

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΜΕΝΕΛΑΟΣ Α. ΓΚΙΒΑΛΟΣ

Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΤΙΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΕΣ
ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΑΘΗΝΑ 1991

"Η Συγκρότηση της θεωρίας του Κράτους και της Πολιτικής
στις διαλεκτικές θεωρίες της πολιτικής"

(Οι τύποι των Ολοτήτων στον Χέγκελ, Μαρξ, Λούκατς)

Διδακτορική διατριβή

Μενέλαος Γκίβαλος - Αθήνα 1991

Η έγκριση Διδακτορικής Διατριβής από το Πάντειο
Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών
δεν υποδηλοί αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.
[Ν. 5343, αρ.202. παρ.2.]

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

	<u>Σελίδα</u>
<u>ΕΙΣΑΓΩΓΗ</u>	4
<u>Ι) ΙΣΤΟΡΙΚΟ - ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ & ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ</u> <u>ΤΗΣ ΕΓΓΕΛΙΑΝΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ</u>	8
Α) ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗΣ ΠΟΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ	14
Β) ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	23
Γ) ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΩΣ ΕΛΛΟΓΟ ΟΛΟ	35
Δ) Η ΟΛΟΤΗΤΑ ΩΣ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ	41
<u>Ι) Η ΕΓΓΕΛΙΑΝΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΠΕΔΙΟ</u> <u>ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ</u>	49
Α) ΟΙ ΑΦΗΡΗΜΕΝΕΣ ΔΙΚΑΙΙΚΕΣ ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΩΣ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ - ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	57
Β) ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΑΝΑΓΚΩΝ - ΕΡΓΑΣΙΑΣ ΣΤΗ ΧΕΓΚΕΛΙΑΝΗ ΟΛΟΤΗΤΑ	68
Γ) Η ΟΛΙΣΤΙΚΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ	83
Δ) ΟΙ ΕΓΓΕΛΙΑΝΕΣ "ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΣΕΙΣ" ΤΩΝ ΟΡΓΑΝΙΚΩΝ ΣΥΣΤΑΤΙΚΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ	96

III)	<u>Η ΥΛΙΣΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΩΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ</u>	133
A)	Η ΜΑΡΞΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΤΟ ΝΕΑΝΙΚΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΑΡΞ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	142
B)	ΙΣΤΟΡΙΑ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ ΣΤΗ ΜΑΡΞΙΚΗ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	149
Γ)	ΤΟ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ ΣΤΟΝ ΜΑΡΞ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	167
Δ)	ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΙΑΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΗΣ ΜΑΡΞΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ ΩΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	180
Ε)	Η ΣΧΕΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΟΝ ΜΑΡΞ ΩΣ ΣΧΕΣΗ ΟΛΟΥ	196
IV)	<u>Ο ΤΥΠΟΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΛΟΥΚΑΤΣ</u>	216
A)	ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΛΟΥΚΑΤΣΙΑΝΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	225
B)	ΤΑΞΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ - ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΟΝ ΛΟΥΚΑΤΣ	234
Γ)	Η ΠΡΑΓΜΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ	250
Δ)	Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΩΣ ΠΡΑΞΗΣ ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΠΡΟΛΕΤΑΡΙΑΚΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ	271

Ε)	ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΩΙΜΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΥΚΑΤΣ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗΣ	291
	ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	303
	ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ	310
	ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	343

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Σε κάθε προσπάθεια προσέγγισης και κατανόησης του "σύγχρονου κόσμου" αναφύεται ένα πλήθος προβλημάτων, που εκκινεί από την δυσχέρεια της γνώσης και της σύνθεσης των κατακερματισμένων και αυτονομημένων πεδίων της πραγματικότητας, και ταυτόχρονα των εννοιακών και αξιακών τους ορών. Η δυσχέρεια αυτή είναι ταυτόσημη με την απουσία μιας γενικά αποδεκτής μεθοδολογικής αρχής ικανής να κατανοήσει και να αναλύσει, στις στρατηγικές τους κατευθύνσεις, τις κυρίως αρχές ορίζουσες του παραγωγικού, πολιτικού, κοινωνικού και πολιτιστικού "ορίζοντα" του σύγχρονου κόσμου.

Αλλά και η ίδια η ιδέα της δυνατότητας προσέγγισης των ουσιαστών διαστάσεων της πραγματικότητας ως "Ολότητας" φαίνεται να έχει καταστεί σήμερα ύποπτη, μετά την αποτυχία πολιτικών προγραμμάτων που συνδέουν την άσκηση μιας ανεξέλεγκτης εξουσίας με την έννοια της Ολότητας. (1)

Σε αντίθεση με τέτοια προγράμματα, στις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες επικράτησαν θεωρίες που επικεντρώνουν την ανάλυσή τους στον περιγραφικό - λειτουργικό χαρακτήρα των σύγχρονων κοινωνιών. Ωστόσο και με την στροφή αυτή δεν δόθηκε ικανοποιητική λύση στο πρόβλημα των κοινωνικών επιστημών να καταδείξουν τις σχέσεις μεταξύ των διαφόρων διαστάσεων της κοινωνικής πραγματικότητας μέσα από ενιαία μεθοδολογικά πλαίσια, αλλά και να αναδείξουν κοινωνικούς - αξιακούς πυρήνες συνδεδεμένους με την κοινωνική πραγματικότητα και με την κοινωνική θεωρία. Μάλιστα μια ισχυρή - ίσως η ισχυρότερη σήμερα - παράδοση στις κοινωνικές επιστήμες - η Βεμπεριανή - αμφισβήτησε κατ' ευθείαν την δυνατότητα τέτοιων συνδέσεων.

Μπροστά σ' αυτήν την μη ικανοποιητική κατάσταση των κοινωνικών επιστημών έχει αρχίσει ένας αναστοχασμός των προβλημάτων που θέτει η μεθοδολογική αντίληψη της Ολότητας, απαλλαγμένα από τα ιδεολογικά φορτία που έφεραν οι παραδοσιακές θεωρίες.

Ιδιαίτερα οι συζητήσεις αυτές έχουν σε μεγάλο βαθμό επικεντρωθεί σε προβλήματα μεθοδολογίας (Ολισμός - Ατομισμός). Θεωρούμε ωστόσο ιδιαίτερα χρήσιμο η συζήτηση αυτή να επεκταθεί και στη σύνδεσή της έννοιας της Ολότητας με την πολιτική θεωρία, όπως πραγματοποιήθηκε στην κλασσική διαλεκτική θεωρία από τον Χέγκελ και τον Μαρξ μέχρι τον Λουκατς.

Το ερώτημα που θα τεθεί είναι βέβαια κατά πόσον οι ιστορικοί τύποι των παραδοσιακών Ολοτητων (και δεδομένου των διαφορών μεταξύ τους) προσφέρονται για μια τέτοια προσέγγιση. Η σύσταση "σύγχρονης"

θεωρίας μπορεί να στηριχθεί στην Κρατικο-θεσμική λογική του Χέγκελ; Η μήπως στις οικονομικο-παραγωγικές κατηγορίες του Μαρξ; Από την άλλη πλευρά είναι ικανή η ταξική συνείδηση σήμερα, να συλλάβει τις "κυρίαρχες τάσεις" και να μετασχηματίσει, ως επαναστατική πράξη, την πολυ-διασπασμένη Ολότητα; Τα ερωτήματα αυτά δεν είναι για μας "λυμένα", αλλά η προσέγγιση τους η ίδια είναι αντικείμενο της έρευνας.

Εκκινώντας από καίρια προβλήματα της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας προσεγγίζουμε μέσα από την έρευνα αυτή το μεθοδολογικό πρόβλημα της Ολότητας, όπως εκφράσθηκε στους τρεις κυριότερους θεμελιωτές της, τον Χέγκελ, τον Μαρξ και τον Λούκατς και εξετάζουμε τη σημασία που έχουν οι αναλύσεις των θεωρητικών αυτών για τη σύγχρονη θεωρία. Εξετάζουμε δηλ. τους τρόπους με τους οποίους οι θεωρητικοί αυτοί, ζώντας ο καθένας από τους τρεις τον ιδιαίτερο ιστορικό του ορίζοντα και τα κρίσιμα προβλήματα της εποχής του, θεμελίωσαν μέσα από την κατηγορία της Ολότητας ένα πλέγμα ιστορικών εννοιών και κατηγοριών που αποτέλεσε τομή για την επιστήμη της πολιτικής θεωρίας, και το οποίο εμπλουτίζει και γονιμοποιεί τον σύγχρονο προβληματισμό.

Ο Χέγκελ επεξεργάσθηκε ένα σύνθετο "διαλεκτικό" σύστημα εννοιών για να απαντήσει στο ερώτημα της εποχής του για τον τύπο εκείνο νομιμοποιημένης θεσμικής σύστασης που οδηγεί στην άνοδο και την κυριαρχία των δυνάμεων της αγοράς. Η υπέρβαση των κατακερματισμένων εμπειρικών παραγωγικών στοιχείων, αλλά και των νομικών κατηγοριών που τα συνιστούν, πραγματοποιείται μέσα στο πεδίο της "Ολότητας". Η θεμελίωση του Ολου συστήματος επιτυγχάνεται μέσα στις κυρίαρχες πολιτικο-δικαιικές δομές, όπου εκεί όλα τα επί μέρους στοιχεία θα αναζητήσουν το "έλλογο" περιεχόμενο τους.

Ο ευρύτερος συμβιβασμός μεταξύ φεουδαρχίας και ανερχόμενης αστικής τάξης - πολιτικός, κοινωνικός και παραγωγικός - πραγματοποιείται από τον Χέγκελ μέσα στις δομές της Ολότητας. Εκεί οι αντιθέσεις και οι εγγενείς αντιφάσεις των δυο συστημάτων, όχι μόνο ευρίσκουν τα πεδία απόσβεσης των, αλλά και εκλογικεύονται, αφού ο ίδιος ο Χέγκελ αναδεικνύει την λογική της ανάμειξης των στοιχείων του σύγχρονου με το παραδοσιακό σε μια ανωτέρου τύπου Λογική.

Στον ενδοιασμό και την δυσπιστία του Χέγκελ, για τον επικίνδυνο ρόλο που ενδέχεται να διαδραματίσει η κοινωνία της αστικής παραγωγικής οργάνωσης, στη διατήρηση των ισορροπιών του συστήματος, απαντά ο Μαρξ.

Ο Μαρξ αναστρέφει το πεδίο θεμελίωσης της Χεγκελιανής Ολότητας. Αποδεικνύει την αυτοδυναμική και την κινητικότητα της παραγωγικής βάσης και των επιστημονικών και τεχνολογικών εξελίξεων που συνδέονται με αυτήν.

Ο Μάρξ διακρίνει, όπως ο Χέγκελ, ότι ουσιώδες περιεχόμενο της Ολότητας συνιστά ο τύπος της σχέσης του κοινωνικού με το πολιτικό. Ο Χέγκελ επιχειρεί να συνδέσει τα δυο πεδία μέσω διαμεσολαβήσεων, που αναφέρονται στην εξέλιξη "στάσεων" της συνείδησης, και για τις οποίες θεώρησε ότι θα μπορούσαν να καταστήσουν οργανική τη σχέση των δύο πεδίων. Ο Μάρξ αντίθετα αναγνωρίζει ως πεδίο παραγωγής των αντιθέσεων το πεδίο της κοινωνικής βάσης. Ήδη στις θέσεις για τον Φωερμπαχ, ο Μάρξ θέτει τις βάσεις μιας μεθόδου για την κοινωνική επιστήμη, ζητώντας να προσδιορισθούν οι δρώσες αντιφάσεις του "περιεχομένου" που παράγουν τον θεμελιώδη δυϊσμό της αστικής κοινωνίας, τον δυϊσμό της ατομικότητας των ιδιωτών και της γενικότητας των πολιτών.

Ένα πρόβλημα το οποίο θέτει το μαρξικό έργο, είναι κατά πόσον υπάρχει αυτοτελεία των ιστορικών-κοινωνικών τύπων, και κατά πόσον είναι δυνατόν να αποδεσμεθεί η λειτουργία και η δομή της Ολότητας από το ιστορικό στοιχείο, και να διαχωρισθεί μέσα στα ουσιώδη περιεχόμενα των οικονομικο-παραγωγικών κατηγοριών το λογικό από το ιστορικό τους περιεχόμενο. Το πρόβλημα αυτό απέκτησε ιδιαίτερη σημασία για τη διαφοροποίηση της μαρξικής μεθοδολογίας από τον Χέγκελ, ο οποίος διατηρεί ισχυρά στοιχεία ιστορισμού επιθυμώντας να εντάξει στο σύγχρονο λογικό-αξιακό του πλέγμα όλες τις προηγούμενες ιστορικές μορφές, ως λογικούς αναβαθμούς της πορείας συγκρότησης της Ολότητας. Η προσέγγιση του προβλήματος αυτού συνδέεται με σύγχρονα προβλήματα της ιστορικότητας των κοινωνικό - θεωρητικών εννοιών και του χαρακτήρα της σχέσης ιστορικού και συστηματικού στοιχείου στις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες.

Απέναντι στις αμφισβητήσεις της δυνατότητας σύνδεσης αξιακής και περιγραφικής θεώρησης του 20ου αιώνα αποκτά κεντρικό ενδιαφέρον το έργο του Λούκατς. Ο Λούκατς επανεισάγει την μεθοδολογική Ολότητα σ'ένα ιστορικό ορίζοντα όπου υφίσταται βασική διάσταση μεταξύ της επιστημονικής έρευνας και του κοινωνικού και αξιακού πλαισίου ένταξης της.

Ο Λούκατς ενώ διατηρεί βασικές δομές της Μαρξικής Ολότητας μετατοπίζει εν τούτοις το πεδίο θεμελίωσης της. Η ταξική συνείδηση οδηγεί στη δράση του κοινωνικού υποκειμένου, που καθίσταται κυρίαρχη πολιτικο-λογική κατηγορία της Λουκατσιανής Ολότητας.

Το λογικό - αξιακό στοιχείο μετατοπίζεται από την βασική παραγωγική δομή της Μαρξιστικής Ολότητας στον πραξολογικό χαρακτήρα του συνειδητού υποκειμένου της Λουκατσιανής ολότητας. Η παραγωγική βάση αποτελεί την αναγκαία προϋπόθεση για την ανάδειξη του συνειδητού υποκειμένου. Αντίθετα μόνο η ταξική συνείδηση και πράξη συνιστά την ικανή και αναγκαία συνθήκη για την ανασύνθεση της Ολότητας. Τα μεθοδολογικά προβλήματα που τίθενται εδώ συνδέονται με κεντρικά ερωτήματα των συγχρόνων κοινωνικών επιστημών, όπως είναι το πρόβλημα του Ορθολογισμού και το πρόβλημα της Πράξης

Ιστορικά τον "Πνευματικό-θεσμικό" Λόγο του Χέγκελ, διαδέχεται ο "παραγωγικός" Λόγος του Μάρξ και αυτόν ο "Λόγος της συνείδησης του υποκειμένου" του Λούκατς. Στην ήρεμη ικανοποίηση της Χεγκελιανής "Πανουργίας του Λόγου", απαντά η νομοτελειακή αισιόδοξη Πανουργία του Μαρξιστικού "Παραγωγικού Λόγου" και σ'αυτήν η αμφίβολη αισιόδοξία της Πανουργίας του Λουκατσιανού "συνειδητού Λόγου".

Η συνεχής μετατόπιση των πεδίων θεμελίωσης της Ολότητας είναι φανερό ότι αποκαλύπτει την αδυναμία ή απουσία των οργανικών διαμεσολαβήσεων να λειτουργήσουν δυναμικά για την αυτο-υπέρβαση της. Και στους τρεις τύπους των ολότητων η σχετική αυτονόμηση των πεδίων θεμελίωσης καθιστά προβληματική την οργανική τους σύνδεση με τα άλλα πεδία της ολότητας: Πολιτικό-θεσμικό στοιχείο, παραγωγική βάση, κοινωνική συνείδηση και δράση, σε κάθε μια από τις τρεις Ολότητες αποκτούν απόλυτη κυριαρχία και περιστέλουν ή αποδυναμώνουν την δράση των άλλων πεδίων.

Μπορεί σήμερα να διατυπωθεί ένα μεθοδολογικό αίτημα, το οποίο να κατευθύνεται προς τη δομή που καθιστά οργανικά τα πεδία αυτά; Είναι σήμερα νοητή μια θεωρία της Ολότητας που να συναρτά και να μεσολαβεί τις ουσιώδεις διαστάσεις του κοινωνικό-παραγωγικού και θεσμικό-πολιτικού πεδίου μέσα σε ενιαία αξιακά πλαίσια για το συλλογικό και ατομικό πραττειν;

Η έρευνα και η μελέτη των ιστορικών Ολοποιητικών τύπων δείχνει ότι πολλά από τα βασικά προβλήματα συγκρότησης των τύπων αυτών παραμένουν και σήμερα ανοικτά, και ότι είναι σημαντικό και για τη σύγχρονη πολιτική θεωρία να επανακάμψει στις μεθοδολογικές αυτές πηγές, προβάλλοντας σ'αυτές τα σύγχρονα ερωτήματα της.

1) ΙΣΤΟΡΙΚΟ- ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ
ΕΓΓΕΛΙΑΝΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Η κατηγορία της Ολότητας αποτελεί κεντρική κατηγορία για το σύνολο της Εγγελιανής Φιλοσοφίας. Η έννοια αυτή συνδέεται στον Χέγκελ με βασικά προβλήματα μεθόδου που αφορούν τόσο την επιστημονική έρευνα όσο και τη θεμελίωση των ουσιωδών κοινωνικών κατηγοριών. Η έννοια της Ολότητας αποκαλύπτει παράλληλα τον Εγγελιανό τρόπο σύστασης του κοινωνικού αντικειμένου. Γι αυτό και η ίδια η έννοια της Ολότητας πρέπει να διερευνηθεί σε σχέση με την διαδικασία ιστορικής και λογικής συγκρότησης των εννοιών και του αντικειμένου της κοινωνικής θεωρίας.(2) Χαρακτηριστικό στοιχείο για την Εγγελιανή έννοια της Ολότητας αποτελεί το αξιακό πλέγμα που χαρακτηρίζει τη δομή και τη λειτουργία των Κρατικών θεσμών και του δικαιοκτικού συστήματος. Το κοινωνικό όλο προσλαμβάνει αξιολογικά χαρακτηριστικά με την παρουσία και δράση του μέσα στους θεσμούς αυτούς και στους κανόνες του Δικαίου.

Είναι γεγονός ότι ο Χέγκελ αντιμετώπισε μια οξεία κριτική, τόσο για την λογική συνοχή της Ολότητας όσο και για τον τρόπο διατύπωσης των αναλύσεων του. Ο Αντόρνο προσάπτει στον Χέγκελ ένα δυσπρόσιτο σκοτεινό ύφος(3) και μια αντιφατικότητα στην ιστορική διαδρομή των κειμένων του.

Ασφαλώς στην ανάπτυξη του κεντρικού προβλήματος της Ολότητας εμφανίζεται μια σύνθετη προβληματική, μια διαπλοκή εννοιών και κατηγοριών που δεσμεύονται από μια ιστορικό-κοινωνική πραγματικότητα, γεγονός που αποδίδει σε τύπους διαλεκτικών αντιφάσεων μορφές αντιφατικού.

Εκείνο όμως που ενδιαφέρει την έρευνά μας είναι κατά πόσο οι κεντρικοί μεθοδολογικοί άξονες της Χεγκελιανής κατασκευής διατηρούν και σήμερα την επικαιρότητα τους, ιδιαίτερα σε προβλήματα παραμελημένα, που αφορούν την διαλεκτικοποίηση του πολιτικο-θεσμικού με το κοινωνικό-παραγωγικό πεδίο. Με την έννοια αυτή η ίδια η προβληματική της Εγγελιανής Ολότητας αποτελεί πλαίσιο υπέρβασης του αντιφατικού αφού ορίζει τα όρια και την κατεύθυνση ανάπτυξης των επι μέρους κατηγοριακών αντινομιών, που προκύπτουν κατά την διαλεκτική έκθεση των κατηγοριών.

Στόχος μας είναι να δείξουμε ότι η Χεγκελιανή Ολότητα εμφανίζει μια οργανικού τύπου δομή, που αντιδιαστέλεται από την ιστοριστική αντίληψη της Ολότητας. Η ιστοριστική εκδοχή οδηγεί σ' ένα "ανεπανάληπτο" τύπο Ολότητας που δεσμεύεται από τα επί μέρους ιστορικο-κοινωνικά του χαρακτηριστικά οδηγώντας στον ιστορισμό και σε ανορθολογικούς τύπους του παραδοσιακού ρομαντικού ρεύματος. (4) Σ' ένα παρόμοιου τύπου μόρφωμα όχι μόνο δεν μπορούν να δημιουργηθούν ευρύτερα αξιολογικά κριτήρια, αλλά τα όποια κριτήρια διατυπώνονται αφορούν την επανάληψη των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της Ολότητας. Σ' αυτού του τύπου την Ολότητα δεν μπορούν να διαμορφωθούν ιστορικο-κοινωνικές διαμεσολαβήσεις για να ερμηνεύσουν την ιστορική συνέχεια και τις αντιφάσεις που την διατρέχουν, αλλά δημιουργείται ένα "ανεπανάληπτο" Όλο που χαρακτηρίζεται από την μοναδικότητα τόσο της ίδιας του της ύπαρξης όσο και των σχέσεων που το συγκροτούν.

Η εκδοχή του Χέγκελ αντίθετα αναφέρεται σε μια Ολότητα που κρίνεται ως προς τα ουσιώδη της χαρακτηριστικά στοιχεία. (5) Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε ότι τα προβλήματα τα οποία θέτει η Εγγελιανή ανάλυση αφορούν ιδιαίτερα την ιστορικότητα των χαρακτηριστικών αυτών στοιχείων, και ταυτόχρονα το πρόβλημα της πράξης μέσα στον αξιολογικό-θεσμικό ορίζοντα που διακρίνει την ιστορικότητα αυτή.

Όταν ο Χέγκελ αναπτύσσει το επί μέρους στοιχείο αναφέρεται ταυτόχρονα, και συνδέει το επί μέρους, με τα ουσιώδη χαρακτηριστικά γνωρίσματα του Ολου. Ταυτόχρονα προκειμένου να αναπτύξει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της ιστορικής Ολότητας αναζητά και αναπτύσσει πρώτα τους όρους και τις προϋποθέσεις σύστασης των ουσιωδών αυτών χαρακτηριστικών με βάση την ιστορικότητα των κοινωνικών μορφών. (6)

Μια συστηματική προσέγγιση των ιστορικο-φιλοσοφικών αναλύσεων του Χέγκελ δείχνει ότι η Χεγκελιανή Ολότητα ως οργανική κατηγορία εδραιώνει την ύπαρξη της στο Λόγο, αλλά ταυτόχρονα διαπλέκει συστηματικά την έννοια της Ιστορίας με την έννοια του Λόγου.

Η ίδια η Ιστορία εμφανίζεται εξαρτούμενη από έλλογα κριτήρια. Η πορεία των εθνών διανύει μιά καθορισμένη λογική κλίμακα, και κατηγοριοποιείται, μέχρις ότου ανέλθει στην ύψιστη λογικο-ιστορική βαθμίδα του "σύγχρονου" Χεγκελιανού Κράτους.

Η σύσταση και η λειτουργία μιας ορισμένης ιστορικής μορφής κρίνεται τελικά με τα λογικά και αξιακά κριτήρια του Χέγκελιανού Πνεύματος, το οποίο πάνω στο "σύγχρονο" λογικό του βάθρο, επισκοπεί τις προηγούμενες ιστορικές μορφές, αναλύοντας και εντοπίζοντας εκείνες τις ατελείς λογικές κατηγορίες που αναδεικνύουν και χαρακτηρίζουν την θεσμική υφή και οργάνωση τους.(7)

Με την έννοια αυτή ο Χέγκελ δέχεται ότι και τα ίδια τα έλλογα κριτήρια έχουν και αυτά μια ιστορικότητα .Η ισχύς τους υφίσταται μια συγκεκριμένη -ιστορικού τύπου- σχετικοποίηση, γιατί ο ίδιος ο λόγος συναρτάται και συνδέεται με συγκεκριμένες ιστορικές "στιγμές" αναφοράς, αφού αναδύεται μέσα από προσδιορισμένους κοινωνικο-ιστορικούς τύπους.

Το έλλογο στοιχείο αναδεικνύεται, στις ανώτερες λογικές του μορφές, μέσα από την ιστορική πορεία των κοινωνιών, υπερβαίνοντας τις ατελείς του "εκφράσεις", και αποκαλύπτει τον ύπατο λογικό του χαρακτήρα στους ολοκληρωμένους Κρατικούς θεσμούς του Χέγκελιανού Κράτους.

Κατά συνέπεια η σύνδεση και η αλληλοδιαπλοκή του ιστορικού με το λογικό στοιχείο ,αναδεικνύονται ως τα βασικά χαρακτηριστικά της διαλεκτικής δομής της ιστορικο-Λογικής Ολότητας, και της ίδιας της λειτουργίας της.

Η σύνδεση και αλληλο-θεμελίωση της ιστορικής αναφοράς με την λογική έκφραση περιέχει αναμφίβολα την κριτική του ιστορικο-πραγματικού στοιχείου μέσα στο αξιακό-λογικό πλέγμα της Ολότητας. Ταυτόχρονα ασκείται και μια παράλληλη κριτική στις ίδιες τις λογικές προουποθέσεις που συγκροτούν το συγκεκριμένο-πραγματικό στοιχείο.

Ακριβώς στην αλληλοδιαπλοκή αυτή υπεισέρχεται ο κίνδυνος του ιστορισμού στον οποίο αναφερθήκαμε. Τα έλλογα επιχειρήματα τίθενται σε σχέση με την ιστορία, ή ως αποτελέσματα μιας μορφής της ιστορικής εξέλιξης. Μ' αυτό τον τρόπο τελικά κάθε ιστορική βαθμίδα δικαιώνεται -έστω και έμμεσα- αξιακά και λογικά, αφού ο Χέγκελ δίδοντας μία απόλυτη προτεραιότητα στην πολιτική μορφή αποδεσμεύει το πολιτικό στοιχείο από τις κοινωνικο-οικονομικές ιστορικές του διαμεσολαβήσεις και το μετατρέπει έμμεσα σε έκφραση της ιστορίας.(8) Γι' αυτό και ο Χέγκελ επικαλείται την εσωτερική "λογική δυναμική" του πολιτικού στοιχείου που καλείται να ωθήσει το σύνολο των δομών της Ολότητας σε μετεξέλιξη.

Το πρόβλημα του ιστορισμού συνδέεται βέβαια με την λειτουργική δομή του τύπου της Ολότητας. Πράγματι σύμφωνα με την εκδοχή της "λειτουργικού" τύπου Ολότητας οδηγούμεθα κατ' ευθείαν σ' ένα ιστορικιστικό σχετισμό, που δικαιώνει αξιολογικά οποιαδήποτε ιστορική μορφή.

Ο Χέγκελ επιθυμεί να υπερβεί αυτή την σχετικοποίηση γι' αυτό και προτάσει την αυτοιεράρχηση του Λόγου, η οποία δίνει ένα απόλυτο ερμηνευτικό προβάδισμα στο σύγχρονο απέναντι στο παραδοσιακό, γεγονός που επιβάλλει την πλήρη δεσμευτικότητα των αξιολογικών χαρακτηριστικών των ιστορικών μορφών απέναντι στη λογικο-αξιακή πληρότητα του σύγχρονου κόσμου.

Θέση μας είναι ότι η δεσμευτικότητα αυτή δεν συνιστά απόρριψη του παραδοσιακού στοιχείου αλλά ένταξη και αφομοίωσή του, στο λογικό Ολο, με παράλληλη αξιολόγηση του ως προς τις σύγχρονες μορφές λογικότητας.(9) Αναπτύσσεται μ' αυτό τον τρόπο μια "εσωτερικού" τύπου αντίθεση ανάμεσα στην καθορισμένη ιστορικο-λογική μορφή, προς την τελική μορφή της λογικής ολοκλήρωσης, που χαρακτηρίζει τους θεσμούς και τις λειτουργίες της σύγχρονης Ολότητας.

Η ίδια η πορεία προς την λογική αυτή ολοκλήρωση είναι έλλογη. Δεν υπάρχουν εναλλακτικές λύσεις ή κατευθύνσεις. Το κάθε φορά Ιστορικό παρόν καθορίζει κατά τον Χέγκελ το status της θεωρίας του.

Υπάρχει μιά "εσωτερική" διαδικασία αυτοεξέλιξης του έλλογου στοιχείου που δεν εξαρτάται τόσο από τα γεγονότα της ιστορικής πορείας όσο από μιά αυτοδυναμική λογικότητα που θα οδηγήσει τελικά στην σύγχρονη θεσμικο-Κρατική ολοκλήρωση. Γι' αυτό και ο Χέγκελ δεν αναλύει τις κοινωνικο-παραγωγικές διαμεσολαβήσεις που χαρακτηρίζουν τα "ιστορικά βήματα" των ανθρώπινων κοινωνιών. Αντιμετωπίζει περισσότερο τη δράση των ατόμων ως αποτέλεσμα και έκφραση των, ατελούς χαρακτήρα, μορφών του πολιτικού, και πιστεύει ότι με διαδοχικά βήματα και συνεχείς προσεγγίσεις οι ατελείς αυτές μορφές θα ολοκληρωθούν.(10)

Βασικό στοιχείο της Χεγκελιανής Λογικής δομής αποτελεί το στοιχείο της αυτοσύστασης της Ολότητας. Η ιστορικο-φιλοσοφική Χεγκελιανή Ολότητα περιλαμβάνει ολόκληρο τον πραγματικό κόσμο, τις σχέσεις των ατόμων και τις λειτουργίες της αγοράς, το θεσμικο-δικαιικό πλέγμα, την γραφειοκρατική-διοικητική δομή και τις ύπατες πηγές της εξουσίας ως έκφραση της λογικότητας. Όλα αυτά σε αξιολόγηση, ιεράρχηση, και διαπλοκή με την απόλυτη προτεραιότητα του πολιτικο-διοικητικού στοιχείου.(11)

Η Χεγκελιανή Ολότητα αναδεικνύεται μ' αυτό τον τρόπο σε σύνολο του οικονομικο-κοινωνικού και φιλοσοφικού κόσμου, στο εσωτερικό του οποίου, και κάτω από την κυριαρχία του πολιτικού στοιχείου, πραγματοποιείται η αυτο-σύσταση του αντικειμένου, και συντελείται μέσα στους Κρατικούς-λογικούς θεσμούς η ενότητα της πολιτικής και ηθικής πράξης. (12)

Μέσα στην Ολότητα αυτή πραγματοποιείται η ενότητα του υποκειμενικού και αντικειμενικού στοιχείου. Ως αντικειμενικό στοιχείο δεν συλλαμβάνεται το άθροισμα των εμπειρικών δεδομένων αλλά το Πνεύμα μιας Ιστορικής Εποχής που αναδύεται μέσα από τη συνειδητή πράξη των ατόμων στο θεσμικό Όλο. Η Χεγκελιανή Ολότητα μέσα από τις λογικο-θεσμικές της διαμεσολαβήσεις πραγματοποιεί την σύγκλιση του ατομικού με το γενικό, του πραγματικού-εμπειρικού με το έλλογο. (13)

Στη βάση της εξέτασης των "λογικών" και ιστορικών κειμένων του Χέγκελ, που αναφέρονται στην έννοια της ολότητας, μπορεί να δειχθεί πως μέσα από τις παραδοσιακές δομές εμφανίζεται -συγκροτείται ιστορικά- το λογικό στοιχείο που προδιαγράφει την πλήρη θεσμικο-λογική θεμελίωση του Πολιτικού Λόγου.

Ο Προτεσταντισμός πραγματοποιεί την πρώτη ρήξη με την παραδοσιακή Οντολογία του Καθολικισμού, και προετοιμάζει την ανάδυση μιας νέας θεωρίας που στηρίζεται στον Ορθό Λόγο του υποκειμένου. Μέσα από το Προτεσταντικό επιχείρημα αναγνωρίζεται η υποκειμενική έκφραση του βιώματος απέναντι στην αυταπάτη ενός κόσμου έτοιμων κανόνων, και μ' αυτό τον τρόπο διαφοροποιείται στο εσωτερικό του το θεολογικό status.

Από την Χεγκελιανή σκοπιά, ο Προτεσταντισμός πραγματοποιεί την ενοποίηση της θρησκείας με τη συνείδηση του γενικού, αφού αποδέχεται τη δικαιοσύνη και την εσωτερική ηθικότητα του Κράτους. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο το Χεγκελιανό επιχείρημα θεμελιώνεται στην ανάδειξη της αυτονομίας του ελλόγου στοιχείου, ένα γεγονός που συνιστά πρόοδο, προς την πορεία της ολοκληρωτικής κάθαρσης του ελλόγου στοιχείου από τις θρησκευτικές προσμίξεις.

Παράλληλα μέσα από το αξιακό πλέγμα της σύγχρονης Ολότητας ο Χέγκελ προχωρεί στην κριτική του διαφωτιστικού στοιχείου. Ο διαφωτισμός διατύπωσε το αίτημα της αναγωγής των φυσικών νόμων σε λογικές κατηγορίες. Όμως η διαφωτιστική λογική στηρίχθηκε σε μια αφηρημένη γενικότητα και όχι στη λογική της θεσμικής-Κρατικής

γενικότητας. Παραμένοντας μ' αυτό τον τρόπο αδιαμεσολάβητη η διαφωτιστική γενικότητα επιστρέφει στην αρχική της αφετηρία ως ατομική αυθαιρεσία, και σχετικοποιεί τον έλλογο χαρακτήρα της.

Γι' αυτό και η κριτική του Χέγκελ στο διαφωτιστικό πρότυπο ενώ εκκινεί ως απόλυτη συνηγορία, καταλήγει ως απόρριψη της αδιαμεσολάβητης "γενικότητας του ατομικού" την οποία ο Χέγκελ θεωρεί ως "αυτοκαταστρεπτικού" τύπου ελευθερία. Από το διαφωτιστικό πρότυπο ο Χέγκελ διατηρεί μια κεντρική διάσταση που συνίσταται στην επαναστατικού χαρακτήρα γενίκευση του λογικού στοιχείου και διάχυσή του στο κοινωνικό Όλο.

Η γενικότητα την οποία επικαλείται ο Χέγκελ συνιστά κατ' ουσία αίτημα θεσμικο-νομικής θεμελίωσης του πολιτικού λόγου, και συνοδεύεται από νέους τύπους οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων, πέρα από τα επί μέρους φεουδαρχικά ή άλλα προνόμια, με επικράτηση της γενικότητας των ανταλλαγών και της κυκλοφορίας των αγαθών.

Μέσα από την όλη Ιστορικο-λογική πορεία αναδύεται και συγκροτείται το αξιακό πλέγμα της σύγχρονης Ολότητας. Ο Χέγκελ μέσα στις δομές της Ολότητας συγκροτεί μεταβάσεις κατά επίπεδα συνείδησης και προχωρεί σε αξιολογήσεις κατά λογικές βαθμίδες. Το άτομο δρώντας μέσα στους θεσμούς αποδέχεται το λογικό τους χαρακτήρα και ταυτόχρονα βιώνει την προσέγγιση του με το αγαθό. Μέσα στους Κρατικούς θεσμούς η πραγματικότητα θεσμοποιείται ως ελευθερία, και συγκλίνει η ασύμβατη -στην παραδοσιακή φιλοσοφία- σχέση επί μέρους δεδομένου και καθολικού. Γι' αυτό και η δομή της Ολότητας θέτει ένα δεσμευτικό αξιακό πλαίσιο στη δράση των ατόμων.

Α) ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗΣ & ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗΣ ΠΟΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Η Ιστορία του Κόσμου, η Παγκόσμια ιστορία, είναι η "έκθεση" του Πνεύματος στο χρόνο. Ο φυσικός, ο ιστορικός και κοινωνικός κόσμος εκφράζουν τις μορφές του Πνεύματος, το οποίο μέσα από τη διαδικασία συγκρότησης, συνειδητοποίησης και υπέρβασης, μια διαδικασία που προσδιορίζει την πορεία του ιστορικό-κοινωνικού γίγνεσθαι, πορεύεται στην αυτοσυνείδηση της ελευθερίας, αφετηριακό και εγνωσμένο πέρας, ταυτόχρονα. Το Πνεύμα διαθέτει την αυτογνωσία δηλ.τη δυνατότητα να καθορίζει την πορεία και τους σκοπούς του, και τα μέσα με τα οποία θα τους πραγματοποιήσει.

Στη διαδρομή της αυτοεξέλιξης του Πνεύματος η αυτογνωσία, από απλή δυνατότητα διαμορφώνεται σε συνειδητή και ενεργό πραγματικότητα, στην ιστορική πορεία του ανθρώπινου είδους. Από την απλή ύπαρξη μεταβαίνει στη συνειδητή ενότητα, από το "καθ' εαυτό" στο "δι' εαυτό", στην αυτοσυνείδηση των μορφών της ελευθερίας, που πραγματοποιούνται μέσα στους θεσμούς και τις λειτουργίες, που συγκροτούν το σύγχρονο του Χέγκελ Κράτος.(14)

Το Πνεύμα διαφέρει θεμελιακά από την ύλη, γιατί δεν έχει ενότητα και αναφορά σε κάποιο κέντρο "έξω από αυτό". Η κατάσταση του Πνεύματος, η βασική του ιδιότητα "να είναι στον εαυτό του" χαρακτηρίζει την αυτοσυνείδηση του Πνεύματος, τη γνώση του εαυτού. Το Πνεύμα γνωρίζει τον ίδιο τον εαυτό του και τη φύση του, αλλά ταυτόχρονα είναι η ίδια η ενέργεια με την οποία επανέρχεται στον εαυτό του, αποβαίνει "καθ' εαυτό".

Η Παγκόσμια Ιστορία είναι η αναπαράσταση -η συνέχεια των στιγμών- του Πνεύματος στην πορεία για την απόκτηση της γνώσης "αυτού που είναι", είναι η πρόοδος προς την ελευθερία, αλλά και στη συνείδηση της ελευθερίας. Γιατί η ουσία, η πραγματική φύση του Πνεύματος, είναι η ελευθερία, που αποτελεί το "μοναδικά αληθινό" περιεχόμενο του Πνεύματος. Τελικό αίτιο του κόσμου είναι η συνείδηση που έχει το Πνεύμα για την ελευθερία του και κατ' ακολουθία η πραγματοποίηση αυτής της ελευθερίας στο χώρο του κοινωνικού γίγνεσθαι.

Στο πλαίσιο της δεδομένης αυτής διαδικασίας ο τελικός σκοπός της ιστορίας έχει προκαταβολικά προσδιορισθεί.(15) Η πορεία του Πνεύματος, η ανάλυση των στιγμών της Παγκόσμιας Ιστορίας, έχουν αναφορά και πέρας στον ιστορικό-κοινωνικό χρόνο του Χέγκελ, την

πιο προωθημένη -και ίσως ολοκληρωτικά διαμορφωμένη- στιγμή της αυτοσυνείδησης. "Η συνείδηση έφθασε μέχρις αυτό το σημείο, και εκεί είναι οι πρωταρχικές στιγμές της μορφής κάτω από την οποία πραγματοποιήθηκε η αρχή της ελευθερίας, γιατί η παγκόσμια Ιστορία δεν είναι άλλο τίποτα από την εξέλιξη της ιδέας της ελευθερίας", (Φιλοσ. της Ιστορίας σελ. 455), (12/539-540) αποφαίνεται ο Χέγκελ, χαρακτηρίζοντας τη φύση και τη μορφή του Πρωσσικού Κράτους.

Με τα μέτρα και τα κριτήρια της τελικής αυτής "στιγμής", αναλύονται και κατατάσσονται οι προηγούμενες "στιγμές" της Παγκόσμιας Ιστορίας -ατελείς μορφές αλλά και ταυτόχρονα μοναδικές- που οδηγούν νομοτελειακά στο σήμερα του Χεγκελιανού οικοδομήματος. Το Πνεύμα εκφράσθηκε μέσα από τις διάφορες μορφές κοινωνικής οργάνωσης, συλλογικής συνείδησης, πολιτιστικής δημιουργίας των λαών, για να υπερβεί τις μορφές αυτές και να εκφρασθεί ολοκληρωμένα και αυθεντικά στις σύγχρονες ιστορικές "στιγμές" όπου διαμορφώνονται οι ανώτερες μορφές της αυτοσυνείδησης. (16)

Ανάμεσα στο Πνεύμα, και στη συγκεκριμένη ιστορικο-κοινωνική μορφή που το εκφράζει, στο δεδομένο ιστορικό χρόνο, προκύπτει μια θεμελιώδης αντίφαση, αφού το Πνεύμα, στην πορεία προς την αυτοσυνείδηση της ελευθερίας θα υπερβεί τη δεδομένη, και τελικά προσωρινή του, ιστορική έκφραση. Ο Χέγκελ συγκεκριμενικοποιεί τη βασική αυτή αντίφαση -χρησιμοποιώντας τον προσφιλή του τριαδικό προσδιορισμό- και καθορίζει τις διακεκριμένες περιόδους του ιστορικο-κοινωνικού χρόνου: Τον Ανατολικό πολιτισμό, την Ελληνική και Ρωμαϊκή περίοδο και την περίοδο του χριστιανικού-γερμανικού κόσμου. Είναι οι συγκεκριμένες και αυτόνομες βαθμίδες στην πορεία του Πνεύματος προς την αυτοσυνείδηση, όπου η υποκειμενικότητα της βούλησης θα ξεκινήσει από τις πρωτογενείς φυσικές της εκφράσεις και θα καταλήξει στο Κράτος ως αντικειμενική ενότητα της υποκειμενικής γνώσης και βούλησης της ιδέας της ελευθερίας, ως απόλυτου και τελικού σκοπού.

Η εξέλιξη αυτών των ιστορικών τύπων τονίζει ο Χέγκελ περιλαμβάνει ολόκληρη την πορεία της ανθρώπινης κοινωνίας από τον "παιδικό της εαυτό" ως την ανύφωσή της "στην αντικειμενικά ηθική και ελεύθερη αυτοσυνείδηση, (μέσα από την οποία) εισέρχεται στην καθολική ιστορία. Αλλά αυτή η εξέλιξη περιέχει επίσης από την άλλη πλευρά, την περίοδο της παρακμής και της πτώσης, γιατί έτσι εκδηλώνεται μέσα της η εμφάνιση μιας ανώτερης αρχής κάτω από την απλή μορφή της άρνησης της ιδιαίτερης αρχής της. Έτσι αναγγέλεται το πέραςμα του Πνεύματος μέσα σ' αυτή τη νέα αρχή, και της καθολικής ιστορίας μέσα σ' ένα άλλο λαό". (Φιλοσ. του Δικαίου #347 Παρατηρ.) (7/506)

Στην πρώτη φάση ανάπτυξης το Πνεύμα λαμβάνει την μορφή του "υποστασιακού" πνεύματος, και αντιστοιχεί σ' αυτή τη μορφή η εμφάνιση του πρώτου ιστορικού Κράτους, του Ανατολικού.

Τα χαρακτηριστικά στοιχεία του Κράτους αυτού (ο.π.#355)(7/509) είναι:

- Η θεοκρατικού τύπου δομή της Κρατικής εξουσίας.
- Η εξαφάνιση της ατομικής προσωπικότητας.
- Η ταύτιση της υποκειμενικότητας με τη φύση.

Οι εξωτερικές λειτουργίες του Κράτους αυτού "της άμεσης υπόστασης" καθορίζονται από το απλό έθιμο και τις θρησκευτικές δεισιδαιμονίες. Η απουσία του "λογικού" από τον ευρύτερο χώρο επιτρέπει ως μόνη δρώσα και ζωντανή έκφραση του Κράτους αυτού την επαφή και σχέση του με τον "εξωτερικό" χώρο, τη φύση και τις πρωτόγονες κοινωνίες. Πρόκειται για τη μορφή του Κράτους της Φύσης .

Στη δεύτερη φάση ανάπτυξης του Παγκόσμιου Πνεύματος, επικρατεί η γνώση του "υποστασιακού Πνεύματος" και σ' αυτήν αντιστοιχεί το Ελληνικό Κράτος.

Τα χαρακτηριστικά στοιχεία που προσδιορίζονται από τον Χέγκελ για τον ιστορικό αυτό "τύπο" είναι:

- Η ενότητα του απείρου με το πεπερασμένο, την οποία αποκτά το άτομο στη σχέση του με τους θεσμούς του Κράτους.

- Αναδεικνύεται η ατομική πνευματικότητα μέσα από τη διαφοροποίηση του Πνεύματος, και εκδηλώνεται η αρχή της ατομικής ηθικότητας, στη σχέση της με τον εξωτερικό κόσμο.

- Σχηματίζονται ιδιαίτεροι "κύκλοι" λαών με δικό τους πνεύμα, και ταυτόχρονα η απόφαση της βούλησης ξεπερνά την υποκειμενικότητα της αυτοσυνείδησης και τον θεικό ηγεμόνα και αναφέρεται στην εξουσία του Κράτους-πόλης.

Στην τρίτη φάση ως κύριο συστατικό γνώρισμα καθορίζεται από τον Χέγκελ ο χωρισμός της αφηρημένης καθολικότητας από την "αντικειμενική ζωή" και την "προσωπική ηθική συνείδηση" (Φ.Τ.Δ. #357) (7/511)

Μέσα από τον χωρισμό αυτό πραγματοποιείται:

- Ο διαχωρισμός ανάμεσα στην προσωπική-ιδιωτική ζωή και την αφηρημένη γενικότητα.

- Η καθιέρωση των "ιδιωτικών προσώπων" ως υποκειμένων δικαίου.

Στην τελευταία φάση το Πνεύμα επιστρέφει μέσα από την επίπονη αυτή πορεία, στον εαυτό του, όπου, μέσα στην αυτοσυνείδηση και στην υποκειμενικότητα, αντικειμενική αλήθεια και ελευθερία συμφιλιώνονται (ο.π. #358). Τον λογικό τύπο του Πνεύματος φέρει σε ιστορικό πέρας το ίδιο το Γερμανικό Κράτος.

Το Κράτος αυτό, ως Κράτος του Λόγου :

- Είναι ένα κοσμικό Κράτος που λειτουργεί με βάση τη συνειδητή λογικότητα.

- Υφίσταται ως πολιτικά οργανωμένη Κοινωνία.

"Το παρόν" καταλήγει ο Χέγκελ "έχει εξαφανίσει τη βαρβαρότητα του και την αυθαίρετη αδικία του και την αλήθεια του δικού του Επέκεινα και το ενδεχόμενο της δύναμής του". Με τον τρόπο αυτό γίνεται αντικειμενική η συμφιλίωση που αναπτύσσει το Κράτος σε εικόνα και σε πραγματικότητα του Λόγου" . (ο.π. #360).(17)

Το αληθινό υποκείμενο της Ιστορίας εκφράζει το οικουμενικό, το γενικό και όχι το ατομικό . Η "αλήθεια" του Παγκόσμιου Πνεύματος δεν έγκειται σε κάποια υπερβατική του υποστασιοποίηση, όπου μέσω αυτής κινείται το ιστορικό προτσές "πίσω και πάνω από τις πλάτες των ανθρώπων", αλλά αναδεικνύεται στις πράξεις, στους θεσμούς του Κράτους, και τις κοινωνικές λειτουργίες, που πραγματοποιούν το νόημα της ελευθερίας και της λογικής.

Με αυτή την οικουμενική αλήθεια, που εκφράζει τους αναγκαίους και καθολικούς σκοπούς του Πνεύματος, τα συμφέροντα, τα πάθη, οι εγωισμοί του ατόμου φαίνεται να βρίσκονται σε αντίθεση. Το πάθος, ο εγωισμός αποτελεί την υποκειμενική πλευρά που μορφοποιεί την επιθυμία και τη βούληση του ατόμου χωρίς να συνδέεται με κάποιο καθορισμένο γενικό σκοπό ή περιεχόμενο. Όμως οι επί μέρους αυτές, άπειρες το πλήθος, θελήσεις, συμφέροντα, πάθη και δραστηριότητες των ατόμων και των λαών αποτελούν ταυτόχρονα

"όργανα και μέσα ενός ανώτερου πράγματος, το οποίο αγνοούν και εκπληρώνουν το σκοπό του ασυνείδητα". (Φιλοσ. της Ιστορίας, σελ. 34)(12/40). Μ' αυτό τον τρόπο, χωρίς ακόμα να γίνεται συνειδητό, το οικουμενικό, το γενικό στοιχείο περικλείεται μέσα στους ιδιαίτερους σκοπούς και τα συμφέροντα των ατόμων, και ταυτόχρονα εκπληρώνεται μέσα από αυτά.

Στην περίπτωση των μεγάλων ιστορικών προσωπικοτήτων, οι πράξεις τους είναι δυνατόν να εκπορεύονται από ατομικά συμφέροντα, ή και φιλοδοξίες, που πολλές φορές ξεπερνούν τον ιστορικό ορίζοντα της εποχής τους. Όμως τα συμφέροντα αυτά και οι πράξεις τους, παρ' όλο το κυρίαρχο ατομικό τους στοιχείο, εντάσσονται και ταυτίζονται με το γενικό, το οικουμενικό συμφέρον, που κατευθύνει την πρόοδο της Ιστορίας. Γι' αυτό και οι ιστορικές φυσιογνωμίες δεν αποτελούν τα πραγματικά υποκείμενα της ιστορίας. Είναι τα "εκτελεστικά όργανα", οι διεκπεραιωτές της πορείας του Παγκόσμιου Πνεύματος, διατεταγμένα όργανα στην υπηρεσία μιας υψηλότερης αναγκαιότητας.(18)

Ο αγώνας των ατόμων για το ιδιαίτερο συμφέρον τα οδηγεί τελικά στο "μόχθο και στη φθορά", στη θυσία και στον ανθρώπινο πόνο. Όμως τόσο η φθορά όσο και η θυσία τους αποτελούν τα μέσα με τα οποία πορεύεται το Πνεύμα προς την ελευθερία. Η Ιδέα θριαμβεύει επειδή θυσιάζονται τα άτομα. Αυτή ακριβώς τη διαδικασία αποκαλεί ο Χέγκελ Πανουργία του Λόγου (12/49), προσδιορίζοντας τη θεμελιακή αντίφαση ανάμεσα στους καθολικούς σκοπούς του Πνεύματος και στις ατομικές βουλήσεις και τα πάθη. Η Ιδέα ξεπερνά την αντίφαση παραμένοντας άφθορη, ανέγγιχτη, αφανής, πίσω και πάνω από το θέατρο της Παγκόσμιας Ιστορίας, αφήνοντας σαν μόνα ορατά σημεία της πορείας της τα πάθη, τους εγωισμούς, την ανθρώπινη θυσία.

Εάν όμως το Πνεύμα χρησιμοποιεί σαν μέσο τις ανθρώπινες πράξεις και τους εγωισμούς, τα άτομα δεν αποτελούν μηχανικά εργαλεία του Πνεύματος. Μέσα στα άτομα "κατοικεί ο Λόγος, σαν καθ' εαυτό ουσιώδης φύση τους, βάθος που μένει κρυφό και αδιερευνήτο και γι' αυτά τα ίδια". (Φιλοσ. της Ιστορίας, σελ. 47) (12/54) διατείνεται ο Χέγκελ. Όμως στον άνθρωπο υπάρχει η περιοχή του δικαιώματος της υποκειμενικής ελευθερίας, εστία της βούλησης, της απόφασης και της πράξης..... "όπου ξεφεύγει από τις βροντερές κραυγές της Παγκόσμιας Ιστορίας, όχι μόνο από τις εξωτερικές και εγκόσμιες αλλαγές, αλλά επίσης και από εκείνη την ίδια που φέρνει μαζί της η απόλυτη αναγκαιότητα της ιδέας της ελευθερίας". (Φιλοσ. της Ιστορίας, σελ. 47) (12/54).

Υπάρχει άραγε μια βασική αντίφαση στις δύο προηγούμενες διατυπώσεις; Αν η "κλειστή περιοχή του δικαιώματος της υποκειμενικής ελευθερίας" απομονώνεται από τις αλλαγές που φέρνει η αναγκαιότητα της ιδέας της ελευθερίας, τότε αποτελεί πράγματι ουσιώδη φύση του Λόγου, αποτελεί στοιχείο του Πνεύματος, ή μήπως τελικά ο άνθρωπος αποτελεί "αντικείμενο" στην πορεία των ιστορικών διαδικασιών και μπορεί να γίνεται αυτοσκοπός μόνο στην περιοχή της ηθικής και της θρησκείας; Όχι απαντά ο Χέγκελ γιατί τα άτομα "συμμετέχουν και αφ' εαυτού τους στο λογικό αυτό σκοπό..... γιατί οι άνθρωποι είναι σκοποί επίσης καθεαυτοί, σύμφωνα με το περιεχόμενο του σκοπού. (Φιλοσ. της Ιστορίας, σελ. 43)(12/50)

Πράγματι, μέσα από την αντίφαση αυτή, ο Χέγκελ θέλει να τονίσει την "υστέρηση" της υποκειμενικότητας που αδυνατεί να συλλάβει και να παρακολουθήσει την πορεία του Πνεύματος προς την αυτοσυνείδηση της ελευθερίας, ενώ αντίθετα επικαθορίζεται από το μερικό, το ατομικό, το εγωιστικό. Αλλωστε η αναίρεση της αντίφασης αυτής είναι βασικό έργο του φιλοσόφου . Θα πρέπει να διανυθεί ολόκληρο το ιστορικο-κοινωνικό "διάστημα" που ορίζεται από τα στοιχεία έκφρασης μιας ελεύθερης βούλησης, μέχρι την "τελείωση" όπου διαμορφώνεται το Γερμανικο-χριστιανικό Κράτος, ώστε "εξωτερική αναγκαιότητα" -αλλά ταυτόχρονα "εσώτερος σκοπός"- της κοινωνίας να αναδειχθεί το Κράτος αυτό και οι θεσμοί του. Τότε μόνο θα επικρατήσει η ενότητα δικαίου και ηθικότητας -το ήθος-, η απόλυτη συμφιλίωση του γενικού με το μερικό , όπου η βούληση, από άμεση, αποβαίνει "δι εαυτήν". Μέσα σ' αυτή την ενότητα τα υποκείμενα υπερβαίνουν την ατομική συνείδηση για να μεταβούν στη συνείδηση της αναγκαιότητας του γενικού . Στο Κράτος τα υποκείμενα θ' αναγνωρίσουν το νόμο, ως έκφραση της αντικειμενικής ηθικότητας, και θα αποδεχθούν την παράβαση του νόμου ως παράβαση του πράγματος "καθ' εαυτού".

Η αντικειμενική υπόσταση του Πνεύματος είναι το Κράτος. Το Κράτος αποτελεί την "ένωση της υποκειμενικής και της λογικής θέλησης" είναι η πραγματικότητα "όπου το άτομο κατέχει την ελευθερία του και την απολαμβάνει σαν γνώση, πίστη και θέληση του γενικού". (Φιλοσ. της Ιστορίας, σελ. 48.) (12/55)

Το Κράτος αποτελεί την πραγμάτωση της ελευθερίας, υπάρχει σαν γενικευμένη, οικουμενική, ύπαρξη ανάμεσα στις συγκρούσεις, τα συμφέροντα, τις επί μέρους βουλήσεις. Τα άτομα βιώνουν και υποτάσσονται σ' αυτό το οικουμενικό, που εμφανίζεται κάτω από διάφορες ιστορικές μορφές, κάθε μια από τις οποίες αποτελεί διακεκριμένη βαθμίδα στην ιστορία κάθε έθνους και λαού.

Στα πρώτα στάδια της ιστορικής εξέλιξης το Κράτος παρουσιάζεται ως φυσική πρωτογενής ενότητα. Τα άτομα βρίσκουν ικανοποίηση στο Κράτος, χωρίς να αντιπαραθέτουν το ατομικό τους συμφέρον στο γενικό. Επικρατεί η ασύνειδη ελευθερία, το στάδιο της δυνητικής ελευθερίας. Για την περίοδο της Ελληνικής πόλης-Κράτους, ο Χέγκελ αναφέρει χαρακτηριστικά: "η δημοκρατική σύνθεση ήταν η μόνη δυνατή. Οι πολίτες δεν είχαν ακόμα συνείδηση των ατομικών συμφερόντων, και συνεπώς δεν είχαν συνείδηση αυτού του στοιχείου διαφθοράς..." (Φίλος. της Ιστορίας σελ. 256). (12/309)

Ομως η πορεία προς την αυτοσυνείδηση της ελευθερίας έχει σαν αποτέλεσμα την πτώση της Αρχαίας δημοκρατίας. "Αυτή η απόλυτη υποκειμενική ελευθερία που αποτελεί τη βασική αρχή....και σχηματίζει την απόλυτη βάση της πολιτικής και θρησκευτικής μας ζωής... δεν θα μπορούσε να εκδηλωθεί στην (αρχαία) Ελλάδα παρά σαν ένα καταστροφικό στοιχείο...". (Φίλος. της Ιστορίας, σελ. 257) (12/309)

Η κυρίαρχη δυνατότητα, που οδηγεί την πορεία του Πνεύματος, θα υπερβεί τις αντιφάσεις της ιστορικής εξέλιξης για να φθάσει στην αυτοπραγμάτωση, αφήνοντας πίσω της τα ασύνειδα στάδια της ανθρώπινης οργάνωσης. Στα Γερμανικά Έθνη αναγνωρίζει ο Χέγκελ το προνόμιο ότι "απέκτησαν στο Χριστιανισμό τη συνείδηση ότι ο άνθρωπος είναι ελεύθερος και πως η ελευθερία του πνεύματος αποτελεί την πραγματική φύση". (Φίλος. της Ιστορίας σελ. 27) (12/31)

Η αστική κοινωνία, αποτελεί το χώρο διεκδίκησης των ατομικών συμφερόντων, το πεδίο συγκρότησης και λειτουργίας των νόμων της αγοράς. "Απέναντι" σ' αυτή την κοινωνία βρίσκεται ο "χώρος" του Κράτους. Αποτελεί από το ένα μέρος μια αναγκαιότητα εξωτερική της κοινωνίας, και επιβάλλει αναγκαστικά νόμους, που υποτάσσουν σε τελική ανάλυση τα ατομικά συμφέροντα και τους ανταγωνισμούς στα πολιτικά συμφέροντα του Κράτους, ενώ ταυτόχρονα αποβαίνει εσωτερικός σκοπός της ίδιας της κοινωνίας.

Η αναγκαιότητα του Κράτους δεν προκύπτει από την επιβολή κάποιου αυθαίρετου καταναγκαστικού συστήματος, αλλά διακρίνεται, και καθορίζεται, από μια ιδιαίτερη εσωτερική λογική και οργάνωση. Συνδέεται με συγκεκριμένο τρόπο με τις ανάγκες της ίδιας της κοινωνίας, ρυθμίζει τις σχέσεις των ατόμων και ομάδων μέσα στην κοινωνία, επιτρέπει την ενότητα της ίδιας της κοινωνίας, διασφαλίζει τη λογική της διάρθρωση και λειτουργία.

Παράλληλα όμως το Κράτος συγκροτεί για τους πολίτες μια τελεολογική ενότητα και αποτελεί "αξία καθ' Εαυτό", αποβαίνει ο εσωτερικός σκοπός της κοινωνίας. Το Κράτος αποτελώντας την εκλογικευμένη συνείδηση της κοινωνίας ως Ολου, επιβάλλει στην Κοινωνία το καθολικό, το ίδιο το περιεχόμενο. Μέσα σ' αυτή τη γενικότητα θα πρέπει να αναζητήσει το άτομο τα δικά του συμφέροντα. Ιδιαίτερα μέσα στους θεσμούς του Κράτους -που είναι οργανωμένοι με βάση το λογικό στοιχείο- μπορεί να υπάρξει ελεύθερη και συνειδητή σχέση των ατόμων. Στο χώρο των θεσμών πραγματοποιείται και εκφράζεται το ίδιο το σύστημα ως Ολότητα .

Με τον τρόπο αυτό ο τύπος αυτός της Χεγκελιανής θεμελίωσης εκφράζει και καθορίζει, με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο, τον χωρισμό κοινωνίας και Κράτους, σαν αναγκαστικό και οριστικό χωρισμό . Στον Χέγκελ ο χωρισμός αυτός συνδέεται οργανικά με τον -ανεστραμμένο- χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας, που θεμελιώνει τόσο την αναγκαιότητα όσο και την τελεολογία της σχέσης Κράτους και κοινωνίας.

Η πορεία του Πνεύματος είναι μονοσήμαντη και -εκ των υστέρων- τελεολογικά προσδιορισμένη. Στη Χεγκελιανή διαλεκτική δεν θα μπορούσε να νοηθεί η δυνατότητα να ακολουθήσει το Πνεύμα κάποια άλλη "παράλληλη" ή και αποκλίνουσα πορεία. Οι πιθανές οπισθοδρομήσεις, που επισημαίνει ο Χέγκελ, οδηγούν τελικά στο μονόδρομο της αυτοεξέλιξης του Πνεύματος. Μ' αυτό τον τρόπο τελικά ο Χέγκελ εγγράφει στον πυρήνα της κάθε μιας διακεκριμένης ιστορικο-κοινωνικής μορφής, την αντίφαση της ιστορικής της προέλευσης και της τελικής υπέρβασης . Η υποκειμενικότητα του Πνεύματος και η τελεολογία της πορείας κατευθύνει, αλλά και αποκαλύπτεται, μέσα από την αντικειμενική ύπαρξη και τα χαρακτηριστικά της ίδιας της πορείας των ανθρώπινων κοινωνιών.

Η συνέπεια της αποδυνάμωσης του "αρνητικού" στοιχείου είναι εμφανής, αφού κάθε πράξη και κάθε βαθμίδα ανέλιξης έχει μοναδικό σκοπό και συγκεκριμένη κατεύθυνση. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο το αρνητικό δεν μπορεί παρά "συμβολικά" να σηματοδοτήσει με την παρουσία του την πορεία αυτή. Ο Χέγκελ προτάσει καθοριστικά τη σφαίρα του οργανικού Ολου, που αποτελεί την ενοποιητική ουσία και τη διαμεσολαβητική δομή των αντιφάσεων, εντάσσοντας στο εσωτερικό της σφαίρας αυτής τις διάφορες αντιφάσεις. Ο διαλεκτικός λόγος θέτει τέλος στις αντιφάσεις της ανάλυσης , αντιφάσεις που προέρχονται από τις διάφορες πλευρές των πραγμάτων, τις οποίες διακρίνει η αναλυτική νόηση: "Μη ελπίζοντας να μπορέσει να λύσει

αφ' εαυτής (η διαλεκτική σκέψη) την αντίφαση, μέσα στην οποία τοποθετήθηκε η ίδια καταφεύγει στο Πνεύμα...." (Επιστήμη της Λογικής, σελ. 50) (Εγκυκλοπ. παρ.11)

Η λογική αποκαθίσταται λοιπόν σε "δευτεροβάθμιο" επίπεδο, απευθυνόμενη στο Πνεύμα, το οποίο παραμερίζει τους χωριστούς προσδιορισμούς και λύνει τις αντιφάσεις δηλ. αποφασίζει . Η αντίφαση δεν αγγίζει το Πνεύμα, γιατί η αντίφαση προκύπτει από την αλλοτρίωση της Ιδέας στη φύση, και στην Ιστορία. Το τέλος της αλλοτρίωσης συνεπάγεται και το τέλος της αντίφασης. Στην ουσία ο ρόλος του αρνητικού στο πέρας της πορείας αποδεικνύεται διαμεσολαβητικός ανάμεσα στο πεπερασμένο και το άπειρο, το ειδικό και το καθολικό, την εμπειρία και το λόγο". "Το Είναι έγινε ουσία... η ουσία βγαίνει από την αντίφαση για να μεταβεί στο λόγο, που είναι μια ολότητα, δηλ. μια νέα κατάσταση, στην οποία βρίσκονται συνεπτυγμένοι όλοι οι προηγούμενοι διορισμοί" (Επιστήμη της Λογικής σελ. 161) (Εγκυκλοπ. παρ. 210 σημ.2) και ακόμα:

"Η θεωρία του Λόγου είναι η πορεία που περιέχει αντιθέσεις (στις οποίες εμμένει η διάνοια σαν στιγμές), που ιδιοποιείται ο Λόγος και έτσι δείχνεται ως αρχή συγκεκριμένη και ως Ολότητα" (Επιστήμη της Λογικής σελ. 11) (πρβλ. Εισαγωγή Β εκδ. Εγκυκλοπ., Εγκυκλοπ. παρ. 82)

Β) ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Η Χεγκελιανή φιλοσοφία αποτελεί την τελευταία φάση, και ταυτόχρονα την κορύφωση, του Ιστορικο-Λογικού γίγνεσθαι. (19) Η πραγματοποίηση του Πνεύματος ως ελευθερίας στη νεώτερη ιστορική περίοδο συνδέεται με τη συγκρότηση του Εθνικού Κράτους και στηρίζεται στη σύνθεση του διαφωτισμού και της πολιτικής και κοινωνικής μεταρρύθμισης που προέκυψαν από την Γαλλική επανάσταση, παράλληλα με τη συνειδητοποίηση του γίγνεσθαι- εθνικού, κοινωνικού, πνευματικού- του σύγχρονου στον Χέγκελ Γερμανικού κόσμου.

Η Χεγκελιανή θεωρία, ως οργανική ενότητα, εδραιώνει την ύπαρξή της στο Λόγο, και ταυτόχρονα συνδέει (και κατευθύνει) την έννοια της Ιστορίας με την έννοια του Λόγου, γεγονός που "σχετικοποιεί" τη δυνατότητα του λόγου, ο οποίος αποκτά πλέον συγκεκριμένες ιστορικές "στιγμές" αναφοράς. (20) Η σύνδεση της ιστορικής αναφοράς με την λογική έκφραση περιέχει την κριτική του πραγματικού και συνάμα την κριτική στις λογικές προϋποθέσεις που συγκροτούν αυτό το πραγματικό.

Η πορεία του Χεγκελιανού Πνεύματος είναι η πορεία που οδηγεί στην ολοκλήρωση της ελευθερίας. Χαρακτηριστικό στοιχείο της ολοκλήρωσης αυτής είναι η εμφάνιση του διαφωτισμού. Η εγελιανή διαλεκτική αναδεικνύει τη σύνδεση του διαφωτισμού με την ιδέα της ελευθερίας, ενώ ταυτόχρονα υποβάλλει σε κριτική τις μεθοδολογικές αφετηρίες του διαφωτισμού. Στη "φιλοσοφία της Ιστορίας" ο Χέγκελ δείχνει ότι προϋπόθεση της επικράτησης του διαφωτιστικού στοιχείου υπήρξε η διαδικασία κατάρρευσης του Μεσαιωνικού Κόσμου, μια κατάρρευση που αφορά τόσο την ιστορική όσο και την ιδεολογική "βάση" του κόσμου αυτού.

Τελικό "πλήγμα" σ' αυτή τη διαδικασία αποτέλεσε η Μεταρρύθμιση. Το τελετουργικό υπερκόσμιο παραμερίζεται και ο Προτεστάντης αναζητά τη σχέση του ίδιου του εαυτού του με τον Θεό και με τον Κόσμο. Η θρησκεία παύει να εκφράζεται μόνο από τον εξωτερικό θεσμό διαμεσολάβησης της Εκκλησίας. Εμφανίζεται η αρχή της υποκειμενικότητας, ως εσωτερίκευση μέσα από την οποία ο άνθρωπος αναζητά την απ' ευθείας επαφή με τον εαυτό του. Μέσα από αυτή την εσωτερική ολοκλήρωση το άτομο περνά στο επίπεδο του Κόσμου.

Στην ίδια τη Μεταρρύθμιση διατηρούνται τα κατάλοιπα του μεσαιωνικού-θρησκευτικού κόσμου, όπως η Χάρις του Θεού και το στοιχείο του Επέκεινα, που δεν αποτελεί πια στοιχείο του Θείου Σώματος, αλλά μεσολαβεί στη συνείδηση, που ζητά να οργανώσει τον

Κόσμο σύμφωνα με το θείο.

Με τον Προτεσταντισμό σχετικοποιείται η παραδοσιακή σχολαστική οντολογία του Καθολικισμού. Παράλληλα στο εσωτερικό του Καθολικισμού σχετικοποιούνται οι παραδοσιακές αξίες, με την Ιησουίτικη σοφιστική.

Με την διπλή αυτή σχετικοποίηση της παραδοσιακής οντολογίας προετοιμάζεται η νέα θεωρία που στηρίζεται στον ορθό Λόγο του υποκειμένου .

Σ' αυτό ακριβώς το σημείο παρεμβάλεται το Χεγκελιανό επιχείρημα . Ο Χέγκελ θέλει να αποδείξει ότι τα δικά του κριτήρια είναι ισχύοντα. Το θρησκευτικό επιχείρημα δεν αποτελεί παρά την προεισαγωγή σ'αυτή τη διαδικασία. Το πολιτικό και θρησκευτικό στοιχείο είναι σύμμεκτο στην προαστική κοινωνία. Ο διαχωρισμός, η επιβολή του έλλογου στοιχείου αποτελεί πρόοδο, με την έννοια της σχετικοποίησης του παραδοσιακού θεολογικού επιχειρήματος. Όταν π.χ. ο προτεσταντικός κόσμος αποδέχεται ότι δεν βρισκόμαστε σ' ένα έτοιμο κόσμο κανόνων και ιδεών αλλά υπεισέρχεται και η υποκειμενική έκφραση του βιώματος, επισημαίνει ταυτόχρονα ότι δεν υπάρχει η ομοιομορφία του Καθολικισμού, ότι αναδεικνύεται ως υπαρκτό το σχετικό, το ιδιαίτερο . Μ' αυτό τον τρόπο διαφοροποιείται στο εσωτερικό του το θεολογικό επιχείρημα.

Ο Προτεσταντισμός λοιπόν προκαλεί κρίση και ρωγμές στον Καθολικισμό, ανοίγει το χώρο για μια άλλη θεμελίωση του θεωρητικού λόγου.

Η ανάγκη αυτοκαθορισμού των δυνατοτήτων του υποκειμένου οδήγησε στην θεμελίωση των κατηγοριών της γενικότητας. Ο διαφωτισμός ζήτησε την αναγωγή των φυσικών νόμων σε λογικές κατηγορίες. Το υποκείμενο γνωρίζει το αντικείμενο μέσα από τους νόμους της λογικής. Προκύπτουν μ' αυτό τον τρόπο νέα κριτήρια για την Πρακτική και την Ηθική στάση του ατόμου.

Ο Χέγκελ προσδιορίζει στην εποχή του την πραγμάτωση της ελευθερίας, που εκφράζεται στην πραγματικότητα του Κράτους και του Δικαίου. Η γενικότητα υπάρχει στην πραγματικότητα, μέσα στην οποία θεσμοθετείται η έννοια του προσώπου . Σ' αυτή την πραγματικότητα αναγνωρίζουμε τους θεσμούς και τις πρακτικές που αντιστοιχούν στη λογική.

Ο Χέγκελ δεν αναλύει αυστηρά πώς έγινε αυτό πέρασμα, αυτή η "λογική ολοκλήρωση" στην εποχή του. Δεν αποφαινεται εάν σ' αυτό συνέβαλε αποφασιστικά η σχετικοποίηση του θεολογικού επιχειρήματος, ή άλλοι ευρύτεροι κοινωνικοί παράγοντες.

Εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι ότι τώρα η σκέψη αναφέρεται στη γενικότητα, ότι υπάρχουν θεσμοί, μέσα στους οποίους πραγματώνεται η ελευθερία. (21) Το ιστορικό παρόν καθορίζει στον Χέγκελ το status της θεωρίας του .

Η διερεύνηση της λογικής φύσης αυτού του παρόντος επιτρέπει στον Χέγκελ τον εντοπισμό και την κριτική των στοιχείων του διαφωτιστικού μοντέλου:

Η πραγματικότητα συγκροτείται ξεκινώντας από την ατομιστική μονάδα. Το κοινό στοιχείο των μονάδων αυτών είναι αφηρημένο. Το βάρος που δίνεται στην εξατομίκευση δεν αφήνει "περιεχόμενο" στο γενικό. Καταλήγει σε μια κοινωνία ατόμων εγωιστών, που αναφέρονται σ' ένα γενικό (πολιτικό) πλαίσιο αναφοράς.

Στον Κάντ την αφηρημένη μορφή ενοποίησης αποτελεί η διάνοια , που σ' αυτήν υποτάσσονται τα εμπειρικά δεδομένα. Όμως το στοιχείο αυτό δεν είναι αρκετό, γιατί αναπαράγει τον χωρισμό της ατομικότητας από τη γενικότητα. Το Ιστορικό αίτημα είναι να ξεπερασθεί ο χωρισμός αυτός, να υπάρξει μια ουσιαστικής οργανικής σχέση. Γι' αυτό και ο Χέγκελ αναζητά τα περιεχόμενα για να ξεπεράσουμε τον διυσμό. Αποδέχεται τη μορφή του δικαίου, του νομικού προσώπου, αλλά ζητά την ένταξή της σε μια ενότητα ανωτέρου τύπου.

Σ' αυτή την ενότητα η βούληση δεν μπορεί να παραμένει αφηρημένη και τυπική αλλά οφείλει να αναφέρεται σε περιεχόμενα. Ο Χέγκελ δεν ξεκινά από την αφηρημένη μορφή, τον αφηρημένο νόμο, την αφηρημένη γενικότητα. Αναζητά τη συγκεκριμένη γενικότητα που συνδέει τους ανθρώπους. Επιθυμεί τη μετάβαση από τη *volonte generale* σε μια ενότητα με ουσιαστικό περιεχόμενο. (Εγκαινιάζοντας με τον τρόπο αυτό μια μεθοδολογική γενίκευση που επέτρεψε την ανάπτυξη τόσο του μεταεγγελιανού ιστορισμού, όσο και της θεωρίας κοινωνικών σχέσεων μαρξικού τύπου).

Ο Χέγκελ δέχεται ότι με αφετηρία τον ατομισμό, ως το καθοριστικό στοιχείο, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί η ελευθερία παρά ως αυθαιρεσία . Όταν όμως διαμορφώνονται εκείνα τα πλαίσια που δίνουν τη δυνατότητα κατανόησης αυτού που υπάρχει (Κράτος, θεσμοί Δίκαιο) ως μιας μορφή ελευθερίας -που θεσμοποιεί και την επί μέρους ατομικότητα - τότε είναι δυνατή η πραγματοποίηση της ελευθερίας, στη βάση ακριβώς της θεσμοποιημένης ελευθερίας, της φιλοσοφίας του Δικαίου. Εάν ο "εγωιστής" άνθρωπος δεν το αναγνωρίζει, και δεν αποδέχεται το πλαίσιο αυτό, αυτό είναι δευτερεύον. Εάν παρανομήσει θα υποχρεωθεί να το αναγνωρίσει με τη

μορφή πάταξης της παρανομίας. Από την πλευρά της φιλοσοφίας εκείνο που ενδιαφέρει είναι ότι η ίδια η πραγματικότητα θεσμοποιήθηκε ως ελευθερία .

Μέσα από το Κράτος της Ελευθερίας, θα πραγματοποιηθεί, υποστηρίζει ο Χέγκελ, το ξεπέρασμα του ατομικισμού, και θα εκφρασθούν, στη λογική τους πληρότητα, όλα τα επίπεδα των Βουλήσεων, με κορυφαία την Κρατική Βούληση.

Μέσα από τη συνολική αυτή οπτική ο Χέγκελ διαλεκτικοποιεί ως ένα βαθμό μια θεωρία κοινωνικού συμβολαίου . Υπάρχει η σχέση ατόμου και Νόμου, και όχι μόνον των ατόμων μεταξύ τους. Ταυτόχρονα ο Χέγκελ διακρίνει τη λειτουργία των οικονομικών δομών πίσω από τους θεσμούς , και μέσα από σχέσεις περιγραφής προχωρεί σε αξιολογήσεις κοινωνικού και θεσμικού περιεχομένου. Η ίδια η κοινωνική σχέση αποτελεί για τον Χέγκελ αξία.

Η θεμελίωση της κοινωνίας στο Λόγο αποτελεί την θεμελιακή διάσταση της Χεγκελιανής Ολότητας.

Ποιός εγγυάται όμως ότι αυτό το Όλο θα πετύχει να πραγματοποιηθεί ως αξία δηλ. πώς η θεσμοποίηση της ελευθερίας θα διατηρηθεί, πώς θα αυξάνουν τα αξιακά αποτελέσματα διαμόρφωσης πολιτικής συνείδησης, μέσα στις κοινωνικές δομές; Η απάντηση του Χέγκελ δεν μπορεί να προκύψει με αναφορά στις κοινωνικές σχέσεις, αλλά με αναφορά στο Πολιτικό Κράτος.

Αλλά ακριβώς αυτή η πολιτική θεμελίωση του αξιολογικού προβλήματος επαναθέτει το πρόβλημα του ιστορισμού στη θεωρία του Χέγκελ. Τα έλλογα επιχειρήματα τίθενται για τον Χέγκελ σε σχέση με την ιστορία, ως αποτελέσματα μιας μορφής της ιστορικής εξέλιξης.

Παράλληλα ρίχνοντας απόλυτο βάρος στην πολιτική μορφή -την οποία και θεωρεί ως το ουσιώδες της ιστορικής εποχής, χωρίς να έχει μια επεξεργασμένη και αυτοδύναμη θεωρία των κοινωνικών σχέσεων-, αποδεσμεύει το πολιτικό στοιχείο, και το μετατρέπει σε έκφραση της ιστορίας . Ο τονισμός του πολιτικού στοιχείου οδηγεί στον Ιστορισμό. Ο τονισμός αυτός αποκαλύπτει ταυτόχρονα και τον τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ ερμηνεύει τη σύγχρονή του ιστορική πραγματικότητα.

Στη Γερμανία η αστική κοινωνική σχέση δεν εκφράζεται πολιτικά. Ο τονισμός του πολιτικού στοιχείου από τον Χέγκελ αποτελεί μια απόπειρα να αποδεσμεύσει το πολιτικό στοιχείο, από μια ιστορικο-κοινωνική αταραξία και τελμάτωση.

Εφ' όσον όμως η ανάδειξη του πολιτικού στοιχείου δεν προκύπτει από κοινωνικές προϋποθέσεις, ο Χέγκελ επικαλείται ένα "εσωτερικό λόγο", μέσα στην εσωτερική διάρθρωση του Πολιτικού στοιχείου, ικανό να ωθήσει το πολιτικό στοιχείο, και κατ' επέκταση όλη την κοινωνία, σε μετεξέλιξη.

Η σχέση αυτή "εσωτερικής" λογικής του πολιτικού και της ιστορικής συνείδησης της εποχής του γίνεται εμφανής στην ανάλυση της προβληματικής του διαφωτισμού στην Εγγελιανή "Φιλοσοφία της Ιστορίας".

Ως αφετηρία της προβληματικής αυτής χρησιμεύει στον Χέγκελ η κριτική της θρησκευτικής συνείδησης. Επισημαίνει ότι η αρχή της υποκειμενικότητας έκανε την πραγματική της εμφάνιση με το Χριστιανισμό: "η εφαρμογή της αρχής του Χριστιανισμού στις υποθέσεις του κόσμου, η αλλαγή, με τη διείσδυση αυτής της κατάστασης στον κόσμο, να η μεγάλη πρόοδος που συνιστά την ίδια την ιστορία". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ.28) (12/32)

Ο Προτεσταντισμός πρόβαλε τη Χριστιανική ελευθερία ως μια εσωτερική ψυχική αρετή, που δεν θα έπρεπε να συνδεθεί με την πραγματικότητα του εξωτερικού κόσμου, αλλά αντίθετα όφειλε να πραγματώνεται ανεξάρτητα από τις συνθήκες του πραγματικού κόσμου. Ο άνθρωπος οδηγήθηκε να αναζητά "εντός του" την ολοκλήρωσή του, έξω από το κοινωνικό πεδίο της δράσης και της ζωής του.

Για τον Χέγκελ ο προτεσταντισμός μπόρεσε να ενοποιήσει τη θρησκεία με τη συνείδηση του γενικού, γιατί αποδέχεται τη δικαιοσύνη και την εσωτερική ηθικότητα του Κράτους. Αντίθετα ο καθολικισμός, διατηρώντας τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του, δεν αναγνωρίζει το δίκαιο και την ηθικότητα σαν "καθεαυτά", σαν ουσιώδη. "Αλλά έτσι χωρισμένα από το εσωτερικό, από το βαθύ άδυτο της συνείδησης από το σιωπηλό τόπο, όπου η θρησκεία έχει την έδρα της, οι αρχές και οι διατάξεις του δημοσίου δικαίου δεν φθάνουν σ' ένα πραγματικό κέντρο και παραμένουν μέσα στην αφαίρεση και στην αοριστία". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 61) (12/72)

Ο καθολικισμός διατηρεί την αισθητή υποκειμενικότητα, και δεν μπορεί να την μεταβάλει σε πνευματική υποκειμενικότητα. "Το ανώτερο πνεύμα (τις καθολικής εκκλησίας), το πνεύμα της οικουμένης έχει ήδη αποκλείσει το πνευματικό". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 417) (12/492) η (καθολική) εκκλησία, που έχει για έργο της να σώσει της ψυχές από την απώλεια, καθιερώνει ένα εξωτερικό μέσο... Η άφεση των αμαρτιών... αυτά προσφέρονται κατά τον πιο εξωτερικό και επιπόλαιο τρόπο, τα πουλούν για τους πιο εξωτερικούς σκοπούς της διαφθοράς". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 419) (12/493)

Ο προτεσταντισμός εισέδυσσε γρήγορα στα Γερμανικά έθνη. "η παλιά εσωτερικότητα του Γερμανικού λαού, που διατηρήθηκε ακέραια στην απλή και τίμια καρδιά του, έκανε αυτή την Επανάσταση". (Φιλοσοφία της Ιστορίας). Αντίθετα τα Λατινικά Έθνη δεν επηρεάστηκαν από αυτή τη Μεταρρύθμιση.

Στα Λατινικά Έθνη, εξηγεί ο Χέγκελ, διατηρήθηκε ο βαθύς αυτός διχασμός αφενός μεταξύ της θρησκείας, και αφ' ετέρου μεταξύ της ηθικής και του δικαίου του Κράτους. Το εσωτερικό βάθος του ανθρώπου αφήνεται στα συμφέροντα και στην καθημερινότητα του μερικού. Ο τόπος όπου καταφεύγει η καθαρή συνείδηση του Υποκειμένου είναι η Εκκλησία. "Να το βασικό χαρακτηριστικό που διακρίνει αυτά τα Έθνη: ο χωρισμός του θρησκευτικού από το κοσμικό συμφέρον, δηλαδή της καθαρής συνείδησης του υποκειμένου και η αιτία αυτού του σχίσματος είναι μέσα στο ίδιο το εσωτερικό βάθος, που έχει τη συνάφεια, την πιο βαθύα ενότητα". (Φιλοσοφία της Ιστορίας. σελ.425) (12/502)

Η προβληματική αυτή που αναπτύσσεται εδώ από τον Χέγκελ εκφράζει την κοινωνική πραγματικότητα της Γερμανίας της εποχής της Γαλλικής Επανάστασης. Η διαλεκτική ανάλυση προϋποθέτει την ιστορική εκτίμηση ότι η Γερμανία δεν διέθετε ισχυρά, συνειδητά και πολιτικά αφυπνισμένα αστικά στρώματα, που θα μπορούσαν να αναλάβουν την πάλη κατά της απολυταρχίας. Η Γερμανική αστική τάξη ήταν αδύναμη και κατακερματισμένη σε πολλές γεωγραφικές ενότητες, και τη διαπερνούσαν αντικρουόμενα συμφέροντα. Η βιομηχανική ανάπτυξη ήταν υποτυπώδης, οι επιχειρήσεις ήταν ελάχιστες και δεν αποτελούσαν τελικά παρά νησίδες μέσα σ' ένα αποτελματωμένο και συνεχώς παρατεινόμενο φεουδαρχικό σύστημα. Ο άνθρωπος προσδιόριζε την αντίθεση ανάμεσα στις ανθρώπινες δυνατότητες που απελευθέρωνε η νέα εποχή και στην άθλια πραγματικότητα που τον περιέβαλε από παντού. Σαν "πρόσωπο ηθικό" μπορούσε να διατηρήσει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια και τις ηθικές αξίες στο πεδίο του εσωτερικού κόσμου.

Οι απαιτήσεις για ελευθερία και λογική κατασιγάσθηκαν στην περιοχή της "νοητικής επικράτειας". Μ' αυτό τον τρόπο ενώ η Γαλλική Επανάσταση είχε επιβάλει κι όλες την "πραγματικότητα της ελευθερίας" ο Γερμανικός ιδεαλισμός απλά καταπιάνεται με τη ιδέα της ελευθερίας. Οι ιστορικές προσπάθειες για την εγκαθίδρυση μιας ορθολογικής κοινωνίας μετατοπίζονται στο φιλοσοφικό επίπεδο, και η σκέψη αποβαίνει καταφύγιο για τη λογική και την ελευθερία.

Ο Χέγκελ παρουσιάζεται από την πλευρά των φιλοσόφων του Γερμανικού ιδεαλισμού να διεκδικεί τον τίτλο του κύριου διανοητή της Γαλλικής Επανάστασης. "Στη φιλοσοφία της Ιστορίας" η Γαλλική Επανάσταση και ο Διαφωτισμός κατέχουν μια ιδιαίτερα σημαντική θέση -όχι με την έννοια μιας ολοκληρωμένης θεωρητικής ερμηνείας, ή μιας ιστορικά πλήρους παράθεσης γεγονότων- μέθοδο που ήδη από τον πρόλογο του έχει απορρίψει ο Χέγκελ -αλλά γιατί αποτελούν τη σημαντικότερη ίσως ιστορικο-κοινωνική τομή, στην ίδια την πορεία του Χεγκελιανού Πνεύματος .

Η Γαλλική Επανάσταση και ο Ναπολέοντας δημιούργησαν αυτό που τους ξεπερνά αλλά και τους καθιερώνει: Το Κράτος-Εθνος. Η ιστορικο-κοινωνική πορεία αναδεικνύει στην πληρότητά του το Κράτος, που άλλωστε αποτελεί αρχική της προϋπόθεση και τελικό της περιεχόμενο. Το πνεύμα αναγνωρίζεται μέσα στη συνοχή των θεσμών του Κράτους, στην απόλυτη κυριαρχία του πολιτικού στοιχείου .

Με την Γαλλική Επανάσταση καταρρέουν ταυτόχρονα οι υπερβατικές οντότητες που υποδούλωναν την ανθρώπινη σηνείδηση, οι εξουσίες που στηρίζονταν στο θείο ή το φυσικό δίκαιο. Το Κράτος αναδεικνύεται σε πεδίο πραγμάτωσης της λογικής . Ο άνθρωπος μπορεί τώρα να διαμορφώνει ιδέες και αρχές, σκέψεις και κανόνες που ισχύουν καθολικά και διαχρονικά, και να υποβάλει ταυτόχρονα τη διαμορφούμενη πραγματικότητα στους ίδιους τους λογικούς κανόνες. Η Γαλλική Επανάσταση, σύμφωνα με τη Χεγκελιανή άποψη, δεν κατάργησε μόνο το φεουδαρχικό σύστημα αλλά οδήγησε στην ολοκλήρωση της Γερμανικής Μεταρρύθμισης, χειραφετώντας το άτομο και καθιστώντας το αυτεξούσιο ρυθμιστή της ζωής του.

Οι βασικές αρχές των φιλοσόφων του Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης συναντώνται -και μερικές φορές διαπλέκονται- με τα κυρίαρχα ρεύματα του φιλοσοφικού διαλογισμού της εποχής. Οι Αγγλοι εμπειριστές συμπεραίνουν ότι δεν μπορεί μια αφηρημένη Ιδέα, ή κάποιος καθολικός νόμος της λογικής να διεκδικήσει την οικουμενικότητα και την αλήθεια. Ο Χιούμ ισχυρίζεται ότι οι γενικές ιδέες αποσπώνται από το μερικό και δεν μπορούν να έχουν σαν πραγματικό περιεχόμενο παρά το ίδιο το μερικό. Οι Εμπειριστές επιμένουν ότι η ίδια η ενότητα της λογικής δεν συγκροτείται παρά από την ενότητα των ηθών και των εθίμων, μια ενότητα που έχει συγκεκριμένη αναφορά και αλήθεια, στα γεγονότα της εμπειρίας.

Οι Γερμανοί ιδεαλιστές θεωρούσαν την αντιμετώπιση αυτή σαν παραίτηση από τις αρχές της λογικής. Αν οι άνθρωποι δεν κατόρθωναν να δημιουργήσουν την ενότητα (Einheit) και την γενικότητα - οικουμενικότητα (Allgemeinheit) μέσα από την αυτόνομη λογική τους -ακόμα και σε ρήξη με την υφιστάμενη πραγματικότητα- τότε θα έπρεπε να εγκαταλείψουν την ύπαρξή τους στις τυφλές διαδικασίες της τυχειότητας και της εμπειρικής διάταξης της κοινωνικής ζωής που επικρατούσε.

Ο Χέγκελ αποδέχεται το γεγονός ότι η Εμπειρική επιστήμη απελευθέρωσε τη σκέψη από την αμφιβολία της σοφιστικής και την προσανατόλισε στην αναζήτηση του νόμου της λογικής μέσα στη φύση, στον κόσμο. Στην εμπειρική επιστήμη διακρίνει ο Χέγκελ το καταλυτικό στοιχείο που θα οδηγούσε τον άνθρωπο στην ανάπτυξη όλων των δυνατοτήτων του, που θα προσανατόλιζε την ίδια την πραγματικότητα σε αρμονική ζεύξη με την ορθολογική βούληση και γνώση. Όμως η εμπειρία, αν και εμπεριέχει αυτή τη δυνατότητα, δεν θα μπορούσε, μέσα από την αβεβαιότητα και το τυχαίο που τη συνιστά, να αποτελέσει κυρίαρχη στάση ζωής και σκέψης. Οι γενικές ιδέες για να διεκδικήσουν ακριβώς την αναγκαιότητα και την οικουμενικότητα, θα έπρεπε να εγκαταλείφουν την πιθανότητα να αντλήσουν την εγκυρότητα και το λογικό τους περιεχόμενο από το δεδομένο "μερικό" και την τυχαία εμπειρία.(22)

Ο Χέγκελ εκτιμά ότι "η εμπειρική επιστήμη εισέδυσε γρήγορα κατά προτίμηση σ' αυτά τα έθνη όπου περιλαμβάνονταν και οι Αγγλοι διαμαρτυρόμενοι καθώς και οι Ιταλοί", ενώ στα καθαρώς Γερμανικά έθνη "εμφανίστηκε η αρχή του Πνεύματος". Η εμπειρική επιστήμη αναζήτησε τους καθορισμένους νόμους της φύσης και αναγνώρισε στη δική της λειτουργία και πρακτική, την ανθρώπινη λογική:

- Οι νόμοι της φύσης αναγνωρίστηκαν ως ο μοναδικός δεσμός ανάμεσα στον άνθρωπο και στο φυσικό και κοινωνικό του περιβάλλον.

- Το δίκαιο και η ηθικότητα θεμελιώνονται στο πεδίο της ανθρώπινης βούλησης και παύουν να αποτελούν εντολές του Θεού μέσα από την Παλαιά και Καινή Διαθήκη.

-Καθιερώνεται η αρχή της ασφάλειας του προσώπου και της ιδιοκτησίας του πολίτη, καθώς και η αρχή του "γενικού καλού" και η "λογική του Κράτους".

Σε αντίθεση με τη Γαλλία όπου "η αρχή της ελευθερίας της βούλησης αξιοποιήθηκε ενάντια στο υπάρχον δίκαιο... και η σκέψη, η ιδέα του δικαίου, αξιοποιήθηκαν με μιας και το παλιό οικοδόμημα της αδικίας δεν μπόρεσε να ανθέξει σ' αυτήν" (φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 445-446) (12/528 επ.), στη Γερμανία "στη θεωρητική αρχή της φιλοσοφίας αντιτίθεται ο κόσμος και η συγκεκριμένη πραγματικότητα, με την ανάγκη του εσωτερικά ικανοποιημένου πνεύματος και με μια καθησυχασμένη συνείδηση..." (ο.π) Πως εννοεί ο Χέγκελ το περιεχόμενο του "εσωτερικά ικανοποιημένου πνεύματος";

Η σκέψη προχώρησε ως την "απόλυτη συνείδηση", διακηρύσσει ο Χέγκελ. Ταυτόχρονα διαμορφώθηκε μια ηθική πραγματικότητα, η οποία καθόρισε ότι το Κράτος υπάρχει στη συνείδηση των ατόμων σαν συγκεκριμένη ηθικότητα (Sittlichkeit)"...... Το κράτος, οι νόμοι του και οι θεσμοί του είναι δικαιώματα των ατόμων μέσα σ' αυτό.." Η ιστορία αυτού του Κράτους, οι πράξεις τους και ότι δημιουργήσαν οι πρόγονοί τους είναι ιδιοκτησία τους... αλλά κατέχονται επίσης από αυτήν (την ιδιοκτησία, το Κράτος) γιατί αυτό αποτελεί την ουσία τους, το είναι τους". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 61-62) (12/72)

Η σύγκρουση των υποκειμενικών βουλήσεων οδηγεί σε μια ανώτερη στιγμή, που δεν εκφράζεται μόνο με τη χρήση των νόμων, αλλά με την αποδοχή ότι το υπέρτατο καθήκον των ανθρώπων συνίσταται στο να υποτάσσουν σ' αυτούς την ιδιαίτερή τους θέληση (Gesinnung).

Ταυτόχρονα συμπληρώνει ο Χέγκελ -μεταβαίνοντας από το πεδίο του δικαίου και της ηθικής, στο πεδίο της κοινωνικής πραγματικότητας-, η Μεταρρύθμιση απαλλοτρίωσε τα κτήματα της Εκκλησίας, κατήργησε τους θεσμούς του άγαμου βίου, περιόρισε τη θέληση του μονάρχη στα πλαίσια του δικαίου και του συνόλου. "Η αρχή της σκέψης είχε φθάσει λοιπόν σ' αυτό το σημείο της συμφιλίωσης και ο προτεσταντικός κόσμος είχε επίσης μέσα του συνείδηση ότι στη συμφιλίωση, που εξηγήσαμε προηγούμενα, περιείχετο η αρχή μιας καινούργιας ανάπτυξης του δικαίου". (Φιλοσοφία της Ιστορίας σελ. 444) (12/527)

Ο Χέγκελ αναγνωρίζει ότι η Γαλλική Επανάσταση διακήρυξε την οριστική επιβολή της λογικής πάνω στην ίδια την πραγματικότητα, ενώ ταυτόχρονα προσδιόρισε κανόνες και αρχές σκέψης, που να μπορούν να οργανώσουν την κοινωνική και ατομική ζωή των ανθρώπων. Η Γαλλική Επανάσταση απέδειξε, κατά τον Χέγκελ, ότι οι λογικοί κανόνες εμφανίζονται οριστικά στο προσκήνιο και μπορούν να οδηγήσουν την ιστορική και κοινωνική πορεία του ανθρώπου. Η λογική, από κρυμμένη δυνατότητα, μεταμορφώνεται σε αντικειμενική, ιστορική δύναμη, που θα κατευθύνει τον κόσμο προς την πρόοδο και την ελευθερία. Τώρα ο άνθρωπος μπορεί να προχωρήσει στην οργάνωση της πραγματικότητας σύμφωνα με τις απαιτήσεις της ελεύθερης ορθολογικής του σκέψης, αντί να προσαρμόζει απλά τις σκέψεις του στην υπάρχουσα κοινωνική διάταξη και στις επικρατούσες αξίες.

Η βαθειά πίστη της Γαλλικής Επανάστασης στην ακαταμάχητη δύναμη του λογικού, συμπίπτει με την "αντικειμενική" υπόσταση και δύναμη της Χέγκελσιανής λογικής: "Αυτή η ιδιότητα που ο άνθρωπος μπορεί να την αποκαλέσει ατομική του ιδιότητα, αυτή που υφώνεται πάνω από το θάνατο και τη φθορά... είναι ικανή ν' αποφασίζει για τη φύση της. Εξαγγέλεται σαν λογική. Η νομολογία της δεν εξαρτάται από τίποτε άλλο, μήτε και μπορεί να δανειστεί τα πρότυπά της από οποιοδήποτε άλλη αρχή, είτε επίγεια, είτε επουράνια". (Νεανικά θεολογικά κείμενα. Τυβίγγη 1907, σελ. 89).(23)

Ομως στις ιδέες του Διαφωτισμού, στο περιεχόμενο της Γαλλικής Επανάστασης ο Χέγκελ διακρίνει ως κύριο φαινόμενο την κυριαρχία της ατομικής, της υποκειμενικής βούλησης που υπονομεύει το θεσμικό Όλο. Στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού επικρατεί "η αφηρημένη σκέψη, όχι η συγκεκριμένη κατανόηση της απόλυτης αλήθειας, που είναι μια τεράστια διαφορά". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 445) (12/528). Το άτομο περιορίζεται στην καθαρή βούληση του δικού του εγώ και απορρίπτοντας μέσα από αυτή την βούληση την παγιωμένη μορφή της κοινωνίας, φθάνει στην αφηρημένη ελευθερία και ισότητα που εξυμνήθηκε στη Γαλλική Επανάσταση.

Ο Χέγκελ απορρίπτει την καθαρή βούληση σαν βάση της κοινωνίας. Κατηγορεί τον Ρουσσώ ότι συνέλαβε "τη βούληση μόνο στην περιορισμένη μορφή της ατομικής βούλησης, και τη γενική βούληση, όχι σαν το λογικό καθ' εαυτό και δι' εαυτό της βούλησης, αλλά σαν την κοινή βούληση που προκύπτει από τις ατομικές βουλήσεις σαν συνειδητές. Ο συνεταϊρισμός των ατόμων μέσα στο Κράτος γίνεται ένα συμβόλαιο που έχει για βάση την προαιρετική βούλησή τους... και μια συναίνεση ρητή και προαιρετική...". (24).

Ταυτόχρονα ο Χέγκελ κατηγορεί την Καντιανή φιλοσοφία η οποία ισχυρίζεται ότι "... η απλή ενότητα της συνείδησης του εαυτού, το Εγώ, είναι ακατάλυτη ελευθερία, καθαρά και απλά ανεξάρτητη και πηγή όλων των γενικών προσδιορισμών ". (Φιλοσοφία της Ιστορίας σελ. 442) (12/525)

Την ίδια -επικίνδυνη- κυριαρχία της υποκειμενικής βούλησης διακρίνει ο Χέγκελ στο Κράτος της Γαλλικής Επανάστασης. Αναγνωρίζει ότι ο διαφωτισμός αποτέλεσε την οριστική θεμελίωση της ανθρώπινης ατομικότητας. Όμως η ατομικότητα αυτή παρέχει μια πραγματική θέση στην αυθαιρεσία, ώστε δεν μπορούμε να αποκλείσουμε την τελική επικράτηση της αυθαιρεσίας αυτής. Η απόλυτη αυτή ατομικότητα δημιουργεί "... το κράτος -σαν συνάθροιση πολλών ατόμων, (το οποίο)- δεν είναι μια ουσιαστική ενότητα καθεαυτήν και διεαυτήν, ούτε η αλήθεια του δικαίου καθ' εαυτό και δι' εαυτό,

με την οποία η θέληση των ατόμων οφείλει αναγκαία να προσαρμοσθεί, για να είναι πραγματική θέληση, ελεύθερη θέληση, αλλά ξεκινά κανείς από άτομα με θέληση και κάθε θέληση παρουσιάζεται άμεσα σαν απόλυτη . (Φιλοσοφία της Ιστορίας σελ. 444) (12/527). Αντίθετα στο Χέγκελιανό Κράτος-υποκείμενο της ιστορικής διαδικασίας, ο νόμος αποσπάται από το άτομο, και μεταχειρίζεται το άτομο σαν "οικουμενικό πρόσωπο". Μόνο μ' αυτό τον τρόπο ο νόμος αποβαίνει έκφραση του αντικειμενικού , και ταυτόχρονα το δίκαιο αποτελεί ουσιαστικά μια αφηρημένη οικουμενικότητα.

Παρά τη βασική του αυτή αντίθεση όμως, ο Χέγκελ επισημαίνει ότι βρέθηκε και εφαρμόστηκε για το Κράτος της Γαλλικής Επανάστασης μια διανοητική αρχή (Gedankenprinzip) που δεν είναι μια οποιαδήποτε αρχή γνώμης, όπως το κοινωνικό ένστικτο, ή ανάγκη να εξασφαλίσει την ασφάλεια της ιδιοκτησίας... ούτε μια αρχή ευσεβής, σαν τον θείο θεσμό της κυριαρχίας, αλλά η αρχή της βεβαιότητας που είναι η ταυτότητα με τη συνείδηση του εαυτού μου " Η συνείδηση του πνευματικού συνιστά έκτοτε κυρίως τη βάση και η εξουσία περνά έτσι στη φιλοσοφία ..." "Έτσι η αρχή της ελευθερίας της βούλησης αξιοποιήθηκε ενάντια στο υπάρχον δίκαιο" (Φιλοσοφία της Ιστορίας σελ. 445) (12/528) (25)

Η καταστρεπτική πορεία που ακολούθησε η Γαλλική Επανάσταση οφείλεται κατά τον Χέγκελ στην απόλυτη επικράτηση του περιεχόμενου της υποκειμενικής βούλησης . Η αφηρημένη αρχή της ελευθερίας εκφράστηκε μέσα από τη μορφή της αρετής που αποτελεί απλώς ένα αίσθημα, το οποίο αντιπαράτίθεται σε άλλα αισθήματα δηλ. στο πάθος και στη διαφθορά. Η αντιπαράθεση των αφηρημένων αρχών κατέληξε στην επικράτηση της υποκειμενικής αρετής που "δεν βασιλεύει παρά σύμφωνα με το αίσθημα (και) φέρνει μαζί της την πιο φρικτή τυρρανία. Ασκεί τη δύναμή της δίχως να φθείρει τις νομικές μορφές και η τιμωρία που επιβάλλει είναι καί αυτή επίσης - ο θάνατος". (Φιλοσοφία της Ιστορίας σελ. 450) (12/533)

Ο Χέγκελ θεωρεί ότι η "αυτοκαταστρεπτική" αυτή ελευθερία, οδήγησε σ' ένα Κράτος που άλλαξε μόνο κάποιες εξωτερικές όψεις του αντικειμενικού κόσμου , χωρίς να πετύχει την ουσιαστική ελευθερία του υποκειμένου. Η συνείδηση, που αγωνίστηκε για να διαμορφώσει την πραγματικότητα σύμφωνα με τα υποκειμενικά της συμφέροντα και τη δύναμη του λογικού, δεν κατάφερε να φθάσει ακόμα στην αλήθεια της. Καταλήγοντας σε μια τελική αποτίμηση της Γαλλικής

Επανάστασης ο Χέγκελ θα συμπεράνει: "Ωστόσο... η ρήξη παραμένει πάντα από τη μια την πλευρά της καθολικής αρχής και από την άλλη, εκείνης της υποκειμενικής βούλησης... . Μη αρκούμενος στα λογικά δικαιώματα, στην ελευθερία του προσώπου και της ιδιοκτησίας που έγιναν δεκτά, ο φιλελευθερισμός αντιτάσει σ' όλα αυτά την αρχή των ατόμων, τις ιδιαίτερες βουλήσεις Με τον φορμαλισμό αυτό της ελευθερίας, με την αφαίρεση αυτή, δεν αφήνουν τίποτα το σταθερό να γίνει στην οργάνωση... . Να η σύγκρουση, ο κόμπος, το πρόβλημα όπου βρίσκεται η ιστορία και που πρέπει να το λύσει στους χρόνους που θα μας έρθουν". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 451) (12/534).

Γ) ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΩΣ ΕΛΛΟΓΟ ΟΛΟ

Αναζητώντας τις μορφές της ελευθερίας που πραγματοποιούνται στους θεσμούς και στις λειτουργίες του Κράτους της Γαλλικής Επανάστασης, ο Χέγκελ προσδιορίζει ταυτόχρονα τις αρχές του "έλλογου" Κράτους, όπως αυτό θα "αναγνωρισθεί" από τον ίδιο, στη μορφή της συνταγματικής Μοναρχίας του Πρωσσικού Κράτους και θα αναπτυχθεί στη Φιλοσοφία του Δικαίου.

Για τον Χέγκελ το Κράτος αποτελεί την εκλογικευμένη συνείδηση της κοινωνίας, ως Ολου. Η φιλελεύθερη κοινωνία αντίθετα δεν αποδέχεται το διαχωρισμό αυτό. Διακηρύσσει ότι τα διάφορα συμφέροντα θα εναρμονισθούν και στο πολιτικό επίπεδο, όπως εξισορροπούνται τελικά και στο χώρο των ανταλλαγών, μέσα στο πεδίο των νόμων της αγοράς. Ο Χέγκελ εκτιμά αντίθετα ότι οι αντιθέσεις στο χώρο της κοινωνίας είναι αξεπέραστες. Η εξισορρόπηση ή η υπέρβασή τους δεν είναι δυνατή, παρά σ' ένα ανώτερο πεδίο, το πολιτικό, όπου εντάσσεται, και αναιρείται ταυτόχρονα, η κυριαρχία του μερικού, του ατομικού. Το Κράτος αποτελεί σ' αυτή την εξέλιξη το Κράτος-υποκείμενο, κυριαρχεί πάνω στην κοινωνία, και κατευθύνει την πορεία ανάπτυξής της. (26)

"Το ουσιώδες αυτό είναι η ένωση της υποκειμενικής και της λογικής θέλησης: είναι το Ολον - το Κράτος, που είναι η πραγματικότητα όπου το άτομο κατέχει την ελευθερία του και την απολαμβάνει, σαν γνώση, πίστη και θέληση του γενικού.....

--.. Το Κράτος είναι η υπάρχουσα ζωή, αληθινά ηθική (Sittlich) γιατί είναι η ενότητα της γενικής θέλησης και τούτο συνιστά τη συγκεκριμένη ηθικότητα..... Είναι προς το απόλυτο συμφέρον του Λόγου να υπάρχει αυτό το ηθικό Ολον" (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 48) (12/56)

Ο Χέγκελ προσδιορίζει τα ακόλουθα στοιχεία σύστασης και λειτουργίας του ελλόγου Κράτους:

* Ισχύουν γενικοί κανόνες και όχι ειδικά προνόμια. Καταργούνται όλες οι διατάξεις που έχουν σαν αρχή το Φεουδαρχικό δίκαιο. Οι νόμοι κατοχυρώνουν την προσωπική ελευθερία και την ελευθερία της ιδιοκτησίας (Νομοθετική Εξουσία).

"Με την πραγματική ελευθερία συνδέεται ακόμα η ελευθερία της βιομηχανίας, για να επιτραπεί στον άνθρωπο να χρησιμοποιήσει τις δυνάμεις του όπως θέλει, και η ελευθερία να αναλάβει ο άνθρωπος όλα τα δημόσια λειτουργήματα"... "Είναι οι στιγμές της ελευθερίας... που στηρίζονται στη σκέψη και στη συνείδηση που έχει ο άνθρωπος για το πνευματικό του είναι". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 447) (12/530)

* Οι γενικοί κανόνες και οι νόμοι έχουν εφαρμογή στους επιμέρους χώρους . Η κυβέρνηση διαφυλάσσει και εφαρμόζει τους νόμους. Φροντίζει για την ανεξαρτησία του Έθνους, για τη διαφύλαξη της ιδιοκτησίας (Εκτελεστική Εξουσία).

* Η βούληση που αποφασίζει είναι η βούληση του μονάρχη .Σ' αυτόν ανήκει η τελική απόφαση. Η εξουσία του μονάρχη σε κατάσταση ανάγκης μπορεί να αποφασίζει τις ενέργειες και τις κατευθύνσεις που θα κριθούν αναγκαίες για τη διάσωση του συστήματος, του Κράτους και του Έθνους.

Στο Χεγκελιανό Κράτος η κυριαρχία εκφράζεται με την αρχή του ενός ατόμου , του φυσικού προσώπου του ηγεμόνα. Τα στοιχεία της κοινωνίας δεν μπορούν να έχουν αυτόνομο καθορισμό. Προσανατολίζονται και κατευθύνονται από το Κεντρικό στοιχείο της Κρατικής κυριαρχίας, τον ηγεμόνα.

Η Κρατική Κυριαρχία, και ως δύναμη φυσικής επιβολής και, ταυτόχρονα, ως συνείδηση ενός περιεχόμενου, λειτουργεί και πραγματοποιείται μέσα στην οργανική ολότητα των προηγούμενων μορφών εξουσίας. Κάθε μια από τις εξουσίες αυτές (νομοθετική, εκτελεστική, εξουσία του ηγεμόνα) αποτελεί μια ιδιαίτερη ολότητα που εμπεριέχει και διαπλέκεται με τη δυναμική παρουσία των δύο άλλων, αλλά δεν μπορεί να έχει υπόσταση και λειτουργία παρά μέσα στην ενότητα του Κράτους , σαν προσδιοριστικό στοιχείο της ενύπαρκτης σε αυτό λογικότητας. Γι' αυτό το λόγο αποδιάρθρωση ή τεμαχισμός της ολότητας αυτής με την καθιέρωση π.χ. ειδικών προνομίων οδηγεί στην κατάρρευση της Κυριαρχίας.

" Ένα Κράτος είναι μια αυτοτελής Ολότητα, από την οποία δεν μπορούμε να χωρίσουμε ένα ιδιαίτερο τμήμα έστω και πολύ σπουδαίο όπως είναι το πολίτευμα....."

θεωρώντας ως σταθερή αφετηρία τα στοιχεία του ελλόγου Κράτους ο Χέγκελ προσπαθεί να θεμελιώσει καθολικούς θεσμούς που θα ξεπεράσουν τη φεουδαρχική οργάνωση της κοινωνίας και της παραγωγής, ενώ ταυτόχρονα θα αποφύγουν τον σκόπελο της "καταστροφικής" ελευθερίας στον οποίο οδηγεί η υποκειμενική βούληση, που αναγορεύθηκε σε υπέρτατη αξία μέσα στο Κράτος της Γαλλικής Επανάστασης.

Ο Χέγκελ προβάλλει την ανάγκη θεμελίωσης του Πολιτικού Λόγου ως αναπότρεπτου στοιχείου της πορείας του λογικού στον κόσμο, εκφράζοντας την επιθυμία να καταργηθούν τα φεουδαρχικά προνόμια, που κατοχυρώνονται πίσω από τους αποσπασματικούς κανόνες και τις επί μέρους ρυθμίσεις.

"...η Ολότητα εμφανίζεται σ'αυτά τα σημεία της ιδιοτέλειας, ανάμεσα στα οποία πρέπει να αναφέρουμε κυρίως τις έδρες των επισκόπων και των αρχιεπισκόπων..." (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 379) (12/446)

Αγωνίζεται να επιβληθούν γενικές διατάξεις που θα οδηγούσαν τις κοινωνικές σχέσεις σε μια νέα οργάνωση αστικής μορφής. Στην έκφραση του Πνεύματος, στους θεσμούς του συνταγματικού Κράτους, αναδεικνύεται η ελευθερία και τα στοιχεία του λογικού, πέρα και πάνω από τα επί μέρους προνόμια ή εξουσίες, τα οποία ο Χέγκελ κατατάσσει στο ατομικό, το εμπειρικό, το τυχαίο. Η γενικότητα του δικαίου, η ηθικότητα του Κράτους -ως εκφράσεις του Πνεύματος- έρχονται να αναιρέσουν την τυχειότητα και τη μερικότητα.

Στη φεουδαρχική οργάνωση δεν έχει επικρατήσει ακόμα η ενιαία έννοια της κυριότητας. Ο φεουδάρχης είναι ιδιοκτήτης της χρήσης των πραγμάτων, και όχι της αξίας τους. Αυτή τη διάσπαση των εξουσιών προσπαθεί να ανασυγκροτήσει ο Χέγκελ, γι' αυτό και καταφεύγει στη γενικότητα, που προσδιορίζει τόσο την αξία του πράγματος, όσο και τη γενικότητα των αναγκών, που περικλείει το στοιχείο της ανταλλαξιμότητας. Όμως τη γενικότητα αυτή της ανταλλαξιμότητας, που θα ξεπεράσει το "εμποδισμένο" πεδίο ανταλλαγών της προαστικής κοινωνίας, την προσδιορίζει η οικονομική θεωρία της αξίας στο χρήμα, το οποίο λειτουργεί ως καθολικό στοιχείο διαμεσολάβησης στο πεδίο των γενικευμένων ανταλλαγών. Σε τελική ανάλυση λοιπόν η γενικότητα αυτή αναζητά τους όρους και τις προϋποθέσεις που θα διασφαλίσουν τις ανεμπόδιστες ανταλλαγές. Αυτούς τους όρους διασφαλίζει και συγκροτεί η Πολιτική μορφή του Κράτους, που μπορεί να εγγυθεί την ελεύθερη λειτουργία της αγοράς, για τη μετατροπή της χρηστικής αξίας σε ανταλλακτική. Η γενικότητα την οποία αναζητά ο Χέγκελ έχει τελικά την έννοια της οικονομικο-πολιτικής γενικότητας της αστικής κοινωνίας. (27)

Παρόμοια ο Χέγκελ επικαλείται την ελευθερία της ιδιοκτησίας και την προσωπική ελευθερία ως "στιγμές" που δεν στηρίζονται στο αίσθημα, αλλά στη "συνείδηση του ανθρώπου για το πνευματικό του είναι". Η προσωπικότητα του υποκειμένου θεμελιώνεται με την αυτοσυνείδησή του ως αφηρημένου εγώ, που υπερβαίνει στη γενικότητά του, το προσδιορισμένο περιεχόμενο και τη συγκεκριμένη αξία της ατομικής μερικότητας. Η ιδιοκτησία θεμελιώνεται άμεσα στην προσωπικότητα, ως στοιχείο της ελευθερίας. Από τα ελεύθερα πρόσωπα ως ιδιοκτήτες δημιουργούνται οι ανταλλακτικές σχέσεις, οι συμβάσεις.

Ταυτόχρονα η έννοια της ισότητας του κατέχειν δεν μπορεί να έχει νόημα παρά στο έδαφος της γενικότητας, της αφηρημένης προσωπικότητας. Εκείνο που ενδιαφέρει τον Χέγκελ είναι η επισήμανση της δυναμικής του κατέχειν, το ίσο δικαίωμα όλων στην ιδιοκτησία. Το τι κατέχω και το πόσο κατέχω βρίσκεται έξω από το πεδίο του αφηρημένου προσώπου και επηρεάζεται άμεσα από την "ιδιορρυθμία" της ατομικής φύσης. Το νομικό αφηρημένο επιτάσσει να απομακρυνθούμε από την περιοχή της μερικότητας της κατοχής, και να μεταβούμε, από τη νομική έκφραση της ελευθερίας, στην προσωπικότητα. Ο Χέγκελ προχωρά πέρα από το δόγμα του φιλελευθερισμού και επισημαίνει ότι το άτομο δεν είναι ελεύθερο, αν είναι μόνο νομικά ελεύθερο. Η κυριαρχία του νόμου ενσαρκώνει απλά το "αφηρημένο δίκαιο" της ιδιοκτησίας. Η ιδιαίτερη πλευρά του ατόμου -οι υποκειμενικοί του σκοποί, οι ανάγκες του- δεν αποτελούν την αυτοσυνείδηση της ελευθερίας. Εκφράζοντας τους περιορισμούς αυτούς της εποχής του ο Χέγκελ διαπιστώνει: "Η τυφλή αναγκαιότητα του συστήματος αναγκών δεν έχει ακόμα υφωθεί ως τη συνείδηση του Οικουμενικού και δεν λειτουργεί από την άποψη αυτή". (Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών #532).

Μ' αυτό τον τρόπο τελικά η λογικότητα, που είναι συνδυασμένη με τις "στιγμές" της ιστορίας και της καθημερινής πρακτικής, συγκεντρώνεται ολόκληρη μέσα στο Χεγκελιανό Κράτος. Μέσα σ' αυτό "νομιμοποιούνται" το δίκαιο, η ηθική, οι κοινωνικές ομάδες και σχηματισμοί, οι ιδιαίτερες λειτουργίες τους (οικογένεια, συντεχνίες, έθνη, πόλεις), το σύστημα των αναγκών, και ο καταμερισμός της εργασίας.

Η διάχυτη και έμφυτη σε κάθε κοινωνία λογικότητα συγκεντρώνεται, και αναδύεται, στο ανώτερο στρώμα της "αναστοχαστικής τάξης" (αστικών στρωμάτων), που συμπίπτει με το κατώτερο στρώμα αυτών που κυβερνούν. Οι "πολιτικές αρχές" έχουν την ικανότητα να γνωρίζουν

-με τη γνώση- και να επιλύουν -με την απόφαση και εκτέλεση- όλες τις αντιφάσεις και τις συγκρούσεις που μπορούν να αναφανούν, και οι οποίες άλλωστε είναι περισσότερο φαινομενικές παρά πραγματικές στιγμές αρρυθμίας και ασυναρτησίας μέσα σε μια Ολότητα με συνοχή.

Την ίδια αυτή "λογικότητα" αναζητά ο Ανταμ Σμίθ στην αγορά, την παραγωγική εργασία, στην ανταλλαγή των προϊόντων, στοιχεία που συγκροτούν τη συνοχή του συνόλου. Ο Μάρξ επιχείρησε να καταδείξει στην ανάλυσή του για την ανταλλακτική αξία, ότι η διαδικασία της αγοράς δεν διέπεται από κάποια μυστηριακή εσωτερική ενότητα, αλλά από κάποιους ενύπαρκτους νόμους, που επιδέχονται και ακολουθούν μια κάποια ρύθμιση και επομένως περικλείουν μια "λογικότητα", που δεν αποκλείει ούτε τις αντιφάσεις ούτε τις κρίσεις.

Ο Σαιν-Σιμόν προσδιορίζει τη λογικότητα στην ίδια την παραγωγική δραστηριότητα, στη βιομηχανία. Η λογικότητα εδραιώνεται σ' αυτή την ίδια την πρακτική σχέση της ανθρώπινης διαστηριότητας με το αντικείμενο, και δεν εδράζεται στην αφηρημένη έννοια ή την καθαρή γνώση. Από την Γαλλική Επανάσταση και την άνοδο της μεσαίας τάξης αναφαίνεται αυτή η υπολανθάνουσα λογικότητα.

Ο Χέγκελ, προσανατολίζει την ανάλυσή του κεντρικά στην προβληματική του "συστήματος των αναγκών και" του καταμερισμού της εργασίας προσεγγίζοντας έτσι εντυπωσιακά τις απόψεις των Αγγλων οικονομολόγων. "... οι Αγγλοι ανέλαβαν αυτό το μεγάλο λειτούργημα, να είναι σ' όλη τη γη οι απόστολοι του πολιτισμού, γιατί το εμπορικό πνεύμα τους ωθεί να ερευνούν όλες τις θάλασσες και όλες τις χώρες... και να τούς δημιουργούν τις συνθήκες του εμπορίου, δηλ. την κατάπαυση της βίας, τον σεβασμό της ιδιοκτησίας και την φιλοξενία". (Φιλοσοφία της Ιστορίας, σελ. 454) (12/538), πρβλ και Φιλ. του Δικαίου παρ.189 (7/346 επ).

Το Πνεύμα εξασφαλίζει οριστικά την συνοχή του οικοδομήματος εντάσσοντας την Ολότητα των οικονομικών σχέσεων στην Πολιτική μορφή του Κράτους. Η Χεγκελιανή ανάλυση προσδίδει στο οικοδόμημα αυτό τη μορφή της λογικής και της γνώσης, που εκφράζεται μέσα από το συγκεκριμένο, ιστορικό Κράτος, στο βαθμό που γνώση και εξουσία συμπίπτουν. Η ακριβέστερα επειδή η γνώση και η λογική θεμελιώνουν και νομιμοποιούν την εξουσία.

Η βεβαιότητα και η αισιοδοξία που χαρακτηρίζουν τις αναλύσεις αυτές του Χέγκελ προκύπτει από την πίστη του για την οριστική διαμόρφωση μιας έλλογης "κατάστασης πραγμάτων" με σταθερότητα και συνοχή. Μέσα στο Κράτος οι σχέσεις ανάμεσα στα επιμέρους συστήματα, στις

"στιγμές" και στα στοιχεία του, αναπαράγονται μέσα από διασφαλισμένες λειτουργίες ισορροπίας και σταθερότητας, με ιεραρχημένη δομή, από τον μονάρχη μέχρι την απλή παραγωγική εργασία. Αν το πολιτικό Κράτος μπορεί και διατηρεί τον αυτοδυναμισμό του συνόλου τούτο συμβαίνει επειδή εκφράζει την ίδια την ταυτότητα της εξουσίας και της λογικής.

Η λογικότητα της πορείας της ιστορίας θα οδηγήσει από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης σ' αυτήν του Πρωσσικού κράτους. Η απόλυτη ελευθερία εγκαταλείπει κατά τον Χέγκελ την αυτοκαταστρεπτική σφαίρα της πραγματικότητας (δηλ. την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης) και περνά σε μια άλλη περιοχή, στην περιοχή του ενσυνείδητου πνεύματος. (28).

Δ) Η ΟΛΟΤΗΤΑ ΩΣ ΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ ΤΟΥ ΑΓΑΘΟΥ

Το οργανικό στοιχείο της Ιδέας, ως πεδίου ενοποίησης της πρακτικής και της θεωρητικής ιδέας, υφίσταται ως δεδομένο στην Χεγκελιανή "κατασκευή". Η λογική Ιδέα και η ιστορική πορεία συγκλίνουν και συναθρώνονται στο πέρας τους, υπό την κυριαρχία της, τελεολογικά προσδιορισμένης, πορείας του Πνεύματος.

Η έννοια της Ιδέας παραπέμπει άμεσα ή έμμεσα στην έννοια των σχέσεων. Ένας οργανισμός, ένα στοιχείο οργανικού χαρακτήρα, διέπεται από μια ιδέα όταν συγκροτείται ως όλον -μέσα από τη διαλεκτική αλληλοσύνδεση των μερών του- ως σκοπός. Ακόμα ο οργανισμός παραπέμπει στο βίωμα και αποτελεί ένα "άμεσο" στοιχείο ζωής. Με την έννοια αυτή η Ολότητα που συγκροτείται, ως "βιωματικό" στοιχείο, παραμένει αφηρημένη κατά τον Χέγκελ, αποτελεί ένα άμεσο δεδομένο, που πρέπει να αρθεί στη διαλεκτική της "συγκεκριμένης" σχέσης θεωρίας και πράξης που, διέπεται από την φιλοσοφική Λογική. (29)

Το βίωμα, εκτός των πλαισίων αυτής της σχέσης, θεωρείται αφηρημένο και άκυρο. Για να αποκτήσει ακριβώς το βίωμα περιεχόμενο πρέπει να εκπληρώνει δύο βασικές προϋποθέσεις:

- Να εντάσσεται σε πλαίσιο σχέσεων των οποίων η φιλοσοφία έχει θεωρητική γνώση
- Να εντάσσεται σε πλαίσιο πρακτικών αναφορών του υποκειμένου πάνω στην πραγματικότητα. Οι πρακτικές αυτές αναφορές θα πρέπει να έχουν ηθικό περιεχόμενο.

Το παράδειγμα του ανθρώπινου πολιτισμού θέτει το πρόβλημα της σχέσης υποκειμένου και αντικείμενου. Η θεωρητική προσέγγιση του υποκειμένου απέναντι στο αντικείμενο θέτει αποκλειστικά το ερώτημα των χαρακτηριστικών του αντικείμενου. Η θεωρητική στάση απαιτεί να έχει το υποκείμενο γνώση των προϋποθέσεων που συγκροτούν το αντικείμενο. Η θεωρητική προσέγγιση και γνώση αναφέρεται σε υποκείμενα που γνωρίζουν .

Από το άλλο μέρος η πρακτική στάση υπογραμμίζει την ηθική-πρακτική δραστηριοποίηση του υποκειμένου που συγκροτεί έτσι το αντικείμενο. Ομως εφ'όσον η ηθική του υποκειμένου είναι φορμαλιστική, θα οδηγηθεί σ' ένα αφηρημένο ιδεώδες, που μεταβαίνει από τη μια μορφή πράξης στην άλλη, χωρίς κριτήρια.

Συνοπτικά παρατηρούμε ότι:

(α) Η θεωρητική ιδέα φορτίζει το υποκείμενο με όλα τα δεδομένα της γνώσης και στην ουσία αρνείται το υποκείμενο

(β) Η πρακτική ιδέα μεταφέρει στο αντικείμενο τους σκοπούς του υποκειμένου. Στην ουσία μηδενίζει το αντικείμενο.

Η μεμονωμένη αντιμετώπιση αποτελεί στο σύνολό της (θεωρητική/πρακτική στάση) μια διπλή άρνηση στην ενότητα υποκειμενικού και αντικειμενικού. Μεταβαίνει από το ένα στοιχείο στο άλλο και στην ουσία -μη αποκαθιστώντας την ενότητα τους- αρνείται και το ένα και το άλλο, δηλ. την υπάρχουσα πραγματικότητα. (30)

Ακριβώς δε η υπέρβαση της διπλής αυτής άρνησης οδηγεί στην Εγγελιανή "απόλυτη γνώση".

Ο Χέγκελ θεωρεί την κοινωνία ως "πράγμα" ως σκοπό του Κράτους. Όμως προχωρώντας αποδεικνύει ότι αποβαίνει αποτέλεσμα κοινωνικής δράσης. Αυτό θα πρέπει να γίνει συνειδητό και αποδεκτό. Το κοινωνικό υποκείμενο το άτομο "θέτει" τα περιεχόμενα και προσπαθεί να τα πραγματοποιήσει. Σ'αυτή την προσπάθεια ανθίσταται η ίδια η πραγματικότητα. Όμως κατά τον Χέγκελ αυτό είναι το επουσιώδες. Αυτό που έχει νόημα και σημασία είναι οι θεσμοί του Κράτους. Μέσα στη λειτουργία των θεσμών αυτών το άτομο αναγνωρίζει τους σκοπούς του, τους θέτει, τους αναπαράγει, τους θέλει αποτελεσματικούς μέσα στην ολοποιητική δομή και λειτουργία των θεσμών. Η γνωστική διαδικασία έχει λοιπόν πεδίο αναγνωριστικό, το πεδίο των θεσμών. Αυτό προϋποθέτει ως βάση τη "γενικότητα". Μ' αυτό τον τρόπο το στοιχείο της ιστορικότητας εντάσσεται στη λογική κατασκευή, όπως εκφράζεται στο σύγχρονο δίκαιο απέναντι στους παραδοσιακούς θεσμούς προνομίων. Ο γενικός νόμος στον Χέγκελ αποτελεί "πραγμάτωση" της Λογικής.

Η ύπαρξη μιας αφηρημένης θεωρίας από το ένα μέρος και μιας αφηρημένης πράξης από το άλλο συνιστά μια όχι συγκεκριμένη αντίθεση. Η αντίθεση αυτή αίρεται μέσα από τη δραστηριότητα, τη διαμεσολάβηση της πράξης. Η ιδέα της πράξης ενοποιεί τελικά τους ακραίους πόλους θεωρίας και πράξης.

"Έτσι η αλήθεια του αγαθού τίθεται ως Ολότητα : ως η ενότητα της θεωρητικής και της πρακτικής ιδέας, στην οποία φθάνει το αγαθόν καθ' εαυτό και προς εαυτό". (Επιστήμη της Λογικής, παρ. 235) (Εγκυκλ. σελ 238 επ).

Η θεωρητική συμπεριφορά εντάσσεται τελικά σε ένα σύστημα σκοπών, δεν είναι αφηρημένη και απροσδιόριστη. Η πρακτική συμπεριφορά παράλληλα προϋποθέτει ένα σύστημα θεωρίας που να υποδεικνύει κατευθύνσεις και τρόπους πραγματοποίησης.

Το αγαθό "Καντιανού τύπου" αντιτίθεται στον προσδιορισμό του από περιεχόμενα (τις αρετές) θεωρώντας ότι αυτά περιορίζουν την ηθική πράξη.

Αντιθέτως ο Χέγκελ επανέρχεται σε μια σύλληψη του αγαθού ως περιεχόμενο, το οποίο συγκροτείται στην ανώτερη μορφή του από τις ίδιες τις μορφές της λογικής. Ο Χέγκελ αποδεχόμενος τις μορφές αυτές αποδέχεται ως στοιχείο της ηθικοπρακτικής Ολότητας τόσο την γενικότητα όσο και την ιδιαιτερότητα. Το Καντιανό αξιολογικό ιδεώδες αναγνωρίζει μόνο την κατηγορία της γενικότητας. Αντίθετα ο Χέγκελ διακρίνει μεταβάσεις κατά επίπεδα της συνείδησης και της αυτοσυνείδησης του Πνεύματος, τις οποίες αξιολογεί κατά λογικές βαθμίδες.

Σ' αυτή τη διαδικασία ο Χέγκελ δεν αρκείται στο στοιχείο της γενικότητας αλλά αναζητεί και το συγκεκριμένο στοιχείο, όπως αυτό εκδηλώνεται στα ουσιώδη χαρακτηριστικά της κοινωνίας, στα ουσιώδη περιεχόμενα της λειτουργίας της και στους εξισορροπητικούς της μηχανισμούς. Μέσα από την θεωρητική και πρακτική αυτή αναζήτηση αναγνωρίζει το επί μέρους άτομο το ρόλο του Κράτους, τον αποδέχεται και τον επιθυμεί. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο συντελείται η πραγμάτωση της Ηθικής Ιδέας.

Μέσα στους θεσμούς τους Κράτους η βούληση του επί μέρους ατόμου διαπιστώνει ότι η διάταξη της πραγματικότητας είναι το περιεχόμενο αυτής της βούλησης, και αντιλαμβάνεται σ' αυτούς το έλλογο, την πραγμάτωση της Λογικής. Η λογική διάταξη του πρακτικο-ηθικού κόσμου τελικά αποτελεί και το περιεχόμενο της αγαθής βούλησης, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί την προϋπόθεσή της.

Ετσι η ενότητα του θεωρητικού και πρακτικού επιπέδου είναι αποτέλεσμα της κοινωνικής πρακτικής. Μέσα από αυτή την ενότητα γίνεται η θεμελίωση των λογικών επιπέδων. (31)

Η μετάβαση σε μια τέτοια ενότητα ανωτέρου τύπου έχει ως αφετηρία της τη βιωματική ενότητα. Το αφηρημένο στοιχείο μιας τέτοιας ενότητας μπορεί να προσεγγισθεί μέσω της αναζήτησης των όρων συνείδησης και των πράξεων, τόσο της ανθρώπινης κοινότητας όσο και του ατόμου, μέσω των οποίων συγκεκριμενοποιείται η αμεσότητα του βιώματος.

Η ιδέα ως αμεσότητα συγκροτείται από τη βιωματική ενότητα της διανοητικής ιδέας και της πρακτικής ιδέας. Η συνείδηση μπορεί να έρθει σε αντίθεση με την υπάρχουσα πραγματικότητα -συγκροτούμενη ως αμεσότητα- όμως υπάρχει ανοικτό το πεδίο συμφιλίωσης μέσα στους θεσμούς όπου η βιωματική ενότητα αναπτύσσεται και συγκροτεί συγκεκριμένους στόχους και λειτουργίες. Στην ανάπτυξη αυτή ακριβώς συνίσταται και η λογική θεμελίωση των αναλύσεων της κοινωνικής φιλοσοφίας του Δικαίου. Η θεμελίωση αυτή υπερβαίνει το επίπεδο της υποκειμενικότητας των επί μέρους ατόμων.

Η υποκειμενικότητα θέτει σκοπούς. Ζητεί να γεφυρώσει την αντίθεση μεταξύ, θεωρίας και πράξης. Η γνώση και η πράξη που υπάρχουν στους επί μέρους υποκειμενισμούς οδηγούν ωστόσο σε ένα φευδές ξεπέρασμα της αντίθεσης.

Αντίθετα η υπέρβαση είναι δυνατή ως πράξη του κοινωνικού υποκειμένου. Με την έννοια αυτή η ίδια η κοινωνία θέτει, κατά τον Χέγκελ, σκοπούς. Σε κοινωνικό επίπεδο πραγματοποιείται υπέρβαση του χωρισμού θεωρίας και πράξης, η κοινωνία συγκροτείται ως υποκείμενο, αποκτά το δικό της εγώ. Τόσο η αντίφαση θεωρίας-πράξης όσο και η υπέρβασή της, η ενότητά της, δεν πραγματοποιείται στο μερικό στοιχείο. Συγκροτούνται στο επίπεδο της συνολικής κοινωνίας, στο στοιχείο της καθολικότητας του υποκειμένου.

Ενας πρώτος ορισμός του αγαθού δίδεται στην παράγραφο 129 της φιλοσοφίας του Δικαίου, 'όπου ο Χέγκελ προσδιορίζει αφηρημένα το αγαθό πριν ακόμα μιλήσει για το Κράτος και την αστική κοινωνία. Το αγαθό νοείται εδώ ως η ενότητα της μερικής βούλησης, της ατομικής βούλησης με τους επί μέρους σκοπούς και το δικαϊκό πλαίσιο. Η ενότητα αυτή, στη συγκεκριμένη λογική της μορφή χαρακτηρίζεται ως πραγματοποιημένη ελευθερία, ως τελικός σκοπός του κόσμου (φιλοσοφική ενότητα).

"-- Το ορισμένο από το Λόγο Καθολικό, ο απόλυτος τελικός σκοπός το αγαθό, πραγματοποιείται στον κόσμο, και πραγματοποιείται..... από τη δύναμη που θέτει τον τελικό αυτό σκοπό και τον πραγματοποιεί, δηλ. από το Θεό, την απόλυτη αλήθεια στην οποία η αντίθεση εκείνη του καθολικού και του ατομικού, του υποκειμένου και του αντικειμένου διαλύεται και δείχνεται σαν κάτι ανηρημένο που δεν έχει αλήθεια" (Επιστήμη της Λογικής, παρ. 59)

Ποια είναι η πραγμάτωση του αγαθού στα διάφορα στάδια της εξέλιξης του Πνεύματος; Ο Χέγκελ προσπαθεί να προσδιορίσει τα στοιχεία που διαμεσολαβούν το αγαθό στο κεφάλαιο "Ηθικότητα" της φιλοσοφίας του Δικαίου . Από την ανάλυση του αφηρημένου δικαίου, και της ευδαιμονίας καταλήγει στη σύνθεσή τους στο κοινωνικο-οικονομικό ιδεώδες ως αγαθό. Όμως το αγαθό σ' αυτή την περίπτωση είναι μη αξιολογήσιμο γιατί συγκροτείται στο επίπεδο της αφηρημένης ηθικότητας , όπου η υποκειμενικότητα του ατόμου εμφανίζεται ως αγαθή συνείδηση. Για ηθική όμως και αγαθό που δεν συνδέονται με θεσμούς δεν μπορεί να γίνεται λόγος, παρά μόνο ως αφαίρεση σύμφωνα με τον Χέγκελ. Ο Χέγκελ αναζητεί τις γενικές αφηρημένες μορφές, που μέσα από αυτές θα φθάσει κάποτε να προσδιορίσει περιεχόμενα, την ηθική, το αγαθό (32).

Με την έννοια της βουλήσεως , ο Χέγκελ, εννοεί ότι φθάσαμε στο τέλος της Ιστορίας; Μας διαβεβαιώνει μάλλον ότι υπάρχει τελικό υποκείμενο, που μας δείχνει τα μερικά στοιχεία του -δεσμευτικά όχι μόνο για το παρόν αλλά και για το μέλλον- και το οποίο στο τέλος θα αναδειχθεί.

Στο σημείο αυτό μπορεί να γίνει σαφής η αντίθεση της εγγελιανής προς την μαρξική μεθοδολογία. Η μέθοδος του Μαρξ απαιτεί να συλλάβουμε με αφηρημένο τρόπο τι είναι το ουσιώδες, ως προϋπόθεση προκειμένου να κατανοήσουμε τις αφηρημένες επί μέρους στιγμές του.

Ο Χέγκελ αντιθέτως επιδιώκει τη συγκρότηση των αφηρημένων στιγμών και την έκ των υστέρων σύνδεση τους σε ολότητα. Στο τέλος, της διαδικασίας μεθοδικής ανάπτυξης των εννοιών η αναγκαιότητα, η νομοτέλεια των όρων, οδηγεί κατά τον Χέγκελ στο συγκεκριμένο που περιέχει όλες τις επί μέρους στιγμές. (Το επόμενο γίνεται όρος παραγωγής του προηγούμενου). Ο Χέγκελ ξεκινά από θεσμικά πλαίσια και συμπεριφορές τις οποίες δεν μπορεί να μεταβάλλει και αντίθετα τις νομιμοποιεί ως στιγμές του όλου και ως περιεχόμενα του στο τέλος της αναλύσής του. Ο Μάρξ αντίθετα αναζητά τους όρους μεταβολής των επί μέρους πρακτικών συμπεριφορών κλπ. από την εξέλιξη των ουσιωδών στοιχείων κοινωνικής συγκρότησης π.χ. της τεχνολογίας, και του τρόπου που εντάσσονται στις κοινωνικές σχέσεις.

Κατά τον Χέγκελ η δομή του Απόλυτου Πνεύματος θα πραγματοποιηθεί μέσα στην Ιστορική πορεία. Οι αξίες θα πραγματοποιηθούν μέσα στην Ιστορία. Η διαδικασία αυτή θέτει αντίστοιχες γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις ή μάλλον Ιστορικοποιεί τη γνωσιοθεωρία.



"Το στοιχείο ύπαρξης του Καθολικού Πνεύματος που είναι στην τέχνη, εποπτεία και εικόνα, και στη θρησκεία, συναίσθημα και παράσταση, μέσα στη φιλοσοφία, καθαρή και ελεύθερη σκέψη, είναι στην καθολική ιστορία η πνευματική πραγματικότητα σε δράση σ' όλη τη σημασία της ..." (Φ.Δ. #431) (33)

Μέσα στον Ιστορικό Λόγο πραγματοποιούνται οι λειτουργίες των έλλογων συστημάτων, συνδυάζεται το λογικό στοιχείο με τη φαντασία και τις επιθυμίες των ατόμων. Ο Χέγκελ ιεραρχεί τη θέση της θρησκείας, της τέχνης, της φιλοσοφίας, μέσα στο Απόλυτο Πνεύμα. Αυτό δεν συνεπάγεται την εξαφάνιση των "κατώτερων" βαθμίδων, (πχ η σχέση Κράτους-θρησκείας παραμένει πάντα ισχυρή). Όμως η αξιολόγηση γίνεται με βάση μια "λογική" ιεραρχία αξιών σύμφωνα με την οποία το προβάδισμα δίνεται στη φιλοσοφία ως ανώτατη λογική μορφή που διακρίνει και αξιοποιεί το έλλογο περιεχόμενο του θρησκευτικού και καλλιτεχνικού στοιχείου.

Η παγκόσμια Ιστορία πραγματοποιείται μέσα από τις μορφές που προσλαμβάνει το παγκόσμιο Πνεύμα: Σε κάθε τέτοια "Στιγμή", σε κάθε βαθμίδα της παγκόσμιας πορείας, προσλαμβάνει τις ιδιαίτερες αισθητικές, και θρησκευτικές μορφές, τα στοιχεία της σκέψης, που καθορίζουν τα χαρακτηριστικά της ιστορικής βαθμίδας.

Στις πιο ολοκληρωμένες μορφές της σχέσης αυτής των επιπέδων της θρησκείας, τέχνης, φιλοσοφίας, από την φαντασία και το αίσθημα φθάνουμε στη φιλοσοφία. Όλη η ιστορία αποβαίνει τελικά ένα "δικαστήριο" όπου αξιολογούνται τα διάφορα επίπεδα και η αλληλοσύνδεσή τους, στη βαθμίδα που έφθασαν. Αυτός ο "δικαστής" αποφασίζει τελικά κατά πόσον αυτός ο "συσχετισμός" των επιπέδων θα καταδικασθεί, θα προκριθεί τελικά ένας "ανώτερος" συσχετισμός.

Στην ιστορία αξιολογούνται οι διάφοροι πολιτισμοί. Καταδικάζεται ο συσχετισμός των επιπέδων όταν, το κοινωνικο-φανταστικό στοιχείο επικυριαρχεί στον επί μέρους πολιτισμό. Στην τελική "σύγχρονη" ιστορική φάση το θρησκευτικό στοιχείο δεν αντιτίθεται προς την φιλοσοφία αλλά συμφωνεί μ'αυτήν και νομιμοποιεί την πολιτική. Κράτος και θρησκεία, θρησκεία και πολιτική δεν αποτελούν χωριστά στοιχεία (όπως στο διαφωτισμό). Πραγματοποιείται μια ενιαία διαδικασία αλληλοσυμπλήρωσης των στιγμών όπου το θρησκευτικό στοιχείο αποδέχεται τους θεσμούς, ως έκφραση μιας "καθαγιασμένης" κοινωνίας στις συγκεκριμένες της μορφές.

Σε κάθε επί μέρους πολιτισμό προκύπτουν διακεκριμένες εκφράσεις στο χώρο της τέχνης, της θρησκείας, της φιλοσοφίας. Ο ιστορισμός υπεισέρχεται έμμεσα γιατί σε κάθε κουλτούρα υπερισχύει είτε, το εποπτικό στοιχείο, είτε το θρησκευτικό, είτε το λογικό κλπ. Μέσα από την ιστορική επικράτηση ενός κάθε φορά στοιχείου πραγματοποιούνται άρα διάφοροι συνδυασμοί. Το βέβαιο στοιχείο είναι η μήτρα κατασκευής, και κάθε φορά επικρατεί κάποιο σχετικό στοιχείο.

Ομως ο Χέγκελ, δεν αφήνει το στοιχείο του σχετικού να επικρατήσει γιατί δεσμεύει αξιολογικά την ανάλυση. Επιμένει ότι υπάρχει ο ιστορικά προνομιακός ορίζοντας του σύγχρονου που είναι δεσμευτικός και απόλυτος. Το ιστορικό "τώρα" παρέχει και τα κριτήρια έγκυρης αξιολόγησης της ιστορικής πορείας, την οποία αναδεικνύει ως πορεία του Απόλυτου Πνεύματος. Μ' αυτό τον τρόπο, παρ' όλο που η όλη πορεία του Πνεύματος χαρακτηρίζεται από "σχετικά" επίπεδα εν τούτοις αυτή η πορεία επιτελέσθηκε με μια σειρά που δεν είναι αντιστρέψιμη, αλλά αντίθετα είναι η δεσμευτική εξέλιξη του Πνεύματος.

Συμπερασματικά

Από την προβληματική αυτή προκύπτουν συμπεράσματα αναφερόμενα στην ιστορικότητα του εγγελιανού αξιακού πλαισίου και στην εγγελιανή μέθοδο, ως προβλήματα συνυφασμένα με την Εγγελιανή έννοια της Ολότητας. Για τον Χέγκελ η κάθε Στιγμή του Απολύτου Πνεύματος αποτελεί άρα στοιχείο της θεωρητικής κατασκευής που αποδεικνύει την απόλυτη αξιακή ισχύ του παρόντος.

Η φιλοσοφία βρίσκεται πάντα "δίπλα" στην πορεία του Πνεύματος και ανασυγκροτεί τις "στιγμές" του παρελθόντος, με αναφορές στις σύγχρονες της αξίες.

Οι αξίες αυτές πραγματοποιούνται σε σύγχρονες ιστορικές κοινωνίες. Ακόμα κι αν η "τωρινή" διάρθρωση της κοινωνικοπολιτικής Ολότητας έχει τάσεις αλλαγής οι ήδη πραγματοποιημένες λογικές γνωστικές και πρακτικές προϋποθέσεις επιτρέπουν την κατανόηση και την πράξη που αναφέρεται στην αναπαραγωγή και αλλαγή του σύγχρονου κόσμου, και την αξιολόγηση των διαδικασιών αυτών.

Τα φιλοσοφικά κριτήρια αντιστοιχούν στο ουσιώδες ιστορικο-κοινωνικό αντικείμενο.(34) Από μεθοδολογική άποψη ο Χέγκελ επιμένει ακόμα ότι δεν μπορούσε να φθάσουμε στο ουσιώδες πριν αναπτύξουμε τα αφηρημένα συστατικά του στοιχείου. Η αντικειμενικότητα είναι ελλογη από την αρχή της συγκρότησης του Χεγκελιανού προτύπου.

Στην "τωρινή" στιγμή έχει ολοκληρωθεί η πραγματοποίηση της ελευθερίας. Τα υποκείμενα μπορεί να μην το γνωρίζουν, όμως όλο και περισσότερο θα το κατανοούν βάσει της εμπλοκής τους στη δυναμική των πραγματικών σχέσεων.

Στον Χέγκελ υπάρχει κατάδηλη η "μεροληψία του παρόντος". Το απόλυτο Πνεύμα πραγματώνεται επειδή υπάρχει ο κοινωνικός μηχανισμός που εγγυάται ότι όλο και περισσότερα άτομα συνειδητοποιούν το περιεχόμενο των θεσμών. Το στοιχείο της συνείδησης υπάρχει στον Χέγκελ από την "υποχρεωτικότητα" της λογικής. Το άτομο μέσα από το πεδίο των ανταλλαγών, της λειτουργίας των θεσμών θα πρέπει να εννοήσει το Πνεύμα ως γενικότητα, ως ένταξη τού επί μέρους σε Ολότητα. Ο Χέγκελ ισχυροποιεί το Κράτος, γιατί το θεωρεί ως πεδίο πραγμάτωσης της φιλοσοφίας. Κατανοεί ποιοί μηχανισμοί, και με ποιές θυσίες και εντάσεις, συγκρότησαν το Κράτος. Πιστεύει όμως ταυτόχρονα στις προοπτικές (εξάλειψη φεουδαρχίας, της εξουσίας των Γιουγκερς κ.λ.π.) που θα ολοκληρωθούν, με δεδομένη τη δομή και τα στοιχεία του Απόλυτου Πνεύματος.

II) Η ΕΓΓΕΛΙΑΝΗ ΘΕΜΕΛΙΩΣΗ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΣΤΟ ΠΕΔΙΟ
ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

Ο Χέγκελ θεωρεί ότι στην εποχή του διαμορφώνονται οι "τελικές" και "ολοκληρωμένες" μορφές της κοινωνικο-πολιτικής Ολότητας, και νομιμοποιεί, λογικά και θεσμικά, την πραγματικότητα που αναδύεται μέσα από την ιστορική δομή του Πρωσσικού Κράτους.(1) Το ιστορικό παρόν του Χέγκελ εκφράζει πλέον την λογική "ενηλικίωση" της ανθρώπινης ιστορικής πορείας.(2)

Στήν Εγγελιανή έννοια της πολιτικο-λογικής Ολότητας συμπυκνώνονται με τον τρόπο αυτό δύο ιστορικο-μεθοδολογικά επίπεδα προβλημάτων:

- Στόν κοινωνικο-ιστορικό ορίζοντα αντιμετωπίζεται το πρόβλημα μιας νέας θεσμικής και παραγωγικής οργάνωσης που θα καταλύσει τα παλαιά προνόμια και θα προχωρήσει σε τύπους αστικής, θεσμικής και οικονομικής, συγκρότησης .
- Στόν μεθοδολογικό ορίζοντα η θεωρία καλείται να ανασυνθέσει ολόκληρο τον κόσμο των επί μέρους εμπειρικών και αυτόνομων στοιχείων, που δεσμεύουν τον παραγωγικό, κοινωνικό και δικαιοτικό "χώρο" και να τον εντάξει σε μία νέα αυτοδύναμη θεσμικο-λογική προοπτική.

Όπως φάνηκε από όσα εκθέσαμε στην προηγούμενη ενότητα η συμπύκνωση αυτή του Εγγελιανού προβλήματος έχει συγκεκριμένες συνέπειες για την μεθοδολογική έκθεση των κατηγοριών στην Εγγελιανή πολιτική θεωρία.

Ο Χέγκελ εκκινεί αρχικά από "επι μέρους" ουσιαστικά στοιχεία που δομούν τον τύπο της "σύγχρονης" αστικής Ολότητας. Αναδεικνύει με τον τρόπο αυτό τα ουσιώδη περιεχόμενα της προσωπικότητας, της σύμβασης, της ιδιοκτησίας, του συμβολαίου, των ανταλλακτικών σχέσεων. Όμως όλα αυτά τα στοιχεία θεμελιώνονται και καθίστανται οργανικά μόνο μέσα σ'ένα Όλο που περιέχει ως ουσιώδες ουσιαστικό το "σύγχρονο" ολοκληρωμένο Δικαιοτικό Αστικό σύστημα.

Τα "επί μέρους", από τα οποία εκκινεί "εντάσσονται" οργανικά στο Όλο, πράγμα που εκφράζεται με την μεθοδική ανάπτυξη των κατηγοριών στην "φιλοσοφία του Δικαίου", η οποία ανάπτυξη αποβαίνει δεσμευτική. Η ίδια η σειρά ανάπτυξης παραπέμπει στη θέση του επι μέρους στο Οργανικό Όλο.

Το σύγχρονο Δικαιϊκό σύστημα κατανοείται απο τον Χέγκελ ως "βάση" στην οποία εδράζεται και λειτουργεί το ολο των κοινωνικών θεσμών. Στη "βάση" αυτή θα ολοκληρωθούν οι αστικές δομές, και σ'αυτό το θεσμικό-διοικητικό και νομικό πλαίσιο τα "επι μέρους" στοιχεία θα αναζητήσουν το "ελλογο" περιεχόμενό τους. (3)

Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι ο Χέγκελ αντιδιαστέλει την μεθοδολογική του πρόταση απέναντι στο ιστορικό- λειτουργιστικό πρότυπο. Πιστεύει ότι το απλό άθροισμα επι μέρους στοιχείων δεν μπορεί να δημιουργήσει ένα ανώτερο τύπο λογικής οργάνωσης αλλά παράγει οριακές, πρωτογενείς αυταξίες, που δεν μπορούν να προσλάβουν μια γενικότητα ικανή να δεσμεύσει αξιακά τις επι μέρους λειτουργίες.

Η στάση αυτή του Χέγκελ εξειδικεύεται σε σχέση με την ανάλυση του παραδοσιακού-εμπειρικού στοιχείου. Το στοιχείο αυτό βρίσκεται παρόν στον ιστορικό ορίζοντα. Ο Χέγκελ δεν επιθυμεί μια απ' ευθείας σύγκρουση με το παραδοσιακό στοιχείο, διότι εκτιμά ότι δεν υφίστανται τέτοιοι κοινωνικοί και οικονομικοί συσχετισμοί που να είναι ικανοί να καταλύσουν άμεσα τη δυναμική του παραδοσιακού στοιχείου.

Γι'αυτό και ο Χέγκελ προχωρεί σ'ένα ευρύτερο λογικο-θεσμικό συμβιβασμό. Αφ' ενός αποδέχεται την ενεργό παρουσία του εμπειρικού -παραδοσιακού στοιχείου στα θεσμικά πεδία της Ολότητας, και δεν διστάζει να εκλογικεύσει πολλά απο τα στοιχεία αυτά όπως τα Stande, τα πρωτοτόκια, την γαιοκατοχή κ.λ.π., προσδίδοντάς τους πολιτική νομιμότητα. Αφ' ετέρου όμως δεν παύει να προτάσει την απόλυτη λογικο-πολιτική κυριαρχία των Κρατικών και Δικαιϊκών θεσμών επιδιώκοντας επίμονα να εντάξει λειτουργικά τα εμπειρικά στοιχεία στους θεσμούς αυτούς.

Η "εσωτερική" αυτή αντίφαση, που επιτρέπει και νομιμοποιεί την επιβίωση του παραδοσιακού στοιχείου, έχει συνέπειες στη συνοχή της οργανικής δομής του Ολου. Γιατί ενώ το αίτημα της θεσμικο-λογικής θεμελίωσης απαιτεί την πλήρη δέσμευση του εμπειρικού-παραδοσιακού σε μία αστικό-δικαιϊκή λογική, εν τούτοις στην πράξη το στοιχείο αυτό λειτουργεί και δρά μέσα στους θεσμούς αποδυναμώνοντας τη λογική αυτή. (4)

Ο Χέγκελ αναγκάζεται να "λογικοποιήσει" τα εμπειρικά αυτά στοιχεία, προχωρώντας σε μία ευρύτερη ανάμειξη του ιστορικού με το λογικό που θα μπορούσε να θεωρηθεί ως αποδυνάμωση του ιδιου του λογικού στοιχείου. Για να αντιμετωπίσει τον κίνδυνο αυτό ο Χέγκελ αναδεικνύει την ίδια τη λογική της άρσης της ανάμειξης σε ανώτερου τύπου "Λογική".

Ο τύπος της συνεπούς αστικής Δικαιϊκής-θεσμικής θεμελίωσης, στερούμενος οργανικών δεσμών με την ίδια την πραγματικο-κοινωνική βάση μιας καθυστερημένης Γερμανίας δεν αντιστοιχείται πλήρως με την Ολότητα και υποχωρεί αφήνοντας στο "συγκεκριμένο" πολιτικο-νομικό σύστημα το ρόλο του ιστορικο-λογικού οργανωτή και οδηγού της ανάπτυξης της Αστικής κοινωνίας.

Εκφραση των μεθολογικών αυτών διλημάτων αποτελεί η Εγγεληνή προσέγγιση του πολιτικού-θεωρητικού προβλήματος του "Κοινωνικού Συμβολαίου" .

Ο Χέγκελ απορρίπτει λογικά και μεθοδολογικά ως τύπο θεμελίωσης τον τύπο του κοινωνικού συμβολαίου, στον οποίο διακρίνει μια κενή τυπικότητα και ένα πρωτογενές περιεχόμενο. Ο τύπος του κοινωνικού συμβολαίου δεν μπορεί κατά τον Χέγκελ να υπερβεί την σφαίρα του ιδιωτικού δικαίου. Τυχόν σύσταση ενός παρόμοιου τύπου συμβολαίου οδηγεί το δικαιο-θεσμικό πλαίσιο σε απολογικοποίηση και αφήνει το ίδιο το Κράτος εκθετο στην αυθαιρεσία των ιδιωτικών συμφερόντων. (5)

Η ιδιοκτησία, η σύμβαση, η έννοια του προσώπου, η μορφή του δικαίου πρέπει - σε αντίθεση με την "κοινωνικο-συμβολαϊκή" λογική - να περιέχουν την δυναμική για την μετάβαση προς τις ανώτερες βαθμίδες της αυτοσυνείδησης. (6) Μια τέτοια ανέλιξη δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά με "εντάξεις" των στοιχείων αυτών σε μια ενότητα ανωτέρου τύπου, στη λογική Ολότητα.

Στις αναλύσεις που ακολουθούν θα μελετηθούν συγκεκριμένοι τύποι τέτοιων "εντάξεων". Σε επι μέρους στοιχεία της αστικής δομής προσδίδεται απο τον Χέγκελ η γενική λογική μορφή που μέσα απο αυτήν τα στοιχεία αυτά θα ενταχθούν στο λογικό Όλο. Το συγκεκριμένο άτομο θα μετεξελιχθεί σε αφηρημένο υποκείμενο του δικαίου, η έννοια της επι μέρους κατοχής πραγμάτων θα σηματοδοτηθεί απο την ίδια τη δυναμική του κατέχειν, η ατομική ανάγκη θα ενταχθεί στο γενικό σύστημα των αναγκών της κοινωνίας.

Η ενταξη αυτή αναφέρεται και στην ιστορική διάσταση συγκρότησης σύγχρονων θεσμών. Η διάσπαση των εξουσιών πάνω στο πράγμα - όπου ο φεουδάρχης αποτελεί τον ιδιοκτήτη της χρήσης των πραγμάτων και όχι της αξίας τους - θα αντικατασταθεί με την "ενιαία" και πλήρη κυριότητα πάνω στο πράγμα. Γενικότερα οι παραδοσιακές διαμεσολαβήσεις μεταξύ προσώπων αφ' ενός και προσώπων ή πραγμάτων αφ' ετέρου θα αντικατασταθούν απο "σύγχρονες" διαμεσολαβήσεις που επιτρέπουν την επικράτηση ενός καθολικού συστήματος ανταλλαγής των αγαθών.

Τέτοιου τύπου διαμεσολάβηση αποτελεί το χρήμα που διασφαλίζει την καθολική λειτουργία των ανταλλαγών. Οι πολιτικές - κρατικές δομές καλούνται να εξασφαλίσουν, με ρυθμιστικές παρεμβάσεις, την ομαλή και ελεύθερη λειτουργία της αγοράς, εκλογικεύοντας, σε τελική ανάλυση τη λειτουργία αυτή.

Ο Δικαιϊκός χώρος, θεμελιακός χώρος συγκρότησης της Χέγκελιανής Ολότητας, αποτελεί τελικά το πεδίο έκφρασης της αντικειμενικής ηθικότητας. Η παράβαση στο πεδίο του Κρατικο-δικαιϊκού "χώρου" δεν συνιστά μια απλή παράβαση αφηρημένης βούλησης, αλλά παράβαση στο επίπεδο της "φύσης του πράγματος".(?)

Πρέπει να ενδιαφερθούμε ιδιαίτερα αναπτύσσοντας την προβληματική αυτή για τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Χέγκελ αντιμετωπίζει προβλήματα της ανάπτυξης θεωρητικών εννοιών. Κεντρικά ο Χέγκελ απασχολείται με το πρόβλημα αυτό σε σχέση με την προβληματική θετικοποίησης του Δικαίου. Η θετικοποίηση αυτή, η οποία υπηρετεί την ανάγκη να είναι προσιτές στον πολίτη οι δικαιοδικές διατάξεις, δεν νοείται ως αθροιστική παράθεση διατάξεων αλλά ως οργανική σύλληψη και "συγκεκριμενοποίηση" της δικαιοδικής δομής που ανταποκρίνεται στη δεδομένη ιστορικο-κοινωνική βαθμίδα. (πρβλ Φιλ. του Δικαίου παρ.211 επ. - το δίκαιο ως νόμος).

Σ' αυτό το σημείο ο Χέγκελ αντιπαρατίθεται στην Ιστορική σχολή του Δικαίου και απορρίπτει την προσπάθεια της εκλογίκευσης του εθιμικού δικαίου, στο οποίο διακρίνει όλα τα στοιχεία του "επι μέρους", της τυχαιότητας και της αυθαιρεσίας, στοιχεία που δεν επιτρέπουν την αρθρωσή του σε οργανική δομή "μεικτής" Ολότητας.

Η δομή αυτή θα αναλυθεί στον μεικτό αυτό ιστορικό-λογικό της χαρακτήρα με αναφορά σε ουσιώδη θεσμικά της συστατικά. Στην ανάλυση αυτή λαμβάνεται υπ' όψη ότι κατ' ουσίαν ο Χέγκελ προβάλλει την προτεραιότητα του πολιτικού λόγου ως ουσιαστικού στοιχείου συγκρότησης της δομής ώστε π.χ να καταργηθούν οι επι μέρους εξουσίες και τα φεουδαρχικά προνόμια και να συγκεντρωθούν σ' ένα ισχυρό Κράτος ικανό να εγγυηθεί τον νόμο και να οργανώσει την αστική μορφή της κοινωνίας.

Αποδεικνύεται με την προσέγγιση αυτή ότι η απόλυτη κυριαρχία του πολιτικο-δικαιοδικού στοιχείου οδηγεί τελικά στην ενσωμάτωση της Ηθικής Ιδέας μέσα στους Κρατικούς θεσμούς. Μέσα στο "χώρο" των Κρατικών θεσμών ο Χέγκελ προσδοκά ότι το άτομο θα υπερβεί τόσο το τυφλό εγωιστικό στοιχείο όσο και την φενάκη της αφηρημένης -

διαφωτιστικού τύπου- γενικότητας. Στους θεσμούς η συγκεκριμένη - περιεχομενική - γενικότητα συνιστά τη βάση της πραγματικής κοινωνίας και εκεί υπερβαίνεται ο παραδοσιακός χωρισμός της ατομικότητας από τη γενικότητα. (8)

Με βάση το αξιολογικό πλέγμα που αναδύεται - και χαρακτηρίζει - το περιεχόμενο των Κρατικών θεσμών, μπορούν να αξιολογηθούν στη συνέχεια τα επί μέρους στοιχεία της Ολότητας όπως η κοινωνία, οι συντεχνίες, οι τάξεις, η οικογένεια αλλά και οι οικονομικές λειτουργίες. Αναμφίβολα όμως το Πολιτικό - Δικαιϊκό πεδίο αποτελεί ταυτόχρονα το "χώρο" θεραπείας και απαμβλυνσης των αντιθέσεων και των εντάσεων που αναπτύσσονται στο κοινωνικό και οικονομικό πεδίο. Γι' αυτό το λόγο τελικά η κοινωνική θεωρία του Χέγκελ εκφράζεται ως φιλοσοφία του Δικαίου. (9)

Ο τύπος της Χεγκελιανής θεμελίωσης της σχέσης Κράτους - κοινωνίας, όπως προσπαθούμε να δείξουμε στην ανάλυση που ακολουθεί, εκφράζει με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο τον οργανικό τους διαχωρισμό μέσα στο πεδίο της Ολότητας. Το γεγονός ότι η ένταση μεταξύ Κράτους και κοινωνίας δεν αποτελεί εξωτερική σχέση αλλά "εσωτερική" αντίθεση αναδεικνύεται χαρακτηριστικά στην περίπτωση όπου εμφανίζεται το Κράτος-Ανάγκης. Τότε η κοινωνία υποτάσσεται πλήρως στο Κράτος, καταργούνται οι ασθενείς διαμεσολαβήσεις και η απόλυτη κυριαρχία του Κράτους νομιμοποιεί τις επιλογές του.

Μέσα από την αξιολογική κατοχύρωση του Κράτους Κυριαρχίας στην οποία προβαίνει ο Χέγκελ, εκφράζεται η απόφασή του να διατηρηθεί το σύστημα όπως διαμορφώθηκε, να ξεπεραστούν οι κίνδυνοι ενός "μη ελλογού" φιλελευθερισμού, που μπορούν να οδηγήσουν σε αποσυγκρότηση την λογική Ολότητα.

Η ιδιαίτερη σχέση της κοινωνίας προς το Κράτος, εμφανίζεται από τους τύπους των διαμεσολαβήσεων τους οποίους επικαλείται ο Χέγκελ για να θεμελιώσει ένα τύπο σύνδεσης του πολιτικού πεδίου με το κοινωνικό. Πρωταρχικά η κοινωνία των ιδιωτών δεν συγκροτεί αυτοτελές πολιτικό στοιχείο. Για να προσλάβει παρόμοια χαρακτηριστικά θα πρέπει να διαμεσολαβηθεί από τα Stande, στο πεδίο των οποίων όμως ο δικαιοῖκο-Κρατικός λόγος είναι κυρίαρχος.

Κατ' ουσίαν ο Χέγκελ αποφαινεται ότι η αντίθεση Κράτους - κοινωνίας δεν μπορεί να είναι πραγματική αλλά φαινομενική, οπότε και ο ίδιος ο χαρακτήρας και ο ρόλος των διαμεσολαβήσεων ορίζεται ως δευτερεύων.

Οι ανεπάρκειες που διαπιστώνονται στην προσπάθεια να δομηθεί μια οργανική διαμεσολαβητική αλυσίδα, μας οδηγούν στην επισήμανση της σημαντικής παρουσίας του ιστορικού - εμπειρικού στοιχείου στις πολιτικές δομές της Ολότητας.

Ο Χέγκελ επιτρέπει την απ' ευθείας είσοδο εμπειρικών - δεδομένων στοιχείων όπως η γαιοκατοχή, τα πρωτοτόκια, στο πεδίο των πολιτικών θεσμών. Μ' αυτό τον τρόπο η ατομική ιδιοκτησία καθίσταται αυτόματα τμήμα του Πολιτικού Κράτους, και, μέσα απο τον θεσμό των πρωτοτοκίων, εντάσσεται στο "χώρο" του Δημοσίου Δικαίου, και νομιμοποιείται μέσα απο αυτό και όχι απο μια αστικο-δικαιική λογική "κοινωνικού συμβολαίου".

Αντίστοιχα, η συγκρότηση των δυο Βουλών, οι οποίες εκφράζουν δυο διαφορετικά ουσιώδη περιεχόμενα, αποτελεί την απόδειξη του ευρύτερου πολιτικού συμβιβασμού τον οποίο επιδιώκει ο Χέγκελ. Με το αξίωμα του ομοτίμου ο Χέγκελ συγκροτεί ένα ιδιαίτερο πολιτικό Stand που επικυρώνει την κυριαρχία του πολιτικού Κράτους απέναντι στο Stand των αντιπροσώπων της κοινωνίας των ιδιωτών.

Υποστηρίζουμε ότι η συνύπαρξη - και ταυτόχρονα αντίθεση - λογικού και ιστορικού στοιχείου εξικνείται και καταλαμβάνει ακόμα και τα ύπατα "δώματα" της Χεγκελιανής Ολότητας.

Ιδιαίτερο πρόβλημα συνιστά για την προβληματική μας ότι ο Ηγεμόνας την στιγμή της απόφασης, την κορυφαία λογικο-πολιτική αιχμή της Ολότητας, αποθεσμοποιείται και απολογικοποιείται, κάτω απο το "βάρος" του πραγματικού γεγονότος, ότι ο ίδιος ο ηγεμόνας δεν συνιστά παρά ένα φυσικό στοιχείο που καταλαμβάνει το ύπατο λογικό αξίωμα, απο την "γέννα" του. Εδώ ακριβώς το εμπειρικό στοιχείο φαίνεται να αποσυγκροτεί τη λογικότητα και το αξιακό πλέγμα της Χεγκελιανής δομής.

Ένα ιδιαίτερο πρόβλημα αποτελεί το ερώτημα κατά πόσον η δομή και η λειτουργία της κοινωνίας των ιδιωτών συνιστά ή όχι ένα "ιδιαίτερο πεδίο" έρευνας για τον Χέγκελ. Ο Χέγκελ εκφράζει μια έντονη δυσπιστία για τις εγωιστικές εκδηλώσεις του ατόμου, και για τον μη ελλογο χαρακτήρα ανάπτυξης των αναγκών, που μπορεί να δυναμιτίσει την συνοχή του όλου οικοδομήματος.

Είναι ζητούμενη, για τον λόγο αυτό, η λογική φύση που ο Χέγκελ προσδίδει στις "ανάγκες". Φαίνεται ότι η υποκειμενική ανάγκη μπορεί να εκλογικευθεί μόνο μέσα στο πεδίο της καθολικότητας των γενικών αναγκών και ότι ο φυσικός νόμος δεν μπορεί να αποτελεί ούτε αφετηρία ούτε κριτήριο της ανάγκης.

Παράλληλα η τεχνητή ανάγκη, που δεν εκπορεύεται από τη λογική της γενικότητας των αναγκών, δεν φαίνεται να μπορεί να διεκδικεί αξιολογικά χαρακτηριστικά.

Από μιάν αντίστοιχη οπτική τίθεται το πρόβλημα της Εγγελιανής προσέγγισης της εργασίας, η οποία κατά τον Χέγκελ δεν αποτελεί "σκοπό" αλλά "μέσον", μια μεσολάβηση για την ολοκλήρωση του συστήματος των αναγκών και της ικανοποίησής τους.

Η τοποθέτηση του ζητήματος αυτού μας οδηγεί στο ερώτημα κατά πόσον ο Χέγκελ ερευνά τους τύπους των κοινωνικών και οικονομικών σχέσεων που συγκροτούν το σύστημα των αναγκών και του καταμερισμού της εργασίας. Ο Χέγκελ θεωρεί ότι προς την κατεύθυνση αυτή θεσμοποιούνται οι σχέσεις εργασίας ως λειτουργικές μεσολαβήσεις του πολιτικο-θεσμικού στοιχείου, οι οποίες και εγγυώνται ότι το σύστημα των αναγκών και της εργασίας δεν θα οδηγηθεί σε τριβές και κοινωνικές εντάσεις.

Υποστηρίζεται ότι μέσα από τα συστήματα αυτά ο Χέγκελ επανεισάγει γενικευτικούς όρους "λογικοποιώντας" τις έννοιες της κοινωνικής εργασίας και των κοινωνικών όρων. Οπωσδήποτε όμως ο Χέγκελ επιθυμεί να προδεσμεύσει τυχόν μη ελλογές εκδηλώσεις τόσο του τυφλού ανταγωνισμού της αγοράς, όσο και των συνεπειών μιας - πολιτικά - ανεξέλεγκτης ανάπτυξης, της οποίας ο ίδιος επισημαίνει τις επιπτώσεις πάνω στον εργαζόμενο. Στις αναλύσεις που ακολουθούν υποστηρίζουμε τη θέση ότι ο Χέγκελ κατ' ουσία αναγνωρίζει ότι το πεδίο των αναγκών και του καταμερισμού της εργασίας, η παραγωγική βάση της κοινωνίας, δεν μπορεί να αυτο-θεσμοποιηθεί και να λειτουργήσει ως δυναμικός πυρήνας εξέλιξης της καθυστερημένης Γερμανίας της εποχής του. Γι' αυτό και η βάση αυτή δεν μπορεί να αποτελέσει το πεδίο θεμελίωσης της Ιστορικής του Ολότητας. Η παραγωγική βάση μπορεί να παράξει την απλή δυνατότητα για να ξεπερασθεί η καθυστέρηση αυτή, όμως για να μην μετατραπεί η δυνατότητα αυτή σε τυφλή εκδήλωση θα πρέπει να υπάρξει μια απόλυτη θεσμική-δικαιική δέσμευση από το πολιτικό σύστημα.

Ασφαλώς ο Χέγκελ αναγνωρίζει τη "λογικότητα" της αστικής κοινωνίας και του τύπου της παραγωγικής δομής πάνω στον οποίο στηρίζεται και την θεωρεί ως "ιστορική νομοτέλεια". Όμως αναγνωρίζει ταυτόχρονα και τα όρια της "λογικότητας" αυτής. Γι' αυτό και επικαλείται μια "δευτεροβάθμια", μια ανωτέρου τύπου λογικότητα, ως οργανωμένη πολιτικο-νομική θέσμιση της κοινωνίας αυτής, ικανή να ελέγξει και να κατευθύνει την "παραγωγική λογικότητα".

Διατυπώθηκε απο πολλούς μελετητές η άποψη ότι το Χεγκελιανό Κράτος συνιστά ένα πρότυπο ολοκληρωτικού Κράτους πλήρους επιβολής προς την κοινωνία. Ιδιαίτερα η άποψη αυτή επιχειρήθηκε να θεμελιωθεί απο θεωρητικούς του ολοκληρωτισμού όπως ο Τζεντίλε, κατά την περίοδο του μεσοπολέμου.

Ασφαλώς το Χεγκελιανό Κράτος επιβάλλει στην κοινωνία μιά μορφή λογικού καταναγκασμού της ύπαρξής του, και αντιμετωπίζει με δυσπιστία ή και άρνηση την διεύρυνση των πολιτικών-δημοκρατικών δικαιωμάτων των πολιτών του. (Φιλοσοφία της Ιστορίας). Όμως η προσπάθεια του Χέγκελ στο πεδίο της πολιτικής φιλοσοφίας δεν είναι η δόμηση ενός κράτους καταστολής. Περισσότερο επιθυμεί ένα τύπο θεσμικής οργάνωσης που, πάνω σ' αυτόν, να μπορεί να οργανωθεί και να ελεγχθεί η λειτουργία των μηχανισμών της αγοράς, ένα "λογικό αυτοέλεγχο" ικανό να δαμάσει τις αντιφάσεις που αναδύονται απο την βάση της κοινωνίας και μπορούν να την οδηγήσουν στην καταστροφή. (10).

Α) ΟΙ ΑΦΗΡΗΜΕΝΕΣ ΔΙΚΑΙΙΚΕΣ ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΩΣ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗΣ
ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ - ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Η φιλοσοφία του Δικαίου δεν περιλαμβάνει ολόκληρο τον "Πνευματικό χώρο" της Χεγκελιανής Ιδέας. Η περιοχή του δικαίου δεν αποτελεί παρά ένα συγκεκριμένο πεδίο της πορείας του Πνεύματος, ένα πεδίο το οποίο ο Χέγκελ υποδηλώνει ως αντικειμενικό κόσμος.

Σύμφωνα με τη Χεγκελιανή διατύπωση το Πνεύμα αρχικά αλλοτριώνεται μέσα στη φύση. Η αληθινή του "αφύπνιση" όμως είναι η συνείδηση, η συνείδηση του κόσμου και η αυτοσυνείδηση. Όμως σ' αυτό το στάδιο το πνεύμα αντιτάσσεται στη φύση, δεν ζητά παρά τον ίδιο τον εαυτό του, γίνεται υποκειμενικό, αποτελεί το ατομικό πνεύμα, που ξεπερνά τη φύση. Όμως η βούληση που ανυφώνεται πάνω από την φύση, είναι ακόμα μια αφηρημένη βούληση. Η αφηρημένη αυτή βούληση αρνείται το περιεχόμενο, δεν αποδέχεται καμμία "μερικότητα" αποτελώντας μ' αυτό τον τρόπο την "Ελευθερία του Κενού". Η βούληση αυτή στρεφόμενη προς τη δράση εκδηλώνεται ως "φανατισμός της καταστροφής κάθε κοινωνικής τάξης πραγμάτων που υπάρχει, σαν αφορισμός κάθε ατόμου που θέλει μια τάξη πραγμάτων ως υπόπτου, ως εκμηδενισμός κάθε είδους οργάνωσης που θέλει να θεμελιωθεί". Τα ίχνη αυτής της "βούλησης του κενού" θα επισημάνουμε στη φαινομενολογία του Πνεύματος, ως αντίθεση του ατόμου στην τάξη που επικρατεί, ως εξέγερση κατά των θεσμών που λειτουργούν.

Η διαδοχική "στιγμή" της βούλησης του κενού, οδηγεί στη μερίκευση, στη βούληση που "δεν επιθυμεί τίποτα το εξωτερικό ή ξένο, γιατί τότε θα ήταν εξαρτημένη". (Φ.Ι. σελ. 442), που το περιεχόμενό της είναι αυτή η ίδια. Η επόμενη "στιγμή" οδηγεί στο Αντικειμενικό Πνεύμα.

Το Αντικειμενικό Πνεύμα δεν αποτελεί απλά την άρνηση της φύσης, αλλά βρίσκει τον ίδιο τον εαυτό του παίρνοντας συνείδηση της δικής του ταυτότητας (11), για να οδηγηθεί στην τρίτη "στιγμή", αυτή του Απολύτου Πνεύματος, μέσα στην Τέχνη, τη Θρησκεία, τη φιλοσοφία. Η φιλοσοφία του Δικαίου αντιστοιχεί στη δεύτερη "στιγμή" της πορείας του Πνεύματος προς την αυτοσυνείδηση.

Αυτή λοιπόν η θέση που κατέχει στο Χεγκελιανό σύστημα η φιλοσοφία του Δικαίου αποκλείει τη θεώρηση του Κράτους (την σημαντικότερη "στιγμή" μέσα στα ίδια τα πλαίσια του Δικαίου) σαν την υψηλότερη αλήθεια στα πλαίσια του όλου συστήματος. Ακόμα και η "αλήθεια"

του Κράτους δεν μπορεί να αναγνωρισθεί παρά στην υπαγωγή της στο Απόλυτο Πνεύμα, δηλ. τελικά στην υποταγή της πολιτικής στη φιλοσοφική αλήθεια.

Το αντικειμενικό πνεύμα, το Δίκαιο γενικά, πραγματοποιείται μέσα απο τις ακόλουθες 3 "στιγμές" :

- Στο πεδίο του αφηρημένου δικαίου. Η ελεύθερη βούληση δεν εκδηλώνεται παρά σαν άμεση βούληση. Το άτομο συμπίπτει με τη νομική τάξη σαν αφηρημένο πρόσωπο, η ύπαρξή του δεν είναι ακόμα παρά η άμεση ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης.

- Η δεύτερη "στιγμή" είναι η στιγμή της υποκειμενικής ηθικότητας. Το γίνεσθαι του ατομικού υποκειμένου, συνειδητοποιεί, - μέσα απο τις συγκρούσεις του με την τάξη του δικαίου - ότι ο τρόπος ελευθερίας που βιώνει έχει εξαντλήσει τα όρια του. Η βούληση στρέφεται τώρα "προς τα μέσα", εισέρχεται μέσα στην εσωτερική μερικότητα, στο ηθικό υποκείμενο. Ομως για τον Χέγκελ η εσωτερική ελευθερία αποτελεί μονάχα ένα στάδιο για την επίτευξη της εξωτερικής ελευθερίας, και προοιωνίζει το επόμενο βήμα όπου η διαδικασία εσωτερικοποίησης των αξιών αποδεικνύεται ανεπαρκής.

Στον Καντ και στον Φίχτε αντίθετα η υποκειμενική ηθικότητα δεν μπορεί να συμφιλιωθεί με τον καταναγκασμό, δηλ. με το δίκαιο. Η ηθικότητα του υποκειμένου αρνείται τον καταναγκασμό - ή μάλλον τον υπερβαίνει μέσα απο το πρέπει (το οφείλουν), και τελικά ο χαρακτήρας της ελευθερίας του ατόμου διατηρεί ένα αρνητικό στοιχείο, γιατί εκφράζει την απαίτηση να απορριφθεί ο καταναγκασμός χωρίς άλλες προϋποθέσεις. Η αντίθεση ηθικής και δικαίου διαφαίνεται ασυμφιλίωτη.

- Η τρίτη στιγμή είναι η στιγμή της αντικειμενικής ηθικότητας, που πραγματοποιείται στο πεδίο του Κράτους και των θεσμών του. Το άτομο ανυψώνεται στην Ολότητα, μεταβαίνοντας απο την οικογένεια, στην πολιτική κοινωνία, και τελικά στο Κράτος. Υπερβαίνοντας μέσα στους θεσμούς την ανεπάρκεια της ατομικής υποκειμενικότητας, συνειδητοποιεί τον ηθικό αντικειμενικό κόσμο. Μέσα στο Κράτος το δίκαιο αποβαίνει πραγματικότητα, και τα άτομα ενοποιούν μέσα στον ίδιο τον εαυτό τους την υποκειμενική μερικότητα με τη νομική καθολικότητα. "Αυτοί οι δύο όροι - το

Αγαθό κάτω από αφηρημένη μορφή και η ηθική συνείδηση - υφωμένοι ο καθένας δι'εαυτόν στην Ολότητα αποκαλύπτονται σαν αόριστοι και έτσι πρέπει να προσδιορισθούν..... η ολοκλήρωση αυτών των δύο σχετικών ολότητων μέσα στην απόλυτη ταυτότητα, εκπληρώνεται ήδη καθ'εαυτήν όταν η υποκειμενική αυτοβεβαίωση γίνεται όμοια με την αφηρημένη καθολικότητα του αγαθού. Η ταυτότητα, συγκεκριμένη τώρα, του αγαθού και βούλησης, η αλήθειά τους, αυτή είναι η αντικειμενική ηθικότητα (Φ.Δ. #141)

Στρεφόμεστε τώρα στο πρώτο πεδίο ανάλυσης, του αφηρημένου δικαίου, και εξετάζουμε ιδιαίτερα τις κατηγορίες του "προσώπου" της ιδιοκτησίας και της σύμβασης, ως στιγμές της κοινωνικοπολιτικής Ολότητας.

Η Καντιανή θεωρία του προσώπου έχει ως σημείο αφετηρίας την αρχή "να μη θεωρείς ποτέ τους άλλους ως ένα απλό μέσο, αλλά να είναι για σένα ταυτόχρονα ένας σκοπός". Μέσα απο την θεωρία του ο Καντ εξισώνει τα άτομα σαν πρόσωπα και θεμελιώνει την ισοτιμία και την ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Ο αφηρημένος χαρακτήρας όμως της "αξιοπρέπειας"(12) που προσφέρει στον καθένα την προσωπική του αξιοπρέπεια, προσδίδει μια φορμαλιστική ισότητα και ελευθερία στα άτομα, αποκλείοντας τον εμπειρικό προσδιορισμό, και αντιμετωπίζοντας το άτομο - πρόσωπο έξω απο την πραγματική κοινωνική ή αισθητή σχέση, σαν αφηρημένο προσδιορισμό ηθικού περιεχομένου, σαν σχέσεις ελευθέρων θελήσεων που έχουν στην διάθεσή τους πράγματα.

Ομως "αυθεντικό" πρόσωπο σύμφωνα με την Καντιανή αντίληψη, μπορεί να είναι μόνο ο ιδιοκτήτης, στον οποίο και ο Καντ παραχωρεί τη δυνατότητα να προσδιορίζει - σαν ενεργητικός πολίτης - τη σφαίρα των δημοσίων επιλογών, σε αντίθεση με εξαρτημένα άτομα, τους μαθητευομένους, τους υπηρέτες, τις γυναίκες.(13)

Ετσι η έννοια της ισότητας και της αξιοπρέπειας του ατόμου οδηγεί - αλλά και προϋποθέτει - τον κατακερματισμό των ιστορικών προσώπων σε πρόσωπα - σκοπούς και σε πρόσωπα μέσα. Ο Καντ αποκλείοντας τον εμπειρικό προσδιορισμό, όταν θέλει να θεμελιώσει την ισότητα και την αξιοπρέπεια στην αφηρημένη μορφή του λόγου τον καταξιώνει και τον αποδέχεται όπως είναι παρουσιάζοντάς τον σαν ορθολογικό, αφού την ορθολογική του βάση τη βρίσκει στα στοιχεία της μορφής και όχι στα στοιχεία της πραγματικότητας.

θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι βρισκόμαστε κοντά στα ίχνη της Χεγκελιανής αντίληψης από μεθολογική σκοπιά. Κατά τον Χέγκελ για να καταστεί το ανθρώπινο άτομο πρόσωπο, θα πρέπει να μεταβεί από τις συγκεκριμένες συνθήκες στο πεδίο της οικουμενικότητας, να αποβεί πρόσωπο μέσα σ' αυτή τη γενικότητα. Η κυριαρχία του νόμου αναφέρεται σ' αυτό το "οικουμενικό πρόσωπο" και όχι στο συγκεκριμένο άτομο. Αυτό λοιπόν το οικουμενικό πρόσωπο - γενική έκφραση της προσωπικότητας - ζητά να εξωτερικευθεί στην ιδιοκτησία.

Κατά τον Χέγκελ για τη συγκρότηση του προσώπου, η ύπαρξη σκοπών αποτελεί πρώτη προϋπόθεση δηλ. για να είσαι πρόσωπο, θα έχεις σκοπούς. Η εκπλήρωση της προϋπόθεσης αυτής δηλ. ότι το άτομο γίνεται υποκείμενο για τους συγκεκριμένους σκοπούς, έχει σαν επακόλουθο ότι το άτομο - πρόσωπο, για να είναι ακριβώς πρόσωπο μέσα στην αστική κοινωνία, θα πρέπει να αποδέχεται το Δίκαιο, το Κράτος, τη γραφειοκρατία, κ.λ.π.. Μ' αυτό τον τρόπο ο Χεγκελιανός ιδεαλισμός ξεκινά από το ατομικό, - παρ' όλο που απορρίπτει τον διαφωτιστικό ατομισμό - και προχωρεί προς την ουσιώδη ανάγκη για την καθιέρωση και ολόκληρωση των Κρατικών θεσμών της αστικής κοινωνίας. Μέσα από τον Χεγκελιανό προσδιορισμό του προσώπου προβάλλει επιτακτικά το πολιτικό αίτημα να συσταθούν οι θεσμοί και να λειτουργήσουν, να συγκροτηθεί το Κράτος.

Από τους ιστορικούς όρους συγκροτείται το Χεγκελιανό Κράτος, που αποτελεί το Κράτος - υποκείμενο της ιστορικής διαδικασίας και θέτει τώρα υπό έλεγχο τους όρους σύστασής του, συγκροτεί τα ίδια τα στοιχεία της πραγματικότητας σαν στοιχεία δικά του, σαν μέρη του. Μ' αυτό τον τρόπο η ιδιοκτησία προκύπτει εκ των υστέρων σαν συστατικό στοιχείο του Κράτους, και τελικά το άτομο - πρόσωπο που αποδέχεται το Κράτος, το οποίο υπάρχει στην οικουμενικότητα, αποδέχεται τις ίδιες τις δεδομένες συνθήκες, την ιδιοκτησία σαν συστατικό στοιχείο του Κράτους.

Η ιδιοκτησία λοιπόν αποτελεί στοιχείο της λογικής μορφής συγκρότησης του πολιτικού. Ο λόγος νομιμοποιεί την ιδιοκτησία στο Χεγκελιανό Κράτος, σαν έκφραση της μερικότητας του ανθρώπου, ο οποίος δίνει στον εαυτό του με την ιδιοκτησία ένα περιεχόμενο.

Όμως ο Χέγκελ επισημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν είναι ελεύθερος αν είναι μόνο νομικά ελεύθερος. Η ιδιαίτερη πλευρά του ατόμου που περιλαμβάνει τους υποκειμενικούς σκοπούς, τις ανάγκες "δεν είναι όμοια με την ελευθερία". Όμως το χειραφετημένο άτομο επικυρώνει τη βούλησή του ως μια ελευθερία ιδιοποίησης.(14) Ο Χέγκελ καθορίζοντας την ιδιοκτησία ως συστατικό της "ουσίας" του ελεύθερου ανθρώπου αποσπά το θεσμό από την τυχειότητα και τον μεταφέρει στο πεδίο της κοινωνικής σχέσης. Η λογική βάση της ιδιοκτησίας δεν συνίσταται τόσο στην ικανοποίηση των αναγκών ή του εγωιστή κατόχου αλλά ως θεσμός υπερβαίνει την απλή υποκειμενικότητα του ατόμου και "αποτελεί την πρώτη ενσάρκωση της ελευθερίας". Ο Χέγκελ θέλοντας να δικαιώσει την ιδιοκτησία φθάνει μέσω της γενικότητας στην αφηρημένη έννοια του ιδιοκτήτη και από εκεί μεταβαίνει στην εμπειρική πραγματικότητα.

Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι ο Καντ εργάστηκε με μια αφηρημένη μορφή διανοίας στην οποία υποτάσσονται τα εμπειρικά δεδομένα, έχοντας σαν ενοποιητικό στοιχείο το λόγο. Όμως αυτό δεν είναι αρκετό για τον Χέγκελ, γιατί αναπαράγει τον χωρισμό της ατομικότητας από τη γενικότητα. Ιστορικό αίτημα του Χέγκελ είναι να ξεπερασθεί ο Καντιανός αυτός χωρισμός, γιαυτό και αναζητά μια σχέση οργανικού τύπου, αναζητά τα περιεχόμενα για το ξεπέρασμα του δυισμού. Διατηρεί τη μορφή του δικαίου, του προσώπου, που συγκροτούνται από μια ενότητα παραδοσιακή, κοινών εθίμων, κ.λ.π., αλλά ζητά να ενταχθούν σε μια ενότητα ανωτέρου τύπου.

Διαπιστώσαμε ότι στον Χέγκελ η Ιδέα του Κράτους αντίκειται θεμελιακά στην ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου, την οποία και θεωρεί πρωτογενή μορφή με τυπικό περιεχόμενο.(15) Η φύση της ατομικής υποκειμενικότητας θέτει σαφή όρια στο περιεχόμενο του συμβολαίου μεταξύ των ατόμων, γιαυτό το κοινωνικό συμβόλαιο δεν μπορεί να υπερβεί τη σφαίρα του ιδιωτικού δικαίου. Οι θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου που λαμβάνουν σαν βάση μια "σύμβαση" μεταξύ του Κράτους και της κοινωνίας, τελικά υποβάλουν το ίδιο το Κράτος - Υποκείμενο στην αυθαιρεσία που διέπει τα ιδιωτικά συμφέροντα.

Ο Χέγκελ απορρίπτει την αφηρημένη και τυπική βούληση του κοινωνικού συμβολαίου και ζητά περιεχόμενο και σκοπό στη βούληση. Για τον Χέγκελ η βούληση δεν μπορεί να είναι τελικά παρά βούληση πραγματοποιούμενη στο χώρο του δημοσίου και ιδιωτικού δικαίου. Εκδήλωση αυτής της βούλησης είναι το ίδιο το Κράτος. Το Χεγκελιανό αυτό Κράτος - Υποκείμενο γνωρίζει και αποδέχεται τους σκοπούς της βούλησης, μέσα σ' αυτό δεν υπάρχουν "συνθήκες" (ουσιαστικά στοιχεία) αντίθετες με τη βούληση. Οι συνθήκες δηλαδή ανάγονται σε σκοπούς, και οι σκοποί εντάσσονται στην βούληση του Κράτους.

Ο Χέγκελ αναγνωρίζει τον περιορισμένο χαρακτήρα της σύμβασης, αφού προσδιορίζει τη σύμβαση ως ταύτιση βουλήσεων όπου υπάρχει στην καθεμία το μερικό - και διαφορετικό πιθανώς - κίνητρο. Στη σύμβαση περνάμε από τις απλές ποσοτικές σχέσεις σε μια νέα ποιότητα σχέσεων, που δεν μπορεί όμως να θεωρηθεί ανώτερου και ουσιαστικού τύπου. Οι σχέσεις περιορίζονται στο χώρο του μερικού και, με την έννοια αυτή, το πολιτικό στοιχείο δεν υπεισέρχεται σ'αυτές, όπως δεν υπεισέρχεται και το στοιχείο της γενικότητας, αφού η σύμβαση είναι περιορισμένου χαρακτήρα και δεν ισχύει για όλους. Ο Χέγκελ κατανοεί ότι με αυτή τη θεωρία των συμβάσεων δεν διαμορφώνονται Κρατικοί θεσμοί. Όμως ακόμα και στο αδιαμόρφωτο πρωτογενές ή αφηρημένο στοιχείο ο Χέγκελ επισημαίνει την υπάρχουσα δυναμική για τη μετάβαση προς τις ανώτερες βαθμίδες της αυτοσυνείδησης. Γι'αυτό και ενώ κατανοεί τον περιορισμένο χαρακτήρα της σύμβασης επιδιώκει να συμπεριληφθούν τα αξιολογικά στοιχεία της Ελευθερίας στη σύμβαση, την οποία αντιμετωπίζει σαν μια βαθμίδα ανέλιξης προς την ελευθερία. (16)

"Με τη σύμβαση νομιμοποιείται η φύση και η ποσότητα αυτού που κατέχω" (#49 Φ.Δ). Ο Χέγκελ αποδέχεται ότι η κρατούσα κατανομή ιδιοκτησίας είναι προϊόν τυχαίων περιστατικών, όμως απαλλάσσει τη λογική από το καθήκον να παρέμβει και να ορθολογικοποιήσει την κατανομή αυτή.

Για τον Χέγκελ η έννοια της ισότητας δεν έχει περιεχόμενο παρά στο πεδίο της γενικότητας, της αφηρημένης προσωπικότητας. Η διεκδίκηση που εμφανίζεται για την ισοκατανομή της έγχειας ιδιοκτησίας και της περιουσίας, είναι κατά τον Χέγκελ ακατανόητη, όχι μόνο γιατί στηρίζεται στο έδαφος της μερικότητας, αλλά και διότι σ' αυτή τη μερικότητα κυριαρχεί τόσο το φυσικό στοιχείο όσο και η "πνευματική ιδιορρυθμία" της ατομικής φύσης.

Ο Χέγκελ προβαίνει στο σημείο αυτό σε μια απολογία του κρατούντος συστήματος. Το "τι κατέχω" και το "πόσο κατέχω" βρίσκεται πέρα από το περιεχόμενο του αφηρημένου προσώπου, αφού σε τελευταία ανάλυση η αδιαφορία για τις ατομικές διαφορές είναι χαρακτηριστικό στοιχείο της οικουμενικότητας του νόμου. Γι'αυτό και εκείνο που επισημαίνει ο Χέγκελ είναι η ίδια η δυναμική του κατέχειν. Το νομικό αφηρημένο επιτάσσει να απομακρυνθούμε από την περιοχή του "τι και πόσο" κατέχω, να μεταβούμε από τη νομική έκφραση της ελευθερίας στην προσωπικότητα, στην αυτοσυνείδηση της ελευθερίας. (17)

Αναλύοντας το περιεχόμενο της σχέσης του ιδιοκτήτη και του πράγματος ο Χέγκελ καθορίζει τις κύριες πλευρές που προσδιορίζουν το πράγμα: (Φ.Δ. #63)

-Το πράγμα προσδιορίζεται μέσω της χρήσης του , σε σχέση με τις ειδικές ανάγκες του υποκειμένου.

-Η άλλη πλευρά του πράγματος είναι η αξία του. Αυτή προκύπτει από τη σχέση της χρήσης του προς το σύνολο των αναγκών που υπάρχουν μέσα στην κοινωνία.

Μέσα από τον προσδιορισμό της αξίας του πράγματος προκύπτει η γενικευμένη έννοια της κυριότητας, που εναρμονίζεται και εξυπηρετεί τις συγκεκριμένες ανάγκες του ιδιοκτήτη του πράγματος, ενώ ταυτόχρονα , μέσα ακριβώς από τη σχέση αυτή ιδιοκτήτη -πράγματος στο πεδίο της αξίας, καθορίζεται η ευρύτερη χρησιμότητα του πράγματος σ'ολοκληρή την κοινωνία. Μεταβαίνοντας ο Χέγκελ από το "χώρο" της μερικής ανάγκης στο "χώρο" της ανάγκης γενικά "μεταφέρει" και το ίδιο το πράγμα στη γενικότητα των αναγκών.

Μέσα από τους προσδιορισμούς αυτούς ο Χέγκελ προσπαθεί να ξεπεράσει τα προβλήματα που προκύπτουν από τα παραδοσιακά δικαιώματα των προσώπων πάνω στα πράγματα. Στο ίδιο αντικείμενο συνυπάρχουν διαφορετικοί φορείς της αξίας του και διαφορετικοί φορείς χρήσης του. Ο φεουδάρχης αποτελεί τον ιδιοκτήτη της χρήσης των πραγμάτων και όχι της αξίας τους. Αυτή την έννοια της κυριότητας - που δεν μπορεί να επικρατήσει μέσα από την υπάρχουσα σε παραδοσιακές κοινωνίες διάσπαση των εξουσιών πάνω στο πράγμα - προσπαθεί να συγκροτήσει ο Χέγκελ.

Αναζητά λοιπόν την έννοια της γενικότητας και μέσα σ'αυτήν προσδιορίζει την αξία του πράγματος. Μέσα σ'αυτήν τη γενικότητα των αναγκών συνίσταται η ουσιαστικότητά τους. Ένα πράγμα μπορεί να έχει μια χρηστική διάσταση ως προς μια ανάγκη, που είναι ποσοτικά καθορισμένη και συγκρίσιμη με άλλα πράγματα, που χρησιμεύουν για άλλες ανάγκες. Όμως για να μπορέσει να καταναλωθεί - να ικανοποιηθεί, να εκπληρώσει τη χρηστική του διάσταση - θα πρέπει πρώτα να περιέχει το στοιχείο της ανταλλαξιμότητας (γενικότητα).

Η γενικότητα καθορίζεται ως γενικότητα αναγκών, ως ανάγκη γενικά, ώστε να αναδεικνύεται το στοιχείο της ανταλλαξιμότητας. Μέσα από τη σχήμα αυτή η ουσιαστικότητα του πράγματος αντιστοιχεί στην ενότητα των αναγκών. Μ'αυτό τον τρόπο η διαδικασία της

κατανάλωσης περνά μέσα από την ποσοτικοποίηση των αναγκών, και σε τελική ανάλυση η ίδια η ουσιαστικότητα, εξυπηρετώντας τη μορφή της γενικότητας, αποβαίνει μια αφαίρεση, παρ'όλο που ξεκίνησε από τη συγκεκριμένη ανάγκη.

Το καθολικό στοιχείο της ανταλλαξιμότητας, μέσα στην κοινωνία των γενικευμένων αναγκών, παραπέμπει αυτόματα στο χρήμα. Το χρήμα μέσα από τον οποίο καθολικεύεται και πραγματοποιείται η ανταλλαγή αναζητά το καθολικό στοιχείο της πολιτικής συνοχής και επιβολής, το Κράτος. Η "χρηματική οικονομία" απαιτεί πολιτικές προϋποθέσεις, απαιτεί τη ρυθμιστική παρέμβαση του Κράτους, ενός Κράτους που ζητά τη συμμετοχή και την αναγνώριση του ρόλου του σ'ολόκληρη τη διαδικασία της ανταλλαξιμότητας.

Στην προαστική κοινωνία, μέσα στην ίδια την κοινωνία και παραγωγική οργάνωση, οι ανταλλαγές είναι "εμποδισμένες" έχουν όρια και φραγμούς, η ανάγκη δεν υπερβαίνει το χώρο του μερικού. Μέσα στη διαδικασία υπέρβασης της παραγωγικής αυτής δομής το χρήμα μπορεί να διασφαλίσει τη λειτουργία της οικονομίας που αναζητά τη γενικότητα των ανταλλαγών. Η οικονομική θεωρία της αξίας προβάλλει το χρήμα σαν το "σώμα διαμεσολάβησης" για τη λειτουργία των γενικευμένων ανταλλαγών. Προκύπτει γι'αυτό το λόγο άμεσα η αναγκαιότητα των Πολιτικών δομών που θα εγγυώνται και θα διασφαλίζουν την ελεύθερη λειτουργία της αγοράς, την άμεση μετατροπή της χρηστικής αξίας σε ανταλλακτική.

Η ουσιαστικότητα του πράγματος που προσδιορίζει ο Χέγκελ είναι τελικά η έννοια της οικονομικο - πολιτικής γενικότητας της αστικής κοινωνίας.

Μέσα στο νομικο - πολιτικό πλαίσιο της αστικής κοινωνίας, όπου η ανταλλακτική αξία αναδεικνύεται σε πρωτεύουσα αξία του πράγματος, η παράβαση, το άδικο, προκύπτει από την άρνηση μετατροπής της χρηστικής σε ανταλλακτική αξία. (η έκφραση της οικονομικής κρίσης σύμφωνα με τον Μαρξ). Τελικά η γενική πολιτική μορφή καθορίζει τις σχέσεις ανταλλαγής και επιβάλλει τον καταναγκασμό για να διασφαλίσει την ομαλή λειτουργία των σχέσεων αυτών.

Ο θεσμός της ιδιοκτησίας προήλθε από την ελεύθερη βούληση του ατόμου. Όμως ο κάθε ιδιοκτήτης, υποκείμενο της ίδιας της ατομικής του βούλησης, βρίσκεται έκθετος στο πεδίο των συγκρούσεων των δικαιωμάτων των ιδιωτικών συμφερόντων. Τελικά η εναρμόνιση της ιδιωτικής βούλησης με τη γενική βούληση, μέσα σ'αυτό το πεδίο των

συγκρούσεων στο "χώρο" της κοινωνίας, αποτελεί μάλλον ένα τυχαίο περιστατικό, προϊόν μάλλον μιας σύμπτωσης, που εν δυνάμει φέρνει μέσα του τα σπέρματα μιας νέας σύγκρουσης. Της σύγκρουσης που προκύπτει από τα ατομικά όρια της βούλησης του μεμονωμένου ατόμου με τούς κοινωνικούς προσδιορισμούς που εκπροσωπούν και περιέχουν τη δική του βούληση, στην αντικειμενική μορφή που παίρνει αυτή μέσα στους θεσμούς του Κράτους. Η παράβαση, και η συνείδηση της παράβασης με την τιμωρία, δεν εκφράζει μόνο "μια υψηλότερη λογική αναγκαιότητα" (Φ.Α. #81), αλλά οδηγεί το μεμονωμένο άτομο να συνειδητοποιήσει τα περιορισμένα όρια της ελευθερίας του, όταν παραμένει στο πεδίο της μερικής βούλησης .

Ομως ο "τόπος" ανάπτυξης της συνείδησης δεν είναι το επίπεδο του αφηρημένου δικαίου. Πραγματικό καθορισμό της συνείδησης αποτελεί το γεγονός ότι λειτουργεί σ'ένα Κράτος, ότι αποδέχεται τους θεσμούς του. Μέσα στο Κράτος τα άτομα αναγνωρίζουν τον νόμο ως έκφραση της αντικειμενικής ηθικότητας. Η παράβαση νοείται σ'αυτό το πλαίσιο όχι ως απλή παράβαση μιας αφηρημένης βούλησης, αλλά παράβαση του πράγματος "καθ'εαυτού".

Μ'αυτό τον τρόπο ο καταναγκασμός αποβαίνει εσωτερικό στοιχείο πραγμάτωσης της ελευθερίας, με την έννοια ότι πραγμάτωση της ελευθερίας αποτελεί το γεγονός ότι η συνείδηση του ατόμου μπορεί να αντιληφθεί το δίκαιο και τους θεσμούς του Κράτους ως ένα προϊόν ανώτερης συνείδησης, αλλά και ως "περιοχή" στην οποία πραγματώνεται η υποκειμενική ελευθερία. Τελικά το άτομο μέσα στη διαδικασία αυτή συνειδητοποιεί και το περιεχόμενο αλλά και το στοιχείο της επιβολής ως οργανικό, συστατικό, στοιχείο του ίδιου του περιεχομένου. (18)

Για να συλλάβει η συνείδηση το περιεχόμενο του δικαίου θα πρέπει, σαν πρώτη προϋπόθεση, το ίδιο το δίκαιο να είναι προσιτό, γνωστό στη συνείδηση, να έχει τεθεί πολιτειακά, να είναι δεδομένο στο Κράτος. Μ'αυτή την έννοια ο νόμος είναι το τεθειμένο δίκαιο. Το δίκαιο ταυτίζεται λοιπόν με το θετικό δίκαιο, γιατί σε όση έκταση αποκαλύπτεται στη συνείδηση δεν μπορεί παρά να έχει τη μορφή του νόμου. Δηλ. να είναι κατά το περιεχόμενό του ορισμένο, και κατά τη μορφή του γενικό, να ταυτίζεται με την σκέψη, με το σκέπτομαι. Η έννοια της σκέψης σ'αυτό το πλαίσιο δεν περιορίζεται στη διαδικασία της αφαίρεσης, στην αφαιρετική σκέψη που αρκείται στα φαινόμενα, αλλά θέλει να οδηγήσει στην ερμηνεία και κατανόηση του συγκεκριμένου Κράτους, των θεσμών του, των νόμων του, των κοινωνικών του συστατικών.

Το Πνεύμα διανύοντας την πορεία προς την αυτοσυνείδηση της ελευθερίας "καλείται" να δημιουργήσει το πλαίσιο αυτό. Το αίτημα του Χέγκελ είναι η οικοδόμηση θεσμών και κανόνων στα πλαίσια του Κράτους, που ν'ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, να κατανοούνται και να συγκεκριμενοποιούνται από τους πολίτες. Γι'αυτό προκύπτει στον Χέγκελ η ανάγκη θετικοποίησης του δικαίου, η ανάγκη της κωδικοποίησης των νόμων.

Ο Χέγκελ όμως απορρίπτει ως περιεχόμενο της κωδικοποίησης την απλή άθροιση των νόμων. Τακτοποίηση των νόμων σε ισχύ σημαίνει τον τονισμό και την επικράτηση των στοιχείων εκείνων που συνθέτουν τον οργανικό χαρακτήρα του τεθειμένου δικαίου. Γι'αυτό και κωδικοποίηση δεν σημαίνει την αυθαίρετη ή πρωτογενή δημιουργία αλλά σύλληψη του υπάρχοντος ως αρμόζοντος στη συγκεκριμένη ιστορική βαθμίδα και κοινωνία. Τίθεται εδώ πάλι το πρόβλημα της κριτικής του ιστορισμού στη σκέψη του Χέγκελ, που ήδη επισημάναμε. Η τάση για την κατάργηση των τοπικών εθιμών, που έκφρασε την ανάγκη για το πέρασμα σε μια αστικής μορφής οργάνωση με ενιαίους κανόνες, πρόβαλε το αίτημα της εισαγωγής ενός γενικού αστικού κώδικα. Η Ιστορική σχολή αντιπαρατίθεται προβάλλοντας την ανωριμότητα της εποχής και την έλλειψη "ιστορικής κλίσης" για μια τέτοια ρύθμιση, γιαυτό και επιμένει στην ισχύ του εθιμικού δικαίου, θεωρώντας το έθιμο ως την ανώτερη πηγή που καθιερώθηκε ιστορικά.

Ο Χέγκελ αντίθετα προσδιορίζει το έθιμο σαν "κατώτερης" μορφής δίκαιο. Το πώς γίνεται προσιτή στη συνείδηση, η γνώση, η ιδέα, το καθορίζει μέσα από την διαδικασία του εθίμου το τυχαίο. Αντίθετα μέσα από τον νόμο ισχύει αναγκαία η γνώση για όλους. Με παρόμοια κριτήρια ο Χέγκελ θεωρεί και το Αγγλικό δίκαιο μιας κατώτερης μορφής δίκαιο γιατί επιδικάζει με αναφορά σε ομοιότητα υποθέσεων, για τις οποίες υπάρχει απόφαση στο παρελθόν χωρίς να διαθέτει αυθύπαρκτα και διαχρονικά κριτήρια.

Στην ουσία όμως πίσω από τη θεμελίωση, σε θεωρητικό επίπεδο, της ανάγκης να υπάρξει η κωδικοποίηση των νόμων, υπάρχει ο Πολιτικός λόγος στον Χέγκελ. Ο ίδιος αγωνίζεται, να καταργηθούν τα φεουδαρχικά προνόμια, που κατοχυρώνονταν πίσω από τους αποσπασματικούς κανόνες και τις επι μέρους ρυθμίσεις, ζητά να επιβληθούν γενικές διατάξεις που θα οδηγούσαν σε μια νέα οργάνωση αστικής μορφής.

Στην έκφραση του Πνεύματος υπάρχει η ελευθερία πέρα από τα επί μέρους προνόμια ή εξουσίες, τα οποία ο Χέγκελ κατατάσσει στο τυχαίο. Η γενικότητα του δικαίου, ως έκφραση του Πνεύματος, αίρει λοιπόν την τυχειότητα του εθίμου. Στήν ενότητα πολιτικής εξουσίας και κοινωνίας, που υπάρχει στην "εθιμική κοινωνία" ο Χέγκελ αντιπαραθέτει την αναγκαιότητα να συγκεντρωθούν στην κορυφή οι πολιτικές εξουσίες, που βρίσκονται, διάχυτες ακόμα, στην προαστική κοινωνία.

Β) ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΩΝ ΑΝΑΓΚΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ ΣΤΗ ΧΕΓΚΕΛΙΑΝΗ ΟΛΟΤΗΤΑ

Τη θεωρία του για το σύστημα των αναγκών, τη φύση της εργασίας, και το χαρακτήρα του πλούτου, αναπτύσσει ο Χέγκελ στη φιλοσοφία του Δικαίου (#189 έως #208)

Ο Χέγκελ αναζητά τη βάση, το πεδίο συνοχής, του Οικοδομήματος του στο σύστημα των αναγκών και του καταμερισμού της εργασίας. Θεωρεί ότι τα στοιχεία αυτά, αποκτώντας ένα συγκεκριμένο βαθμό ανάπτυξης και λειτουργίας, μπορούν, στην άρθρωση και στη διαπλοκή τους, να συγκροτήσουν μια σταθερή βάση για την ομαλή λειτουργία της Πολιτικής Ολότητας.

Ο Χέγκελ αναγνωρίζει ως πρωταρχικό σκοπό της ανάγκης την ικανοποίηση της υποκειμενικής μερικότητας (Φιλοσοφία του Δικαίου #189). Το πεδίο της λογικότητας της ανάγκης περιορίζεται στο στοιχείο της νόησης, η οποία συνδέεται άμεσα με την υποκειμενική μερικότητα.

Ομως η (υποκειμενική) ανάγκη υπακούει στην ευρύτερου χαρακτήρα λογική κίνηση μέσα στην οποία το υποκείμενο δεν υφίσταται ως ξεχωριστό στοιχείο, αλλά βρίσκει την ενότητα του στη σύνδεσή του με το αντικείμενο. (19)

Εισερχόμενη και λειτουργούσα λοιπόν η υποκειμενική ανάγκη μέσα στο πεδίο της καθολικότητας - που δημιουργείται από το γενικό σύστημα των αναγκών - αποκτά την απαραίτητη ένταξη στο Όλο και "νομιμοποιείται" λογικά, για να επανέλθει, "επικυρωμένη" τώρα και πάλι στην υποκειμενικότητα.

Η ανάγκη τελικά, αφού προσέλαβε μέσα από το καθολικό στοιχείο της γενικότητας των αναγκών τον αντικειμενικό της χαρακτήρα, επιστρέφει στην αφετηρία της. Η ικανοποίηση της -υποκειμενικής/αντικειμενικής- ανάγκης πραγματοποιείται με την κατοχή (και την κατανάλωση) εκ μέρους του υποκειμένου της ανάγκης αυτής, του αντικειμένου της ανάγκης.

Βέβαια η ανάγκη ως "πράγμα" - ως αντικείμενο ικανοποίησης - έχει παραχθεί από άλλα άτομα, αντιστοιχεί σε άλλες (ατομικές) θελήσεις, δραστηριότητες ή και ανάγκες. (20)

Η διαπλοκή αυτή του υποκειμενικού και του αντικειμενικού στοιχείου, που συγκροτεί τη λειτουργία του συστήματος των αναγκών, καθορίζεται επιστημονικά απο τη σφαίρα της πολιτικής οικονομίας. "Η πολιτική οικονομία είναι η επιστήμη ...που οφείλει... να παρουσιάσει την κίνηση και τη διαγωγή των μαζών στις ποιοτικές και ποσοτικές καταστάσεις τους και τις σχέσεις τους" (Φιλοσοφία του Δικαίου #189, παρατήρηση).

Η νόηση που καθορίζει αφετηριακά το πεδίο της υποκειμενικής ανάγκης δεν αποτελεί κατά τον Χέγκελ παρά τη "φαινομενικότητα της λογικότητας".

"...η αρχή του συστήματος των αναγκών δεν περιέχει μέσα της το καθολικό καθ'εαυτό και δι'εαυτό: Το καθολικό της ελευθερίας παρά μ'ένα τρόπο αφηρημένο: αυτός είναι το δίκαιο της ιδιοκτησίας" (Φ.τ.Δ. παρ.208)

Αντίθετα στη γενικότητα των αναγκών υπάρχει παρών ο λόγος, ανευρίσκεται η λογικότητα "που υπάρχει και δρα μέσω της φύσης των πραγμάτων".

Ταυτόχρονα το πεδίο των γενικευμένων αναγκών αποτελεί, κατά τον Χέγκελ, το χώρο απόσβεσης των "δυσαρεσκειών" και της "ηθικής πικρίας" που παράγεται απο τις απαιτήσεις της υποκειμενικότητας. Η ηθική αυτή πικρία και η δυσαρέσκεια που επισημαίνει ο Χέγκελ (Φιλ. του Δικαίου #189) θέτει το ζήτημα του ηθικά ανικανοποίητου ατόμου μέσα στο περιορισμένο πεδίο λογικότητας, που συγκροτεί ο κόσμος των υποκειμενικών αναγκών.

Σ'αυτό το πεδίο οι αντιθέσεις θα επιλυθούν είτε απο τις διατάξεις του αστικού νόμου, που βρίσκεται πάνω απο τα άτομα, είτε στον ίδιο το "χώρο" της αγοράς, που λειτουργεί μέσα απο τους ανταγωνιστικούς του νόμους. Ομως, σε κάθε περίπτωση, δεν φαίνεται να αίρεται το διάχυτο αίσθημα του ηθικά ανικανοποίητου ατόμου.

Η άνοδος του ατόμου απο την βασική βιολογική του υπόσταση στην λογική - κοινωνική του κατάσταση εκδηλώνεται με την απομάκρυνσή του απο το πεδίο εξάρτησης των φυσικών αναγκών, και την είσοδό του στο πεδίο της καθολικότητας των αναγκών (ο.π #190).

Απο το πεδίο αυτό των καθολικών αναγκών μεταβαίνει το άτομο στο πεδίο της μερίκευσης και της εξειδίκευσης. Όσο πιο μερικευμένες γίνονται οι ανάγκες τόσο περισσότερο αποκτούν αφηρημένο χαρακτήρα (ο.π. #190) αφού η λογικότητα της εξειδικευμένης τους υπόστασης συναρτάται άμεσα με την λογικότητα του καθολικού.

Με τον πολλαπλασιασμό των αναγκών πολλαπλασιάζονται παράλληλα και οι τρόποι ικανοποίησης, καθώς και τα μέσα που ικανοποιούν τις μερικές αυτές ανάγκες. Το ενδεχόμενο ενός α-λόγου πολλαπλασιασμού σκοπών και μέσων, καθώς και ο κίνδυνος αυτονομησης των μέσων και των σκοπών, αποτελεί μια πραγματικότητα που θα μπορούσε να απειλήσει τη συνοχή του πεδίου των αναγκών.

Ο Χέγκελ επισημαίνει αυτή την πορεία αυτονομησης των μέσων ικανοποίησης και των αναγκών: Η "στιγμή της καθολικότητας" δίνει στα ίδια τα μέσα ένα ιδιαίτερο σκοπό, τα καθιστά "δι εαυτά". Ταυτόχρονα η συνεχής εξίσωση των αναγκών, η απαίτηση που προβάλεται να ικανοποιεί το άτομο όλες τις ανάγκες που ενυπάρχουν στην κοινωνία, οδηγούν σε δύο στοιχεία αλλοτρίωσης : Απο την μια πλευρά επικρατεί ένας μιμητισμός για την ικανοποίηση μη απαραίτητων αναγκών, ενώ απο την άλλη πλευρά οι ίδιες οι ανάγκες αποκτούν χαρακτήρα συμβόλου και όχι περιεχομένου.

Τον κίνδυνο αυτό αποτρέπει η αναφορά και σύνδεση κάθε επι μέρους ανάγκης στην καθολικότητα. Στο πεδίο αυτό συντελείται η αμοιβαία αναγνώριση των υποκειμενικών αναγκών. Το καθολικό στοιχείο γίνεται αντιληπτό και συγκεκριμένο ως κοινωνικό στοιχείο (ο. π. #192) και η ίδια η ικανοποίηση της μερικής ανάγκης των ατόμων συναρτάται και καθορίζεται ως επι μέρους στοιχείο του κοινωνικού.

Ο Χέγκελ αποδέχεται ότι ... "φυσική ανάγκη σαν τέτοια και η άμεση ικανοποίηση δεν θα ήσαν παρά το Κράτος της πνευματικότητας κρυμμένο μέσα στη φύση, και επομένως το Κράτος της θηριωδίας και της ανελευθερίας, ενώ η ελευθερία δεν υπάρχει παρά στο καθρέφτισμα του πνευματικού στον ίδιο τον εαυτό του, στη διάκριση του απο τη φύση και στην αντικαθρεφτιζόμενη δράση του πάνω σ'αυτήν" (Φ.Δ#194 παρατήρηση).

Γιαυτό και ο άνθρωπος δεν μπορεί να προβάλει την απλή φυσική νομοτέλεια της ανάγκης αλλά να συμπεριφέρεται με τρόπο που να αποδεικνύει ότι υπάρχει μια αναγκαιότητα που δημιουργείται απο τον ίδιο, και δεν είναι αποτέλεσμα μιας φυσικής, εξωτερικής ανάγκης.

αλλά μιας εσωτερικής πνευματικής διεργασίας και απόφασης που βρίσκεται σε συμφωνία με το καθολικό. Ο φυσικός νόμος δεν μπορεί να είναι ούτε αφετηρία ούτε κριτήριο της ανάγκης. Η λογικότητα που βρίσκεται στο καθολικό ξεπερνά και ενσωματώνει τή φυσική αναγκαιότητα και έτσι πρέπει να εκδηλώνεται στη μερικότητά της. (21)

Ο Χέγκελ αγωνιά να οριοθετήσει το πεδίο τής επι μέρους ανάγκης, απο την φυσική παρόρμηση, την απλή επιθυμία, αλλά και την "ελευθερογνωμία" που θα πρέπει πάντα να εντάσσεται στο καθολικό.

Εντοπίζοντας στα στοιχεία του μιμητισμού και του συμβολικού χαρακτήρα ενός μέρους των αναγκών, ένα μηχανισμό πολλαπλασιασμού των αναγκών ο Χέγκελ συμπληρώνει: "...Η κοινωνική κατάσταση προσανατολίζεται προς την απροσδιόριστη περιπλοκή και την ειδίκευση των αναγκών, των μεθόδων και των απολαύσεων, που πια δεν έχει όριο παρά τη διαφορά ανάμεσα στη φυσική ανάγκη και την τεχνητή ανάγκη. Η δεύτερη επιφέρει την πολυτέλεια που ταυτόχρονα είναι μια άπειρη αύξηση της εξάρτησης και της αθλιότητας..." (Φ.Δ, #195).

Η φυσική ανάγκη προβάλλει αντίσταση στο "να γίνει ιδιοκτησία της ελεύθερης βούλησης" και δεν μπορεί να θεωρηθεί προσδιοριστικό στοιχείο. Τελικά φυσική και τεχνητή ανάγκη υποτάσσονται στην υπεροχή της πνευματικής ανάγκης. Η πνευματική ανάγκη, ως καθολική, έχει την προτεραιότητα και την υπεροχή, γιαυτό και μέσα στην κοινωνική "στιγμή" αποτελεί και το στοιχείο της απελευθέρωσης. Ο Χέγκελ θέλει να ξεπεράσει τις δύο, γι' αυτόν, κατώτερες στιγμές της ανάγκης: Την φυσική στιγμή την αντιλαμβάνεται αναλογικά ως στοιχείο "της θηριωδίας και της ανελευθερίας", (Κράτος της πνευματικότητας κρυμμένο στη φύση) ενώ απο την άλλη πλευρά διαπιστώνει ότι οι αντιθέσεις της κοινωνίας των ιδιωτών δεν μπορούν να διασφαλίζουν την αρμονία και τον αυτοματισμό του συστήματος των αναγκών, της εργασίας και των μέσων της παραγωγής. Το πνευματικό - λογικό στοιχείο που επικαλείται οδηγεί μονοσήμαντα στη λογικότητα του Κράτους, που αναλαμβάνει τη ρύθμιση και την αυτόματη λειτουργία του συνόλου.

Μεταξύ του υποκειμενικού και αντικειμενικού στοιχείου που συγκροτούν τον κόσμο των αναγκών, απαιτείται μια οργανικού τύπου διαμεσολάβηση. Αυτή, κατά τον Χέγκελ, είναι η εργασία.

Η εργασία για τον Χέγκελ αποτελεί μέσον και όχι σκοπό "Η μεσολάβηση που προετοιμάζει και πετυχαίνει για τη μερικευμένη ανάγκη, ένα μέσο επίσης μερικευμένο είναι η εργασία" αποφαίνεται ο Χέγκελ (Φ.Δ. #196).

Η πρακτική καλλιέργεια του ατόμου μέσω της εργασίας επιτελείται μέσα στα όρια της δραστηριότητας του, τα οποία θέτει η ίδια η φύση της ύλης, αλλά και η βούληση των άλλων ατόμων. Η εργασία αποβαίνει τελικά μια συγκεκριμένη άσκηση και δραστηριότητα, μια αντικειμενική δράση που αποκτά και συνδέεται με "καθολικές ιδιότητες (ο.π. #197). (22)

Ομως εκείνο που περιέχει την ουσία της εργασίας, είναι το στοιχείο του καθολικού, που προκύπτει από την αφαίρεση των επι μέρους μέσων και αναγκών, της εξειδίκευσης και της κατανομής της εργασίας. Για να γίνει πραγματικό μέσο ικανοποίησης της καθολικής ανάγκης θα πρέπει με τη σειρά της η εργασία να μεταβεί στο πεδίο του καθολικού.

Με την αύξηση της μηχανοποίησης και την εξειδίκευση της εργασίας η "άσκηση και δραστηριότητα" που επικαλέσθηκε ο Χέγκελ στην παρ. 197 καταλήγει σε μια μηχανική κίνηση. (23) Ο Χέγκελ αποσιωπά τις συνέπειες μιάς τέτοιας εξέλιξης πάνω σ'εκείνο που ο ίδιος αποκάλυψε "πρακτική καλλιέργεια μέσω της εργασίας" (# 197), επισημαίνει όμως ότι τελικά με την προιούσα μηχανοποίηση "είναι δυνατό να αποκλείεται ο άνθρωπος από αυτήν (την εργασία) και να τον αντικαθιστά η μηχανή" (# 198). (24)

Την αφαίρεση των ικανοτήτων και των μέσων, που συνδέεται με την καθολικότητα των αναγκών, των μέσων παραγωγής, της εργασίας, την θεωρεί ότι συγκροτεί στο πεδίο Κοινωνίας και Κράτους "μια πλήρη νομοτέλεια" (# 198), επισημαίνοντας τον αυτόματο μηχανισμό ισορροπίας και αναπαραγωγής του Χεγκελιανού Κράτους.

Μέσα από τις διαπλεκόμενες αφαιρέσεις που συγκροτούν τα συστήματα της κοινωνικής εργασίας και των κοινωνικών αναγκών, επιτυγχάνεται τελικά η λογική ισορροπία και η αναπαραγωγή του συστήματος. (25)

Ο "αυτοματισμός" του συνόλου επιτρέπει ταυτόχρονα τη γενική ικανοποίηση των αναγκών, τη μηχανοποίηση της εργασίας (26) την ευρύτερη ρύθμιση μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών, ώστε κάθε υποκειμενική δραστηριότητα να μετασχηματίζεται και να αντιστοιχεί στην ικανοποίηση των αναγκών του συνόλου. (27)

Οι ατομικές δράσεις βρίσκουν λοιπόν το λογικό τους νόημα μέσα στις διαδικασίες της διαμορφούμενης παραγωγικής δραστηριότητας και του πεδίου του ανταγωνισμού της αγοράς . Ο καταμερισμός της εργασίας συνδέεται, και προσδιορίζει ταυτόχρονα, τον πολλαπλασιασμό εργασιών και αναγκών. Σε τελική ανάλυση ο καταμερισμός της εργασίας αποτελεί τη δομική σύνδεση των δύο συστημάτων - εργασίας και αναγκών.

Μ'αυτό τον τρόπο ο Χέγκελ ενώ αρνείται τη "λογική" βάση της θεωρίας των αστών οικονομολόγων, επιστρέφει μετά το πέρας της λογικής του διαδρομής σ'αυτήν.

Πράγματι ο Α. Smith θεωρεί ότι το Όλο συναρθρώνεται και εκφράζεται στην αγορά, στον καταμερισμό της εργασίας. Ο αυτοματισμός που συγκροτείται μέσα στο "χώρο" της αγοράς, μέσα από τους μηχανισμούς προσφοράς και ζήτησης, περιέχει μια δρώσα "λογικότητα" και διασφαλίζει τελικά τη συνοχή του συνόλου .

Ο Χέγκελ ενώ αρνείται πρωτογενώς, τη λογικότητα του πεδίου της αγοράς , γιατί θεωρεί ότι σ'αυτό κυριαρχεί η υποκειμενική μερικότητα των αναγκών, έρχεται στη συνέχεια να το νομιμοποιήσει εκ των υστέρων , επικαλούμενος τη λογικότητα των συστημάτων της κοινωνικής εργασίας και των κοινωνικών αναγκών. (28)

Θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε σ'αυτή την αντίθεση, την πορεία της Χεγκελιανής σκέψης από την αφετηρία του προβληματισμού της έως τη "λογική" της ολοκλήρωση: Πράγματι στα πρώτα του έργα (Jenenser Real philosophie I) ο Χέγκελ διακρίνει τις τεράστιες αντιφάσεις του χώρου της αγοράς και της κοινωνίας των ιδιωτών: (Η συγχώνευση των αντικρουόμενων ατόμων μέσω της αφηρημένης εργασίας και της ανταλλαγής εγκαθιδρύει "ένα τεράστιο κοινοβιακό σύστημα, ένα σύστημα αμοιβαίας αλληξάρτησης, μια κινούμενη ζωή των νεκρών. Τούτο το σύστημα κινείται δώθε κείθε μ'ένα τυφλό, στοιχειώδη τρόπο, σαν το άγριο ζώο, επιζητεί τον ισχυρό έλεγχο, τη μόνιμη χαλιναγωγήση". (29)

Το ρόλο του "λογικού" δαμαστή θα διαδραματίσει στη συνέχεια το Χεγκελιανό Κράτος με τους θεσμούς του. Αυτό θα προσδώσει λογικότητα στους μηχανισμούς της αγοράς και θα εντάξει τις επιμέρους ανάγκες και εργασίες στη λογική καθολικότητα του κοινωνικού στοιχείου.

Ο Χέγκελ θεμελιώνοντας στο πεδίο του καθολικού ανάγκες, μέσα παραγωγή και εργασία, επανέρχεται στο πεδίο του μερικού, της ατομικότητας, επιδιώκοντας να καταδείξει την ενότητα του μερικού με το καθολικό, δηλ. την ικανοποίηση του μερικού μέσα στο πλαίσιο του κυρίαρχου καθολικού.

Το καθολικό δεν προέκυψε ως άθροισμα αναγκών και συμπεριφορών, ούτε ως υπέρβασή τους. Συγκροτείται κατά προτεραιότητα επειδή μόνο στο δικό του πεδίο μπορεί να βρεί έκφραση και μορφοποίηση το λογικό στοιχείο. Οι επι μέρους ανάγκες θα προκύψουν και θα αναγνωρισθούν ως προϊόντα και παράγωγα του καθολικού, σε αναφορά τους με το καθολικό θα αποκτήσουν ύπαρξη και οντότητα.

Το καθολικό αποτελεί τη διαλεκτική ενότητα που συνδέει και προσδιορίζει την κίνηση του επι μέρους (παραγωγή, κέρδος καταναλώση του ανθρώπου) ως συμπληρωματικότητα και ενότητα του συνόλου. Το καθολικό ως υλική μορφή είναι "ο καθολικός και σταθερός πλούτος", η καθολική αναγκαιότητα, στην οποία ο καθένας συμμετέχει με την εργασία του και τις ικανότητες του, στηρίζοντας και αυξάνοντας τον γενικό πλούτο.

Ομως το λογικό, παράγοντας τα επι μέρους στοιχεία του, καταλήγει στο πρωτογενές φυσικό στοιχείο. Η ικανότητα του καθενός ανθρώπου εξαρτάται από τις διαφορές ανάπτυξης των σωματικών και πνευματικών χαρισμάτων "άνισων από εαυτού τους ήδη μέσα στη φύση". (Φ.Δ, # 200). "Αυτή έχει σαν αναγκαία συνέπεια την ανισότητα των περιουσιών, και των ατομικών ικανοτήτων".(ο.π)

Το "φυσικό" στοιχείο αποβαίνει το λογικό:....."την ανισότητα των ανθρώπων που προβάλλει από τη φύση ... την αναπαράγει από το Πνεύμα και την υφώνει στην τάξη ανισότητας των ικανοτήτων, της περιουσίας, και μάλιστα, της διανοητικής και ηθικής καλλιέργειας. (Φ.Δ. # 200 Παρατήρηση). (30)

Την απαίτηση της ισότητας ο Χέγκελ θεωρεί ως αποτέλεσμα μιας απλής νοητικής διεργασίας που εξαντλείται στο πεδίο του μερικού, και που διατηρεί απλή μόνο ενότητα με το καθολικό στοιχείο. Στην ισότητα το έλλογο στοιχείο δεν είναι παρόν, αλλά αντίθετα κυριαρχούν τα χαρακτηριστικά της μερικότητας "δηλ. το λείψανο του Κράτους της φύσης" (ο.π.).

Ο Χέγκελ -σε συνδυασμό και με την #49- προβαίνει και εδώ σε μία απολογία και θεωρητική αιτιολόγηση του Κρατούντος συστήματος. Στο "λογικό του μερικού" βλέπει το διαφωτιστικό περιεχόμενο της αυτοκαταστρεπτικής ελευθερίας. Έτσι ενώ "εξορκίζει" "το Κράτος της Φύσης" θεωρώντας το ως βάση της ελευθερογνωμίας εν τούτοις ο ίδιος επικαλείται το φυσικό στοιχείο, για να θεμελιώσει το στοιχείο της ανισότητας (Φ.Δ #200).

"Έξω από το κράτος της Φύσης υπάρχει μέσα στο σύστημα των ανθρώπινων αναγκών μια λογικότητα έμμεση που συγκροτεί από αυτές ένα οργανικό αρθρωμένο σύνολο από διαφοροποιημένα στοιχεία" (Φ.Δ. #200 Παρατήρηση).

Οι παρατηρήσεις αυτές θέτουν στο κέντρο της ανάλυσης το πρόβλημα της Ολότητας.

Τα συστήματα αναγκών, δραστηριοτήτων, εργασιών, κ.λ.π. μορφοποιούνται ως επι μέρους ενότητες, και το σύνολο παίρνει τη μορφή ενός οργανισμού που σχηματίζεται από τα επι μέρους συστήματα "ανάμεσα στα οποία τα άτομα διανέμονται, γεγονός που κάνει τη διαφορά των τάξεων" (Σχετικά # 262, # 264 Φιλοσοφία του Δικαίου).

Στην παρ. 262 ο Χέγκελ τονίζει: "...Το πνεύμα ...κατανέμει μ'αυτό τον τρόπο στις σφαίρες αυτές, οικογένεια, κοινωνία ιδιωτών, το υλικό της πεπερασμένης πραγματικότητας του, τα άτομα ως πλήθος, έτσι ώστε η κατανομή αυτή φαίνεται σε κάθε άτομο σαν έμμεσοποιημένα από τις περιστάσεις, την αυτόβουλη ενέργεια και την επιλογή που αυτό κάνει της μοίρας του".

Η αντικειμενική ηθικότητα της εγγείας ιδιοκτησίας που προσδιορίζει στην παράγραφο 203 ο Χέγκελ, είναι το στοιχείο της "ηθικής φυσικής ζωής", της "φυσικής ηθικότητας" που επικαλείται ο ίδιος στην # 305 για να προσδώσει στην τάξη αυτή τον κύριο πολιτικό ρόλο. "Η σιγουριά, η ενίσχυση, η διάρκεια της ικανοποίησης των αναγκών, ...δεν είναι τίποτε άλλο παρά μορφές του καθολικού και ενσαρκώσεις όπου ο τελικός σκοπός της λογικότητας βεβαιώνεται μέσα σ'αυτά τα αντικείμενα". (# 203).

Στον πολιτικό αυτό ρόλο ο Χέγκελ επιθυμεί να προσδώσει αυτόνομο χαρακτήρα:

"Η καθολική τάξη αποδεσμεύεται απο την άμεση εργασία... είτε με την ιδιωτική περιουσία, είτε με την παροχή του Κράτους..."
Ομως στην παρ. 306 μιλώντας για την εγγεία ιδιοκτησία αποφαινεται: "Αυτή είναι ανεξάρτητη απο την εύνοια της Κυβερνητικής εξουσίας". Αρα η καθολική τάξη είναι κατά τον Χέγκελ ουσιαστικά εξαρτημένη απο το Κράτος, παρ'όλο που ασχολείται με τα γενικά συμφέροντα.

Στο θέμα της κατανομής των ατόμων σε τάξεις ο Χέγκελ προσπαθεί πίσω απο "την επίδραση της φύσης, της γέννησης, και των περιστάσεων" να προσδιορίσει την λογική αφετηρία που έχει τέτοια αυτοσύσταση και λειτουργία (σφαίρα, εσώτερη ανάγκη) ώστε για την υποκειμενική συνείδηση η επιλογή του επαγγέλματος να προσλαμβάνει τη μορφή της επιλογής της ατομικής βούλησης. (31)

Ο Χέγκελ επισημαίνει ότι στα Δυτικά έθνη "η διαίρεση του συνόλου σε τάξεις παράγεται μόνη της αντικειμενικά γιατί είναι λογική καθ'εαυτήν" (ο.π. Παρατήρηση), και καταγγέλει τα Κράτη της Ανατολής, όπου αυτή η κατανομή γίνεται είτε με την βούληση του ηγεμόνα στην Πλατωνική Πολιτεία (Πολιτεία ΙΙΙ) είτε εξαρτάται απο την γέννηση όπως στις κάστες των Ινδιών, γιατί κυριαρχεί σ'αυτή την περίπτωση η υποκειμενική μερικότητα (# 185) στις καταστροφικές της μορφές. Ομως εκείνο που ενδιαφέρει τελικά τον Χέγκελ είναι η κατάσταση της ισορροπίας, της αποδοχής απο την κοινωνία των ιδιωτών της Κρατικής κυριαρχίας, της επιβολής του Πολιτικού Κράτους, ως συνείδησης. Γι'αυτό και δικαιολογεί την περίπτωση της άσκησης της βούλησης του ηγεμόνα.

"Αλλά εάν η υποκειμενική μερικότητα διατηρείται στην αντικειμενική τάξη, και συμφωνεί μ'αυτήν, αν το δίκαιό της αναγνωρίζεται, γίνεται η αρχή που εμψυχώνει την πολιτική κοινωνία, που επιτρέπει την ανάπτυξη της διανοητικής δραστηριότητας, της αξίας και της τιμής" (# 206 Παρατήρηση).

Ο Χέγκελ αναγνωρίζει τέλος ότι ο περιορισμός της ένταξης σε μια ιδιαίτερη τάξη του ατόμου -ιδίως του νέου ανθρώπου- προκαλεί την αντίθεση της μερικότητας της γνώμης του που επιθυμεί το καθολικό δηλ. την αδέσμευτη επιβολή της μερικής βούλησης. Ομως ο Χέγκελ θεωρεί την απαίτηση αυτή μια ανάγκη εξωτερική και αφηρημένη, η οποία αγνοεί την διαίρεση της ιδέας σε μερικότητα και καθολικότητα, και δεν συλλαμβάνει ότι η ενότητα τους πραγματοποιείται μέσα στο κυρίαρχο πεδίο του Καθολικού.

Ο Χέγκελ, θεωρεί αυτή την αντίθεση ως δημιουργική. Αναγνωρίζει τον ρόλο του αρνητικού στοιχείου μέσα από την παραβίαση του δικαίου, ως "θετική εξωτερική ύπαρξη" αλλά τον διαλεκτικό ρόλο του αρνητικού τον αντιλαμβάνεται ως άρνηση της παραβίασης του δικαίου -που συνεπάγεται την αναγνώριση της πραγματικότητας και της αναγκαιότητας του δικαίου. Η πορεία του αρνητικού ως εσωτερη πορεία, συνετέλεσε στην εξαφάνιση της παραβίασης του δικαίου. (ο.π. παρ. 97).

Με τον ίδιο τρόπο η άρνηση του νέου να αποφασίζουν άλλοι για την ένταξή του, θα θεωρηθεί από τον Χέγκελ θετική στο μέτρο που θα πορευθεί ως άρνηση της παραβίασης της δεδομένης πραγματικότητας, και ως αναγνώριση του συστήματος αναγκών, μέσων παραγωγής και εργασίας, ως προσδιορισμός της μερικότητας και της υποκειμενικής βούλησης.

Τα συστήματα των αναγκών καθορίζουν τελικά τις τάξεις. Τα ίδια αυτά μερικά συστήματα προκύπτουν εξ' αιτίας της "έμμονης καθολικότητας" (Φ.Δ. #201) των κοινωνικών αναγκών, μέσων, και των ανταλλαγών. Τα μερικά συστήματα προκύπτουν ως αποτέλεσμα της καθολικότητας δηλ. της λογικότητας, του συστήματος αναγκών. Στη συνέχεια τα άτομα "διανέμονται" μέσα στα επι μέρους συστήματα και μ' αυτό τον τρόπο προκύπτουν οι τάξεις.

Μια παράθεση των # 201 και # 262 μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι το υποκείμενο συγκρότησης των τάξεων είναι το Πνεύμα, που μέσα από την ίδια πορεία κατανέμει ως υλικό του την κοινωνία των ιδιωτών, "για να αναδυθεί, βγαίνοντας από την Ιδεικότητά τους, ως πνεύμα πραγματικό και δι' εαυτό..." (#262).

Οι τάξεις είναι η δράση του λογικού στην κοινωνία των ιδιωτών.

(Ο Χέγκελ κατηγορεί τον Πλάτωνα ότι στην Πολιτεία του καταργεί ουσιαστικά την αρχή της ανεξάρτητης μερικότητας και προβάλλει κυριαρχικά το Κράτος, που καταλύει τα ίδια τα στοιχεία της κοινωνίας -των- ιδιωτών: την ιδιωτική ιδιοκτησία, την οικογένεια, την εκλογή του επαγγέλματος και την ελεύθερη διάθεση του ατόμου. (Φ.Δ. #185 Παρατήρηση).

Εν τω μεταξύ ο ίδιος ο Χέγκελ όχι μόνο έχει περιορίσει τα όρια της εκλογής, αλλά και επικαλείται προσωρινά το στοιχείο της μερικότητας, για να το υπερκαθορίσει στη συνέχεια από το Καθολικό στοιχείο.

Χαρακτηριστικό στοιχείο, της κοινωνίας των ιδιωτών, αποβαίνει το σύστημα των αναγκών: Είναι μιά απο τις τρείς κύριες στιγμές που την συγκροτούν: σύστημα αναγκών, δικαιοσύνη, διοίκηση (Φ.Δ. # 188)

Η Ιδέα αποκτά μέσα απο αυτή τη διαίρεση της καθολικότητας απο τη μια πλευρά και του συγκεκριμένου προσώπου, ως συνόλου αναγκών και μιας ενότητας φυσικής αναγκαιότητας και αυθαίρετης βούλησης, απο την άλλη πλευρά, δύο ιδιαίτερες στιγμές ύπαρξης. Το πεδίο "ελευθερίας" της μερικότητας είναι οριοθετημένο "η καθολικότητα έχει το δικαίωμα να εκδηλώνεται σαν βάση και σαν αναγκαία μορφή της μερικότητας και επίσης σαν η δύναμη που την κυριαρχεί και σαν ο υπέρτατος σκοπός της" (Φ.Δ # 184). Μέσα στην καθολικότητα μόνο η αρχή της μερικότητας "βρίσκει την αλήθεια της και τη νομιμοποίηση της θετικής της πραγματικότητας". (Φ.Δ # 186).

Η μερικότητα υποτάσσεται στην καθολικότητα αλλά δεν εξαφανίζεται: η διαίρεση της ιδέας σε ατομική μερικότητα και καθολικότητα, είναι διαίρεση σε δύο ανεξάρτητες αρχές, γιαυτό και η ενότητα των δύο αυτών αρχών δεν αποτελεί αντικειμενική ηθική ταυτότητα αλλά υπάρχει μόνο στο πεδίο της αναγκαιότητας. Τα άτομα κυριαρχούνται απο το επι μέρος συμφέρον και βλέπουν το ιδιαίτερο να ικανοποιείται μέσω του καθολικού. Το καθολικό στοιχείο αποτελεί το πεδίο, στο οποίο τα άτομα προσαρμόζουν τις συμπεριφορές και τη δράση τους. Η φυσική ατομικότητα ανυψώνεται ως το πεδίο της τυπικής ελευθερίας και της τυπικής καθολικότητας της γνώσης και της βούλησης. (Φ.Δ #187). Ο λογικός σκοπός προκύπτει με την υποταγή της αμεσότητας και της ατομικότητας, του απλού νοείν και της βούλησης, στην εξωτερική λογικότητα για την οποία είναι ικανή: Την μορφή του καθολικού, την υποταγή στο λογικό του περιεχόμενο.

Διαμεσολαβητικό στοιχείο για την άνοδο προς μια αντικειμενική υπόσταση της ηθικότητας, "όχι πιά άμεση και φυσική, αλλά πνευματική και υψωμένη στη μορφή του καθολικού" (Φ.Δ # 187 Παρατ.) θεωρεί ο Χέγκελ τη μόρφωση του ατόμου, που την χαρακτηρίζει ως "εργασία ανώτερης απελευθέρωσης (ο.π).

Η υπέρβαση του υποκειμενικού αισθητού, της αυθαιρεσίας της προτίμησης, πραγματοποιείται μέσα απο την εργασία της μόρφωσης. "Μ' αυτή την εργασία της μόρφωσης η υποκειμενική βούληση πετυχαίνει την ίδια την αντικειμενικότητα στο εσωτερικό του εαυτού της, μ' αυτή την εργασία, γίνεται ικανή και άξια να είναι η πραγματικότητα της Ιδέας (ο.π.).

Μέσα απο τη μόρφωση, η μερικότητα γίνεται "το αληθινό δι' εαυτό Είναι" της ατομικότητας, και μπορεί, χωρίς άλλες διαμεσολαβήσεις, να επικαλεσθεί την ανύψωση της στη λογική καθολικότητα και την αυτόνομη και αντικειμενική της ηθικότητα. Η μόρφωση κατά τον Χέγκελ είναι η πιο καθαρή μορφή διαμεσολάβησης του ατομικού με το καθολικό.

"...στην εξέλιξη της πολιτικής κοινωνίας η ηθική υπόσταση πετυχαίνει την άπειρη μορφή της που περιέχει....τη μορφή της καθολικότητας που βρίσκεται μέσα στην καλλιέργεια, μέσα στη μορφή της σκέψης με την οποία το Πνεύμα γίνεται αντικειμενικό και πραγματικό σαν οργανική Ολότητα μέσα σε νόμους, θεσμούς που αποτελούν την εσκεμμένη βούλησή της." (Φ.Τ.Δ. ο.π)

Στην Επιστήμη της λογικής ο Χέγκελ εκθέτει τη λογική διαδικασία παραγωγής της ανάγκης. Η ανάγκη αποτελεί κατά τον Χέγκελ την ενότητα της δυνατότητας και της πραγματοποίησης. Για να προκύψουν οι προϋποθέσεις δημιουργίας της ανάγκης τονίζει ο Χέγκελ θα πρέπει να περάσει απο την "εμμεσότητα" -δηλαδή τον έμμεσο προσδιορισμό της σε σχέση με άλλες ανάγκες ή καταστάσεις- στην "βεβαιότητα" για την ίδια την ουσία και τα περιεχόμενά της.

Η διαδικασία της άρνησης και υπέρβασης αυτής της εμμεσότητας, αναιρεί και την τυχαιότητα της ανάγκης. Γιατί μέσα απο αυτή τη διαδικασία οι "διεσπαρμένες περιστάσεις" δηλ. οι γεννεσιουργού χαρακτήρα προϋποθέσεις της ανάγκης συνενώνονται σ'ένα οργανικό στοιχείο και υπερβαίνουν την μερική τους υπόσταση, την εμμεσότητα τους και την τυχαιά τους ύπαρξη. (Επιστήμη της Λογικής.# 147)

Οι "στιγμές" που συνιστούν την όλη διαδικασία και διεργασία παραγωγής της ανάγκης είναι ο Όρος, το Πράγμα και η Ενέργεια

(α). Ο όρος είναι προϋποτιθέμενο στοιχείο του πράγματος. Είναι ενδεχόμενος και πιθανός, ως προς την πραγματοποίηση του πράγματος, αλλά αποτελεί εξωτερικό στοιχείο, και χρησιμοποιείται ως "υλικό" για την πραγμάτωση του πράγματος. Όταν το πράγμα συγκροτηθεί είναι φανερό ότι περιέχει και τους όρους, τις προϋποθέσεις της συγκρότησής του. Δεν νοείται το περιεχόμενο του πράγματος να είναι διαφορετικό απο τους όρους, γιατί οι ίδιοι οι όροι περιέχουν το πράγμα στη δυναμική της ενεργοποίησής τους.

"....Αλλά στην ενδεχομενικότητα τούτη επίσης αναφορικά προς το πράγμα, το οποίο είναι η Ολότητα, το προϋποτιθέμενο τούτο είναι πλήρης κύκλος όρων" (Επιστήμη της Λογικής παρ. 148α)

(β). Το πράγμα είναι και αυτό ένας απο τους προσδιορισμούς. Το πράγμα είναι και αυτό προϋποτιθέμενο, δηλαδή μιά εσωτερική κατάσταση. Όταν οι όροι διαμεσολαβηθούν (με την ενέργεια) και κινηθούν για τον σχηματισμό του πράγματος, τότε το πράγμα αποκτά μιά εξωτερική ύπαρξη και διαμορφώνει τα περιεχόμενά του, που αντιστοιχούν στους όρους που αποτέλεσαν την προϋπόθεση του, και αποδεικνύουν ότι το πράγμα προέρχεται ακριβώς απο τους όρους αυτούς.

(γ). Η ενέργεια αποτελεί και αυτή μιά ανεξάρτητη "στιγμή" αλλά ταυτόχρονα έχει τη δυνατότητα ύπαρξης της μόνο στη σχέση και την ενότητά της με τους όρους και με το πράγμα. Η ενέργεια είναι η κίνηση που παράγει απο τους όρους το πράγμα, είναι εκείνη που δίνει την ύπαρξη στο πράγμα, (που μετατρέπει το ενδεχόμενο σε πραγματικότητα) αίροντας ταυτόχρονα την ύπαρξη των όρων, που αποτελούν τώρα το περιεχόμενο του πράγματος.

Το πράγμα ως προς τελική του μορφή αποτελεί ένα εξωτερικό στοιχείο, προς τον εαυτό του, (ως υπάρχουσα δυνατότητα και ως άμεση πραγματικότητα) που σημαίνει ότι τα περιεχόμενα της εξωτερικής του μορφής διατηρούν ακριβώς τον περιορισμένο χαρακτήρα της εξωτερικότητας αυτής (ο.π.) που πραγματοποιήθηκε με την "μετάβαση του εσωτερικού στο εξωτερικό" και ταυτόχρονα με την αντίθετη κίνηση του εξωτερικού προς το εσωτερικό. Το πράγμα με την κίνηση ενεργοποιεί τα περιεχόμενά του που αναιρούνται με την πραγματοποίηση γιατί "οι όροι...χρησιμοποιούνται σαν υλικό προς το πράγμα και έτσι μπαίνουν στο περιεχόμενο του πράγματος" (ο.π. # 148). Ταυτόχρονα με την ενέργεια ενεργοποιούνται και οι όροι (ενδεχόμενη πραγματικότητα) που αναιρούνται (σε μιά άλλη πραγματικότητα) στην πραγματικότητα του πράγματος.

Η ανάγκη λοιπόν κατά τον Χέγκελ είναι η συνένωση σ'ένα όρο, η εναλλαγή των δύο αντιθέτων κινήσεων (εσωτερικό/εξωτερικό) που συνενούνται σε μιά κίνηση. (ο.π.)

Ο Χέγκελ θέλει να οριοθετήσει την ανάγκη στο πεδίο του περιορισμένου λογικού στοιχείου, στα όρια της απλής νόησης. Γι'αυτό και δεν αναγνωρίζει παρά περιορισμένα περιεχόμενα στην ανάγκη, επισημαίνει τον περιορισμένο χαρακτήρα που μπορεί να έχουν οι ανάγκες. Παρά την ισορροπία και τον αυτοματισμό του συστήματος

αναγκών, εργασίας, μέσων παραγωγής ο Χέγκελ έχει επισημάνει τον μή έλλογο χαρακτήρα που μπορεί να προσλάβουν οι ανάγκες. (Φιλοσοφία του Δικαίου # 191) γιαυτό και φοβάται να αναγνωρίσει απόλυτα περιεχόμενα στις ανάγκες. "το αναγκαίο ως δια άλλου πραγματοποιούμενο δεν είναι καθ'εαυτό και προς εαυτό, αλλά είναι απλά τεθειμένο" (Επιστήμη της Λογικής # 149)

Η ανάγκη ξεκινά απο την μορφή της εσωτερικότητας, και αρνούμενη το εσωτερικό αυτό μεταβαίνει μέσα απο το πεδίο διαμεσολάβησης στο πεδίο του πραγματικού σαν άμεσου που είναι μόνο συμβάν (ο.π # 150). Γι'αυτό και στη συνέχεια αρνείται το απλό αυτό συμβάν (που επειδή ακριβώς αποτελεί απλή δυνατότητα μεταβαίνει σε μια άλλη πραγματικότητα) και μεταβαίνει απο την απλή σχέση υπόστασης και συμβάντος, στην απόλυτη σχέση του αναγκαίου με τον εαυτό του, δηλ. στην υπόσταση.

Η διαδρομή αυτή των διαδοχικών αρνητικών στιγμών καταλήγει σε μια απόλυτη ταυτότητα, την υπόσταση που αποβαίνει μ'αυτό τον τρόπο η ολότητα των επι μέρους συμβάντων, και των αρνήσεων. Η υπόσταση αυτή αποτελεί την απόλυτη δύναμη που εκδηλώνεται στο Χεγκελιανό Κράτος και ταυτόχρονα την πηγή των περιεχομένων.

Τελικά η ανάγκη, που στη γενεσιουργό της αφετηρία δεν είχε παρά εξωτερικά περιεχόμενα -τους όρους- τώρα μέσα στο πεδίο της (Κρατικής) Ολότητας -μέσα στο οποίο νομιμοποιεί την αυτόνομη της υπόσταση- ανευρίσκει τα λογικά της περιεχόμενα .

Ομως τα περιεχόμενα αυτά, επισημαίνει ο Χέγκελ, είναι μόνο ο προσδιορισμός που διασυνδέει και καθορίζει την ανάγκη ως στοιχείο του Κράτους - υπόστασης (ο.π # 151). Στο Κράτος αυτό συγκεντρώνεται η δύναμη της ανάγκης και η απόλυτη ενέργεια της μορφής (θεσμοί, κυριαρχία, νομοθετική εξουσία, λογικά περιεχόμενα). Μέσα σ'αυτό το Κράτος κάθε μερικό περιεχόμενο στο πεδίο των αναγκών είναι μόνο μιά επι μέρους "στιγμή" που αντλεί την αλήθεια της απο το ότι "ανήκει" και εντάσσεται αποκλειστικά στο Κράτος της δύναμης, της ανάγκης . (ο.π παρ. 151).

Η πορεία της ανάγκης απο το απλό συμβάν -δηλ. την απλή δυνατότητα- που περιγράφει ο Χέγκελ (ο.π #149, 150) δεν είναι παρά ο ίδιος ο καθορισμός των σχέσεων αναγκαιότητας που αναζητούν την διάκριση μεταξύ ουσιώδους και μη ουσιώδους. Αυτό τον χωρισμό θα πρέπει να τον ξεπεράσουν τα άτομα στην πορεία προς την ελευθερία, γιαυτό και αυτός ο χωρισμός ουσιώδους και μη αποκτά ιστορικό χαρακτήρα. Η αναγκαιότητα δεν μπορεί να προσφέρει παρά τα

αφηρημένα πλαίσια του ουσιώδους πράγματος. Η λογική έννοια είναι εκείνη που ξεπερνά τους δευτερεύοντες διαχωρισμούς και αποδέχεται την πρακτική συμμετοχή και δράση του ατόμου, το οποίο μέσα από τους κρατικούς θεσμούς θα μεταβεί από το πεδίο της αναγκαιότητας σ' εκείνο της ελευθερίας.

"...Αλλά όμως η πορεία της ανάγκης είναι τέτοια ώστε μέσα σ' αυτή η στεγνή εξωτερικότητα των δύο περιεχομένων υπερνικιέται, η φύση τους φανερώνεται και φαίνεται ότι οι όροι οι έτσι συνδεδεμένοι (αιτιο- αποτέλεσμα) δεν είναι πραγματικά ξένοι μεταξύ τους, αλλά είναι στιγμές ενός Όλου, και ο καθένας προς αυτούς στην αναφορά του προς το άλλο δεν βγαίνει από τον εαυτό του αλλά αναφέρεται προς εαυτόν. Αυτή είναι η μεταμόρφωση της ανάγκης στην ελευθερία, και η ελευθερία αυτή είναι η συγκεκριμένη και θετική ανάγκη.... Η ανάγκη σαν τέτοια δεν είναι ακόμα η ελευθερία, αλλά η ελευθερία προϋποθέτει την ανάγκη και περιέχει αυτήν σαν μια από τις στιγμές της" (Επιστήμη της Λογικής, παρ.158)

Γ) Η ΟΛΙΣΤΙΚΗ ΦΥΣΗ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ

Στο τρίτο τμήμα της φιλοσοφίας του Δικαίου η ελεύθερη βούληση εξέρχεται από την εσωτερική περιοχή της ελευθερίας, και ζητά την πραγματοποίησή της στην περιοχή της κοινωνικής πραγματικότητας. Το άτομο ολοκληρώνει τη βούλησή του, πραγματοποιεί την ελευθερία του, μέσα στους "αντικειμενικούς" θεσμούς, πολιτικούς και κοινωνικούς, που περιέχουν την δική του υποκειμενική βούληση. Οι θεσμοί και το Κράτος υφώνονται πάνω από τα ατομικά συμφέροντα και τους εγωισμούς της κοινωνίας των ιδιωτών, (32) αφού η ίδια η αστική κοινωνία διαπερνάται από τους ιδιωτικούς ανταγωνισμούς, γι' αυτό -και εξ αιτίας των σύμφυτων αντιφάσεων της- δεν μπορεί να αποτελέσει αυτοσκοπό. Οι πολιτικοί θεσμοί, το Κράτος επιλύουν στο δικό τους πεδίο, ή εξισσοροπούν, τις αντιφάσεις αυτές, διασφαλίζοντας τη λογική διάρθρωση των "κοινωνικών πραγμάτων".(33)

Το Χεγκελιανό Κράτος αποτελεί τον "χώρο" πραγμάτωσης της ηθικής ιδέας, είναι η βούληση που σκέπτεται το "εαυτό". "Αναγνωρίζει" την κοινωνία, τους θεσμούς, το Δίκαιο, τα αποδέχεται και τα πραγματοποιεί. Η ηθική, ο χώρος πραγμάτωσης της εσωτερικής ελευθερίας, αποβαίνει ένας απλός σύνδεσμος ανάμεσα στο αφηρημένο δίκαιο και την κοινωνία. Η πολιτική αρετή συνίσταται στο να αποδέχονται και να επιθυμούν τα άτομα τον σκοπό του Κράτους, σαν σκοπό "καθ' εαυτό", και κατ' ακολουθία τους θεσμούς και το δίκαιο, μεταβαίνοντας από την ατομική συνείδηση στη συνείδηση της αναγκαιότητας του γενικού.

Μεταβαίνουμε μ' αυτό τον τρόπο στην απόλυτη επικράτηση του Πολιτικού στοιχείου, στο οποίο και υποτάσσεται η ηθική Ιδέα. Η έννοια της ηθικής Ιδέας ενσωματώνεται στη σχέση Κράτους-κοινωνίας, περικλείεται στο νομικό πλαίσιο και τους πολιτικούς θεσμούς που συγκροτούν το Χεγκελιανό Κράτος. Το Κράτος ως αντικειμενική έκφραση της ηθικής Ιδέας συγκροτείται από ένα πλέγμα σχέσεων, αποτελείται από μια σειρά βαθμίδων συνειδητοποίησης. Αξιόλογος βαθμός Κρατικής συνειδητοποίησης σημαίνει συνειδητοποίηση από τα άτομα του "περιεχόμενου" της κοινωνίας, συνοδεύεται με τη θέληση τους να αναπαραχθούν οι θεσμοί.

"Το συγκεκριμένο Κράτος είναι το Ολον διαιρεμένο οργανικά στους ιδιαίτερους κύκλους του, το μέλος του Κράτους είναι το μέλος μιας τέτοιας τάξης". (Φιλ.του Δικαίου, παρ.308)

Το άτομο καθορίζεται από ανάγκες, συμφέροντα, σχέσεις, μέσα στην κοινωνία. Μέσα στο συγκεκριμένο "χώρο" των θεσμών έρχεται σε συνάφεια, σε επαφή και σχέσεις, με τα άλλα άτομα. Οι θεσμοί αυτοί όμως δεν είναι προϊόν μιας εμπειρικής διάταξης ζωής, αλλά είναι οργανωμένοι με βάση το λογικό στοιχείο, ώστε μόνο μέσα από τη λειτουργική ύπαρξη των θεσμών του Κράτους μπορεί να υπάρξει ελεύθερη και συνειδητή σχέση. Μέσα στο χώρο των θεσμών διαμορφώνεται η "σωστή" κοινωνικότητα, γιατί δεν εξυπηρετούνται εκεί κάποιοι τυχαίοι και εγωιστικοί σκοποί, αλλά εκφράζεται και πραγματοποιείται το ίδιο το σύστημα ως Ολότητα.

Σε σχέση με το διαφωτιστικό πρότυπο ο Χέγκελ διαφοροποιείται ριζικά, τονίζοντας τη διαφορά περιεχομένου ανάμεσα στον ατομισμό και τη γενικότητα του κανόνα. Στην ατομιστική πραγματικότητα, οι μονάδες ξεκινούν από τον εαυτό τους, σαν αυθύπαρκτα ολοκληρωμένα στοιχεία της κοινωνικό-πολιτικής Ολότητας. Το κοινό τους στοιχείο είναι αφηρημένο, δεν έχει άλλο περιεχόμενο από αυτά τα ίδια τα άτομα. Η εξατομίκευση δεν μπορεί να δώσει περιεχόμενο στο γενικό. Η κοινωνία των ατόμων- εγωιστών αναζητά απλά μια γενική πολιτική μορφή για να υπάρξει, μια μορφή χωρίς περιεχόμενο.

Για τον Χέγκελ υπάρχουν δύο είδη γενικότητων. Η αφηρημένη γενικότητα είναι ο αφηρημένος νόμος, που δεν μπορεί να συγκροτήσει τα περιεχόμενα. Ο Χέγκελ αναζητά τη συγκεκριμένη γενικότητα, που δημιουργεί την κοινωνική σχέση και συμπεριφορά, αναζητά τα απτά στοιχεία που θα μας δείξουν πως παράγεται το αφηρημένο. Οι θεωρητικές κατασκευές θα πρέπει να γίνουν συγκεκριμένες και πραγματικές, ώστε από μια *volonte generale* να μεταβούμε σε ουσιαστικά περιεχόμενα.

Όταν ξεκινάμε από τον ατομισμό, ισχυρίζεται ο Χέγκελ δεν μπορούμε να αντιληφθούμε και να πραγματοποιήσουμε την ελευθερία παρά ως αυθαιρεσία. Όταν όμως διαμορφώνονται εκείνα τα πλαίσια τα οποία δίνουν στο επί μέρους άτομο τη δυνατότητα να κατανοήσει αυτό που υπάρχει (Κράτος, θεσμοί, δίκαιο), -και βρίσκονται έξω από τον ατομικό του εγωισμό-, ως μια μορφή ελευθερίας, αφού θεσμοποιείται και αναγνωρίζεται η δικιά του ατομικότητα και το διασφαλίζει ως πρόσωπο, τότε έχει τη δυνατότητα να είναι ελεύθερο. Η συνείδηση μιας τέτοιας μορφής ελευθερίας αναγνωρίζεται ως βάση της φιλοσοφίας του Δικαίου. Όπως ήδη παρατηρήσαμε εάν το μεμονωμένο εγωιστικό άτομο δεν θέλει να αναγνωρίσει το θεσμοποιημένο αυτό πλαίσιο, αυτό το γεγονός είναι δευτερεύον. Αυτό που έχει σημασία για το Χέγκελ είναι ότι η πραγματικότητα θεσμοποιείται ως ελευθερία.

Η "αστική κοινωνία" χαρακτηρίζεται από τον θεμελιακό χωρισμό κοινωνίας και Κράτους. Ο "χώρος" της κοινωνίας αποτελεί το πεδίο διεκδίκησης των ατομικών συμφερόντων, το πεδίο διαπλοκής και λειτουργίας των νόμων της αγοράς. "Απέναντι" σ' αυτή την κοινωνία προβάλλει ο "χώρος" του Κράτους. Τα στοιχεία των πολιτικών θεσμών του Κράτους επιβάλλουν ρυθμίσεις στην κοινωνία, στις κοινωνικές ομάδες και στα επί μέρους συμφέροντα. Αυτή η επιβολή του Κράτους αποτελεί την "εξωτερική αναγκαιότητα", που διασφαλίζει την κοινωνική συνοχή, και αποτρέπει τις ρωγμές που μπορούν να προκληθούν και εξ' αιτίας των επί μέρους συμφερόντων και στην περίπτωση μιας εξωτερικής επίθεσης.

Παράλληλα όμως το Κράτος συγκροτεί για τους πολίτες μια τελεολογική ενότητα, αποτελεί αξία "καθ' εαυτό". Η αναγκαιότητα του Κράτους δεν αποτελεί κάποιο τυχαίο και αυθαίρετο καταναγκαστικό σύστημα αλλά παρουσιάζει εσωτερική λογική και οργάνωση. Εκφράζεται, σε σχέση με την κοινωνία, μέσα από συγκεκριμένες θεσμικές λειτουργίες, που έχουν σαν σκοπό να ικανοποιήσουν τις ανάγκες της ίδιας της κοινωνίας, να διασφαλίσουν την ομαλότητα στις σχέσεις των ατόμων και των ομάδων. Το Κράτος λοιπόν αποβαίνει ταυτόχρονα "εσωτερικός σκοπός" της κοινωνίας γιατί επιτρέπει και διασφαλίζει την ενότητα της κοινωνίας, τη λογική της διάρθρωση και λειτουργία.

Το συγκεκριμένο άτομο θέτει το γεγονός της "εξωτερικής αναγκαιότητας" του Κράτους σαν αντικείμενο της πρακτικής και της συμπεριφοράς του.

Όμως εκείνο που θα πρέπει να αναγνωρίσει και να συνειδητοποιήσει είναι το στοιχείο του "εσωτερικού σκοπού" του Κράτους. Μέσα από την προσέγγιση αυτή θα υπερβεί το εγωιστικό συμφέρον, και την ατομική αντίδραση που μπορεί να προκαλέσει η επιβολή των στοιχείων της εξωτερικής Κρατικής αναγκαιότητας, και να μεταβεί στη γενικότητα, στο περιεχόμενο. Μέσα σ' αυτή τη γενικότητα θα δει τοποθετημένα και τα δικά του συμφέροντα, μέσα σ' αυτό το πεδίο θα αναγνωρίσει την προτεραιότητα του πολιτικού-θεσμικού πλαισίου απέναντι στο κοινωνικό στοιχείο. Μέσα από αυτή την οπτική θα συλλάβει την "εξωτερική αναγκαιότητα" του Κράτους όχι ως συμπληρωματικό και αποκομμένο στοιχείο επιβολής μιας αυθαίρετης βούλησης, αλλά ως οργανικό συστατικό που εντάσσεται μέσα στο πραγματικό περιεχόμενο του "εσώτερου σκοπού", σαν στοιχείου του Πνεύματος.

Μέσα στο Γερμανικό Κράτος του Χέγκελ πραγματοποιείται η ελευθερία:

- Ως νόμος στη γενικότητα του, ως δίκαιο
- Ως ελευθερία των ατόμων ως πρόσωπων μέσα από τα συγκεκριμένα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις τους. Τα άτομα συμπεριφέρονται σ' αυτά τα πλαίσια και ως πρόσωπα που υπερβαίνουν τη μερικότητά τους αλλά και ως άτομα-εγωιστές.

Στο Χεγκελιανό Κράτος είναι διακριτά τα επίπεδα συγκρότησης των βουλήσεων. Η Πολιτική βούληση, η Κυβερνητική βούληση συγκροτείται ως ενοποιούσα το Όλο βούληση. Οι επί μέρους βουλήσεις δεν μπορούν να έρχονται σε αντίθεση με τα περιεχόμενα και τα όρια λειτουργίας των θεσμών. Τα άτομα σκέπτονται και αναγνωρίζουν τον εαυτό τους σ' αυτούς (το στοιχείο του φρονήματος). Τέλος, η επιστήμη, μέσα στο Κράτος αυτό, αναγνωρίζει την πραγματικότητα, σαν πεδίο και αναφορά της δικής της προόδου. Μέσα σ' αυτά τα πλαίσια υπάρχει μια τέτοια αυτοδυναμική ώστε θεμελιώνεται στον Χέγκελ η βεβαιότητα ότι όλο και περισσότερα άτομα θα ταυτισθούν ως δρώντα με αυτό που καθορίζει η θεωρία, το έλλογο Κράτος, το έλλογο θεσμικό πλαίσιο. (34)

Μέσα λοιπόν από την προσέγγιση και αλληλοεπιρροή γενικών εννοιών και ειδικών στοιχείων (Κράτος ελευθερίας, ξεπέρασμα ατομισμού, επίπεδα βουλήσεων διακεκριμένα) ο Χέγκελ προσπαθεί να διαμορφώσει την οργανική Ολότητα, την ενότητα ανωτέρου βαθμού, που θα επιτρέψει τη συγκεκριμένη γνώση της κοινωνίας. Μ' αυτό τον τρόπο διαλεκτικοποιεί μια άλλου τύπου θεωρία κοινωνικού συμβολαίου όπου η διαλεκτική λειτουργία επικεντρώνεται στο Πολιτικό-θεσμικό πεδίο, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν διαφαίνονται τα οικονομικά φαινόμενα πίσω από την κυριαρχία των θεσμών. Μέσα από τη γενική αυτή η μορφή προχωρεί στην περιγραφή και αξιολόγηση των επί μέρους στοιχείων (κοινωνία, οικογένεια, τάξεις, συντεχνίες, κ.λ.π.) ως περιεχομένων της μορφής αυτής. Η διαλεκτικοποίηση την οποία επιχειρεί ο Χέγκελ διατηρείται "στεγανή" στο πολιτικό-θεσμικό επίπεδο. Το πεδίο των κοινωνικών σχέσεων δεν περιέχει την οργανική ενότητα που θα του επιτρέψει να αποσβέσει τις εντάσεις και τους ανταγωνισμούς, που μπορούν να αποβούν καταστροφικές αν αφεθούν να εξελιχθούν στο κοινωνικό πεδίο. Ο χώρος "θεραπείας" των εντάσεων αυτών είναι αποκλειστικά το πολιτικό-θεσμικό επίπεδο. Η κοινωνική θεωρία και φιλοσοφία δεν είναι δυνατή παρά ως φιλοσοφία του Δικαίου. Γιαυτό το λόγο η ανάλυση της κοινωνίας γίνεται πάντοτε παράλληλα και συμπληρωματικά με τους πολιτικούς όρους συγκρότησης της.

Μ' αυτό τον τρόπο το Κράτος, ως "εσώτερος σκοπός" αποτελεί τη συνειδητοποίηση του ίδιου του πολιτικού συστήματος. Το ίδιο το Κράτος είναι οργανωμένο ως συνείδηση, ως Όλον, που συγκροτείται από τη γραφειοκρατία, τις κρατικές εξουσίες, τον μονάρχη. Το περιεχόμενο της συνείδησης του Κράτους είναι να θέλει να περιέχει σαν "στιγμές" του το Κράτος Ανάγκης αφ' ενός, και την αστική κοινωνία αφ' ετέρου. Να θέλει ακόμα οι πολίτες του να υπερβαίνουν τον διυσμό, να ξεπερνούν τον ατομικό εγωισμό και να αποδέχονται την αναγκαιότητα των θεσμών.

Σ' αυτό το στοιχείο θεμελιώνεται η έννοια της ταύτισης του καθήκοντος και του δικαιώματος. Το καθήκον εκφράζει την ιδιότητα του ατόμου ως υπηκόου, το δικαίωμα εκφράζει τη σχέση με τα άλλα άτομα στο πεδίο σύγκρουσης της αστικής κοινωνίας.

Προκύπτει λοιπόν αυτόματα ο εγγενής σκοπός του Κράτους: Για να θέλει το άτομο να εφαρμόζει τα δικαιώματά του, θα πρέπει να αποδέχεται ταυτόχρονα τα καθήκοντα που απορρέουν από την ιδιότητα του ως πολίτη μέσα στο Κράτος.

Ο τύπος αυτός της Χέγκελιανής θεμελίωσης της σχέσης Κράτους και κοινωνίας εκφράζει με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο αυτή τη σχέση. Το Κράτος ως έκφραση των κοινωνικών σχέσεων καθορίζει τον χωρισμό Κοινωνίας και Κράτους ως αναγκαστικό και οριστικό χωρισμό, που επικυρώνεται μέσα από το συγκεκριμένο θεσμικό πλαίσιο και το ιδεολογικό οικοδόμημα. (35) Στον Χέγκελ ο χωρισμός αυτός συνδέεται με τον ανεστραμμένο χαρακτήρα της αστικής κοινωνίας, ο οποίος θεμελιώνει τόσο την αναγκαιότητα όσο και την τελεολογία της σχέσης Κράτους και κοινωνίας.

Για τον Χέγκελ το Κράτος αποτελεί την εκλογικευμένη συνείδηση της κοινωνίας ως Όλου. (36) Το Κράτος είναι ανώτερο από την κοινωνία, είναι το Κράτος-Εγώ, το Κράτος-Υποκείμενο. Μ' αυτή την έννοια το Κράτος θεωρεί την κοινωνία, την οικογένεια, δικά του "αντικείμενα", τα οποία "παρατηρεί" στην πορεία ανάπτυξής τους.

Η υπαγωγή και η εξάρτηση αυτή της κοινωνίας στην εξωτερική αναγκαιότητα του Κράτους, οδηγεί τελικά σε μια καθοριστική και μόνιμη επιβολή της κρατικής σκοπιμότητας στην κοινωνία των ιδιωτών. Σε μια τέτοια σχέση τελικά το περιεχόμενο του "εσώτερου σκοπού" φαίνεται αποδυναμωμένο και ανίκανο να εκφράσει μια πραγματικού τύπου διαμεσολάβηση μεταξύ του Κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών, αρκούμενο στην έκφραση μιας τυπικά λογικής διαμεσολάβησης. (37)

Χαρακτηρίζοντας την κοινωνία των ιδιωτών ως "υλικό του Κράτους (που) κατανέμει μ' αυτό τον τρόπο στις σφαίρες αυτές το υλικό της πεπερασμένης πραγματικότητάς του, τα άτομα ως πλήθος, έτσι ώστε η κατανομή αυτή φαίνεται σε κάθε άτομο σαν εμμεσοποιημένη από τις περιστάσεις, την αυτόβουλη ενέργεια και την επιλογή που αυτό κάνει της μοίρας του". (#262 Φ.Δ.), ο Χέγκελ προσδίδει στην κοινωνία, την οικογένεια, τα άτομα την ιδιότητα του σκοπού του Κράτους. Δηλαδή η κοινωνία των ιδιωτών δεν αποτελεί ένα σκοπό πραγματικό "καθ' εαυτό" αλλά αποβαίνει σκοπός της ιδέας. Υφίσταται δηλ. ένας μόνιμος διπολισμός ανάμεσα στο Κράτος και την κοινωνία. Από τη μια πλευρά ο Χέγκελ αναγνωρίζει την κοινωνία των ιδιωτών σαν πραγματικό και διακεκριμένο όρο, αλλά από την άλλη, θεωρώντας την σαν σκοπό της ιδέας, τη συρρικνώνει σε ένα ιδεατό όρο, με αποτέλεσμα η σχέση Κράτους και κοινωνίας να αποβαίνει προβληματική. (38)

Ο προβληματικός αυτός χαρακτήρας της διαμεσολαβητικής σχέσης ανάμεσα στο Κράτος και στην κοινωνία έχει σαν τελικό αποτέλεσμα το πρωτογενές και ανεπεξέργαστο υλικό της εμπειρίας -που απορρίφθηκε στην αρχή ως πραγματικό περιεχόμενο- να επανέλθει τελικά σαν σκοπός της ιδέας.(39) Πράγματι ο Χέγκελ ξεκινά βέβαια από τα στοιχεία της πραγματικότητας τα άτομα, την κοινωνία, τα οποία όμως δεν αποδέχεται εξ' αρχής σαν υποκείμενα της ιστορικής διαδικασίας αλλά τα θεωρεί απλά κατηγορήματα μιας λογικής μορφής. Αναζητά στη συνέχεια το αφηρημένο Υποκείμενο στη γενικότητα, και το προσδιορίζει στο πολιτικό στοιχείο, στους θεσμούς, στο Κράτος, στα στοιχεία του Αντικειμενικού Πνεύματος. Αφού εδραιώνει τότε οριστικά το λογικό αυτό σχίσμα, επανέρχεται στον προσδιορισμό του κατηγορήματος, της αρχικής του αφετηρίας, το οποίο αναγνωρίζει ως προϊόν, ως αποτέλεσμα και σκοπό της γενικής λογικής του μορφής: Δίκαιο, ιδιοκτησία, οικογένεια, κοινωνία δεν αποτελούν παρά αντικειμενικοποιημένες εκφράσεις της ιδέας της ελευθερίας, που πραγματοποιήθηκαν στο Κράτος. Μ' αυτή την έννοια το Κράτος συγκροτεί τα στοιχεία της πραγματικότητας ως στοιχεία δικά του, ως μέρη του. Η οικογένεια, η κοινωνία, τα άτομα, αποτελούν δικά του συστατικά, συγκροτούν -σχηματικά- την ατομική Του ιδιοκτησία, εκφράζουν τελικά το "θέλω" του Κράτους. (40)

Τελικά μέσα από την Χεγκελιανή θεώρηση το Κράτος και η κοινωνία των ιδιωτών παραμένουν δύο διακεκριμένοι πόλοι, που μπορούν να διαμεσολαβηθούν και να συντεθούν μόνο μέσα από τη λογική ιστορία της Ιδέας. Τα δύο χαρακτηριστικά επίπεδα που διατρέχουν ολόκληρο το φιλοσοφικό στοχασμό συνεχίζουν να παραμένουν διακριτά και αυτόνομα στο Χεγκελιανό Κράτος: Το επίπεδο της εμπειρίας, του αισθητού, του επί μέρους, και το επίπεδο της διάνοιας, του οικουμενικού. Εξ' αιτίας της απουσίας της διαμεσολάβησης το πεδίο της εμπειρίας δηλ η -οικογένεια, η κοινωνία, μετατοπίζεται στο δεύτερο πεδίο, στην οικουμενική σφαίρα του Κράτους, όχι μέσα από την ανάλυση των πραγματικών του όρων και σχέσεων αλλά με τη μεταβολή του από πραγματικό σε ιδεατό όρο.

Διατηρώντας όμως αυτούσια και ανεπεξέργαστα τα πρωτογενή στοιχεία του, το πεδίο της εμπειρίας θα προβάλει τελικά ως σκοπός και αποτέλεσμα της πορείας του Πνεύματος, γιατί "η Ιδέα άλλο περιεχόμενο έξω από αυτό το φαινόμενο δεν έχει".(41) Η αγνόηση του επί μέρους στοιχείου, που χαρακτηρίζει την *a priori* αντίληψη, δεν καταργεί αλλά ενισχύει το εμπειρικό στοιχείο, μεταβάλλοντάς το σε ιδεατό όρο, και επαναπροσλαμβάνοντάς το τελικά ανέπαφο, στην πρωτογένειά του, αλλά αξιολογημένο τώρα ως περιεχόμενο.

Με αφετηρία την προβληματική που εκθέσαμε, της ένταξης των εμπειρικών στοιχείων στην κοινωνικο-πολιτική Ολότητα στρεφόμεστε τώρα στο πρόβλημα του τρόπου θεμελίωσης της Ολότητας αυτής, πρόβλημα που συνδέεται με την έννοια της Κρατικής κυριαρχίας.

Μέσα από τη συνθετότητα του Χεγκελιανού οικοδομήματος ανακύπτει το πρόβλημα του ποιός εγγυάται ότι η θεσμοποίηση της ελευθερίας θα διατηρηθεί, ότι θα αυξάνουν τα αποτελέσματα της αξιολογικής πορείας της συνείδησης, ότι το Κράτος θα διατηρήσει τη συνοχή και τη δυναμικότητά του. Επισημάνουμε ότι η απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα δεν προκύπτει στον Χέγκελ από την έρευνα και την ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων. Η διαλεκτικοποίηση της θεωρίας του υπάρχει στο πολιτικό-θεσμικό πεδίο, γι' αυτό και η απάντηση προκύπτει από το πεδίο αυτό, με την περίπτωση του Κινδύνου όπου αναδεικνύεται και ενεργεί το Κράτος Ανάγκης.(42)

Στις στιγμές της κρίσης το Κράτος παρεμβαίνει, μέσα από μια συνειδητή σχέση, στην κοινωνία. Η παρέμβασή του τότε από λανθάνουσα γίνεται φανερή. Οι μη συνειδητές σχέσεις αναδεικνύουν το περιεχόμενό τους. Το Κράτος Ανάγκης υπολογίζει και αποφασίζει τι μέσα διαθέτει, ποιές θυσίες θα ζητήσει, τι περιουσίες και ζωές θα θυσιάσει στην πολεμική αναμέτρηση. (43) Σ' αυτή την περίπτωση

γίνεται μια θεαματική τομή σ'ολόκληρη την κοινωνία. Ο ατομισμός παραμερίζεται, ξεπερνώνται οι χωρισμοί, δημιουργείται ένταση και ισχυροποιείται η επαφή. Στο οριακό σημείο όπου προβάλλει άμεσα η κατάσταση ανάγκης αποδεικνύεται η πραγματική σχέση μεταξύ του Κράτους και της κοινωνίας. Εκεί γίνεται φανερό ποιος επιβάλλεται και ποιος αποφασίζει, και η πολιτική σχέση εμφανίζεται τότε ως εντασιακή σχέση , μεταξύ της κοινωνίας και του Κράτους.

"Αλλά το Κράτος, μ'ένα τρόπο γενικό δεν είναι ένα συμβόλαιο....
..Είναι μάλλον η ανώτερη πραγματικότητα και μάλιστα ζητάει αυτή τη ζωή και αυτή την ιδιοκτησία και απαιτεί να τις θυσιάζουμε"
(Φιλοσοφία του Δικαίου, παρ. 100 παρατηρ.)

Η ένταση δεν αποτελεί εξωτερική σχέση αλλά οργανικό στοιχείο της Κρατικής και κοινωνικής Ολότητας. Η ίδια η θεωρία της Λογικής ορίζει την έννοια ως ένταση. Μέσα απο το πεδίο της έντασης αυτής ο Χέγκελ εκφράζει την απόφασή του να διατηρηθεί το σύστημα, η ιστορική δυνατότητα που πραγματοποιήθηκε να τεθεί τώρα απολύτως, ώστε να ξεπερασθούν οι κίνδυνοι που προκύπτουν από την απολυτοποίηση των αφηρημένων του "στιγμών".

Η έννοια της Κρατικής Κυριαρχίας πραγματοποιείται μέσα απο τρεις μορφές εξουσιαστικών δομών.

- Απο τη Νομοθετική εξουσία , η οποία επιτάσσει την ισχύ των γενικών νόμων και όχι των επι μέρους προνομίων.
- Απο την Εκτελεστική εξουσία , η οποία επιφορτίζεται με την εφαρμογή των γενικών κανόνων στους επι μέρους "χώρους".
- Απο την εξουσία του Μονάρχη , στην οποία συγκλίνουν και ενοποιούνται οι επι μέρους εξουσίες, και η οποία εκφράζεται με τη θέληση και απόφαση του ηγεμόνα να διασφαλισθεί η λειτουργία και η ισορροπία του συστήματος. (44)

Ως έκφραση της ολότητας της Κρατικής Κυριαρχίας, οι επι μέρους εξουσίες και λειτουργίες, παρ'ολο που υφίστανται ως αυτοτελείς ολότητες, δεν αυτονομούνται. "Το Κράτος διαχωρίζει και καθορίζει εσωτερικά τις δραστηριότητές του σύμφωνα με τη φύση της Εννοιας δηλαδή κατά τέτοιο τρόπο ώστε κάθε μια από τις εξουσίες να είναι στον ίδιο τον εαυτό της η Ολότητα. Αυτό επιτυγχάνεται με το ότι κάθε μια κλείνει στον εαυτό της τη δράση των άλλων στιγμών...και δεν αποτελούν παρά ένα ενιαίο ατομικό Όλο (Φ.Δ. παρ.272) και μέσα

στην "ενότητα του Κράτους σαν του απλού Εαυτού τους" (Φ.Δ. παρ. 278) Κάθε μία επί μέρους εξουσία περιέχει και διαπερνάται απο τις άλλες εξουσίες. Η Κυριαρχία λοιπόν δεν μπορεί να εφαρμοσθεί με τον τεμαχισμό των τριών κύριων εξουσιαστικών δομών, αλλά αντίθετα πραγματοποιείται μέσα απο την οργανική ενότητα της λειτουργίας τους . Αυτό συνεπάγεται ότι τυχόν καθιέρωση κάποιων ειδικών προνομίων αποδιαρθρώνει την ολότητα και η κυριαρχία καταρρέει.

"Αυτές οι μορφές, που μ'αυτόν τον τρόπο ανήκουν σε διαφορετικές συγκεκριμένες Ολότητες ανάγονται μέσα στην συνταγματική μοναρχία στο ρόλο των στιγμών" (ό.π., παρ.273)

"Οι διάφορες εξουσίες...διαλύονται και συνυπάρχουν και δεν διατηρούνται παρά αν η νομιμότητά τους είναι όχι ανεξάρτητη, αλλά καθορισμένη αποκλειστικά από την ιδέα του 'Όλου". (ο.π. παρ.276)

Ομως η εξουσία του ηγεμόνα εκφράζει το ανώτατο στοιχείο της Κρατικής Κυριαρχίας γιατί εμπεριέχει και εκφράζει τις τρεις "Στιγμές" της ολότητας της Κρατικής Κυριαρχίας. Όλα τα στοιχεία της κοινωνίας δεν μπορούν να έχουν αυτόνομη ύπαρξη. Καθορίζονται απο το Κεντρικό στοιχείο του ηγεμόνα , την έκφραση και πραγμάτωση της Κρατικής Κυριαρχίας.

"...Σ'αυτόν (τον ηγεμόνα) οι χωριστές εξουσίες ενώνονται πάλι σε μια ατομική ενότητα που γίνεται η κορυφή και η έναρξη του Όλου που σχηματίζει τη συνταγματική μοναρχία" (ο.π.σελ.269 παρ.273)

Στο Χεγκελιανό Κράτος η κυριαρχία εκφράζεται με την αρχή του ενός ατόμου, ο ατομισμός συνδέεται με την έννοια της κυριαρχίας. Ομως η έννοια του εγώ θέλω θα πρέπει να είναι διαμεσολαβημένη. Το πλαίσιο της διαμεσολάβησης το δίνει η ίδια η φιλοσοφία του Δικαίου, η οργάνωση του Πολιτικού συστήματος. Μέσα απο το πλαίσιο αυτό προβάλλει η κυριαρχία ως έκφραση της ατομικότητας.

" Αυτό το αποφασιστικό στοιχείο, απόλυτο του συνόλου,δεν είναι λοιπόν η ατομικότητα γενικά, αλλά ένα άτομο: ο Μονάρχης" (ο.π. παρ.279)

Ο Χέγκελ θέλει να αποφύγει την ταύτιση της εξουσίας του ηγεμόνα με την έκφρασή της, ως πεπερασμένης ατομικής βούλησης. Θεμελιώνει την άποψή του με το επιχείρημα ότι ο ηγεμόνας είναι κύριος της Στιγμής της απόφασης , αποτελεί το υποκείμενό της, γιατί ο

αυτοκαθορισμός, σαν στιγμή της τελικής απόφασης, η οποία περιέχει και συνθέτει τις στιγμές της ολότητας, έχει υπερβεί το μερικό και ατομικό μιας αυθαίρετης βούλησης, και λειτουργεί ως το υπέρτατο σημείο -η κορυφή και η αιχμή - της Ολότητας .

Ομως ο ίδιος ο Χέγκελ έχει προσδιορίσει ότι "παίρνοντας η θέληση της μορφή της ατομικότητας γίνεται θέληση που αποφασίζει, και μόνο σαν τέτοια θέληση είναι θέληση πραγματική" (Φ.Δ. # 12). Πώς άραγε τη στιγμή του αυτοκαθορισμού η αυτοβουλία, η αυθαίρετη βούληση δεν θα διαχωρισθεί από την καθολικότητα του περιχομένου;

" Ο λαός χωρίς τον Μονάρχη του και χωρίς την άρθρωση, που συνδέεται μ'αυτόν αναγκαστικά και άμεσα, είναι μια άμορφη μάζα, δεν είναι πια ένα Κράτος, και αυτή η μάζα δεν κατέχει κανέναν από τους διορισμούς που δεν υπάρχουν παρά μέσα στο καθ'εαυτό οργανωμένο Ολον" (Φ.Δ. παρ.279) και παρακάτω επίσης ο Χέγκελ επισημαίνει: "...σ'ένα λαό, νοούμενο σαν μια αληθινή οργανική Ολότητα ανεπτυγμένη καθ'εαυτήν, η ανώτατη εξουσία σαν προσωπικότητα του Ολου και στην πραγματικότητα, σύμφωνη με την έννοιά της υπάρχει σαν πρόσωπο του Μονάρχη" (ο.π.).

Ο Χέγκελ καθορίζει τον ατομικό χαρακτήρα του Κράτους βάσει της κυριαρχίας που ενυπάρχει με τη μορφή του αφηρημένου αυτοκαθορισμού της θέλησης που παίρνει την τελική απόφαση. Ομως τον πραγματικό χαρακτήρα της ατομικότητας αυτής δεν τον πραγματοποιεί παρά τη Στιγμή που λαμβάνεται η τελική απόφαση από το μονάρχη. Ο μονάρχης είναι η προσωπικότητα και η ατομικότητα του Κράτους, η "προσωποποιημένη κυριαρχία", "η κυριαρχία που ενανθρωπίσθηκε".

Τελικά "η συνείδηση του Κράτους", εκφράζεται σ'ένα εμπειρικό πρόσωπο, που δεν έχει άλλο περιεχόμενο από το "να θέτει τέρμα στους υπολογισμούς των υπέρ και των κατά, που διαιωνίζουν την ταλάντευση μέσα στην αβεβαιότητα, λέγοντας το "θέλω", και αποτελεί την έναρξη κάθε πράξης και πραγματικότητας". (Φ.Δ. # 279 Παρατήρηση). (45)

Αυτή την άμεση ατομικότητα αναζητά ο Χέγκελ έξω από τους κοινωνικούς προσδιορισμούς . Αναζητά το άτομο, που οφείλει την προσωπικότητά του στη φυσική και όχι στην κοινωνική του ύπαρξη, και που χάρη στη φυσική προέλευση, και όχι στους κοινωνικούς μηχανισμούς, θα μπορέσει να αποτελέσει το σταθερό σημείο αναφοράς και ισχύος της Κρατικής κυριαρχίας. "Γι'αυτό ο μονάρχης ουσιαστικά είναι ως το άτομο αυτό, έξω από κάθε άλλο περιεχόμενο, και το άτομο αυτό ορίζεται για το αξίωμα του μονάρχη με τρόπο φυσικά άμεσο, με τη φυσική γέννηση" . (Φ.Δ. # 280)

Σύμφωνα λοιπόν με τη Χεγκελιανή αντίληψη το Κράτος έχοντας αναδειχθεί σε Υποκείμενο της ιστορικής διαδικασίας, και έχοντας παρακάμψει την εμπειρική διάταξη της κοινωνικής οργάνωσης και ζωής, αναγκάζεται τελικά να βρεί την έκφραση και το θεμέλιό του σ' ένα εμπειρικό πρόσωπο, που καθορίζεται απο την απλή φυσικότητα, τη γέννησή του. Ο εμπειρικός προσδιορισμός αναδεικνύεται σε ιδεατή οντότητα - στην αποφασιστικότερη στιγμή της ολότητας - γιατί ακριβώς η εμπειρική ύπαρξη αγνοήθηκε απο τον Χέγκελ με χαρακτηρισμό της ως "άμορφης μάζας του λαού". "Οι υψηλότερες δραστηριότητες του Κράτους αντιστοιχούν στα άτομα απο τη γέννα τους, όπως το ζώο κρατά απο τη γέννα του, τη θέση του, τα χαρακτηριστικά του, τον τρόπο ζωής του, όλα αυτά με άμεσο τρόπο. Το Κράτος στα ανώτερα του λειτουργήματα αποκτά μια ζωώδη πραγματικότητα. Η φύση εκδικείται τον Χέγκελ για την περιφρόνηση που της έδειξε. Αν η ύλη θεωρήθηκε σαν ένα τίποτα δι'εαυτή έμπρος στην ανθρώπινη θέληση, η ανθρώπινη θέληση εδώ δεν διατηρεί πια τίποτα δι'εαυτή έξω απο την ύλη" (46)

Μ'αυτό τον τρόπο ο Χέγκελ επιδιώκοντας να δικαιώσει ιστορικά το φυσικό πρόσωπο του μονάρχη υποτάσσει την ελευθερία στην αμείλικτη φυσική αναγκαιότητα, και εκφράζει τη λογική μέσα απο το γεγονός της απλής γέννησης. Προωθεί την ιδέα ενός ισχυρού Κράτους που θα μπορούσε να επιβάλει τη "λογική" του μέσα στην κοινωνία, και προσπαθεί να συμβιβάσει το Κράτος αυτό με την ιδέα της ελευθερίας, νομιμοποιώντας νομικά, ηθικά και λογικά τη μοναρχία. (47)

Η έμφαση που δίνει στην ενότητα της οργανικής και ηθικιστικής δομής του Κράτους, εκφράζεται με την συρρίκνωση της παραδοσιακής διάκρισης των εξουσιών, οι οποίες τελικά αναφέρονται στο φυσικό πρόσωπο του μονάρχη, διαπερνούν ολόκληρο το οικοδόμημα, και αποτελούν τα όργανα του συνταγματικού νόμου. Το σύνταγμα κατά τον Χέγκελ θα πρέπει να το θεωρούμε "σαν κάποιο πράγμα αδημιούργητο, αν και παραγμένο μέσα στο χρόνο υπάρχει καθ'εαυτό και δι'εαυτό, ... οφείλει να θεωρείται σαν θείο και αμετάβλητο, και πάνω απο τη σφαίρα εκείνου που έχει δημιουργηθεί". (Φιλοσοφία Δικαίου # 273. Παρατήρηση).

Η εξύμνηση του συνταγματικού πλαισίου συνδυάζεται ταυτόχρονα με την υποβάθμιση της "λαϊκής κυριαρχίας" γιατί ο λαός "αποτελεί το μέρος εκείνο του Κράτους που δεν ξέρει τι θέλει" και του οποίου "η κίνηση και η δράση, στερούμενες λογικής, θα ήταν κάτι στοιχειακό, βίαιο και τρομακτικό" (Φ.Δ # 301 και # 303). Ο Χέγκελ μέσα απο την

θεώρηση αυτή εκφράζει την αγωνία του να διατηρηθεί η κοινωνική συνοχή, να διατηρηθεί ο συνεκτικός δεσμός που συγκρατεί τις συγκρουόμενες κοινωνικές ομάδες, να εκμηδενισθεί η πιθανότητα ανατροπής της υπάρχουσας διάρθρωσης.

Ο Χέγκελ αναγνωρίζοντας ως μοναδικό πεδίο διευθέτησης των κοινωνικών αντιθέσεων το πολιτικό - θεσμικό πεδίο θέλει να ομογενοποιήσει την κοινωνία των ιδιωτών στα πλαίσια των κρατικών θεσμών, να την συνδέσει με την γενικότητα, να την πολιτικοποιήσει. Σαν μια τέτοια διαμεσολαβητική δομή, που ξεκινά από το γενικό - το Κράτος - , ο Χέγκελ θεωρεί τη νομοθετική εξουσία. Μέσα από τη δομή αυτή επιδιώκει ο Χέγκελ να διαμεσολαβηθούν το Κράτος, ο μονάρχης, η Κυβερνητική εξουσία, με την κοινωνία, τα Stande, τις συντεχνίες. Με τη μεσολάβηση του συνταγματικού θεσμικού πλαισίου το γενικό θα υπάρξει όχι μόνο "δι' εαυτό αλλά και καθ'εαυτό", ώστε η εξουσία του μονάρχη δεν θα εκφράζει μια εξουσία της αυθαιρεσίας, αλλά την εξουσία του λογικού στοιχείου, ενώ ταυτόχρονα τα επιμέρους συμφέροντα θα ενταχθούν στο πεδίο του γενικού.

Μέσα από την αντίληψη αυτή η έννοια του λαού γίνεται τελικά κατανοητή σαν στοιχείο του Κράτους δηλ. σαν προσδιορισμός του δικαίου, και όχι σαν ουσιαστικό του θεμέλιο. Το Κράτος και το σύνταγμα οικοδομείται ως αυταρχική οντότητα που επιβάλλεται οριστικά στην κοινωνία. Το κύριο συστατικό στοιχείο της λαϊκής κυριαρχίας, το δικαίωμα της ανάκλησης της εντολής ή και της αντίστασης στην αυθαιρεσία του ηγεμόνα, έχει αφαιρεθεί από την κατασκευή. Ο σαφής χωρισμός κοινωνίας και Κράτους δηλώνει ταυτόχρονα την οριστική υποταγή της κοινωνίας στο πολιτικό και θεσμικό οικοδόμημα του Κράτους. "Η αντικειμενική βούληση είναι αφ'εαυτής ορθολογική στην έννοιά της, είτε την γνωρίζουν είτε όχι τα άτομα, ή την επιζητούν σαν αντικείμενο του εγωισμού τους". (Φ.Δ. # 258).

Ακριβώς στο σημείο αυτό επικεντρώνεται η κριτική του νέου Μάρξ στην Εγγελιανή κατασκευή.

Ο Μάρξ θεωρεί το Εγγελιανό θεσμικό πλαίσιο ως μη δεδομένη αλήθεια. Το αποδέχεται και το ερμηνεύει ως πραγματικότητα που διαμορφώνεται ιστορικά. Ο Μάρξ αντιπαραθέτει, αντιδιαστέλοντας, τη Δημοκρατία, με την Πολιτεία (Republik) (αντιστρέφοντας τη διάκριση του Ρουσσώ στο "Κοινωνικό Συμβόλαιο").(48) Η δημοκρατία αίρει τον χωρισμό κοινωνίας - Κράτους, τον οποίο ο Μάρξ αντιμετωπίζει οριοθετούμενο σε συγκεκριμένο ιστορικό ορίζοντα, και επιτρέπει στο άτομο να

υπερβεί τον χωρισμό πολίτη - ιδιώτη. Στην Πολιτεία ο θεμελιακός χωρισμός Κράτους - κοινωνίας παραμένει. Οι αποφάσεις καθορίζονται στο χώρο του Κράτους ενώ στην κοινωνία επικρατούν οι ατομικοί υπολογισμοί. Για τον Μαρξ η δημοκρατία αποτελεί το "γένος του καθεστώτος". "Η μοναρχία αποτελεί ένα είδος και είδος κακό. Η δημοκρατία είναι περιεχόμενο και μορφή. Η μοναρχία έχει επιδικασθεί να είναι μόνο μορφή, που όμως παραποιεί το περιεχόμενο". (49)

Ο Μαρξ θεωρεί ότι το Καθολικό που επικαλείται ο Χέγκελ για το Κράτος δεν αποτελεί παρά το επί μέρους. Η δημοκρατία"είναι η πρώτη δομή που πραγματοποιεί την ενότητα του καθολικού και του επι μέρους". Στη μοναρχία ο λαός υποτάσσεται κάτω από το μερικό, κάτω από μια μορφή της υπαρχής του, ενώ στη δημοκρατία εντάσσεται το Κράτος στο συνολικό περιεχόμενο, δεν αποτελεί διακριτή καθοριστικότητα. Στη μοναρχία το σύνταγμα εκφράζει το μερικό περιεχόμενο, που θέλει να υποτάξει το λαό - την πραγματική ολότητα -, ενώ στη δημοκρατία το σύνταγμα υποτάσσεται στο λαό σαν ένας από τους προσδιορισμούς της Ολότητας -. Η θεσμοποίηση του δυισμού ανάμεσα στο ιδιωτικό και πολιτικό άτομο, αναδεικνύεται στην πιο ολοκληρωμένη της μορφή στη μοναρχία. "Η μοναρχία είναι η ολοκληρωμένη έκφραση της αλλοτρίωσης αυτής. Η Δημοκρατία είναι η άρνηση της ίδιας αυτής αλλοτρίωσης μέσα στην ίδια της τη σφαίρα στη σύγχρονη εποχή, επειδή ακριβώς και η αφαίρεση της ιδιωτικής ζωής εμφανίζεται μόνο στη σύγχρονη εποχή. Η αφαίρεση του πολιτικού Κράτους είναι προϊόν σύγχρονο". (ο.π. σελ.67).

Δ) ΟΙ ΕΓΓΕΛΙΑΝΕΣ "ΔΙΑΜΕΣΟΛΑΒΗΣΕΙΣ" ΤΩΝ ΟΡΓΑΝΙΚΩΝ ΣΥΣΤΑΤΙΚΩΝ
ΠΟΛΙΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Η Χεγκελιανή μεθοδολογία οριοθετώντας το ρόλο του αρνητικού στοιχείου μεταθέτει την λύση των αντιφάσεων στο πεδίο του λογικού.

Μ' αυτό τον τρόπο κάθε προκύπτουσα αντίφαση στο χώρο του πραγματικού μετατίθεται από τις πραγματικές πλευρές της και η υπέρβαση της "εκλογικεύεται" μέσα από την "εσωτερίκευσή" της.

Θεμελιώδης και δρώσα αντίφαση στο Χεγκελιανό οικοδόμημα χαρακτηρίζεται η αντίθεση Κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών. Η αντίθεση αυτή αναδύεται παντού, όπου ακριβώς ο Χέγκελ επιχειρεί να την υπερβεί εκλογικεύοντας την, μέσα από τις νομικές και λογικές διαμεσολαβήσεις. Η προσέγγιση των διαμεσολαβήσεων αυτών μας οδηγεί στην πληρέστερη κατανόηση της φύσης της πολιτικής Ολότητας στο Εγγελιανό έργο. Στα επόμενα αναπτύσσεται το πρόβλημα των διαμεσολαβήσεων στα εξής επίπεδα:

α) Ανάπτυξη μιας θεωρίας των νομικών "τάξεων" (Stände) ως διαμεσολάβησης κοινωνίας και Κράτους.

β) Υπέρβαση διαμεσολαβητικής σχέσης των Stände σε μια θεωρία των Κρατικών εξουσιών, ιδιαίτερα της νομοθετικής εξουσίας και της γραφειοκρατίας.

γ) Επαναστροφή της ανάλυσης προς την κοινωνία και την ένταξη στο πολιτικό πλαίσιο των μορφών της "φυσικής" κοινωνικοποίησης όπως είναι η οικογένεια και η γαιοκτησία, και τέλος

δ) Τοποθέτηση του προβλήματος της πολιτικής εκπροσώπησης, συμμετοχής και συγκρότησης της δημόσιας γνώμης, ως εκφράσεων και αποτελεσμάτων των παραπάνω διαμεσολαβητικών διαδικασιών.

α) Η κοινωνία των ιδιωτών δεν συγκροτεί αυτοτελές πολιτικό στοιχείο, δεν μπορεί να εμφανιστεί ως έχει στο χώρο των πολιτικών θεσμών και της Κρατικής λογικότητας. Η βασική αυτή οριοθέτηση είναι προσδιορισμένη από τον Χέγκελ. Όμως η κοινωνία των ιδιωτών, εκπροσωπούμενη μέσα από τους συντεχνιακούς "κύκλους" των Stände, μπορεί να αποκτήσει "πολιτική σημασία και αποτελεσματικότητα".

Μ' αυτό τον τρόπο ενώ ο πολίτης και ο ιδιώτης είναι σαφώς διαχωρισμένες ιδιότητες και καταστάσεις μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών, αποκαθίσταται η ενότητά τους με την μετάβαση στον κύκλο των Stande. Αυτή η μετάβαση θεωρείται από τον Χέγκελ ικανή και αναγκαία συνθήκη για να ξεπερασθεί η κύρια αντίθεση Κράτους και κοινωνίας. Η αντίθεση αυτή "επιλύεται" με την εσωτερίκευση της στο "χώρο" της κοινωνίας των ιδιωτών .

Ο Χέγκελ έχει εξ' αρχής απορρίψει τη δυνατότητα της ατομικότητας , της ατομικής δράσης, να μπορέσει να συνθέσει τη διασπασμένη ενότητα ιδιώτη και πολίτη, βασιζόμενος στην ριζική του αντίθεση προς την "αυτοκαταστρεπτική ελευθερία" που διαμορφώνει το ατομικό-διαφωτιστικό πρότυπο.

"Η αντίληψη που διαλύει ξανά σε πλήθος από άτομα τις κοινότητες που έχουν ήδη συγκροτηθεί σε κύκλους, τη στιγμή που κάνουν την είσοδό τους στην πολιτική ζωή, δηλαδή στην οπτική της υφίστης συγκεκριμένης καθολικότητας, διατηρεί χωριστές μεταξύ τους την ιδιότητα του ιδιώτη και την ιδιότητα του πολίτη, αφήνει τη δεύτερη αιωρούμενη στο κενό καθώς η βάση της πλέον δεν είναι παρά η αφηρημένη ατομικότητα της ανεύθυνης βούλησης και γνώμης... και όχι μια βάση σταθερή και συμπαγής καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν". (Φ. Δ. #303 - παρατήρηση).

Ποιά είναι αυτή η σταθερή και συμπαγής βάση που μπορεί να αποβεί "καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν"; Ο Χέγκελ προσδιορίζει κατηγορηματικά: "Στο στοιχείο των "τάξεων" της νομοθετικής εξουσίας, το στρώμα των ιδιωτών φθάνει σε μια πολιτική σημασία και αποτελεσματικότητα" . (Φ. Δ. #303).

Ο θεσμός των συνελεύσεων των Stande προσδιορίζεται από τον Χέγκελ ως το πεδίο διαμεσολάβησης "ανάμεσα στην Κυβέρνηση γενικά από το ένα μέρος και τον αποσυντεθειμένο στις επί μέρους σφαίρες του και σε άτομα λαό από το άλλο". (Φ. Δ. #302).

Ο Χέγκελ αναζητά στα Stände τη στιγμή "της υφίστης συγκεκριμένης καθολικότητας", την οργανική ενότητα πολίτη και ιδιώτη, που προυπήρξε στις συντεχνίες του Μεσαίωνα. "Αν και στις λεγόμενες θεωρητικές διατυπώσεις, μεγάλη απόσταση χωρίζει τα Stande με την πολιτική έννοια, μολταύτα η γλώσσα διατήρησε την ταύτιση αυτή που έτσι ή αλλιώς υπήρχε από πρίν". (Φ.Δ #303 παρατήρηση). Ο Χέγκελ γνωρίζει ότι δεν υπάρχει ταύτιση ιδιωτικού και πολιτικού στοιχείου στα Stande. Με την αμφιρέπουσα αυτή διατύπωση δεν επιδιώκει μόνο να δικαιολογήσει την σχετικοποίηση της ενότητας πολίτη-ιδιώτη,

αλλά ταυτόχρονα να την υπερβεί επικαλούμενος τη λογικότητα των Stande που απορρέει από τη διάταξή τους μέσα στην συνολική Κρατική οργάνωση. "Το Κράτος, είναι ουσιαστικά μια οργάνωση μελών που δι' εαυτά είναι κύκλοι και καμμιά στιγμή δεν μπορούν να υπάρξουν σ' αυτό (στο Κράτος) σαν ανοργάνωτο πλήθος" . (ο.π.).

Μπορεί όμως το άτομο με την ένταξή του στους "κύκλους" αυτούς να ενοποιήσει την αντίθεση πολίτη-ιδιώτη; Ο Κ. Μαρξ στην κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, επιμένει ότι το άτομο για να συμπεριφερθεί ως πραγματικός πολίτης, για να αποκτήσει πράγματι "πολιτική σημασία και αποτελεσματικότητα" θα πρέπει να βρεθεί έξω από το πεδίο της αντίθεσης Κράτους και κοινωνίας, απορρίπτοντας τα Χεγκελιανά στοιχεία διαμεσολάβησης.

"Να αποτραβηχθεί από όλη αυτή την οργάνωση για να γυρίσει στην ατομικότητα του" (ο.π. σελ. 120) γιατί "μόνο σε αντίθεση με τις υπάρχουσες κοινότητες, μόνο σαν άτομο, μπορεί να είναι πολίτης, του Κράτους" (ο.π.).

Ο Μαρξ δηλαδή σε αντίθεση με τον Χέγκελ, που λογικοποιεί και εσωτερικεύει την αντίθεση, επιχειρεί την υπέρβαση του πεδίου της δεδομένης διάταξης του Κρατικού Όλου, θεωρώντας το ως πεδίο αλλοτρίωσης μέσα στο οποίο δεν είναι δυνατή η υπέρβαση της αντίθεσης Κράτους-κοινωνίας. "Ο διαχωρισμός της κοινωνίας των ιδιωτών και του Κράτους εκδηλώνεται αναγκαστικά σαν διαχωρισμός του μέλους της κοινωνίας των ιδιωτών, του πολίτη, από την κοινωνία των ιδιωτών, από την ίδια την εμπειρική πραγματικότητα" (ο.π.) γι' αυτό και επισημαίνει ο Κ. Μαρξ "...ο ιδιώτης πολίτης πρέπει υποχρεωτικά να απορρίψει την κοινωνία των ιδιωτών, την κατάσταση του ιδιώτη, για να φθάσει στην πολιτική σημασία και αποτελεσματικότητα, γιατί ακριβώς η κατάσταση αυτή βρίσκεται ανάμεσα στο άτομο και το πολιτικό Κράτος" (ο.π.).

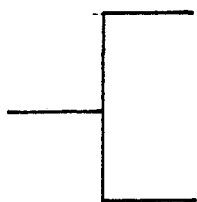
Ο Μαρξ οδηγεί στις έσχατες συνέπειές του τον διαχωρισμό πολίτη-ιδιώτη για να αποδείξει την αγεφύρωτη αντίθεση μεταξύ Κράτους και κοινωνίας. Η κοινωνία των ιδιωτών δεν μπορεί να αποκτήσει οργανικές διαμεσολαβήσεις με το πολιτικό Κράτος. Το Κράτος αντιμετωπίζει τον ιδιώτη ως το τυπικό αντίθετο του, και ο ιδιώτης αντιμετωπίζει το Κράτος, και αναφέρεται σ' αυτό, ως το υλικό αντίθετό του.

Ο Χέγκελ διατυπώνοντας την έκφραση... "το επι μέρους που είναι πραγματικό μέσα στο Κράτος, συναρτάται με το Καθολικό" (Φ.Δ #303) θέλει να προσδώσει στα στρώματα της κοινωνίας των ιδιωτών την εγγενή δυνατότητα πολιτικής παρουσίας, τα στοιχεία επιμερισμού του πολιτικού Κράτους. Αντίθετα ο Κ. Μαρξ απορρίπτει αυτή τη δυνατότητα, και διατυπώνει το αίτημα για την ριζική αναδιοργάνωση της κοινωνίας των ιδιωτών και των θεμελιωδών παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων που την συγκροτούν, ώστε να προκύψει στο εσωτερικό της κοινωνίας αυτής η ενότητα πολίτη-ιδιώτη, μια ενότητα που θα αναγορεύσει τη σημερινή κοινωνία των ιδιωτών σε πολιτική κοινωνία.

Ο Χέγκελ αναζητά την ενότητα αυτή στο "χώρο" των Stande επικαλούμενος την παραδοσιακή τους συγκρότηση. Όμως στην εποχή του ήδη η ενότητα αυτή έχει οριστικά διασπασθεί. "Τάξη με την Μεσαιωνική σημασία (του όρου Stand) παρέμεινε μόνο μέσα στην ίδια την γραφειοκρατία, όπου η κοινωνική και πολιτική θέση ταυτίζονται άμεσα, κι απέναντι στην οποία η κοινωνία των ιδιωτών αντιπαρατίθεται σαν χώρος ιδιωτών". (Μαρξ:Κριτική σελ. 123). Ο Κ. Μαρξ επιμένει στην αναλυτική του κριτική ότι τα Stande -που δεν ανταποκρίνονται πλέον στην ενότητα του πολιτικού και κοινωνικού στοιχείου που χαρακτήριζε την όλη δομή της Μεσαιωνικής περιόδου- δεν αποτελούν στην αστική κοινωνία παρά έκφραση και προσπάθεια του πολιτικού Κράτους να περιορισθεί το άτομο στα όρια της ιδιωτικής του σφαίρας, να συνειδητοποιήσει την ιδιαιτερότητά του ως την πραγματική του υπόσταση. (ο.π. σελ. 124).

Εαν θελήσουμε να σχηματοποιήσουμε τη σχέση των Stände στη Μεσαιωνική και την αστική κοινωνία μπορούμε να διαμορφώσουμε το ακόλουθο διάγραμμα:

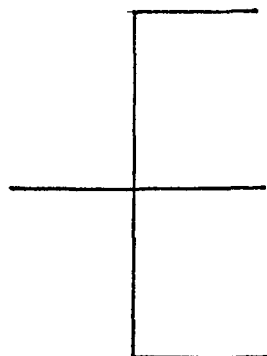
Μεσαιωνική
περίοδος



Τα Stände δεν έπαιρναν διαφορετικό περιεχόμενο είτε στον ιδιωτικό είτε στον πολιτικό χώρο.

Δεν αποκτούσαν ιδιαίτερο προσδιορισμό στον πολιτικό χώρο γιατί περιείχαν τα ίδια την πολιτική ουσία.

Αστική
κοινωνία



Η διαφοροποίηση της κοινωνίας των ιδιωτών έχει άλλη σημασία στην πολιτική σφαίρα από την σημασία που κατέχει στην ιδιωτική.

Η κοινωνική διαφορά μεταξύ των Stände δέχεται ένα εξωτερικό προσδιορισμό από την πολιτική σφαίρα.

Τα Stände στην πολιτική σφαίρα μεταφέρουν τους χωριστούς προσδιορισμούς, που πηγάζουν από το υποκείμενο της ιδιωτικής σφαίρας, για κάθε Stand.

Ο Χέγκελ προσπαθεί να αποδείξει ότι υπάρχει ταυτότητα υποκειμένου, και ότι το υποκείμενο αυτό δηλαδή τα Stände μπορούν, με την ιδιότητα τους αυτή, να αποτελέσουν οργανικού χαρακτήρα διαμεσολαβητικό στοιχείο. Ο Μαρξ υποστηρίζει ότι τα Stände αποτελούν μια απατηλή ταυτότητα, γιατί βρίσκονται ουσιαστικά σε διπλό προσδιορισμό, και αναιρούν την απόπειρα του Χέγκελ που θέλει να παρουσιάσει τα Stände ως ουσιώδη υποκείμενα των δύο κατηγορημάτων, του πολιτικού και του ιδιωτικού. (50)

Στη Χεγκελιανή αντίληψη ο άνθρωπος για να αποκτήσει την ουσία του -ατομική και πολιτική- θα πρέπει να ταυτισθεί με το ουσιώδες υποκείμενο δηλ. το Stand.

Ο Μαρξ θεωρεί τον άνθρωπο ως το πραγματικό υποκείμενο που παραμένει ο ίδιος ως ουσία και ύπαρξη στους διάφορους προσδιορισμούς του, στο πραγματικό Όλο. Αντιτίθεται στη Χεγκελιανή αντίληψη που ταυτίζει τον άνθρωπο μ'ένα απλό κατηγορήμα το Stand.

Εξετάζουμε στα παρακάτω τμήματα τα επί μέρους στοιχεία που επικαλείται ο Χέγκελ για να διατυπώσει τον οργανικό χαρακτήρα της διαμεσολάβησης των Stände.

Ως αφετηρία θα μας χρησιμεύσει η Εγελιανή διάκριση μεταξύ του "καθ'εαυτού" και του "δι'εαυτού" συμφέροντος.

Το στοιχείο των συνελεύσεων των Stande αποτελεί -σύμφωνα με τον Χέγκελ- την εκπροσώπηση, και ταυτόχρονα την οργανική παρουσία, της κοινωνίας των ιδιωτών μέσα στο "χώρο" του πολιτικού Κράτους. Μέσα από τις συνελεύσεις των Stände πραγματοποιείται το γενικό συμφέρον -"έρχεται στην ύπαρξη"- όχι μόνο "καθ' εαυτό" αλλά και "δι' εαυτό"- δηλ. "σαν εμπειρική καθολικότητα των απόψεων και των σκέψεων της μάζας" (Φ.Δ #301).

Όμως το "γενικό συμφέρον" υπάρχει "καθ' εαυτό" ως υπόθεση και "λογική επιλογή" της Κυβέρνησης του Κράτους, χωρίς να συνεπάγεται ότι αποτελεί το γενικό συμφέρον πραγματικά. Από την άλλη πλευρά το "δι' εαυτό", η εμπειρική καθολικότητα των σκέψεων της κοινωνίας των ιδιωτών, καθηλώνεται και αποδυναμώνεται λογικά από τον ίδιο τον Χέγκελ πριν προσεγγίσει ουσιαστικά τις παρυφές των δομών του "γενικού συμφέροντος". Στην #301, παρατήρηση, ο Χέγκελ αποφαίνεται:

"...προσιδιάζει στον τρόπο σκέψης του όχλου, και γενικά στην οπτική της άρνησης, να προουποθέτει στην Κυβέρνηση μια κακή ή λιγότερο καλή θέληση... που θα είχε σαν συνέπεια την απάντηση... ότι οι συνελεύσεις των Stände απορρέοντας από την ιδιαιτερότητα, από την ιδιωτική οπτική, και τα επί μέρους συμφέροντα, έχουν την τάση να χρησιμοποιούν τη δράση τους για την προστασία των συμφερόντων αυτών σε βάρος του κοινού συμφέροντος... "

Αλλωστε ο Χέγκελ επισημαίνει ότι στους Αξιωματούχους του Κράτους υπάρχει κατ' ανάγκη μια δεδομένη λογικότητα, μια ευρύτερη και ουσιαστική γνώση της φύσης και του περιεχόμενου των θεσμών και των αναγκών του Κράτους, ώστε σε τελική ανάλυση "μπορούν, χωρίς τη βοήθεια των Stände να κάνουν το καλλίτερο...". (Φ.Δ #301 παρατήρηση).

Μ' αυτό τον τρόπο το "καθ' εαυτό" και "δι' εαυτό" του γενικού συμφέροντος βρίσκεται σ' ένα οριστικό χωρισμό. Τη στιγμή που το γενικό συμφέρον ζητά να εκφράσει την εμπειρική καθολικότητα των απόψεων της κοινωνίας, οριοθετείται απέναντι σ' αυτήν, παύει να αποτελεί υπόθεση της κοινωνίας των ιδιωτών και αποκτά ένα τυπικό-λογικό περιεχόμενο, γίνεται το "πρέπει" του Κράτους και όχι το "θέλω" της κοινωνίας. Το "δι' εαυτό" δεν υπεισέρχεται ως περιεχόμενο αλλά παραμένει μια τυπική εξωτερική μορφή.

Το στοιχείο των συνελεύσεων των τάξεων αποτελεί έτσι την πραγματική έκφραση και παρουσία των συμφερόντων του Κράτους, και ταυτόχρονα αποδεικνύει την, φευδούς χαρακτήρα, παρουσία των συμφερόντων της κοινωνίας των ιδιωτών. Η μη συμβιβαστή αυτή αντίθεση διαπερνά το ίδιο το στοιχείο της διαμεσολάβησης, τα Stände, που καταλήγουν να αποτελούν τελικά πεδίο παρουσίας και όχι συνθέσης των πόλων της αντίθεσης.

Το στοιχείο των συνελεύσεων των τάξεων, τα Stände, αποτελεί το οριστικό πέρας της πολιτικής έκφρασης και υπόστασης της κοινωνίας των ιδιωτών. Το "γενικό συμφέρον" του Κράτους εκφράζει ως μορφή και όχι ως περιεχόμενο τη θέληση της κοινωνίας των ιδιωτών, μια θέληση που το περιεχόμενο της ο ίδιος ο Χέγκελ το αντιμετωπίζει διαχωρίζοντας το από τη λογική του "γενικού συμφέροντος".

Το συμφέρον του Κράτους, μέσα από τον τυπικό χαρακτήρα της διαμεσολάβησης των Stände "νομιμοποιείται" να εμφανίζεται μέσα στο πεδίο τόσο της πολιτικής εξουσίας όσο και της κοινωνίας ως έκφραση και περιεχόμενο του "εμπειρικού γενικού συμφέροντος", να αποβαίνει "υπαρκτή στιγμή της υποκειμενικής τυπικής ελευθερίας" (Φ.Δ #301).

Η εμπειρικού χαρακτήρα ύπαρξη, που μπορεί να καλύψει το τυπικό-λογικό στοιχείο του "δι' εαυτού" του γενικού συμφέροντος είναι το στοιχείο των Stände. Ένα στοιχείο που από την κοινωνική του συγκρότηση περιέχει αντιφάσεις, ένα στοιχείο που από την ίδια την σύστασή του δεν μπορεί να αντιληφθεί την πραγματικότητα παρά μόνο μέσω της λογικής μορφής του "γενικού συμφέροντος".

Μ' αυτό τον τρόπο το πεδίο των συνελεύσεων των Stände δεν αποτελεί παρά το χώρο παρουσίας και επιβεβαίωσης της Κρατικής πολιτικής εξουσίας.

Οι Κρατικοί υπάλληλοι προσέρχονται προετοιμασμένοι στις συνελεύσεις των Stände, βασισμένοι στα "πιο καθαρά κίνητρα" (Φ.Δ # 301 παρατηρ.). Κατανοούν τις ελλείψεις και τις έκτακτες ανάγκες γιατί "έχουν επίσης μεγαλύτερες ικανότητες" και μια "πιο μεγάλη οικειότητα σ' αυτές τις υποθέσεις" (ο.π.). Αλλωστε "από τη στιγμή που σ' αυτές τις συνελεύσεις εκφράζεται η σωστή και μελετημένη άποψη των συμφερόντων του Κράτους, και μένει ελάχιστα πράγματα να πουν οι άλλοι, εξαφανίζεται η πίστη ότι η έκφραση πάνω σ' αυτά τα θέματα είναι μιας σπουδαίας σημασίας κι ενός αποτελέσματος σημαντικού". (Φ.Δ #319).

Τι απομένει άραγε να εκφράσει "η γνώμη της μάζας", η "εμπειρική γενικότητα"; Η συμβολή της συνίσταται στο ότι "γνωρίζουν καλλίτερα την διαγωγή των (κατωτέρων) υπαλλήλων που απομακρύνονται από τα μάτια των υψηλών αρχών, όπως επίσης και τις ανάγκες, και τα πιο πειστικά και ειδικά κενά, τα οποία έχουν πιο συγκεκριμένα υπ' όψη τους" (Φ.Δ # 301 παρατήρηση).

Επί πλέον εκείνο που προσφέρουν οι συνελεύσεις αυτές είναι η "...δράση που παράγει ο έλεγχος που περιμένουμε από μια συλλογικότητα και ιδιαίτερα, ένας δημόσιος έλεγχος" (ο.π.).

Αυτός όμως ο έλεγχος εξαντλείται στο επίπεδο της μορφής, της διαδικασίας. Όταν ο έλεγχος προεκτείνεται στο χώρο της ουσίας του "δι' εαυτού" όταν αμφισβητείται η Κυβερνητική βούληση του "γενικού συμφέροντος" τότε ο Χέγκελ αποσύρει την λογικότητα και τη θεσμική νομιμότητα των συνελεύσεων:

"Να παίρνουμε σαν απόλυτη αφετηρία την άρνηση και να προβάλλουμε σε πρώτη γραμμή τη βούληση του κακού και τη δυσπιστία... αυτό χαρακτηρίζει από την άποψη της σκέψης την αρνητική νόηση και από την άποψη του συναισθήματος την αγοραία αντίληψη" (Φ.Δ #272 παρατήρηση) και παρακάτω "... αυτή είναι μια γνώμη πληβειακή και μια άποψη αρνητική..." (Φ.Δ #301 παρατήρηση).

Ο Χέγκελ ολοκληρώνει την αντίληψή του για τη σημασία των συνελεύσεων των Stände επισημαίνοντας ότι εάν οι θεσμοί στους οποίους υπάρχει εκπροσώπηση των τάξεων παρέχουν την εγγύηση του γενικού καλού και της έλλογης ελευθερίας, σε τελική ανάλυση την εγγύηση αυτή διασφαλίζουν αποτελεσματικά οι ύψιστοι πολιτικοί θεσμοί δηλ. η κυριαρχία του μονάρχη, η κληρονομικότητα της διαδοχής, η δικαστική εξουσία. Εμφανίζονται δηλ. και πάλι όλες οι μορφές Κρατικής κυριαρχίας που επιβεβαιώνουν και διασφαλίζουν την απόλυτη επικράτηση του πολιτικού Κράτους απέναντι στην κοινωνία των ιδιωτών, που εκλογικεύουν και νομιμοποιούν τις Κυβερνητικές επιλογές ως πεδίο του γενικού συμφέροντος, μέσα στο οποίο και μόνο υφίσταται και πραγματοποιείται το "δι' εαυτό". Μ' αυτό τον τρόπο "το Κράτος περνά στην υποκειμενική συνείδηση του λαού και ο λαός αρχίζει να συμμετέχει στο Κράτος" (Φ.Δ #301 παρατ.).

Βάσει των προεκτεθέντων μπορεί τώρα να προσεγγισθεί το ερώτημα κατά πόσον ο χώρος των Stände αποτελεί πεδίο διαμεσολάβησης ή χωρισμού μεταξύ κοινωνικού και πολιτικού στοιχείου και μεταξύ των επί μέρους ατόμων.

Το πεδίο των Stände -ως έμμεσος θεσμός διαμεσολάβησης- καλείται να συνδέσει και να ομογενοποιήσει "την αίσθηση του Κράτους και την προσήλωση σ' αυτό, όσο και την αίσθηση των συμφερόντων των επί μέρους κύκλων και ατόμων... Η κατάσταση αυτή σημαίνει ταυτόχρονα μια διαμεσοποίηση... που εμποδίζει την εξουσία του ηγεμόνα να απομονωθεί σαν ένας ακραίος πόλος και να εμφανισθεί έτσι σαν ωμή κυριαρχική και αυθαίρετη αρχή, όπως εμποδίζει την απομόνωση των επί μέρους συμφερόντων των κοινοτήτων, συντεχνιών και ατόμων ή περισσότερο το να καταλήξουν τα άτομα αυτά να πάρουν τη μορφή μιας μάζας, κι ενός σωρού με ανεύθυνες απόψεις και επιθυμίες, σαν μια καθαρή οχλοκρατία, κατευθυνόμενη ενάντια στο οργανικό Κράτος" (Φ.Δ # 302).

Η διαμεσοποίηση την οποία επικαλείται ο Χέγκελ είναι πρωταρχικά ελεγχόμενη από την πλευρά του πολιτικού Κράτους, είναι μια διαμεσολάβηση "... ασκούμενη μαζί με την οργανωμένη Κρατική εξουσία..." (Φ.Δ. #302). Οι συνελεύσεις των Stände αποτελούν τον θεσμικό και κοινωνικό "χώρο" όπου η αντίφαση Κράτους και κοινωνίας, όπως και ιδιώτη-πολίτη, προσδιορίζεται στα συγκεκριμένα της στοιχεία, και ταυτόχρονα η αντίφαση αυτή "αίρεται" για να επιβεβαιωθεί τελικά "η αίσθηση του Κράτους και η προσήλωση σ' αυτό" (Φ.Δ #302).

Οι "ανεύθυνες" απόψεις και οι επιθυμίες της μάζας έχουν λοιπόν ως πεδίο διαμεσολάβησης τις τάξεις, τις συνελεύσεις των Stände. Στη λειτουργία των συνελεύσεων αυτών οι απόψεις και οι επιθυμίες της μάζας αποκτούν αντικειμενικό χαρακτήρα και οργανική υπόσταση.

Τα Stände εκπληρώνουν πρωταρχικά λοιπόν τη διαμεσολαβητική τους λειτουργία προς την κοινωνία των ιδιωτών, δημιουργώντας μια "πολιτική" βαθμίδα έκφρασης των επί μέρους, συμφερόντων. Μ' αυτό τον τρόπο τα Stände αποβαίνουν τα ίδια η "πολιτική απομόνωση" των επί μέρους συμφερόντων γιατί αποτελούν το μοναδικό πεδίο εισόδου στην καθολικότητα του γενικού συμφέροντος.

Συνεπώς η αντίφαση πολίτη-ιδιώτη διαπερνά κατ' εξοχήν τα ίδια τα Stande και δεν επιλύεται μέσα σ' αυτά. Τα Stände καλούνται να αντιταχθούν, να άρουν την "απομόνωση των επί μέρους συμφερόντων των τάξεων", των συντεχνιών, των ατόμων, να μεταλλάξουν το ιδιωτικό στοιχείο σε πολιτικό. Όμως στην πραγματικότητα αυτά τα ίδια αποτελούν το τελικό όριο "πολιτικοποίησης" της κοινωνίας των ιδιωτών, το "κοινωνικό όριο" του καθολικού.

Η διαμεσολάβηση των Stände επιδιώκει να αποτρέψει την απομόνωση της εξουσίας του ηγεμόνα "ως ακραίου πόλου". Αυτό όμως θα μπορούσε να συμβεί μόνο στο μέτρο που οι ίδιες οι συνελεύσεις των Stande έθεται και αμφισβητούσαν τα όρια της εξουσίας του ηγεμόνα και παράλληλα αναλάμβαναν συγκεκριμένες εξουσίες ώστε να ανέλθουν στο πολιτικό πεδίο. Μόνο τότε τα Stände θα επικαλούντο πραγματικά τον χαρακτήρα της διαμεσολάβησης.

Ο Χέγκελ όμως οικοδομεί και προσδιορίζει τις "πολιτικές " τάξεις, πέρα από τη σφαίρα των αναγκών και τους εμπειρικούς προσδιορισμούς, ως στοιχεία που δεν αντιπαράτίθενται στο Κράτος, στο ουσιαστικό του Είναι. Ο Χέγκελ αποφαινεται ότι η αντίθεση Κράτους-κοινωνίας δεν μπορεί να είναι πραγματική, γιατί μέσα στην οργανικότητα του Κράτους μπορεί να βρεί την ενοποιητική της ουσία και τον λογικό της προσδιορισμό. "Αλλά οργανικά, δηλ. παρμένο στην ολότητα, το αντιπροσωπευτικό στοιχείο δεν δείχνει την αναγκαιότητα του παρά με την λειτουργία της μεσολάβησης. Έτσι η αντίθεση καταπίπτει στην τάξη της φαινομενικότητας. (Φ.τ.Δ. #302 παρατήρηση).

Στο μέτρο που οι τάξεις αυτές καλούνται να λειτουργήσουν στο πεδίο των πολιτικών δομών δεν εκφράζουν την κοινωνία των ιδιωτών. Συμβιβάζονται με το συμφέρον του Κράτους, και αποτρέπουν την απομόνωση του ηγεμόνα, εκλογικεύουν και απομειώνουν την έκφραση της αυθαιρεσίας της Κρατικής κυριαρχίας. Παράλληλα στο μέτρο που επιδιώκουν να εκφράσουν τα συμφέροντα της κοινωνίας των ιδιωτών, παύουν να αποτελούν τη συνέχεια της πολιτικής δομής. Στο διπλό αυτό ρόλο τους τα Stände από τη μια πλευρά συγκεντρώνουν τις αντιθέσεις Κράτους και κοινωνίας και από την άλλη καλούνται να τις επιλύσουν στο εσωτερικό τους, στο "χώρο" τους.

Τα Stände αποτελούν τελικά το "στεγανοποιητικό στοιχείο" της μετατροπής των κοινωνικών αντιθέσεων σε πολιτικές εκφράσεις. Διαχωρίζουν οριστικά τον πολιτικό από τον κοινωνικό χώρο, αποτελώντας "χώρους" νομιμοποίησης και αναπαραγωγής της Κρατικής κυριαρχίας. Τα Stände δεν μπορούν να αποχωρισθούν από τη συγκρότηση της Κρατικής εξουσίας και να επιτελέσουν διαμεσολαβητικό ρόλο. Τα ίδια χωρίζονται σε δύο μη συμβατούς πόλους που η διαμεσολάβηση τους επιτελείται από τη μορφή του λογικού Κράτους, της πολιτικής εξουσίας. (51)

Θα χρειασθεί λοιπόν να στραφούμε στη δομή Ολότητας που συγκροτούν οι ίδιες οι Κρατικές εξουσίες ως διαμεσολαβητικά και ενοποιητικά στοιχεία των κοινωνικοπολιτικών σχέσεων.

β) Στην #300 της φιλοσοφίας του Δικαίου ο Χέγκελ προσδιορίζοντας τα στοιχεία της Νομοθετικής εξουσίας διακρίνει δύο κύριους πόλους: Τη Μοναρχική Στιγμή ως την πηγή της υφίστης απόφασης και την Κυβερνητική Εξουσία ως τη συμβουλευτική-διαβουλευτική Στιγμή. Σ' αυτή την πολιτική σύνθεση έρχεται να προστεθεί, ως παρέμβαση, το στοιχείο των κοινωνικών κατηγοριών και στρωμάτων.

Όμως τα στοιχεία της Νομοθετικής εξουσίας τα οποία περιγράφει ο Χέγκελ είναι τα ίδια στοιχεία της Κρατικής και Μοναρχικής κυριαρχίας τα οποία έχει με λεπτομέρεια αναλύσει στις παραγράφους #273 και #275.

Το νέο στοιχείο που προσθέτει στην #300 είναι το στοιχείο των κοινωνικών κατηγοριών και στρωμάτων το οποίο ως συμπληρωματικό στοιχείο έρχεται να ολοκληρώσει το πλαίσιο της Νομοθετικής εξουσίας. Ακόμα στην #303 ο Χέγκελ επισημαίνει ότι το στρώμα των ιδιωτών φθάνει σε μια πολιτική σημασία και αποτελεσματικότητα σαν στοιχείο των τάξεων της νομοθετικής εξουσίας. Το ερώτημα που τίθεται είναι σε ποιο βαθμό το στοιχείο της νομοθετικής εξουσίας αποτελεί πράγματι οργανικό διαμεσολαβητικό πλαίσιο, και επιπρόσθετα, κατά πόσο μέσα από το πλαίσιο αυτό οι κοινωνικές κατηγορίες μεταλλάσσονται σε πολιτικές.

Ο Χέγκελ καθορίζει τη θέληση του ηγεμόνα ως εμπειρική ιδιαιτερότητα και τη θέληση της κοινωνίας των ιδιωτών ως εμπειρική καθολικότητα. Με τον τρόπο αυτό δημιουργεί δύο αυτόνομα άκρα τα οποία φθάνουν σε έλλογη σχέση μέσα από το διαμεσολαβητικό στοιχείο. "Είναι μια από τις πιο σπουδαίες λογικές ανακαλύψεις, ότι μια καθορισμένη Στιγμή, που κατέχει την ακραία δεδομένη θέση σε μια αντίθεση, παύει να είναι τέτοια και γίνεται μια στιγμή οργανική επειδή είναι ταυτόχρονα ένα ενδιάμεσο". (Φ.Δ #302 παρατήρηση).

Από την πλευρά της εξουσίας του ηγεμόνα υπάρχει ήδη αναλυμένος ο προσδιορισμός αυτός. Από την πλευρά των Stände θα πρέπει κατ' ανάγκην να αναζητηθούν στοιχεία που να επιτρέπουν να διαμορφωθεί και να λειτουργήσει μια παρόμοια διαμεσολάβηση.

Η εξουσία του ηγεμόνα διαμεσολαβείται λογικά από την Κυβερνητική εξουσία "τόσο εξ' αιτίας της συγκεκριμένης γνώσης του Ολου και της γενικής εποπτείας του Ολου, στις πολλαπλές του όψεις και στις αρχές του, όσο και εξ' αιτίας της γνώσης των αναγκών της Κρατικής εξουσίας ειδικά..." (Φ.Δ # 300).

Το στοιχείο των Stände αποτελεί από την πλευρά της κοινωνίας την αφαίρεση του πολιτικού πεδίου, τη διαμεσολάβηση ανάμεσα στο λαό και στον ηγεμόνα. Ταυτόχρονα όμως τα Stände αποτελούν και στοιχεία της νομοθετικής εξουσίας. Μ' αυτό τον τρόπο στη νομοθετική εξουσία ανατίθεται από τον Χέγκελ ο διαμεσολαβητικός ρόλος, που ο ίδιος διαπιστώνεται ότι δεν μπορούν να ολοκληρώσουν τα Stände.

Η νομοθετική εξουσία καλείται να διαδραματίσει το ενοποιητικό πλαίσιο των δύο άκρων: της εξουσίας του ηγεμόνα και της κοινωνίας των ιδιωτών: της εμπειρικής ιδιαιτερότητας και της εμπειρικής καθολικότητας. Η νομοθετική εξουσία ορίζεται από τον Χέγκελ να αποτελέσει την "καλυμμένη" αντίφαση μεταξύ επί μέρους και γενικού συμφέροντος. (52)

Ενώ όμως η εξουσία του ηγεμόνα, διαμεσολαβημένη από την Κυβερνητική εξουσία, παύει να αποτελεί τον ακραίο πόλο της εμπειρικής ιδιαιτερότητας, αντίθετα στα στοιχεία των Stände η κοινωνία των ιδιωτών μεταφέρει την εμπειρική καθολικότητα μερικοποιημένη και πολυδιασπασμένη, και καταλήγει σε ένα σύνολο-άθροισμα που ενοποιείται μόνο γιατί έχει "αίσθηση των συμφερόντων των επί μέρους κύκλων και των επί μέρους ατόμων" (Φ.Α. #302).

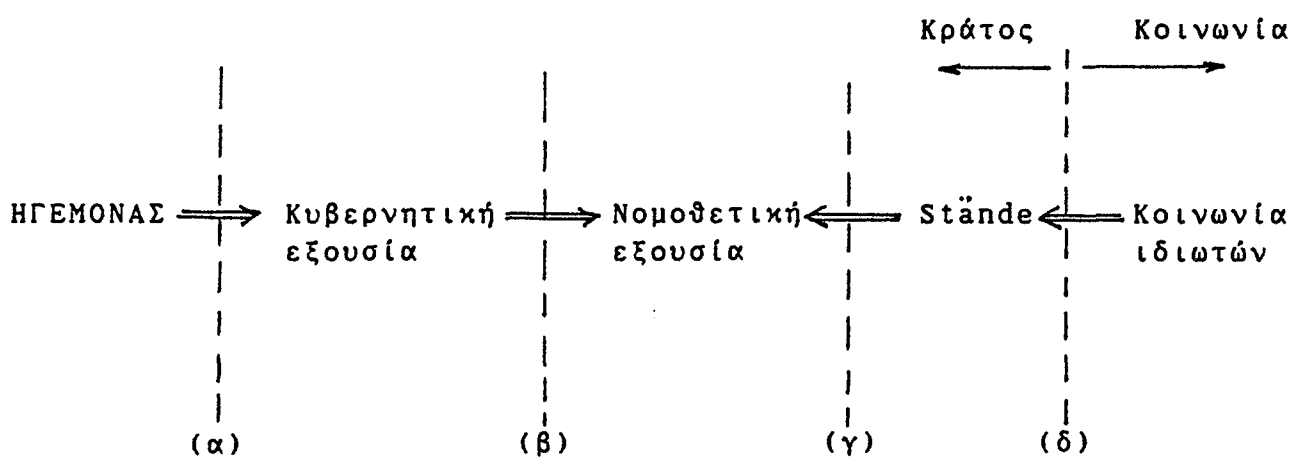
Μ' αυτόν τον τρόπο, ενώ το ένα άκρο νομιμοποιείται να επικαλείται την εμπειρική καθολικότητα "εξ αιτίας της συγκεκριμένης γνώσης του όλου και της εποπτείας του όλου" (Φ.Α. # 300) το άλλο άκρο εξακολουθεί να βρίσκεται "λογικά" καθηλωμένο στην εμπειρική ιδιαιτερότητα των ίδιων των Stände .

Εαν ο Χέγκελ ήθελε πράγματι να καταστήσει οργανική τη διαμεσολάβηση θα έπρεπε να υποστηρίξει την είσοδο της κοινωνίας των ιδιωτών στο λογικό χώρο "της γνώσης και της εποπτείας του όλου". Τώρα η αντίθεση εξακολουθεί να υφίσταται στα πλαίσια της ίδιας της νομοθετικής εξουσίας, στο στοιχείο των Stände από τη μια πλευρά και στο Κυβερνητικό στοιχείο της νομοθετικής εξουσίας από το άλλο.

Η βαθμίδα διαλεκτικοποίησης της αντίθεσης Κράτους-κοινωνίας την οποία επιχειρεί να οικοδομήσει ο Χέγκελ καταδεικνύει ακόμα καθαρότερα τη διάσταση της αντίθεσης αυτής.

Η νομοθετική εξουσία αποτελεί αυστηρά οριοθετημένο πεδίο του πολιτικού Κράτους. Στη νομοθετική εξουσία η κοινωνία των ιδιωτών βιώνει την πολιτική της αφαίρεση, συνειδητοποιεί την πραγματική της υπόσταση ως άθροισμα των "επί μέρους". Τα Stände δεν διαμορφώνουν ένα ακραίο πόλο απέναντι στην εξουσία του ηγεμόνα. Δεν βρίσκονται μόνο σε θεσμική αρμονία προς την Κυβερνητική εξουσία. Βρίσκονται στην ουσία ανάμεσα στην Κυβέρνηση και στο λαό. (Φ.Δ #302).

Παραστατικά οι αρμοί διαμεσολάβησης-επικοινωνίας στο Χέγκελιανό Οικοδόμημα μπορούν να απεικονισθούν ως εξής:



Ο Χέγκελ οικοδομεί τη διαμεσολαβητική "στιγμή" στον αρμό (γ) όπου συναρθρώνεται η Κυβερνητική εξουσία και "τμήματα" της κοινωνίας των ιδιωτών. Όμως ο αρμός (γ) είναι φευδής άρθρωση της διαμεσολάβησης αυτής.

Το "όριο" Κράτους και κοινωνίας μετατοπίζεται στην ουσία στον κόμβο (δ). Η κοινωνία των ιδιωτών δεν έχει θέση σαν άκρο στο πεδίο της νομοθετικής εξουσίας, επομένως ούτε η ίδια η νομοθετική εξουσία αποτελεί οργανικό πεδίο διαμεσολάβησης.

Αντίθετα η εξουσία του ηγεμόνα διατηρεί οργανικές απολήξεις ώστε να μπορεί να δρά διαμεσολαβητικά ανάμεσα στα στοιχεία των Stände και στις εκφράσεις της Κυβερνητικής εξουσίας. Πρώτον γιατί η κοινωνία των ιδιωτών αποτελεί το "υλικό" του Κράτους, εμπεριέχεται σ' αυτό (το Κράτος), και κατά δεύτερο γιατί παράλληλα διατηρεί, κοινό με τα Stände, το στοιχείο της εμπειρικής ιδιαιτερότητας (που

εκφράζουν στην πραγματικότητα την εμπειρική ιδιαιτερότητα του αντίστοιχου "κύκλου" ή συντεχνίας), αφού τη στιγμή της απόφασης του ηγεμόνα αναδεικνύεται και αποκαλύπτεται η ατομικότητα, η εμπειρική ιδιαιτερότητα.

Ομως το πιο σημαντικό και "ισχυρό" στοιχείο σύνδεσης αποτελεί η φυσική ύπαρξη που συνδέει το πρόσωπο του ηγεμόνα με το υλικό περιεχόμενο της κοινωνίας των ιδιωτών. Στην (Φ.Δ #305) ο Χέγκελ τονίζει: "Η μια από τις "τάξεις" της κοινωνίας των ιδιωτών εμπεριέχει την αρχή που είναι δι' εαυτή ικανή να της προσδώσει την πολιτική αυτή σχέση: την κατάσταση της φυσικής ηθικής ζωής που έχει σαν βάση την οικογενειακή ζωή και στο θέμα της επιβίωσης, την γαιοκτησία. Σε ότι αφορά την ιδιαιτερότητά της, έχει από κοινού με τον ηγεμόνα, την αυτόνομη θέληση και το φυσικό προσδιορισμό που εμπεριέχει το στοιχείο του μονάρχη".

Η Χεγκελιανή διαμεσολαβητική "αλυσίδα" εκκινεί από την αναγνώριση ότι ο Ηγεμόνας αποτελεί εμπειρική ενσάρκωση της Ιδέας. Στη συνέχεια εμφανίζεται η Κυβερνητική εξουσία ως εκπρόσωπος, ως "απόρροια" του Ηγεμόνα, ο οποίος λογίζεται ως υποκείμενο, ως "σημαντικό" προϊόν της απόλυτης Ιδέας. Μέσα από την αλληλουχία αυτή καταλήγουμε "λογικά" στην παραδοχή ότι η Κυβερνητική εξουσία αποτελεί μια προέκταση και μια συνέχεια της φυσικής-υλικής υπόστασης του Ηγεμόνα. Επομένως το υλικό-φυσικό στοιχείο αποδεικνύει παρόν σε όλη την πορεία συγκρότησης της διαμεσολάβησης που επικαλέσθηκε για να νομιμοποιηθεί στα ευρύτερα θεσμικά, κοινωνικά, λογικά στοιχεία του συστήματος (Stände, νομοθετικά πλαίσια κ.λ.π.).

Ομως όλα αυτά τα "ενδιάμεσα" θεσμικά και κοινωνικά στοιχεία αποδεικνύονται ανεπαρκή στην προσπάθεια τους να δομήσουν μια οργανική διαμεσολαβητική αλυσίδα. Η διαδικασία της διαμεσολάβησης δεν προϋποθέτει απλά μια εναλλακτική ή διαδοχική μετατόπιση των θέσεων και των ρόλων τόσο των δύο άκρων όσο και του πεδίου διαμεσολάβησης όπως αποφαίνεται ο Χέγκελ (Φ.Δ. #302 παρατήρηση).

Τα πραγματικά άκρα της αντίθεσης δεν μπορούν να διαμεσοποιηθούν γιατί η ίδια η φύση και η ουσία τους είναι ξεχωριστή. Όταν τα άκρα αυτά αναπτύσσονται και προεκτείνονται τότε αποκαλύπτεται ο πραγματικός και αληθής χαρακτήρας Κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών. Η πραγματική διαμεσολάβηση θα απαιτούσε αντιπαραθέσεις

και συγκρούσεις μέσα στο ίδιο της το πεδίο. Θα απαιτούσε ανακατανομές των εξουσιών υπέρ των κοινωνικών στρωμάτων, θα προϋπόθετε την πολιτική λειτουργία των Stände. Ο Χέγκελ παρεμποδίζει την εξέλιξη των αντιθέσεων, θέλει να αποφύγει τη σύγκρουση που θα προέλθει αναπόφευκτα από την αποκάλυψη της "πραγματικής ουσίας" των δύο άκρων. Οι διαμεσολαβήσεις των Stande και της Νομοθετικής εξουσίας δεν αποτελούν παρά τις θεσμικές-λογικές λειτουργίες που επιβάλλουν την καθήλωση της κοινωνίας των ιδιωτών στο χώρο της, που αποκρύβουν "λογικά" ότι παραμένει μια ιδιωτική κοινωνία που δεν εξελίσσεται σε πολιτική.

Αν τα διαφοροποιημένα Stände, που φθάνουν ως το πεδίο της Νομοθετικής εξουσίας, εκφράζουν τα επί μέρους συμφέροντα της κοινωνίας των ιδιωτών στο πεδίο αυτό, τότε θα λειτουργούσαν τα Stände ως πολιτικοί θεσμοί, και οι διαφορές της κοινωνίας των ιδιωτών θα μετατρέπονταν σε πολιτικές εκφράσεις και αιτήματα. Τότε θα υφίστατο μια πραγματική νομοθετική εξουσία των διαφόρων Stände πάνω στο ίδιο το Κράτος, η επιβολή και εξουσία του "επί μέρους" πάνω στο καθολικό. Ο Χέγκελ ενώ αποδέχεται στο συλλογισμό του τη λογική της ενότητας του κοινωνικού και του πολιτικού στοιχείου στη νομοθετική λειτουργία των Stände, ώστε να νομιμοποιήσει "λογικά" το διαμεσολαβητικό ρόλο των Stande, μόλις αποκαλύπτεται η συνέπεια μιας πιθανής σύγκρουσης, μέσα στο χώρο της νομοθετικής-πολιτικής εξουσίας, αναστρέφει τις παραδοχές του.

Η Νομοθετική εξουσία αποβαίνει κι αυτή ένα άκρο, όχι γιατί αλλάζει θέση μέσα στο σύστημα διαμεσολάβησης του Χεγκελιανού λογικού (Φ.Δ. #302 παρατήρηση), αλλά γιατί αποτελεί οργανική προέκταση και ουσιώδες περιεχόμενο του Κρατικού-λογικού πόλου.

Ταυτόχρονα τα ίδια τα Stände δεν μπορούν να διεκδικήσουν τη θέση του άλλου "πόλου", αφού δεν εκπροσωπούν πολιτικά την κοινωνία των ιδιωτών. Στα Stände, όσο αφορά την πολιτική τους υπόσταση, ανήκει η αδυναμία της αντίθεσης απέναντι στην απόφαση και στη "λογική κυριαρχία" του Ηγεμόνα. Στο στοιχείο των Stände υφίσταται ως ουσιώδες περιεχόμενο η θέληση και η απόφαση του ηγεμόνα. Ο άλλος πραγματικός "πόλος" η θέληση και η πολιτική εξουσία της κοινωνίας των ιδιωτών δεν πραγματοποιείται στο "χώρο" των Stände.

Συνεπώς η ενότητα των "θελήσεων" των δύο πόλων την οποία επικαλείται ο Χέγκελ δεν είναι ενότητα "ουσίας" που μπορεί να λειτουργήσει στο πεδίο της υλικής υπόστασης, δεν είναι ενότητα περιεχομένου και ύπαρξης, αλλά φευδής ενότητα, που συναρτάται με την τυπική-φορμαλιστική πολιτική υπόσταση των Stände.

Η προβληματική αυτή επανατίθεται από τον Χέγκελ και σε σχέση με την γραφειοκρατική δομή ως διαμεσολαβητικού στοιχείου μεταξύ Stände, κοινωνίας και Κράτους.

Σύμφωνα με την εξέχουσα θέση της μέσα στην Ολότητα η γραφειοκρατική τάξη οφείλει να διαδραματίσει το ρόλο μιας διαμεσολαβητικής δομής, ικανής να "λογικοποιήσει" και να αποσβέσει τη θεμελιώδη αντίθεση-υποταγή, μεταξύ του Κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών. Η Χεγκελιανή επιταγή οριοθετεί, και επιβάλλει, μέσω του γραφειοκρατικού στρώματος την ανεμπόδιστη κυριαρχία της πολιτικής τάξης προς την κοινωνία των ιδιωτών ενώ ταυτόχρονα μέσω του στρώματος αυτού κατοχυρώνει τα δικαιώματα των συντεχνιών. (53)

Η συγκροτησιακή λειτουργία του γραφειοκρατικού στοιχείου οφείλει να συνυπάρχει με οργανικού τύπου δεσμευτικά πλαίσια, ώστε να μπορεί να αποτραπεί η αυτονόμηση και η αυθαίρετη δράση του ίδιου του γραφειοκρατικού στρώματος πάνω στην κοινωνία των ιδιωτών .

Τέτοια δεσμευτικά πλαίσια, τα οποία και δημιουργούν αυτόματα τις ασφαλιστικές δικλίδες απέναντι στην αυτονόμηση της γραφειοκρατικής εξουσίας -και μπορούν να ασκήσουν έλεγχο πάνω σ' αυτήν- είναι από την μια πλευρά η ίδια η πολιτική εξουσία και από την άλλη τα δικαιώματα των συντεχνιών: "Μέσω των δικαιωμάτων που δίνονται σε επί μερους κύκλους... που η αυτονομία τους προσκρούει στα δικαιώματα αυτά. Η δράση... είναι συνέπεια της αντιπαράθεσης αυτών των κύκλων". (54)

Μέσα στο γραφειοκρατικό στρώμα υποστηρίζει ο Χέγκελ ενυπάρχει και αναδεικνύεται ο πλέον ισχυρός πυρήνας της κεκτημένης Γνώσης. Η διάχυτη λογικότητα που υπάρχει μέσα στο κοινωνικό σώμα αναδύεται και συγκεντρώνεται στο στρώμα αυτό των Κρατικών αξιωματούχων όπου "βρίσκεται η πιο περίλαμπρη Κρατική συνείδηση και μόρφωση. (Τα άτομα αυτά), αποτελούν τους άξονες που στηρίζουν το Κράτος αυτό, από την άποψη της ευθύτητας και της διανόησης"... (ο.π). (55)

Η Γραφειοκρατία στο παραδοσιακό Χεγκελιανό Κράτος, ως διαμεσολαβητική δομή μεταξύ των "ετερόνυμων πόλων" δηλ. της Κρατικής κυριαρχίας και της κοινωνίας των ιδιωτών, οφείλει να αποκτήσει πραγματικά ερρείσματα μέσα στους πόλους αυτούς. Το έρρεισμα της Γραφειοκρατίας στο "εσωτερικό" της κοινωνίας των ιδιωτών είναι οι ίδιες οι συντεχνίες. Οι συντεχνίες, ως

οργανωμένες παραγωγικές και κοινωνικές δομές της ιδιωτικής κοινωνίας συγκροτούν ένα είδος "ιδιωτικής γραφειοκρατίας". Η αναφορά και η διασύνδεση των συντεχνιακών δομών στο "χώρο" της θεσμικής λογικότητας και της πολιτικής κυριαρχίας επιτελείται μέσω της Κρατικής Γραφειοκρατίας.

Σε τελική ανάλυση λοιπόν η Γραφειοκρατία εκφράζει τη λογικότητα των συντεχνιών μέσα στο Κρατικό Οικοδόμημα και οι συντεχνίες με τη σειρά τους συνθέτουν την υλική υπόσταση και παρέμβαση της Γραφειοκρατίας μέσα στο χώρο της παραγωγικής ζωής και οργάνωσης. "Οι συντεχνίες είναι ο υλισμός της γραφειοκρατίας και η γραφειοκρατία είναι ο σπιριτουαλισμός των συντεχνιών". (56)

Ομως αυτή η σχέση γραφειοκρατίας και συντεχνιών δεν είναι μια σχέση αδιατάρακτη και χωρίς περιορισμούς. Τα όρια της καθορίζονται από τα ίδια τα όρια αποδοχής και υποταγής των συντεχνιών, και ολόκληρης της κοινωνίας των ιδιωτών, στην Κρατική κυριαρχία. Όταν τα όρια αυτά προσεγγίζονται η γραφειοκρατία προασπίζεται τη "λογική της υπόσταση" και αντιπαράτίθεται στις συντεχνίες.

Στα ίδια πλαίσια οι συντεχνίες οριοθετούν τον πολιτικό λόγο της ιδιωτικής κοινωνίας. Εκεί όπου η κοινωνική δυναμική επιχειρεί να καταλύσει τα πλαίσια υπαγωγής της στο συντεχνιακό και στον ευρύτερο θεσμικό λόγο, να απελευθερώσει τις παραγωγικές δυνάμεις και να αναδιατάξει τις κοινωνικές σχέσεις, τότε προστρέχει η γραφειοκρατία όχι μόνο να προασπίσει την Κρατική λογικότητα αλλά και να παλινорθώσει τις συντεχνίες, ώστε και πάλι μέσω αυτών να καθυποτάξει και να ελέγξει τον κοινωνικό λόγο.

Η οργανική υποταγή της κοινωνίας των ιδιωτών στη λογικότητα της Κρατικής κυριαρχίας, η οποία συνεπάγεται ταυτόχρονα την υποταγή των συντεχνιών στη λογικότητα της γραφειοκρατίας, επιτρέπει στον Χέγκελ να περιγράφει τη λειτουργία και τη συγκρότηση της γραφειοκρατίας μέσα από μια φορμαλιστική και εμπειρικού τύπου καταγραφή.

Κατά τον Χέγκελ συστατικά, συγκροτησιακά, στοιχεία της γραφειοκρατίας αποτελούν η επιλογή των ατόμων βάση προσόντων (κρίση ηγεμόνα) η μισθοδότησή τους από το Κράτος για την επιτέλεση του καθήκοντος τους -ως δημοσίου λειτουργήματος- και η ίδια η ιεραρχική διάταξη των δομών της γραφειοκρατίας, που αποτρέπει την αυθαίρετη λειτουργία του ατόμου-Κρατικού υπαλλήλου. (57)

Το ίδιο το άτομο-γραφειοκράτης υπόκειται σε μια συνεχή εσωτερική ένταση, σ' ένα ασυμβίβαστο διχασμό. Από τη μια πλευρά ως γραφειοκράτης, με τη γνώση και την εμπειρική του εργασία υπάρχει ως πραγματικό δρών άτομο, ενώ ταυτόχρονα ο εξανθρωπισμός του συνίσταται στην "απουσία εμπάθειας, την ευθύτητα και την προσήνεια... την άμεση διαμόρφωση των ηθών και της σκέψης" (Φ.Δ #296).

Ο Χέγκελ προσπαθώντας να οικοδομήσει τα λειτουργικά όρια των διαμεσολαβήσεων, φαίνεται να μην αρκείται ούτε στην αποτελεσματικότητα της ιεραρχικής γραφειοκρατικής πυραμίδας, ούτε στην "αντικειμενικότητα" της απόφασης του Μονάρχη στην επιλογή του ατόμου-υπαλλήλου.

Γι' αυτό και συνδέει την εργασιακή ενασχόληση και το ορθοπρακτικό πλαίσιο της δράσης του γραφειοκράτη με τις δεσμεύσεις που προκύπτουν από την αποδοχή μιας ανώτερης ηθικότητας για το δέον. Η ανώτερη αυτή ηθικότητα απορρέει ασφαλώς από την αποδοχή της λογικότητας των Κρατικών θεσμών και της πολιτικής εξουσίας. (58)

Τη βασική αντίθεση που διαπερνά τη σχέση Κράτους-κοινωνίας, γραφειοκρατίας-συντεχνίας, και καταλήγει στο άτομο, στο βασικό κύτταρο του διαμεσολαβητικού στρώματος, καλείται και πάλι να την απαμβλύνει και να την υπερβεί το λογικό στοιχείο. "Καλείται ο άνθρωπος που υπάρχει μέσα στον υπάλληλο να διασφαλίσει τον υπάλληλο απέναντι στον εαυτό του". (59)

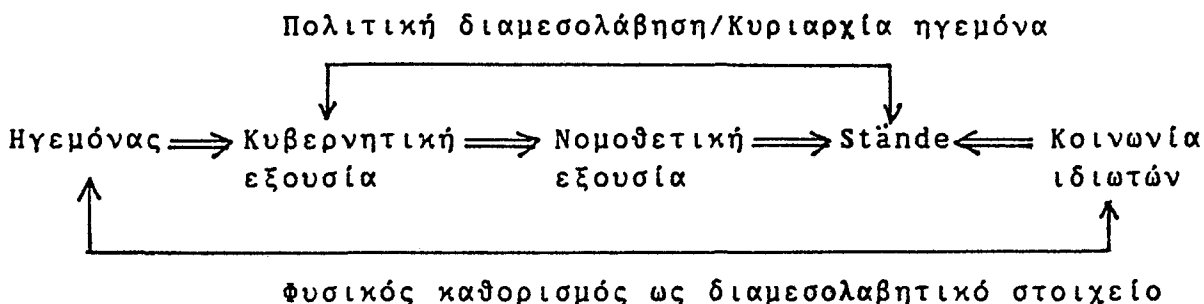
γ) Η διαμεσολάβηση που οικοδομεί ο Χέγκελ μέσω της νομοθετικής εξουσίας καταλήγει στην αποκάλυψη της "πολιτικής φευδαίσθησης" των Stande. Η ανάλυση απέδειξε τις ανεπάρκειες της πλήρους και αντικειμενικής διαμεσολάβησης Κράτους και κοινωνίας από το πολιτικό στοιχείο. Γι' αυτό αποδόθηκε από τον Χέγκελ στη διαμεσολάβηση αυτή ένας υποκειμενικός χαρακτήρας που εντοπίζεται στην κυριαρχία του Ηγεμόνα.

Η θεμελιακή αντίφαση του στοιχείου των Stande με τον εαυτό του, ως πεδίου του οριστικού διαχωρισμού πολιτικού και ιδιωτικού, θα αναζητήσει τη διαμεσολάβησή της μέσω της εξουσίας του ηγεμόνα. Η "ενότητα" αποκαθίσταται τελικά στο εσωτερικό των Stande με την νομιμοποίηση του οριστικού διαχωρισμού του κοινωνικού από το πολιτικό στοιχείο.

Η ανεπάρκεια της υποστήριξης του πολιτικού στοιχείου ως οργανικού στοιχείου διαμεσολάβησης, προκαλεί την αναζήτηση νέων συνδετικών όρων μεταξύ της εξουσίας του ηγεμόνα και της κοινωνίας των ιδιωτών. Η διαμεσολάβηση αυτή αναζητείται στη φυσικότητα, την οικογένεια, την ιδιοκτησία της γης, τη βιωματικότητα, σε όλα εκείνα τα στοιχεία τα οποία ο Χέγκελ δεν θεώρησε εξ' αρχής συστηματικές προϋποθέσεις του πολιτικού Κράτους. Τώρα ο Χέγκελ καταφεύγει στα στοιχεία αυτά για να συγκροτήσει μια οργανική διαμεσολαβητική σχέση.

Ο φυσικός καθορισμός αναλαμβάνει να αποκαταστήσει "την αρχή που είναι ικανή δι'εαυτό να της προσδώσει την πολιτική σχέση" (Φ.Δ. παρ 305)

Επικαλούμενος το "φυσικό καθορισμό" ο Χέγκελ αποδέχεται ότι το άτομο της κοινωνίας των ιδιωτών, το μέλος των Stande δεν μπορεί να μετατεθεί στο πολιτικό στοιχείο παρά μέσω της φυσικής του υπόστασης, της γαιοκατοχής, της φυσικής σειράς της γέννησής του. Το σχήμα της Χεγκελιανής διαμεσολάβησης εμφανίζει με βάση την (παρ. 305) την ακόλουθη εικόνα:



Ας εξετάσουμε αναλυτικά τα επί μέρους στοιχεία που αποτελούν τον φυσικό καθορισμό ως στοιχείο διαμεσολάβησης.

Στην παρ. 306 καθώς και στην παρ.307 ο Χέγκελ αναπτύσσει και καταγράφει τα συστατικά στοιχεία που συγκροτούν τους πολιτικούς προσδιορισμούς και τις πολιτικές ιδιότητες της τάξης της γαιοκτησίας.

Η τάξη αυτή κρίνεται κατάλληλη για την πολιτική δράση και λειτουργία επειδή διαθέτει ανεξάρτητη περιουσία από το Κράτος, είναι απαλλαγμένη από την αβεβαιότητα που συνδέεται με τη βιομηχανική παραγωγή, και ακόμα προστατεύεται η ίδια αυτή τάξη από τον εαυτό της, αφού δεν μπορεί να διαθέσει το κάθε μέλος της αυθαίρετα την περιουσία του, αφού η περιουσία αυτή χαρακτηρίζεται ως αναπαλλοτρίωτο αγαθό, και μεταβιβάζεται κληρονομικά με βάση τον θεσμό των πρωτοτοκίων.

Η θυσία της ιδιωτικής δράσης βάσει του θεσμού των πρωτοτοκίων δεν μπορεί να συνδέεται παρά με ένα ύψιστο πολιτικό στόχο: Την είσοδο στους θεσμούς του πολιτικού Κράτους και της Διοίκησης. Μόνο τότε το πολιτικό στοιχείο μπορεί να αιτιολογήσει τη δέσμευση που προκύπτει στο χώρο του ιδιωτικού δικαίου για την ελεύθερη διάθεση της περιουσίας του ιδιώτη.

Στην παράγραφο αυτή παρουσιάζεται μια πολυμορφία και μια πολυπλοκότητα πολλών αντιθέσεων :ιδιωτική/Κρατική περιουσία, εγγεία ιδιοκτησία/βιομηχανία, ιδιωτικό δίκαιο/πολιτική λειτουργία κ.λ.π Κύρια μορφή όμως της αντίθεσης, όπως εμφανίζεται από τον Χέγκελ, είναι η αντιπαράθεση μεταξύ ατομικής ιδιοκτησίας /γαιοκατοχής και περιουσίας.

Η γαιοκατοχή δεσμεύεται από στοιχεία του πολιτικού - λογικού πεδίου και δεν εισέρχεται στο πεδίο ανταλλαξιμότητας των μηχανισμών της αγοράς. Η έγγεια ιδιοκτησία, ως κυρίαρχη ατομική ιδιοκτησία, δεν τίθεται κάτω από τους όρους λειτουργίας της κοινωνίας των ιδιωτών. Το στοιχείο που κυριαρχεί είναι η πολιτική ιδιότητα που συνδέεται και καθορίζει τον προσδιορισμό της εγγείας ιδιοκτησίας της οποίας έχουν αποκοπεί οι διαμεσολαβήσεις με την κοινωνική βούληση και οργάνωση.

Ο θεσμός των πρωτοτοκίων αποτελεί μια χαρακτηριστική μορφή μέσα από την οποία καταδεικνύεται το πραγματικό περιεχόμενο και η εσωτερική φύση της εγγείας ιδιοκτησίας.

Κατ'αρχήν με το θεσμό των πρωτοκίων αναιρείται ταυτόχρονα τόσο η εκδήλωση της "ίσης αγάπης στα παιδιά", όσο και οι εσωτερικοί νόμοι και οι ισορροπίες της οικογένειας, θεωρούμενης ως μικροκοινωνίας,. Και όμως τους νόμους αυτούς επικαλέσθηκε ο Χέγκελ (παρ. 305) ως χώρους μιας "φυσικής ηθικότητας" για να θεμελιώσει την πολιτική υπόσταση των Stände, και της εγγείας ιδιοκτησίας,

αναγορεύοντας ως βάση τους την οικογενειακή ζωή. Τώρα με την εφαρμογή του θεσμού των πρωτοτοκίων αντιπαραθέτει την ατομική ιδιοκτησία στην ίδια την οικογενειακή ζωή, στην "κοινωνική θέληση" της οικογένειας.

Ο Χέγκελ δεν αντιμετωπίζει τα πρωτοτόκια ως θεσμό "καθ'εαυτό" και "δι'εαυτό". Επιδιώκει να τον "λογικοποιήσει" και να τον καθιερώσει ως μέσο για την εξυπηρέτηση των σκοπών του πολιτικού Κράτους. Τα πρωτοτόκια εμφανίζονται ως συνέπεια της συγκεκριμένης εγγείας ιδιοκτησίας. Όμως και πάλι πρόκειται για μια αντιστροφή.

Αυτό το οποίο ο Χέγκελ εμφανίζει ως καθοριστική προϋπόθεση είναι μάλλον η συνέπεια, δηλ. η εξουσία που η ατομική ιδιοκτησία ασκεί πάνω στο πολιτικό Κράτος. Με την αντιστροφή αυτή ο Χέγκελ θέλει αντίθετα να κατανοήσουμε και να αποδεχθούμε το θεσμό των πρωτοτοκίων ως την πολιτική παρουσία και εξουσία του Κράτους πάνω στην ατομική ιδιοκτησία.

Με την αντιστροφή αυτή το Κράτος εμφανίζεται να εξουδετερώνει τη βούληση της οικογένειας. Στεγανοποιεί και παρεμποδίζει την κοινωνική βούληση, προσφέροντας αυτόνομη ύπαρξη και δράση στην ατομική ιδιοκτησία, η οποία και "απεγκλωβίζεται" μ'αυτό τον τρόπο από τα οικογενειακά και κοινωνικά δεσμά.

Γι'αυτό αναζητά τα ηθικά της ερρείσματα μέσα στα πλαίσια της λογικής των σκοπών του πολιτικού Κράτους. Όπως επισημαίνει ο Κ. Μάρξ στην Κριτική του η ατομική ιδιοκτησία αποβαίνει και εκφράζει τελικά την ασυδοσία του ιδιωτικού δικαίου που διέρρηξε και κατάργησε όλα τα κοινωνικά και ηθικά δεσμά.

Στην παρ. 66 της Φιλοσοφίας του Δικαίου ο Χέγκελ θέτει θεμελιώδεις προδεσμεύσεις οι οποίες και αποτελούν συστατικά στοιχεία της υπόστασης του ατόμου: "Είναι επομένως αναπαλλοτρίωτα και απaráγραπτα, μαζί με τα αναλογούντα δικαιώματα, τα αγαθά, ή μάλλον οι υποστασιακοί προσδιορισμοί που αποτελούν την προσωπικότητα μου και την καθολική ουσία της αυτοσυνείδησης μου, ή αντικειμενική μου ηθικότητα, ή θρησκεία μου". Στην παρατήρηση της ίδιας παραγράφου διευκρινίζει ειδικότερα. "Παραδείγματα της αλλοτρίωσης της προσωπικότητας είναι η δουλεία, η σωματική ιδιοκτησία, η ανικανότητα να είναι κανείς ιδιοκτήτης ή να διαθέτει ελεύθερα την ιδιοκτησία του."

Ακόμα στην παρ. 65 της Φ.τ.Δ. ο Χέγκελ επισημαίνει "Μπορώ να απαλλοτριώσω την ιδιοκτησία μου - αφού αυτή είναι δική μου - μόνο στο βαθμό που θέτω σ'αυτή τη θέλησή μου ... αλλά μόνο στο μέτρο που το πράγμα από τη φύση του είναι εξωτερικό".

Σ'αυτή την αλληλουχία των καθοριστικών για την προσωπικότητα του ατόμου συστατικών στοιχείων το αναπαλλοτρίωτο της έγγειας ιδιοκτησίας, μέσα από το δεσμευτικό πλαίσιο του θεσμού των πρωτοτοκίων, προκαλεί θεμελιώδεις αντιστροφές: "το πράγμα δεν είναι από τη φύση του εξωτερικό" σύμφωνα με τη Χεγκελιανή διατύπωση, αφού η έγγεια ιδιοκτησία παύει να αποτελεί ένα εξωτερικό στοιχείο και αντίθετα αποβαίνει θεμελιώδης προσδιορισμός της ατομικότητας ο οποίος "συνιστά την προσωπικότητα μου σ'ότι πιο καθαρό δικό της έχει"

Η ελευθερία της βούλησης, η ηθική ζωή, η θρησκεία, στην "καθολικότητα" τους εξομοιώνονται μ'αυτό τον τρόπο με το καθεστώς της έγγειας ιδιοκτησίας. Ταυτόχρονα το "αναπαλλοτρίωτο" της έγγειας ιδιοκτησίας συνεπάγεται -λογικά και θεσμικά- την "απαλλοτριωσιμότητα" των βασικών συστατικών προσδιορισμών, τούς οποίους καθόρισε ο Χέγκελ ως πυρήνα της προσωπικότητας του ατόμου.

Το τελικό περιεχόμενο, η ουσία της ατομικής προσωπικότητας αποβαίνει η ίδια η ατομική ιδιοκτησία, που εμφανίζεται μέσα από την Χεγκελιανή αιτιολόγηση ως υφίστη σύνθεση του πολιτικού Κράτους.

Μέσα από τη διαδικασία αυτή η ατομική ιδιοκτησία αυτονομείται και επικυριαρχεί, συνιστώντας η ίδια ένα "θρησκευτικό απόλυτο".

Η αυτονόμηση αυτή της ατομικής ιδιοκτησίας έχει πολλαπλές συνέπειες στο θεσμικό και δικαϊκό "χώρο". Πράγματι ο "χώρος" του ιδιωτικού δικαίου δεν μπορεί να περιλάβει και να προσδιορίσει το σύνολο των εκφράσεων της έγγειας ιδιοκτησίας αλλά αποδεικνύεται ανεπαρκής. Στη σύναψη του συμβολαίου δεν αρκεί μόνο η υποκειμενική θέληση και το πράγμα: αντίθετα στην περίπτωση αυτή απαιτείται και η παρέμβαση μια άλλης θέλησης, ώστε να διαμορφωθεί μια θέληση κοινή. "η σχέση αυτή θέλησης και θέλησης είναι το πραγματικό εκείνο έδαφος όπου η ελευθερία έχει ύπαρξη." (Φ.Δ παρ. 71). Η ατομική ιδιοκτησία αποβαίνει όμως δυσυπόστατη: Μέσα από τον θεσμό των πρωτοτοκίων η ατομική ιδιοκτησία περνά στην σφαίρα του δημοσίου δικαίου.

Η ελευθερία της θέλησης έχει τότε για μοναδικό της περιεχόμενο την ατομική ιδιοκτησία, την κατοχή και την αυτονόμηση, από το πεδίο των ανταλλαγών, της εγγείας ιδιοκτησίας. Ενώ μέσα από το θεσμό του συμβολαίου η ατομική ιδιοκτησία παραμένει στο χώρο του ιδιωτικού δικαίου, έχει άλλη σημασία και περιεχόμενο από την αντίστοιχη του θεσμού των πρωτοτοκίων.

Μέσα από το θεσμό των πρωτοτοκίων αναδεικνύεται ένας αυτόνομος, οριοθετημένος χώρος, πολιτικός και κοινωνικός. Με την έγγεια ιδιοκτησία ο πρωτότοκος έχει αποκόψει τους δεσμούς με τις κοινωνικές διεργασίες, ανεξαρτητοποιείται από την κοινωνία των ιδιωτών. Ταυτόχρονα "η περιουσία του είναι ανεξάρτητη από την περιουσία τους Κράτους". Μέσα λοιπόν από τον θεσμό των πρωτοτοκίων δηλ. της αυτονόμησης της ατομικής ιδιοκτησίας διαμορφώνεται το ανεξάρτητο ατομικό πρόσωπο, που αντιπαρατίθεται και στην κοινωνία των ιδιωτών και στο καθολικό Stand που είναι "ουσιαστικά εξαρτημένο από το Κράτος". Η έγγεια ιδιοκτησία, ως ανεξάρτητη ατομική περιουσία, και το ατομικό πρόσωπο που της αντιστοιχεί, συνιστά στο πεδίο της νομοθετικής εξουσίας το διαμεσολαβητικό στοιχείο και την ενότητα του πολιτικού Κράτους και της κοινωνίας των ιδιωτών. Επιβεβαιώνοντας την αυτονόμηση αυτή ο Χέγκελ στην παρ. 307 επισημαίνει": Το Stand αυτό είναι ουσιαστικά προορισμένο για μια δραστηριότητα σύμφωνη με το σκοπό και συνεπώς είναι προσανατολισμένο προς τη δραστηριότητα αυτή από τη γέννηση χωρίς να παρεμβαίνει η ενδεχομενικότητα μιας εκλογής".

Η ατομική - εμπειρική ύπαρξη της γέννησης, ο πρωτογενής και απόλυτος φυσικός προσδιορισμός, μεταβαίνει χωρίς καμιά διαμεσολάβηση στο νομοθετικό λειτούργημα, δεν επηρεάζεται από τις κοινωνικές σχέσεις. Το κράτος στα ανώτερα του λειτουργήματα αποκτά μια φυσική-πρωτογενή πραγματικότητα.

Όσο αφορά τα κληρονομικά πρωτοτόκια πρέπει να επισημανθεί ότι:

- Το σταθερό γεγονός, η υπόσταση, είναι η έγγεια ιδιοκτησία. Αυτή διατηρείται πάντα αμετάβλητη. Ο πρωτότοκος δεν είναι παρά το πεπερασμένο "γεγονός" που θα κληροδοτήσει το υποστασιακό στοιχείο, την έγγεια ιδιοκτησία, στον επόμενο πρωτότοκο. Στην ουσία η γαιοκατοχή αποτελεί σε τελική ανάλυση το υποκείμενο. Ο πρωτότοκος είναι το κατηγορήμα, είναι η ιδιοκτησία της ίδιας της γαιοκτησίας, ο επί μέρους προσδιορισμός της, το προϊόν της δικής της βούλησης.

- Η πολιτική ιδιότητα δεν αναδεικνύεται από τον πρωτότοκο. Ενυπάρχει στο ίδιο το κληρονομικό αγαθό, την γαιοκτησία, αναδύεται από αυτήν. Η πολιτική ιδιότητα είναι ιδιοκτησία της ίδιας της εγγείας ιδιοκτησίας, και ο πρωτότοκος ο προσωρινός φορέας και χρήστης της πολιτικής ιδιότητας δηλ. της ιδιοκτησίας αυτής.

- Τα μέλη του πολιτικού Κράτους επιβεβαιώνουν την ανεξαρτησία από ένα στοιχείο που δεν είναι στοιχείο του πολιτικού Κράτους, από ένα στοιχείο του αφηρημένου ιδιωτικού δικαίου, από την αφηρημένη ατομική ιδιοκτησία. Στο στοιχείο του πολιτικού Κράτους - και της νομοθετικής του εξουσίας - αποκαλύπτεται η αυθεντική αξία και σημασία των στιγμών τους Κράτους. Σ' αυτό ακριβώς το στοιχείο η ατομική ιδιοκτησία βρίσκει το αληθινό της περιεχόμενο.

Εάν όμως η αναπαλλοτρίωση και ανεξάρτητη ατομική ιδιοκτησία βρίσκει μέσα στο πεδίο του πολιτικού Κράτους και της νομοθετικής εξουσίας την πραγματική της σημασία, τότε η ατομική αυτή ιδιοκτησία αποτελεί ταυτόχρονα τη βάση της πολιτικής ανεξαρτησίας του Κράτους, το υπόβαθρο του ίδιου του καθεστώτος.

Τα πρωτοτόκια τελικά, ως θεσμός, αποκαλύπτουν ότι η ατομική ιδιοκτησία αποτελεί την εγγύηση του πολιτικού καθεστώτος.

Τα πρωτοτόκια βέβαια είναι μια μόνο όψη της καθολικής σχέσης της ατομικής ιδιοκτησίας και του πολιτικού Κράτους. Όμως ο θεσμός των πρωτοτοκίων αναδεικνύει το πολιτικό νόημα της ατομικής ιδιοκτησίας, δίνει στην ατομική ιδιοκτησία την καθολική της σημασία, που συνίσταται στο γεγονός ότι το πολιτικό καθεστώς είναι καθεστώς της ατομικής ιδιοκτησίας.

Συμπερασματικά στην πιο καθαρή του μορφή ο θεσμός της ατομικής ιδιοκτησίας αποβαίνει καθολική κατηγορία, λειτουργεί ως ο καθολικός Κρατικός θεσμός, που περικλείει παραγωγικές δραστηριότητες, κοινωνικές σχέσεις και υπηρεσίες, κρατικά-δημόσια λειτουργήματα, πνευματική δράση. Την εποχή που συντεχνίες και Stande απέβαιναν πολιτικές κατηγορίες, το εμπόριο και η βιοτεχνία αποτελούσε αποκλειστικό προνόμιο-ατομική ιδιοκτησία των επι μέρους συντεχνιών. Το ίδιο, τα δημόσια λειτουργήματα, το δικαίωμα απονομής της δικαιοσύνης, ήταν δικαίωμα μόνο ενός επί μέρους κοινωνικού σώματος. Το πνεύμα, η γνώση και η διαχείρησή της, αποτελούσε ιδιοκτησία του κλήρου. Τέλος η κυριαρχία, η υπόσταση του έθνους, δεν ήταν παρά ατομική ιδιοκτησία του αυτοκράτορα.

Σε μια τέτοια δομή, όπου η ατομική ιδιοκτησία αποβαίνει κυρίαρχος πολιτικός θεσμός, ήταν φανερό ότι οι όποιες απόπειρες για να θιγεί η πολιτική ανεξαρτησία της ατομικής ιδιοκτησίας, έπρεπε να στραφούν κατά της ατομικής ιδιοκτησίας των συντεχνιών - να θίξουν την ατομική ιδιοκτησία σαν κυρίαρχο πολιτικό θεσμό- πριν φθάσουν στην ιδιοκτησία των ίδιων των ατόμων

δ) Στην παρ.308 ο Χέγκελ παρουσιάζει μια ακόμα διαίρεση στο εσωτερικό της κοινωνίας των ιδιωτών και των Stände. θεωρεί ότι η γαιοκατοχή προσδίδει την ιδιότητα του ακίνητου (σταθερού) μέρους της κοινωνίας, στα άτομα, ενώ τα υπόλοιπα άτομα ανήκουν στο κινητό μέρος της κοινωνίας. (Βέβαια όλοι βρίσκουν την πολιτική τους υπόσταση και υφή στις ενώσεις, στις συντεχνίες και τα Stande, γιατί μόνο μέσα από τους επί μέρους αυτούς κύκλους η κοινωνία των ιδιωτών αποκτά το πολιτικό της περιεχόμενο). Παράλληλα όμως ο Χέγκελ θεωρεί ότι για το "ακίνητο" τμήμα της κοινωνίας, -που στην ουσία αφορά τους πρωτότοκους- η αντιπροσώπευση συμπίπτει με αυτούς τους ίδιους, που ως πολιτική κατηγορία αναλαμβάνουν το νομοθετικό έργο, το οποίο αποβαίνει αποτέλεσμα δηλ. επί μέρους προσδιορισμός του εμπειρικού τους προσώπου. Αντίθετα στην περίπτωση του κινητού μέρους της κοινωνίας θα πρέπει να υπάρξει εκλογή και αντιπροσώπευση ώστε τα επί μέρους Stände να εισέλθουν στην πολιτική κατηγορία.

Το "κινητό" λοιπόν τμήμα της κοινωνίας, μη έχοντας από τη φύση του πολιτική υπόσταση, καλείται μέσω της αντιπροσώπευσης να αποκτήσει πολιτική δραστηριότητα και ενασχόληση. Στην ουσία ο Χέγκελ αποδέχεται γι'αυτό το τμήμα της κοινωνίας τις ριζικές διακρίσεις στις οποίες προβαίνει στην παρ. 308 ότι δηλαδή η πολιτική του πράξη είναι μια μοναδική και πρόσκαιρη/επικαιρική ενέργεια.

Η αντίφαση που διαπερνά τη Χεγκελιανή αντίληψη για τον ρόλο των Stande, για την πολιτική έκφραση της κοινωνίας των ιδιωτών, αποτυπώνεται με τον πιο καθαρό τρόπο στην συγκρότηση των δύο Βουλών: Το πρώτο Stand -του "ακίνητου" μέρους της κοινωνίας - εκφράζει μέσα στην δική του Βουλή - των ομοτίμων - την πολιτική υπόσταση των Stände, η κοινωνία των ιδιωτών βρίσκει την έκφραση της μεσαιωνικής της ύπαρξης, ενώ αντίθετα στη Βουλή των αντιπροσώπων βρίσκει την υποταγή της στο σύγχρονο του Χέγκελ πολιτικό Κράτος. Οι δύο Βουλές λοιπόν δεν αποτελούν απλά δύο διαφορετικές εκφράσεις της κοινωνίας των ιδιωτών, αλλά εκφράζουν

αντίθετα δύο διαφορετικά ουσιώδη περιεχόμενα, δύο διαφορετικές αρχές . Η Βουλή των ομοτίμων εκφράζει τα ίδια τα Stande, ενώ η Βουλή αντιπροσώπων εκφράζει την πολιτική εκπροσώπηση της κοινωνίας των ιδιωτών.

Γι' αυτό και ο Χέγκελ επισημαίνει: (παρ. 312): Από τις δύο απόψεις που περιέχονται στο αντιπροσωπευτικό στοιχείο (παρ. 305 και 308) κάθε μια φέρνει στη διαβούλευση ένα ιδιαίτερο τρόπο, και επειδή περ' από αυτό, η μια τους έχει σαν ιδιαίτερη λειτουργία τη μεσολάβηση μέσα σ' αυτή τη σφαίρα ... προκύπτει από αυτό ότι κάθε μια οφείλει να έχει μια ύπαρξη χωριστή. Η αντιπροσωπευτική συνέλευση οφείλει γι' αυτό να έχει δύο Βουλές".

Ο Μάρξ επισημαίνει ότι η Χεγκελιανή "σύγχυση" της φύσης και λειτουργίας των Μεσαιωνικών με τα σύγχρονα Stande αρχίζει στο σημείο αυτό να προσεγγίζει προς την πραγματική οριοθέτησή της. Στην ολοκληρωμένη αφαίρεση του πολιτικού Κράτους από την κοινωνία των ιδιωτών -όπως συγκροτείται στο Γαλλικό καθεστώς- βρίσκουμε τη βουλή των ομοτίμων -που συγκροτείται όχι ως εκπροσώπηση αλλά ως αφαίρεση της κοινωνίας των ιδιωτών. Η Βουλή των ομοτίμων αποτελεί τη θεσμοποίηση της αφαίρεσης της κοινωνίας των ιδιωτών από τον εαυτό της, συγκροτείται ως προϊόν του πολιτικού Κράτους, και αποκαλύπτει την αγεφύρωτη αντίθεση μεταξύ του Χεγκελιανού Κράτους και της κοινωνίας. Η Βουλή των ομοτίμων απαλλαγμένη από τη μεσαιωνική αρχή της κληρονομικότητας, διατηρεί εν τούτοις την μονιμότητα των ομοτίμων, ως απόδειξη της ανεξαρτησίας τους από το Κράτος και την κοινωνία. Στην ουσία το αξίωμα του ομοτίμου δεν αποτελεί παρά ένα καθαρό πολιτικό Stand που νομιμοποιεί και οριοθετεί την αφαίρεση του πολιτικού Κράτους.

Το θέμα της συμμετοχής της κοινωνίας των ιδιωτών στην άσκηση της νομοθετικής εξουσίας δεν αποτελεί παρά το ίδιο το "παράγωγο" της ουσίας της πολιτικής υπόστασης, και της λειτουργίας των Stande. Οριοθετώντας ο Χέγκελ το στοιχείο της ατομικής πολιτικής παρουσίας αποφαινεται:

"Υποστηρίζεται ότι όλοι θα πρέπει να συμμετέχουν, ο καθένας ατομικά, στη συζήτηση και στις αποφάσεις για τις υποθέσεις του Κράτους, στην ολότητά τους, επειδή όλοι είναι μέλη του Κράτους και επειδή οι υποθέσεις του Κράτους είναι υποθέσεις όλων ... Η άποψη αυτή που θέλει να καθιερώσει, έξω από κάθε έλλογη μορφή το δημοκρατικό στοιχείο στον Κρατικό οργανισμό -που όμως μόνο μέσω μιας έλλογης μορφής είναι τέτοιος - φαίνεται εντελώς φυσιολογική γιατί στηρίζεται στον αφηρημένο προσδιορισμό: μέλος του Κράτους,

και γιατί η επιφανειακή σκέψη μένει στις αφαιρέσεις..... Το συγκεκριμένο Κράτος είναι το όλον διαιρεμένο οργανικά στους ιδιαίτερους κύκλους του το μέλος του Κράτους είναι το μέλος μιας τέτοιας τάξης. Μ'αυτό τον αντικειμενικό διορισμό αυτό μπορεί να μπει σε λογαριασμό μέσα στο Κράτος.... επιτυγχάνει (έτσι) την πραγματική και ζωντανή κλήση του για το καθολικό μέσα στη σωματειακή (συντεχνιακή) σφαίρα του ... (παρ. 308, παρατήρηση)

Κάθε φορά λοιπόν όπου η κοινωνία των ιδιωτών προσπαθεί να μεταβεί στο πολιτικό πεδίο, να εισέλθει στο καθολικό, παρεμβαίνουν ως ανυπέρβλητος φραγμός, τα Stande, που οριοθετούν οριστικά αυτή την προσπάθεια. Την ιδιότητα του μέλους του Κράτους ο Χέγκελ αποκαλεί "αφηρημένο προσδιορισμό" αντί να την αναγορεύσει στον ανώτερο και τον πιο συγκεκριμένο κοινωνικό προσδιορισμό. Αντίθετα προβάλλει την ιδιότητα του μέλους της κοινωνίας των ιδιωτών, που την θεωρεί ως κυριαρχική ιδιότητα και "αντικειμενικό διορισμό", ώστε χάρη σ'αυτήν να μπορέσει το μέλος "να μπει σε λογαριασμό μέσα στο Κράτος" και να αποκτήσει την ουσιαστική και ζωντανή του επαφή με το καθολικό.

"Όταν εξετάζουμε τους βουλευτές ως αντιπροσώπους, αυτό δεν μπορεί να έχει οργανική έννοια παρά εάν είναι όχι άτομα ή μάζα, αλλά μια από τις ουσιώδεις σφαίρες της κοινωνίας, από αυτά τα μεγάλα συμφέροντα (παρ 311 παρατήρηση).

Το πολιτικό μέλος του Κράτους δεν υφίσταται αυτόνομα δηλ. αυτονομία, αλλά θα προκύψει από την επαλήθευση της ίδια της ιδιότητας του ως μέλους της κοινωνίας των ιδιωτών. Την πολιτική ιδιότητα ο ίδιος ο Χέγκελ αναγορεύει ως αφηρημένο προσδιορισμό, και όχι ως απαίτηση του πολιτικού μέλους του Κράτους να υφίσταται ως πραγματικό και ουσιώδες μέρος της ίδιας του της υπόστασης.

Τη λογική συνοχή του Χεγκελιανού Κράτους διαταράσσει η άμεση λαϊκή συμμετοχή στη συζήτηση και τις αποφάσεις. Το δημοκρατικό στοιχείο λοιπόν χωρίς δισταγμό κατατάσσεται στη περιοχή του αλόγου στοιχείου:

"Το δημοκρατικό στοιχείο είναι έξω από κάθε έλλογη μορφή στον Κρατικό οργανισμό" προσδιορίζει ο Χέγκελ. Μέσα στο ίδιο το σύστημα, και στα στηρίγματά του, ανήκουν οι στιγμές της λογικής. Αυτό που δεν ανέχεται η Κρατική λογικότητα είναι η μη συμμόρφωση, η εξωτερική διαφορά, η αντίθεση που δεν ουδετεροποιείται και δεν αφομοιώνεται μέσα στη λογική και τη λειτουργία του Χεγκελιανού Κράτους.

Το δημοκρατικό στοιχείο τελικά για να μπορέσει να λάβει τη "λογική" του μορφή θα πρέπει να προσαρμοσθεί στον Κρατικό φορμαλισμό, να "διεισδύσει" με τη μορφή ενός επί μέρους, τυπικού στοιχείου στον πολιτικό οργανισμό, χωρίς να διαταράξει τις δεδομένες "λογικές" ισορροπίες και συνάφειες.

Ο Χέγκελ για να αιτιολογήσει τη σχηματοποίηση του δημοκρατικού στοιχείου επικαλείται μια δεύτερη σχηματοποίηση:

Δεν επικαλείται μια αντίθεση ουσίας αλλά εμφανίζει ως εμπόδιο τον μεγάλο αριθμό των μελών, που παραμένει ως το πλέον ισχυρό του επιχείρημα κατά της άμεσης συμμετοχής όλων. "Μπορούμε ακόμα να παρατηρήσουμε σχετικά με την εκλογή από τα άτομα σε μεγάλο αριθμό, ότι αναγκαστικά στα μεγάλα Κράτη φαίνεται η αδιαφορία στην ψηφοφορία αφού αυτή έχει ένα αποτέλεσμα ασήμαντο στη μάζα και μολονότι παρουσιάζουν το δικαίωμα ψήφου σαν κάποιο πράγμα πολύ υψηλό στους εκλογείς εκείνοι δεν θα παρουσιασθούν στην ψηφοφορία. Ένας τέτοιος θεσμός πηγαίνει αντίθετα στο σκοπό και η εκλογή πέφτει στην εξουσία της μειονότητας, ενός κόμματος, επομένως ενός ενδεχομένου ιδιαιτέρου συμφέροντος, που ακριβώς θα έπρεπε να εξουδετερωθεί" (παρ. 311 παρατήρηση)

Ομως το δίλημα που θέτει ο "Χέγκελ είναι επιφανειακό. Το πρόβλημα δεν είναι εάν η κοινωνία των ιδιωτών παίρνει μέρος στις διαβουλεύσεις και τις αποφάσεις του Κράτους μέσω των εκπροσώπων των Stände, ή εάν όλοι πραγματοποιούν αυτό ως επί μέρους άτομα. Ο Μαρξ στην κριτική του θέτει το θέμα της ουσίας και αναζητά τα περιεχόμενα δηλ. μέσα από ποιούς θεσμούς και ποιές δομές του Κράτους είναι δυνατόν η κοινωνία των ιδιωτών να "εισβάλλει" στο πολιτικό Κράτος, να αρθεί η αγεφύρωτη αντίθεση Κράτους και κοινωνίας. Η συνάρθρωση αυτή δεν μπορεί να επιτελεσθεί μέσα από τις διάφορες μορφές που εισάγουν τυπικά το δημοκρατικό στοιχείο στο πεδίο της νομοθετικής εξουσίας. Η "εμπειρική καθολικότητα" των Stande την οποία ο ίδιος ο Χέγκελ επικαλέσθηκε (παρ. 301) ώστε να μπορεί "να φθάσει στην ύπαρξη το γενικό συμφέρον όχι μόνο καθ'εαυτό αλλά επίσης δι'εαυτό" (ο.π) προϋποθέτει ακριβώς την πραγμάτωση του προφανούς διακδικαιώματος όλων να συμμετέχουν, να δρουν πραγματικά ως μέλη του Κράτους, ιδιότητα την οποία ήδη ο Χέγκελ την έχει απομειώσει (παρ. 308. ο.π.).

Ομως η μόνη πρόσβαση της κοινωνίας των ιδιωτών προς το πολιτικό Κράτος είναι το ίδιο το πεδίο της νομοθετικής εξουσίας.

Όταν όλοι, ο καθένας χωριστά, επιδιώκουν να συμμετέχουν στη νομοθετική εξουσία, θέλουν να πετύχουν την προσέγγιση (η απόκτηση) της ιδιότητας του πολιτικού μέλους, να συγκροτηθούν ως πολιτική ύπαρξη. Το στοιχείο των Stande αποτελεί άλλωστε την κοινωνία των ιδιωτών ως νομοθετική εξουσία, ως πολιτική ύπαρξη. Μέσα από αυτό το στοιχείο λοιπόν, μέσα από την είσοδο της κοινωνίας των ιδιωτών στη νομοθετική εξουσία, η κοινωνία των ιδιωτών επιχειρεί να συγκροτηθεί ως πολιτική κοινωνία, να κάνει την πραγματική της ύπαρξη, πολιτική ύπαρξη.

Εδώ αποδεικνύεται ότι η αντίρρηση του Χέγκελ για την συμμετοχή του καθενός δεν προκύπτει μόνο από μια θεωρητική αφετηρία. Ο διαχωρισμός, και κατ'ακολουθία η αντίθεση Κράτους και κοινωνίας είναι μια πραγματικότητα που εκδηλώνεται και μέσα στο ίδιο το πεδίο της νομοθετικής εξουσίας. Ο Χέγκελ αντιλαμβάνεται τον κίνδυνο αυτής της αντίθεσης: "... Αν, όταν αυτή η αντίθεση παρουσιάζεται, δεν αφορούσε μόνο την επιφάνεια, αλλά γινόταν μια αντίθεση "υποστατική", το Κράτος θα βρισκόταν στην παρακμή του. (παρ. 302 παρατήρηση)

Η νομοθετική εξουσία τελικά δεν αποτελεί μια λειτουργία της κοινωνίας, ένα μέρος της συγκρότησης της, αλλά μια ξεχωριστή οντότητα, ένα υποχρεωτικό δίαυλο μέσω του οποίου η κοινωνία των ιδιωτών θα προσεγγίσει το πολιτικό στοιχείο, θα έλθει σε επαφή μ'αυτό. Γι'αυτό το λόγο και η αντιπροσώπευση της κοινωνίας των ιδιωτών αποτελεί την έκφραση του διαχωρισμού της από το Κράτος και τον οριστικό δυαδισμό του πολίτη και του ιδιώτη μέσα σ'αυτή την κοινωνία. Την πολιτική πραγματικότητα του πολιτικού μέλους έχει οριστικά αντικαταστήσει ο αφηρημένος προσδιορισμός του πολιτικού μέλους.

Η ίδια η ενότητα του Κράτους και της κοινωνίας δεν θα προσέδιδε στην νομοθετική εξουσία τον χαρακτήρα της αντιπροσωπευτικής εξουσίας -δεν θα θεωρούσε την νομοθετική εξουσία των Stände ως πολιτική ύπαρξη της κοινωνίας των ιδιωτών. Σ'αυτή την περίπτωση η αντιπροσώπευση δεν θα είχε τον χαρακτήρα εκπροσώπησης των επί μέρους συμφερόντων, αλλά των ίδιων των κοινωνικών αναγκών και δραστηριοτήτων, που δηλώνουν την παρουσία των αναγκών και λειτουργιών του είδους και όχι των επί μέρους συμφερόντων. Η εκπροσώπηση θα είχε νόημα μόνο ως στοιχείο της δομής της δράσης της κοινωνίας και όχι, όπως τώρα, μέσω μιας αφαίρεσης, της "πολιτικής απουσίας" της κοινωνίας των ιδιωτών.

Σ' αυτό ακριβώς το σημείο διαφαίνεται ότι η αντίρρηση του Χέγκελ για τον αριθμό των συμμετεχόντων δεν αποτελεί μια θεωρητική αντίληψη, αλλά μια πολιτική αντίθεση, γιατί ο αριθμός της συμμετοχής "αλλοιώνει" και ανατρέπει τον ίδιο τον συσχετισμό δυνάμεων ανάμεσα στις δυο "αντιτιθέμενες" δυνάμεις, το Κράτος και την κοινωνία των ιδιωτών. Εάν μόνο με την αύξηση του αριθμού δεν είναι δυνατόν να μεταβληθεί απλώς η κοινωνία των ιδιωτών σε πολιτική κοινωνία, εν τούτοις μέσα στο ίδιο το πεδίο της νομοθετικής εξουσίας η ενίσχυση της μιας από τις δύο αντιτιθέμενες δυνάμεις δηλ. της κοινωνίας των ιδιωτών θα μπορούσε να σημαίνει αμφισβήτηση της αντιπροσωπευτικής αρχής μέσα στο ίδιο το πεδίο της νομοθετικής εξουσίας, ως πολιτικής αντιπροσώπευσης της κοινωνίας των ιδιωτών.

Η αντίθεση ιδιώτη-πολίτη διαπερνά το ίδιο το πεδίο της νομοθετικής εξουσίας. Η νομοθετική εξουσία δεν μπορεί να υπάρξει ως χώρος γεφύρωσης και υπέρβασης αυτής της αντίθεσης, αλλά αντίθετα αποβαίνει το πεδίο του επίσημου-θεσμικού διαχωρισμού του πολιτικού μέλους από το μέλος της κοινωνίας των ιδιωτών. Η νομοθετική εξουσία αποτελεί ταυτόχρονα το "χώρο" της πραγματικής νομοθετικής λειτουργίας του πολιτικού Κράτους και παράλληλα, ως αντιπροσωπευτική της κοινωνίας των ιδιωτών, αναδεικνύει το στοιχείο της αφηρημένης πολιτικής εξουσίας (η διάκριση των δυο πλευρών της αντίθεσης αποκαλύπτεται μέσα στο Γαλλικό κοινοβούλιο).

Αυτή η διττή φύση της νομοθετικής εξουσίας έχει ως αποτέλεσμα κάθε επί μέρους κοινωνική ανάγκη και αίτημα να εκδηλώνεται πολιτικά στο χώρο της νομοθετικής εξουσίας, γιατί η ίδια η νομοθετική εξουσία εκπροσωπεί την πολιτική συνείδηση και δεν μπορεί να έρθει σε επαφή ή σύγκρουση με την Κρατική εξουσία παρά μέσω του πολιτικού λόγου. Ομως το "πραγματικό Κράτος" δεν υφίσταται παρά ως πολιτικός φορμαλισμός του Χεγκελιανού Κράτους.

Γι' αυτό και το κοινωνικό στοιχείο στον "μετασχηματισμό του" σε πολιτικό, μέσα στο πεδίο της νομοθετικής εξουσίας, θα πάρει τελικά ένα τυπικό χαρακτήρα -σε σχέση ή αντίθεση με κάποιο άλλο φορμάλιστικό στοιχείο του Κρατικού πολιτικού λόγου- έξω από το πραγματικό/κοινωνικό περιεχόμενο. Πρόκειται για ένα μη διαλεκτικό άλμα της σχέσης πολιτικού και κοινωνικού στοιχείου, μέσα στο οποίο το κοινωνικό στοιχείο θα συρρικνωθεί και θα προσαρμοσθεί στα πλαίσια του κυρίαρχου Κρατικού λόγου, χωρίς να μπορεί να αποβεί ρυθμιστής, αφού δεν αποτελεί ένα πραγματικό υποκείμενο, αλλά καταλήγει ως κατηγορημα του Χεγκελιανού Κράτους.

Στην (παρ. 309) ο Χέγκελ επισημαίνει : "Δεδομένου ότι η αντιπροσώπευση γίνεται για τη διεκπεραίωση της διαβούλευσης και τη λήψη αποφάσεων που αφορούν τις καθολικές υποθέσεις η σημασία της έγκειται στο ότι ορίζονται γι' αυτό άτομα έμπιστα που γνωρίζουν καλλίτερα τις υποθέσεις αυτές από τους εντολείς τους, και, παράλληλα, στο ότι τα άτομα αυτά δεν θα προωθούν το επι μέρους συμφέρον μιας κοινότητας ή μιας συντεχνίας σε βάρος του γενικού, αλλά αντίθετα θα προωθούν το γενικό.

Ο ρόλος τους λοιπόν δεν είναι ο ρόλος του πληρεξουσίου που μεταφέρει εντολές, αλλά αποστολή και προορισμός της συνέλευσης τους είναι να είναι σώμα ζωντανό, όπου τα μέλη του θα αλληλοδιαπαιδαγωγούνται και θα πείθονται αμοιβαία μέσα σε μια κοινή διερεύνηση των ζητημάτων."

Η ουσία του αντιπροσώπου μεταλλάσσεται από το πεδίο της εκλογής μέχρι το πεδίο της διαβούλευσης. Στην συνέλευση οι αντιπρόσωποι εκλέγονται από την πλευρά του επι μέρους συμφέροντος της συντεχνίας, και όχι με την ικανότητα της εξυπηρέτησης του καθολικού, δεν εκλέγονται δηλ. από την πλευρά του Κράτους. Η ιδιότητα τους λοιπόν ως εκπροσώπων τους χωρίζει οριστικά από την συντεχνιακή τους υποσταση, την υλική τους βάση, δηλ. η κοινωνία των ιδιωτών δεν αποκτά παρά στον τυπικό προσδιορισμό την πολιτική της υπόσταση.

Η παρουσία της κοινωνίας των ιδιωτών στο "χώρο" της νομοθετικής εξουσίας είναι υποβαθμισμένη και με τυπικό-φορμάλιστικό τρόπο παρούσα.

Ο διαχωρισμός του Κράτους από την κοινωνία εκδηλώνεται ακριβώς στο σημείο εκείνο που οι εκπρόσωποι διαχωρίζονται από τους εντολείς τους για να μεταβούν στο πεδίο της διαβούλευσης των καθολικών υποθέσεων. Η κοινωνία απλώς και μόνο δίνει την εξουσιοδότηση στα στοιχεία της αντιπροσώπευσης, ώστε να συγκροτήσουν την τυπική πολιτική της ύπαρξη.

Η αντίφαση της ουσίας της εκπροσώπησης εκδηλώνεται σε δύο πεδία: στο τυπικό - φορμαλιστικό και στο ουσιαστικό ηθικό. Σύμφωνα με την τυπική φορμαλιστική αρχή οι εκπρόσωποι παύουν μόλις ακριβώς εκλεγούν να εκπροσωπούν, και να δεσμεύονται, από το επιμέρους, για να ενταχθούν στο πεδίο του καθολικού όπου θα "αλληλοδιαπαιδαγωγούνται και θα πείθονται αμοιβαία μέσα σε μια κοινή διερεύνηση των ζητημάτων". Το ίδιο το καθολικό δεν προκύπτει

μέσα από την λειτουργία αυτή ως σύνθεση και υπέρβαση των επιμέρους. Επικαθορίζει, αφομοιώνει και εξαφανίζει το επιμέρους, ως κρατικός Λόγος, ως ενσάρκωση της Λογικής και της Ηθικής Ιδέας που ως υποκείμενο καθορίζει τα πεδία συγκρότησης, λειτουργίας, παρέμβασης και δράσης του κρατικού Λόγου μέσα στους θεσμούς.

β) Ποιό είναι άλλωστε το ουσιώδες κριτήριο με βάση το οποίο το κάθε άτομο ψηφίζει τον εκπρόσωπό του; "Η εκπροσώπηση στηρίζεται στην εμπιστοσύνη, αλλά η εμπιστοσύνη είναι κάτι άλλο από το να δίνω εγώ, ως ο τάδε, την ψήφο μου. Η αρχή της πλειοψηφίας έρχεται σε αντίθεση με την αρχή σύμφωνα με την οποία σε ότι μου επιβάλλεται αναγκαστικά πρέπει να είναι παρών ως ο τάδε. Εμπιστοσύνη σημαίνει ότι θεωρώ κάποιον άλλο ότι είναι σε θέση να χειριστεί το πράγμα μου σαν πράγμα του δίνοντας το καλλίτερο μέρος της γνώσης του και την ηθική του συνείδηση" (ο.π προσθήκη)

Η αντιπροσώπευση λοιπόν στηρίζεται σε μια ηθική αρχή, την εμπιστοσύνη. Δεν αποκτά υπόσταση ούτε μέσα από κάποιους μηχανισμούς ελέγχου, ούτε από συγκεκριμένες δεσμεύσεις των αντιπροσώπων, σε κάποια συγκεκριμένα θέματα, που θα ιεραρχήσουν και θα αποφασίσουν οι συνελεύσεις των Stande. Ήδη ενώ ο αντιπρόσωπος βαρύνεται να επικαθορίζει τις αποφάσεις και τις διαβουλεύσεις του από το πεδίο του καθολικού, αμέσως μετά την εκλογή του, παράλληλα διατηρεί ως δεσμευτικό στοιχείο την απλή εμπιστοσύνη να χειρισθεί τις υποθέσεις της κοινωνίας των ιδιωτών "δίνοντας το καλλίτερο μέρος της γνώσης του και την ηθική του συνείδηση".

Εμπιστοσύνη και ηθική συνείδηση συγκροτούν τα "ισχυρά δεσμά" δέσμευσης και αυτοδέσμευσης του αντιπροσώπου κατά τις διαβουλεύσεις του μέσα στη Βουλή.

Οι δύο Βουλές συγκροτούνται τελικά ως βαθμίδες της πολιτικής αφαίρεσης της κοινωνίας των ιδιωτών. Η Βουλή της ανεξάρτητης ατομικής ιδιοκτησίας αποτελεί την έσχατη πολιτική αφαίρεση της κοινωνίας των ιδιωτών και συγκροτείται προς το συμφέρον του συνταγματικού μονάρχη και της Κυβέρνησης. (παρ. 308). Η εγγύηση της είναι "η ανεξαρτησία της περιουσίας που παίζει το νόμιμο ρόλο της στην τάξη" (παρ. 310). Ποιές είναι οι εγγυήσεις που αναζητά ο Χέγκελ για το δεύτερο Stand που απορέει "από το κινητό και μεταβαλλόμενο στοιχείο της κοινωνίας των ιδιωτών". Οι εγγυήσεις αυτές βρίσκονται "στην πρακτική επιδεξιότητα και τη γνώση

μηχανισμών και συμφερόντων του Κράτους και της Κοινωνίας, που έχουν αποκτηθεί από την επιχειρηματική δραστηριότητα, την άσκηση διοίκησης, σε ανώτερες δημόσιες και πολιτικές θέσεις, και που στην πράξη αποδείχεται η αλήθεια τους- και ακόμα στην αίσθηση της εξουσίας και την αίσθηση του κύρους του Κράτους, που έτσι διαμορφώνεται και δοκιμάζεται" (παρ. 310)

Η δεύτερη Βουλή λοιπόν δεν αρκείται στις εγγυήσεις των συνελεύσεων ούτε στην εμπιστοσύνη των ψηφοφόρων. Η πραγματική της εγγύηση είναι η εμπειρία της διοίκησης και γνώσης του Κρατικού μηχανισμού, η αίσθηση της εξουσίας και η αίσθηση του κύρους του Κράτους. Ο Χέγκελ αναζητά μια δεύτερη Βουλή στην οποία θα κυριαρχεί το γραφειοκρατικό και δημοσιουπάλληλικό στοιχείο, που θα αποτελεί ένα είδος Κρατικής γραφειοκρατίας και θα εκπροσωπεί την κοινωνία των ιδιωτών.

Η αντίθεση λοιπόν μεταξύ των επί μέρους σφαιρών και του συμφέροντος του Κράτους δεν επιλύεται αλλά μετατίθεται προς τα ανώτερα επίπεδα συγκροτώντας ένα άλυτο δυαδισμό. Ο δυαδισμός αυτός διαπερνά τη Βουλή, τις ίδιες τις συντεχνίες, και αποτελεί τελικά το συστατικό στοιχείο αλληλοσύνδεσης συντεχνιών, Βουλής, και Κρατικής γραφειοκρατίας. Όταν η κοινωνία των ιδιωτών επιχειρεί να εισβάλει μέσα στο πολιτικό πεδίο, να καταργήσει τον δίαυλο των συντεχνιών, η γραφειοκρατία στηρίζει τις συντεχνίες, ως πεδία αναστολής της κοινωνικής δυναμικής, μιας δυναμικής που δεν επιδιώκει απλά μια διεύρυνση συμμετοχική αλλά αμφισβητεί την γραφειοκρατία στην ίδια την ουσία της, δηλ. θέλει να γεφυρώσει τον δυαδισμό πολίτη/ιδιώτη που μεταφέρεται προς τα πεδία της Κυβερνητικής εξουσίας. Το Κράτος επιδιώκει να διατηρεί σταθερό το διαχωρισμό του με την κοινωνία των ιδιωτών, να βρίσκεται συνεχώς έξω από αυτήν, ερχόμενο σε επαφή μαζί της μόνο μέσω των εκπροσώπων του. Μ'αυτή την επαφή η αντίθεση γίνεται μόνιμη και θεσμοποιείται, όπως με τον ίδιο τρόπο θεσμοποιείται και κατοχυρώνεται η ίδια η αντίθεση μέσω της αντιπροσώπευσης των Stände. Η διπλή αυτή επαφή Κράτους και κοινωνίας δεν αποκτά οργανικό χαρακτήρα, αλλά αναπαράγει το *mixtum compositum* το επιφανειακό "μείγμα" σύνδεσης που επικυρώνει την Κρατική επιβολή. Η ίδια η Βουλή δεν αποτελεί παρά την αναγνώριση της ιδιότητας του πολίτη ως προνομίου.

Με την συγκρότηση των δύο Βουλών ο Χέγκελ απαιτεί τελικά να συσταθεί η γραφειοκρατία δύο φορές: Μία ως εκπροσώπηση του Μονάρχη και τη δεύτερη ως εκπροσώπηση της κοινωνίας των ιδιωτών. Η αντίθεση λοιπόν μεταφέρεται, και την απόσβεσή της αναλαμβάνει ή ίδια η "ουσία της γραφειοκρατίας". Η Βουλή της ανεξάρτητης ατομικής ιδιοκτησίας αποτελεί τη θωράκιση της Κρατικής εξουσίας απέναντι στη δεύτερη Βουλή, που παρ'όλη την επικυριαρχία του καθολικού συμφέροντος που επικαλέσθηκε ο Χέγκελ, υπάρχει φόβος να μεταφέρει τα επί μέρους συμφέροντα. Γι'αυτό και η Βουλή των ομοτίμων πρέπει να παίζει τον ρόλο του διαμεσολαβητικού στοιχείου μεταξύ της Κυβερνητικής εξουσίας και της δεύτερης Βουλής (παρ. 312). Για να θεωρηθεί μάλιστα αξιόπιστο το διαμεσολαβητικό αυτό στοιχείο - η Βουλή των ομοτίμων - είναι καλλίτερα να "βρίσκεται στην ίδια πλευρά με το δεύτερο Stand (οπότε) η βαρύτητα της άποψης του ενισχύεται περισσότερο γιατί παρουσιάζεται έτσι πιο αμερόληπτη, και η αντίθεση εξουδετερώνεται" (παρ. 313). Για άλλη μια φορά ο Χέγκελ αρνείται να αντιμετωπίσει την αντίθεση Κράτους - κοινωνίας και προσπαθεί να την ξεπεράσει εσωτερικεύοντας την. Μ'αυτή την "μετατόπιση" ο Χέγκελ θέλει να διασφαλίσει ότι το αντιπροσωπευτικό στοιχείο δεν θα έχει απ' ευθείας αντιπαράθεση με την Κυβέρνηση, δεν θα μπορεί να προβάλει το επί μέρους μέσα" από τις εντυπώσεις της στιγμής, από το τυχαίο που συνδέεται μ'αυτές τις δια πλειοψηφίας αποφάσεις ... (παρ. 313)

Στην αγεφύρωτη αντίθεσή της με το Κράτος, η κοινωνία των ιδιωτών πρέπει να συμμετέχει στις λειτουργίες των Stände και στους θεσμούς παρέχοντας και όχι ζητώντας εγγυήσεις. "Η υποκειμενική γνώμη που έχουμε για τον εαυτό μας βρίσκει αβασάνιστα την απαίτηση τέτοιων εγγυήσεων περιττή και ακόμα και προσβλητική, όταν προβάλεται (αναφέρεται) σ'αυτό που ονομάζουμε λαό. Το Κράτος όμως καθορίζεται από το αντικειμενικό και όχι από την υποκειμενική γνώμη και την αυτοπεποίθησή της. Τα άτομα δεν μπορούν να είναι για το Κράτος παρά ότι σ'αυτά είναι αντικειμενικά γνώσιμο και έχει δώσει τις αποδείξεις του, και το Κράτος πρέπει ιδιαίτερα να προσέχει, προκειμένου για το μέρος αυτό του στοιχείου των Stände, γιατί το μέρος τούτο είναι που έχει τη ρίζα του στα συμφέροντα και στις ενοχλήσεις που κατευθύνονται προς το επί μέρους, όπου το ενδεχόμενο, η μεταβολή και η αυθαίρεσία, δικαιούνται να υπάρχουν". (παρ.310 παρατήρηση). Ωστε το Stand της δεύτερης Βουλής εξακολουθεί να παραμένει "ατελής" να καθορίζεται από το επί μέρους. Γι' αυτό και το Κράτος ζητά εγγυήσεις και διασφαλίσεις ώστε η "αίσθηση της εξουσίας και του κύρους του Κράτους" να

επικαθορίσουν και να εξαφανίσουν κατά το δυνατόν το επί μέρους. Τα άτομα τα οποία -σύμφωνα με τη Χεγκελιανή περιγραφή- δεν αποτελούν παρά "αποτελέσματα" του Κράτους, θα πρέπει να γίνουν γνώσιμα και να παράσχουν αποδείξεις για να έχουν την τύχη να αποκτήσουν την πολιτική ιδιότητα. Όμως η απλή γνώμη και η εμπιστοσύνη, αποτέλεσαν ακριβώς τις προϋποθέσεις για να εκλεγούν οι αντιπρόσωποι των συνελεύσεων που θα εκπροσωπήσουν την κοινωνία των ιδιωτών.

Η εμπιστοσύνη και η απλή γνώμη είναι κατ'ουσία η μοναδική πολιτική φωνή που παρέχεται, σύμφωνα με το ίδιο το Χεγκελιανό οικοδόμημα, στην κοινωνία των ιδιωτών.

Τελικά μέσα στον αδιαπέραστο φραγμό των Κρατικών θεσμών και λειτουργιών το επί μέρους συμφέρον, έχει τη δυνατότητα να εκφρασθεί -ως τυπική παρουσία και όχι ως διαβούλευση και απόφαση- μέσα από "περιφερειακούς" θεσμούς που δεν εγγίζουν και δεν κλονίζουν τη λογικότητα του οικοδομήματος. Ένας τέτοιος θεσμός είναι η δημόσια γνώμη στην οποία αφιένται να συνυπάρχουν το επί μέρους με το καθολικό: (παρ. 316). "Η τυπική υποκειμενική ελευθερία για τα άτομα στο να έχουν και να εκφράζουν τις δικές τους κρίσεις, τη δική τους γνώμη, και τη συμβολή τους πάνω στις δημόσιες υποθέσεις έχει την εκδήλωσή της στο σύνολο των φαινομένων που ονομάζουμε δημόσια γνώμη. Σ'αυτή το καθολικό καθ'εαυτό και δι'εαυτό, το υποστατικό και το αληθινό συντροφεύονται με τα αντίθετά τους, το μερικό δι'εαυτό, τη μερικότητα της γνώμης του πλήθους. Αυτή η ύπαρξη είναι έτσι η αντίφαση του ίδιου του εαυτού της μέσα στο δεδομένο, η γνώση σαν φαινόμενο. Είναι μαζί το ουσιώδες και το επουσιώδες".

Το πεδίο της δημόσιας γνώμης επιτρέπει τη συνύπαρξη του ουσιώδους, του καθολικού με το μερικό. Το μερικό δεν αφομοιώνεται από το καθολικό αλλά αφήνεται να υπάρξει απομειωμένο και χωρίς ιδιαίτερη παρουσία και συμβολή στη συγκρότηση του Καθολικού.

Υπάρχει σε μια σχέση αντίθεσης και επιβεβαίωσης της ισχύος του καθολικού, και όχι σε μια ισόρροπη σχέση, με προοπτική σύνθεσης.

Το επί μέρους λοιπόν έχει δύο οδούς: Η να ενσωματωθεί, να αφομοιωθεί και να εκλείψει τελικά μέσα στο πεδίο των θεσμών του Κράτους, κάτω από το βάρος της λογικής του καθολικού, ή να περιθωριοποιηθεί και να καταδιωχθεί ως άλογο, ώστε να μην "μολύνει" την λογικότητα του καθολικού. (παρ. 317). "Η Δημόσια γνώμη περιέχει έτσι καθ'εαυτήν τις αιώνιες υποστατικές αλήθειες της δικαιοσύνης το αληθινό περιεχόμενο και το αποτέλεσμα όλου του συντάγματος, της νομοθεσίας και της συλλογικής ζωής γενικά κάτω

από τη μορφή της ανθρώπινης ορθοφροσύνης, και των ηθικών αρχών που είναι έμμονες σ'όλους κάτω από τη μορφή κλίσεων αλλά ταυτόχρονα αφού το εσωτερικό παρουσιάζεται στο επίπεδο της άμεσης συνείδησης όλο το ενδεχόμενο της γνώμης η αβεβαιότητά της και η διαφθορά της εισάγεται έτσι όπως οι γνώσεις και οι εσφαλμένες κρίσεις. Σ'ότι αφορά την πίστη στην πρωτοτυπία μιας γνώμης ή μιας πληροφορίας, όσο πιο πολύ το περιεχόμενο μιας γνώμης είναι κακό, τόσο πιο πολύ η γνώμη αυτή είναι συγγενής στο άτομο, γιατί το κακό είναι αυτό που υπάρχει τελείως μερικό και ιδιαίτερα στο περιεχόμενο του. Το λογικό αντίθετα είναι το καθολικό καθ'εαυτό και δι'εαυτό. Έτσι το μερικό είναι αυτό για το οποίο υπερηφανεύεται".

Η συνύπαρξη λοιπόν του καθολικού και του επι μέρους προκαλεί τον Χέγκελ όχι μόνο να επαναλάβει την επίθεσή του κατά του ατομικού - διαφωτιστικού πρότυπου, αλλά και να κατατάξει τη δημόσια γνώμη στο περιθώριο των έλογων Κρατικών θεσμών. "Η Δημόσια γνώμη αξίζει έτσι τόσο να εκτιμάται όσο και να περιφρονείται, στην άμεση συγκεκριμένη συνείδησή της, και στην έκφρασή της, να εκτιμάται στην ουσιαστική βάση της, που λίγο πολύ θολωμένη, δεν κάνει παρά να φαίνεται στην συγκεκριμένη εκδήλωσή της. Επειδή αυτή (η δημόσια γνώμη) δεν κατέχει ... την ικανότητα να υφώνει την υποστατική άποφή της σε μιά καθορισμένη γνώση, ο πρώτος τυπικός όρος για να κάνει κάποιο μεγάλο και λογικό πράγμα είναι να είναι ανεξάρτητη από αυτό (δηλ. από το έδαφος της γνώμης και των αντικειμενικών απόψεων.....

(σ'αυτή τη βάση) μπορούσε να είμαστε βέβαιοι ότι στη συνέχεια η δημόσια γνώμη θ'αναγνωρίσει αυτό το μεγαλείο, και θα το κάνει μια από τις κλίσεις της, τους σκοπούς της" (παρ. 318)

Στην ίδια βάση ο Χέγκελ αποφαινεται για την οργανική διαφοροποίηση της δημόσιας γνώμης από την επιστημονική άποψη. Στην παρ. 319 της φιλοσ. του Δικαίου, στην Παρατήρηση σημειώνει: "Όσο για τις επιστήμες, αν αυτές είναι αληθινά επιστήμες, δεν βρίσκονται με κανένα τρόπο πάνω στο έδαφος της γνώμης και των υποκειμενικών απόψεων και η έκθεσή τους δεν συνίσταται στην τέχνη των σχημάτων, των υπαινιγμών των υπονοουμένων, αλλά μέσα σε μια ανοιχτή και χωρίς διφορούμενα εξαγγελία Επίσης αυτές δεν επιστρέφουν στην κατηγορία εκείνου που αποτελεί τη δημόσια γνώμη".

Ετσι λοιπόν η δημόσια γνώμη για να πραγματοποιήσει το άλμα προς τη λογικότητα των Κρατικών θεσμών θα πρέπει πρωταρχικά να παραμερίσει το επί μέρους, να ξεπεράσει τον δυισμό επί μέρους και καθολικού -από τα οποία η ίδια η δημόσια γνώμη συγκροτείται- και να προσανατολισθεί ολοκληρωτικά στο καθολικό.

ΙΙΙ) Η ΥΛΙΣΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΩΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Σε μια συνοπτική περιγραφή που περιέχεται στα Grundrisse ο Μάρξ εκθέτει επιγραμματικά τα κύρια χαρακτηριστικά της έννοιας Ολότητας, προς την οποία προσανατολίζεται.

"Στην ανεπτυγμένη αστική κοινωνία κάθε οικονομική σχέση προϋποθέτει άλλες σχέσεις με αστική μορφή, η μία προϋποθέτει και καθορίζει την άλλη - όπως συμβαίνει σε κάθε οργανικό σύνολο. Αυτό το ίδιο το οργανικό σύστημα στο σύνολο του έχει τις δικές του προϋποθέσεις και ολική του ανάπτυξη σημαίνει ότι υποτάσσει όλα τα συστατικά στοιχεία της κοινωνίας η ότι δημιουργεί τα όργανα που ακόμα του λείπουν. Έτσι γίνεται ιστορικά μια ολότητα. Η εξέλιξη προς αυτήν την ολότητα αποτελεί ένα στοιχείο της διαδικασίας της, της εξέλιξης της". (Grundrisse).

Στην περιγραφή αυτή διακρίνεται ο ιστορικο-γεννετικός και διαλεκτικός χαρακτήρας του Μαρξικού τύπου της Ολότητας. Η "διαλεκτική προσέγγιση της ιστορικοκοινωνικής εξέλιξης", που εκτίθεται στη συνέχεια της εισαγωγής αυτής, αποτελεί μεθοδολογικό "προϊόν", του τύπου της Ολότητας αυτής, της οποίας εισαγωγικά θα πρέπει να προσεγγίσουμε θεμελιώδη χαρακτηριστικά όπως:

- Τη διαλεκτική δομή και λειτουργία της Ολότητας.
- Τη βάση θεμελίωσης της Ολότητας.
- Τη διαπλοκή ιστορικού και λογικού στοιχείου στη συγκρότηση και εξέλιξή της.

Η σύσταση και λειτουργία της διαλεκτικής μαρξικής Ολότητας συνδέεται όπως είναι γνωστό με βασικά προβλήματα μεθοδολογικής ανάλυσης, γνωσεολογίας και οντολογίας τα οποία δεν είναι δυνατόν να αποτελέσουν αντικείμενο της παρούσας έρευνας. Θα γίνει προσπάθεια όμως να προσεγγισθούν ορισμένα βασικά σημεία προβληματισμού των συστατικών στοιχείων της Ολότητας αυτής, που σχετίζονται άμεσα με το αντικείμενο του Κεφαλαίου που ακολουθεί.

Χαρακτηριστικό στοιχείο της διαλεκτικής δομής, όπως εκτίθεται ήδη στην "Αθλιότητα της Φιλοσοφίας" αλλά και στα "Grundrisse", είναι το γεγονός ότι κάθε φαινόμενο μπορεί να γίνει κατανοητό ως στοιχείο ενός Όλου. Τα μεμονωμένα γεγονότα μόνο με την ενσωμάτωση τους στο ιστορικο-κοινωνικό Όλο αποκτούν συγκεκριμένο ουσιαστικό περιεχόμενο.

Το ίδιο το Όλο δεν αποτελεί άθροισμα των μερών του αλλά διαμορφώνει ένα αυτόνομο λειτουργικό, δομικό και αξιακό πλέγμα σχέσεων. Η οργανικότητα του Όλου κρίνεται όμως και από το εάν τα συνθετικά του στοιχεία είναι διαφοροποιήσιμα και καθορισμένα. Η ένταξη του επί μέρους στο όλο πραγματοποιείται μέσα από ενεργά/οργανικά πεδία μεσολάβησης, με μεθοδολογικό "οδηγό" τη διαλεκτική μέθοδο έρευνας.

Η έκθεση αυτή των ουσιαστικών λειτουργικών δομών της Μαρξικής Ολότητας, η οποία επιχειρείται εδώ στα επόμενα, δεν έχει τον χαρακτήρα της απόφασης αλλά της παρουσίασης ενός ευρέως προβληματισμού που εκκινώντας από το χαρακτήρα της Ολότητας αφορά και διατρέχει όλα τα επίπεδα σύστασης της Ολότητας αυτής (θεσμικο-πολιτικο/παραγωγικο/ιστορικο-γενετικό), και θέτει ερωτήματα μεθοδολογικού χαρακτήρα, που κυριαρχούν και σήμερα στην πολιτική θεωρία.

Πυρήνα της μαρξικής μεθοδολογικής αρχής λειτουργίας της Ολότητας αποτελεί η κριτική του Μαρξ στην 4η θέση για τον Φωϋερμπαχ. Σ' αυτή την κριτική διατυπώνεται ένα ευρύτερο μεθοδολογικού χαρακτήρα πρόβλημα, που συνιστά κατ' ουσίαν τους άξονες ενός προγράμματος και μιας μεθόδου για την κοινωνική επιστήμη.

Ο Μαρξ καθορίζει ως αφετηρία το πεδίο της υλικής πραγματικότητας και ζητά να ξεκινήσουμε από αυτό και στη συνέχεια να προχωρήσουμε προς την μορφή. Όμως ο Μαρξ αρνείται την απλή αναγωγή της μορφής σε περιεχόμενα. Ζητά να προσδιορισθούν οι δρώσες αντιφάσεις του περιεχομένου.(1)

Με τη δραστηριοποίηση των περιεχομένων (ανθρώπινη εργασία, καταμερισμός της εργασίας, διαδικασία της παραγωγής) θα αποκαλυφθούν οι σχηματισμοί, που χαρακτηρίζουν τον τρόπο της οργάνωσης της αστικής κοινωνίας.

Η ιδέα αυτή βρίσκει έκφραση στις μεταγενέστερες αναλύσεις του Μαρξ. Έτσι, όπως εκθέτει στα Grundrisse", ο Μαρξ, ξεκινώντας από το "πραγματικό καθολικό" (όπως π.χ ο πληθυσμός) πρέπει να μεταβαίνουμε σε απλούστερες κατηγορίες, στο "λεπτομερέστερα αφηρημένο" (π.χ τάξεις στρώματα) στους πλέον απλούς ορισμούς και έννοιες. Από εκεί θα επανέλθουμε στον πληθυσμό σαν οργανικό όλο που θα δομηθεί τώρα οργανικά με την συμπερίληψη όλων των επιμέρους σχέσεων και προσδιορισμών. (2)

Η "διαδρομή" αυτή της ανάλυσης από τον Μαρξ αποκαλύπτει και τον τρόπο που ο ίδιος ο Μαρξ κατανοεί τη δομή και τη λειτουργία της Ολότητας. Παράλληλα μέσα από την Ιδέα της Ολότητας αναδεικνύονται δύο βασικά προβλήματα σύστασης της Ολότητας αυτής.

- Ως προς το μεθοδολογικό πλαίσιο σύστασης της Ολότητας η ανάπτυξη των κατηγοριών που τη συγκροτούν γίνεται μέσα σ' ένα "ολιστικό" εννοιακό πλαίσιο. Δηλαδή όταν ορίζεται μια έννοια αυτή αναπτύσσεται σ' ένα ευρύτερο πλέγμα εννοιών, όπου αναδεικνύονται τόσο οι οργανικοί της δεσμοί με άλλες οικονομικο-παραγωγικές κατηγορίες, όσο και οι γενετικοί ιστορικο-κοινωνικοί ορίζοντες παραγωγής της κατηγορίας αυτής.

Ο Μαρξ ασκεί έντονη κριτική προς τον Χεγκελιανό τύπο ανάπτυξης των κατηγοριών που επιμένει στην αντίληψη της αυτόνομης αλληλοδιαδοχής των κατηγοριών ως "προϊόντων" της πορείας του λογικού, μετατρέποντας τις πραγματικές ιστορικο-οικονομικές σχέσεις σε λογικές μορφές. (3)

Ως προς την συγκρότηση του αντικειμένου ως Ολότητας έχουμε αφ' ενός το θεμελιώδες στοιχείο του καταμερισμού της εργασίας, και του ουσιωδών χαρακτηριστικών του Καπιταλιστικού Τρόπου Παραγωγής, ως σχέσεων εκμετάλλευσης, και αφ' ετέρου το πρόβλημα των μεμονωμένων συμπεριφορών των ατόμων (εργάτης-καπιταλιστής), ή των μεταβολών των τιμών μέσα στο πλέγμα των ανταγωνιστικών σχέσεων του μηχανισμού της αγοράς, δηλ. των φαινομένων "επιφάνειας", τα οποία φαινόμενα αναλύει ο Μαρξ σε σχέση με τα προαναφερόμενα ουσιώδη συστατικά της Ολότητας. Από άποψη περιεχομένου η μεθοδολογική αυτή προβληματική αναπτύσσεται στη βάση της κλασσικής θεματικής της σοσιαλιστικής θεωρίας, δηλ. της σχέσης βιομηχανία - εργασία - ιδιοκτησία. (4)

Οι δύο αυτοί "τύποι" στοιχείων- ουσιωδών και μη ουσιωδών - συνυπάρχουν και διαπλέκονται μέσα στην πραγματική Ολότητα. Η ολότητα δεν αποτελεί το "καθαρό πεδίο" ύπαρξης των ουσιωδών μόνο σχέσεων. Και τα φαινόμενα αναλύονται επίσης στους "αναγκαίους" μορφικούς προσδιορισμούς τους οι οποίοι επιτρέπουν μεταβάσεις προς προς στο "χώρο" των ουσιωδών χαρακτηριστικών, τα οποία διαμεσολαβούν (όπως π.χ μέσα από τη σύμβαση εργασίας διαμεσολαβούνται οι σχέσεις εκμετάλλευσης Κεφαλαίου-Εργασίας). (5)

Με την κριτική του στο Χεγκελιανό τύπο Ολότητας ο Μαρξ αποφαινεται ότι η βάση θεμελίωσης της ιστορικο-κοινωνικής Ολότητας θα πρέπει να αναζητηθεί στο πεδίο των ιστορικά διαμορφωμένων παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων.

Μέσα στο πεδίο της ιστορικο-κοινωνικής Ολότητας καθορίζεται ορίζουσα η παραγωγική Ολότητα που χαρακτηρίζεται από τον Μαρξ ως "συνθετική και ολοποιητική δομή" και η οποία περικλείει ολόκληρο το κύκλωμα παραγωγής, διανομής ανταλλαγής, κατανάλωσης, που συνιστούν "μέλη μιας ολότητας σε μια ενότητα" (Grundrisse σελ. 65).

Θεμελιακός πυρήνας της Μαρξικής Ολότητας αναδεικνύεται κατ' αυτόν τον τρόπο η παραγωγική ολότητα. Πίσω από τις συμπεριφορές και τις τυπικές σχέσεις που καταλαμβάνουν τον "ορίζοντα" της αστικής κοινωνίας υφίσταται το βασικό πεδίο της ιστορικο-κοινωνικής ζωής, το παραγωγικό πεδίο. Μέσα από τη σχέση Κ-Ε και τις διαλεκτικού χαρακτήρα αντιφάσεις που την συνιστούν - σχέση οριστικά απαλλαγμένη από τις σχηματοποιήσεις - θα αξιολογήσουμε την λογικότητα και το θεσμικο-πολιτικό οικοδόμημα της Αστικής Κοινωνίας. Το παραγωγικο-κοινωνικό Όλο πρέπει να εκληφθεί ως υποκείμενο, ως πραγματική προϋπόθεση της γενικευτικής μορφής.

Στο νεανικό έργο του Μαρξ η διαμόρφωση της αντίληψης αυτής της Ολότητας συνδέεται στενά με το αξιολογικό ιδεώδες που διέπει έργα όπως τα "Χειρόγραφα του '44" και το Εβραϊκό ζήτημα"

Ο τύπος της αστικής οργάνωσης περικλείει κατά τον Μαρξ ένα τύπο λογικότητας που αφορά την ανάπτυξη των παραγωγικών δυναμικών και την οργάνωση της ανθρώπινης κοινωνίας. Ο "παραγωγικός πυρήνας" είναι έλλογος κατά τον Μαρξ, αφού συμβάλει στην "παραγωγή" του

κοινωνικού υποκειμένου, του προλεταριάτου (6). Όμως ο ανώτερος τύπος λογικότητας θα εμφανιστεί στην "κοινωνική Ολότητα, με την αποκατάσταση της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου, όπου το κοινωνικό στοιχείο θα "ιδιοποιηθεί" τα παραγωγικά μέσα, ανασυνθέτοντας το όλο οικοδόμημα των παραγωγικών σχέσεων. Διαμεσολαβητική - πραξεολογική δομή συνιστά γι' αυτή την μεσολάβηση η χειραφετητική πράξη, η οποία, ως οργανικού τύπου διαμεσολάβηση, αποκτά ανώτερο λογικο-αξιολογικό χαρακτήρα.

Η πανουργία λοιπόν του " παραγωγικού Λόγου " τίθεται ως απάντηση από τον Μαρξ στην πανουργία του Χέγκελιανού "Πνευματικού Λόγου".

Η Μαρξική πρακτική Ιδέα βρίσκεται πίσω από την κίνηση της κοινωνίας, ως προϋπόθεση της θεωρητικής Ιδέας.

Όπως και στον Χέγκελ έτσι και στον Μαρξ το πρόβλημα της Ολότητας θα συνδεθεί με το πρόβλημα της ιστορικότητας των κατηγοριών. Ο Μαρξ αποδέχεται ότι οι κατηγορίες της ανεπτυγμένης αστικής κοινωνίας δίνουν την δυνατότητα να γνωσθούν και να αναλυθούν στα κοινωνικο-παραγωγικά τους συστατικά οι τύποι των προηγούμενων ιστορικών μορφών. Η αστική οικονομία παρέχει - κατά τον Μάρξ - μέσα από την κριτική της το γνωστικό-θεωρητικό πλαίσιο για την κατανόηση των πρότερων ιστορικών μορφών. Σ' αυτό το σημείο ο Μαρξ προσεγγίζει την άποψη του Χέγκελ για την γνωσεολογική προτεραιότητα και δεσμευτικότητα του σύγχρονου Πνεύματος, εν όψει της κατανόησης του ιστορικού. Οι αναλύσεις στα Grundrisse αποτυπώνουν την προσπάθεια του Μαρξ να προσδιορίσει τις διαμεσολαβητικές δομές που συνδέουν την σύγχρονη αστική ολότητα με τους πρότερους ιστορικούς τύπους (7). Οι μορφές του παραδοσιακού στοιχείου επιδιώκεται να κατανοηθούν και να αναλυθούν στον σύγχρονο αστικό σχηματισμό μέσα από τις διαμεσολαβήσεις αυτές (8).

Οι διαμεσολαβητικές αυτές δομές υπάρχουν στα θεμελιώδη στοιχεία που συγκροτούν την παραγωγική δομή και τον καταμερισμό της εργασίας. Χωρίς τις διαμεσολαβήσεις αυτές το παραδοσιακό-ιστορικό στοιχείο, που επιβιώνει στη σύγχρονη Ολότητα απομένει ασύνδετο προς τα λοιπά στοιχεία της Ολότητας και απροσδιόριστο μορφικά.

Στα "ουσιώδη" περιεχόμενα των οικονομικο-παραγωγικών κατηγοριών ο Μαρξ προσδιορίζει τους τύπους των διαμεσολαβήσεων αυτών, επιδιώκοντας να διαχωρίσει το ιστορικό από το λογικό τους περιεχόμενο.

Επισημαίνει ότι οι ίδιες οικονομικές κατηγορίες μπορούν να εμφανιστούν σε διάφορους ιστορικο-παραγωγικούς τύπους. Όμως σε κάθε τέτοιο τύπο υπάρχει μια συγκεκριμένη κατηγορία που εκφράζει το κυρίαρχο στοιχείο των κοινωνικών - παραγωγικών σχέσεων.

Παράλληλα η κατάταξη των οικονομικών κατηγοριών δεν νοείται να γίνεται με τη σειρά της ιστορικής τους εμφάνισης. Η σύγχρονη κοινωνικο-παραγωγική ολότητα αναδεικνύει την σημασία και το ρόλο κάθε μιας οικονομικής λειτουργίας. Το Κεφάλαιο αναδεικνύεται "σήμερα" σε κυρίαρχη σχέση αυτοθεμελίωσης της οικονομικο-παραγωγικής ολότητας.

Πρέπει λοιπόν, κατά τον Μαρξ, να αποτελεί την αφετηρία και το πέρας των αναλύσεων μας, και να εξετάζεται χωριστά από άλλες παραδοσιακού π.χ τύπου κατηγορίες όπως η γαιοκτησία. Μόνο αφού εξετασθούν χωριστά οι δύο κατηγορίες επιβάλλεται να δομηθεί η μεταξύ τους σχέση.

Μέσα από την ιστορικο-οικονομική θεμελίωση των οικονομικών κατηγοριών ο Μαρξ διαμορφώνει την μεθοδολογική του ανάλυση για το ρόλο και το χαρακτήρα της Πολιτικής Οικονομίας. Ο Μαρξ επισημαίνει ότι η πολιτική οικονομία αποτελεί την ανατομία των βασικών σχέσεων που συγκροτούν την αστική κοινωνία, και απο την άποψη αυτή συνιστά τον "λογικό πυρήνα της φιλοσοφίας και της κουλτούρας της ίδιας της κοινωνίας".

Γι' αυτό και η αντίθεση του Μαρξ στην "λογικότητα" της πολιτικής οικονομίας προλαμβάνει ένα ευρύτερο μεθοδολογικό-θεωρητικό χαρακτήρα.

Η θεμελιώδης αντιστροφή που πραγματοποιούν οι οικονομολόγοι μέσα από τη γενικευτική υπερϊστορική λογικότητα των οικονομικών κατηγοριών καταλήγει στον προσδιορισμό του ατόμου ως μεσολάβησης μεταξύ των πραγμάτων.

Τελικά μέσα από τον ανταγωνισμό της αγοράς η κοινωνία των ιδιωτών μετατρέπεται σε μια "φυσική" κοινωνία που ζητά μια εκούσια συνθήκη - δηλ. το Κράτος - για να εγγυηθεί τις λειτουργίες της. Από τη διαδικασία αυτή- καταλήγει ο Μαρξ - προκύπτει ο ιστορικός χωρισμός Κράτους και κοινωνίας του πολιτικού και κοινωνικού στοιχείου - που αποτελεί το κύριο χαρακτηριστικό του σύγχρονου αστικού κράτους.

Με την μεθοδολογική του προσέγγιση ο Μαρξ επιδιώκει να ξεπεράσει τον λογικισμό του Χέγκελ, αναγνωρίζοντας τη θετικότητα της εμπειρίας, όμως ζητά ταυτόχρονα να επικρατήσουν αξιολογικές προτεραιότητες κοινωνικού χαρακτήρα. Ο ρόλος της θεωρίας μπορεί ασφαλώς να ενταχθεί στην ανασυγκροτούμενη αυτή Ολότητα. Όμως ο Μαρξ επιμένει ότι η θεωρία πρέπει να αφορά συγκεκριμένους ιστορικο-κοινωνικούς τύπους, να δεσμεύεται από τις λειτουργικά δράσεις παραγωγικές, κοινωνικές και ηθικές κατηγορίες.

Στον δικό του ιστορικό ορίζοντα ο Μαρξ διακρίνει ότι η "πυρηνική" διαλεκτική αντίθεση Κεφαλαίου - Εργασίας εκφράζεται σε μια ευρύτερη πολιτικο-κοινωνική ολότητα σχέσεων. Ο χαρακτήρας της Ολότητας αυτής μπορεί να καταδειχθεί ιδιαίτερα στις Μαρξικές αναλύσεις του ορίου της εργάσιμης ημέρας. Ο Μαρξ υπογραμμίζει τον ευρύτερο πολιτικό χαρακτήρα που προσλαμβάνει ο αγώνας για τον προσδιορισμό του χρόνου εργασίας και συγκεκριμένα για τον περιορισμό του ορίου της εργάσιμης ημέρας,(9) και διακρίνει την διαλεκτική σύνδεση του αγώνα αυτού με τις κατευθύνσεις του χειραφετητικού ιδεώδους, ενός αγώνα που αντιμετωπίζει τα εμπόδια ενός παγιωμένου καταμερισμού εργασίας, και δεσμεύσεις ευρύτερου πολιτικού χαρακτήρα.

Η απόλυτη κυριαρχία της παραγωγικο-οικονομικής δομής - ως βασικού στοιχείου θεμελίωσης της Μαρξικής ολότητας - δημιουργεί μια εντασιακή σχέση - οργανικού χαρακτήρα - ανάμεσα στην πολιτική δράση και την χειραφετική πράξη.

Όπως επιχειρούμε να δείξουμε μέσα από την ανάλυση μας, το πολιτικό πεδίο εκφράζει κατά τον Μαρξ ένα μερικότερο ορθολογισμό από τον διευρυμένο ορθολογισμό του κοινωνικού ιδεώδους. Η πολιτική δράση συναρτάται και από το χειραφετητικό ιδεώδες και

υποτάσσεται λογικά σ' αυτό. Η ορθολογική της εμβέλεια εξαντλείται στο πεδίο των επί μέρους - τακτικού χαρακτήρα - κινήσεων. Στο πεδίο της γενικότητας αντίθετα κυριαρχεί το αξιακό δεσμευτικό πλαίσιο του χειραφετητικού ιδεώδους. (10)

Παράλληλα μεταξύ της ατομικής πράξης και του συνολικού αποτελέσματος της λειτουργίας της αγοράς υφίσταται μια παγιωμένη εντασιακή σχέση.

Οι μηχανισμοί της αγοράς δημιουργούν δεσμευτικά πλαίσια για την ατομική δράση, παράγουν τους δικούς τους τύπους ορθολογισμού, που κυριαρχούν πάνω τους τύπους των ατομικών δρώντων.

Ο Μαρξ αναγνωρίζοντας τις εντάσεις αυτές, που δεσμεύουν το ατομικό και πολιτικό πράττειν, ζητά-μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικο-κοινωνικές δομές- να επικρατήσει ένας ευρύτερος αξιολογικός πυρήνας που θα δεσμεύσει, μέσα στις κατευθύνσεις του χειραφετητικού ιδεώδους, τις προτεραιότητες της ατομικής και πολιτικής πράξης.

Διατρέχοντας ένα μακρύ "ιστορικο οδοιπορικό" μέσα από τα πολιτικά του κείμενα (τα γνωστά ως "Γαλλικά κείμενα") - όπως εκθέτουμε στην ανάλυσή μας - ο Μαρξ διαλεκτικοποιεί σταδιακά τη σχέση της πολιτικής δράσης με τον παραγωγικο-κοινωνικό πυρήνα των συγκεκριμένων ιστορικών τύπων που εξετάζει.

Ομως και στον Μαρξ παραμένει ατελής και μη συγκεκριμένος ο τύπος των ουσιαστών διαμεσολαβητικών δομών μιας κυρίαρχης κοινωνικά θέσμησης. Ο τύπος της Κομμούνας των Παρισίων φαίνεται να προσδίδει ένα νέο αξιολογικό περιεχόμενο στην πολιτική πράξη και να διαμορφώνει αποκεντρωμένες δομές κοινωνικού χαρακτήρα.

Ομως οι μεσολαβήσεις αυτές δεν αποκτούν αυτόνομη πολιτικο-παραγωγική υπόσταση και συνθλίβονται κάθε φορά κάτω από το αξιακό βάρος του χειραφετητικού ιδεώδους. Υπάρχει στον Μαρξ μια νομοτελειακού τύπου "αισιοδοξία", ότι η πυρηνική αντίθεση Κεφαλαίου - Εργασίας (με την συνεχή μείωση του ποσοστού κέρδους) θα δημιουργήσει τις συνθήκες των δομικών ρήξεων και ανακατατάξεων στις δομές της Ολότητας. Απο την άποψη αυτή η Μαρξική ανάλυση εκφέρεται και ως θεωρία των ουσιαστών σχέσεων του πραγματικού και ως τύπος αξιολογικής - πρακτικής θεωρίας υπέρβασης του πραγματικού. Μέσα από την ανάλυση του "ιστορικού τώρα" δομείται τελικά ένα σύστημα προαποφάσεων, όπου, ενώ οι

προβλέφεις ξεκινούν από ένα μεθοδολογικό μοτίβο, στο μελλοντικό τους πέρας καταλήγουν σε μια οντολογική θεώρηση, ως προς τα συστατικά στοιχεία της μελλοντικής ιστορικής κοινωνίας.

Η Μαρξική θεώρηση της πράξης αναφέρεται στην συνολική κοινωνία και στις κυρίαρχες τάσεις που επικρατούν στην ιστορική της δομή. Μέσα από την αξιολόγηση των τάσεων αυτών ουσιώδες αποβαίνει το γενικό, και το πράττειν αποκτά αξιολογικά χαρακτηριστικά μόνο μέσα στα πλαίσια του συλλογικού πράττειν.

Μ' αυτό τον τρόπο το αξιολογικό στοιχείο αναδυόμενο μέσα από την κοινωνική πράξη αποτελεί ένα συνεκτικό πλαίσιο που "παρακολουθεί" το ιστορικό γίγνεσθαι. Η αξιολογική ορίζουσα συνιστά μια πάγια ιστορική δέσμευση, ώστε να κυριαρχήσει τελικά μέσα από τις υπάρχουσες δομές ή χειραφετητική πράξη.

Όπως επιχειρούμε να αποδείξουμε στην ανάλυσή μας, η Μαρξική Ολότητα δεν συνιστά ένα δομοστατικό άκαμπτο οικονομικο-παραγωγικό οικοδόμημα, αλλά τουναντίον λειτουργεί και διαμορφώνεται από την κοινωνική πράξη, την πρακτική δράση. Αναδεικνύεται συνεπώς ως κυρίαρχος ο πραξεολογικός χαρακτήρας της Μαρξικής Ολότητας αφού η ίδια η θεωρία συλλαμβάνει το στοιχείο της πράξης ως ουσιώδες συστατικό του Όλου.

Το ερώτημα που τίθεται ως προς τη λειτουργική δομή της Μαρξικής Ολότητας συνδέεται με δυο στρατηγικές της ορίζουσες.

- Πως η κοινωνική πράξη θα δομήσει τις ενδιάμεσες παραγωγικο-κοινωνικές θεσμίσεις ώστε να αντιπαρατεθεί - και να υπερβεί - τον παγιούμενο καταμερισμό εργασίας και την συνεχή ολοκλήρωση και "σκληρύνση" των δομών του συστήματος.

- Κατά πόσον το "πυρηνικό" στοιχείο της θεμελιώδους αντίθεσης Κεφαλαίου - Εργασίας, η τάση πτώσης του ποσοστού του κέρδους, επηρέασε την εξέλιξη των μεγεθών της Πολιτικής Οικονομίας και σε ποιού τύπου "Ολότητα" αναφέρεται το ώριμο μαρξικό έργο.

Α) Η ΜΑΡΞΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΣΤΟ ΝΕΑΝΙΚΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ
ΜΑΡΞ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Κατά την συγκρότηση της πολιτικής θεωρίας του Μάρξ, στο νεανικό του έργο, αναδεικνύεται μια έννοια Ολότητας η οποία αντιπαρατίθεται στην Εγγελιανή. (11) Η Μαρξική έννοια της Ολότητας προσανατολίζεται προς ένα Ολο κοινωνικών σχέσεων που διαμεσολαβείται σε κοινωνικό επίπεδο από την εξατομίκευση και το χρήμα και σε πολιτικό επίπεδο από την αφηρημένη γενική μορφή του Κράτους. Χαρακτηριστική είναι η αντιστροφή της βασικής θεμελίωσης της κοινωνίας από το Κράτος που συνιστά την Εγγελιανή Ολότητα, και η προσπάθεια προσέγγισης του Κράτους ως απόρροιας συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων. (12)

Η θεωρία αυτή της Ολότητας μπορεί να ανακατασκευασθεί βάσει των επιχειρημάτων που ο "νέος" Μάρξ διατυπώνει απέναντι στην Εγγελιανή θεωρία της Φιλοσοφικής Ιδέας ως Ολότητας.

Η λειτουργία και η οργανική συνοχή των στοιχείων διαμεσολάβησης, η κλασσική αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος, οι τυπικές κοινωνικές σχέσεις και τα ουσιώδη περιεχόμενα τους, η δημοκρατία μέσα στους Κρατικούς θεσμούς αποτελούν τα κύρια σημεία αιχμής, στα οποία επικεντρώνεται η Κριτική του Μάρξ απέναντι στην Χεγκελιανή Φιλοσοφία τους Κράτους και του Δικαίου.

Η ταύτιση του είναι και της σκέψης, η αποδοχή του πραγματικού ως προϊόντος του λογικού συνεπάγεται κατά τον Μάρξ μια θεμελιώδη αντιστροφή: Το πραγματικό υποτάσσεται στη σκέψη, το επί μέρους δεσμεύεται ως μη αυθύπαρκτο, και υφίσταται μόνο κάτω από την κυριαρχία του καθολικού, το εμπειρικό γεγονός υποβαθμίζεται και δεν αναγνωρίζεται η αυθεντική του υπόσταση, παρά για να επιβεβαιώσει και να αναγνωρίσει την αλήθεια του Λογικού. Ολόκληρος ο κόσμος της εμπειρικής αλήθειας αναγνωρίζεται μόνο ως εσωτερική "στιγμή" και προϊόν της Ιδέας.

Ταυτόχρονα, κατά τον Μάρξ, η θεμελιώδης αυτή αντιστροφή συνεπάγεται την αναγνώριση ως απόλυτης αλήθειας του ίδιου του Λόγου, ο οποίος αποβαίνει μια απόλυτη, υπεριστορική και αυτάρκης πραγματικότητα. (13)

Προσδιορίζοντας την θεμελιώδη αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος ο Μάρξ επισημαίνει "... Το πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται σαν αποτέλεσμα, ενώ εκείνο που θα έπρεπε να κάνει είναι να ξεκινήσει από το πραγματικό υποκείμενο και να διαπιστώσει την αντικειμενικοποίησή του Ακριβώς επειδή ο Χέγκελ ξεκινά από τα κατηγορήματα του καθολικού προσδιορισμού αντί να ξεκινήσει από το πραγματικό *ens* (υποκείμενο) και χρειάζεται έτσι κάποιο φορέα των κατηγορημάτων αυτών, γι αυτό η μυστική ιδέα γίνεται ο φορέας αυτός. Αυτός είναι δυϊσμός: Ο Χέγκελ δεν θεωρεί το καθολικό σαν την πραγματική φύση του πραγματικού-περατού δηλ. του υπάρχοντος, του καθορισμένου, ή δεν θεωρεί το πραγματικό *ens* σαν το αληθινό υποκείμενο του απείρου" (14).

Η απόλυτη αυτή αντιστροφή έχει ως συνέπεια την τελική "αποκατάσταση" του εμπειρικού κόσμου ως "λογικού προϊόντος", ενός κόσμου τον οποίο αρχικά η λογική πορεία είχε απορρίψει ως δική της προϋπόθεση. Τα εμπειρικά, δηλ. τα πραγματικά, περιεχόμενα της λογικής ενώ ως αποτέλεσμα μιας "δευτερογενούς" επεξεργασίας θα όφειλαν να εμφανίσουν αξιολογικά θεσμικά και κοινωνικά πρότυπα για το άτομο - στην ιστορική/λογική πορεία για την "αυτοπραγμάτωση" της ελευθερίας, σύμφωνα με τον Χέγκελ - εν τούτοις αναγορεύουν σε ύφιστη αλήθεια τα ανεπεξέργαστα και πρωτογενή στοιχεία μιας πρωτόγονης φυσικότητας.

Η Κρατική κυριαρχία, η ύφιστη λογική λειτουργία του οικοδομήματος, πραγματοποιείται μόνο μέσα από το θεσμό της φυσικής γέννησης του Μονάρχη. Η κατοχή της γης αναγορεύεται σε περιεχόμενο της ατομικής ελευθερίας και αυτοπραγμάτωσης μέσω των πρωτοτοκίων.

Τα πραγματικά - εμπειρικά περιεχόμενα της λογικής ιδέας καταλήγουν τελικά σε ένα αριθμό συγκεκριμένων Κρατικών θεσμών κρίσιμης σημασίας, οι οποίοι οριστικοποιούν τον διαχωρισμό Κράτους και Κοινωνίας και εμπεδώνουν την Κρατική κυριαρχία. Η κληρονομική μοναρχία, η γραφειοκρατία, οι δύο Βουλές, η γαιοκτησία, τα πρωτοτόκια, αποτελούν συγκεκριμένους ιστορικούς θεσμούς, τους οποίους ο Χέγκελ δεν αιτιολογεί μέσα από τα δικά τους περιεχόμενα, ώστε εκκινώντας από εκεί να αποδείξει τη λογικότητά τους, δηλ. να εμπεδώσει λογικά το γιατί ανταποκρίνονται στις πραγματικές κοινωνικές ανάγκες - αλλά και προοπτικές - του ιστορικού τους πλαισίου.

Ο Χέγκελ επιχειρεί να διαμορφώσει οργανικά στοιχεία διαμεσολάβησης που θα του επιτρέψουν να γεφυρώσει την οργανική αντίθεση Κράτους - κοινωνίας, τον θεμελιακό δυϊσμό μεταξύ του πολίτη και του ιδιώτη.

Θεωρεί ότι το πεδίο των θεσμών μπορεί να συμβάλει στην ενότητα του κοινωνικού και του πολιτικού στοιχείου, να κατοχυρώσει μέσα από τις διαδικασίες αντιπροσώπευσης και επί μέρους συμμετοχής, τη γνώση και τη βούληση της κοινωνίας των ιδιωτών.

Όμως οι θεσμοί, καθοριζόμενοι ως "λογικοί χώροι", αναγνωρίζουν τη λογικότητα αυτή στην εσωτερική τους λειτουργία και οριοθετούνται σαφώς απέναντι στις κοινωνικές αντιθέσεις και λειτουργίες που υπολαμβάνονται του λογικού επιπέδου - και διαπερνούν δομικά την κοινωνία των ιδιωτών.

Η κοινωνία των ιδιωτών, για να εισέλθει στο θεσμικό - λογικό πεδίο θα πρέπει πρωταρχικά να απορρίψει τις πολλαπλές υπαρκτές αντιθέσεις που την διατρέχουν, το ιδιαίτερο διαφοροποιητικό στοιχείο, που την φέρνει σε οργανική, και όχι τυπική αντιπαράθεση με το Κράτος.

Οι τάξεις που συγκροτούν την κοινωνία των ιδιωτών για να αποβούν πολιτικές τάξεις θα πρέπει να απορρίψουν τους ίδιους τους κοινωνικούς και παραγωγικούς προσδιορισμούς που τις συγκροτούν, να εγκαταλείψουν τη σφαίρα των αναγκών και των αντιθέσεων που διαμορφώνει την κοινωνία αυτή, και να βρουν την τυπική - δηλ. φευδή - ενότητά τους στο εσωτερικό των Κρατικών θεσμών.

Το νομοθετικό στοιχείο - που ως έσχατο Χεγκελιανό επιχείρημα - επιχειρεί να διαμορφώσει ένα "διαυλο διαμεσολάβησης" κινείται στην ουσία στις δύο πλευρές της αντίθεσης, χωρίς να μπορέσει να τις γεφυρώσει.

Άλλοτε φέρεται να αποτελεί στοιχείο της κοινωνίας των ιδιωτών και άλλοτε στοιχείο της πολιτικής τάξης. Όμως το πολιτικό στοιχείο ανήκει αποκλειστικά στη σφαίρα του Κράτους, γιατί ο Χέγκελ θεωρεί ότι οι κοινωνικές διαφορές δεν είναι πολιτικές, δεν επεκτείνονται στο σύνολο του "κατακόρυφου" οικοδομήματος, αλλά εκκινούν και περατώνονται στο πεδίο της αντιπροσώπευσης.

Σύμφωνα με την διατύπωση του Μάρξ στο μέτρο τελικά που οι διαφορές είναι κοινωνικές δεν μπορούν να εμφανίζονται μέσα στους θεσμούς ως πολιτικές διαφορές, και αντίστροφα στο μέτρο που οι διαφορές αυτές είναι πολιτικού περιεχομένου δεν μπορούν να έχουν

προεκτάσεις και αναφορές στην κοινωνία των ιδιωτών, αλλά αποτελούν εσωτερικές αρρυθμίες και προσωρινές ατέλειες του, λογικά αυτορρυθμιζόμενου, Κρατικού οικοδομήματος.

Ο Χέγκελ υποτάσσει το επί μέρους εμπειρικό στην κυριαρχία του λογικού - καθολικού, όχι ως αποτέλεσμα μια λογικής διεργασίας που επιτυγχάνει τη διαμεσολάβηση του γενικού πολιτικού στοιχείου με το επί μέρους κοινωνικό - τους δυο πράγματι υφιστάμενους αντιθετικούς όρους - αλλά διότι απορρόφησε και ενέταξε το ίδιο το κοινωνικό στοιχείο στη λογική παντοδυναμία των Κρατικών θεσμών.

Η οργανική ενότητα Κράτους και κοινωνίας που επιθυμεί να οικοδομήσει ο Χέγκελ καταλήγει σε μια ασύμβατη και ασυμβίβαστη δυϊκή παρουσία των δύο πόλων της αντίθεσης. Ο κλασσικού τύπου δυϊσμός μεταξύ *bourgeois* & *citoyen*, οριστικοποιούμενος εξιδανικεύει το επί μέρους ατομικό συμφέρον και το κατοχυρώνει λογικά με τη μορφή της φυσικότητας, δηλ. την επίκληση ενός είδους προκοινωνικού δικαιώματος, το οποίο εισάγεται αυτούσιο στην ίδια λογικότητα του καθολικού της πολιτικής σφαίρας. (15) Με την έννοια αυτή, η απουσία μιας οργανικής διαμεσολάβησης καθιστά αδύνατη την πραγματοποίηση της Χεγκελιανής *Sittlichkeit* σαν στοιχείου μιας ολοκληρωμένης κοινωνικής ηθικότητας που θα συμφιλιώσει και θα εντάξει οργανικά, και όχι τυπικά, το επί μέρους στο καθολικό.

Η πραγματική λύση της αντίθεσης δεν μπορεί να υπάρξει, σύμφωνα με την κριτική του Μάρξ, παρά με το ξεπέραςμα των αντιθέσεων που διατρέχουν την ίδια την κοινωνία των ιδιωτών, που χαρακτηρίζουν την ίδια την παραγωγική και κοινωνική της οργάνωση. Μόνο μ'αυτή τη θεμελιακή προϋπόθεση είναι δυνατόν να προχωρήσει η κοινωνία σε νέες μορφές οργάνωσης που θα ξεπεράσουν τον οργανικό διαχωρισμό κοινωνίας και Κράτους.

Η οικοδόμηση μιας τέτοιας "αυθεντικής ενότητας" συνεπάγεται και προϋποθέτει, ένα ισχυρό θεσμικό και παραγωγικό κοινωνικό στοιχείο, που θα ελέγχει και θα κατευθύνει, πάνω σε ευρύτερους αξιολογικούς στόχους, το στενά οικονομικό πεδίο, και ταυτόχρονα θα απορροφά το πολιτικό στοιχείο μέσα στις ίδιες τις λειτουργίες της κοινωνίας.

Σ'αυτή τη διαδικασία η "πραγματική λογική" στάση της κοινωνίας θα υπερβεί την τυπική "λογική" του Χεγκελιανού Κράτους. (16)

Ο Μάρξ στην Κριτική της Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου χρησιμοποιεί επίμονα και παραστατικά τον όρο δημοκρατία, αναζητώντας τα διαμεσολαβητικά στοιχεία μεταξύ Κράτους και κοινωνίας, τους πραγματικούς θεσμικούς και κοινωνικούς όρους, που θα συμβάλουν στη συρρίκνωση των τυπικών δομών της αντιπροσώπευσης και θα ενισχύουν αποφασιστικά τη λαϊκή κυριαρχία, την "πολιτική ουσία της" κοινωνίας των ιδιωτών. (17)

Από την άποψη αυτή η έννοια της δημοκρατίας, όπως αναπτύσσεται στο νεανικό έργο του Μάρξ, αποτελεί το στοιχείο συγκρότησης της πολιτικής Ολότητας.

Η αντίληψη του Μάρξ για τη δημοκρατία, όπως αυτή μπορεί να διερευνηθεί μέσα από τη ριζική κριτική της σχέσης Κράτους - κοινωνίας - του Χέγκελιανού προτύπου, αλλά και όπως μπορεί να καταδειχθεί μέσα από τη διαχρονική εξέλιξη και αναφορά του Μάρξ για το περιεχόμενο της δημοκρατίας στα έργα του (18) έχει τις αφετηρίες της στις παραδόσεις του διαφωτισμού και της Ρουσσωϊκής πολιτικής κοινωνίας - χωρίς ασφαλώς να ταυτίζεται με αυτές - ενώ παράλληλα συνδέεται με τις δομές της οργανικής ενότητας της αρχαίας Πόλης - Κράτους, όπου δεν έχει ακόμα διαμορφωθεί η κοινωνία των ιδιωτών σε αντίθεση με την πολιτική κοινωνία, όπως εκφράζεται στο σύγχρονο Κράτος.

Η κριτική του Μάρξ για το διαχωρισμό Κράτους και κοινωνίας των ιδιωτών, οδηγείται στην "ουσιώδη αντίφαση" που εκφράζεται στο ίδιο το στοιχείο της αντιπροσώπευσης. Στο στοιχείο της αντιπροσώπευσης ισχύει μια διπλή αντίφαση, μορφής και περιεχομένου. Ως προς τη μορφή οι αντιπρόσωποι της κοινωνίας των ιδιωτών μέσα στο κοινοβούλιο καταργούν την τυπική εξουσιοδότηση τους από την κοινωνία και λειτουργούν ανεξάρτητα από τους εκλογείς τους. Ταυτόχρονα στο πεδίο σύγκρουσης των αντιτιθέμενων συμφερόντων, το δημόσιο συμφέρον που υπηρετούν στο κοινοβούλιο επιβάλλεται στο ιδιωτικό, που υποτίθεται ότι αντιπροσωπεύουν.

Στην κοινοβουλευτική της έκφραση, η κοινωνία των ιδιωτών υποτάσσεται στην πολιτική κοινωνία, στο Κράτος, και αντιμετωπίζεται από αυτό σαν ένα ανοργάνωτο άθροισμα αντιτιθέμενων ιδιωτικών συμφερόντων. Η αντιπροσώπευση, ως έκφραση της αστικής δημοκρατίας, επισημοποιεί και νομιμοποιεί τον οριστικό χωρισμό κοινωνίας και Κράτους.

Η "λογικότητα" την οποία επικαλείται ο Χέγκελ για την ελεγχόμενη "είσοδο" του δημοκρατικού στοιχείου στον Οργανισμό του Κράτους, δεν αποτελεί κατά τον Μάρξ παρά την καθήλωση και την απονεύρωση της ουσίας του στοιχείου αυτού, την παρουσία του στον "πολιτικό οργανισμό" σε μια τυπική - φορμαλιστική έκφραση.

Η επίκληση από τον Χέγκελ του μεγάλου αριθμού των ατόμων για την δυσλειτουργία μιας καθολικής πολιτικής έκφρασης, δεν αποτελεί κατά τον Μάρξ παρά ένα τυπικό "πρόβλημα που τίθεται μέσα στα πλαίσια της αφαίρεσης του Πολιτικού Κράτους" (Κριτική της Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου σελ.162).

Το πρόβλημα δεν αφορά την είσοδο στο πολιτικό πεδίο "κατ'άτομο" ή δι'αντιπροσώπων. Το ζήτημα είναι εάν υφίστανται ουσιώδεις διαμεσολαβητικές δομές για την είσοδο και αποφασιστική παρουσία της κοινωνίας των ιδιωτών στο πολιτικό οικοδόμημα.

Η δημοκρατία δεν αποτελεί απλώς μια τυπική έκφραση των "επιμέρους" - επίμέρους ατόμων ή συντεχνιών - αλλά μια ουσιώδη μετεξέλιξη της πολιτικής κοινωνίας. Ο Μάρξ επισημαίνει σ'αυτό το σημείο: "Μια ενικότητα, πολλές ενικότητες, όλες οι ενικότητες. Ένας, πολλοί, όλοι, κανένας από τους προσδιορισμούς τούτους δεν αλλάζει την ουσία του υποκειμένου, την ενικότητα". (ο.π σελ 163).

Η ουσία λοιπόν του υποκειμένου είναι η επανάκτηση της πολιτικής υπόστασης : "Εάν το πολιτικό Κράτος διαχωρίζεται από την κοινωνία των ιδιωτών, τότε δεν μπορούν να συμμετέχουν ο καθένας χωριστά στη νομοθετική εξουσία και το πολιτικό Κράτος είναι μια οντότητα ξέχωρη από την κοινωνία Η συμμετοχή της κοινωνίας των ιδιωτών μέσω εκπροσώπων είναι ακριβώς η έκφραση του διαχωρισμού τους και της αποκλειστικά δυαδικής ενότητας τους. 'Η αντίθετα η κοινωνία των ιδιωτών αποτελεί πραγματική πολιτική κοινωνία, οπότε είναι χωρίς νόημα να προβάλλεται μια απαίτηση που πηγάζει από την αντίληψη για ένα Κράτος ξεχωριστό από την κοινωνία των ιδιωτών, από την θεολογική αντίληψη για το Κράτος". (ο.π. σελ 165)

Για τον Μάρξ η τελευταία επισήμανση αποτελεί μια θεμελιακή θέση ότι η κοινωνία πρέπει να συγκροτηθεί σε ένα ενιαίο οργανικό σύνολο με συγκλίνοντα συμφέροντα, όπου η ξεχωριστή πολιτική σφαίρα του γενικού συμφέροντος ξεπερνιέται μαζί με το διαχωρισμό του πολίτη και του ιδιώτη, της τυπικής δημοκρατίας και της λαϊκής κυριαρχίας, και συγκροτείται κοινωνικότητα "αληθούς δημοκρατίας. (19)

Η αντιπροσώπευση στην οργανική αυτή ενότητα (ολήτητα) δεν θα είχε τυπικό χαρακτήρα, θα εξέφραζε τις ίδιες τις κοινωνικές δραστηριότητες στο ενοποιημένο πια πολιτικό - κοινωνικό πεδίο, μέσα στο οποίο το θεμελιώδες παραγωγικό στοιχείο θα βρισκόταν κάτω από τον έλεγχο της πραγματικής πολιτικής κοινωνίας.

Το ιδιαίτερο αίτημα του Μάρξ -που προβάλλεται επίμονα στην Κριτική του Χεγκελιανού Κράτους - αφορά την καθολικότητα της φήφου.

Ο Μάρξ αναγνωρίζει ότι απλώς και μόνο το καθολικό δικαίωμα φήφου δεν αποτελεί παρά "την πολιτική αφαίρεση στην τελειότητα της". Αλλά η ολοκλήρωση αυτής της αφαίρεσης είναι επίσης και η υπέρβαση της (Aufhebung)

"Με την πραγματική εδραίωση της πολιτικής της ύπαρξης, ως της αυθεντικής της ύπαρξης, η κοινωνία των πολιτών εξασφαλίζει (ώστε) η ιδιωτική της ύπαρξη να είναι μη βασική, στο βαθμό που διαχωρίζεται από την πολιτική της ύπαρξη. Με το θάνατο της μιας, η άλλη, το αντίθετό της, καταρρέει αμέσως. Γι' αυτό η εκλογική μεταρύθμιση στο αφηρημένο πολιτικό Κράτος είναι ισοδύναμη με την απαίτηση για την αποσύνθεση του (Auflösung) και αυτό αντίστροφα υποδηλώνει την αποσύνθεση της κοινωνίας των πολιτών. (ο.π σελ.167)

Χωρίς να αγνοεί λοιπόν ο Μάρξ την σημασία της παραγωγικής κοινωνικής βάσης στην πορεία κατάργησης του διαχωρισμού Κράτους - κοινωνίας εν τούτοις αντιμετωπίζει το καθολικό δικαίωμα φήφου ως έκφραση της επιθυμίας της κοινωνίας να προχωρήσει στην κατάργηση αυτή και ως προσπάθεια να θεμελιωθούν στους αρμούς κοινωνίας - Κράτους διαμεσολαβητικές δομές με σαφή κοινωνικό χαρακτήρα, που θα ξεπεράσουν το τυπικό πολιτικό/νομοθετικό πλαίσιο της αντιπροσώπευσης και θα συγκροτήσουν τα στοιχεία της πολιτικής κοινωνίας.

Ασφαλώς η κριτική αναστροφή που επιχειρεί ο Μάρξ κινείται ακόμα σ'ένα λογικό πεδίο, παρ'όλο που υπονοεί τα κοινωνικά υποκείμενα της διαδικασίας μετάβασης στο "χώρο" της πολιτικής κοινωνίας.

Μετά από λίγο χρόνο, στο κείμενο της Εισαγωγής της Πολιτικής Οικονομίας θα μορφοποιήσει το κοινωνικό υποκείμενο, καθορίζοντας το προλεταριάτο ως πρωταγωνιστή της πολιτικής και κοινωνικής πορείας, που θα επανακαθορίσει τον πρωταγωνιστικό ρόλο της κοινωνίας των εργαζομένων απέναντι στο "αφηρημένο" λογικό Κράτος.

Β) ΙΣΤΟΡΙΑ, ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΦΥΣΗ ΣΤΗ ΜΑΡΞΙΚΗ ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Ο Μάρξ προσδιορίζει ότι η ιστορικο-κοινωνική εξέλιξη των ανθρωπίνων κοινωνιών έχει ως καθοριστικό στοιχείο την σχέση - ένταξη ή διαχωρισμό - του ατόμου με την ομάδα. Ο διαχωρισμός αυτός, ως ιστορική διεργασία, ολοκληρώνεται με την πλήρη ανάπτυξη της οικονομίας της αγοράς και της βιομηχανικής παραγωγής, όπου τα άτομα διαμεσολαβούνται αποκλειστικά στο πεδίο των ανταλλαγών διαμέσου των προϊόντων εργασίας τους. Ο πλήρης διαχωρισμός κοινωνίας και ατόμου συμβαδίζει με τον διαχωρισμό κοινωνίας και Κράτους, δηλ. της οικονομικής και της πολιτικής σφαίρας, του δημοσίου και του ιδιωτικού στοιχείου.

Ο Μάρξ εκθέτοντας αναλυτικά την ιστορικό - κοινωνική αυτή πορεία στα "Grundrisse" περιγράφει λεπτομερειακά τους τύπους των διαμεσολαβήσεων που διαμορφώνουν τη σχέση του ατόμου με τους όρους εργασίας και το καθεστώς της ιδιοκτησίας της γης, αλλά και τις διαμεσολαβήσεις που εντάσσουν το άτομο ως οργανικό μέλος μέσα στην κοινότητα.

Η θεώρηση αυτών των, ιστορικού τύπου, διαμεσολαβήσεων, οι οποίες όχι μόνο ανάλογα με την ίδια ιστορική πορεία των ανθρωπίνων κοινωνιών, αλλά και σε σχέση με τις ειδικά διαμορφωμένες συνθήκες κάθε κοινότητας, μεταλλάσσονται σε μορφές, περιεχόμενα και ιεραρχήσεις, (20) δίνει τη δυνατότητα στον Μάρξ να διατυπώσει ένα ευρύ ιστορικό - κοινωνικό περίγραμμα, μέσα στον οποίο διερευνά το κάθε φορά διαμορφούμενο κυρίαρχο στοιχείο διαμεσολάβησης.

Εκκινώντας από τους πρωτογενείς και πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς διερευνά τα στοιχεία διαμόρφωσης μιας οργανικής σχέσης μεταξύ ατόμου, της κοινότητας, της ιδιοκτησίας, και της ίδιας της εργασίας.

Στις κοινωνίες αυτές, επισημαίνει ο Μάρξ, "το άτομο έχει τοποθετηθεί μέσα σε τέτοιους όρους εξασφάλισης της ζωής του, που δεν θέτει ως σκοπό του την απόκτηση πλούτου αλλά την αυτοσυντήρηση, την αναπαραγωγή του ως μέλους της κοινότητας, την αναπαραγωγή του ως ιδιοκτήτη του χωραφίου του και με την ιδιότητα αυτή ως μέλους της κοινότητας". (ο.π. σελ. 358). Κύρια λοιπόν διαμεσολάβηση μεταξύ ατόμου - εργασίας και ιδιοκτησίας

αποβαίνει η ίδια η κοινότητα. Αυτή αποκαθιστά το οργανικό πλαίσιο μέσα στο οποίο δρα και συντηρείται το άτομο. "Η εργασία με την οποία αναπαράγεται το μέλος της κοινότητας δεν είναι συνεταιρισμός εργασίας που παράγει πλούτο, παρά συνεταιρισμός εργασίας για τα κοινά συμφέροντα, για τη διατήρηση της ένωσης προς τα έξω και προς τα μέσα" (21) αποφαίνεται ο Μάρξ για να διατυπώσει τον "κοινωνικό - κοινοτικό" ρόλο της εργασίας στους πρωτογενείς αυτούς ιστορικούς τύπους.

Η έκθεση και λεπτομερειακή ανάλυση των ιστορικών αυτών τύπων, που ξεκινούν από τις φυλές των γενών, περιλαμβάνουν την αρχαία πόλη, τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, και τη γερμανική κοινότητα, για να καταλήξουν στην σύγχρονη του Μάρξ βιομηχανική οργάνωση, φθάνει τελικά στο συμπέρασμα ότι η πρωτογενής οργανικότητα που επιτεύχθηκε στην αρχαία πόλη, έχει οριστικά διασπασθεί στην εποχή του. "... η αρχαία αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος με όποιο στενοκέφαλο εθνικό, θρησκευτικό, πολιτικό ορισμό είναι πάντα ο σκοπός της παραγωγής, φαίνεται πολύ περισσότερο μεγαλειώδης σε σύγκριση με αυτή του σύγχρονου κόσμου, όπου η παραγωγή παρουσιάζεται σαν σκοπός του ανθρώπου και ο πλούτος σκοπός της παραγωγής".(22)

Ενώ αρχικά καταλήγει ο Μάρξ "Ιδιοκτησία δεν θεωρείται παρά η συμπεριφορά του ανθρώπου έναντι των φυσικών όρων παραγωγής του ως δικών του, που προϋπάρχουν μαζί με τη δική του ύπαρξη συμπεριφορά σαν προθέσεων του ίδιου, οι οποίες αποτελούν, ας πούμε, επιμήκυνση του σώματος του ... " (23) σήμερα, "στην αστική οικονομία -και στην παραγωγική εποχή που αυτή αντιστοιχεί- εμφανίζεται αυτή η τέλεια επεξεργασία του εσωτερικού του ανθρώπου σαν τέλειο άδειασμα, αυτή η γενική αντικειμενοποίηση σαν ολική αλλοτρίωση και η κατεδάφιση όλων των καθορισμένων μονόπλευρων σκοπών, σαν θυσία του αυτοσκοπού σ'ένα εντελώς εξωτερικό σκοπό. Κατά συνέπεια ο παιδιάστικος αρχαίος κόσμος σαν ανώτερος". (24)

Η ρήξη των οργανικού τύπου διαμεσολαβήσεων -που χαρακτήριζαν την πρωτογενή ενότητα της αρχαίας πόλης -επέφεραν μια αξιακή πτώση κατά τον Μάρξ στις σύγχρονες κοινωνίες. Συνακόλουθα το χειραφετητικό ιδεώδες δεν μπορεί παρά να συναρτηθεί, αλλά και να ταυτισθεί, άμεσα με την οικοδόμηση των νέων διαμεσολαβητικών στοιχείων που θα αναδείξουν το κοινωνικό άτομο σε πυρήνα και αυταξία της κοινωνίας. Ασφαλώς ο σύγχρονος ιστορικός τύπος δεν μπορεί να αναζητήσει τις λύσεις των ασυνεχειών του στους

παραδοσιακούς παραγωγικούς και ιστορικούς τύπους. Όμως ο Μάρξ πιστεύει ότι θεμελιώδης παραγωγική βάση προσφέρει τις δυνατότητες για μια νέα οργάνωση της κοινωνικής ζωής και των παραγωγικών σχέσεων, ώστε να προκύψουν οι οργανικές διαμεσολαβήσεις μεταξύ του ατόμου, της κοινωνίας και των όρων της παραγωγής.

Σ' αυτό το σημείο το χειραφετητικό ιδεώδες οφείλει να επαναϊδιοποιηθεί τα πραγματικά περιεχόμενα των διακηρύξεων της ισότητας, της ελευθερίας και της δημοκρατίας. Αυτά ακριβώς τα περιεχόμενα οφείλουν να αποβούν οργανικοί διαμεσολαβητικοί αρμοί και να υπερβούν τον τυπικό χαρακτήρα που προσλαμβάνουν στους σύγχρονους χωρισμούς Κράτους και κοινωνίας.

Ας παρακολουθήσουμε, μέσα από μια, αναπόφευκτα, σχηματική παρουσίαση τυπικών "περιδολογήσεων", τους κύριους "σταθμούς" των διαμεσολαβήσεων που χαρακτηρίζουν τους ιστορικούς κοινωνικούς τύπους, στην προοπτική επανασυγκρότησης του θεμελιακού πυρήνα του χειραφετητικού ιδεώδους. Οι σταθμοί αυτοί κατανοούνται, στη βάση του ερευνητικού ενδιαφέροντος της παρούσης εργασίας, ταυτόχρονα ως μεθοδολογικά βήματα ιστορικής - λογικής συγκρότησης της σύγχρονης έννοιας της Ολότητας στην ιστορική, κοινωνικοθεωρητική και αξιολογική της διάσταση, και ως μέσα για την υπέρβαση του παραδεδομένου τύπου φυσικής κοινωνικότητας προς την κατεύθυνση ανασύστασης μιας απελευθερωμένης σχέσης ανθρώπου - φύσης. Ως πρώτο τέτοιο βήμα αναλύεται από τον Μάρξ στα Grundrisse η προβληματική της οργανικότητας της προ-αστικής κοινωνίας.

Η τυπική αντίθεση του σύγχρονου κόσμου ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία, ανάμεσα στη φύση και την κοινωνία, φαίνεται να είναι άγνωστη στον αρχαίο κόσμο. Τα άτομα αισθάνονται την ίδια τους την ύπαρξη ως συστατικό στοιχείο και διάρθρωση της ίδιας της πόλης. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στην ιδιωτική και τη δημόσια σφαίρα, δηλ. ο διαχωρισμός ανάμεσα στα άτομα, απουσιάζει. Βρισκόμαστε εμπρός σε μια "ιδεατού τύπου" κοινωνία όπου δεν υφίσταται η μελλοντική διάσταση ανάμεσα στο πολιτικό και το ηθικό στοιχείο, στην ηθική και το δίκαιο.

Η λειτουργικότητα του ιδανικού της ελευθερίας, πρέπει ακριβώς να συναρτηθεί στην αρχαία πόλη με την ιστορική ιδιαιτερότητα, που επιβάλλει και αναγνωρίζει την κοινότητα των ελευθέρων πολιτών ως άμεση συμμετοχή στη διαχείριση των κοινών της πόλης, και στη λειτουργία των θεσμών που συγκροτούν την οργανική ενότητα πόλης - κοινότητας. Η απουσία των σύγχρονων κατηγοριών από τη λειτουργία

της ενότητας αυτής δεν επιτρέπει εν τούτοις τη σχηματοποίηση της αρχαίας κοινωνίας σε ένα τύπο απλής υποταγής της ιδιωτικής σφαίρας στη δημόσια. Στο χώρο του "Κράτους" - με τη σημερινή έννοια - λειτουργούσε η κοινότητα ως πολιτική πράξη, ως ηθική και θρησκευτική στάση. Για την αρχαία κοινωνία η λύση των ηθικών προβλημάτων, επιβάλλει, και προϋποθέτει, τη λύση των πολιτικών προβλημάτων. Σ' αυτό το πλαίσιο η έλλειψη δηλ. η απουσία των σύγχρονων ατομοκιστικών αξιών και αξιολογήσεων, δεν σημαίνει την ανυπαρξία τους στην οργανική ενότητα πόλης - κοινότητας. Αντίθετα το ιδανικό της δικαιοσύνης, της ανθρώπινης αρετής - σαν αλήθεια και σαν ελευθερία - πραγματοποιείται μέσα από την άμεση ταύτιση της ατομικής σφαίρας και της κοινότητας.

Απο τη στιγμή όπου η σχέση μεταξύ των ατόμων διαμεσολαβείται μέσα από την κοινότητα, η ελευθερία δεν νοείται όπως η σύγχρονη ελευθερία - απομόνωση, του ατομικού στοιχείου της κοινωνίας των ιδιωτών, αλλά ως ελευθερία - συμμετοχή στη δράση και λειτουργία της κοινότητας.

Γι' αυτό άλλωστε υπάρχει στην αρχαία πόλη απουσία ενός νομικού πλαισίου - δομής, διαπροσωπικής διαμεσολάβησης μεταξύ των ατόμων. Η κοινότητα των ελευθέρων ατόμων δρα μέσα από κανόνες ηθικούς και θρησκευτικούς, που δεν έχουν σχέση με την τυπική ισότητα που αφορά την σύγχρονη "διαμεσολάβηση" μεταξύ του πολιτικού και του κοινωνικού στοιχείου.

Η ένταξη του ατόμου ήδη από τη γέννησή του και στην κοινότητα, στην κοινωνική σχέση, προσδίδει σ'αυτήν νατουραλιστικό χαρακτήρα. Η κοινότητα διαμεσολαβεί το άτομο με τη φύση, και καθορίζεται συνεπώς, ως φυσική/κοινωνική συγκρότηση, από αυτήν. Η μορφή της ένταξης προσδιορίζει τον ελεύθερο άνθρωπο από τον δούλο. "Και ευθύς έτι γενετής ένια διέστηκε τα μεν επί το άρχεσθαι τα δε επί το άρχειν". (25)

Η θεμελίωση της δικαιοσύνης και της σκοπιμότητας της δουλείας στην αρχαία κοινωνία βασίζεται στο ίδιο το νατουραλιστικό στοιχείο της γέννησης.

Ο πολίτης χαρακτηρίζεται ελεύθερος, ή δούλος από το γεγονός ότι το ίδιο το πολιτικό στοιχείο υποτάσσεται στο νατουραλιστικό στοιχείο. Ο φυσικός τρόπος που ζεί και δρα μέσα στην κοινότητα το άτομο συνιστά την ανθρώπινη οικουμενική του σχέση. Για τον ελεύθερο πολίτη η κοινότητα αποτελεί το "χώρο" της ανάπτυξης και της ελευθερίας, της ανθρώπινης - ειδολογικής του πραγμάτωσης.

Αντίθετα για τον δούλο, η κατάσταση υποταγής αποτελεί τον φυσικό του περιορισμό και προσδιορισμό, που τον αποκλείει από την ανθρώπινη ολότητα, και τον συνδέει περισσότερο με το φυσικό παρά με το πολιτικό - κοινωνικό στοιχείο. "Ο γαρ μη αυτού φύσει αλλ' άλλου άνθρωπος ών, ούτος φύσει δούλος έστιν" (Αριστοτέλης πολιτικά ο.π.)

Ο ίδιος ο θεσμός της δουλείας που παρέμπει άμεσα, και υποτάσσει, το κοινωνικό - πολιτικό στο νατουραλιστικό στοιχείο, βασίζεται τελικά στην άμεση δέσμευση και εξάρτηση της παραγωγικής λειτουργίας από το φυσικό στοιχείο. Η απουσία ή και ο υποτυπώδης χαρακτήρας της ανταλλαγής, η κυριαρχία της άμεσης απόσπασης των αγαθών από τη φύση, καθορίζει ως παραγωγική σχέση την υποταγή του κοινωνικού στο φυσικό στοιχείο, ώστε η όποια αναφορά στην παραγωγή ή στη φύση να έχει άμεση επίπτωση και οργανική συνέπεια στην κοινωνική ζωή και οργάνωση. Η δουλεία αποτελεί κατά κάποιο τρόπο τη διαμεσολαβητική δομή ανάμεσα στο κοινωνικό και το νατουραλιστικό στοιχείο. Μέσω της δουλείας "ανθρωποποιείται" το φυσικό - παραγωγικό στοιχείο, ενώ ταυτόχρονα "ένα τμήμα της κοινωνίας αντιμετωπίζεται από το άλλο ακόμα και σαν ενόργανη και φυσική συνθήκη της δικής του αναπαραγωγής"

Τελικά η οργανική ενότητα της κοινωνίας και φύσης που πραγματοποιείται στον αρχαίο κόσμο έχει βέβαια σαν αποτέλεσμα τον παραμερισμό ενός σημαντικού τμήματος του ανθρώπινου είδους από την κοινότητα. Όμως η άμεση ένταξη και συμμετοχή των ελευθέρων ατόμων στην κοινωνικο-πολιτική λειτουργία παρέμεινε πρότυπο κοινωνικής συνοχής και ηθικο-πολιτικής αρμονίας. Η αρχαία κοινωνία ενώ τεμαχίζει και αποδιάρθρώνει το ίδιο το ανθρώπινο είδος με την αζεπέραστη αντίθεση και τον διαχωρισμό ελευθέρου πολίτη και δούλου, παρουσιάζει στο άλλο της άκρο την αρμονική ενότητα και λειτουργία : Εμφανίζει δηλαδή την αντίθετη δομή της σύγχρονης αστικής κοινωνίας όπου η προσωπική απελευθέρωση όλων των ατόμων, ως βασική προϋπόθεση για την συγκρότηση μιας αυθεντικής κοινωνίας που δεν υποτάσσεται στο νατουραλιστικό στοιχείο, συνυπάρχει - αναιρούμενη - από την ίδια την αποδιάρθρωση και την πλήρη έλλειψη οργανικότητας των σύγχρονων κοινωνικών σχέσεων, από τον οριστικό διαχωρισμό του πολιτικού στοιχείου, της ιδιωτικής και δημόσιας ζωής.

Στη βάση της προβληματικής που αναπτύχθηκε παραπάνω τίθεται για τον Μαρξ ένας δεύτερος κύκλος προβλημάτων, που αναφέρονται στη ρήξη της κοινωνικο-φυσικής ενότητας του αρχαίου κόσμου.

Στην οργανική ενότητα κοινωνίας και φύσης που χαρακτηρίζει την αρχαία κοινωνία αντιπαράτίθεται στην φεουδαρχική κοινωνία η μεσαιωνική συνείδηση, που ξεπερνά την άμεση πολιτικότητα του κοινωνικό-φυσικού προσδιορισμού, και ολοκληρώνεται στην θρησκεία. Εκεί όπου στον αρχαίο κόσμο η συνείδηση του ατόμου-ελεύθερου πολίτη ολοκληρώνεται στην πολιτική ηθική, που συγκροτεί την ηθικότητα της αρχαίας κοινωνίας-πόλης, τώρα η συνείδηση του ατόμου δομεί μια ιεραρχία αξιών που υποτάσσονται στην θεολογία. Εάν στην αρχαία πόλη το γενικό ηθικό περιελάμβανε και έκφραζε την ίδια τη θρησκεία, στη φεουδαρχική κοινωνία αντίθετα, ο νόμος αποβαίνει στοιχείο και όργανο της θρησκευτικής ηθικότητας. Η κοινωνία προσανατολίζεται προς ένα εξωτερικό στόχο και εκφράζει την ισότητα των ατόμων όχι στο ίδιο το εσωτερικό της αλλά προς το εξωτερικό σημείο φυγής, προς το θεϊκό είδωλο. Στη δημοκρατία των ελευθέρων πολιτών της αρχαίας πόλης αντιπαράτίθεται στο μεσαίωνα η δημοκρατία των ισοτίμων τέκνων του Θεού, που δεν διαχωρίζονται από το ανθρώπινο είδος, αλλά συγκροτούν μια ανομοιογενή κοινότητα με ιεραρχικά διαταγμένες δομές. Στην ισότιμη ελευθερία για ένα τμήμα πολιτών της αρχαίας πόλης αντιπαράτίθεται η ανισότιμη ελευθερία για το σύνολο των πολιτών της μεσαιωνικής περιόδου.

Στη φεουδαρχική κοινωνία λοιπόν η αυτόνομη υποκειμενικότητα του ατόμου ολοκληρώνεται στο θρησκευτικό επίπεδο, αλλά όχι στο πολιτικό. Αλλωστε και από τη φεουδαρχική κοινωνία απουσιάζουν οι συγκροτημένες κοινωνικές δομές που θα επιτρέφουν τη θεμελίωση του διαμεσολαβητικού νομικού επιπέδου του τυπικού δικαίου.

Ταυτόχρονα για τον ίδιο λόγο ο χωρισμός κοινωνίας και Κράτους παραμένει μερικός και ατελής, και κατά συνέπεια το πολιτικό με το κοινωνικό στοιχείο διατηρούν συνεκτικούς δεσμούς, τους οποίους επικαλείται αργότερα ο Χέγκελ προκειμένου να θεμελιώσει τις διαμεσολαβητικές δομές των Stande στο νομοθετικό πεδίο. Μόνο μέσα από την γενίκευση των ανταλλαγών μέσα από το πεδίο της διευρυμένης αγοράς οι διάφορες κοινωνικές σφαίρες θα αποσυντεθούν, συγκροτώντας την κοινωνία των ιδιωτών, ώστε να αποδεχθούν ταυτόχρονα την καθολικότητα του νομικού-πολιτικού στοιχείου, μέσα στο οποίο θα αποκτήσουν την τυπική τους ισότητα.

Είναι γεγονός ότι η οικουμενικοποίηση των ανταλλαγών και η αποκατάσταση την νομικο-πολιτικής ισότητας των ατόμων της κοινωνίας των ιδιωτών, συνοδεύονται με τη θεωρητική θεμελίωση μιας νέας σχέσης κοινωνίας-φύσης. Σ' αυτή τη θεμελίωση αποκτά απόλυτη προτεραιότητα η φυσική καταγωγή του ατόμου ως προς την κοινότητα.

Η φύση υποτάσσεται ιστορικά στην κοινότητα, όμως η ατομικότητα διατηρεί και ενισχύει, τον προεξέχοντα χαρακτήρα της, έχοντας άμεση αναφορά και σύνδεση με τη φύση και όχι με την κοινότητα, αφού η τελευταία αποτελεί μια συμβατική ιστορική ενότητα.

Η Μαρξική κριτική υποστηρίζει ότι η διάρθρωση της σύγχρονης κοινωνίας, και των σχέσεων παραγωγής και ανταλλαγής που την δομούν, δεν οδηγεί στην ολοκλήρωση της προσωπικότητας του ατόμου, αλλά αντίθετα στην απομόνωση και στην αποδιάρθρωση της πραγματικής κοινωνίας. Η απουσία της οργανικής ενότητας κοινωνίας-φύσης στη σύγχρονη κοινωνία οδηγεί σ'ένα συγκαλυμμένο δυισμό - σε αντίθεση με τον πραγματικό δυισμό του παρελθόντος - που αναπόφευκτα διατηρεί εν ισχύ τον πρωτογενή νατουραλιστικό προσδιορισμό. "Η εποχή που δημιουργεί αυτή την οπτική του απομονωμένου ατόμου, είναι η εποχή των πιο αναπτυγμένων μέχρι σήμερα κοινωνικών - γενικών από την άποψη- σχέσεων".(26)
Προκύπτει σαφώς για τον Μαρξ ένα τρίτο πλέγμα μεθοδολογικών ερωτημάτων που αναφέρονται σε προβλήματα "φυσικής" και "θρησκευτικής" διαμεσολάβησης κατά την συγκρότηση της κοινωνίας.

Στην κοινωνία της αρχαίας πόλης το σύγχρονο πολιτικό αίτημα της ισότητας βρίσκει τη δικαίωσή του - για το ελεύθερο τμήμα της κοινωνίας - στη σφαίρα της ηθικότητας και της συμμετοχής στις λειτουργίες της πόλης. Στους μεσαιωνικούς χρόνους αντίθετα η ισότητα δομείται στον εξωτερικό χώρο της κοινωνίας, στον ουρανό, ως ισότητα της αγεφύρωτης απόστασης που χωρίζει το άτομο από τον ίδιο το δημιουργό. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις η σφαίρα της πολιτικής και του δικαίου, όπως και ο διαχωρισμός και η σχέση κοινωνίας και κράτους, παραμένει ασαφής και συγκεχυμένος : Η απουσία συγκρότημένης κοινωνίας και παραγωγικής δομής, δεν επιτρέπει τη μετάβαση από την ηθικο-θρησκευτική ισότητα στην νομικο-πολιτική, τη διεκδίκηση της ανεξαρτησίας του ατόμου από το άλλο άτομο και από την υπόλοιπη κοινωνία.

Μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών, όπου κυριαρχεί η ατομικιστική αποδιάρθρωση της κοινωνίας, αναπτύσσεται η θεωρία της πολιτικής και νομικής ισότητας, ως κατοχύρωση της ελευθερίας του ατόμου απέναντι στο άλλο άτομο. Η αντιμετώπιση του ατόμου ως φυσικά ελεύθερου, ίσου και ανεξάρτητου όντος, αποδυναμώνει τη θεοκρατική αντίληψη τους Κράτους, αλλά ταυτόχρονα καταργεί την ιδέα του ατόμου - τέκνου του Θεού. Η ανθρώπινη κοινωνία θεμελιώνεται στην αντίληψη μιας εθελοντικής κοινωνίας, και απέναντι στον παραδοσιακό θρησκευτικό δυισμό της ουράνιας θεϊκής πόλης και της

επίγειας - του μεσαιωνικού κόσμου - προβάλλει τώρα ο πραγματικός δυϊσμός ανάμεσα στο Κράτος και της Φύσης και την πολιτική κοινωνία. Από την δεδομένη, με την γέννησή του, ένταξη του ατόμου στην κοινότητα, αναδεικνύεται μια νέου τύπου κοινωνική συγκρότηση ως αποτέλεσμα μια κοινωνικής σύμβασης, που οδηγεί στον οριστικό διαχωρισμό της κοινωνίας των ιδιωτών από την πολιτική κοινωνία.

Με την επιβολή της σύμβασης ως θεμελιακού στοιχείου συγκρότησης της κοινωνίας ανατρέπεται ο βασικός προσανατολισμός, που χαρακτήριζε τόσο την αρχαία πόλη, όσο και την φεουδαρχική συγκρότηση : "Περιεχόμενο" του Κράτους δεν αποτελεί για την πολιτική θεωρία της αστικής κοινωνίας ούτε το ηθικο-πολιτικό στοιχείο, ούτε το θεολογικό στοιχείο - ως επίγεια προέκταση ενός μεταφυσικού απόλυτου: Αντίθετα το περιεχόμενο αυτό θεμελιώνεται στη σχέση του μονάρχη και του λαού, που δεν είναι μια σχέση κοινής ευτυχίας και ηθικότητας: Ο μονάρχης ως κορυφή της κυριαρχίας, ως στιγμή της απόφασης, κινεί και ελέγχει το όλο σύστημα των Κρατικών λειτουργιών και θεσμών, που εγγυώνται την διαφύλαξη της ατομικής ιδιοκτησίας, της ατομικής ανεξαρτησίας, και δυνατότητας του ατόμου να συμμετάσχει στις ανταγωνιστικές λειτουργίες και στους θεσμούς που συγκροτούν την κοινωνία των ιδιωτών.

Η κοινωνία της σύμβασης, της ατομικής επιλογής, της κοινής θέλησης των ατόμων παράγει ως εγγύησή της την αυταρχικότητα του σύγχρονου Κράτους, το Κράτος-Ανάγκης, που ολοκληρώνει την κυριαρχία του πάνω στην ίδια την κοινωνία. Σ' αυτή την ολότητα Κράτους-κοινωνίας το άτομο είναι ισότιμος και κυρίαρχος πολίτης στο νομικό-πολιτικό οικοδόμημα και υπήκοος-κυριαρχούμενος στο πεδίο των βασικών κοινωνικών παραγωγικών λειτουργιών.

Ο θεμελιώδης αυτός δυϊσμός διαπερνά το ίδιο το άτομο, αφού το άτομο αυτό ως ανεξάρτητο, φυσικό άτομο, εισέρχεται με βάση την εθελοντική επιλογή στην κοινότητα-κοινωνία, μια κοινωνία που αποτελεί ένα ιστορικό προϊόν. Προκύπτει μ' αυτό τον τρόπο μια θεμελιώδης αντίφαση, στα δύο σκέλη της οποίας παλινδρομεί το άτομο-πρόσωπο της κοινωνίας των ιδιωτών. Γιατί το άτομο αυτό - ως φυσικό στοιχείο - αποκτά μια υπερϊστορική σημασία ως στοιχείο του φυσικού κόσμου, μια πρωτογένεια που αναγορεύει ως κυρίαρχο ειδολογικό στοιχείο του ανθρώπου το φυσικό κριτήριο, και μετατρέπει την κοινωνική συγκρότηση σε ιστορική επιλογή πεπερασμένης σημασίας, όπου το κοινωνικό στοιχείο παραμένει στην ουσία υποταγμένο αλλά και αντίπαλο στο φυσικό στοιχείο, το οποίο εμφανίζεται να διεκδικεί ένα "υπερϊστορικό" και "αναλλοίωτο" χαρακτήρα.

Η μεθοδολογική αυτή προβληματική θέτει τον Μαρξ προ ενός τετάρτου πλέγματος προβλημάτων, τα οποία έθεσε η προβληματική της Ολότητας που ανέπτυξε ο Χέγκελ, και τα οποία αναφέρονται στη σχέση "Νατουραλιστικής" και "Λογικής" κοινωνίας.

Η αρχαία πόλη αλλά και η μεσαιωνική κοινωνία -με όλες τις διαφορές που προηγούμενα αναφέρθηκαν - συνέδεσαν την φυσικότητα με την οργανικότητα του ατόμου, θεωρώντας την ιστορική εξέλιξη της ανθρώπινης κοινωνίας σαν μια νατουραλιστική έκφραση και τμήμα της ανθρώπινης φύσης. Αλλωστε - ιδιαίτερα στην μεσαιωνική κοινωνία - η ίδια η φύση παρ'όλο που διατηρούσε τον πρωτεύοντα χαρακτήρα της φαινόταν ήδη διαρθρωμένη στα μέτρα της ανθρώπινης κοινωνικής οργάνωσης. Ο κοινός εξωτερικός κόσμος κοινωνίας και φύσης - ο υπερουράνιος κόσμος - επέβαλε και το ίδιο φυσικό στοιχείο ως αποτέλεσμα και δημιουργήμα της ίδιας της θρησκευτικής επιταγής, η οποία διαμορφώνει τον θρησκευτικό προσανατολισμό της κοινωνίας στον Πατέρα-δημιουργό.

Ο ολοκληρωτικός θρησκευτικός - αξιολογικός προσανατολισμός της κοινωνίας είχε γι'αυτό σαν συνέπεια την απουσία μιας αυτόνομης πολιτικής επιστήμης, ή κοινωνικής λειτουργίας, που θα διαχωριζόταν οργανικά από τον θρησκευτικό οργανισμό της θεολογικής επιστήμης. Η ηθικότητα του ατόμου υπαγόταν και καθοριζόταν από την θρησκευτικότητα, ως διαμεσολαβητικό στοιχείο με τον ουράνιο δημιουργό. Από την άποψη αυτή η ατομική - ιδιωτική ηθικότητα συνέπιπτε με την δημόσια - κοινωνική ηθικότητα, σ'ένα οργανικά διαρθρωμένο λειτουργικό σύνολο, από την ίδια την θρησκεία.

Με την αναγόρευση όμως του φυσικού ατόμου ως απόλυτα πρωτεύοντος στοιχείου - σύμφωνα με την θεωρία του φυσικού δικαίου - η ενότητα αυτή αποδιαρθρώνεται, και καταπίπτει η υπερουράνια αυθεντία. Η αναγόρευση αυτή μετατοπίζει ταυτόχρονα το πεδίο των αξιών από την κοινωνία στο άτομο, το οποίο θεωρεί ως αυτόρκες αξιών, για την ύπαρξη του. Η ατομική συνείδηση δεν χρειάζεται το διαμεσολαβητικό στοιχείο της πολιτικής κοινωνίας για να ολοκληρώσει το ηθικό και θρησκευτικό στοιχείο. Η θρησκεία αποβαίνει εσωτερική/ατομική επικοινωνία του ατόμου με το θεό, και σαν συνέπεια το Κράτος διαχωρίζεται από τη θρησκεία, γιατί αυτό δεν αποτελεί απαραίτητο στοιχείο διαμεσολάβησης, και "αντικαθίσταται" από την άμεση σύνδεση της εσωτερικής/ ατομικής συνείδησης με τις υπερκόσμιες αξίες. Η μορφοποίηση της ιδιωτικής σφαίρας - στο πεδίο της κοινωνίας των ιδιωτών - συνοδεύεται από την ανάπτυξη της ατομικής/εσωτερικής συνείδησης, που αξιολογεί και εσωτερικεύει το υπέρτατο αγαθό.

Απέναντι στην ατομική συνείδηση, η κοινωνία και το Κράτος αποτελεί μια ξεχωριστή σφαίρα, την οποία το ατομο-φυσικό πρόσωπο αξιολογεί, αλλά η οποία τελικά παραμένει ένας ιστορικά καθορισμένος και μεταβλητός κόσμος, η μεταβλητή κοινωνία του ανθρώπινου είδους. Το άτομο - φύση, σύμφωνα με την φυσικοδικαιϊκή αντίληψη, επιβάλλεται οριστικά στο κοινωνικό άτομο, που αποτελεί απλα μια εξωτερίκευση της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπινου είδους. Όμως η επιβολή αυτή είναι, σε τελική ανάλυση, μια "συνύπαρξη" διαμεσολαβημένη από την ανάγκη του φυσικού ατόμου, να βιώνει ως κοινότητα, ως συνύπαρξη των φυσικών ατόμων.

Ο φυσικός κόσμος, το Κράτος της Φύσης, αποτελεί για το φυσικό άτομο - πρόσωπο ένα κόσμο αξιολογημένο, με αξίες υπεριστορικές που στηρίζονται ακριβώς στο ίδιο το άτομο - πρόσωπο, ως ουσία, ελεύθερο, ανεξάρτητο και ίσο. Όμως για να πραγματωθούν και να δοκιμασθούν οι αξίες αυτές έχουν ανάγκη από το ίδιο το πεδίο της κοινωνίας, που είναι ένας συγκεκριμένος ιστορικός "χώρος". Ο "χώρος" αυτός, που εμφανίζεται σαν ανάγκη του φυσικού κόσμου, αποτελεί ταυτόχρονα και το πεδίο του αναγκαστικού "περάσματος" του φυσικού ατόμου, όπου το άτομο - πρόσωπο θα επιβεβαιώσει τις προσωπικές του αξίες. Ο "χώρος" της κοινωνίας, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, προσομοιάζει με το πεδίο της αλλοτρίωσης, όπου το φυσικό - άτομο περνώντας την κοινωνική "δοκιμασία" ξαναβρίσκει τον εαυτό του και την αυταξία του, ενισχύοντας τις προσωπικές του αξίες, που στην ουσία όμως παραμένουν εξωκοινωνικές και υπεριστορικές.

Μέσα στη διαδρομή αυτή ο ιστορικός κόσμος της κοινωνίας και του Κράτους αποδυναμώνεται και υποτάσσεται λογικά στην ατομική - ιδιωτική συνείδηση, που συγκροτείται τελικά από τις μετα-φυσικές αξίες. Η απόπειρα του φυσικού κόσμου να καταρρίψει οριστικά τον θρησκευτικό επουράνιο κόσμο-δυνάστη της κοσμικής κοινωνίας, και να αναγορεύσει το άτομο - ιδιώτη σε αυταξία παράγει ένα τελεολογικό κόσμο που αντικαθιστά τον θρησκευτικό. Η πορεία του φυσικού κόσμου, ως φυσικής - ατομικής συνείδησης, από τον φυσικό στον κοινωνικό χώρο, και η επάνοδος στις αυταξίες του ήδη αξιολογημένου φυσικού κόσμου, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αντίρροπη πορεία από εκείνη του Χεγκελιανού Πνεύματος, που εμφανίζεται στην αλλοτρίωση του ως φύση και κοινωνία για να επανέλθει στο πεδίο του καθαρού λογικού, ως πέρας και ολοκλήρωση της ιστορικής του πορείας. Και στις δύο περιπτώσεις ο κοινωνικός

"χώρος" αποδυναμώνεται είτε από τον φυσικό κόσμο, είτε από το λογικό Κρατικό οικοδόμημα και η ατομική συνείδηση θα πρέπει να αναζητήσει τις αξίες της είτε στον υπερϊστορικό φυσικό κόσμο, είτε αντίστοιχα στο πεδίο των Κρατικών θεσμών, και στο πεδίο του ανταγωνισμού της αγοράς, παραμένοντας και στις δυο περιπτώσεις απομονωμένη από το ευρύτερο κοινωνικό πεδίο. Η "λογική" της φύσης και η "λογική" του Πνεύματος έχουν αφαιρέσει οριστικά από την ιστορική κοινωνία, τα δικά της λογικά περιεχόμενα και έχουν κατακερματίσει την ειδολογική - ιστορική ενότητα ατόμου - κοινωνίας - φύσης. Η έλλειψη του διαμεσολαβητικού κοινωνικού στοιχείου οδηγεί νομοτελειακά στην αντιστροφή κατηγορήματος - υποκειμένου, (γιαυτό και ως προϊόν και περιεχόμενο του λογικού Κράτους αναγνωρίζεται από τον Χέγκελ το πρωτογενές φυσικό στοιχείο).

Οι δύο αντίρροπες πορείες, του φυσικού και λογικού κόσμου, συναντώνται και διαπλέκονται σ' αυτό ακριβώς το σημείο όπου παρουσιάζουν το "λογικό τους κενό" στην απουσία διαμεσολάβησης, στην απορρόφηση και υποταγή του κοινωνικού στοιχείου. Το σημείο αυτό αποτελεί και το κοινό γνώρισμα που επιτρέπει στο φυσικό στοιχείο να επικοινωνεί απ'ευθείας με το λογικό στοιχείο. Η απουσία της κοινωνικής διαμεσολάβησης αποβαίνει τελικά το "διαμεσολαβητικό" στοιχείο των δύο θεωριών.

Καταλήγουμε έτσι στο πέμπτο πλέγμα ερωτημάτων που συνέδεσε ο Μαρξ με τη θεωρητική προβληματική συγκρότησης κοινωνικής Ολότητας, και συγκεκριμένα στο ερώτημα για την συγκρότηση ενός πυρήνα του απελευθερωτικού Ιδεώδους στην Ολότητα αυτή.

Στην θεωρία του φυσικού δικαίου - και στον κορυφαίο εκφραστή της τον Ε.Κάντ - η κοινωνία, ως άθροισμα των ανθρώπων - αξιών, δεν ομογενοποιεί τις διαφορές των ιδιωτικών συμφερόντων, αν και συγκροτείται εθελούσια για να προστατεύει τα συμφέροντα αυτά, ως στοιχεία της ίδιας της αυτόνομης δράσης των ατόμων. Όμως ένα τέτοιο ρόλο μπορεί να τον εγγυηθεί και να τον πραγματοποιήσει το πλέγμα των θεσμών του αντιπροσωπευτικού - της κοινωνίας - Κράτους, όπου μέσα σε αυτούς εισέρχονται τα πεδία της ιδιωτικής σφαίρας, και διασφαλίζονται τα δικαιώματα των ατόμων - ιδιωτών. Η διασφάλιση αυτή όμως δεν αποτελεί παρά μια περιορισμένη έκφραση της ελευθερίας, αφού συνίσταται στην ουσία στην επικύρωση της ετερογένειας και των άνισων προϋποθέσεων που συγκροτούν την κοινωνία των ιδιωτών. Η ορθολογικοποίηση που επιχειρεί να επιτύχει το αντιπροσωπευτικό Κράτος είναι οπωσδήποτε ατελής, γιατί πραγματοποιείται στα πλαίσια της αναγνώρισης της διασφάλισης των "εμπειρικών" συμφερόντων, τα οποία πρωταρχικά θα έπρεπε μια τέτοια ορθολογικοποίηση να αναιρέσει.

Η Κρατική δομή σ' αυτή την περίπτωση διασφαλίζει την πολιτικού τύπου ισότητα των ατόμων, γιατί εγγυάται την "επάνοδο" και δράση των ατόμων αυτών στη σφαίρα της ανισότητας, η οποία λειτουργεί στο πεδίο του ανταγωνισμού της κοινωνίας των ιδιωτών. Μ' αυτό τον τρόπο η ετερογένεια των σφαιρών της κοινωνίας των ιδιωτών απαιτεί την ομοιογένεια στο επίπεδο του Κρατικού πολιτικού στοιχείου, μια ομοιογένεια όμως που να μην διαταράσσει και να μην αμφισβητεί ακριβώς την ετερογένεια της κοινωνίας των ιδιωτών.

"Το Κράτος με τον τρόπο του καταργεί τις διακρίσεις καταγωγής, κοινωνικής κατάστασης, μόρφωσης, επαγγέλματος όταν χαρακτηρίζει μη πολιτικές τις διαφορές (αυτές) όταν δίχως να λαβαίνει υπόψη του τις διαφορές αυτές ανακηρύσσει το κάθε μέλος του λαού ισότιμο μέτοχο της λαϊκής κυριαρχίας ... Μολαταύτα το Κράτος επιτρέπει στην ατομική ιδιοκτησία, στη μόρφωση στο επάγγελμα να δρουν με το δικό τους τρόπο ... Το Κράτος όχι μόνο δεν καταργεί αυτές τις πραγματικές διαφορές, αλλά αντίθετα το ίδιο υπάρχει μόνο με την προϋπόθεση ότι υπάρχουν αυτές οι διαφορές". (27)

Ο Κάντ υποστηρίζει ένα αντιπροσωπευτικό Κράτος στο οποίο η κοινότητα - κοινωνία δεν αποκτά ιδιαίτερη σημασία, αλλά αποτελεί το Κράτος αυτό ένα πλαίσιο που επιτρέπει στο άτομο να επιστρέφει στην απομόνωση, στην ιδιωτική σφαίρα. Η δημόσια και η ιδιωτική σφαίρα δεν έχουν οργανικά στοιχεία διαμεσολάβησης και διαχωρίζονται οριστικά. Η απουσία μιας οργανικής ενότητας της ίδιας της κοινωνίας, ο διαχωρισμός κοινότητας και ατόμου, απαίτησε την ύπαρξη μιας εξωτερικής διαμεσολαβητικής σφαίρας, της Κρατικής δομής, του αντιπροσωπευτικού Κράτους. Γι' αυτό και ο Κάντ οικοδομεί την κοινότητα ως αναγκαίο αλλά όχι κυρίαρχο πλαίσιο της ιδιωτικής ζωής, γιατί μόνο μέσα στην ιδιωτική ζωή το άτομο αποκτά υπόσταση και αξία. Παράλληλα το Κράτος, ως εξωτερικό διαμεσολαβητικό στοιχείο μεταξύ ατόμου και κοινότητας, αποκτά μια αφηρημένη υπόσταση και αυτονομείται από τον εμπειρικό κόσμο της κοινωνίας των ιδιωτών. Μ' αυτό τον τρόπο το Κράτος καλείται να λύσει μια αξεπέραστη αντίφαση. Από το ένα μέρος θα πρέπει να διασφαλίσει τη λαϊκή κυριαρχία, δηλ. την αποφασιστική παρουσία της κοινωνίας στους λειτουργικούς κρατικούς θεσμούς, αλλά ταυτόχρονα όμως θα πρέπει να διασφαλίσει και να εγγυηθεί τις λειτουργίες της κοινωνίας των ιδιωτών και τον ανταγωνιστικό της χαρακτήρα, παραμένοντας έξω και πάνω από τις αντιθέσεις που την διαπερνούν. Γι' αυτό και η εξίσωση των ατόμων - προσώπων περιορίζεται στο πεδίο του πολιτικού Κράτους, και δεν

μετουσιώνεται μέσα από τους θεσμούς που πραγματοποιούν τη λαϊκή κυριαρχία, την κοινωνική - κοσμική θεμελίωση τους Κράτους. Στο κρίσιμο ερώτημα της κυριαρχίας ο Κάντ, θερμός υποστηρικτής της λαϊκής κυριαρχίας, αναθέτει το Summum imperum το ανώτερο σημείο της Κρατικής εξουσίας, τη Χεγκελιανή "στιγμή" της απόφασης, στον ηγεμόνα. "Αυτός θα γίνει κύριος (του λαού) στην νομοθεσία του οποίου οφείλει την ύπαρξή του" (Ε. Καντ)..... Εναντίωση στην ανώτερη νομοθετική εξουσία του Κράτους δεν μπορεί να υπάρξει, επομένως καμμία νόμιμη αντίθεση από πλευράς του λαού δεν νομιμοποιείται γιατί μονάχα χάρη στην υπακοή όλων στην οικουμενικά νομοθετημένη θέληση είναι δυνατή η ύπαρξη ενός νομικού Κράτους.

Η κυριαρχία του νόμου, που νομιμοποιεί και εγγυάται την ίδια την κυριαρχία του Συνταγματικού ηγεμόνα, υποκαθιστά την λαϊκή κυριαρχία, εν ονόματι της οποίας θεμελιώθηκε. Η Λαϊκή κυριαρχία δεν αποκτά κοσμική δομή, αλλά αφηρημένη υπόσταση. Μ'αυτό τον τρόπο όπως και στο Χεγκελιανό οικοδόμημα, εμφανίζεται το νατουραλιστικό στοιχείο για να πληρώσει το κενό, στο απαραβίαστο πρόσωπο του μονάρχη. Η ισότητα και η ελευθερία των ατόμων - προσώπων της Καντιανής "δημοκρατίας" αναγκάζεται να καταφύγει στην νατουραλιστική της βάση.

Ο Ρουσσώ αν και αναφέρεται στις παραδοσιακές κατευθύνσεις του φυσικού δικαίου, εν τούτοις εκφράζει έντονες διαφοροποιήσεις και σημαντικές ρήξεις με αυτές.

Για τον Ρουσσώ η φυσικοδικαιϊκή προβληματική συσχετίζεται με την πρωτεύουσα παρουσία του πολιτικού στοιχείου. Η θεωρία του φυσικού δικαίου στρέφεται από την εγγύηση των ατομικών δικαιωμάτων, στην κατεύθυνση συγκρότησης ενός οργανικού κοινωνικό - πολιτικού στοιχείου.

Η έκφραση της λαϊκής κυριαρχίας δεν μπορεί κατά τον Ρουσσώ να αναζητά τις εγγυήσεις της στην οικοδόμηση ενός Κράτους - φύλακα των δικαιωμάτων των ατόμων, αλλά στην διαμόρφωση μιας δημόσιας κοινότητας, όπου η ισότητα θα πραγματοποιείται με την άμεση συμμετοχή των ατόμων. Η διαμεσολαβητική σχέση κατά συνέπεια δεν μπορεί να έχει τον Καντιανού τύπου εξωτερικό χαρακτήρα. Θα πρέπει να οικοδομηθεί μια λειτουργική σχέση Κυβέρνησης και λαού με σκοπό την πραγματοποίηση της Λαϊκής κυριαρχίας.

Ο Ρουσσώ αναγνωρίζει τον βασικό πυρήνα που διαμορφώνει την εξωτερικού χαρακτήρα διαμεσολάβηση ατόμου και κοινωνίας, στον διαχωρισμό πολίτη και ιδιώτη. Σ' αυτό το δυισμό αντιπαραθέτει την ενότητα πολίτη και υποκειμένου, επιχειρώντας να συγκροτήσει την αντίστοιχη ενότητα της αρχαίας πόλης, και να καταργήσει την παραδοσιακή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία, η κοινωνία μπορεί να ενοποιηθεί μόνο έξω από τον εαυτό της. Ο Ρουσσώ μέσω της φυσικοδικαιϊκής προβληματικής επιχειρεί να αναιρέσει τις ιστορικές και κοινωνικές προϋποθέσεις που οδήγησαν στον διαχωρισμό της φυσικής και της πολιτικής κοινωνίας.

Για να πραγματοποιηθεί η ενότητα αυτή ο Ρουσσώ επικαλείται τη μετάβαση από μια τυπική - νομική έκφραση της θέλησης και της ατομικής ισότητας των ατόμων, σε μια ηθικο-πολιτική έκφραση και μορφοποίηση της θέλησης αυτής. Το ηθικό-πολιτικό στοιχείο οφείλει να δεσμεύσει και να εντάξει στις κατευθύνσεις του το πρωτογενές φυσικοδικαιϊκό στοιχείο.

Ο Ρουσσώ αναπτύσσοντας τις απόψεις αυτές ξεκινά από το άτομο ηθικο πολίτη, και ζητά να διατυπωθεί ένα είδος κοινωνικού συμβόλαιου που θα έχει ως οργανικό διαμεσολαβητικό στοιχείο την ομοειδή ηθικο-πολιτική σφαίρα της γενικής θέλησης και όχι μια τυπική-νομοθετική διαμεσολάβηση. Όμως το άτομο αυτό ταυτόχρονα βιώνει και καθορίζεται από τις βασικές σχέσεις που διαπερνούν το παραγωγικό και κοινωνικό οικοδόμημα. Και ο εγγυητικός χαρακτήρας της κοινωνίας που διατυπώνεται από μια ηθικού στοιχείου επίκληση του "αγαθού λαού" οφείλει ταυτόχρονα να εγγυάται τις σχέσεις αυτές, και τον ανταγωνιστικό χαρακτήρα της ιδιωτικής κοινωνίας. Παραμένει τελικά το ερώτημα του πως θα διαμεσολαβηθεί η ολοκλήρωση του ατόμου και της κοινωνίας σε πολιτικό επίπεδο, ώστε να ξεπερασθεί το τυπικο-φορμαλιστικό στοιχείο διαμεσολάβησης που επικρίνει ο Ρουσσώ. Ο κοινωνικός -πολιτικός ηθικισμός που προτείνει ο Ρουσσώ δεν φαίνεται ικανός να ανατρέφει τις βασικές σχέσεις κυριαρχίας Κράτους και κοινωνίας.

Ο Κάντ αναπτύσσοντας τη θεωρία του σύγχρονου ατομικισμού και του πολιτικού Κράτους, που κατοχυρώνει την κυριαρχία του πάνω στην κοινωνία μέσα από τους δικαϊκούς θεσμούς, επικυρώνει τελικά την πρωτοκαθεδρία και καταξιώνει την αυταρχικότητα του νομικο-πολιτικού οικοδομήματος σε σχέση με την κοινωνία, παρ'όλο που επιμένει στη σπουδαιότητα και την ανάγκη κατοχύρωσης της λαϊκής

κυριαρχίας. Η αντίφαση αυτή ανάμεσα στη θεωρητική προέλευση της εξουσίας και στους φορείς-θεσμούς άσκησης της, οδηγεί το περιεχόμενο του δικαίου - ως πεδίο διαμεσολάβησης μεταξύ κοινωνίας και Κράτους - άλλοτε προς την φυσικοδικαιϊκή του προέλευση και άλλοτε προς ένα αφηρημένο ηθικισμό, που επιβάλλει τελικά την στάση υποταγής της κοινωνίας των ιδιωτών απέναντι στο νομικο-πολιτικό οικοδόμημα τους Κράτους.

Ο Μάρξ αναστρέφοντας τη θεμελιώδη "Χεγκελιανή αντιστροφή" επισημαίνει την οργανική σχέση που διαμορφώνεται μεταξύ των σύγχρονων πολιτικών θεσμών και της κατοχύρωσης τόσο των λειτουργιών της ανταγωνιστικής δομής της κοινωνίας όσο και του ατομικού πρότυπου. Η αναβάθμιση της λαϊκής κυριαρχίας, η επικυριαρχία του κοινωνικού στοιχείου απέναντι στο πολιτικό οικοδόμημα τους Κράτους - που συνεπάγεται ταυτόχρονα τον έλεγχο των αντιφάσεων που διαπερνούν τις λειτουργίες των κοινωνικών παραγωγικών θεσμών της κοινωνίας των ιδιωτών - αποτελεί τον καταλύτη που μπορεί να θέσει σε κρίση την αντινομία μεταξύ του ιδιωτικού και του δημόσιου. Η αναγκαιότητα της λαϊκής κυριαρχίας, που σημαίνει την αναβάθμιση της κοινωνικής συγκρότησης και τον έλεγχο των παραγωγικών σχέσεων, συνεπάγεται μια Κρατική δομή που δεν θεωρεί ως δική της προϋπόθεση και περιεχόμενο το ιδιωτικό άτομο - πρόσωπο ως οριστικά διαχωρισμένο από την κοινότητα/κοινωνία. Η ανασυγκρότηση της κοινωνίας και των θεσμών της συνεπάγεται τον ταυτόχρονο έλεγχο του οικονομικού πεδίου και την απορρόφηση της Κρατικής κυριαρχίας μέσα στους θεσμούς της κοινωνικής - λαϊκής κυριαρχίας.

Ανασυνθέτοντας την έννοια της λαϊκής κυριαρχίας, στην Κριτική του Χεγκελιανού οικοδήματος, ο Μάρξ δεν αποσκοπεί σε μια αφηρημένη επίκληση των διακηρύξεων για τα ανθρώπινα δικαιώματα, στην αποκατάσταση της κοσμικής τριάδας "ελευθερία - ισότητα - αδελφότητα". Η έννοια της τυπικής ισότητας που χαρακτηρίζει τα δικαιώματα των ατόμων - προσώπων της κοινωνίας των ιδιωτών προϋποθέτει αλλά και επικυρώνει, τις πραγματικές ανισότητες. Η ισότητα αυτή λοιπόν αποκτά κοινωνικά περιεχόμενα, γιατί η εξίσωση των δικαιωμάτων αφορά το φυσικό/προκοινωνικό στοιχείο που επιβάλλεται στην ίδια την ιστορική κοινωνική σχέση, και στην ιδιαιτερότητα των περιεχομένων της. (28)

Η ισότητα της φιλελεύθερης παράδοσης, και της θεωρίας του φυσικού δικαίου υφίσταται μόνο με τον οριστικό διαχωρισμό ατόμων και κοινωνίας, αφού η ισότητα αυτή, ως δυνατότητα συμμετοχής των ατόμων στο λειτουργικό πεδίο της αγοράς της κοινωνίας των ιδιωτών, απαιτεί το αντιπροσωπευτικό Κράτος, που θα παρέμβει στη διαδικασία της διανομής. Αντίθετα ο Μάρξ επισημαίνει ότι το πρόβλημα τόσο της ισότητας όσο και της δημοκρατίας έχει το χώρο "εκκίνησης" του στα ουσιώδη περιεχόμενα της παραγωγικής και κοινωνικής ζωής, στους ιστορικούς τύπους διαμόρφωσης των σχέσεων παραγωγής, διαχείρισης και διανομής. Μόνο η ιδιοποίηση και ο έλεγχος τους από την ίδια την κοινωνία μπορεί να αποκαταστήσει τους διαμεσολαβητικούς αρμούς ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία και να καταστήσει τα αφηρημένα πολιτικά περιεχόμενα των αντιπροσωπευτικών θεσμών του "λογικού" Κράτους, κοινωνικές λειτουργίες του ίδιου του ιστορικού - κοινωνικού ατόμου. Την ισότητα και τη δημοκρατία, που καθορίζεται ως δυνατότητα για την κατοχή ιδιοκτησίας και τη συμμετοχή στις λειτουργίες της κοινωνίας των ιδιωτών, πρέπει σύμφωνα με τον Μάρξ, να αντικαταστήσει η ιδιοκτησία των παραγωγικών μέσων από την ίδια την κοινωνία, δηλ. η ισότητα και η δημοκρατία της επανασύστασης της ολότητας ατόμου - κοινωνίας - φύσης. "Η ανθρώπινη χειραφέτηση δεν πραγματοποιείται παρά μόνο όταν ο άνθρωπος αναγνωρίζει και οργανώνει τις δικές του δυνάμεις σαν κοινωνικές δυνάμεις, και κατά συνέπεια, δεν ξεχωρίζει πια από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη κάτω από τη μορφή της πολιτικής δύναμης" (Εβραϊκό ζήτημα σελ. 45). Η χειραφέτηση αυτή συνεπάγεται υπέρβαση της αστικής έννοιας της ελευθερίας.

"Το ότι ο καθένας έχει τη δυνατότητα να αποκτήσει το δικαίωμα μιας άλλης σφαίρας δείχνει απλά και μόνο ότι η δική του σφαίρα δεν αποτελεί την πραγματικότητα του δικαιώματος αυτού" (Κριτική της Χεγκελιανής Φιλοσοφίας του κράτους και του Δικαίου σελ. 88). Έτσι η νομική ελευθερία της αστικής κοινωνίας αποβαίνει ουσιαστικά ανελευθερία. (29)

Το διαμεσολαβητικό στοιχείο που συγκροτεί την ενότητα ατόμου και κοινωνίας θα πρέπει λοιπόν να αναζητηθεί στις ίδιες τις πρακτικο-αισθητικές σχέσεις που συνδέουν τα άτομα μεταξύ τους αλλά και με τη φύση. Από την άποψη αυτή ο Μάρξ διαχωρίζει τη θέση του από την αντίληψη που ζητά την αντικειμενικότητα της ενότητας αυτής στη θεμελίωση μιας ιδεατής, πνευματικής ολοκλήρωσης ατόμου και

κοινωνίας. Για το Μάρξ η ολοκλήρωση αυτή δεν μπορεί παρά να καταλήξει στη συρρίκνωση, και στη διάσπαση αφού, διακρίνοντας τα ετερογενή στοιχεία, επιζητά να τα υπερβεί σε μια πνευματική/υποκειμενική δομή. Η κοινωνία δεν μπορεί να υποκατασταθεί ούτε από μια ιδέα της κοινωνίας ούτε από μια απλή φυσικότητα, από μια φυσική/ζωϊκή κοινωνία. Η ίδια ακριβώς η ιστορική πορεία των ανθρώπινων κοινωνιών, επιβάλλει την προτεραιότητα του κοινωνικού στοιχείου ως ιστορικού - υλικού στοιχείου, και μ'αυτή την έννοια αντιμετωπίζει την ανθρώπινη ατομικότητα σαν αυτοτελές στοιχείο διάρθρωσης της ιστορικής - υλικής κοινωνίας. Η ατομικότητα αυτή συνδέεται συνεπώς μ'αυτή την ιστορική - υλική σχέση, με τους τύπους των κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζουν την ιστορική πορεία των κοινωνιών.

Πίσω λοιπόν από το θεμελιώδες αίτημα της ελευθερίας, της δημοκρατίας, της ισότητας του ατόμου, προβάλλει το επίσης θεμελιώδες αίτημα της επαναδιατύπωσης της οργανικής ενότητας της ιστορικής κοινωνίας με τη φύση, ώστε μέσα από τους ιστορικούς τύπους της ανθρωπο-φυσικής πράξης, το άτομο-πρόσωπο να αποκαταστήσει την αυτοτέλεια του, πέρα από την επαγγελία μιας αφηρημένης λογικο-πολιτικής φόρμας στο πεδίο των ίδιων των υλικο-κοινωνικών σχέσεων. Η επαναδιατύπωση της σχέσης αυτής συνεπάγεται την ριζική κριτική του Κράτους και του Δικαίου, μια κριτική που θα ξεπεράσει τη λογική-φορμαλιστική θεώρηση, και θα επιδιώξει την απορρόφηση των πολιτικών και νομικών διαμεσολαβήσεων στον ίδιο τον κοινωνικό-παραγωγικό οργανισμό, ο οποίος μέσα στην ιστορική του πορεία ξεπερνά στο ίδιο το πεδίο της κοινωνικο-υλικής του πραγματικότητας τις υπαρκτές του αντιφάσεις και την ετερογένειά του.

Η αναζήτηση των νέων υλικο-ιστορικών στοιχείων διαμεσολάβησης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, συνεπάγεται το ξεπέραςμα της αντίθεσης ισότητας και ελευθερίας. Η ισότητα ως συγκεκριμένο περιεχόμενο συνεπάγεται την ικανοποίηση του πρακτικού αιτήματος της ιδιοποίησης των μέσων παραγωγής από την ίδια κοινωνία, την γεφύρωση του χάσματος μεταξύ δημοσίου και ιδιωτικού "χώρου". Μ'αυτό τον τρόπο στο αίτημα της συγκρότησης μια οργανικής κοινωνίας, με προεξέχον το κοινωνικό στοιχείο, αναδύεται ως στοιχείο της ίδιας της απαιτούμενης οργανικής συνοχής το αίτημα της ελευθερίας του κοινωνικού ατόμου, μιας ελευθερίας που πραγματοποιείται με την ολοκλήρωση των ατόμων αυτών στις υλικές τους σχέσεις, και στα πλαίσια του ιστορικού, κοινωνικού, ειδολογικού τους περιβάλλοντος. (30)

Ενώ για την Κάντ η ισότητα σημαίνει ίση δυνατότητα για την απομόνωση του ατόμου-προσώπου από την κοινότητα και ταυτόχρονα, ισότητα τυπικών προϋποθέσεων για την συμμετοχή στις αναταγωνιστικές λειτουργίες της αγοράς, για τον Μάρξ η ισότητα πραγματώνεται μέσα στην οργανική ενότητα κοινωνίας - φύσης ως κοινωνική ελευθερία, δηλ. ως πραγμάτωση μέσα στην ενότητα της αισθητικής σχέσης του ατόμου με τα άλλα άτομα.

Το στοιχείο της διαμεσολάβησης απαιτεί λοιπόν - σύμφωνα με την Μαρξική κριτική - την αποδυνάμωση του ηθικο-πολιτικού φορμαλισμού και την πραγμάτωση των σύγχρονων αιτημάτων που αναφέρονται στην ελευθερία και ισότητα ως περιεχόμενα συνδεδεμένα με την αλληλέγγυα οργάνωση της κοινωνικής ζωής, περιεχόμενα που προκύπτουν κατά την ανάλυση και υπέρβαση των μέχρι σήμερα ιστορικών κοινωνιών, και δεσμεύουν την επιλογή των αξιολογικών στοιχείων, ηθικών κανόνων και των προτεραιοτήτων που θα συγκροτήσουν τις νέες μορφές, σε μια νέα ιστορικο-κοινωνική διεργασία. (31)

Η επαναδιατύπωση της παραδοσιακής προβληματικής που ικανοποιούσε το αίτημα της ισότητας και της ελευθερίας στο ηθικό, λογικό, πολιτικό πεδίο, και κατατεμάχιζε ανάλογα με τους ιστορικούς κοινωνικούς τύπους την ολότητα "άτομο - κοινωνία - φύση", μπορεί μ'αυτό τον τρόπο να ξεκινήσει από βασικά χαρακτηριστικά της προβληματικής, που προκύπτει από τις νέες αξιολογικές προτεραιότητες της Μαρξικής οπτικής. Η απόκτηση της οργανικότητας της κοινωνίας της αρχαίας Ελληνικής πόλης, της αρμονικής ζεύξης ατόμου και κοινότητας, προϋποθέτει την οικουμενική αναγνώριση της σύγχρονης κοινωνίας, και την κατάργηση των τυπικών ανισοτήτων.

Ταυτόχρονα η οικουμενική αυτή αναγνώριση - που συμβαδίζει σ'ένα μεγάλο βαθμό με την οργάνωση της λειτουργίας της κοινωνίας των ιδιωτών - θα πρέπει να αναγνωρίσει την ενότητα του ατόμου και της κοινωνίας, την αναγκαιότητα της συγχώνευσης του πολιτικού στο κοινωνικό στοιχείο, τον έλεγχο του οικονομικού - παραγωγικού επιπέδου από την κοινωνία. Από την φυσική κοινωνία, και την ατομικιστική κοινωνία, το αίτημα της "κοινωνιστικής" κοινωνίας, προκύπτει ως κορυφαία διεργασία του συνειδητού εξανθρωπισμού των φυσικών δεσμών του ανθρώπου.

Γ) ΤΟ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ ΣΤΟΝ
ΜΑΡΞ ΚΑΙ ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Η σχέση Μαρξ και Φωϋερμπαχ, όπως μπορούμε να την προσεγγίσουμε μέσα από την κριτική που ασκούν απέναντι στη Χεγκελιανή φιλοσοφία του Κράτους και του Δικαίου, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί απλά ως μια σχέση σύμπτωσης, ή μια σχέση αντιπαράθεσης. Το πρόβλημα μάλιστα της σχέσης αυτής αποβαίνει ακόμα πιο σύνθετο γιατί συνδέεται με την όλη μεθοδολογική οπτική που εκθέτει ο Μαρξ στις θέσεις για τον Φωϋερμπαχ.

Ο Φωϋερμπαχ απορρίπτει την ενότητα νόησης και πραγματικότητας, στην οποία θεμελιώνεται η Χεγκελιανή φιλοσοφία. Θεωρεί ότι η όλη διαδικασία ανάπτυξης της Ιδέας, μια διαδικασία που περνά μέσα από την Χεγκελιανή "άρνηση της άρνησης" για να περατωθεί στην Απόλυτη Ιδέα, αποτελεί μια σχηματική πορεία που επιβεβαιώνει τον "θεολογικό χαρακτήρα" της Χεγκελιανής φιλοσοφίας.

Μέσα από την ολοκλήρωση της πορείας αυτής η νόηση επανέρχεται στον εαυτό της και αυτοεπιβεβαιώνεται μέσα σ' ένα αφηρημένο λογικό πλαίσιο.

Το σχήμα της Απόλυτης Ιδέας περιέχει στο πέρας του όχι βέβαια την ενότητα νόησης και πραγματικότητας, αλλά την προϋπάρχουσα θεμελιακή αντίφαση. Η Απόλυτη Ιδέα εξακολουθεί να βρίσκεται σε οργανικού χαρακτήρα αντιπαράθεση με την αρχική της κατάσταση, την κατάσταση της Ιδέας που αναγνωρίζει τον εαυτό της στην αίσθηση στη Φύση.

Ο Φωϋερμπαχ απορρίπτει τη Χεγκελιανή λογική πορεία, χωρίς να υπεισέρχεται στη διαλεκτική της βάση. Απορρίπτει τη Χεγκελιανή ενότητα νόησης και πραγματικότητας ως φευδή, και υποστηρίζει την επαναφορά της πρωτογενούς ενότητας νόησης και αίσθησης.

Την εκλογικευμένη θεολογία της Ιδέας, αντικαθιστά με την εξανθρωπισμένη έννοια της πλήρωσης, της τελείωσης, του ατομικού ανθρώπου. Ο λόγος, ο έρωτας και η θέληση είναι, κατά τον Φωϋερμπαχ, οι τελειώσεις, είναι οι ύψιστες δυνάμεις, η απόλυτη ουσία του ανθρώπου ως ανθρώπου, και ο σκοπός της ύπαρξής του. Ο άνθρωπος υπάρχει για να αγαπάει και να βούλεται.

Ο Μαρξ εφαρμόζει την κριτική του Φωϋερμπαχ σχετικά με την αντιστροφή Υποκειμένου-Κατηγορήματος που πραγματοποιεί ο Χέγκελ θεμελιώνοντας την κοινωνία ως προϊόν του Κράτους. Ο Μαρξ κατανοεί ότι η Χεγκελιανή διαλεκτική μέσα από την πορεία των διαδοχικών αρνήσεων προσδιορίζει την ιστορία της γέννησης και εξέλιξης των κοινωνιών, αλλά αφαιρεί από αυτές το ρόλο του Υποκειμένου στον Κόσμο. Στη Χεγκελιανή διαλεκτική ο Μαρξ επεσήμανε την αφηρημένη κίνηση της ιστορίας που υποδηλώνει η Απόλυτη Ιδέα ως αυτοπραγματούμενη ιστορική πράξη. Στο Χεγκελιανό Κράτος η απόλυτη Ιδέα δεν αποτελεί μια γνωσεολογική θεώρηση, αλλά λειτουργεί κύρια στο πεδίο των Κρατικών θεσμών, της πολιτικής επιστήμης και της νομοθετικής εξουσίας.

Ο Φωϋερμπαχ αντικαθιστά την απόλυτη Ιδέα με τον έρωτα του ανθρώπου, με τη σχέση του ανθρώπου προς τον άνθρωπο, σχέση που αποτελεί τη μοναδική κοινωνική σχέση που στηρίζει την υλιστική ανθρωπολογική του αντίληψη. Αντίθετα ο Μαρξ στη θέση της Απόλυτης Ιδέας εγκαθιστά το πεδίο των κοινωνικών σχέσεων, οι οποίες συνδέουν και καθορίζουν τις εξελίξεις των κοινωνιών.

Ο Μαρξ - αντίθετα προς τον Φωϋερμπαχ - δεν απορρίπτει τη διαδικασία της Χεγκελιανής διαλεκτικής. Όμως για τον Μαρξ η τρίτη φάση του διαλεκτικού συλλογισμού, η άρνηση της άρνησης, δεν αποτελεί την αποκατάσταση μιας πρωτογενούς ενότητας που διαχωρίσθηκε σε δύο απλά αντίθετα, τα οποία εμπλουτίσθηκαν μέσα στην πορεία του Πνεύματος. Ο Μαρξ αναζητά σ' αυτή τη διαδικασία τα περιεχόμενα, πίσω από τις σχηματοποιημένες μορφές οι οποίες επιζητούν να καταργήσουν νοητικά τις αντιθέσεις.

"Ο Χέγκελ ξεκινά από μία μη πραγματική αντίθεση και δεν φθάνει στη συνέχεια παρά σε μία φανταστική ταυτότητα που, στην πραγματικότητα είναι η ίδια αντιφατική" (Κριτική της Εγκελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου σελ. 86).

Μέσα από τη λογικά και ηθικά δικαιωμένη Κρατική παρουσία και παρέμβαση, η εμπειρική πραγματικότητα αναγορεύεται σε απόλυτο δίκαιο, που καθορίζει την πορεία της κοινωνίας, τη βούληση της για ελευθερία. Μια ελευθερία όμως που εξαντλείται στη γνώση και αυτο-συνείδηση των ορίων της - τα οποία θέτει το ίδιο το Κράτος - και με την έννοια αυτή εκλαμβάνεται από τον Χέγκελ ως πραγματοποίηση του Δικαίου.

Ο Μαρξ προχωρώντας στην κριτική της Πολιτικής Οικονομίας αποκαλύπτει ότι ο καταμερισμός της εργασίας, η ίδια η εργασία - όχι ως απλή σχέση ατόμου-φύσης (Φωϋέρμπαχ) - αλλά ως κοινωνική σχέση και διάρθρωση αποτελεί το θεμελιώδες στοιχείο των οικονομικών κα κοινωνικών φαινομένων, και όχι η ατομική ιδιοκτησία όπως ισχυρίζεται ο Χέγκελ. Όμως αυτή η προσέγγιση γίνεται δυνατή με τη βοήθεια της Χεγκελιανής οπτικής. Η ιδέα της ιδιοποίησης της Φύσης μέσα από την εργασία, ή έννοια των αναγκών του κεφαλαίου μέσα στη Χεγκελιανή φαινομενολογία γενικεύονται και "ιδιοποιούνται" από την ίδια τη νόηση. Όμως ο Μαρξ διακρίνει μέσα από τη Χεγκελιανή διαλεκτική τη λογική των εννοιών στην κίνησή τους. "Ο Μαρξισμός δεν εισήγαγε την κίνηση μέσα στην αμετάβλητη ουσία, αλλά καθόρισε σαν "ουσία" την ίδια την κίνηση του αντικειμένου, τη διαλεκτική του... Η "ουσία" είναι ή ίδια η κίνηση του πράγματος, ή το πράγμα στην κίνησή του. Η κίνηση αυτή δημιουργεί μεμονωμένες φάσεις, μορφές ή ιδιαίτερους τρόπους, που δεν είναι δυνατόν να θεωρούνται σαν αναγωγή στην ουσία, αλλά μόνο σαν εξήγηση του ίδιου του πράγματος". (Κ. Κοσικ, η διαλεκτική του συγκεκριμένου, σελ. 33).

Η κριτική του Μαρξ στην Χεγκελιανή φιλοσοφία αποτελεί ταυτόχρονα και κριτική της φιλοσοφίας της εποχής του στο σύνολό της, αποτελεί κριτική τόσο στον αγγλικό εμπειρισμό όσο και στον γαλλικό υλισμό.

Η αφαίρεση του συστήματος των σχέσεων που καθορίζουν τον καταμερισμό της εργασίας μέσα στα πλαίσια της κοινωνίας των ιδιωτών, μια αφαίρεση που ανάγει και "μυστικοποιεί" την εργασία και τις σχέσεις παραγωγής σε πολιτική αφαίρεση και νοητική επεξεργασία, υφίσταται την "υπέρβαση" της με τη θεμελίωση της διαλεκτικής λογικής, στη βάση μιας γνωσεολογικής αντίληψης, που δεν αντιπαράθετει το υποκείμενο στο αντικείμενο, αλλά που επιδιώκει να αναλύσει, να καταγράψει, και να προσδιορίσει την ιστορική πραγματικότητα στην ίδια την κίνησή της.

Η μεθοδολογική αυτή κατεύθυνση έρευνας είχε ήδη αποτυπωθεί στο μεθοδολογικό πλαίσιο της Μαρξικής κριτικής στην 1η και 4η θέση για τον Φωϋέρμπαχ.

Η Χεγκελιανή σχηματοποίηση κινείται τελικά μέσα στο οριοθετημένο πεδίο του θεμελιακού χωρισμού του κλασσικού γνωσεοθεωρητικού πρότυπου διάνοιας-εποπτείας. Ο κλασσικός υλισμός από την δική του πλευρά καταφεύγει στο "χώρο" της αίσθησης, της άμεσης εποπτείας, όπου η έρευνα και η ανάλυση συνδέονται και εξαρτώνται αποκλειστικά από το πεδίο των κοινωνικών σχέσεων.

Αντίστοιχα ο παραδοσιακός Ιδεαλισμός προσδιορίζει την αφετηρία και τη δυναμική του στο πεδίο της νόησης, της Ιδέας και η ανάλυση κινείται δεσμευτικά στο "χώρο" της γενικής μορφής.

Από την άποψη αυτή στην κριτική του Μαρξ, όπως αυτή διατυπώνεται τόσο στην κριτική του απέναντι στο Χεγκελιανό πρότυπο, όσο και στις θέσεις που προσδιορίζει σε σχέση με τον Φωϋερπαχ διακρίνουμε ως κύριο χαρακτηριστικό μια μετατόπιση των κλασσικών γνωσεοθεωρητικών προτύπων προς ένα νέο πρακτικό-κοινωνικό μοντέλο. Αυτό εμφανίζεται σαν κάτι το εντελώς νέο στο φιλοσοφικό πεδίο.

Ο Μαρξ εργάζεται στο "εσωτερικό" του κλασσικού διαχωρισμού διάνοιας-εποπτείας (νοητό-αισθητό). Ο βασικός αυτός χωρισμός αναζητά με ποιό τρόπο μέσα από την ανθρώπινη αίσθηση δίδεται το αντικείμενο. Το χωρισμό αυτό αποδέχονται όλες οι παραδοσιακές ερμηνείες και αναζητούν τις διαμεσολαβήσεις που θα επιτρέψουν τη διαλεκτικοποίηση του, είτε προσδιορίζουν τα στοιχεία της εγγενούς δυναμικής που επιτρέπουν και "νομιμοποιούν" την καθοριστική επιβολή του ενός "πόλου" απέναντι στον άλλον.

Μπορούν να προσδιορισθούν βάσει του προμαρξικού γνωσεοθεωρητικού και κοινωνικοθεωρητικού τρόπου σκέψης δύο κλασσικά επίπεδα ανάλυσης:

- Το πρώτο επίπεδο δίνει βάρος στο γενικό στοιχείο της νόησης και του νόμου. Στο επίπεδο της νόησης, το εγώ ως ον αίσθησης διακρίνει και τοποθετεί τις εικόνες σε κατηγορίες, προσδιορίζει τις αιτιακές σχέσεις, χαρακτηρίζει το αγαθό, το κακό, το αναγκαίο. Η αίσθηση αποτελεί περιεχόμενο της διάνοιας. Αντίστοιχα ο γενικός πολιτικός νόμος, η μορφή της κοινωνίας είναι το ενεργό στοιχείο, στο οποίο εντάσσονται τα περιεχόμενα.

- Κατά το δεύτερο επίπεδο ανάλυσης προσδιορίζονται στην κοινωνία επί μέρους σημεία που υποτάσσουν τις δομές τους σε άλλα σημεία, καθορίζουσες σχέσεις και διαδικασίες. Μέσα από τις λειτουργίες και τις δομές των επί μέρους σημείων διασπάται η κοινωνία σε παθητικά και ενεργητικά στοιχεία, σε απόφαση και εκτέλεση. Μέσα από την ανάλυση και διερεύνηση αυτή αναδύονται οι όροι και οι τρόποι δραστηριοποίησης της κοινωνίας. Με την έννοια αυτή το διασπασμένο σε επί μέρους στοιχεία περιεχόμενο "καθορίζει" τη μορφή της κοινωνίας.

Ο Μαρξ διακρίνει το πλεονέκτημα και τις αδυναμίες των δύο αυτών κλασσικών προτύπων, και επιδιώκει να υπερβεί αυτό το σχηματοποιημένο χωρισμό. Καθορίζει ως αφετηριακό στοιχείο το πεδίο της υλικής πραγματικότητας, και εγείρει το αίτημα να τεθεί ως αφετηρία της ανάλυσης το πεδίο αυτό και στη συνέχεια να τεθεί το πρόβλημα συγκρότησης της μορφής.

Ομως στο χώρο της υλικής πραγματικότητας το υποκείμενο παραμένει παθητικός δέκτης - ουσιαστικά υπο-κείμενο- της όλης διαδικασίας γιατί δεν διακρίνεται το στοιχείο της κίνησης. Αντίθετα στην περίπτωση της νοησιακής αφετηρίας η Ιδέα αποτελεί ένα εν κινήσει δρων στοιχείο.

Από εδώ προκύπτει η ανάγκη για τον Μαρξ να διαφανεί το στοιχείο της κίνησης στο περιεχόμενο, να αναγνωρισθεί και να καταγραφεί η κίνηση αυτή μέσα στον κοινωνικό χώρο, στον πυρήνα των παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων.

Το περιεχόμενο όπου στρέφεται η έρευνα και η ανάλυση είναι η ίδια η ανθρώπινη εργασία, ο καταμερισμός της εργασίας, η διαδικασία της παραγωγής, διαχείρισης και διανομής του προϊόντος. (32)

Στην αστική κοινωνία τα περιεχόμενα αυτά σχηματοποιούνται και εκφράζονται μέσα από τις γενικές φόρμες της ατομικής ιδιοκτησίας, του Κράτους, του Δικαίου, του Πολίτη. Αυτές οι σχηματοποιήσεις εμφανίζονται πρωταρχικά ως σχέσεις που διασφαλίζουν την οικονομική ισότητα και κατοχυρώνουν την ίδια την εργασία.

Με τη δραστηριοποίηση του περιεχομένου θα αποκαλυφθούν οι μορφές, θα αποδειχθεί η φύση και η πραγματική τους ουσία, και τελικά με τη δραστηριοποίηση αυτή θα οδηγηθούμε στο ξεπέρασμα των παραδοσιακών χωρισμών.

Στην 1η θέση για τον Φώϋερπαχ, ο Μαρξ θέτει το ερώτημα ποιό είναι το περιεχόμενο που υπάρχει στην "Εβραϊκή" αρχή της εγωιστικής πράξης.

Με το ερώτημα για τη φύση του εγωισμού ο Μαρξ στρέφει την προβληματική του προς την πρακτική δράση, αλλά πρωταρχικά αντιδιαστέλει την απλή πρακτική από την πρακτική της κριτικής - χειραφετητικής πράξης. Το περιεχόμενο λοιπόν το αντιμετωπίζει ως πράξη με δύο σκέλη: Σαν κοινή πρακτική, αλλά και - κυρίως - σαν χειραφετητική πρακτική. Σ' αυτή την "οπτική" η υπάρχουσα

κοινωνία θα πρέπει να αντιμετωπισθεί στο περιεχόμενό της ως πράξη, αλλά να προσδιορισθούν και να διατυπωθούν ταυτόχρονα και οι όροι της απελευθερωτικής πράξης. Αυτό που δεν υπάρχει σ' αυτό το ιστορικό πεδίο έρευνας του Μαρξ είναι ακριβώς αυτές οι δραστηριότητες οι διαδικασίες και οι εσώτερες αντιθέσεις που θα κινητοποιήσουν την κοινωνία προς την χειραφετητική της πορεία.

Γι αυτό και η απλή αναγνώριση του περιεχομένου δεν αποτελεί ικανή και αναγκαία συνθήκη για να ξεπερασθούν οι φευδείς σχηματοποιήσεις και να αναδειχθούν τα πραγματικά περιεχόμενα.

Η απόπειρα του Φωϋερμαχ να αποκαλύψει το "φεύδος" της μορφής μέσα από την απλή αναγνώριση του πραγματικού - χωρίς να υπεισέρχεται μέσα στις αντιθέσεις που καθορίζουν το πραγματικό - αφήνει την πράξη στο επίπεδο της εποπτείας, αποδέχεται στην ουσία την κοινωνία αυτούσια, και καταφεύγει στην "αγάπη" και στην ανθρώπινη αλληλεγγύη για να ξεπεράσει τις αντιθέσεις αυτές. Παραμένει δηλ. στην ουσία στο επίπεδο της μορφής.

Γι αυτό και στην 1η θέση για τον Φωϋερμαχ, ο Μαρξ παράλληλα προβαίνει και σε μια κριτική προς τον θετικισμό. Το κριτικό στοιχείο θα πρέπει να αποκαλύψει ότι πίσω από την εγωϊστική ατομική πράξη - την οποία καταγράφει ο θετικισμός - υπάρχουν δρώσες κοινωνικές αντιθέσεις.

Η πορεία ενεργοποίησης του περιεχομένου οδηγεί στην μετατροπή του υπο-κειμένου σε πραγματικό υποκείμενο των διεργασιών. Αποκαλύπτεται τελικά ότι ο χωρισμός σε bourgeois-citoyene δεν είναι θεμελιακός, αλλά ότι αποτελεί μια από τις κυρίαρχες κοινωνικές μορφές. Αντίθετα ο θεμελιακός χωρισμός βρίσκεται πίσω από το δυισμό ιδιώτη - πολίτη.

Μέσα λοιπόν από την ενεργοποίηση αυτή, μέσα από τις διαδικασίες κίνησης του κοινωνικού στοιχείου μεταβάλλεται το γνωσεοθεωρητικό πεδίο σε πρακτικό-κοινωνικό (33). Οι άνθρωποι καλούνται ως όντα αίσθησης να ρυθμίσουν την ίδια τους την πορεία, πέρα από μια απλή κριτική της εγωϊστικής πράξης που περιορίζεται σ' ένα ηθικό πεδίο.

Υπερβαίνοντας λοιπόν την ουσία του παραδοσιακού υλισμού, ο Μαρξ συνδέει τον υλισμό με την πράξη. Η πράξη αυτή διασπά και ξεπερνά την υπάρχουσα κοινωνική διάταξη, πραγματοποιεί το σκοπό της για τη διαμόρφωση μιας άλλης κοινωνίας, αποβαίνει στην ουσία της κριτική - χειραφετητική πράξη.

Αυτό το πρόβλημα εμφανίζεται και στο μεταγενέστερο έργο του Μαρξ. Η κριτική πράξη δεν αποβλέπει αφηρημένα να αλλάξει την υπάρχουσα κοινωνία. Αναζητά ταυτόχρονα τις προϋποθέσεις, τις βάσεις για μια τέτοια πορεία στην παρούσα κοινωνία.

Γι αυτό και απαιτούνται πρωτοβουλίες από τις ίδιες τις πολιτικές και οικονομικές εξουσίες. Σ' αυτό το πλαίσιο ο Μαρξ θεωρεί απαραίτητο ένα οικονομικό πρόγραμμα, του οποίου ο κεντρικός πυρήνας θα καθορίζει ότι αυτό που εμφανίζεται ως απόφαση των ατόμων δεν είναι παρά το αποτέλεσμα των υλικών διαδικασιών που πραγματοποιούνται στη βάση της κοινωνίας.

Η μορφή της κοινωνίας δεν είναι αυτόνομη, δεν προκύπτει ως αποτέλεσμα των αποφάσεων των καπιταλιστών αλλά αποτελεί έκφραση μιας δεδομένης υλικής βάσης, είναι τελικά ο τρόπος οργάνωσης με τον οποίο λειτουργεί και αναπαραγάγεται ο καταμερισμός της εργασίας, μέσω της "φευδαίσθησης" των ατομικών αποφάσεων. Γι αυτή ακριβώς την ανάλυση αναζητά πρόγραμμα μελέτης και έρευνας.

Μέσα στην ίδια την πορεία της κοινωνικής εξέλιξης μορφοποιείται η διάσπαση που φέρνει στο προσκήνιο τους προλετάριους, τους φορείς της εργασίας. Μέσα από την κρίση του συστήματος συνειδητοποιούν οι ίδιοι, ότι αποτελούν την τάξη που εκφράζει την κοινωνική εργασία, δηλ. την κοινωνία. Καλούνται λοιπόν να οδεύσουν προς την κατεύθυνση συγκρότησης δομών μιας "εργατικής δημοκρατίας" είτε έξω από την αστική νομιμότητα, είτε μέσα από τους ισχύοντες θεσμούς (εκλογικό δικαίωμα).

(Στη "Γερμανική Ιδεολογία" ο Μαρξ επισημαίνει πολλά σημαντικά επί μέρους μεθοδολογικά ερωτήματα που θα ενταχθούν στο ώριμο έργο του στην προβληματική της θεωρίας της αξίας. Στο έργο του αυτό ο Μαρξ δεν υπογραμμίζει τη διαφορά μεταξύ της ατομικής ιδιοκτησίας και του διαμορφούμενου καταμερισμού της εργασίας. Τονίζεται μάλλον ότι η ατομική ιδιοκτησία οικοδομεί το θεμέλιο του ανταγωνισμού στην αγορά. Μόνο αργότερα, στο Κεφάλαιο, ο Μαρξ διαμορφώνει μια συνολική θεωρία της εκμετάλλευσης για ολόκληρη την κοινωνία, με αναφορά στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, προσδιορίζει το κοινωνικό προϊόν, και αναλύει την εξέλιξη της τεχνολογίας σε σχέση με τη θεωρητική προβληματική της κοινωνικής αναπαραγωγής υπό καπιταλιστικές συνθήκες.

Διακρίνει τις τρεις συνιστώσες του κεφαλαίου, το σταθερό κεφάλαιο (αναπαραγωγής παραγωγικών μέσων), το μεταβλητό κεφάλαιο

(αναπαραγωγής εργατικής τάξης) και την υπεραξία (αναπαραγωγής κεφαλαιοκρατικής τάξης). Βάσει αυτής της διάκρισης την οποία καθόρισε στα τέλη της δεκαετίας του 1850 - ο Μαρξ προχώρησε στη διατύπωση των νόμων του Κεφαλαίου και των κοινωνικών αντιθέσεων και με αφετηρία αυτή την ανάλυση των ουσιαστών διαστάσεων της Ολότητας επιδιώκει την ανάλυση των διαδικασιών του ανταγωνισμού στην αγορά).

Στην 4η θέση για τον Φωϋερμαχ διατυπώνεται ένα ευρύτερο μεθοδολογικού χαρακτήρα πρόβλημα, που μπορεί σχηματικά να αναλυθεί σε τρία επίπεδα.

Στην πρώτη ενότητα υπάρχει μια θετική αντίδραση στην υλιστική αντίληψη του Φωϋερμαχ. Στη συνέχεια διαμορφώνεται μια διαφοροποίηση, σε επίπεδο άρνησης της αντίληψης αυτής, αφού ο Μαρξ διαπιστώνει το ημιτελές της θεωρίας του Λ.Φ. Τέλος στο τρίτο επίπεδο ο Μαρξ σκιαγραφεί το περίγραμμα της κριτικής πρότασης του.

Θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε συνολικά το περιεχόμενο της 4ης θέσης ως διατύπωση των αξόνων ενός προγράμματος και μιας μεθόδου για την κοινωνική επιστήμη.

Σύμφωνα με το πρόγραμμα αυτό εκκινώντας από την έρευνα ενός φαινομένου θα πρέπει να αναζητηθεί τι κρύβεται πίσω από αυτό. Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα φαινομένου ο Μαρξ επιλέγει την θρησκεία - όχι για να προχωρήσει σε μια καθ' αυτό κριτική της θρησκείας. Κάνοντας όμως αναγωγή στη θρησκεία ο Μαρξ προχωρά στην κατάργηση του αυτονόητου χαρακτήρα του φαινομένου, και αναφέρεται τελικά στην υλική του αφετηρία, στην κοινωνία.

Ομως αυτό δεν αρκεί - και εδώ περαιώνεται ο ρόλος του Φωϋερμαχ - γιατί θα πρέπει η ανάλυση να προχωρήσει και στον προσδιορισμό των κοινωνικών αντιφάσεων που παράγουν το φαινόμενο. Μόνο μ' αυτό τον τρόπο θα μπορέσει να ερμηνεύσει - και να υπερβεί - στην πραγματικότητα το ίδιο το φαινόμενο.

Ενας σχηματοποιημένος τρόπος ανάλυσης μπορεί να διατυπωθεί κατά την προσπάθεια ερμηνείας του ανταγωνισμού της αγοράς. Η ανάλυση αυτή στρέφεται προς τους τρόπους συμπεριφοράς των κατόχων κεφαλαίου. Διαπιστώνει ότι για να επιτύχουν τη μείωση των εξόδων παραγωγής μερικοί από τους κατόχους κεφαλαίου στην παραγωγική

δομή, εισάγουν νέες τεχνολογίες οι οποίες εφαρμοζόμενες επιτυγχάνουν αύξηση του όγκου παραγωγής και της παραγωγικότητας της εργασίας. Αυτή τη μέθοδο την υιοθετούν στη συνέχεια και οι υπόλοιποι κεφαλαιοκράτες, για να ανταπεξέλθουν στους νέους όρους ανταγωνισμού. Κατ' αυτόν άρα τον τρόπο μπορεί να "εξηγηθούν" σύμφωνα με τον τύπο αυτό ανάλυσης οι διαδικασίες, μέσα από τις οποίες αναπτύσσεται ο ανταγωνισμός των επιχειρήσεων και ταυτόχρονα εξελίσσεται σε νέες ανώτερες μορφές η τεχνολογία.

Η μαρξική κριτική στον τρόπο αυτό ανάλυσης ελέγχει την αφετηρία της από ατομικές συμπεριφορές και επιφανειακά δεδομένα στην αγορά.

Η ανάλυση αυτή επισημαίνει μεν κάποια εμπειρικά φαινόμενα, όμως δεν μπορεί να υπερβεί τον τυπικό περιγραφικό και φορμαλιστικό χαρακτήρα γιατί δεν υπεισέρχεται στον πυρήνα γέννησης των φαινομένων αυτών, δεν θίγει την ίδια τη βάση της παραγωγικής δραστηριότητας, τον ευρύτερο καταμερισμό της ανθρώπινης εργασίας.

Αυτόν ακριβώς τον τρόπο ερευνας και ανάλυσης επιδιώκει να ανατρέψει ο Μαρξ στην 4η θέση για τον Φωϋερμπαχ. Η διάρθρωση ενός φαινομένου όπως καταγράφεται από την εμπειρία δεν μας επιτρέπει αυτονόητα να προχωρήσει η μεθοδολογική διερεύνηση στην παραγωγή της συνθετικής εικόνας των στοιχείων που δημιουργούν το φαινόμενο αυτό. Χρειάζεται - αποφαινεται ο Μαρξ - αναλυτική προεργασία, διαδικασία έρευνας στο πεδίο των υλικών αντιφάσεων, με το οποίο συνδέονται πράγματι τα φαινόμενα, και δεν αρκεί μια τυπική διαδικασία συνθετικής καταγραφής και ανάπτυξης.

Στην 4η θέση λοιπόν ο Μαρξ συνοφίζει την κριτική αυτή του θετικισμού.

Εάν από την απλή περιγραφή του φαινομένου μπορεί να οδηγηθεί η έρευνα τελικά ως τη βάση του, όπως συμβαίνει με την κριτική στάση του Φωϋερμπαχ, θα πρέπει, συνεχίζοντας την πορεία της, να διανύσει ολόκληρο το διάστημα που χωρίζει τη βάση αυτή από το ίδιο το πεδίο των υλικών αντιφάσεων, - γεννήτορα και παραγωγό της ίδιας της βάσης και των φαινομένων της. Η κριτική λοιπόν, που λείπει από τον Φωϋερμπαχ, σημαίνει ανακατασκευή του δεδομένου και αυτό αποτελεί το θεμελιακό στοιχείο της ίδιας της κριτικής.

Στο δεύτερο πεδίο προσέγγισης λοιπόν προς τον Φωϋερμπαχ ο Μαρξ διαπιστώνει μια σημαντική διάσταση: Εκκινώντας από τη μορφή προς το περιεχόμενο (εποπτικό, ματεριαλιστικό στοιχείο) ο Φωϋερμπαχ

οριοθέτησε το πέρας της κριτικής του στην επισήμανση του αντιθετικού στοιχείου μορφής-περιεχομένου. Δεν προχωρά όμως στην αναζήτηση του θεμελιακού στοιχείου αναγωγής αυτού του ίδιου του περιεχομένου. Όμως μόνο μέσα από αυτή τη διάσπαση και την ανακατασκευή θα μπορούσε να κατανοήσει και τον ίδιο τον χαρακτήρα της μορφής.

Στην 4η θέση βέβαια ο Μαρξ δεν προχωρά στην ανάλυση του περιεχομένου της "κοσμικής βάσης". Αργότερα, στο ώριμο έργο του φθάνει απ' ευθείας στη βασική αντίθεση κεφαλαίου-εργασίας.

Υπάρχουν κάποια αξιολογικά στοιχεία που απορρέουν από τη διατύπωση του Μαρξ στην 4η θέση. Όμως κατά πρώτο λόγο στη θέση αυτή κυριαρχεί το θεωρητικο-μεθοδολογικό πρόβλημα. Το επιχείρημα του Μαρξ είναι κατ' ουσίαν πολιτικό: Ζητά μια θεωρητική λύση που φθάνει στην αναγωγή του φαινομένου, όχι απλά στη βάση του, αλλά στις αντιφάσεις που τη συγκροτούν και την διατρέχουν.

Το αίτημα του Μαρξ συνοφίζεται τελικά στην αναζήτηση ενός νέου μεθοδολογικού μορφώματος. Δεν αρκείται σε μια πιθανή ερμηνεία της μορφής αλλά αναζητά τους λόγους για τους οποίους παράγεται αυτή ειδικά η μορφή και όχι κάποια άλλη. Αυτό έχει άμεση συνάφεια με το περιεχόμενο των εσωτερικών αντιφάσεων και του κοινωνικού αντικειμένου, τις οποίες διαπιστώνει η έρευνα. (34)

Μέσα από τη συνολική αυτή Μαρξική μεθοδολογική οπτική θα πρέπει να αντιμετωπισθεί η αναφορά του Μαρξ στο θέμα της θρησκείας. Ο χαρακτηρισμός της ως "όπιο του λαού", που έχει προκαλέσει ποικίλες πολιτικο-ιστορικές ερμηνείες και κριτικές, θα πρέπει μάλλον να αντιμετωπιστεί ως ειδική όψη και παράδειγμα του γενικού μεθοδολογικού προβλήματος, που θέτει η μαρξική θεωρία.

Στην εισαγωγή της Κριτικής του Κράτους και του Δικαίου ο Μαρξ αναφέρει πολύ χαρακτηριστικά τη θρησκεία ως φενάκη ενός απάνθρωπου εγκόσμιου παρόντος, σαν παρηγοριά και αναπλήρωση του αλλοτριωμένου Τώρα, σαν αναστεναγμό του "τυραννισμένου πλάσματος". Δεν θεωρεί τη θρησκεία ως απλή ανθρώπινη "αποβλάκωση".

Δεν αρκείται λοιπόν στο να αφορίσει, να καταγγείλει τη μορφή, αλλά αντιμετωπίζει τη θρησκευτική "αλλοτρίωση" ως απόδειξη των κοινωνικών αντιφάσεων που δεν επιτρέπουν στον άνθρωπο να

ολοκληρώσει τις δυνατότητές του στον εδώ κόσμο. Η θεολογική ολοκλήρωση για τον άνθρωπο αναπληρώνει - ως φενακισμένη συνείδηση - την απώλεια της ανθρώπινης ουσίας που συντελείται μέσα από τις αντιφάσεις των παραγωγικών και κοινωνικών δομών. (35)

Μεθοδολογικά λοιπόν, ερμηνεύοντας την ιστορικότητα του φαινομένου, ή έρευνα θα πρέπει να διερευνήσει τι είδους μορφές προσλαμβάνει αυτή η αναπλήρωση. Για να βρεθεί η ρίζα του θρησκευτικού φαινομένου θα πρέπει να καταλήξουμε στον πυρήνα των κοινωνικών σχέσεων γιατί το ίδιο το θρησκευτικό φαινόμενο αποτελεί μια κοινωνική σχέση μορφοποιημένη. Από αυτή την αφετηρία ξεκινώντας θα γίνει δυνατός ο προσδιορισμός των τρόπων αναπαραγωγής των μορφών που προσλαμβάνει η θρησκεία στο ανθρώπινο πνεύμα, σ' ολόκληρη την κοινωνία. (36)

Μέσα από τη μεθοδολογική αυτή ακολουθία θα μπορούσε να προσδιορισθεί ως βαρύνον αξιολογικό στοιχείο και κριτήριο ο καθορισμός ή η επαγγελία ότι στο ιστορικό πέρας είναι δυνατόν στην πράξη να διαμορφωθούν τέτοιου χαρακτήρα κοινωνικές δομές ώστε να αρθούν οι ελλείψεις που αναγκάζουν τον άνθρωπο να καταφύγει στον "ουράνιο κόσμο" για την αναπλήρωσή τους και αντίθετα να συμβεί για τον κάθε άνθρωπο ή επί γης "κοινωνική και ανθρώπινη του ολοκλήρωση".

Οι μεθοδολογικές αυτές σκέψεις του Μαρξ βρίσκουν την ολοκλήρωσή τους στις συγκεκριμένες αναλύσεις της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας, της εισαγωγής στα Grundrisse και στο Κεφάλαιο. Σ' αυτά τα κείμενα αναδεικνύεται η έννοια της Ολότητας ως μεθοδολογική ιδέα διαλεκτικής ανάπτυξης των κατηγοριών.

Η παραγωγική ολότητα καθορίζεται ως κυρίαρχη δομή της Μαρξικής Ολότητας. "Το αποτέλεσμα στο οποίο καταλήγουμε δεν είναι ότι παραγωγή, διανομή, ανταλλαγή και κατανάλωση αποτελούν μια ταυτότητα, αλλά ότι όλες είναι μέλη μιας Ολότητας, διαφορές σε μια ενότητα". (37)

Είναι χαρακτηριστικό ως προς το μεθοδολογικό πλαίσιο σύστασης της Ολότητας, ότι οι εννοιακές κατηγορίες συγκροτούνται μέσα στο ευρύτερο "ολιστικό" τους πλαίσιο.

Αναπτύσσοντας στα "Grudrisse" τις μεθόδους της πολιτικής οικονομίας ο Μαρξ επισημαίνει: "Αν αρχίσω από τον πληθυσμό αυτό θα είναι μια χαοτική αντίληψη του συνόλου και μ' ένα πλησιέστερο ορισμό θα έφθανα αναλυτικά σε ολοένα και απλούστερες έννοιες - από τον νοητικά συγκεκριμένο στο ολοένα και λεπτότερο αφηρημένο, ώσπου να καταλήξω στους απλούστερους ορισμούς. Από εκεί θα πρέπει να επιχειρήσω ξανά το ταξίδι προς τα πίσω, ώσπου να φθάσω πάλι στον πληθυσμό, αλλ' αυτή τη φορά όχι σαν μια χαοτική αντίληψη του συνόλου, αλλά σαν μια ολότητα πλούσια σε ορισμούς και σχέσεις". (38)

Όταν λοιπόν ορίζεται μια έννοια αυτή αναπτύσσεται μέσα σ' ένα οργανικό πλέγμα εννοιών, όπου καταδεικνύονται τόσο οι ιστορικο-κοινωνικές βάσεις ανάπτυξης της έννοιας αυτής όσο και οι συνεκτικοί - διαλεκτικοί της δεσμοί με άλλες οικονομικο-παραγωγικές κατηγορίες, που συναρθρώνονται στο παραγωγικό Ολο

"Το σωστό φαίνεται πως είναι να αρχίζουμε με το πραγματικό και συγκεκριμένο στην οικονομία λόγου χάριν από το πληθυσμό που είναι θεμέλιο και υποκείμενο της κοινωνικής παραγωγικής πράξης. Κι όμως ένα κοντινότερο κοίταγμα αποδεικνύει αυτό τον τρόπο λαθεμένο.

Ο πληθυσμός είναι μια αφαίρεση αν αφήσω απ' έξω τις τάξεις από τις οποίες συγκροτείται ... Το συγκεκριμένο είναι συγκεκριμένο γιατί αποτελεί συγκεφαλαίωση πολλών ορισμών δηλ. (συνιστά) ενότητα του πολλαπλού". (39)

Σ' αυτό το μεθοδολογικό πλαίσιο ο Μαρξ ασκεί οξεία κριτική στον Χεγκελιανό τύπο ανάπτυξης των κατηγοριών, που βασίζεται στην αυτόνομη αλληλοδιαδοχή των κατηγοριών ως "ιστορικών προϊόντων" της πορείας του λογικού. "Ο Χέγκελ έπεσε συνεπώς στο σφάλμα να συλλάβει το πραγματικό ως αποτέλεσμα της σκέψης η οποία συγκεφαλαιώνει, εμβαθύνει στον εαυτό της, και αυτοκινείται ενώ η μέθοδος να ανεβαίνει από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο είναι ο μόνος τρόπος που έχει η σκέψη να ιδιοποιηθεί το συγκεκριμένο, να το αναπαραγάγει σαν πνευματικό συγκεκριμένο, αλλά σε καμμία περίπτωση (δεν αποτελεί) το προτσές δημιουργίας του ιδιου του συγκεκριμένου". (40)

Ο Μαρξ επισημαίνει, αναδιαστέλοντας την Χεγκελιανή αλληλοδιαδοχή των κατηγοριών: " αυτή η εντελώς απλή κατηγορία (το χρήμα) εμφανίζεται στην πιο μεγάλη της ένταση όχι ιστορικά, αλλά στις πιο ανεπτυγμένες κοινωνικές καταστάσεις. Σε καμμία περίπτωση δεν διατρέχει όλες τις οικονομικές σχέσεις". Και προσθέτει ο Μαρξ: "θα ήταν λοιπόν άσκοπο και λάθος να καταταγούν οι οικονομικές κατηγορίες σύμφωνα με τη σειρά που υπήρξαν ιστορικά καθοριστικές. Αντίθετα η σειρά τους πρέπει να καθορίζεται από τη σχέση που έχουν μεταξύ τους μέσα στη σύγχρονη αστική κοινωνία, και η οποία είναι ακριβώς αντίθετη από αυτήν που φαίνεται φυσική η αντίστοιχη στη σειρά της ιστορικής εξέλιξης. (41)

Με τον ίδιο τρόπο στο "Κεφάλαιο " ο Μαρξ εκθέτει μεθοδολογικά τις κατηγορίες και τις έννοιες που συνθέτουν τη βάση θεμελίωσης της Ολότητας την ίδια την παραγωγική Ολότητα. Εκκινεί από το Κεφάλαιο ως γενική καθορίζουσα σχέση και εξειδικεύει την αναλυτική του προσέγγιση σ' όλο το πλήθος των επί μέρους κατηγοριών που συνιστούν τα θεμελιώδη στοιχεία του Κεφαλαίου ως βασικής κοινωνικο-παραγωγικής σχέσης. Μέσα από την έκθεση αυτή των επί μέρους κατηγοριών μπορεί να γίνει η ανασύνθεση και ολοκλήρωση της καθολικής δομής που χαρακτηρίζει τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής.

Όπως έχει ήδη προσημειώσει ο Μαρξ στα Grudrisse "Το κεφάλαιο είναι η οικονομική δύναμη της αστικής κοινωνίας, που κυριαρχεί πάνω σε όλα. Πρέπει λοιπόν να αποτελεί την αφετηρία και το πέρας και να αναπτύσσεται -σαν θέμα- πριν από τη γαιοκτησία. Αφού εξετασθούν και τα δύο χωριστά, τότε επιβάλλεται να εξετασθούν και στη μεταξύ τους σχέση". (42)

Δ) ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΙΑΚΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΗΣ ΜΑΡΞΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ ΩΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Η ανάλυση της θεμελιώδους σχέσης κοινωνίας και Κράτους, που εκτίθεται από τον Μάρξ στην Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, υπερβαίνει ασφαλώς την απλή αντιστροφή υποκειμένου - κατηγορήματος, την οποία είχε ήδη, με διεισδυτικό τρόπο, επισημάνει ο ίδιος ο Φωϋερμαχ.

Πράγματι η μεθοδολογία του Μάρξ, επισημαίνοντας κατ'αρχήν την απουσία του στοιχείου διαμεσολάβησης, στρέφει την κριτική της αφετηρία στο ίδιο το πεδίο των κοινωνικών αντιφάσεων, υπερβαίνει τα όρια της αντίθεσης μορφής - περιεχομένου και φθάνει στα θεμελιακά στοιχεία αναγωγής που συγκροτούν τον πυρήνα των βασικών παραγωγικών και κοινωνικών διεργασιών : "Η ύπαρξη του εμπορευματικού κόσμου προϋποθέτει έναν αναπτυγμένο καταμερισμό της εργασίας ή, καλύτερα, ο καταμερισμός αυτός εκδηλώνεται απευθείας με την ποικιλία των "αξιών χρήσης" που ανταγωνίζονται σαν ιδιαίτερα εμπορεύματα και που εμπεριέχουν εξίσου ποικίλους τρόπους εργασίας. Ο καταμερισμός της εργασίας, ως ολότητα όλων των ιδιαιτέρων ειδών παραγωγικής απασχόλησης, αντιπροσωπεύει το σύνολο της κοινωνικής εργασίας στην υλική της όψη, θεωρούμενη ως εργασία που δημιουργεί αξίες χρήσης. Από την άποψη όμως των εμπορευμάτων και στα πλαίσια της ανταλλακτικής διαδικασίας, η εργασία δεν υπάρχει παρά μόνο στο αποτέλεσμα της, στην ιδιαιτερότητα που χαρακτηρίζει τα ίδια τα εμπορεύματα". (43)

Σ'αυτό το πεδίο των κοινωνικών αντιφάσεων εντοπίζεται η βασική αντίθεση Κεφαλαίου - Εργασίας που διαπερνά, και ταυτόχρονα διαμορφώνει, μέσα από τον καταμερισμό της εργασίας, ολόκληρο τον κόσμο των αναγκών και το πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων. Ο Μάρξ επισημαίνει ότι το φαινόμενο της αντιστροφής υποκειμένου και κατηγορήματος κορυφώνεται ως αντίφαση στην - μεταφυσικού τύπου - μορφή της Πολιτικής Οικονομίας : "Οι οικονομικές κατηγορίες δεν είναι παρα οι θεωρητικές εκφράσεις, οι αφαιρέσεις, των κοινωνικών σχέσεων της παραγωγής". (44)

Ακολουθώντας μια διαδοχική σειρά αφαιρέσεων από τα στοιχεία της πραγματικότητας οι θεωρητικοί υποστηρικτές της "λογικότητας" της πολιτικής οικονομίας -οι "μεταφυσικοί" όπως τους αποκαλεί ο Μάρξ- "φθάνουν να έχουν ως μοναδική ουσία τις λογικές κατηγορίες". (45)

Στο πεδίο των κοινωνικών και παραγωγικών σχέσεων, όπου οικοδομούνται οι κατηγορίες της Πολιτικής Οικονομίας, ο "μεταφυσικός", προσπαθεί να ερμηνεύσει τις σχέσεις αυτές αναζητώντας τις λογικές αντιστοιχήσεις και τη λογική διαδοχή της παραγωγής των σχέσεων αυτών, κατακερματίζοντας την οργανική ενότητα και τη διαπλοκή τους, μια ενότητα που καθορίζει τη λειτουργία και την εξέλιξη της κοινωνίας των ιδιωτών. Ο καταμερισμός της εργασίας, ο κόσμος των αναγκών, ο ανταγωνισμός των στοιχείων της αγοράς, οι παραγωγικές δυνάμεις που αναπτύσσονται "πραγματοποιούν στη λογική τους διαδοχή, τον απρόσωπο λόγο της ανθρωπότητας". (46)

Κατά τον Κ.Μάρξ η πολιτική οικονομία αποτελεί την ανατομία των ίδιων των βασικών σχέσεων που συγκροτούν την κοινωνία, και από την άποψη αυτή συνιστά τον "λογικό πυρήνα" της φιλοσοφίας και της κουλτούρας της ίδιας της κοινωνίας.

Η ανάλυση των σχέσεων αυτών επιτρέπει να κατανοήσουμε ότι το Κράτος υφίσταται ως διάταξη και διάρθρωση της ίδιας της κοινωνίας των ιδιωτών, γιαυτό και το σύγχρονο νομικό - πολιτικό πλαίσιο που διαμορφώνει τους Κρατικούς θεσμούς έχει οργανική έκφραση και διαπλοκή με το πεδίο των υλικών σχέσεων. Η ιδεατή φύση του Κράτους θα πρέπει να αναχθεί στην αντινομική φύση των σχέσεων αυτών.

Η κριτική της Χεγκελιανής αναστροφής δεν μπορεί να γίνει κατανοητή εάν δεν αναχθεί στο πεδίο των ιστορικά διαμορφωμένων κοινωνικών και παραγωγικών σχέσεων που διέπουν και συγκροτούν τις ανθρώπινες κοινωνίες.

Ο "χώρος" της Πολιτικής Οικονομίας επέτρεψε κατ' εξοχήν στους θεωρητικούς της να υποκαταστήσουν τους ιδιαίτερους ιστορικούς θεσμούς και τις συγκεκριμένες βασικές λειτουργίες της παραγωγικής ζωής και κοινωνικής δραστηριότητας με καθολικές - "λογικές" κατηγορίες, ώστε τελικά οι θεσμοί και οι Κρατικές λειτουργίες να εμφανίζονται ως ενσαρκώσεις του καθολικού. Η υπέρβαση και η ενότητα η οποία πραγματοποιείται στη σφαίρα του λογικού καθηλώνει και περιθωριοποιεί την πραγματική διαφορά, η υπερϊστορική λογική κατηγορία αντιμετωπίζει με "συγκατάβαση" το ιστορικό συγκεκριμένο.

Στην αυτοματοποιημένη λειτουργία και εξισορρόπηση του κόσμου των αναγκών και της ικανοποίησής τους, που ανέλυσε ο Χέγκελ, η συγκεκριμένη μορφή της μισθωτής εργασίας ανάγεται στην ενσάρκωση ενός καθολικού λογικού που αναγνωρίζει και περιέχει την αφηρημένη εργασία ως γενικευμένη ανθρώπινη δραστηριότητα και όχι ως συγκεκριμένη κοινωνική και οικονομική σχέση.

Η διαδικασία με την οποία η χρήσιμη συγκεκριμένη εργασία εμφανίζεται με την αφαίρεση της ίσης ή αφηρημένης ανθρώπινης εργασίας θα επισημάνει αργότερα στο "Κεφάλαιο" ο Μάρξ επιτελείται με την ανταλλαγή των διαφορετικών προϊόντων ως αξιών, γεγονός που εξισώνει τα διαφορετικά είδη εργασίας μέσα από τη γενικευτική μορφή της αφηρημένης ανθρώπινης εργασίας. Το χρήμα υπεισέρχεται ως γενικευτικό στοιχείο διαμεσολάβησης ανάμεσα δυο μορφές εργασίας, και οριστικοποιεί το προβάδισμα των αξιών ανταλλαγής απέναντι στις αξίες χρήσης. Ο οριστικός διαχωρισμός πολίτη και ιδιώτη, πολιτικής κοινωνίας και ατόμου, εκφράζεται στο "χώρο" της εργασιακής δραστηριότητας με τον οικονομικό διαχωρισμό ανάμεσα στην ατομική εργασία και στην αφηρημένη εργασία, που λαμβάνει τη μορφή της κοινωνικής εργασίας.

Η ανατομία των παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων θα πρέπει σύμφωνα με τον Μάρξ, να αναζητηθεί στο πεδίο της πολιτικής οικονομίας - όχι ως γενικευμένης μορφής - αλλά ως επιστήμης που καταγράφει τις σχέσεις των ατόμων στον παραγωγικό, στον υλικό πυρήνα τους.

Η ιδεατή μορφή του λογικού - καθολικού πρέπει να αποκρυπτογραφηθεί ως αντιστροφή της υλικής δομής του πραγματικού, να αναζητηθεί εκεί τα ερρείσματα της και ταυτόχρονα να τεθεί υπό κριτική μέσα στις δομές και τις λειτουργίες του πραγματικού. Στη διαδικασία αυτή οι "νόμοι" και οι κατηγορίες οι οποίες θα αποκαλύψουν τον πραγματικό οργανικό της χαρακτήρα, θα συγκροτηθούν μέσα από ένα πλέγμα και μια ιεράρχηση αξιολογικών - - πραξεολογικών στοιχείων. (47) Τότε μόνο μπορεί να δομηθεί - μέσα από αυτή την αμφίδρομη χαρακτήρα κίνηση - ένα διαμεσολαβητικό στοιχείο μεταξύ του εννοιακού πλέγματος και της εμπειρικής πραγματικότητας.

Η Χεγκελιανή λογικότητα διαμορφώνει έννοιες και κατηγορίες, οι οποίες όμως παραμένουν απλές μορφές, γιατί εκκινώντας από τη λογική αφαίρεση αναγκάζονται να αναγορεύσουν τελικά την εμπειρική αμεσότητα σε αξιολογικό περιεχόμενο, σε ουσία.

Μέσα από τη γενικευτική αυτή λογικότητα οι κοινωνικές σχέσεις αναγνωρίζονται ως σχέσεις καθαρά αντικειμενικές, με βάση την παραδοχή ότι οι άνθρωποι υπεισέρχονται και λειτουργούν μέσα σ'αυτές χάρις στην "αντικειμενικού" χαρακτήρα διαμεσολάβηση που πραγματοποιούν τα προϊόντα της εργασίας τους, τα πράγματα. Στο πεδίο των αφαιρέσεων της πολιτικής οικονομίας το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης και κοινωνικής ύπαρξης, η εργασία, αποβαίνει κύριο χαρακτηριστικό της κοινωνίας των ανταλλαγών: "ο συνήθης άνθρωπος χαρακτήρας της εργασίας συγκροτεί τον ειδικά κοινωνικό της χαρακτήρα" επισημαίνει ο Μάρξ.

Στην κοινωνία των ελεύθερων ανταλλαγών η συγκεκριμένη έκφραση της αφηρημένης - κοινωνικής εργασίας, είναι τα εμπορεύματα, τα κοινωνικά αντικείμενα που περιέχουν τον αναγκαίο κοινωνικό χρόνο για να παραχθούν. (48) Η κοινωνία των ιδιωτών δεν είναι παρά μια κοινωνία "προσώπων" που διαμεσολαβούν μέσα από την ελεύθερη βούληση που διακρίνει τη διαδικασία της ανταλλαγής. Η βασική αντιστροφή, υποκειμένου/κατηγορήματος προσεγγίζει με την Μαρξική κριτική τις θεμελιακές της πηγές: Η πολιτική οικονομία ως μορφή του καθολικού - ιδεατού στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων αντιμετωπίζει το ίδιο το άτομο-πρόσωπο σαν στοιχείο διαμεσολάβησης ανάμεσα στα πράγματα και αγνοεί ότι τα ίδια τα πράγματα, ως προϊόντα της ανθρώπινης δραστηριότητας, αποτελούν στοιχεία διαμεσολάβησης μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίοι παραμένουν υποκείμενα της κοινωνικής πραγματικότητας.

Η αντιστροφή αυτή έχει ως βασικό χαρακτηριστικό τον τεμαχισμό των ανταλλακτικών σχέσεων από τις ίδιες τις σχέσεις παραγωγής. Συλλαμβάνει τη σχέση ανθρώπου και προϊόντος - ως παραγωγικής δραστηριότητας - σαν μια αφυσική - υπερϊστορική και αμετάβλητη σχέση, και περιορίζει την ιστορικότητα και την κοινωνική πορεία του ανθρώπου στη "διαπροσωπική" σχέση των ανταλλαγών.

Ο Μάρξ στην προσπάθειά του να δομήσει ένα πραγματικό τύπο Ολότητας επιχειρεί να ανασυνθέσει πρωταρχικά την ολότητα της σχέσης ατόμου - κοινωνίας - φύσης. Η σχέση του ατόμου με τη φύση δεν αποτελεί παρά μια κοινωνική σχέση, όπως και η σχέση μεταξύ των ατόμων δεν είναι ανεξάρτητη από το αντικείμενο δηλαδή την ίδια τη φύση. Η απομόνωση της ίδιας της φυσικής σχέσης από την κοινωνική εξέλιξη και λειτουργία οδηγεί στην κυριαρχία μιας απλής σχέσης βούλησης που αντιλαμβάνεται την ατομικότητα, το πρόσωπο-βούληση, ως υπερϊστορική, μη κοινωνική κατηγορία, που υφίσταται διαμέσου της ανταλλαγής της αγοράς.

Γι' αυτό ακριβώς το λόγο στο Χέγκελιανό πρότυπο οι σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους προσλαμβάνουν τυπικά χαρακτηριστικά με συνέπεια οι συγκεκριμένες ιστορικο - κοινωνικές σχέσεις και συνθήκες να γίνονται κατανοητές και να ερμηνεύονται ως φυσικές σχέσεις. Στον Χέγκελ ακριβώς κατά τη στιγμή, που αναζητούνται τα ουσιώδη περιεχόμενα αναδεικνύεται ταυτόχρονα το άτομο στη "φυσικότητά" του, ο μονάρχης, ο πρωτότοκος ως "φυσική" γέννα κ.λ.π. Έτσι η κατασκευή του προσώπου - βούληση που περιορίζεται στην κατοχή του πράγματος, χωρίς να διακρίνει την κοινωνικότητα και ιστορικότητα της σχέσης του με το πράγμα, εντάσσεται σ' ένα θεωρητικό μοντέλο κατακερματισμού της ίδιας της κοινωνίας των ιδιωτών και μετατροπής της σε "φυσική" κοινωνία ανταγωνισμών που ζητά μια εκούσια συνθήκη και απόφαση για να συγκροτηθεί σε μια πολιτική κοινωνία, δηλ. σε μια "δευτερογενούς" μορφής κοινωνία που θα εγγυηθεί και θα οριοθετήσει τις λειτουργίες της κοινωνίας των ιδιωτών, της υλικής βάσης της κοινωνίας. Από τη διαδικασία αυτή προκύπτει ο ιστορικός χωρισμός Κράτους και κοινωνίας, του πολιτικού και κοινωνικού στοιχείου.

Μ' αυτό τον τρόπο το Κράτος προκύπτει ως αφηρημένη διεργασία και λογική μορφή της κοινωνίας των ιδιωτών - ως "κράτους της φύσης" - παραμένοντας πάντα διαχωρισμένο από αυτό ή, με ασθενείς διαμεσολαβήσεις, που δεν μπορούν να γεφυρώσουν την ιστορική διάσταση του πολιτικού και κοινωνικού ατόμου: Ως πρόσωπο - φυσική βούληση ο ιδιώτης της αστικής κοινωνίας παραμένει μια υπερϊστορική σχέση ατόμου - πράγματος, μια εμπειρική πρωτογενής διάσταση της. Ως πολίτης που συμμετέχει στους Κρατικούς θεσμούς μέσα από την αντιπροσώπευση των Standes, δεν μπορεί να αξιολογήσει την πραγματική του ύπαρξη παρά στην εμπειρική της διάσταση που αναγορεύεται σε αυταξία.

Η εισδοχή του ατόμου στο Κράτος το οδηγεί απ' ευθείας στην έξοδο, στην φυσική του κατάσταση. Το Κράτος, η πολιτική κοινωνία αποτελεί τον μόνο δυνατό τρόπο της ανθρώπινης συμβίωσης ως συνθήκη - καταναγκασμός, της κοινωνίας των ατόμων - βουλήσεων. Ο διαχωρισμός του πολιτικού - νομικού επιπέδου από τα πραγματικά στοιχεία της υλικής πραγματικότητας συρρικνώνει τα περιεχόμενα σε ένα πρωτογενή νατουραλιστικό θετικισμό που αναπαράγει τους αποκλεισμένους αρχικά εμπειρικούς προσδιορισμούς. Σ' αυτή την περίπτωση η πορεία προς την ελευθερία και την αυτοτελείωσή της καθώς και η ηθικότητα (Sittlichkeit) του Χέγκελ συμβιώνει με την θεωρητικοποίηση των πρωτογενών εμπειρικών στοιχείων.

Στη σύγχρονη κοινωνία, επισημαίνει ο Μάρξ, για πρώτη φορά η ενότητα που διακρίνει την σχέση ατόμου - φύσης - κοινωνίας αποδιάρθρώνεται, μέχρι να αποκοπεί ο νατουραλιστικός χαρακτήρας της κοινωνικής σχέσης, να υποταγεί δηλ. η "φυσική" διάσταση στην καθαρά κοινωνικό-πολιτική διάσταση.

Επικυριαρχούν αποφασιστικά οι κατηγορίες της μισθωτής εργασίας, του κεφαλαίου, της εργατικής δύναμης, που επιβεβαιώνουν την κυριαρχία της ανταλλαγής απέναντι στη διαδικασία της παραγωγής, και αναγορεύεται σε κυρίαρχη σχέση η αποδιάρθρωση της σύγχρονης κοινωνίας στο επίπεδο της κοινωνίας των ιδιωτών και του Κράτους, στην ιδιωτική και δημόσια σφαίρα. Ταυτόχρονα με τις οικονομικές αυτές κατηγορίες - που έχουν μια γενικότερη σημασία και ισχύ για τον συγκεκριμένο κοινωνικό τύπο της κοινωνίας των ιδιωτών, ισχύουν και οι πολιτικές και ηθικές κατηγορίες που χαρακτηρίζουν την αντιστοιχία του κοινωνικού-φυσικού στοιχείου στους διάφορους τύπους των κοινωνιών.

Ο Μάρξ επισημαίνει, για να θεμελιώσει την ανάλυσή του, το παράδειγμα της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας, όπου κυριαρχεί ο άμεσος πειθαναγκασμός του σκλάβου στην κοινωνική ομάδα. Στην περίπτωση αυτή οι οικονομικές κατηγορίες συναρτώνται με την πρωτογένεια των σχέσεων αυτών (αντίληψη του Αριστοτέλη για την αξία) (49), ενώ η πολιτική κοινωνία έχει μια περιορισμένη, δηλ. συγκεκριμένου φάσματος διεύρυνση (υφίσταται ο αποκλεισμός του δούλου και ταυτόχρονα αναγνωρίζεται η άμεση συμμετοχή του ελεύθερου ατόμου - πολίτη στα κοινά).

Ο Μάρξ επιδιώκει να υπερβεί τον λογικισμό του Χέγκελ αναγνώριζοντας την θετικότητα της εμπειρίας, αλλά ζητώντας ταυτόχρονα να επικρατήσουν τα αξιολογικά στοιχεία που θα δομήσουν μια αυθεντική σχέση μεταξύ ατόμου - κοινωνίας και φύσης.

Ο γενικοποιητικός ρόλος της θεωρίας μπορεί να ενταχθεί μέσα σ'αυτή την ολότητα, πρέπει όμως να συναρτάται με τον ιστορικό τύπο του συγκεκριμένου κοινωνικού οργανισμού, με τις συγκεκριμένες κοινωνικές, παραγωγικές, πολιτικές και ηθικές κατηγορίες.

Στις σύγχρονες κοινωνίες ο "φυσικός" προσδιορισμός υποτάσσεται στην κοινωνική σχέση, και η αποδιοργάνωση της ενότητας του φυσικού με το κοινωνικό στοιχείο έχει ως συνέπεια να παράγεται ως επιφαινόμενο της η Χεγκελιανή οπτική, η οποία προβάλλει τα νατουραλιστικά στοιχεία ως κυρίαρχα μέσα στους θεσμούς, και αναμειγνύει τη φυσικότητα με τη λογικότητα. "Στην όλη αντίληψη της ιστορίας μέχρι τώρα, αυτή η πραγματική βάση της ιστορίας, είτε παραμελήθηκε τελείως, είτε θεωρήθηκε δευτερεύον θέμα, άσχετο με την πορεία της ιστορίας ... Η πραγματική παραγωγή της ζωής εμφανίζεται στην αρχή της ιστορίας ενώ κυρίως ιστορική ζωή, σαν κάτι το εξώκοσμο και υπεργίνο. Με τον τρόπο αυτό η σχέση των ανθρώπων προς τη φύση αποκλείεται από την ιστορία και δημιουργείται έτσι η αντίθεση της φύσης και της ιστορίας" (50).

Στην Κριτική της Χεγκελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου και του Κράτους ο Μάρξ επισημαίνει ότι στη βάση του κοινωνικο-πολιτικού συστήματος οργάνωσης βρίσκεται ο θεμελιώδης πυρήνας της εργασίας, ο οποίος και στηρίζει το όλο οικοδόμημα. "... η απουσία ιδιοκτησίας και το στρώμα της άμεσης εργασίας, της συγκεκριμένης εργασίας αποτελούν λιγότερο μια τάξη της κοινωνίας των ιδιωτών όσο το έδαφος πάνω στο οποίο στηρίζονται και κινούνται οι κύκλοι της κοινωνίας αυτής". (51)

Η κεντρική αυτή προβληματική της εργασίας ως θεμελιώδους κοινωνικού υποστρώματος δεν αποτελεί απλώς το "έδαφος" για την κριτική του Κρατικού Χεγκελιανού λογικισμού. Συνακόλουθα αντικείμενο της κριτικής αποβαίνει και η σχέση της σχηματοποίησης αυτής προς την εργασιακή διαδικασία. Η κριτική αυτή οδηγεί αναπόφευκτα στον προσδιορισμό των όρων της άρσης του λογικισμού αυτού, και της πραγματοποίησης της ατομικής και κοινωνικής χειραφετητικής πράξης.

Προσδιορίζοντας τον πραγματικό πυρήνα των -οργανικού χαρακτήρα- αντιθέσεων που διατρέχουν το οικοδόμημα της αστικής κοινωνίας, ο Μάρξ αναζητά τον συσχετισμό και την άμεση σύνδεση των κοινωνικών συγκρούσεων με το χώρο της πολιτικής εξουσίας, τη διαμόρφωση των αντιστοιχών συσχετισμών στο πολιτικό πεδίο.

Ο Μάρξ ήδη από το 1844 αντιμετωπίζει ως αλληλοαποκλειόμενα στοιχεία την πολιτική δράση μέσα στους θεσμούς του αστικού Κράτους και την προώθηση του χειραφετητικού ιδεώδους. Όμως για να προωθήσει τους (στρατηγικούς της) στόχους η πολιτική πάλι είναι απαραίτητο να συναρθρώνεται με τις δομικές εξελίξεις του

συστήματος εργασίας και των τεχνολογικών - βιομηχανικών συστημάτων. Ιδιαίτερα το σύστημα εργασίας, που βασίζεται στον υπάρχοντα καταμερισμό της εργασίας, αποτελεί δυνάμει ένα στοιχείο ανατροπής και υπέρβασης της υπάρχουσας ιστορικής μορφής του καταμερισμού της εργασίας.

Με βάση και επίκεντρο λοιπόν τον πυρήνα αυτό της παραγωγικής και κοινωνικής δομής διεξάγεται η ταξική πάλη και, κατ'επέκταση, διαμορφώνεται η πολιτική της μορφή. Κλασσική ανάλυση της διαμόρφωσης της πολιτικής αυτής μορφής αποτελούν οι μαρξικές αναλύσεις του Α' τόμου του Κεφαλαίου (κεφ.8) για την εργάσιμη ημέρα. Κατά τον Μάρξ η διάρκεια της εργάσιμης ημέρας δεν αποτελεί ένα απλό οικονομικό μέγεθος για διεκδίκηση, ούτε συναρτάται με ένα τυπικό νομικό διακανονισμό μεταξύ των αντιπαραθεμένων πόλων, Κεφαλαίου και Εργασίας. Αντίθετα το κίνημα που αποσκοπεί στην επιβολή ενός γενικού νόμου για την υποχρεωτική καθιέρωση της οκτάωρης εργασίας αρθρώνει μια πολιτική κίνηση στρατηγικού χαρακτήρα.

Αναγνωρίζοντας δηλαδή ο Μάρξ ως βασικούς αντιθετικούς πόλους - που θεμελιώνουν την παραγωγή της απόλυτης υπεραξίας - το Κεφάλαιο και την Εργασία - αναζητά τους μεταξύ των διαμορφούμενους συσχετισμούς στο όριο της εργάσιμης ημέρας: Ο κεφαλαιοκράτης, χρησιμοποιώντας το δικαίωμα του, ως αγοραστής της εργατικής δύναμης, προσπαθεί να παρατείνει τα όρια της εργάσιμης ημέρας. Ο εργάτης, από τη δική του πλευρά, ως πωλητής της εργατικής του δύναμης, προσπαθεί να περιορίσει τα όρια αυτά. Η πραγματική αυτή αντίθεση, που αποκαλύπτει μια καθολικότητα δομικής μορφής στο πεδίο της όλης παραγωγικής διαδικασίας, εκφράζεται στο χώρο του πολιτικο-νομικού οικοδομήματος "ως σύγκρουση δύο δικαίων (που είναι) και τα δύο εξ'ίσου κατοχυρωμένα από τον νόμο της ανταλλαγής εμπορευμάτων. Και ανάμεσα στα δύο ίσα δικαιώματα αποφασίζει η βία. Γι'αυτό στην ιστορία της Κεφαλαιοκρατικής παραγωγής η ρύθμιση της εργάσιμης ημέρας παρουσιάζεται σαν πάλη για τα όρια της εργάσιμης ημέρας - πάλη ανάμεσα στον συνολικό κεφαλαιοκράτη δηλ. την τάξη των κεφαλαιοκρατών, και στο συνολικό εργάτη δηλ. την εργατική τάξη. (Κ. Μάρξ κεφάλαιο, Τόμος Α' κεφ. Η σελ. 244, εκδ. Σύγχρονη Εποχή).

Η μεταβολή του υλικού τρόπου παραγωγής και ο μετασχηματισμός αντίστοιχα των κοινωνικών σχέσεων ξεκίνησαν αρχικά από την χωρίς όρια εκμετάλλευση της εργατικής δύναμης, για να προκαλέσουν στη

συνέχεια - σαν μια επακόλουθη αντίδραση - μια "ορθολογικότερη" κατανομή της εκμετάλλευσης της εργατικής δύναμης, υποκείμενη σ'ένα ευρύτερο έλεγχο, πολιτικό - κοινωνικό, που ρυθμίζει μ'ένα ομοιόμορφο τρόπο τη διάρκεια της εργάσιμης ημέρας.

Η σύγχρονη βιομηχανία της εποχής του Μάρξ αποτελεί τον πιο χαρακτηριστικό τρόπο της υλικής παραγωγής, γιαυτό και στην περιοχή της Αγγλίας, όπου αυτή είναι εγκατεστημένη, διεξάγονται σκληροί αγώνες για τη διάρκεια της εργάσιμης ημέρας. Οι αγώνες αυτοί των εργαζομένων βρίσκουν και τη θεωρητική θεμελιώση και προάσπιση τους. (Ρομπερτ Οουεν από τις αρχές της 2ης δεκαετίας του 19ου αιων.)

Ο αγώνας για μια "κανονική" εργάσιμη ημέρα οδηγεί σε αναγκαστικούς νομοθετικούς περιορισμούς του χρόνου εργασίας. Ήδη η αγγλική εργοστασιακή νομοθεσία του 1848 αποτελεί για τον Μάρξ απόδειξη της πραγματικής δύναμης της εργατικής τάξης που θα της επιτρέψει να μετατραπεί σε πραγματική πολιτική εξουσία. Με την μεταφορά της κοινωνικής αυτής αντίθεσης κεφαλαίου - εργασίας στο πεδίο της νομοθετικής εξουσίας αποκαλύπτονται και συγκροτούνται οι υπαρκτές διαφοροποιήσεις και αντιθέσεις των μερίδων της αστικής εξουσίας. (52)

Ο Μάρξ επισημαίνει ταυτόχρονα ότι στη διάρκεια της διαδικασίας της παραγωγής ο εργάτης "βγαίνει διαφορετικός από ότι ήταν όταν μπήκε σ'αυτή" (Κεφ. τομ. Α, κεφ. Η σελ. 313). Γιατί, συνάπτοντας το συμβόλαιο με τον εργοδότη του, διέθεσε τον εαυτό του σαν ελεύθερος άνθρωπος, ενώ κατά τη διάρκεια της διαδικασίας της εργασίας ανακαλύπτει ότι "ο χρόνος για τον οποίο είναι ελεύθερος να πουλάει την εργατική του δύναμη, είναι ο χρόνος για τον οποίο είναι αναγκασμένος να την πουλάει Για να προστατευθούν οι εργάτες είναι υποχρεωμένοι να συνενωθούν και σαν τάξη να πετύχουν με τον αγώνα τους ένα νόμο τους Κράτους, ένα ανυπέρβλητο κοινωνικό πρόσκομμα που να τους εμποδίζει τους ίδιους να πουλάνε με εθελοντικό συμβόλαιο με το κεφάλαιο τον εαυτό τους και το γένος τους στο θάνατο και τη σκλαβιά" (ο.π σελ. 314)

Σύμφωνα λοιπόν με το αίτημα που διατυπώνεται εδώ από τον Μάρξ η εργατική τάξη θα πρέπει, εκκινώντας από τα αφετηριακά στοιχεία της παραγωγικής δομής που συνιστούν και διαμορφώνουν το "αλλοτριωμένο της είναι", όχι μόνο να συγκροτηθεί πολιτικά και να δράσει μέσα - και κατά - του διαμορφωμένου θεσμικού πλέγματος, αλλά ταυτόχρονα να προχωρήσει προς τη χειραφέτητική πράξη, που θα οδηγήσει στην ανθρώπινη και κοινωνική της απελευθέρωση.

Ποιο θα είναι το κεντρικό στοιχείο της πάλης αυτής, ως ποιο βαθμό τα τακτικά πολιτικά βήματα θα εγκλωβίσουν ή όχι την πορεία προς το χειραφετητικό ιδεώδες, παραμένει ένα διαρκές ιστορικό ερώτημα, στο έργο του Μάρξ. Οι αντίστοιχες προτεραιότητες και οι μορφές των πολιτικών και κοινωνικών αγώνων που κρίνονται κάθε φορά αναγκαίες, όπως διατυπώνονται διαδοχικά στο όλο Μαρξικό έργο, αποκαλύπτουν τελικά την διαρκή ένταση μεταξύ του τελεολογικού χαρακτήρα της χειραφετητικής επαγγελίας και των πραγματικών δεσμεύσεων, παραγωγικού και πολιτικού χαρακτήρα, τις οποίες επιβάλουν οι παγιούμενες δομές του ανταπτυσσόμενου καταμερισμού της εργασίας.

Η προβληματική αυτή αναδεικνύει την έννοια του καταμερισμού της εργασίας ως τη θεμελιακή έννοια σ'όλο το έργο του Μάρξ, της οποίας η ανάλυση αναδεικνύει και τη μαρξική αντίληψη της κοινωνίας ως "Ολότητας".

Στα πρώτα του έργα (Χειρόγραφα - 1844 και Γερμανική Ιδεολογία - 1846) ο Μάρξ συνδέει άρρηκτα τον διαμορφωμένο καταμερισμό της εργασίας με τον ταξικό χαρακτήρα της κοινωνίας, και τον αλλοτριωμένο χαρακτήρα της ανθρώπινης εργασίας.

Περιγράφοντας τη γέννηση και την εξέλιξη του καταμερισμού της εργασίας μέσα στον παραγωγικό και κοινωνικό πυρήνα της ιστορικής διαδρομής στη "Γερμανική Ιδεολογία" ο Μάρξ προσδιορίζει ότι οι τρεις "στιγμές" της πραγματικότητας, οι παραγωγικές δυνάμεις, οι κοινωνικές σχέσεις, και η (ατομική και κοινωνική) συνείδηση έρχονται σε σύγκρουση μεταξύ τους, εξ'αιτίας του γεγονότος ότι ολόκληρη η υλική και πνευματική δραστηριότητα - εργασία, παραγωγή, κατανάλωση - δεν αποτελεί ένα ενιαίο σύνολο της δράσης του ατόμου (Ολότητα). Αντίθετα κάθε τομέας από αυτούς τεμαχίζεται και απορροφά μονοσήμαντα ολόκληρη τη δραστηριότητά του.

Η αντίφαση αυτή, κατα τον Μάρξ, αποτελεί οργανικό στοιχείο που διαπερνά ολόκληρο το φάσμα των παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων. Από τον καταμερισμό αυτό της ανθρώπινης δραστηριότητας, που θεμελιώνεται αφετηριακά στον φυσικό καταμερισμό της εργασίας και τον χωρισμό της κοινωνίας σε οικογένειες, προκύπτει ταυτόχρονα και άμεσα η άνιση διανομή - τόσο ποιοτική όσο και ποσοτική - της εργασίας και των προϊόντων της.

Από την κατοχή των προϊόντων της εργασίας, και της ίδιας της εργασίας, προκύπτει η ιδιοκτησία, (που έχει ως ιστορική αφετηρία την πρωτογενή οικογενειακή μονάδα). "Καταμερισμός της εργασίας

και ατομική ιδιοκτησία είναι εξ' άλλου ταυτόσημες εκφράσεις: στη μια το ίδιο πράγμα βεβαιώνεται σε σχέση με τη δραστηριότητα, ενώ στην άλλη βεβαιώνεται σε σχέση με το προϊόν της δραστηριότητας" (53).

Ο βασικός αυτός χωρισμός συνεπάγεται την άμεση και ριζική αντίθεση ανάμεσα στο άτομο ή στην οικογενειακή μονάδα και στην κοινωνία, στο συλλογικό συμφέρον των ατόμων τα οποία επικοινωνούν και συναλλάσσονται, δηλ. στην ίδια την πραγματικότητα που επιβάλλει την αμοιβαία αλληλεξάρτηση των ατόμων, τα οποία συμβιώνουν και λειτουργούν μέσα στο υπαρκτό πλέγμα των σχέσεων που διαμορφώνει ο καταμερισμός της εργασίας.

Η αντίθεση αυτή, ανάμεσα στα συμφέροντα του ατόμου και τα συμφέροντα της κοινωνίας, γεφυρώνεται μέσα στο Κράτος. Το Κράτος αποχωρίζεται από τα πραγματικά συμφέροντα του ατόμου και του συνόλου και συγκροτεί μια "φανταστική απατηλή κοινότητα". Ομως έχει τη βάση του σε υπαρκτούς φυλετικούς ή άλλους δεσμούς ή ακόμα και στην ενότητα που προκύπτει από τον ευρύτερο καταμερισμό εργασίας ενός συνόλου ατόμων πάνω σε άλλα σύνολα ανθρώπων.

Ιστορικά καθοριστικό στάδιο που προσδιόρισε τον καταμερισμό της υλικής και πνευματικής εργασίας, με τη σύγχρονη έννοια του, υπήρξε ο χωρισμός της πόλης και του χωριού. Η ύπαρξη και η οργάνωση της κοινωνίας των ιδιωτών στην πόλη συνεπάγεται μια ολόκληρη σειρά διοικητών, οικονομικών και πολιτικών δραστηριοτήτων που οριοθετούν και καθορίζουν τη δράση και τις σχέσεις των ατόμων, και διαιρούν ολόκληρο τον πληθυσμό σε δύο μεγάλες ομάδες, σε σχέση με τη θέση των ατόμων στο πλέγμα του καταμερισμού της εργασίας και την κατοχή των εργαλείων της παραγωγής.

Στην πόλη συγκεντρώνονται τα εργαλεία της παραγωγής τα κεφάλαια, ο εργατικός πληθυσμός, αναδύεται και κυριαρχεί ο κόσμος των αναγκών δηλ. αντίθετα ακριβώς με την απομόνωση και το χωρισμό που διακρίνει τις κοινωνικές και παραγωγικές δομές του χωριού. Η αντίθεση πόλης και χωριού έχει ως κοινό ενοποιητικό στοιχείο τον καταμερισμό της εργασίας και τις σχέσεις ιδιοκτησίας, που επιβάλλουν οριστικά τον παγιωμένο τρόπο δράσης και ζωής στο άτομο της πόλης αλλά και στο άτομο του χωριού. "Ο καταμερισμός της εργασίας είναι ο κοινός ζυγός, το πεδίο της συγκεκριμένης πραγματικότητας, που καθορίζει τη ζωή της κοινωνίας, και η εργασία και η ιδιοκτησία καθορίζει την εξουσία πάνω στα άτομα"

(Γερμανική Ιδεολογία σελ. 100). Ο διαχωρισμός μεταξύ της πόλης και του χωριού, όσο αφορά τις μορφές του κεφαλαίου και της ιδιοκτησίας, συνεπάγεται τον εμφανή διαχωρισμό μεταξύ του κεφαλαίου και της γαιοκτησίας, όπου το καθαρό κεφάλαιο αποτελεί μια μορφή ιδιοκτησίας που βασίζεται στην εργασία και την ανταλλαγή.

Με την πάροδο του χρόνου, τη διεύρυνση της ικανότητας μεταφορών και επικοινωνίας, οι πόλεις έρχονται σε άμεσες και διαρκείς σχέσεις παραγωγής και ανταλλαγών μεταξύ τους και ο καταμερισμός μεταξύ της παραγωγικής δραστηριότητας και του εμπορίου έχει ως άμεση συνέπεια ένα νέο καταμερισμό της παραγωγής ανάμεσα στις πόλεις με αντίστοιχη ειδίκευση κατά κλάδους βιομηχανίας. Η κατάργηση των παλιών συνόρων, η παγκοσμιότητα των εμπορικών ανταλλαγών, η ανάπτυξη της βιομηχανίας σε μεγάλη κλίμακα, διασφαλίζουν τη διάρκεια και τη δυνατότητα συνεχούς ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Ο καταμερισμός της εργασίας εδραιώνεται πλέον σε παγκόσμιας έκτασης και δυναμικής παραγωγικές και ανταλλακτικές δομές, αποκτά διάρκεια και ανθεκτικότητα. (ο.π. σελ. 105-106).

Ο τεμαχισμός της βασικής παραγωγικής και κοινωνικής ενότητας - εργασία, παραγωγή, διανομή, και κατανάλωση - μέσα από τον καταμερισμό της εργασίας, σε αυτόνομες ενότητες, συνεπάγεται βασικούς χωρισμούς για το ίδιο το άτομο μέσα στην καθημερινή του δραστηριότητα, στη βιολογική και δημιουργική του βάση.

Πρωταρχικά η παραγωγική δύναμη που προκύπτει από τη συνεργασία πολλών ατόμων, εμφανίζεται στα ίδια τα άτομα όχι ως αποτέλεσμα της δικής τους βούλησης και δράσης, αλλά σαν μια ξένη δύναμη που υπάρχει έξω από τα άτομα αυτά και επιβάλλεται επάνω τους, καθορίζοντας στην πραγματικότητα τη θέληση και την πορεία των ανθρώπων.

Η άρση της αλλοτριωτικής αυτής κατάστασης, προσδιορίζει ο Μάρξ, προϋποθέτει την τεράστια ανάπτυξη της παραγωγικής αυτής δύναμης σε παγκόσμιο επίπεδο, μια ανάπτυξη που θα οδηγούσε στο να μετατρέφει τη μεγάλη μάζα της ανθρωπότητας σε μια κατάσταση μη ιδιοκτησίας, και ταυτόχρονα να την φέρει σε μια αγεφύρωτη αντίθεση με τον κόσμο του πλούτου και του πολιτισμού.

Την παγκοσμιότητα των εξελίξεων χαρακτηρίζει ο Μάρξ ως ικανή και αναγκαία συνθήκη για την αναστροφή του κόσμου της αλλοτρίωσης γιατί η παγκοσμιότητα του καταμερισμού της εργασίας, συνδέεται με την παγκόσμια επικοινωνία, που αναγορεύει "τα παγκόσμια - ιστορικά, με εμπειρικό τρόπο, παγκόσμια άτομα στη θέληση των τοπικών ατόμων" (ο.π. σελ. 81) και που συνεπάγεται τη συνείδηση και αντίληψη και εμπειρική ύπαρξη των ανθρώπων στο επίπεδο της παγκόσμιας ιστορίας και όχι σε τοπικό επίπεδο.

Παράλληλα ο Μάρξ προσδιορίζει το αγεφύρωτο χάσμα που προκαλεί ο καταμερισμός της εργασίας μεταξύ του ιδιωτικού συμφέροντος και του συλλογικού συμφέροντος των εργαζομένων. Το συλλογικό συμφέρον (που ως γενικό συμφέρον εκφραζόμενο μέσα στους Κρατικούς θεσμούς αποτελεί τη "φανταστική μορφή" της συλλογικής ζωής) επιβάλεται ως εξωτερικό και ανεξάρτητο από τα άτομα και το συμφέρον τους. Η μη αποδοχή του γενικού συμφέροντος από τα άτομα μετατρέπει με τη σειρά του και το συμφέρον αυτό σ'ένα ιδιαίτερο, ιδιόμορφο "γενικό" συμφέρον" (ο.π. σελ. 79)

Η σύγκρουση όχι μόνο των ατομικών/ιδιαιτέρων συμφερόντων μεταξύ τους αλλά και του ατομικού με το ιδιόμορφο "γενικό" επιβάλλει την πρακτική δράση και παρέμβαση από μέρους του φανταστικού συμφέροντος, που έχει τη μορφή και λειτουργία του Κράτους και των θεσμών του.

Ο καταμερισμός της εργασίας οριοθετεί και παγιώνει το σχίσμα μεταξύ του ιδιωτικού και του κοινού συμφέροντος. "Η πράξη του ανθρώπου γίνεται μια ξένη δύναμη που του αντιπαρατίθεται, που τον υποδουλώνει, αντί να ελέγχεται από αυτόν. Γιατί από τη στιγμή που εμφανίζεται ο καταμερισμός της εργασίας, κάθε άνθρωπος έχει μια ιδιαίτερη σφαίρα δραστηριότητας, που του επιβάλλεται αναγκαστικά και που δεν μπορεί να της ξεφύγει Αυτός ο καθορισμός της κοινωνικής δραστηριότητας, αυτή η σταθεροποίηση αυτού που εμείς οι ίδιοι τό κάνουμε μια αντικειμενική δύναμη πάνω από μας, που αναπτύσσεται και ξεφεύγει από τον έλεγχο μας, ματαιώνοντας τις προσδοκίες μας, και εκμηδενίζοντας του υπολογισμούς μας, είναι μια από τις κύριες στιγμές στην ιστορική εξέλιξη μέχρι τώρα" (Γερμανική Ιδεολογία σελ. 80)

Θεωρώντας ως θεμελιώδη προϋπόθεση την άρση του διχασμού της κοινωνίας των ιδιωτών την κατάργηση και ανασυγκρότηση του καταμερισμού της εργασίας, την κατάργηση της μορφής αυτής δραστηριότητας των ατόμων της αστικής κοινότητας, ο Μάρξ θεμελιώνει και εξηγεί ταυτόχρονα την ερμηνεία της ιστορίας, της ιστορικής πορείας και εξέλιξης των ανθρώπινων κοινωνιών.

Η ιστορία κατά τον Μάρξ "δεν τελειώνει με το να διαλυθεί μέσα στην αυτοσυνείδηση σαν "πνεύμα του πνεύματος" υπονοώντας την Χεγκελιανή κατασκευή της πορείας του Πνεύματος. Προσδιορίζει αντίθετα ως βασική προϋπόθεση και θεμέλιο κάθε ιστορικού σταδίου ένα σύνολο παραγωγικών δυνάμεων, και ένα ιστορικά διαμορφωμένο σύνολο κοινωνικών σχέσεων - που οριοθετούν και καθορίζουν τη σχέση των ατόμων μεταξύ τους και προς τη φύση - που παραδίδονται από γενιά σε γενιά, και που καθορίζουν τον ιδιαίτερο ιστορικό χαρακτήρα στους όρους της ζωής και ανάπτυξης. (ο.π. σελ. 88). "Οι περιστάσεις διαμορφώνουν τους ανθρώπους, όπως ακριβώς οι άνθρωποι διαμορφώνουν τις περιστάσεις" (ο.π.). Εάν οι όροι αυτοί, τους οποίους ο Μάρξ αποκαλεί "υλικό αποτέλεσμα" καθορίζοντας ως προϋπόθεση τη συνύπαρξη ενός συγκεκριμένου επιπέδου παραγωγικών δυνάμεων και μιας επαναστατικής μάζας - που αμφισβητεί τον ίδιο τον υπάρχοντα καταμερισμό της εργασίας και τη συνολική παραγωγική δραστηριότητα - δεν ωριμάζουν, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί επαναστατική ανατροπή των συνθηκών αλλά αυτή θα ενυπάρχει και θα υφίσταται ως ιδέα, ιδέα της ανατροπής. Ο Μάρξ καταγγέλει τους Γερμανούς γιατί ακριβώς "κινούνται μέσα στην περιοχή καθαρού πνεύματος και αναγορεύουν τη θρησκευτική φευδαισθήση σε κινητήρια δύναμη της ιστορίας" (ο.π. σελ. 89) και θεωρεί ότι η Χεγκελιανή φιλοσοφία αποτελεί την ακραία έκφραση της αφαίρεσης, αφού δεν συγκροτείται πάνω σε πραγματικούς όρους και συμφέροντα αλλά καταφεύγει στο πεδίο της νόησης για να λύσει τις πραγματικές αντιθέσεις.

Η μετατροπή λοιπόν, μέσω του καταμερισμού της εργασίας, των δημιουργικών δυνατοτήτων του ατόμου σε αντικειμενικές και εξωτερικές σχέσεις καταπίεσης και αλλοτρίωσης δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί μέσω μιας νοητικής σχέσης όπως αντιλαμβάνεται ο Χέγκελ, ή η Φωϋεμπαχιανή "ουσία" του ανθρώπου.

Ενώ τα άτομα αποτελούν μέρος των παραγωγικών δυνάμεων βρίσκονται απομονωμένα μεταξύ τους - και σε αντίθεση με τις παραγωγικές δυνάμεις -παρ'όλο που οι δυνάμεις αυτές υπάρχουν, λειτουργούν και αυξάνονται με την επικοινωνία, συνεργασία και ενιαία δράση των ατόμων αυτών (ο.π. σελ. 125).

Οι παραγωγικές δυνάμεις δεν είναι δυνάμεις των ίδιων των ατόμων που τις συγκροτούν, αλλά δυνάμεις ιδιοκτησίας. Η συνένωση των ατόμων και η επικοινωνία τους, ως οργανικών τμημάτων των παραγωγικών δυνάμεων συμπίπτει με την ύπαρξη των ατόμων αυτών ως αφηρημένων ατόμων που όμως επειδή ακριβώς είναι αφηρημένα έρχονται σε επικοινωνία μεταξύ τους μέσα στο πεδίο της παραγωγικής διαδικασίας.

Σ' αυτό το πλέγμα "ανεστραμμένης πραγματικότητας" η εργασία δεν αποτελεί αυτόνομη δραστηριότητα, αλλά μέσο για την παραγωγή της υλικής ζωής. Ο Μάρξ αντιλαμβάνεται την άρση αυτής της αναστροφής με την ιδιοποίηση των παραγωγικών δυνάμεων - μια ιδιοποίηση που πρέπει να έχει παγκόσμιο χαρακτήρα - από τα ίδια τα άτομα τα οποία "πρέπει να ιδιοποιηθούν την υπάρχουσα ολότητα των παραγωγικών δυνάμεων, όχι μόνο για να πετύχουν την αυτόνομη δραστηριότητα αλλά επίσης για να εξασφαλίσουν απλώς την ίδια τους την ύπαρξη" (ο.π. σελ. 126).

Η ιδιοποίηση της ολότητας των παραγωγικών δυνάμεων συνεπάγεται κατά τον Μάρξ το πέρας της ατομικής ιδιοκτησίας. Σ' αυτό που ο Χέγκελ αναγνωρίζει ως "ουσία" και έκφραση του Πνεύματος στην κοινωνία των ιδιωτών, ο Μάρξ προσδιορίζει το "τυχαίο" το ιστορικό και παραγωγικά πεπερασμένο, που το ξεπέρασμα του θα οδηγήσει σ' αυτό που ο Χέγκελ θεωρούσε ως αυτοτελείωση της ελευθερίας. Ο φορέας αυτής της αυτοτελείωσης συμπίπτει στο Μαρξικό έργο με το προλεταριάτο. (54).

Στον επίλογο του τμήματος αυτού της Γερμανικής Ιδεολογίας, (σελ. 128) ο Μάρξ αποφαινεται:

" Η ιδιωτική κοινωνία αγκαλιάζει όλη την υλική επικοινωνία των ατόμων σ' ένα καθορισμένο στάδιο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων επιβεβαιώνεται στο εξωτερικό σαν εθνότητα και εσωτερικά πρέπει να οργανώνεται σαν κράτος Η ιδιωτική κοινωνία αναπτύσσεται σαν τέτοια μονάχα με την αστική τάξη. Η κοινωνική οργάνωση που γεννιέται άμεσα από την παραγωγή και το εμπόριο, που σε όλες τις εποχές αποτελεί τη βάση του Κράτους και του υπολοίπου ιδεαλιστικού εποικοδομήματος, πάντοτε δηλώνονταν με το ίδιο όνομα."

Με την συνεχή εδραίωση των παραγωγικών δομών, την ανάπτυξη της μεγάλης βιομηχανικής μονάδας και των συνεχών τεχνολογικών εξελίξεων, που διευρύνουν και εξειδικεύουν ταυτόχρονα σε ευρύτατο φάσμα την εργασιακή δραστηριότητα, δημιουργείται μια νέα πραγματικότητα. Η τεχνολογική εξέλιξη επηρεάζει και συναρτάται οργανικά με τον καταμερισμό της εργασίας. "Όσο αυξάνεται η συγκεντροποίηση των μηχανών τόσο αναπτύσσεται ο καταμερισμός της εργασίας και αντίστροφα. Αυτό εξηγεί γιατί κάθε μεγάλη μηχανική ανακάλυψη ακολουθείται από μεγαλύτερο καταμερισμό εργασίας και κάθε ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας με τη σειρά της συντελεί στην εμφάνιση νέων μηχανικών εφευρέσεων" (Κ. Μάρξ: Η αθλιότητα της φιλοσοφίας σελ. 137).

Παρατηρούμε λοιπόν μια μετατόπιση του "κέντρου βάρους" που πραγματοποιεί ο Μάρξ : Από τον ευρύτερο κοινωνικό καταμερισμό εργασίας, που συναρτάται με τις γενικότερες παραγωγικές δραστηριότητες του ανθρώπου, ο Μάρξ δίνει ιδιαίτερη σημασία στον χαρακτήρα του καταμερισμού της εργασίας που προκύπτει από την βιομηχανική επανάσταση.

Ο δεσμευτικός αυτός χαρακτήρας του καταμερισμού της εργασίας - όπως προκύπτει μέσα από τον κυρίαρχο χώρο της βιομηχανικής παραγωγής - προκαλεί και ενός άλλου χαρακτήρα μετατόπιση, αφού ο Μάρξ αποδέχεται ότι θα υπάρχουν κοινά γνωρίσματα σ' όλους τους τρόπους παραγωγής που βασίζονται στην κυριαρχία της βιομηχανικής παραγωγής.

Η εμπορευματοποίηση του προϊόντος της εργασίας και η μετατροπή του σε χρήμα, οδήγησε στην επικράτηση της ανταλλακτικής αξίας και βοήθησε αποφασιστικά την διαδικασία της συσσώρευσης του κεφαλαίου. "Με την μετατροπή του κέντρου βάρους από τις επιφανειακές σχέσεις συναλλαγής στη διαδικασία παραγωγής διαφοροποιείται το περιεχόμενο της έννοιας της εκμετάλλευσης που τώρα δεν θεμελιώνεται στον εγγενή, απάνθρωπο χαρακτήρα της εμπορευματικής παραγωγής αλλά στη συγκεκριμένη διαδικασία ιδιοποίησης της υπεραξίας από τον κεφαλαιοκράτη ...". (55).

Ε) Η ΣΧΕΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΟΝ ΜΑΡΞ ΩΣ ΣΧΕΣΗ ΟΛΟΥ

Το πέρας της Εγγελιανής Ιστορίας εκφράζεται μέσα από τη συγκρότηση του Εθνικού-αστικού Κράτους, του Κράτους-κυριαρχίας, που δρα πλέον ως ο νομιμοποιημένος λόγος στην κοινωνία. Το Κράτος αυτό, ως θεσμοποιημένος λογικός Κώδικας, καταλαμβάνει τη θέση του υποκειμένου της Ιστορίας, και μέσα από την ύπαρξη και λειτουργία του αναπαράγει και διευρύνει τους όρους και τις δομές της αστικής κοινωνίας.

Η Μαρξική κριτική που ξεκινά με την Κριτική της φιλοσοφίας του Χεγκελιανού Κράτους και του Δικαίου επιχειρεί κατ' αρχήν να επιτύχει την απο-λογικοποίηση του οργανικού χάσματος που εμφανίζεται στη σχέση Κράτους και κοινωνίας. Στην κριτική του αυτή ο Μαρξ προσεγγίζει κατ' αρχήν τη σχέση κοινωνίας και Κράτους στο επίπεδο της λογικής της θεμελίωσης, μέσα στη Χεγκελιανή φιλοσοφία.

Ο Μαρξ διατυπώνει έμμεσα, μέσα από την απόρριψη των ψευδών Χεγκελιανών διαμεσολαβήσεων, την ανάγκη μιας πραγματικής διαμεσολαβητικής δομής που θα περιλάβει και θα συνθέσει τα επί μέρους εμπειρικά στοιχεία προκειμένου να προχωρήσουμε σ' ένα επαναπροσδιορισμό των περιεχομένων της πολιτικής κοινωνίας.

Οι "λογικές" Χεγκελιανές διαμεσολαβήσεις μορφοποιούν κατά τον Μαρξ, παρά την Εγγελιανή προσπάθεια επίτευξης πλήρους διαμεσολάβησης των κατηγοριών, στεγανούς, ουσιαστικά μη διαμεσολαβούμενους χώρους: Τον χώρο της οικονομίας που κυριαρχεί και επιβάλεται στις βασικές λειτουργίες της κοινωνίας των ιδιωτών, και ταυτόχρονα τον χώρο της καθαρής πολιτικής μορφής, του δικαιοῦ Κρατικού συστήματος. Γι' αυτό και το βασικό αίτημα του Μαρξ αφορά τη μετάβαση από τον formalισμό της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας στην αληθινή ουσία της δημοκρατίας.

Το αξιολογικό περιεχόμενο της έννοιας δημοκρατία οφείλει να αντιδιασταλεί τόσο με το θεσμό της Μοναρχίας, όσο και με το θεσμό του αστικού αντιπροσωπευτικού συστήματος της "Republik", αφού και οι δύο αυτές πολιτειακές μορφές επικυρώνουν και λογικοποιούν το χάσμα μεταξύ πολίτη και ιδιώτη.

Η δημοκρατική αρχή ως αξιολογικό περιεχόμενο συνδέεται και συναρτάται με το δικαίωμα αυτοκαθορισμού του λαού, και αποτελεί την ουσία του πολιτικού συστήματος.

Σ' αυτή τη διάσταση η δημοκρατική αρχή διατηρεί ένα έντονο ανθρωπολογικό χαρακτήρα, φώτερμαχιανής προέλευσης. Το πρόβλημα της κοινωνικο-ιστορικής διαμεσολάβησης του ανθρώπου τίθεται σ' ένα δεύτερο επίπεδο, και αντίθετα προτάσσεται από τον Μαρξ η ανάγκη πραγματοποίησης της έννοιας ουσίας-γένους, μέσα από άμεσες, και συνειδητά διαμορφούμενες, κοινωνικές σχέσεις.

Μ' αυτό τον τρόπο, μέσα από την κριτική αντιπαράθεση του Μαρξ αναδύεται το πρόβλημα του καθορισμού και της σχέσης του (ιδεώδους) πολιτικού συστήματος - ως προϊόντος της καθολικής κοινωνικής έκφρασης - προς τους μηχανισμούς του καταμερισμού της εργασίας και τις παραγωγικές σχέσεις, που διαμορφώνουν τις βασικές λειτουργίες της κοινωνίας.

Ο Μαρξ φαίνεται να επιλέγει ένα ιδιότυπο τύπο αντιπροσώπευσης όπου στη θέση της αφηρημένης αντιπροσώπευσης του αστικού συστήματος θα δομηθεί η πολιτική παρουσία των κοινωνικών σχέσεων και στοιχείων που δρουν στην κοινωνία. "Η κάθε κοινωνική δραστηριότητα θεωρούμενη σαν ειδητική δραστηριότητα ... αντιπροσωπεύει όχι μέσω κάποιου άλλου του οποίου είναι εκπρόσωπος, αλλά μέσω αυτού που είναι και κάνει ο ίδιος " (56)

Ο Μαρξ ζητά εδώ μια αντιπροσώπευση που αφορά και περιλαμβάνει δομικά στοιχεία της ίδιας της κοινωνίας. Βέβαια στο βάθος της ανάλυσης του Μαρξ διαφαίνονται τα υποκείμενα, που στα κατοπινά του έργα θα καθοριστούν καθαρότερα. Ήδη στο έργο του αυτό ο Μαρξ διακρίνει την τάξη της "άμεσης εργασίας" ως βάση και κοινωνικό υπόστρωμα πάνω στο οποίο στηρίζονται οι κύκλοι της κοινωνίας των ιδιωτών (ο.π σελ. 123), διαμορφώνοντας τις απαρχές μιας αντίληψης για τό ρόλο της εργασίας και του καταμερισμού που αυτή προσλαμβάνει.

Στα πρώτα έργα του Μαρξ διακρίνεται μια ένταση ανάμεσα στο ανθρωπολογικό ιδεώδες και στην ίδια την πολιτική δράση, που εκλαμβάνεται ως αλλοτριωμένη μορφή δράσης στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας.

Ήδη από τα "Οικονομικά και φιλοσοφικά Χειρόγραφα" του 1844 διακρίνουμε μια σχετικοποίηση του ανθρωπολογικού ιδεώδους, και τη σύνδεσή του με το ίδιο το ιστορικο-κοινωνικό γίγνεσθαι. Η σχέση αυτή επιβάλλει μια επαναδιατύπωση του αξιολογικού περιεχομένου της πολιτικής δράσης μέσα στα πλαίσια του αστικού συστήματος. Οι

πρακτικοί όροι, που πρέπει να προωθήσουν το χειραφετητικό ιδεώδες είναι ανάγκη να προσλάβουν συγκεκριμένες πολιτικές και ιστορικές μορφές. Μ' αυτόν τον τρόπο η πολιτική πράξη αποτελεί ένα ατελές αλλά ουσιώδες συστατικό της απελευθερωτικής πράξης, και συνδέεται άμεσα με την πραγματοποίηση του ανθρώπινου και κοινωνικού ιδεώδους.

Το πολιτικό πεδίο κατά τον Μαρξ εκφράζει ασφαλώς ένα μερικότερο ορθολογισμό από τον διευρυμένο ορθολογισμό του κοινωνικού ιδεώδους. Η πολιτική δράση συναρτά την ύπαρξη της με το χειραφετητικό ιδεώδες και υποτάσσεται "λογικά" σ' αυτό. Μπορεί να διατηρεί μια αυτονομία, την οποία αντλεί από τους ειδικούς κοινωνικούς και ιστορικούς όρους που την διέπουν, όμως η ορθολογική της εμβέλεια εξαντλείται περισσότερο στο επίπεδο των τακτικών κινήσεων, παρά στο πεδίο των στρατηγικών, όπου κυριαρχεί ο ορθολογισμός του χειραφετητικού ιδεώδους. (57).

Στον τυπικό λοιπόν "ορθολογισμό" των αστικών σχέσεων αντιπαρατίθεται ο αληθινός ορθολογισμός του θεσμικού-κοινωνικού χώρου που πραγματοποιείται μέσα στο χειραφετητικό ιδεώδες. Μόνο σ' αυτό το "χώρο" τα ιδιαίτερα περιεχόμενα της ατομικής υποκειμενικότητας μπορούν να βρουν πραγματική έκφραση στα πλαίσια μιας αλληλέγγυας κοινωνικής ζωής.

Το αξιολογικό πλαίσιο που διατυπώνει γι αυτό το στόχο, ο Μαρξ, απομακρύνεται σταδιακά από την φώτερμπαχιανή εκδοχή της άμεσης κοινωνικότητας. Το Μαρξικό αξιολογικό ιδεώδες, περιέχει σαφώς πολιτικά αιτήματα, που θεμελιώνονται και νομιμοποιούνται μέσα από τη σύνδεσή τους με τις ιστορικές κοινωνίες, και ταυτόχρονα διατυπώνουν το αίτημα της πραγματοποίησής τους σ' αυτές (58).

Εκτός όμως από το πρόβλημα της εντασιακής σχέσης που υφίσταται μεταξύ της ίδιας της πολιτικής δράσης και του χειραφετητικού ιδεώδους, προκύπτει ένας παράλληλος τύπος έντασης μεταξύ της ατομικής πράξης και του συνολικού αποτελέσματος, που διαμορφώνεται από τη λειτουργία των μηχανισμών της αγοράς.

Στον Χεγκελιανό Κρατικό τύπο ασφαλώς αυτή η ένταση διατηρείται σε χαμηλό τόνο. Ο Χεγκελιανός λόγος ισχυρίζεται ότι μπορεί να επιβάλλει τύπους έλλογων ρυθμίσεων πάνω στους μηχανισμούς της κοινωνίας των ιδιωτών, και να καταστήσει συμβατό το ατομικώς δρων στοιχείο προς το συνολικό αποτέλεσμα της αγοράς.

Αντίθετα στις επόμενες δεκαετίες η δυναμική της κοινωνικοοικονομικής ανάπτυξης οδηγεί σε τύπους ανορθολογισμού, σε συνθήκες κρίσεων και ρήξεων προς τα παραδοσιακά πλαίσια, τις οποίες ούτε ο Χεγκελιανός λόγος είναι ικανός να τιθασεύσει, ούτε ο φιλελευθερισμός - με την επαγγελλόμενη από αυτόν αυτόματη λειτουργία εξισορροπητικών μηχανισμών-να ελέγξει.

Προκύπτει λοιπόν μια οργανικού τύπου αντίθεση, αφ' ενός από την ανάγκη ορθολογικής νομιμοποίησης του ατομικώς δρώντος στην αγορά, και αφ' ετέρου από το συνολικό αποτέλεσμα που προκύπτει από το σύνολο της εφαρμογής των ίδιων αυτών ατομικών στρατηγικών.

Οδηγούμεθα δηλ. μ' αυτόν τον τρόπο σε μια αντιστροφή της ιεραρχίας της "ορθολογικότητας". Ο διαμορφούμενος παραγωγικός πυρήνας της κοινωνίας, ο καταμερισμός της εργασίας και οι μηχανισμοί της αγοράς δημιουργούν δεσμευτικά πλαίσια για τους δρώντες, παράγουν συγκεκριμένους και πραγματικούς τύπους ορθολογισμού, στους οποίους προσαρμόζονται κατ' ανάγκη οι τύποι πράξης των ατομικώς δρώντων. (59).

Η συνείδηση της οργανικής αυτής αντίθεσης θα πρέπει κατά τον Μαρξ να αποτελέσει και τον αξιολογικό πυρήνα που θα ιεραρχήσει τις προτεραιότητες της πολιτικής δράσης, και θα διατυπώσει τις κατευθύνσεις του χειραφετητικού ιδεώδους. Μόνο με την άρση της οργανικής αυτής αντίθεσης θα μπορέσει να ταυτισθεί η ιδιαιτερότητα του ατόμου με την κοινωνικότητα, και η ατομική πράξη θα ενταχθεί σ' ένα ευρύτερο αξιολογικό πλέγμα.

Μέσα από αυτή την κριτική του Μαρξ γίνεται ταυτόχρονα κριτική της σχέσης "προσώπου" και ιδιοκτησίας ως πυρήνα των δικαιϊκών συστημάτων των ανερχόμενων αστικών τάξεων και "σχετικοποιείται ταυτόχρονα το αστικό νομικο-πολιτικό πλαίσιο, και παρουσιάζεται ως απλή επικάλυψη της εκμεταλλευτικής διαδικασίας" (60).

Το χειραφετητικό ιδεώδες πρέπει λοιπόν κατά τον Μαρξ να οδηγήσει σ' ένα θεσμικό πλέγμα ενός κοινωνικού ορθολογισμού, ως άρση και της αναρχίας της καπιταλιστικής παραγωγής, αλλά και του τύπου των ατομικών συμπεριφορών τους οποίους συνεπάγεται ο τρόπος αυτός της πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης. (61).

Η μετάβαση από την κριτική του "ατομικού ορθολογισμού" της ατομικής πράξης, όπως διαμορφώνεται στα πλαίσια των μηχανισμών της αγοράς, σ' ένα τύπο "κοινωνικού ορθολογισμού" προϋποθέτει ως διαμεσολαβητικό στοιχείο τις ευρύτερες και θεμελιώδεις πυρηνικές σχέσεις που καθοδηγούν τη συνολική αναπαραγωγή της κοινωνικής ζωής.

Μέσα από τη στρατηγική αυτή κατεύθυνση μπορεί να διατυπωθεί το πρακτικο-πολιτικό πλαίσιο δράσης για την άρση της αλλοτριωτικής πραγματικότητας. Μέσα από τη θεώρηση αυτή και με βάση τους συγκεκριμένους ιστορικούς τύπους της κοινωνίας, και τους ευρύτερους πολιτικο-κοινωνικούς συσχετισμούς, θα προκύψουν οι πολιτικές στάσεις και προτεραιότητες, τόσο για τον ατομικώς δρώντα όσο και για το ίδιο το προλεταριάτο.

Μέσα στο βασικό αυτό πλαίσιο, της θεώρησης της πολιτικής πράξης, εκτυλίσσεται η όλη σκέψη και επιχειρηματολογία του Μαρξ από τα πρώτα ως τα τελευταία κριτικά και πολιτικά του κείμενα. Μέσα από το πλαίσιο αυτό διατυπώνονται οι απόψεις του Μαρξ για τις πολιτικές και κοινωνικές συμμαχίες που πρέπει να συγκροτήσει το προλεταριάτο, στην κάθε φορά διαμορφούμενη ιστορική συγκυρία.

Η πορεία λοιπόν του Μαρξ στο πεδίο της κριτικής της πολιτικής, διατρέχει τις ακόλουθες πολυεπίπεδες κατευθύνσεις:

- Μέσα από τα αποκαλούμενα "πολιτικά κείμενα" διερευνώντας τους τύπους των πολιτικών συμμαχιών, περνά διαδοχικά από τον ριζοσπαστικό γιακωβινισμό της "αληθινής δημοκρατίας του λαού" στην εκδοχή του εκδημοκρατισμού του αστικού κράτους και, στην συνέχεια, στην κατάληψη του από την εργατική τάξη. Όμως στα τελευταία του έργα (Εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία) αναγνωρίζει ότι δεν αρκεί η κατάληψη του Κρατικού Μηχανισμού ως οργάνου για τη διαμόρφωση μιας σοσιαλιστικής κοινωνίας και αναζητά κοινωνικούς τύπους θέσμησης της πολιτικής εξουσίας και της παραγωγικής οργάνωσης.

- Ο Μαρξ διαλεκτικοποιεί σταδιακά τη σχέση της πολιτικής δράσης με την οργάνωση της παραγωγικής ζωής. Η κριτική της Χεγκελιανής πολιτικής λογικής συνδέεται οργανικά με την κριτική της πολιτικής οικονομίας και τις θεμελιώδεις συνέπειες που παράγονται από την "πυρηνική" αντίθεση Κεφαλαίου - Εργασίας σε ολόκληρο το Ιστορικό και Κοινωνικό οικοδόμημα.

Όμως παρ' όλα αυτά παραμένει ατελής ο χαρακτήρας των διαμεσολαβητικών δομών που μπορούν να οδηγήσουν στους νέους ιστορικούς τύπους οργάνωσης της ζωής. Οι συγκεκριμένες θεσμίσεις και οι αναδιαρθρώσεις της παραγωγικής και κοινωνικής ζωής, σε σχέση μάλιστα με τις συντελούμενες τεχνολογικές εξελίξεις, παραμένουν αόριστες και αφηρημένες. Διατυπώνονται περισσότερο προς την κατεύθυνση του χειραφετητικού ιδεώδους και λιγότερο προς μια συγκεκριμένη δέσμη μεσοπρόθεσμων στόχων, που θα μπορούσαν να έρθουν σε αποτελεσματική ρήξη με τις αλλοτριωτικές δομές του καπιταλιστικού συστήματος. Φαίνεται να διαμορφώνεται τελικά μια νομοτελειακού τύπου αισιοδοξία για καταστροφή του συστήματος από τις ενδογενείς του αντιφάσεις (συνεχής μείωση του ποσοστού του κέρδους) και να αποδυναμώνεται αντικειμενικά το στοιχείο της πολιτικής πάλης, για τη ρήξη με το σύστημα.

Ας παρακολουθήσουμε όμως λεπτομερέστερα την πορεία της πολιτικής κριτικής του Μαρξ στο έργο του:

Στο Εβραϊκό ζήτημα (1843). Ο Μαρξ συνδέει για πρώτη φορά-έστω και σε πρώτο στάδιο - την κριτική της πολιτικής με την κριτική της πολιτικής οικονομίας. Ο Μαρξ αναγνωρίζει ότι η σφαίρα της ατομικής ιδιοκτησίας συμπορεύεται και απαιτεί, το αποχωρισμένο από αυτή στοιχείο του αντιπροσωπευτικού πολιτικού Κράτους και την δικαιοϊκή-πολιτική δομή.

Από το όραμα του χειραφετητικού ιδεώδους, που αφορά τον πυρήνα της πραγματοποίησης της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου, ο Μαρξ στρέφεται στην κριτική συγκεκριμένων κοινωνικών φαινομένων και αναγνωρίζει την κυριαρχία του ιδιωτικού ατόμου ως πυρήνα της αστικής κοινωνίας. Η προοπτική της ανθρώπινης χειραφέτησης θα πρέπει να συναρτηθεί με ένα άλλο τρόπο αναγνώρισης και κοινωνικής συμβίωσης, που θα καταλύσει τον ιδιώτη - ως λογικό και δομικό πυρήνα της κοινωνίας- και θα προχωρήσει στην επανάκτηση και διαχείριση από τους ίδιους τους παραγωγούς ολόκληρης της κοινωνικής- παραγωγικής δύναμης, την οποία οι ίδιοι παράγουν".... Μόνο όταν ο πραγματικός ατομικός άνθρωπος ξαναπέρνει μέσα του τον αφηρημένο πολίτη και, σαν ατομικός άνθρωπος, στην εμπειρική του ζωή, στην ατομική του εργασία, στις ατομικές του σχέσεις, γίνεται ον που ανήκει στο είδος του, μόνο όταν ο άνθρωπος αναγνωρίζει και οργανώνει τις "δικές του δυνάμεις" σαν κοινωνικές δυνάμεις και έτσι παύει να χωρίζει από τον εαυτό του την κοινωνική δύναμη με τη μορφή της πολιτικής δύναμης- μόνο τότε ολοκληρώνεται η ανθρώπινη χειραφέτηση". (62)

Ασφαλώς η κοινωνική χειραφέτηση που υποστηρίζει ο Μαρξ συνδέεται με την επαναδιατύπωση της ενότητας οικονομίας και πολιτικής μέσα από τις νέες κοινωνικές προτεραιότητες (63). Σ' αυτή την προοπτική, η πολιτική πράξη, η ελευθερία, η δημοκρατία δεν υποβαθμίζονται σε απλές λογικές-δικαιϊκές φόρμες, που κατοχυρώνουν απλά την ατομική ιδιοκτησία. Για να πετύχει του στόχους της η πολιτική δράση οφείλει να λάβει υπ' όψη της την εξέλιξη και συνάρθρωση του βιομηχανικού παραγωγικού συστήματος με το σύστημα εργασίας, που αποτελούν δυναμικά στοιχεία υπέρβασης στο εσωτερικό της κοινωνίας (64).

Ακόμα οι όροι συνάρθρωσης της πολιτικής δράσης με την ολοκληρωμένη χειραφετητική πράξη παραμένον ασαφείς. Πάντως ο Μαρξ επισημαίνει ότι η πολιτική πράξη οφείλει να αντιμετωπίσει την άρση των πραγματικών διαφορών που βρίσκονται στη βάση της κοινωνίας, των ανταγωνιστικών συμφερόντων που τη διαιρούν. "Το Κράτος όχι μόνο δεν καταργεί αυτές τις πραγματικές διαφορές, αλλά αντίθετα το ίδιο υπάρχει μόνο με την προϋπόθεση ότι υπάρχουν αυτές οι διαφορές" (Εβραϊκό ζήτημα Αθήνα 1978 σελ. 74).

Η κοινωνική - απελευθερωτική πράξη εμπεριέχει ασφαλώς την πολιτική πάλη, ως μερικότερη έκφραση. Ο Μάρξ αναγνωρίζει τον ιστορικό ρόλο της πολιτικής πάλης, ως συμβολή για τη χειραφέτηση του ανθρώπου: " Η πολιτική χειραφέτηση αποτελεί ασφαλώς μεγάλη πρόοδο. Ωστόσο, δεν είναι η τελευταία μορφή της ανθρώπινης χειραφέτησης γενικά, είναι όμως η τελευταία μορφή της ανθρώπινης χειραφέτησης μέσα στο μέχρι τώρα παγκόσμιο σύστημα". (ο.π σελ. 78) Όμως αυτή η πολιτική χειραφέτηση έχει ασφαλώς πεπερασμένα όρια. "Το όριο της πολιτικής χειραφέτησης φαίνεται αμέσως στο γεγονός ότι το Κράτος μπορεί ν' απελευθερωθεί από ένα φραγμό δίχως ο άνθρωπος να είναι πολιτικά ελεύθερος, ότι το Κράτος μπορεί να είναι ένα ελεύθερο Κράτος, χωρίς ο άνθρωπος να είναι ελεύθερος άνθρωπος" (ο.π σελ. 71-72). (65).

Η πολιτική επανάσταση λοιπόν δεν θίγει τις βάσεις της αστικής κοινωνίας, και συνεπώς τις βάσεις της ανθρώπινης αλλοτρίωσης.

Αποτέλεσε βέβαια με τον χαρακτήρα της αστικής επανάστασης, την επανάσταση της κοινωνίας των ιδιωτών. "Ωστόσο, η τελείωση του Ιδεαλισμού του Κράτους ήταν συνάμω η τελείωση της κοινωνίας των ιδιωτών.... Η πολιτική χειραφέτηση ήταν ταυτόχρονα η χειραφέτηση της κοινωνίας των ιδιωτών από την πολιτική, από την ίδια την επίφαση κάποιου καθολικού περιεχομένου" (ο.π σελ. 99).

Τα όρια της πολιτικής - αστικής επανάστασης επισημαίνουν ταυτόχρονα το αίτημα της υπέρβασής τους από την χειραφετητική πράξη, που θα θεμελιωθεί στην "κοινωνική ψυχή της πολιτικής επανάστασης". Το υποκείμενο της μαζικής αγανάκτησης και της επαναστατικής πράξης, που δεν εμφανίζεται εδώ, θα μορφοποιηθεί άμεσα.

Στην εισαγωγή της Κριτικής της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ (που γράφεται λίγους μήνες αργότερα - τέλος 43 αρχές 44) ο Μαρξ θα προσδιορίσει το προλεταριάτο ως υποκείμενο της χειραφετητικής πράξης, συνδέοντας την επαναστατική του ύπαρξη με την ίδια τη διαδικασία γέννησης και ανάπτυξης της βιομηχανικής παραγωγής.

Με τη Γερμανική Ιδεολογία (1845-46) ο Μαρξ, μαζί με τον Εγκελς, προχωρά μέσα από την υποχώρηση των ανθρωπολογικών και βολουνταριστικών στοιχείων θεμελίωσης της κριτικής του πολιτικού στοιχείου, σε μια ευρύτερη προβληματική σχετικά με την αναπαραγωγή των κοινωνικών όρων, όπου προέχουν οριστικά οι ιστορικού τύπου θεμελιώσεις του κοινωνικού και πολιτικού στοιχείου. Ο Μαρξ προχωρά εδώ στη συγκεκριμενοποίηση της διάρθρωσης της παραγωγικής βάσης και του συστήματος του καταμερισμού της εργασίας, που δίνουν μορφή στο πολιτικό σύστημα.

Οι δομές αυτές εκτίθενται μέσα από μια ευρύτερη ιστορικο-κοινωνική οπτική, που ερευνά και επισημαίνει σε κάθε ιστορικό τύπο τους θεμελιώδεις παραγωγικούς πυρήνες και τις αντίστοιχες ιδιοκτησιακές και κοινωνικές σχέσεις που συνδέονται με τους πυρήνες αυτούς.

Μ' αυτό τον τρόπο ο Μαρξ προσδιορίζει ότι η αντίθεση Κεφαλαίου-Εργασίας μετατρέπει την εργασιακή διαδικασία σε μια διαδικασία παραγωγής κέρδους, και συνδέει την εξέλιξη της εκμετάλλευσης με την τεχνολογική βάση της παραγωγής, που επιτρέπει τη συνεχή μετάθεση των ορίων αυτής της εκμετάλλευσης.

Η μεθοδολογική θεμελίωση της ανάλυσης αυτής ευρίσκεται στην κριτική της 4ης θέσης για τον Φωϋερμπαχ (Κ. Μαρξ 1845). Σ' αυτή την κριτική του ο Μαρξ ξεπερνά την κριτική του Φωϋερμπαχ που ανάγει απλώς τις αλλοτριωμένες μορφές συνείδησης στην κοσμική τους βάση, και αναζητά τις αιτίες γένεσης των αντιθέσεων αυτών

στην παραγωγική και κοινωνική βάση. Μ' αυτό τον τρόπο η ολοκληρωμένη κριτική των λογικών προϋποθέσεων της Χεγκελιανής Πολιτικής επιστήμης, βρίσκει τη θεμελίωση της πάνω στην κριτική της γνωσεολογικής βάσης της ίδιας της πολιτικής Οικονομίας.

Στην Γερμανική Ιδεολογία, και κυρίως στην Αθλιότητα της φιλοσοφίας (1846-47) η απελευθερωτική πράξη συναρτάται με την άρση των αντιφάσεων που παράγονται στο πεδίο των παραγωγικών σχέσεων. Ο Μαρξ θέτει το αίτημα της "αντικατάστασης της παλιάς κοινωνίας των ιδιωτών από μια συνεταιριστική ένωση που θα αποκλείσει τις τάξεις και τον ανταγωνισμό τους" (Αθλιότης της φιλοσοφίας, σελ. 174). Προβάλεται δηλαδή το αίτημα ανατροπής του βασικού πυρήνα οργάνωσης της παραγωγικής δραστηριότητας.

Μ' αυτό τον τρόπο η κριτική του Μαρξ στα κείμενα της περιόδου 43-45, χωρίς να καταλήξει σε μια άρνηση της πολιτικής, εν τούτοις επιφυλάσσει γι αυτή ένα σαφώς υποβαθμισμένο ρόλο. Η κοινωνική απελευθερωτική πράξη αναιρεί την αντίφαση μεταξύ του πολιτικού και του κοινωνικού πεδίου και καταργεί το πολιτικό Κράτος ως σχέση εξουσίας. Όμως το χαρακτηριστικότερο στοιχείο της κριτικής του Μαρξ σ' αυτήν ακριβώς τη μερική σημασία της πολιτικής είναι η διαπίστωση ότι η αυτονόμηση της πολιτικής σφαίρας συνδέεται λειτουργικά με την σφαίρα της παραγωγικής διαδικασίας, με τη βάση της ίδιας της κοινωνίας. Η Κριτική της Πολιτικής πράξης και η κριτική της Πολιτικής Οικονομίας αποκτούν από εδώ και πέρα μόνιμο και οργανικό χαρακτήρα.

Το 1848 σηματοδοτεί τόσο μια επαναστατική περίοδο στη Γαλλία, όσο και την αποτυχία της Γερμανικής αστικής τάξης να καταλάβει την εξουσία.

Η τομή της κριτικής του Μαρξ, σημαδεμένη από τα κρίσιμα αυτά γεγονότα, καθίσταται από την περίοδο αυτή και πέρα αποφασιστική. Η κριτική της πολιτικής συνδέεται αναπόσπαστα τόσο με τη διαδικασία ανάλυσης και εμβάθυνσης της θεωρίας του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, όσο και με την προβληματική της πολιτικής διαδικασίας που συντελεί στην οργάνωση της εργατικής τάξης ως "επαναστατικού υποκειμένου". Η τομή λοιπόν αυτή αφορά κατ' αρχήν μια επαναθεώρηση του τύπου των πολιτικών συμμαχιών και του ρόλου της ίδιας της πολιτικής πράξης κατά δεύτερο, για την προώθηση του χειραφετητικού ιδεώδους.

Στην "18η Μπρυμαίρ" αντιμετωπίζεται το ρεπουμπλικανικό δημοκρατικό πολίτευμα ως πολιτικός τύπος οργάνωσης της ταξικής εξουσίας και δεν εκτιμώνται ως σημαντικές οι δυνατότητες που παρέχει ο τύπος αυτός της πολιτικής οργάνωσης στο προλεταριάτο να προωθήσει τις θέσεις του με μη προλεταριακούς πολιτικούς οργανισμούς, που αντιμετωπίζονται ως "προδοτικοί". (66)

Αντίθετα στους "Ταξικούς Αγώνες στη Γαλλία" ο Μαρξ αποδέχεται ότι η πολιτική δημοκρατία που εφαρμόζει η ίδια η αστική εξουσία για τη συγκρότηση της ισχύος της, παρέχει τη δυνατότητα μέσα από τους θεσμούς της στην προλεταριακή τάξη να προωθήσει τους στόχους της.

Ο Μαρξ αναγνωρίζει ότι η καθιέρωση του γενικού εκλογικού δικαιώματος παρείχε στο προλεταριάτο τη δυνατότητα να προωθήσει τις θέσεις και τους στόχους του στο πεδίο της κοινωνικής πάλης. Αλλωστε η ίδια η αστική τάξη σε περιόδους κρίσης και αστάθειας δεν διστάζει να μεταβάλλει τα περιεχόμενα βασικών, αστικού χαρακτήρα, θεσμών, σημειώνει ο Μαρξ στην ανάλυσή του για την κατάργηση του γενικού εκλογικού δικαιώματος στη Γαλλία στις 22 Μαΐου του 1850.

"Μα οι συνασπισμένες μερίδες της αστικής τάξης είναι κι όλες καταδικασμένες μια και ξεκόβουν από τη μόνη δυνατή μορφή της ταξικής κυριαρχίας τους, τη συνταγματική δημοκρατία και ζητούν καταφυγή σε μια κατώτερη ατελή, ασθενέστερη μορφή, τη μοναρχία.... Η δημοκρατία της μια μόνο αξία είχε, πως ήταν θερμοκήπιο της επανάστασης" (67) επισημαίνει ο Μαρξ θέλοντας να τονίσει ότι η αστική τάξη δεν διστάζει να μεταβάλλει δομημένες μορφές της αστικής πολιτικής κυριαρχίας, προκειμένου να υπερασπίσει τα συμφέροντά της.

Το Κράτος λοιπόν, δεν αποτελεί ως πολιτική πραγματικότητα ένα αμετάβλητο στοιχείο. Περιγράφοντας τις συνεχείς μεταβολές του Κρατικού μηχανισμού στην 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη ο Μαρξ επισημαίνει ότι η συγκρότηση της αστικής τάξης και οι διαρθρωτικές μεταβολές που επισυμβαίνουν στο εσωτερικό της, συνοδεύονται από αντίστοιχες μεταβολές, στον Κρατικό Μηχανισμό και στους Πολιτικούς θεσμούς του. Ακόμα στο ίδιο αυτό έργο του ο Μαρξ επισημαίνει ότι η αστική δημοκρατία, ως πολιτική έκφραση και θέσμιση, επιτρέπει την ενοποίηση και συνλειτουργία των διάφορων μερίδων της αστικής τάξης, κάτω από την διεύθυνση του Κράτους, το οποίο και αποτελεί το πεδίο σύνθεσης των επί μέρους συμφερόντων τους.

"Οι συνασπισμένοι βασιλικοί...τις πραγματικές τους δουλειές τις κάνουν σαν Κόμμα της Τάξης, δηλ. κάτω από κοινωνικό και όχι πολιτικό τίτλο, σαν αντιπρόσωποι της αστικής παγκόσμιας τάξης πραγμάτων, σαν αστική τάξη ενάντια σε άλλες τάξεις...Και σαν κόμμα της τάξης ασκούσαν πάνω στην κοινωνία μια πιο απεριόριστη και πιο σκληρή κυριαρχία απο πριν, κάτω από την παλινόρθωση ή την ιουλιανή μοναρχία - μια κυριαρχία που ήταν γενικά δυνατή μόνο με την μορφή της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας, γιατί μόνο κάτω από τη μορφή αυτή μπορούσαν να ενωθούν οι δύο μεγάλες μερίδες της γαλλικής αστικής τάξης και να βάλουν έτσι στην ημερήσια διάταξη την κυριαρχία της τάξης τους αντί για το καθεστώς μιας μόνο προνομιούχας ομάδας της". (68)

Μέσα από τη θεώρηση αυτή ο Κ. Μάρξ καταλήγει σε βασικά συμπεράσματα όσον αφορά τα ουσιώδη συστατικά στοιχεία της πολιτικής εξουσίας - στοιχεία που επιτρέπουν αφ' ενός στην ταξική κυριαρχία να επιβάλεται και να αναπαραγάγεται ως πολιτική μορφή στο πεδίο της Κρατικής πολιτικής εξουσίας αφ' ετέρου δε στο Κράτος - ως σύνολο διαμορφωμένων δομών αστικής κυριαρχίας - να πραγματοποιεί, στο επίπεδο της κοινωνικής ζωής και της παραγωγικής οργάνωσης, αυτήν ακριβώς την πολιτική κυριαρχία της αστικής τάξης.

Η δομική μορφή αυτού ακριβώς του συστήματος της αστικής κυριαρχίας, επιτρέπει στην πολιτική έκφραση της πάλης των τάξεων να συγκροτεί μέσα από τις θεσμικές της μορφές ένα συνεχές σημείο αμφισβήτησης και αποσταθεροποίησης της πολιτικής κυριαρχίας της αστικής τάξης. Η στρατηγική της αστικής τάξης αφορά την κοινωνία, και τις αντιφάσεις που την διατρέχουν, μέσα από μορφές γραφειοκρατικοποίησης και συγκέντρωσης εξουσιών, πρωτόγνωρες μέχρι αυτή την ιστορική βαθμίδα. "Η εκτελεστική εξουσία με την τεράστια γραφειοκρατική και στρατιωτική οργάνωση της, με τον πλατύ τεχνητό Κρατικό της μηχανισμό, με μια στρατιά από μισό εκατομμύριο υπαλλήλους...αυτό το φοβερό παρασιτικό σώμα, που τυλίγεται σαν δίχτυ γύρω στο σώμα της γαλλικής κοινωνίας και φράζει όλους της τους γύρω πόρους... Η πρώτη Γαλλική επανάσταση ... για να δημιουργήσει την αστική ενότητα του Έθνους έπρεπε να αναπτύξει εκείνο που είχε αρχίσει η απόλυτη μοναρχία: τον συγκεντρωτισμό, ταυτόχρονα όμως και την έκταση, τις αρμοδιότητες και τους βοηθούς της Κυβερνητικής εξουσίας.. (69)

Το δίδαγμα της ήττας του 1848 μειώνει αισθητά την αισιοδοξία του Μαρξ για τη δυνατότητα μιας άμεσης επιτυχίας των επαναστατικών στόχων του προλεταριάτου.

Ο Μαρξ προσπαθεί να επεξεργασθεί μια νέα πολιτική συμμαχιών προκειμένου να επιτύχει την "μετατόπιση" των μη προλεταριακών στρωμάτων από την υποταγή και την καθήλωση που υφίστανται μέσα στο πλαίσιο της Κρατικής εξουσία και των θεσμών της.

Γι αυτό και η ένταση ανάμεσα στο προλεταριάτο και στους αστικούς δημοκρατικούς θεσμούς προσλαμβάνει ελαστικότερο χαρακτήρα. Η ιστορική αποστολή του προλεταριάτου οφείλει να συναρτηθεί και με την συνεπή και αποτελεσματική ανάπτυξη των πολιτικών μορφών της δημοκρατίας, έως ότου τουλάχιστον οι θεσμοί αυτοί εκπνεύσουν ιστορικά. Στην κριτική του θεώρηση ο Α. Τοζελ (ο.π. σελ.36) επισημαίνει: "Η πολιτική δημοκρατία ... καθιστά κατά τρόπο αντιφατικό μια δυνητική ενοποίηση γύρω από το προλεταριάτο των διαφόρων στόχων που προκύπτουν από τις υψηλές ανάγκες των μη καπιταλιστικών και μη προλεταριακών τάξεων". Αλλωστε ο ίδιος ο Κ. Μάρξ επισημαίνει για άλλη μια φορά την δυναμική που περιέχουν οι αστικοί δημοκρατικοί θεσμοί απέναντι σ'αυτή την ίδια την αστική τάξη: "Η αστική τάξη ... καταλαβαίνει πως όλες οι λεγόμενες αστικές ελευθερίες και οι προοδευτικοί θεσμοί χτυπούσαν και απειλούσαν την ταξική της κυριαρχία, ταυτόχρονα τόσο στην κοινωνική της βάση όσο και στην πολιτική της κορυφή και, κατά συνέπεια, είχαν γίνει "σοσιαλιστικοί" (18η Μπρυμαίρ, Α. Βοναπάρτη ο.π σελ. 80).

Μ' αυτό τον τρόπο λοιπόν επαναδιατυπώνεται από τον Μάρξ η σχέση της πολιτικής πράξης του επαναστατικού κινήματος με την αστική δημοκρατική εξουσία και συνδέεται την με τον δρώντα ιστορικό ορίζοντα της εποχής του.

Η διαλεκτική σύνδεση της κριτικής της πολιτικής με την κριτική της πολιτικής οικονομίας, η ανάλυση των υπο παγίωση νέων δομών της Κρατικής εξουσίας, η προσέγγιση των θεμελιακών σχέσεων κεφαλαίου-εργασίας οδηγούν τον Μαρξ σε δύο βασικά συμπεράσματα:

- Η επαναστατική πράξη δεν μπορεί να αποβλέπει παρά στην υπέρβαση του διαχωρισμού κοινωνίας και πολιτικής διαμέσου του πολιτικού μετασχηματισμού του Κράτους. Η υπέρβαση της πολιτικής εξουσίας θα πρέπει να συμπορευθεί με την υπέρβαση της αυτονόμησης της πολιτικής οικονομίας από την κοινωνική ζωή. Η επαναστατική πράξη επικεντρώνεται στην ανάγκη μετασχηματισμού των παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων του συστήματος, που πρέπει να περιέλθουν κάτω από την διεύθυνση του επαναστατικού κινήματος. "Ο σοσιαλισμός

αυτός είναι η διακήρυξη της διαρκούς επανάστασης, της ταξικής δικτατορίας του προλεταριάτου σαν το αναπόφευκτο μεταβατικό στάδιο για την κατάργηση των ταξικών διαφορών γενικά, για την κατάργηση όλων των παραγωγικών σχέσεων που πάνω τους στηρίζονται, για την κατάργηση όλων των κοινωνικών σχέσεων που αντιστοιχούν στις παραγωγικές αυτές σχέσεις, για την ανατροπή όλων των ιδεών που απορρέουν από τις κοινωνικές αυτές σχέσεις" (70)

- Η επαναστατική πράξη πρέπει να αποβλέπει ταυτόχρονα στη συντριβή της Κρατικής μηχανής όχι μόνο ως πολιτικο-λογικής οργάνωσης πάνω στην κοινωνία αλλά και ως μηχανισμού δομών καταστολής και γραφειοκρατικοποίησης. Η αντίληψη αυτή διατρέχει ολόκληρη τη "18η Μπρυμαίρ του Α. Βοναπάρτη" "Η συντριβή της Κρατικής Μηχανής δεν θα βάλει σε κίνδυνο τον συγκεντρωτισμό. Η γραφειοκρατία είναι μόνο η κατώτερη και βάνουση μορφή ενός συγκεντρωτισμού που την βαρύνει ακόμα η αντίθεσή της, ο φεουδαλισμός" (ο.π σελ. 165-166).

Στα έργα του αυτά ο Μαρξ κυριαρχείται σε μεγάλο βαθμό από την εργαλειακή αντίληψη του Κράτους, προβάλλοντας επιτακτικά το αίτημα συντριβής της "μηχανής" αυτής. Όμως ο Μαρξ υποδεικνύει ότι η επαναστατική πράξη πρέπει παρ' όλα αυτά να αναστρέψει ολόκληρη την ιστορική κίνηση που συνετέλεσε στην οικοδόμηση της αστικής Κρατικής Μηχανής και να προχωρήσει σε μια νέα ιστορικού τύπου οικοδόμησή της.

Σ' αυτή την πορεία όμως η επαναστατική πράξη δεν μπορεί να βαδίσει σ' ένα απόλυτο θεσμικό και πολιτικό κενό. Χρειάζεται θεσμικές διαμεσολαβήσεις ιστορικού χαρακτήρα, που θα χρησιμεύσουν ως βάσεις για την προώθηση των επαναστατικών στόχων του προλεταριάτου. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο επιλογών δεν αποκλείεται, όπως επισημαίνει ο Α. Τοζελ, η δικτατορία του προλεταριάτου "να πάρει μια μορφή δημοκρατική, σε θεσμική συνέχεια με την αστική δημοκρατία και, συγχρόνως, σε μια ουσιαστική ρήξη μαζί της μια δημοκρατική μορφή, νέα ως προς το οικονομικό της περιεχόμενο, και ανοιχτή επίσης σε νέες μορφές". (71)

Παρατηρούμε σχετικά ότι ο Μαρξ στην 18η Μπρυμαίρ επισημαίνει ότι η διεύρυνση των δημοκρατικών θεσμών στο αστικό Κράτος μέχρι τα ακραία τους όρια μπορεί να οδηγήσει στην ανατροπή του καθεστώτος. Ετσι θα έπρεπε η ίδια η επανάσταση να δημιουργήσει πρώτα τη μορφή που μ' αυτήν η εξουσία της αστικής τάξης θα έπαιρνε την πιο πλατειά της, την πιο γενική της και πιο τελειωτική της μορφή για να ανατραπεί, κατά συνέπεια, χωρίς να μπορεί να ξανασηκωθεί" (ο.π σελ. 150). (72)

Η Παρισινή Κομμούνα υπήρξε ο τελευταίος σταθμός στην πορεία της κριτικής της πολιτικής του Μαρξ. Στα γεγονότα της Κομμούνας φάνηκε προς στιγμή ότι η αστική δημοκρατία είχε ιστορικά ξεπερασθεί για να αντικατασταθεί από τον αυταρχισμό (73).

Ο Μαρξ επισημαίνει τον αποφασιστικό χαρακτήρα που προσλαμβάνει πλέον η εκτελεστική εξουσία, εκφράζοντας ταυτόχρονα τη πεποίθηση ότι η αυταρχική διακυβέρνηση αποτελεί τον σύγχρονο ιστορικό τύπο διακυβέρνησης για ολόκληρη την Ευρώπη.

Η επαναστατική - χειραφετητική πράξη τοποθετείται τώρα σε μια βαθύτερη ανάλυση των αντιφάσεων της ίδιας της μεταβατικής φάσης, χωρίς όμως ακόμα να εμπλουτίζεται αποτελεσματικά από τα στοιχεία της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, τα οποία ολοκληρώνει άλλωστε ο Μαρξ μέσα από τους τόμους του Κεφαλαίου. Πάντως τόσο ο "εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία" (1881) όσο και η "Κριτική του προγράμματος της Γκόττα" (1875) αποτελούν τα κατ' εξοχήν κριτικά πολιτικά κείμενα της περιόδου αυτής, που εμβαθύνουν αποφασιστικά την προβληματική του Μαρξ.

Ο Μαρξ στα κείμενα αυτά προσπαθεί να δώσει απάντηση μέσα από τον επαναπροσδιορισμό της σχέσης Κράτους-πολιτικής εξουσίας-επαναστατικού κινήματος, στο βασικό ερώτημα που διατυπώνει στην Κριτική του Προγράμματος της Γκόττα: "Τι μεταβολή θα υποστεί το Κράτος μέσα σε μια κομμουνιστική κοινωνία; Με άλλες λέξεις: στην κοινωνία εκείνη οι κοινωνικές λειτουργίες που θα διατηρηθούν θα είναι ανάλογες προς τις τωρινές Κρατικές λειτουργίες; (ο.π σελ.40).

Η κομμούνα των Παρισίων αποτελεί, σύμφωνα με τον Μαρξ, τη μορφή του πολιτειακού τύπου δημοκρατίας "που δεν επρόκειτο απλώς να παραμερίσει τον Μοναρχικό τύπο ταξικής εξουσίας, αλλά την ίδια την ταξική εξουσία". (74) Οι θεσμοί της Κομμούνας ανέπτυξαν αποκεντρωμένες μορφές πολιτικής εξουσίας και ταυτόχρονα συνοδεύτηκαν από μια ανοδιοργάνωση των κοινωνικών σχέσεων στο επίπεδο της παραγωγικής διαδικασίας μέσω της καθιέρωσης συνεταϊριστικών και συνεργατικών μορφών οργάνωσης. Αντίστοιχα τίθεται για τη διαλεκτική θεωρία το πρόβλημα θεωρητικής κατανόησης της φύσης της νέας κοινωνικής Ολότητας που θα διαδεχθεί το κατακερματισμένο Όλο των αστικών παραγωγικών σχέσεων.

Ο Μαρξ σημειώνει ότι "Το καθεστώς της Κομμούνας θα απέδιδε στο κοινωνικό σώμα όλες εκείνες τις δυνάμεις που τις κατανάλωσε ως τώρα η "παρασιτική" απόφυση, το Κράτος" (ο.π σελ. 82) και προσθέτει ότι η κομμούνα ήταν "η ανοιχτή πολιτική μορφή με την οποία μπορούσε να συντελεσθεί η οικονομική απελευθέρωση της εργασίας... (ώστε να) ανατραπούν οι οικονομικές βάσεις που πάνω τους στηρίζεται η ύπαρξη των τάξεων και επομένως η ταξική κυριαρχία" (ο.π σελ. 83).

Η πολιτική μορφή της Κομμούνας αντιπαρατίθεται λογικά και δομικά απέναντι στον ιστορικό τύπο του αστικού Κράτους: "Η εργατική τάξη", επισημαίνει ο Μαρξ, "δεν μπορεί απλώς να πάρει στα χέρια της την έτοιμη Κρατική μηχανή και να την βάλει σε κίνηση για τους δικούς της σκοπούς" (ο.π. σελ. 75). Οι νέοι θεσμικοί και παραγωγικοί πυρήνες, που εκθειάζει ο Μαρξ στην Παρισινή Κομμούνα, που εγκαθιδρύουν ταυτόχρονα ένα νέο τύπο ενότητας μεταξύ οικονομίας και πολιτικής με κυρίαρχο το κοινωνικό σώμα των εργαζομένων, μπορούν να αποτελέσουν το έδαφος για να προχωρήσει αποτελεσματικά η χειραφετητική πράξη.

Ταυτόχρονα ο Μαρξ αξιολογεί την σημασία των πολιτικών συμμαχιών που κατόρθωσε να συγκροτήσει το προλεταριάτο με την άνοδο της Κομμούνας. Η οικονομική συμπίεση, η πολιτική καταπίεση και η εθνική ταπείνωση στην οποία είχε υποβάλει το αυτοκρατορικό καθεστώς την μεσαία τάξη οδήγησαν το κόμμα κάτω από τη σημαία της Κομμούνας (ο.π σελ. 86) ενώ αντίστοιχες συμμαχίες συγκροτήθηκαν από την πλευρά της αγροτικής τάξης (ο.π σελ. 86-87).

"Ήταν η πρώτη επανάσταση με την οποία η εργατική τάξη αναγνωρίστηκε ανοικτά σαν η μόνη τάξη που ήταν ακόμα ικανή για αληθινή κοινωνική πρωτοβουλία" (ο.π σελ. 85). Η Κομμούνα ήταν "ο αληθινός" εκπρόσωπος όλων των υγιών στοιχείων της Γαλλικής κοινωνίας και επομένως η πραγματική εθνική κυβέρνηση ... " (ο.π σελ. 89). Ο τύπος και το εύρος των πολιτικο-κοινωνικών συμμαχιών της Κομμούνας δίνει ένα νέο αξιολογικό περιεχόμενο στην πολιτική πράξη, εδραιώνει ένα νέο είδος συναίνεσης και αποδοχής σ'ολόκληρο το κοινωνικό σώμα.

Στην "Κριτική του Προγράμματος της Γκόττα" (1875) ο Μαρξ σκιαγραφεί εναργέστερα τις βαθμίδες μετασχηματισμού των λειτουργιών του Κράτους και της διαρθρωμένης παραγωγικής δομής.

Ο Μαρξ επισημαίνει την αναγκαιότητα της υπαγωγής του κεφαλαίου και του κοινωνικού προϊόντος στην διαχείριση της εργατικής τάξης, ενώ ταυτόχρονα οι σχέσεις παραγωγής θα εξακολουθούν να χαρακτηρίζονται από τις ανταλλαγές ίσων αξιών (ο.π σελ. 24).

Στο βαθμό παράλληλα που διατηρούνται οι εμπορευματικές ανταλλαγές, υφίστανται αντίστοιχες θεσμικές και πολιτικές ρυθμίσεις που αντιστοιχούν με τον τύπο των ανταλλαγών αυτών. "Αλλά οι δυσκολίες είναι αναπόφευκτες στην πρώτη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, όπως αυτή βγαίνει από ένα μακρό και οδυνηρό τοκετό. Το δίκαιο δεν μπορεί ποτέ να βρίσκεται σ' ένα επίπεδο ανώτερο από τους οικονομικούς όρους και τον αντίστοιχο σ' αυτούς βαθμό ανάπτυξης του πολιτισμού της κοινωνίας" (ο.π σελ. 26).

Ο Μαρξ λοιπόν προχωρά σε δύο κατευθύνσεις: Αφ' ενός προσπαθεί να εντοπίσει τη διαλεκτική σχέση οικονομίας και πολιτικής στη μεταβατική φάση. Αφ' ετέρου επιδιώκει να αποτρέψει μια αυτόνομου χαρακτήρα αντίληψη για το κράτος, την οποία εκφράζει ο κρατισμός του Λασσάλ και να εμποδίσει μια νέα φетиχοποίηση του κράτους, που θα συμβάλει τελικά στην αποδόμηση των νέων παραγωγικών και κοινωνικών τύπων οργάνωσης. ("Πραγματεύεται αντίθετα το κράτος σαν μια ανεξάρτητη πραγματικότητα που έχει δικές της πνευματικές, ηθικές, ελεύθερες βάσεις" (ο.π σελ. 40), επισημαίνει ο Μαρξ για τον Λασσάλ.)

Για να εκλείψει το αυτόνομο πολιτικο-δικαιϊκό πεδίο, με όλες τις δεσμεύσεις και τους καταναγκασμούς τους οποίους η ίδια του η ύπαρξη συνεπάγεται, πρέπει να επιτευχθεί η άρση της υπαγωγής της κοινωνίας στον καταμερισμό της εργασίας και ταυτόχρονα η άρση της αντίφασης μεταξύ της ανταλλακτικής και της χρηστικής αξίας. Η απορρόφηση των αυτόνομων πολιτικών δομών καταλήγει ο Μαρξ δεν μπορεί να συντελεσθεί παρά σε ένα κοινωνικό πλαίσιο όπου αίρεται η εμπορευματοποίηση της ανθρώπινης εργασίας και κυριαρχεί ταυτόχρονα ο άμεσα κοινωνικός χαρακτήρας της εργασίας αυτής. (75).

Τέλος στην κριτική του αυτή απορρίπτει την άποψη του Λασσάλ που χαρακτηρίζει όλες τις άλλες τάξεις, πλην του προλεταριάτου, ως "αντιδραστική μάζα". Ο Μαρξ επιμένει ότι πρέπει να επιδιωχθεί ένας διευρυμένος τύπος πολιτικών και κοινωνικών συμμαχιών με όλα εκείνα τα στρώματα και τις τάξεις που παρακμάζουν από την πορεία του συστήματος. Θεωρεί ότι πρέπει να διαμορφωθούν ευρύτερες συμμαχίες που θα είναι βιώσιμες μέσα στις νέες θεσμικές και παραγωγικές μορφές, και θα δημιουργήσουν μια νέα κλίμακα αξιών, ώστε να οδηγηθεί σε ανώτερα επίπεδα η χειραφετητική - επαναστατική πράξη.

Η σύνδεση της κριτικής της πολιτικής του Μαρξ με την κριτική της πολιτικής οικονομίας, όπως εκτέθηκε προηγουμένως, συνδέει άμεσα την προοπτική της χειραφετητικής πράξης με τις εξελίξεις που διαμορφώνονται στον πυρήνα της οργανικά εντασιακής σχέσης μεταξύ κεφαλαίου-εργασίας. Η διαλεκτικοποίηση αυτή διαμορφώνει μια νέα οντολογικού χαρακτήρα στάση απέναντι στον Ιστορικό "Λόγο" που συνδέει την πολιτική δράση του προλεταριάτου (76) με την ιστορική τάση των κοινωνικών σχέσεων που αφορά τον πυρήνα της παραγωγικής σχέσης της κοινωνίας, την πτωτική τάση του ποσοστού του κέρδους κλπ. (77) Η συνάρτηση της προώθησης και ολοκλήρωσης της χειραφετικής πράξης με την μονογραμμική εξέλιξη των ιδίων των συστατικών στοιχείων του κεφαλαίου, ως βασικής κοινωνικής σχέσης, θέτει απ' ευθείας το ερώτημα κατά πόσον αυτή ακριβώς η βασική πρόβλεψη του Μαρξ αποτέλεσε μια ιστορική αποτυχία, η μήπως μεταβλήθηκαν ουσιώδη στοιχεία οικονομικής και κοινωνικής μορφής, που τροποποίησαν προς άλλες κατευθύνσεις, τις βασικές δομές που συγκροτούν το Μαρξικό πρότυπο.

Ας προσπαθήσουμε κατ' αρχήν να προσεγγίσουμε στις προχωρημένες απόψεις του Μαρξ όπως εκφράζονται στα "Grundrisse" (1857-58) τα βασικά συστατικά στοιχεία των σχέσεων κεφαλαίου-εργασίας-επιστήμης.

Στη δυναμική μορφή του κεφαλαίου και στους νέους τύπους σχέσεων που διαμορφώνονται ο Μαρξ διακρίνει μια καθολική ιδιότητα που αναδιατάσει την ίδια την παραγωγική βάση της κοινωνίας. Πράγματι στους προηγουμένους ιστορικούς κοινωνικούς τύπους η ανάπτυξη του πλούτου-βάση του οποίου ήταν η σταθερή μορφή της επιστήμης- ήταν αρκετή αυτή καθ' αυτή για να διαλύσει την παραγωγική βάση της κοινωνίας και τους οικονομικούς όρους που τη συνέθεταν.

Αυτές τις παραδοσιακές παραγωγικο-κοινωνικές δομές διαδέχεται η σύγχρονη πραγματικότητα. Η τομή που δημιουργείται στον ίδιο τον πυρήνα ανάπτυξης του κεφαλαίου, αφορά το ότι η εργασία και η επιστήμη εντάσσεται και λειτουργεί ως συλλογική δύναμη του κεφαλαίου. "Η συλλογική δύναμη του κεφαλαίου είναι η παραγωγική δύναμη της εργασίας, ο χαρακτήρας της σαν κοινωνικής εργασίας. Επίσης η επιστήμη.... Όλες οι κοινωνικές δυνάμεις της παραγωγής είναι παραγωγικές δυνάμεις του κεφαλαίου και συνεπώς εμφανίζεται αυτό το ίδιο σαν υποκείμενο τους".

Προχωρώντας στην ανάλυση του ο Μαρξ από την απλή μανιφακτούρα στη σύγχρονη βιομηχανική παραγωγή και στον ρόλο των μηχανών πάνω στην

νέα σύνθεση και λειτουργία της σχέσης κεφαλαίου-εργασίας, σημειώνει: "Μέσα στο σύστημα μηχανών αντιτάσσεται υλικά η αντικειμενικοποιημένη εργασία στη ζωντανή σαν κυρίαρχη δύναμη και σαν ενεργητική συμπερίληψη της κατω από την ίδια, όχι μόνο διά μέσου της ιδιοποίησης της, αλλά μέσα στο ίδιο το προτσές παραγωγής" (ο.π σελ. 532). Και παρακάτω συμπεραίνει ο Μαρξ: "Στο σύστημα μηχανών εμφανίζεται η αντικειμενικοποιημένη εργασία άμεσα, όχι μόνο στη μορφή του προϊόντος ή του προϊόντος που χρησιμοποιήθηκε σαν μέσο εργασίας αλλά και της παραγωγικής δύναμης. (ο.π.)

Ο Μαρξ διακρίνει τον καθοριστικό ρόλο της επιστήμης και της τεχνικής που τείνει να υποβαθμίσει την άμεση εργασία, και την ποσότητα της σαν καθοριστική αρχή της παραγωγής, απέναντι στην "γενική επιστημονική εργασία και την τεχνολογική εφαρμογή των φυσικών επιστημών" (ο.π σελ. 534).

Η σημασία της εργασίας μετατοπίζεται έτσι κατά τον Μαρξ και αποβαίνει κυρίαρχη ιδιότητα του κυκλοφοριακού κεφαλαίου. "Το ότι ο εργάτης μπορεί να προεισπράξει στην διάρκεια της παραγωγής την απαραίτητη για την κατανάλωση του ανταλλαγή ύλης παρουσιάζεται σαν ιδιότητα του κυκλοφοριακού κεφαλαίου, το οποίο εκχωρείται στους εργάτες, του κυκλοφοριακού κεφαλαίου γενικά" (ο.π σελ. 535). Μ' αυτό τον τρόπο μέσα στη συνολική διαδικασία παραγωγής, διαχείρισης, διανομής ενισχύεται το τμήμα της κυκλοφορίας των αγαθών και εμφανίζεται ως κύριος διαμεσολαβητικός ιστός ανάμεσα στους εργάτες. "Μ' αυτό τον τρόπο όλες οι δυνάμεις της εργασίας αλλάζουν θέση σε δυνάμεις του κεφαλαίου: σε σταθερό κεφάλαιο ή παραγωγική δύναμη εργασίας (που έχει παρὰχθεί έξω από αυτήν και υπάρχει σαν ανεξάρτητη-εμπράγματο μορφή απ' αυτήν) και σε κυκλοφοριακό κεφάλαιο". (ο.π)

Οι δομικές ανακατατάξεις που προκύπτουν λοιπόν από τη δυναμική της ενσωμάτωσης της επιστήμης και της τεχνολογίας στο σταθερό κεφάλαιο επηρεάζουν άμεσα τόσο τη σχέση ζώντανής εργασίας-σταθερού κεφαλαίου όσο και τη σχέση του σταθερού με το κυκλοφοριακό κεφάλαιο.

Η μορφή του σταθερού κεφαλαίου, με την μορφή του συστήματος των μηχανών, παράγει αξία μόνο εάν αποτελεί προϊόν εργασίας με την έννοια ότι περιέχει ένα ορισμένο ποσό εργασίας σε αντικειμενικοποιημένη μορφή, και αν πολλαπλασιάζει την αναλογία

της υπερεργασίας έναντι της αναγκαίας εργασίας και καθιστά ικανή την εργασία να δημιουργεί σε μικρότερο χρόνο μια μεγαλύτερη ποσότητα προϊόντων αναγκαιών για την συντήρηση της ζωντανής ικανότητας για εργασία. Μ' αυτό τον τρόπο το σταθερό κεφάλαιο δεν μπορεί να αποτελεί μια αυτοδύναμη πηγή παραγωγής αξίας, ανεξάρτητη από το χρόνο εργασίας.

Αντίθετα η ζωντανή εργασία εμφανίζεται στο επίκεντρο μιας συνεχώς διαλεκτικοποιούμενης διαδικασίας. Το σταθερό κεφάλαιο ως σύστημα μηχανών δεν εμφανίζεται απλά για να αντικαταστήσει την εργατική δύναμη που λείπει "αλλά για να μειώσει στο αναγκαίο γι αυτήν μέτρο εκείνη που υπήρχε μαζικά. Μόνο όπου υπάρχει κατά μάζες η ζωντανή ικανότητα για εργασία εμφανίζεται το σύστημα των μηχανών" (ο.π σελ. 536)

Έτσι ο Μαρξ ήδη από τα Grundrisse προχωρεί στη διαλεκτική αλληλοσύνδεση της τεχνολογικής βάσης με την ίδια τη λειτουργία του σταθερού κεφαλαίου ως συνεχούς παραγωγού αξίας. Υπάρχουν όρια και προδεσμεύσεις για την παραγόμενη αξία από το σταθερό κεφάλαιο, που δεν εξαρτώνται από το ίδιο αλλά συνδέονται τόσο με τις άμεσες παραγωγικές μεταβολές που επιφέρει η ίδια η τεχνολογική εξέλιξη και οι καινοτομίες, όσο και με την γενικότερη διάρθρωση του συνολικού κυκλώματος παραγωγής διαχείρισης διανομής που επιφέρει σημαντικές τροποποιήσεις στο πεδίο των αναγκών αλλά και ολοκλήρου του καταμερισμού της εργασίας. "Σε όσο μεγαλύτερη κλίμακα αναπτύσσεται συνεπώς το σταθερό κεφάλαιο ... τόσο περισσότερο η συνέχεια του παραγωγικού προτσές ή η συνεχής ροή της αναπαραγωγής γίνεται εξωτερικός καταναγκαστικός όρος του τρόπου παραγωγής που είναι θεμελιωμένος στο κεφάλαιο (ο.π σελ. 537). Παράλληλα όμως επισημαίνει ο Μαρξ, "Η εφεύρεση γίνεται στο εξής επιχείρηση και η χρησιμοποίηση της επιστήμης άμεσα στην παραγωγή, καθοριστική γι' αυτήν". (ο.π)

Οι θεμελιώδεις αυτές διαπιστώσεις του Μαρξ θα ολοκληρωθούν αργότερα στο Κεφάλαιο. Εκεί ο Μαρξ αναπτύσσει εκτενώς την άποψη ότι οι καπιταλιστικές μέθοδοι παραγωγής αυξάνουν μεν την παραγωγικότητα της εργασίας, και παράλληλα για ορισμένη ποσότητα εργασίας το κέρδος. Μειώνουν όμως αντίστοιχα την παραγωγικότητα του κεφαλαίου και συνεπώς το ποσοστό του κέρδους, όπως προκύπτει από τον κλασσική αριθμητική σχέση που δίδει το ποσοστό του κέρδους: $P.V$

(---)

$C+V$

Για τη "λειτουργική" εξέλιξη του κλάσματος αυτού ο Κ. Μαρξ χρησιμοποιεί στατιστικούς μέσους όρους: μέση κοινωνική εργασία, μέση παραγωγικότητα, μέση οργανική σύνθεση του κεφαλαίου, μέσο ποσοστό κέρδους (το οποίο μειώνεται προφανώς με την αύξηση του παρονομαστή $C+V$)

Ο Μαρξ προϋποθέτει ότι η αύξηση της παραγωγικότητας συνδέεται με την αύξηση της τεχνικής σύνθεσης του κεφαλαίου, γεγονός που συνεπάγεται την αύξηση του λόγου της αξίας του σταθερού κεφαλαίου προς τη ζωντανή εργασία. Το γεγονός αυτό έχει σαν αποτέλεσμα την μεταφορά όλο και μεγαλύτερου ποσοστού της υπεραξίας στο σταθερό κεφάλαιο.

Η αύξηση της παραγωγικότητας λοιπόν, ως στρατηγική δυναμική του συστήματος, οδηγεί σε συνεχή αύξηση του ποσοστού της επισσωρευόμενης στο σταθερό κεφάλαιο υπεραξίας και κατά συνέπεια σε συνεχή μείωση του ποσοστού του κέρδους.

Ανεξάρτητα από την ιστορική δικαίωση της παραπάνω άποψης (78) μπορεί συμπερασματικά να επισημανθεί ότι η Μαρξική θεωρητική κατασκευή στο ώριμο έργο καταλήγει σε μια αντίληψη Ολότητας που απαρτίζεται από στοιχεία "αξιολογικού ιδεώδους", περιγραφής αντικειμενικών τάσεων των μεγεθών της πολιτικής οικονομίας, θεωρητικά μοντέλλα μετάβασης, και εκτιμήσεις για την επίδραση της επιστημονικής γνώσης στην ιστορική εξέλιξη.

Η αντίληψη αυτή Ολότητας αποτελεί ίδια μια μορφή σχετικοποίησης του "ενιαίου" χαρακτήρα της μαρξιστικής θεωρίας και ο "μεταμαρξικός" μαρξισμός μπορεί, σε μεγάλο βαθμό, να ερμηνευτεί ως αντίδραση σ' αυτή τη σχετικοποίηση.

IV) Ο ΤΥΠΟΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΛΟΥΚΑΤΣ

Η επανεισαγωγή του Ολικού μεθοδολογικού σχήματος από τον Λούκατς αποτελεί μια αξιοσημείωτη προσπάθεια της φιλοσοφικο-πολιτικής σκέψης να επαναδιατυπώσει αξιολογικά δεσμευτικά πλαίσια για το κοινωνικό πράττειν και να θέσει σε μια συγκλίνουσα διαλεκτική "τροχιά" τα θεμελιώδη προβλήματα της ηθικής και πολιτικής πράξης.

Η Λουκατσιανή Ολότητα αναδύεται και διαμορφώνεται σ'έναν ιστορικό ορίζοντα που χαρακτηρίζεται από τον θρυμματισμό και την κατάρρευση των φιλοσοφικών και πολιτικο-κοινωνικών Ολιστικών συστημάτων. Η αναζωογόνηση του Νεοκαντιανού ρεύματος αναγνωρίζει την φιλοσοφία ως εκφορά της "λογικής" της επιστήμης, ενώ ο Μάξ Βέμπερ επιχείρησε να επιβάλει έναν οριστικό χωρισμό ανάμεσα στον επιστημονικό λόγο και στην ολοποιητική φιλοσοφική κοσμοθεωρία.

Η προσπάθεια του Λούκατς να επανεισάγει τον Ολικό τύπο μεθόδου, δεν συνιστά μια απλή πολιτικο-ιδεολογική τομή, αλλά κύρια μια μεθοδολογικού χαρακτήρα τομή, με κύριο αίτημα:

- Την υπέρβαση της παραδοσιακής διαμάχης μεταξύ των αποτελεσμάτων της επιστημονικής έρευνας και των κοινωνικο-αξιακών πλαισίων ένταξης της έρευνας αυτής. Η ένταξη αυτή, υποστηρίζει ο Λούκατς, μπορεί να ξεπεραστεί μόνο σ' ένα διαλεκτικό - δομικό Ολοποιητικό πεδίο. Μόνο εκεί μπορεί να ξεπερασθεί η διάκριση μεταξύ του εμπειρικού γίγνεσθαι και του αξιακού στοιχείου. Το αξιακό αυτό στοιχείο ταυτίζεται με την πολιτική επαναστατική πράξη. "Η κυριαρχία της κατηγορίας της Ολότητας είναι φορέας της επαναστατικής αρχής στην επιστήμη" τονίζει στην "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" (1).

Η έννοια της Ολότητας προσφέρει κατά τον Λούκατς του ικανούς δομικούς - αξιακούς τύπους διαμεσολαβήσεων ώστε να πραγματοποιηθεί εκείνο που ο Μάρξ θεωρεί ως πρακτική Ιδέα δηλ. η ενότητα σκέψης και πραγματικότητας. Η ατομική και συλλογική - ταξική συνείδηση δεν αντανακλά απλά μια μονογραμμική κοινωνική διαδικασία, αλλά συνιστά και βασικό καταλύτη για τη μεταμόρφωση της ιστορικής πορείας, μέσα από την οποία η συνείδηση αυτή αναδύεται. (2)

Στο Καντιανό πλαίσιο δεν είναι δυνατόν να συσταθεί μια θεωρία της ηθικής, μια κλίμακα αξιών που να συνδεθεί με την φύση της πραγματικότητας. Το καντιανό "δέον είναι" παραμένει μετέωρο και αδιαμεσολάβητο, αφού η ηθική ζωή παραμένει αυστηρά διαχωρισμένη από την γνώση του πραγματικού κόσμου.

Η "Ιστορία και Ταξική συνείδηση", όπως εκτείνεται στην ανάλυσή μας, επιχειρεί να επανεισαγάγει την ενότητα γεγονότος-αξίας, πράξης και ηθικής, μια ενότητα που επαγγέλθηκε η Χεγκελιανή Ολότητα. Ο Λούκατς αποφαινεται ότι με την εισαγωγή της έννοιας της Ολότητας παρέχονται στην ανάλυση οι ικανές οργανικές διαμεσολαβήσεις για τη γεφύρωση των χωρισμών που εισήγαγε η παραδοσιακή θεωρία.

Από την προηγούμενη αναφορά μας στο μεθοδολογικό και γνωσεο-θεωρητικό πλαίσιο που εκφράζει η Λουκατσιανή Ολότητα, φαίνεται ότι ο τύπος της Ολότητας αυτής έρχεται σε πλήρεις ή μερικές διαφοροποιήσεις τόσο με τον Βεμπεριανό ιστορικό - κοινωνικό τύπο όσο και με τους παραδοσιακούς τύπους Ολοτήτων του Χέγκελ και του Μάρξ. Από την αναλυτική μας προσέγγιση και συγκριτική παράθεση των μεθοδολογικών στοιχείων των τύπων αυτών, μπορούμε να επισημάνουμε τα κυριότερα σημεία που θεωρούμε σκόπιμα να προσεγγίσουμε κριτικά:

Ο Βεμπεριανός ιστορικό - κοινωνικός τύπος δεν συνιστά ένα τύπο Ολότητας σύμφωνα με την Λουκατσιανή εκδοχή. Δεν συγκροτεί ένα οργανικό σύνολο γενικευτικών αξιολογικών δομών, αλλά θεμελιώνεται ως άθροισμα πολλαπλών μονόπλευρων εμπειρικών προσεγγίσεων, που συνδέονται με θεωρητικά αδιευκρίνιστες συνδέσεις και συγκλίσεις. Το αξιακό πλαίσιο κάθε προσέγγισης παραμένει αυτόνομο και δεν διεκδικεί γενικευτικούς αξιακούς όρους. (3)

Ο Μ. Βέμπερ θεωρεί ότι δεσμευτική θεωρία ισορροπίας και σχέσεων δεν είναι δυνατόν να αναπτυχθεί: "επιχειρηματολογίες που στηρίζονται σε καθαρά αξιολογικές κρίσεις ... δεν έχουν θέση σε εμπειρική έρευνα" επισημαίνει ο Μ. Βέμπερ στην κριτική του στον Othman Spann (4). Αλλωστε, κατά τον Μ. Βέμπερ, "κάθε μορφή κοινωνικής ανάλυσης που ξεκινά από το σύνολο προς τα μέρη μπορεί να προσφέρει μόνο προκαταρκτική εργασία... για την έρευνα" (ο.π σελ. 243).

Γι αυτό το λόγο επικρατεί ο τύπος του ατομικού και όχι του συλλογικού πράττειν. Η κοινωνική σχέση προκύπτει έτσι ως δυνατότητα σύμπτωσης των νοημάτων ή των δράσεων των ατομικώς δρώντων. Το Βεμπεριανό αίτημα αναφέρεται στην όσο το δυνατόν ελεύθερη δράση του ατομικού πράττειν, κατ' αντίθεση προς τους "καταναγκασμούς" που μπορεί να διαμορφώνει ένα γενικευτικό-αξιακό πλαίσιο, που αναφέρεται σε ιστορικά διαμορφωμένες σχέσεις ή στην Κρατική κυριαρχία και λογικότητα. Με την έννοια αυτή ο Μαξ Βέμπερ προχωρά σε ριζική "απολογικοποίηση" του κοινωνικού και του πολιτικού - Κρατικού θεσμικού πεδίου.

Η "αυτονόμηση" των κοινωνικών κατηγοριών δεν επιτρέπει κατά συνέπεια την αναγνώριση της αξιακής αυτοτέλει ενός συγκεκριμένου ιστορικού τύπου. Η αναγνώριση και η ιεράρχηση των αξιών μιας ιστορικής κοινωνίας τίθεται υπό αίρεση, αφού μεθοδολογικά κρίνεται από επιμέρους αυτόνομα πλέγματα, που εγγενώς σχετικοποιούν την αξιακή δομή μιας ιστορικής - κοινωνικής κουλτούρας.

Από την οπτική της Λουκατσιανής Ολότητας ο Βεμπεριανός κοινωνικο-ιστορικός τύπος δεν παρέχει τα πλαίσια μιας συνειδητής συλλογικής πράξης, μέσα στις δομές του ιστορικού γίνεσθαι.

Ο ορθολογισμός της πράξης που εντάσσεται στους επί μέρους τύπους αποτελεί εξορθολογισμό του επί μέρους και δεν αναφέρεται σε μια προβληματική κοινωνικού ορθολογισμού. (5)

Αλλά η εμβέλεια της μεθοδολογικής τομής, που επιφέρει η εκδοχή της Λουκατσιανής Ολότητας, συνιστά κατ' ουσία υπέρβαση και σύγκρουση με την ίδια τη Χεγκελιανή Ολότητα που "χρησιμοποιείται" από τον Λούκατς ως μεθολογική μήτρα "παραγωγής" της δικής του Ολότητας. Οι διαφορές των τύπων των Ολοτήτων στον Λούκατς και στον Χέγκελ δεν αφορούν μόνο την βάση αυτοθεμελίωσης των δύο Ολοτήτων αλλά το ίδιο το μεθοδολογικό status των.

Οι αναλύσεις που ακολουθούν από το έργο "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" συγκεντρώνουν το ενδιαφέρον τους στην επαγγελλόμενη από τον Λούκατς "ταυτοποίηση" μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου, η οποία φαίνεται να οδηγεί τελικά στον υπερκαθορισμό του ρόλου του υποκειμένου. Γιατί ενώ στην περίπτωση της Χεγκελιανής κατασκευής η κοινωνία των ιδιωτών προσεγγίζει τις ισχύουσες πολιτικές, Κρατικού χαρακτήρα, διαμεσολαβήσεις για να

καταστεί πολιτικό υποκείμενο, αντίθετα στον Λούκατς η "υποκειμενικότητα" - μέσω της ανώτερης ταξικής της συνείδησης - όχι μόνο ιδιοποιείται τις κυρίαρχες δομές της Ολότητας, αλλά καθίσταται κυρίαρχη πολιτικο-λογική κατηγορία της Νέας Ολότητας, "σαρώνοντας" στην πορεία της αυτή όλες τις υπάρχουσες κοινωνικοοικονομικές μεσολαβήσεις με το κοινωνικο-παραγωγικό γίνεσθαι.

Ιδιαίτερα θα μας απασχολήσει εδώ η πραξεολογική διάσταση της Λουκατσιανής προσέγγισης. Η απόλυτη πρόταξη της δράσης του "συνειδητού" υποκειμένου φαίνεται να αποκαλύπτει κατ' αρχήν τον απόλυτο πραξεολογικό χαρακτήρα της Λουκατσιανής Ολότητας. Όμως το υποκείμενο, στην πορεία ταυτοσημίας του με το αντικείμενο, διανύει περισσότερο μια ιδεολογική ορίζουσα παρά τις βαθμίδες των συγκεκριμένων αρμών της κοινωνικο-οικονομικής δομής. Μ' αυτό τον τρόπο το πρακτικό ιδεώδες διατηρεί μεν την αξιακή του "καθαρότητα" δεν αποφεύγει όμως να εμφανίζεται σε αφηρημένες μορφές. Μ' αυτήν την έννοια η πράξη του υποκειμένου μπορεί να ξεπερνά τους φραγμούς που θέτει το Καντιανό "δέον είναι", με την εκφορά ενός τύπου "έτσι θα πρέπει να είναι", όμως η προσέγγιση του με το αντικείμενο παραμένει προβληματική. Θα υποστηρίξουμε τη θέση ότι η "εσωτερική ηθική στάση" μετατρέπεται τελικά σε μια "εξωτερική ηθική πράξη" χωρίς θεσμικές - οργανικές μεσολαβήσεις.

Στον ιστορικό του ορίζοντα ο Λούκατς διακρίνει ότι η προΐουσα διαδικασία "ορθολογικοποίησης" του Δικαίου, του Κράτους, της Διοικητικής μηχανής, διαμορφώνει ένα ευρύτερο τεμαχισμό στο χώρο του Πολιτικο-Κρατικού Οικοδομήματος, ανάλογο με τον κατακερματισμό των ευρύτερων κοινωνικών λειτουργιών σε επί μέρους στοιχεία. (6)

Όμως το φαινόμενο αυτό δεν συνιστά, κατά τον Λούκατς, παρά την επικράτηση μιας φορμαλιστικής τυπικότητας και μιας πορείας "αποπνευματικοποίησης", η οποία και κορυφώνεται στις κατώτερες γραφειοκρατικές δομές.

Ο Λούκατς διακρίνει ότι ο παραδοσιακός δυϊσμός πράξης και ηθικής εκδηλώνεται κατ' εξοχήν στις δομές αυτές, ερχόμενος σε αντίθεση με τον Χέγκελ, ο οποίος όχι μόνο προασπίζει και προτάσσει την "λογικότητα" της γραφειοκρατικής δομής αλλά και τονίζει εμφαντικά ότι μέσα στην δομή αυτή διαμορφώνεται η οργανική ενότητα του ηθικού με το λογικό στοιχείο. Κατά το Λούκατς το στοιχείο της

ενότητας πράξης και ηθικής εκδηλώνεται στην απελευθερωτική πράξη στην οποία προχωρά το προλεταριατο μέσα από την "ανώτερου" τύπου ταξική συνείδηση. Είναι εμφανές ότι ο "χώρος" της συνείδησης αυτής είναι χώρος γένεσης και ανάδυσης της ηθικής Ιδέας.

Θα πρέπει να επισημάνουμε ακόμα, ότι βασική μεθοδολογική συνιστώσα των Ολοτήτων στον Λούκατς και στον Χέγκελ αποτελεί το οργανικό ή μη του στοιχείου των διαμεσολαβήσεων.

Ο Χέγκελ αποδέχεται μεθοδολογικά την διαδικασία της επ' άπειρον προόδου και αρνείται τις "τομές" και τις "αναδύσεις" του ιστορικο-κοινωνικού γίνεσθαι. Τα επί μέρους διαδοχικά στοιχεία μιας παρόμοιας διαδικασίας παραμένουν μη συγκρίσιμα ποιοτικά, και αυτοτελή. Μ' αυτό τον τρόπο - σύμφωνα με την κριτική του Λούκατς - το "είναι" και το "δέον είναι" διατηρούν αμεταλλакτη ποιοτικά την αντίθεσή τους.

Συνεπώς - κατά τον Λούκατς - η διαδικασία της επ' άπειρον πρόδου αποβαίνει ένας εξωτερικός τυπικός δεσμός, που δεν επηρεάζει ούτε τα περιεχόμενα ούτε τα μη έλλογα στοιχεία, λειτουργώντας ως μηχανικού τύπου διαμεσολάβηση - άρθρωση.

Γι αυτό και τελικά, μέσα στο ίδιο το πεδίο της Χεγκελιανής Ολότητας, η συνείδηση αναγκάζεται να αναγνωρίσει ως "ετερο της άλλο" την πρωτογενή εμπειρική πραγματικότητα, στην οποία όμως δεν "εκχωρεί" το στοιχείο της λογικότητας παρά μόνον εάν η εμπειρική αυτή πραγματικότητα αναγνωρίσει και ενταχθεί στην "λογική ηγεμονία" της γενικότητας.

Θα επιχειρήσουμε να αναπτύξουμε στην ανάλυση μας την θέση ότι αντίθετα με την Χεγκελιανή διάταξη και ουσία των διαμεσολαβήσεων, ο Λούκατς αποφαινεται ότι τόσο η αμεσότητα όσο και η ίδια η μεσολάβηση αποτελούν οργανικά στοιχεία και "στιγμές" της ίδιας διαλεκτικής διαδικασίας. Στον τύπο της οργανικής διαμεσολάβησης στον Λούκατς η εναλλαγή θέσεων και ρόλων των μεσολαβουμένων "άκρων" και της μεσολάβησης τους, συνιστά οργανική λειτουργία στο εσωτερικό της Ολότητας και παράγει "ποιοτικά" αποτελέσματα. Αντίθετα στον Χέγκελ - ο οποίος αποδέχεται λειτουργικά την εναλλαγή αυτή των ρόλων - το αποτέλεσμα, παρά τις εναλλαγές αυτές, παραμένει αμετάλλακτο. Το λογικό στοιχείο παράγει το εμπειρικό.

Ο τύπος αυτός της Λουκατσιανής διαμεσολάβησης μπορεί να χαρακτηριστεί ως "εσωτερικός", γεγονός που επιτρέπει σ' αυτόν να εκφράζεται με μια αφηρημένη αξιολογική κρίση ή ένα απωτατο δέον είναι. Τον χαρακτήρα της διαμεσολάβησης αυτής συνδέει ο ίδιος ο Λούκατς με την "αποκάλυψη της αντικειμενικής και αυθεντικά αντικειμενικοποιημένης δομής της πραγματικότητας", υιοθετώντας στο σημείο αυτή τη Χεγκελιανή διατύπωση.

Παρά όμως τον οργανικό χαρακτήρα που θέλει να προσδώσει ο Λούκατς στις διαμεσολαβήσεις, η ταυτότητα αποξένωσης και πραγματοποίησης που αναδύεται από όλο το περιεχόμενο του έργου του "Ιστορία και ταξική συνείδηση", οριοθετεί έναν αξεπέραστο ορίζοντα για την καθημερινή πράξη. Μόνο αργότερα, στην αυτοκριτική του, ορίζει την αποξένωση ως "μορφή ύπαρξης άμεσα δεδομένη από το παρόν σαν μεταβατική στιγμή, για το ξεπέρασμά της μέσα στην ιστορική διαδικασία" (ο.π. σελ. 39) παρέχοντας περιθώρια δράσης στην πολιτική πράξη και καθορίζοντας ταυτόχρονα τόσο την "αντικειμενική ιστορική" θέση του υποκειμένου όσο και τις αλλοτριωτικές δομές που συγκροτούν τις συνθήκες αποξένωσης του από τα κοινωνικά περιεχόμενα.

Το ενδιαφέρον μας θα στραφεί ιδιαίτερα στη διερεύνηση της "συνέχειας" αλλά και των τομών μεταξύ της Μαρξικής και της Λουκατσιανής θεωρίας της Ολότητας. Η κριτική σχέση του Λούκατς με τον Μαρξικό τύπο Ολότητας αναλύεται εκτεταμένα στην αυτοκριτική του, του 1967. Στην "Ιστορία και Ταξική συνείδηση" η απόλυτη προτεραιότητα την οποία αποδίδει ο Λούκατς στην κατηγορία της Ολότητας συναρτάται άμεσα με την αποκατάσταση της Ολιστικής Μαρξικής μεθοδολογικής και πολιτικο-φιλοσοφικής θεώρησης, απέναντι στις "μερικές" θεωρίες του εμπειρισμού και του οικονομισμού. Μ' αυτό τον τρόπο η Μαρξική Ολότητα - με την ιδιοποίηση και υπέρβαση των ιστορικών κατηγοριών της Χεγκελιανής διαλεκτικής αποτελεί την φιλοσοφική - μεθοδολογική "γέφυρα" μεταξύ της Χεγκελιανής και Λουκατσιανής Ολότητας. Είναι ενδεικτικό ότι ολόκληρο το περιεχόμενο του έργου "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" διατρέχεται από την εντύπωση της ταυτότητας των δύο Ολοτήτων, με την διαφορά ότι ο Λούκατς επιδιώκει να ενεργοποιήσει σαν βασική διαμεσολάβηση την συνείδηση, ως ικανή και αναγκαία συνθήκη για την πορεία προς το χειραφετητικό ιδεώδες.

Πάντως ο Λούκατς εμμένει στην βασική ιστορικο-κοινωνική προσέγγιση του Μαρξ για την ύπαρξη του οργανικού εννοιολογικού

δεσμού μεταξύ γένεσης και ιστορίας και αποδέχεται την βασική Μαρξική έννοια της θεμελίωσης της Ιστορικής Ολότητας. Οι κατηγορίες -οικονομικές και κοινωνικές - είναι, κατά τον Λούκατς, όροι ύπαρξης της ιστορικής πραγματικότητας, (7) η δε "διαδοχή και εσωτερική αλληλεξάρτηση τους δεν σχηματίζουν ούτε μια λογική σειρά, ούτε διατάσσονται ανάλογα με την καθαρά ιστορική πραγματικότητα" (Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" σελ. 29) Εάν βέβαια ο Λούκατς δεν προβαίνει σε κριτική αντιπαράθεση προς τη λειτουργία και τη δομή της Μαρξικής Ολότητας, δεν σημαίνει ότι η προτεραιότητα που ο ίδιος παρέχει στον ρόλο της "Ταξικής συνείδησης" δεν έχει σοβαρές μεθοδολογικές επιπτώσεις και ως προς την διάκριση των δύο εννοιών Ολότητας.

Η θεμελίωση της Λουκατσιανής Ολότητας συντελείται - όπως και στον Μαρξ - μέσα στις κυρίαρχες κοινωνικο-παραγωγικές δομές. Μέσα από αυτές τις δομές παράγεται το ιστορικό - λογικό υποκείμενο, το προλεταριάτο, το οποίο μέσα από την "ανωτέρου τύπου" ταξική του συνείδηση συνδέεται με τις κυρίαρχες τάσεις της Ολότητας και προχωρά προς τη διαμόρφωση μιας ανωτέρου τύπου Ολότητας, υπερβαίνοντας τα καθολικά όρια της αντικειμενικοποίησης που επιβάλλει η "σύγχρονη" ολότητα. (8)

Μ' αυτόν τον τρόπο, ενώ το βασικό παραγωγικό πεδίο, με θεμελιώδη πυρήνα την αντίθεση Κ-Ε αποτελεί για τον Μαρξ την ικανή και αναγκαία συνθήκη για την πορεία προς την νέα Ολότητα, για τον Λούκατς συνιστά τον αναγκαίο ορίζοντα για την διαμόρφωση του κοινωνικού υποκειμένου.

Γιατί, κατά τον Λούκατς, η θεμελιώδης αντίθεση Κ-Ε δεν μπορεί από μόνη της να οδηγήσει σε ιστορικές επαναστατικές εκρήξεις. Η οργανική διαμεσολάβηση προς τις ολοποιητικές δομές μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσω της "ταξικής συνείδησης" του προλεταριάτου, η οποία και αποτελεί την ικανή συνθήκη, τον ιστορικό - κοινωνικό οργανικό καταλύτη, που θα επιφέρει τις δομικές ανακατατάξεις της Ολότητας.

Απέναντι λοιπόν στην Μαρξική εκδοχή της απολυτότητας της αντίθεσης Κ-Ε αναδεικνύεται από τον Λούκατς η "ταξική συνείδηση" ως κυρίαρχος τύπος διαμεσολάβησης. Ενώ στον Μαρξ - όπως επισημάνθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο - το μεθοδολογικό πλαίσιο εκφέρει ταυτόχρονα μια νομοτελειακού χαρακτήρα "ιστορική αισιοδοξία", στον Λούκατς το στοιχείο αυτό σχετικοποιείται. Το

χειραφετητικό ιδεώδες αντιμετωπίζεται ως πιθανό ενδεχόμενο που εξαρτάται απόλυτα από την ενεργοποίηση της ταξικής συνείδησης. Ο Λουκατς επισημαίνει σ' αυτό το σημείο τη δυνατότητα μιας εσωτερικής αναδιαρθρώσεως του συστήματος, ικανής να εκτονώσει την κρίση.

Συνεπώς την απολυτότητα της Μαρξικής αντίθεσης Κ-Ε προσλαμβάνει τώρα στον Λούκατς το στοιχείο της "ταξικής συνείδησης" που φέρει αυτό με τη σειρά του το "ιστορικό φορτίο" της χειραφετητικής επαγγελίας. Μ' αυτόν τον τρόπο στα θεμέλια των δύο Ολοτήτων - Μαρξικής και Λουκατσιανής - επισυμβαίνει μια βασική εναλλαγή ρόλων: Η "ταξική συνείδηση" καθίσταται τώρα βάση και η αντίθεση Κ-Ε καθίσταται κυρία διαμεσολάβηση. Ιδιαίτερο σημείο του προβληματισμού μας θα πρέπει λοιπόν να αποτελέσει η μεθοδολογική σημασία της Λουκατσιανής έννοιας της πράξης σε σχέση με την θεωρία της Ολότητας στον Λουκατς. Όπως φαίνεται από την προτεραιότητα που αποδίδει ο Λουκατς στο ρόλο της συνειδητής χειραφετητικής δράσης αναδεικνύεται κυρίαρχος ο πραξεολογικός χαρακτήρας της Λουκατσιανής Ολότητας, απέναντι στο μετριασμένο σχετικά χαρακτήρα της Μαρξικής. Όμως ο πραξεολογικός αυτός χαρακτήρας, αποκτώντας μια απόλυτη αξιολογική προτεραιότητα αποδεσμεύεται από συγκεκριμένους προσδιορισμούς της κοινωνικής και παραγωγικής δομής και κινδυνεύει έτσι να οδηγηθεί στο σχετικισμό και ιστορικισμό. (9)

Η ανάλυση μας στο σημείο αυτό θα θέσει το ερώτημα κατά πόσον διαγράφεται στον Λουκατς ένας διαλεκτικός δεσμός μεταξύ Πολιτικής και Οικονομίας. Η πολιτική πράξη εκφράζεται κατά τον Λουκατς με τη σύνδεση της ταξικής συνείδησης με τις κυρίαρχες τάσεις της Ολότητας. Αλλωστε στην "Ιστορία και Ταξική συνείδηση" η συνείδηση αυτή αυτοπαράγεται μέσα από το πεδίο θεμελίωσης της Ολότητας και δεν εισάγεται "από έξω", ως πολιτική συνείδηση. Επομένως το ίδιο το στοιχείο "της πολιτικής πράξης" εμφανίζεται σχετικοποιημένο. (10)

Θεωρούμε ενδιαφέρον ακόμα να στραφούμε, στην ανάλυση που ακολουθεί, προς τις βασικές επαναθεμελιώσεις στις οποίες προβαίνει ο Λουκατς στην εισαγωγή του 1967. Στις επαναθεμελιώσεις αυτές, και στους νέους προσδιορισμούς των κοινωνικο-παραγωγικών κατηγοριών στους οποίους προχωρά ο Λούκατς στην αυτοκριτική του, παρατηρούμε μια μετατόπιση των κατηγοριών αυτών προς τις τυπικές εκδοχές της Μαρξικής Ολότητας.

Η μετατόπιση αυτή, που "αντικαθιστά" την προτεραιότητα της συνολικής οικονομικής δομής (παραγωγή - διαχείριση - διανομή - κατανάλωση) με την κυρίαρχη σημασία του τομέα παραγωγής, συνδέεται με την αναγνώριση του βασικού διαμεσολαβητικού ρόλου που διαδραματίζει η εργασία, μέσα σ'ολόκληρο το πεδίο της πράξης.

Με τον τρόπο αυτό, στην αυτοκριτική του θεώρηση, ο Λούκατς φαίνεται να αναγνωρίζει την αναγκαιότητα των παραγωγικο-κοινωνικών διαμεσολαβήσεων που συνδέονται με τη βάση αυτοθεμελίωσης της Ολότητας δηλ. με τον πυρήνα της αντίθεσης Κ-Ε και τον καταμερισμό της εργασίας. Πάντως οργανικός συνδετικός ιστός των διαμεσολαβήσεων αυτών παραμένει η διαλεκτική αντίθεση αξίας χρήσης/ανταλλακτικής αξίας που συνιστά από τη φύση της βασική κοινωνικο-οικονομική κατηγορία στο πεδίο της Οικονομικής Ολότητας.

Στην ανάλυση μας τέλος, των επιπέδων της συνείδησης που εκφράζονται μέσα στα πεδία της σύγχρονης Ολότητας, θα επισημάνουμε συμπερασματικά τους "τύπους" της συνείδησης που προσδιορίζει ο Λουκατς και τα όρια ή τους φραγμούς, που οι "τύποι" αυτοί αντιμετωπίζουν μέσα στο ολοποιητικό δομικό πλέγμα.

Μέσα από το "οδοιπορικό" αυτό της συνείδησης ο Λουκατς προβαίνει παράλληλα σε μια βαθειά και λεπτομερή κριτική των βασικών θεμελιώσεων της κλασικής φιλοσοφικής παράδοσης, ιδιαίτερα της Καντιανής και Χεγκελιανής μεθοδολογικής και γνωσεολογικής δομής. Ταυτόχρονα ο ίδιος αναπτύσσει τις βασικές δομικές και λειτουργικές διαστάσεις της Ολότητας, τονίζοντας τόσο την σημασία της σύνδεσης της συνείδησης με τις δομές αυτές όσο και τον "εσωτερικό" οργανικό ρόλο που θα πρέπει να διαδραματίσουν οι διαμεσολαβήσεις.

Το ενδιαφέρον μας για το κείμενο αυτό στηρίζεται στο γεγονός ότι σ' αυτό ο Λούκατς μπόρεσε να συνθέσει μια στρατηγικού τύπου μεθοδολογική θεμελίωση με μια πολεμική πολιτικο-θεωρητική κριτική που αποτελεί τελικά μια έσχατη προσπάθεια της Πολιτικής Φιλοσοφίας του αιώνα μας να καθορίσει Ολιστικά και μεθοδολογικά όρια στη πολιτική πράξη και να δεσμεύσει με αξιολογικές ορίζουσες την ιστορική κίνηση της κοινωνίας.

Γι αυτό συνιστά βάση και ιστορική αναφορά κάθε σύγχρονης προσπάθειας για την προσέγγιση σ' ένα πρότυπο επανιδιοποίησης της σύγχρονης "κατακερματισμένης" θεωρίας της Ολότητας.

Α) ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΕΣ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΛΟΥΚΑΤΣΙΑΝΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Η αναζωογόνηση του Νεοκαντιανού ρεύματος στη δεκαετία του 1870 διαμόρφωσε ένα πλαίσιο αντιλήψεων σύμφωνα με το οποίο ο φιλόσοφος δεν θα μπορούσε να προβάλει ενοράσεις μη προσιτές στον επιστήμονα. Κατ' αυτό τον τρόπο η φιλοσοφία αρχίζει να αποβαίνει συνώνυμη με την λογική της επιστήμης.

Ο Μαξ Βέμπερ αποδεχόμενος το νεοκαντιανό πλαίσιο επιβάλλει στην θεωρία του τον οριστικό διαχωρισμό ανάμεσα στον επιστημονικό συλλογισμό και στην "ολοποιούσα" φιλοσοφική μεταφυσική.

Μετά το 1900 ο Ντιλτάϋ προχωρά στην ανανέωση βασικών στοιχείων της Χεγκελιανής Ολότητας. Ερχόμενος σε ρήξη με τον θετικισμό, ο Ντιλτάϋ προσεγγίζει μεθοδολογικά το πλαίσιο ενότητας θεωρίας και πράξης, λογικής και ηθικής, εμπειρικού και υπερβατικού, την οποία είχε διασπάσει η Καντιανή Φιλοσοφία.

Ο ιστορικός, κατά τον Ντιλτάϋ, μπορεί να "εισέλθει" στην ιστορική ζωή των περασμένων γενεών, αναπλάθοντας με το μυαλό του τις σκέψεις και τις πράξεις, με τις οποίες οι ιστορικές κοινωνίες διαμόρφωσαν τον δικό τους παραγωγικό, κοινωνικό και πολιτιστικό ορίζοντα. Με την υπέρβαση αυτή επιτυγχάνεται μια "υπερεμπειρική" ενόραση της ζωής και της δραστηριότητας του συνόλου της ανθρώπινης ιστορικής κοινωνίας. (11)

Από την πλευρά της κλασσικής φιλοσοφίας η φιλοσοφία του Πνεύματος και η φιλοσοφία της Ιστορίας συνιστούν τις δύο κυρίαρχες όψεις της μεθοδολογικής αυτής έρευνας και συγκροτούν ένα οργανικό πεδίο προσέγγισης με τις ιστορικές βαθμίδες της πορείας του Χεγκελιανού Πνεύματος.

Μ' αυτό τον τρόπο ο Ντιλτάϋ διαμορφώνει την έννοια της *Geistesgeschichte* ως ιστορία του Πνεύματος κάθε εποχής. Ο ιστορικός μπορεί να αναπλάθει τις αντικειμενικοποιημένες μορφές του Πνεύματος στο παρελθόν, όμως δεν μπορεί να "εισέλθει" ενεργητικά στην πραγματικότητα της εποχής του, και να μεταβάλει τις υλικές συνθήκες που διαμορφώνουν το Πνεύμα της εποχής του "ιστορικού παρόντος".

Με την "αναπαράσταση" των Πνευματικών μορφών του ιστορικού παρελθόντος ο Ντιλτάϋ οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η γνώση του ανθρώπινου πνεύματος προσεγγίζεται μόνο μέσα, και διά της ιστορίας. Μ' αυτό τον τρόπο "η Ιστορικού τύπου αυτοσυνείδηση, οδηγεί σε μια συστηματική θεωρία του ανθρώπου". (12)

Ο τύπος του Geistesgeschichte του Ντιλτάϋ προσεγγίζει τον τύπο του Χεγκελιανού Πνεύματος, όσο αφορά το στοιχείο ότι το Πνεύμα φτάνει στην αυτοσυνείδηση μετά την ολοκλήρωση μιας ιστορικής εποχής.

"Η κουκουβάγια της Αθηνάς βγαίνει από τη φωλιά της με το σούρουπο" αποφαίνεται ο Χέγκελ (Φιλοσοφία του Δικαίου).

Ομως ο τύπος του Ντιλτάϋ αποφεύγει να θίξει το στοιχείο της γένεσης, εξαντλούμενος στο πεδίο της ενόρασης.

Ο Ντιλτάϋ οδήγησε τον Λούκατς στην αποκάλυψη της ριζικής διαφοράς που υφίσταται ανάμεσα στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών και στις φυσικές επιστήμες. Ο Λούκατς αποδέχτηκε στο πρώιμο έργο του την μοναδικότητα που χαρακτηρίζει το ιστορικό γεγονός και το συγκεκριμένο περιεχόμενο του γεγονότος αυτού, το οποίο περικλείει τόσο μια εμπειρική όσο και μια πνευματικο-αισθητική διάσταση. (13)

Στην εξέλιξη της θεωρίας του προς την κατεύθυνση της μαρξιστικής φιλοσοφίας ο Λούκατς προσεγγίζει την ανάλυση του προς ένα δεσμευτικό αξιολογικό πλέγμα, προς ένα τύπο γενικών προτάσεων για τη φύση του κόσμου και την πορεία του ανθρώπου, οι οποίες θα πρέπει να προσλάβουν ένα απόλυτο και αντικειμενικό χαρακτήρα.

Ο Λούκατς διαχωρίζοντας οριστικά την θέση του από το θετικιστικό πλαίσιο της νεοκαντιανής αντίληψης, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι το περιεχόμενο του αξιολογικού αυτού πλαισίου δεν μπορεί να καθορίσει ούτε ο θετικισμός της επιστήμης, ούτε η ανορθολογική πίστη, αλλά η "διείσδυση στην αληθινή φύση της πραγματικότητας". Πρόκειται για μια μεθοδολογική οπτική που προσεγγίζει το πρότυπο της Χεγκελιανής Φιλοσοφίας.

Εδώ ακριβώς διαμορφώνεται η πολιτικο-φιλοσοφική τομή του Λούκατς, απέναντι στις θέσεις εξεχόντων θετικιστών και νεοκαντιανών, ανάμεσα στους οποίους υπήρχαν επιφανείς σοσιαλδημοκράτες στη

Γερμανία και στην Αυστρία. Οι θέσεις τους αυτές, που είχαν ήδη αποδυναμωθεί πριν από το 1914, οδηγήθηκαν μετά τον Παγκόσμιο πόλεμο σε πλήρη κατάρρευση.

Οδηγούμενος, λίγο πριν το 1914, ο Λούκατς από την αποδοχή του αναρχοσυνδικαλιστικού ντεσιζιονισμού (αρχή της αποφασιστικότητας) που διεκήρυτταν οι Σορέλ και Σάμπο, αναγνώρισε τον αποφασιστικό ρόλο της συνείδησης και το γεγονός ότι η συνείδηση δεν αποτελεί επιφανινόμενο αλλά ουσιαστικό συστατικό του ιστορικού-κοινωνικού προτσές.

Αργότερα ο Λούκατς - αποδεχόμενος μετά το 1917 τον μπολσεβικισμό - ανακαλύπτει την Εγγελιανή διάσταση της μαρξιστικής διαλεκτικής. Ταυτόχρονα όμως έρχεται σε αντιπαράθεση με τα προ-καντιανά στοιχεία της αντίληψης του Εγγκελς και θέτει γενικότερα υπό αμφισβήτηση τον τρόπο κατανόησης των Καντ και Χέγκελ από τον Εγγκελς, συγκρουόμενος έμμεσα με την άποψη του Λένιν για τον διαλεκτικό υλισμό του Εγγκελς.

Ταυτόχρονα, ο Λούκατς απορρίπτει τον υλισμό του διαφωτισμού χαρακτηρίζοντας τον ως "ιδεολογική μορφή της αστικής επανάστασης". Όμως ολόκληρη η κοσμοθεωρία του Λένιν είχε ως πυρήνα της αντιπαράθεσης προς τον Καντιανό αγνωστικισμό, την άποψη ότι ο Μαρξισμός αποτελούσε την σύγχρονη εκδοχή του υλισμού του 18ου αιώνα.

Αλλωστε ο Εγγκελς, με την εμμονή του στη γνωστική διάσταση του πειράματος στη βιομηχανία, θέλησε ακριβώς να αποδείξει την δυνατότητα της εξαντλητικής γνώσης του πραγματικού κόσμου, για να αντιπαρατεθεί με τον Καντ.

Όμως ο Λούκατς, βαθύς γνώστης του Καντ, αντιλαμβάνεται ότι ο Καντ δεν θέτει σε αμφιβολία την δυνατότητα μιας συνεχούς προόδου της επιστημονικής εξειδικευμένης γνώσης. Η ουσία της αντιπαράθεσης αντίθετα πρέπει να αφορά το γεγονός, ότι η κατανόηση των φυσικών φαινομένων από τον άνθρωπο επιτελείται - όπως ισχυρίζεται ο Καντ - με τη βοήθεια μιας ψυχο-αισθητικού τύπου διαμεσολάβησης που διαμορφώνει τις δικές της μορφές - κατηγορίες πάνω στο υλικό της εμπειρίας. Γι αυτό και ο Λούκατς επικρίνει τους υποστηρικτές της "διαλεκτικής της φύσης" του Εγγκελς, ότι αναβιώνουν το ρομαντικό σχέδιο της φιλοσοφίας της φύσης με την Χεγκελιανή χρήση της έννοιας της φυσικής διαλεκτικής.

Αντίθετα ο Λούκατς μέσα από τη θεωρία της διαλεκτικής Ολότητας, επιχειρεί την υπέρβαση της παραδοσιακής διαμάχης μεταξύ υλισμού και σπιριτουαλισμού. Ο Λούκατς πιστεύει ότι το φράγμα ανάμεσα στην επιστημονική μελέτη των γεγονότων και στην ένταξη των γεγονότων αυτών σ' ένα αξιολογικό πλαίσιο, μπορεί να ξεπερασθεί μέσα στο πεδίο των δομών της Ολότητας. Μέσα σ' αυτό το πεδίο θα καταργηθεί η διχοτόμηση μεταξύ γεγονότος και αξίας.

Γι αυτό ο Λούκατς, αντιπαρατιθέμενος τόσο στη θετικιστική επιστημολογία όσο και στον Καντιανισμό, έθιξε αποφασιστικά τον βασικό πυρήνα της φιλοσοφικής θεωρίας της εποχής του.

Όμως το πολιτικό μήνυμα που αναδύεται μέσα από την "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" απευθυνόταν σ' ένα προλεταριάτο της Δυτ. Ευρώπης, το οποίο απείχε πολύ από εκείνο που περιέγραφε στα μέσα του περασμένου αιώνα ο Μαρξ. (14)

Για τον Σοβιετικό μαρξισμό, ο όρος επιστήμη προσελάμβανε τον χαρακτήρα μιας μεθόδου που στηρίζεται στον διαχωρισμό ανάμεσα στον "πραγματικό κόσμο" του επιστημονικού γεγονότος και στις υποκειμενικές έννοιες που διαμορφώνουν τα άτομα για να κατανοήσουν την πραγματικότητα αυτή. Κατ' αυτή την έννοια ο ίδιος ο μαρξισμός εκφέρεται ως "επιστημονική θεωρία" του σοσιαλισμού. (15).

Ο Λένιν, αν και διατήρησε τις θεωρητικές του καταβολές με τον Γαλλικό υλισμό και το διαφωτιστικό πρότυπο, εν τούτοις διαλεκτικοποίησε τη σχέση θεωρίας και πράξης, εισάγοντας το στοιχείο της συνειδητότητας, ως αποφασιστικό παράγοντα των εξελίξεων στο πεδίο της πολιτικής αντιπαράθεσης. Όμως η μερική αυτή σύνδεση του Λένιν με την Χεγκελιανή διαλεκτική είχε ως αποτέλεσμα την αναγόρευση του Κόμματος ως την "αληθινή αυτοσυνείδηση" μιας εποχής και όχι την ανάδειξη του ως σημαντικής διαλεκτικής "στιγμής" στη σχέση του με τις κοινωνικές τάξεις μέσα στις δομές της Ολότητας.

Σ' αυτό το μηχανικό διαχωρισμό ανάμεσα στο πνευματικό υποκείμενο της ιστορίας - το κόμμα - και το υποτελές της αντικείμενο - τις μάζες - ο Λούκατς αντιπαραθέτει μέσα από την "Ιστορία και Ταξική συνείδηση", ένα προλεταριάτο ικανό να φτάσει σε συνείδηση και πράξη του ιστορικού του ρόλου. Στη συνειδητότητα αυτή ο Λούκατς

αντιπαραθέτει ένα τελείως διαφορετικό περιεχόμενο από αυτό που εκφράζει ο επιστημονικός θετικισμός του 19ου αιώνα.

Η συνείδηση, κατά τον Λούκατς, δεν αντανάκλα ένα μονογραμμικό προτσές, αλλά μεταμορφώνει την ίδια την ιστορική πορεία, μέσα από την οποία αναδύεται.

Μέσα από αυτή τη διαδικασία, πράξη και θεωρία, κατά τον Λούκατς, καταλύουν την παραδοσιακή τους διάκριση και αποβαίνουν στοιχεία μιας ολότητας. Το ταυτόσημο υποκείμενο - αντικείμενο αποκαλύπτει ότι ένα τμήμα της ιστορικής κοινωνίας - η επαναστατική τάξη - ανήλθε στο επίπεδο της αυτοσυνείδησης.

Μ' αυτό τον τρόπο, ισχυρίζεται ο Λούκατς, υπερβαίνεται η πνευματικού τύπου ταυτοσημία υποκειμένου - αντικειμένου, που αναδύεται μέσα από την καθολικού τύπου Οντολογία, την οποία συνθέτει η διαδρομή του Πνεύματος μέχρι την αυτοσυνείδηση. Ταυτόχρονα ο χώρος της διαλεκτικής Ολότητας προσφέρει τους ικανούς τύπους διαμεσολαβήσεων, ώστε να πραγματοποιηθεί εκείνο που ο Μαρξ θεωρεί ως πρακτική, δηλαδή η συγκεκριμένη ενότητα σκέψης και πραγματικότητας.

Στον Καντιανό λόγο, η ηθική ζωή παραμένει αυστηρά διαχωρισμένη από την γνώση του φαινομενικού κόσμου. Η φύση, κατά τον Καντ, ακολουθεί αναγκάσιους αιτιακούς νόμους, ενώ η ατομική στάση είναι ελεύθερη και αυτοπροσδιορισμένη. Δεν είναι, κατά συνέπεια, δυνατόν να συσταθεί μια θεωρία της ηθικής, με την έννοια της συγκρότησης μιας αντικειμενικής κλίμακας αξιών, η οποία να μπορεί να συνδεθεί οργανικά με τη φύση της πραγματικότητας.

Ο Χέγκελ επιχείρησε την επιστροφή σε μια βασικά Αριστοτελική άποψη, ότι υφίστανται απόλυτες αλήθειες, που αφορούν τον άνθρωπο και τον ιστορικό του κόσμο. Η ηθική του Χέγκελ εδραιώνεται στο περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Πνεύματος, μια φιλοσοφία που δεν παρεμβάλλει ανυπέρβλητο φραγμό ανάμεσα στο είναι και στο δέον, αλλά αντίθετα οικοδομεί λογικο-θεσμικές διαμεσολαβήσεις που προωθούν την οργανικο-λογική τους ενότητα.

Η "Ιστορία και Ταξική συνείδηση", κληρονόμησε την ενότητα γεγονότος και αξίας, επιστήμης και ηθικής, θεωρίας και πράξης, από την φιλοσοφική Χεγκελιανή Ολότητα. Σ' αυτό το πλαίσιο απορρίπτει τόσο τον Καντιανό αδιαμεσολάβητο μοραλισμό, όσο και τον βιταλικό νιτσεϊκό αμοραλισμό.

Το σημείο σύνδεσης και παγίωσης της πολιτικής και της ηθικής ήταν, κατά τον Λούκατς, το πεδίο μιας αυτενεργού ολότητας μέσα από την οποία η ουσία του ανθρώπου έρχεται σε αντιστοιχία με την ύπαρξή του. (Επανιδιοποίηση της μαρξικής ενότητας γένους - είδους, της ειδολογικής ουσίας του ανθρώπου).

Η αταξική "υπερβαίνουσα" κοινωνική ολότητα, ως πεδίο πραγματοποίησης της ταυτοσημίας υποκειμένου - αντικειμένου, αντιπροσωπεύει, ως τελικό όριο, τον "χώρο" πραγματοποίησης της φιλοσοφίας.

Ορισμένες μεθοδολογικές παρατηρήσεις θα πρέπει τέλος να προταχθούν της εξέτασης του έργου του Λούκατς "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση", σχετικά με την Βεμπεριανή μεθοδολογία, προς την οποία διαφοροποιείται η Λουκατσιανή θεωρητική προσέγγιση.

Η Βεμπεριανή θεωρία αποκλείει την έννοια της ολότητας και προσεγγίζει το πραγματικό αθροιστικά. Η προσέγγιση αυτή θεμελιώνεται στις Βεμπεριανές μεθοδολογικές παραδοχές (16). Ο Μάξ Βέμπερ σχετικοποιεί αποφασιστικά τη σχέση μεταξύ της αξίας και της γενικότητας. Ο Μ.Β., θεωρεί ότι η αναζήτηση του "αντικειμενικά" ορθού ή "αληθινού" νοήματος αποτελεί μεταφυσική, και όχι επιστημονική θεώρηση. (17)

Οι καθολικές έννοιες προκύπτουν κατά τον Μ.Β. από τις εμπειρίες, όταν αυτές μπορούν να αποδειχτούν στην πράξη γενικεύσιμες. Μ' αυτόν τον τρόπο η αξία και η γενική έννοια δεν συνδέονται εγγενώς με οργανική σύνδεση, αλλά το μεσολαβητικό στοιχείο το συνιστά η ίδια η εμπειρική διαμεσολάβηση.

Η Βεμπεριανή θεωρία τέλος, σε αξιολογικό επίπεδο, δεν συγκροτείται από ένα οργανικό σύστημα γενικών αξιολογικών δομών, αλλά αποτελεί, ένα άθροισμα πολλαπλών εμπειρικών τύπων, στους οποίους μπορούν να αντιστοιχηθούν "αξίες" που προκύπτουν εμπειρικά.

Για να προσεγγίσουμε και να κατανοήσουμε την ιστορική διαδικασία ακολουθούμε υποχρεωτικά μια ανεπανάληπτη πορεία, με τη δική της "ατομικότητα" και ιδιαιτερότητα. Γι' αυτό η καταγραφή και η ιεράρχιση των αξιών μιας ιστορικής κοινωνίας τίθεται υπό αίρεση, αφού ο κάθε επιστήμονας, το κάθε άτομο ή ομάδα μπορεί να προσεγγίσει, να αναγνωρίσει ή και να απορρίψει τις αξίες αυτές, μέσα από τη δική του οπτική και τις ατομικές σκοποθεσίες.

Μέσα στην "αθροιστικού" τύπου Βεμπεριανή Ολότητα επικρατεί ο τύπος του ατομικού πράττειν, ο οποίος- και μονός αυτός- μπορεί να διεκδικήσει αυτοδίκαια, και πρωτογενώς, αξιολογικά χαρακτηριστικά. Μέσα στο πεδίο διαμόρφωσης και λειτουργίας των κοινωνικών σχέσεων βασικός αξιακός πυρήνας αναδεικνύεται η αξία του αυτόνομου, αυτοκυρίαρχου και αυτοσυντονιζόμενου ατόμου, κατ' αντιδιαστολή προς μια αντίληψη κοινωνικής συγκρότησης των όρων της ατομικής πράξης.

Η πράξη εκκινεί από ατομικές σκοποθεσίες (εξορθολογισμένες κατά τον σκοπό ή την αξία), αλλά δεν υφίσταται έγκυρη πρόσβαση στην "όλη" δομή των κοινωνικών σχέσεων, σε σχέση με την οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί και να αποτιμηθεί το επί μέρους πράττειν.

Τα επί μέρους αυτόνομα στοιχεία - πυρήνες του συστήματος προσεγγίζουν ή διαπλέκονται μεταξύ τους, χωρίς να διαμορφώνουν στη διαπλοκή τους αυτή οργανικές διαμεσολαβήσεις. (18)

Ο Μαξ Βέμπερ, μπορεί στην ανάλυση ενός φαινομένου να εκκινεί π.χ από τύπους που εκφράζουν πλευρές της όλης πραγματικότητας, λ.χ οικονομική διάσταση στον καπιταλισμό. (19) και να προσεγγίζει στη συνέχεια τα όρια σύγκλισης και διαπλοκής των τύπων αυτών με άλλους τύπους (λ.χ της διοικητικής οργάνωσης ή της πολιτικής δομής), προσδιορίζοντας έτσι εμμέσως στοιχεία εξισορρόπησης και συνοχής του όλου συστήματος.

Ομως στην ανάλυσή του αυτή ο Βέμπερ δεν εξαρτά την εξέλιξη κανενός τύπου από άλλον, μέσω μιας οργανικής μεσολαβητικής σύνδεσης.

Γι' αυτό ο κάθε τύπος παράγει το δικό του αυτόνομο αξιολογικό και ορθολογικό περιεχόμενο, ώστε να μην είναι δυνατόν να συσταθεί ένα ενιαίο λογικό και αξιακό πλαίσιο, για το σύνολο των τύπων του όλου συστήματος.

Κάθε τύπος ή συλλογικό στοιχείο που επιχειρεί να υπερβεί το πεδίο της εξατομίκευσης και να επιβάλλει γενικευτικούς αξιακούς όρους συνιστά, και διαμορφώνει εν δυνάμει, ανορθολογικούς όρους για την ισορροπία και την ομαλή λειτουργία της Βεμπεριανής περιγραφής.

Αντίστοιχα αμφισβητείται από τον Βέμπερ η δυνατότητα αποκατάστασης συνδέσεων μεταξύ μεγεθών που διαμορφώνουν τα χαρακτηριστικά της κοινωνίας ως όλου, όπως είναι η σύνδεση της κοινωνίας και της πολιτικής.

Ο Μαξ Βέμπερ, δεν αποδέχεται ότι οι κοινωνικά δρώσες δυνάμεις (μάζες ,προλεταριάτο) μπορούν μέσα από συνολικές διαδικασίες να θέτουν καθολικά περιεχόμενα και σκοπούς.

Η πολιτική εξουσία δεν μπορεί να ανακατασκευαστεί ως οργανική προέκταση των κοινωνικών σχέσεων αλλά αποστασιοποιείται από αυτές και αναλύεται σε τύπο εξουσιαστικού εξαναγκασμού, κρατικής δράσης κ.λ.π. Η αυτόνομη παρουσία και λειτουργία της πολιτικής εξουσίας συνδέεται άμεσα με το ανορθολογικό στοιχείο της ανάγκης για κυριαρχία. Ο Μαξ Βέμπερ διακρίνει σαφώς τον σημαντικό ρόλο που διαδραματίζουν τα ιδεολογικά και ψυχολογικά κίνητρα στις λειτουργίες και τις επιλογές της πολιτικής εξουσίας.

Στη μεθοδολογική αυτή κατεύθυνση ο Βέμπερ αμφισβήτησε τη σύνδεση Κρατικών δομών και αξιολογίας, όπως αυτή γίνεται στην ιδεαλιστική φιλοσοφία και ιδίως στον Χέγκελ.

Η καταναγκαστική πλευρά των λειτουργιών του κράτους - έθνους είναι ορατή στην περίπτωση της εμφάνισης του κράτους - ανάγκης. Είναι τότε όπου ο καταναγκασμός φτάνει μέχρι την απειλή και την καταστροφή της ζωής, όχι μόνον εκείνων που δεν είναι μέλη της ομάδας, αλλά και των ίδιων των μελών του κοινωνικού σχηματισμού. Κατά τον Βέμπερ δεν αρκούν ψυχολογικά, συναισθηματικά, αξιολογικά ή και υλικά στοιχεία για να διαμορφώσουν μια σταθερή βάση για την πολιτική εξουσία. Όταν η "νομιμοποίηση" της πολιτικής εξουσίας και η υποταγή της κοινωνίας επιβάλλεται καταναγκαστικά δεν υφίσταται υπόβαθρο για ισχυρές κοινωνικές δομές.

Σ' αυτό το πλαίσιο ο Βέμπερ αποσυνδέεται από την - εξ' ορισμού- λογικότητα της Χεγκελιανής γραφειοκρατικής δομής. Ασφαλώς για τον Βέμπερ στη σύγχρονη εποχή η γραφειοκρατία εμφανίζεται σαν ένα μέσο εξορθολογισμού της Κρατικής μηχανής. Όμως ο Βέμπερ επισημαίνει ότι αφ' ενός ο κύκλος της ατομικής δραστηριότητας περιορίζεται συνεχώς, με την επέκταση του γραφειοκρατικού πλέγματος σε ευρύτερες σφαίρες και θεσμούς της κοινωνικής δομής, ενώ ταυτόχρονα, από την άλλη πλευρά, η γραφειοκρατική δομή υπεισέρχεται αποφασιστικά στο πεδίο των οικονομικών και κοινωνικών αποφάσεων ανορθολογικά, κατ' εκτίμηση των δεδομένων.

Αλλωστε οι αποφάσεις αυτές της γραφειοκρατίας, λαμβάνονται, σε

τελική ανάλυση, με γνώμονα την διασφάλιση των συμφερόντων της.

Αν συσχετίσει κανείς τους επί μέρους τύπους που κατασκεύασε ο Μ. Βέμπερ για να περιγράψει τη σύγχρονη εξορθολογισμένη "καπιταλιστική" κοινωνία προκύπτει μια μορφή πολυκεντρικής "Ολότητας", αθροιστικού και όχι οργανικού τύπου, συνδεδεμένη μεθοδολογικά με ιδέες μεθοδολογικού ατομισμού. Οι διαμεσολαβήσεις που συνδέουν τα επί μέρους κέντρα ισχύος και λειτουργίας δεν συνιστούν οργανικά τμήματα ικανά να συγκροτήσουν μια σαφή σχέση - περιεχόμενο του όλου (κατ' αντίθεση με τον Λουκατσιανό τύπο διαμεσολάβησης). Αρα δεν μπορεί να γίνεται κυριολεκτικά λόγος για διαμεσολαβήσεις στον Βέμπερ παρά μόνο για απλές εμπειρικές συνδέσεις μηχανικού - εμπειρικού χαρακτήρα. (20)

Β) ΤΑΞΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ ΚΑΙ ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ - ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΣΤΟΝ ΛΟΥΚΑΤΣ

Ως κεντρικό σημείο έρευνας προσδιορίζει ο Λούκατς στην " Ιστορία και Ταξική Συνείδηση την απάντηση στο ερώτημα: ποιά είναι η σύσταση της εννοιολογικής, και κοινωνικο-ιστορικής παράλληλα, δομής, στην οποία έχει αναφορά η ύπαρξη της "ταξικής συνείδησης" και, κατ' επέκταση, ποιά είναι η σύνδεση της συνείδησης αυτής με την ίδια την ταξική πάλη.

Διερευνώντας τα περιεχόμενα των κλασσικών Μαρξιστικών έργων, ο Λούκατς προσεγγίζει την προβληματική της σχέσης μεταξύ των ατομικών ανθρώπινων κινήτρων και των πραγματικών ιστορικών κινητήριων δυνάμεων, που διενεργούν και καθορίζουν τις μεγάλες ιστορικές μεταλλαγές. (21)

"Η ουσία του επιστημονικού μαρξισμού συνίσταται λοιπόν στη γνώση της ανεξαρτησίας των πραγματικών κινητηρίων δυνάμεων της ιστορίας από την (ψυχολογική) συνείδηση των ανθρώπων" (ο.π σελ. 106).

Η κλασσική μαρξιστική θεωρία είχε επισημάνει παράλληλα ότι η σύλληψη και η ανάλυση των κοινωνικών και ανθρώπινων μορφών ζωής και οργάνωσης αλλοιώνονται από τον ίδιο τον τρόπο που προσεγγίζονται από την αστική σκέψη.

Οι ιστορικές και κοινωνικές μορφές συλλαμβάνονται ως τελειωμένες φυσικές δομές, χωρίς η ανάλυση να προσεγγίζει ούτε την δομή του ιστορικού χαρακτήρα των μορφών αυτών, ούτε το πραγματικό τους περιεχόμενο, που αποτελεί άλλωστε ιστορικο-κοινωνικό συμπύκνωμα μιας μακροχρόνιας και συνολικής εξέλιξης.

Ο Λούκατς οριοθετεί και αξιολογεί την σημαντική αυτή τομή που καθιερώνεται από τον Μαρξ, όσον αφορά την προσέγγιση του προβλήματος αυτού των ιστορικών μορφών, την οποία ο ίδιος ο Λούκατς θεωρεί ως νέα ολοκληρωμένη φιλοσοφική και γνωσεολογική θεώρηση.

Αυτή η τομή συντελείται με την έξοδο της θεωρίας από το στατικό πεδίο των, αυτόνομου χαρακτήρα, μορφών και με την "τοποθέτηση" της θεωρίας σ' ένα δευτεροβάθμιο επίπεδο κριτικής ανάλυσης, όπου αναλύονται και προσδιορίζονται οι πραγματικοί παραγωγικο-ιστορικοί πυρήνες των ιστορικών αυτών μορφών, και ταυτόχρονα

αναζητούνται οι βασικές οικονομικο-κοινωνικές σχέσεις που χαρακτηρίζουν τις διαδικασίες διαμόρφωσης, διατήρησης και μετασχηματισμού τους.

Σε αντίθεση προς τη μαρξική, η αστική σκέψη αναπαράγεται, σε αξιέξοδο, προς δύο κατευθύνσεις:

Η πρώτη "συμμορφώνεται με την απλή "ατομικότητα" των ιστορικών εποχών, με τους κοινωνικούς και ανθρώπινους παράγοντες τους" (ο.π σελ. 108) εγκαταλείποντας κάθε ευρύτερη ιστορικο-κοινωνική σκοποθεσία και δυναμική. Τα ιστορικά "γεγονότα" εμφανίζονται ως αντικείμενα και "προϊόντα" αιωνίων φυσικών νόμων, και δεν υπάρχει τρόπος προσέγγισης του τρόπου με τον οποίο αναδύονται οι νέοι κοινωνικοί σχηματισμοί.

Στην δεύτερη κατεύθυνση, η ιστορία μετασχηματίζεται σε αποτέλεσμα μιας ανορθολογικής, και μη επηρεαζόμενης, δράσης τυφλών δυνάμεων υπερϊστορικού χαρακτήρα, που ενσαρκώνεται στο "πνεύμα του λαού ή στους μεγάλους ανθρώπους" (ο.π. σελ. 108).

Σ' αυτή την περίπτωση εγκαταλείπεται η προσπάθεια διατύπωσης ενός ορθολογικού ιστορικο-κοινωνικού πλαισίου, και στη συνέχεια το ιστορικό είναι ερμηνεύεται διαισθητικά, ή, αν εξετασθεί από Καντιανή σκοπιά, νοείται σαν αυτόνομο υλικό χωρίς ιδιαίτερο νόημα, που συνδέεται τυπικά με την πραγματοποίηση διαχρονικών και υπερϊστορικών ηθικών αρχών.

Αξιολογώντας την Μαρξική οπτική ο Λούκατς επισημαίνει ότι ο ίδιος ο τρόπος σύλληψης του αντικειμένου συναρτάται με την θέση του ίδιου του υποκειμένου μέσα στο πεδίο των βασικών σχέσεων παραγωγής και στον καταμερισμό της εργασίας.

Ο χαρακτηρισμός του Μαρξ, που προσδιορίζει ως "χαρακτηριολογικές μάσκες" τις συμπεριφορές των ατόμων, ανάλογα με τη θέση τους στις βασικές δομές των παραγωγικών σχέσεων, αποδίδει κατά τον Λούκατς όχι μόνο τον εκπραγματισμένο χαρακτήρα των ατόμων, αλλά και " ... τους αντιτιθέμενους, που αποκλείονται αμοιβαία, τρόπους σύλληψης του ίδιου αντικειμένου" (ο.π σελ. 108-109). Η προσέγγιση του Μαρξ περιέχει γι' αυτό ένα σημαντικό μεθοδολογικό πλεονέκτημα, γιατί αυτή η κριτική θεώρηση των δομών παραγωγής του "πραγματισμού" αυτού μπορεί να οδηγήσει στην αναζήτηση του θεμελιακού στοιχείου της ουσιώδους σχέσης ανθρώπου

προς άνθρωπο ως άρνηση και υπέρβαση του "πραγματισμού" των κοινωνικών σχηματισμών. Όμως, στον δεδομένο ιστορικό ορίζοντα, υφίσταται αυτή η αυτο-αντικειμενικοποίηση της ανθρώπινης κοινωνίας, ως νομιμοποίηση του πραγματικού, ως "νομιμότητα" που ισχύει σ' ένα ιστορικό "κόσμο" που παράγει την νομιμότητα αυτή, και ταυτόχρονα καθορίζεται από αυτή.

Τίθεται εδώ το πρόβλημα κατά πόσον η επικράτηση αυτής της νομιμότητας αφαιρεί από την ατομική και κοινωνική συνείδηση κάθε δυνατότητα αποτελεσματικής επιρροής πάνω στην ιστορική διαδικασία. Κατά πόσο η "νομιμότητα" αυτή αποτελεί τον "χώρο" παραγωγής μιας "ψευδούς συνείδησης" και κατά πόσο αυτή η ίδια η "ψευδής συνείδηση" δεν αποτελεί στοιχείο "της ιστορικής ολότητας στην οποία ανήκει, σαν βαθμίδα της ιστορικής διαδικασίας, όπου αυτή κινείται". (ο.π σελ. 110)

Για να προσεγγίσει ο Λούκατς το πρόβλημα αυτό, εισάγει την θεμελιακή, για την μεθοδολογική του έρευνα, αρχή της Ολότητας. "Η συγκεκριμένη έρευνα λοιπόν σημαίνει: σχέση με την κοινωνία ως Ολο. Πράγματι μόνο σ' αυτή τη σχέση, η συνείδηση της ύπαρξής τους, που έχουν κάθε φορά οι άνθρωποι, παρουσιάζεται με όλους τους προσδιορισμούς της" (ο.π)

Μέσα στο πεδίο της Ολότητας η ίδια η συνείδηση μπορεί να εμφανισθεί μέσα από τις ακόλουθες μορφές:

- Ως σύλληψη και κατανόηση του εμπειρικού - πραγματικού στη βάση της υπάρχουσας κοινωνικο-οικονομικής κατάστασης, υφίσταται ως "ορθή" συνείδηση.

- Ως απώλεια της ουσίας της κοινωνικής ανάπτυξης, ως αδυναμία σύλληψης των λειτουργικών δομών της ολότητας, υφίσταται ως "ψευδής" συνείδηση.

Η "σχάση" αυτή της συνείδησης, σε σχέση με τη δομή του Ολου, συνοδεύεται και συνυπάρχει με την αντίθεση που αναφύεται στον "εσωτερικό" χώρο της συνείδησης και είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι "η ίδια η συνείδηση παρουσιάζεται, στην ίδια σχέση, σαν συνείδηση που υποκειμενικά αποτυχαίνει στους σκοπούς, που αυτή η ίδια έθεσε, και ταυτόχρονα σαν συνείδηση που προωθεί και πετυχαίνει τους αντικειμενικούς σκοπούς της κοινωνικής ανάπτυξης, που της είναι άγνωστοι, και μη ηθελημένοι" (ο.π σελ. 111).

Μέσα από την εσώτερη αυτή αντίθεση καταδεικνύεται ότι η συνείδηση δεν μπορεί να περιορισθεί στην καταγραφή και ταξινόμηση αυτού που πραγματικά οι άνθρωποι έχουν σκεφθεί και θελήσει, σε καθορισμένες κοινωνικές εξελίξεις και συγκρούσεις.

Αντίθετα η σύνδεση με την Ολότητα προσφέρει τον ευρύτερο χώρο "λειτουργίας και κίνησης" στη συνείδηση, γιατί μέσα στο Ολο "αναγνωρίζονται εκείνες οι ιδέες, τα αισθήματα, που οι άνθρωποι θα είχαν σε μια καθορισμένη κατάσταση ζωής, αν ήταν σε θέση να συλλάβουν πλήρως αυτή την κατάσταση" (ο.π). (22)

Αυτό το μεθοδολογικό και εννοιολογικό πλαίσιο επιτρέπει στον Λούκατς να διατυπώσει κατ' αρχήν την έννοια της ταξικής συνείδησης: "Τώρα η Ταξική συνείδηση είναι η ορθολογικά σύμφωνη αντίδραση, που κατ' αυτό τον τρόπο αποδίδεται δικαιοματικά σε μια καθορισμένη τυπική κατάσταση της παραγωγικής διαδικασίας.

Αυτή η συνείδηση δεν είναι λοιπόν ούτε το άθροισμα ούτε ο μέσος όρος αυτού που σκέφτονται και αισθάνονται τα μεμονωμένα άτομα που σχηματίζουν την τάξη. Και βέβαια η ιστορικά σημαίνουσα δράση της τάξης σαν ολότητας καθορίζεται σε τελευταία ανάλυση, από αυτή την συνείδηση, και όχι από τη σκέψη του ατόμου, και γνωρίζεται μονάχα αν ξεκινήσουμε απ' αυτή". (ο.π σελ. 111-112). (23)

Ο Λούκατς λοιπόν καθορίζει εξ' αρχής την ταξική συνείδηση μέσα στο πλαίσιο της Ολότητας, πέρα από τις ιδέες που έχουν οι άνθρωποι για την "κατάσταση της ζωής τους" Όμως η συνείδηση αυτή, και οι διαφοροποιήσεις που υφίσταται, συναρτώνται άμεσα με την θέση του ατόμου μέσα στη διαλεκτική Ολότητα. Αυτή ακριβώς η διαφορά αναδεικνύει και τις ποιοτικές διαφορές μεταξύ των συνειδήσεων των διαφόρων τάξεων.

Πως όμως διαμορφώνεται τελικά η ιστορικο-πρακτική λειτουργία της ταξικής συνείδησης όταν εξαρτάται τόσο από την σύλληψη και κατανόηση της Ολότητας, όσο και από την σύλληψη του πρακτικο-εμπειρικού δεδομένου τρόπου ζωής;

Το πρώτο ερώτημα που θέτει ο Λούκατς αφορά την εμβέλεια της συνείδησης να συλλάβει την Ολότητα και τη λειτουργία της οικονομικο-κοινωνικής δομής. Ασφαλώς η παρουσία της συνείδησης σε μια καθορισμένη σχέση της παραγωγικής δομής, συνδέεται μ' ένα οριακό ορίζοντα όπου αυτή η συνείδηση μπορεί να "κινηθεί". "Το φευδές", το "φαινομενικό", που είναι παρόν σ' αυτή την κατάσταση, δεν είναι λοιπόν τίποτα το αυθαίρετο, αλλά ακριβώς η έκφραση της αντικειμενικο-οικονομικής δομής στο πεδίο της σκέψης" (ο.π σ.113)

Εάν η συνείδηση δεν μπορεί να συλλάβει την Ολότητα της δομής "τότε η τάξη θα μπορεί να παίξει μόνο ένα υποδεέστερο ρόλο, δεν θα μπορεί ποτέ να επέμβει στην πορεία της ιστορίας, ούτε σαν στοιχείο συντήρησης, ούτε σαν στοιχείο δυναμισμού" αποφαίνεται ο Λούκατς, "είναι καταδικασμένη σε οριστική ήττα, ακόμα και στην περίπτωση μιας τυχαίας νίκης". (ο.π)

Η σύλληψη της Ολότητας συνδέεται οργανικά με την ικανότητα της τάξης "ξεκινώντας από τα ταξικά της συμφέροντα, από την ταξική της συνείδηση, να οργανωθεί το όλο της κοινωνίας σύμφωνα μ' αυτά τα συμφέροντα" (ο.π)

Εδώ τίθεται για πρώτη φορά η προβληματική της σύνδεσης της ταξικής συνείδησης όχι απλώς με την δομή της Ολότητας, αλλά με την κυριαρχία πάνω στη δομή αυτή και με την ικανότητα μετασχηματισμού της Ολότητας.

Στο σημείο αυτό ο Λούκατς προβάλλει ως κυρίαρχο το στοιχείο της κατοχής της εξουσίας, ως πυρηνικό στοιχείο που καταδεικνύει τελικά την "ικανότητα" της ταξικής συνείδησης να μετασχηματίσει πρακτικά την Ολότητα.

Ο ρόλος της βίας, ως οριακό έστω στοιχείο, ανάδειξης της ταξικής επικυριαρχίας, "νομιμοποιεί" κατά κάποιο τρόπο την κυριαρχία της ταξικής συνείδησης που επικρατεί: "Ακριβώς όμως όταν γίνεται λόγος για τη βία, στις καταστάσεις όπου μία τάξη διεξάγει ενάντια σε μια άλλη ένα ωμό αγώνα ύπαρξης, το πρόβλημα της ταξικής συνείδησης αποκαλύπτεται σαν το, σε τελευταία ανάλυση αποφασιστικό σημείο" (ο.π σελ. 114). Το τελικό αίτιο που επιτρέπει την επικράτηση της βίας, τη δυνατότητα άσκησης της βίας από μέρους των κυρίαρχων τάξεων, πρέπει να προσδιορισθεί "στο πρόβλημα της ταξικής συνείδησής τους" (ο.π). Συνεπώς ο "ολικός" χαρακτήρας είναι το στοιχείο που αξιολογεί και επιβεβαιώνει την ανωτερότητα της συνείδησης μιας τάξης και νομιμοποιεί την τελική της επικράτηση πάνω στις δομές και τις λειτουργίες της κοινωνίας.

Τίθεται συναφώς το ερώτημα μια τάξη, ικανή για την άσκηση της εξουσίας, σε ποιο βαθμό έχει συνείδηση και γνώση του ιστορικού ορίζοντα των πράξεών της; γνώση του συνόλου της δομικής ολότητας;

Η αστική τάξη στη σύγκρουσή της με την φεουδαρχία, είχε καθαρή συνείδηση των οικονομικο-παραγωγικών δομών μέσα στις οποίες έπρεπε να λειτουργήσει η Ολότητα. Ομως ως κυρίαρχη τάξη, μη μπορώντας να επιλύσει τα προβλήματα των κρίσεων, λειτουργεί μέσα σε μια Ολότητα "διαθλασμένη" και για να αποκτήσει συνείδηση της κοινωνικο-παραγωγικής προοπτικής θα πρέπει ακριβώς να απορρίψει τη δική της ταξική οπτική-συνείδηση. "Αρα το όριο που καθιστά "φευδή" την ταξική συνείδηση της μπουρζουαρίας είναι αντικειμενικό: είναι η ίδια η ταξική διάρθρωση (της κοινωνίας)" (ο.π σελ. 115).

Βασικός αρα πυρήνας, κατά τον Λούκατς, παραμένει για την συνείδηση, η εμβέλεια των ορίων στα οποία μπορεί να επεκταθεί αυτή μέσα στην Ολότητα, και κατά πόσον οι ίδιες οι δομές και η διάρθρωση της Ολότητας επιτρέπουν την συλλήψη της, ή δημιουργούν αντίθετα στεγανούς "χώρους" που περιορίζουν την συνείδηση σ' ένα οριακό γίγνεσθαι. Για τον προσδιορισμό των ορίων αυτών ο Λούκατς διερευνά εν εκτάσει τους τύπους των κοινωνικών σχηματισμών, επιχειρώντας κάθε φορά να συνδέσει τα όρια της ταξικής συνείδησης, με τις αντίστοιχες - ατελείς ή μη - δομές Ολότητας.

Οι ατελείς δομές των προκαπιταλιστικών σχηματισμών δεν επιτρέπουν κατά τον Λούκατς στην ταξική συνείδηση να προσλάβει ανώτερες μορφές, ούτε να επιδράσει συνειδητά στα ιστορικά συμβάντα.

Οι ατελείς μορφές των παραγωγικών σχέσεων, η διαπλοκή του οικονομικού στοιχείου με τα θρησκευτικά ή φυλετικά στοιχεία, η οικονομικο-κοινωνική αυτάρκεια επί μέρους κοινωνικών τμημάτων, που περιορίζονται σ' ένα πλαίσιο βασικών εμπορευματικών ανταλλαγών, δεν συγκροτούν μια ολοκληρωμένη Ολότητα. Οι αρχές της οικονομικής κυριαρχίας εισάγονται από τις κυρίαρχες τάξεις είτε με την ωμή βία, είτε με τον εξωοικονομικό καταναγκασμό (φεουδαρχία).

Ακόμα και στο πεδίο των εμπορευματικών ανταλλαγών δεν υφίσταται μια τέτοια καθολικότητα, που να επηρεάσει αποφασιστικά την όλη δομή της κοινωνίας.

Γι' αυτό λοιπόν και ο Λούκατς αναγνωρίζει μια ατελή Ολότητα με αυτονομημένους σχετικά παραγωγικούς και κοινωνικούς χώρους, που οριοθετούν αντικειμενικά την "εμβέλεια" της ταξικής συνείδησης σε σχέση με την σύλληψη του Ολου. Αυτό ερμηνεύει κατ' αυτόν το

γιατί συχνά οι αγώνες των τάξεων των προκαπιταλιστικών κοινωνιών προσελάμβαναν "φυσικο-θρησκευτικές ή νομικοκρατικές μορφές" (ο.π σελ. 118).

Εξ' άλλου στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες ή διάρθρωση της κοινωνίας σε κρατίδια κάστες κ.λ.π δεν συλλαμβάνεται στη συνείδηση ως οικονομική-δομική μορφή, αλλά κύρια ως εθιμική - νομική σχέση.

"Στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες οι νομικές μορφές μπορούν να επεμβαίνουν συνταγματικά στους οικονομικούς δεσμούς" (ο.π σελ.119). "Οι οικονομικές και νομικές κατηγορίες είναι συγκεκριμένα στο περιεχόμενο τους, αδιάσπαστα διαπλεγμένες, οι μεν με τις δε" (ο.π).

Ασφαλώς η διατύπωση και επισήμανση της σπουδαιότητας των εθιμικο-νομικών μορφών δεν σημαίνει αγνόηση της αντικειμενικά διαμορφωμένης οικονομικής δομής των κοινωνικών αυτών μορφών, η οποία στην εξέλιξή της, θα έρθει μοιραία σε σύγκρουση με τις νομικές μορφές.

Ομως η σχέση των τάξεων με το δικό τους κοινωνικό πλαίσιο μέσα στο επιμέρους πολιτικό μόρφωμα συγκροτεί ακριβώς τη συνείδηση του Ολου, τη συνείδηση ότι το άτομο ανήκει στο μόρφωμα αυτό, όχι στην ζώσα οντότητα της οικονομικής διάρθρωσης. Η "πολιτική" αυτή συνείδηση καλύπτει - σαν πραγματικός ιστορικός παράγοντας - την ταξική συνείδηση, και την εμποδίζει να εκδηλωθεί.

Ετσι στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες η ταξική συνείδηση αναφέρεται στην ιστορία κατά τρόπο τελείως διαφορετικό απ' ότι στον καπιταλισμό, επισημαίνει ο Λούκατς, επικαλούμενος την κλασσική διατύπωση του Φ. Εγκελς: "... το ταξικό οικονομικό συμφέρον, σαν κινητήρια δύναμη της ιστορίας, εμφανίσθηκε σ' όλη του τη γυμνότητα και καθαρότητα μόνο στον καπιταλισμό".

Η οργάνωση των παραγωγικών σχέσεων και η διάταξη του καταμερισμού της εργασίας αναδεικνύει δύο "πραγματικές" τάξεις στα πλαίσια της αστικής κοινωνίας: την αστική τάξη και το προλεταριάτο, με την έννοια ότι η θέση τους μέσα στις πραγματικές δομές της ολότητας τους επιτρέπει εν δυνάμει να διαμορφώσουν ένα "διανοητό σχέδιο για την οργάνωση ολόκληρης της κοινωνίας" (ο.π).

Για τους ίδιους λόγους οι υπόλοιπες τάξεις κατέχουν μια ασταθή θέση στη δομική ολότητα, και ο ομφάλιος λώρος τους εκτείνεται σε "χώρους" προκαπιταλιστικής παραγωγικής οργάνωσης. Το ταξικό τους συμφέρον συνδέεται με την διατήρηση της "ιδιότυπης" παρουσίας τους στην καπιταλιστική ολότητα, και δεν προέχει για τις τάξεις αυτές η ολοκλήρωση και η υπέρβαση της ολότητας αυτής. Διαδραματίζουν στην πρωτεύουσα αντίθεση αστικής τάξης - προλεταριάτου ένα ρόλο "μέσου όρου" και μόνο όταν τα ειδικά τους συμφέροντα συμπίπτουν με εκείνα μιας των πρωτευουσών τάξεων αναπτύσσουν ενεργητικό ρόλο στην ιστορία.

Αυτή όμως η έλλειψη οργανικής σχέσης με τις δομές της ολότητας έχει άμεσες επιπτώσεις στην εσωτερική δομή των τάξεων αυτών και στη δυνατότητα οργάνωσής τους σε ενότητα (π.χ οι μικροϊδιοκτήτες χωρικοί αποτελούν μεμονωμένα παραγωγικο-κοινωνικά στοιχεία και είναι δύσκολο να δημιουργήσουν μια πολιτική ενότητα σε εθνική κλίμακα).

Την ενότητα αυτή μπορεί να την προκαλέσει μόνο ένα εξωτερικό στοιχείο (πόλεμος, επανάσταση) οπότε και η αντίστοιχη ταξική συνείδηση θα συγκροτηθεί κυρίως από τον βαθμό συνείδησης των τάξεων που καθοδηγούν τις εξελίξεις "...η ταξική συνείδηση των χωρικών παραμένει πάντα μια μορφή προερχόμενη από δάνειο". (ο.π. σελ. 123).

Από την άποψη αυτή ο Λούκατς δεν αναγνωρίζει την πληρότητα του όρου "ταξική συνείδηση" για τις "ενδιάμεσες" τάξεις: "Η συνείδηση και τα συμφέροντα βρίσκονται σε θέση ανταγωνιστική. Και από τη στιγμή που η ταξική συνείδηση καθορίστηκε σαν πρόβλημα δικαιωμάτων ταξικών συμφερόντων, καθίσταται φιλοσοφικά κατανοήσιμη και η αδυνατότητα ανάπτυξης της στην άμεσα δεδομένη πραγματικότητα, στην ιστορική πραγματικότητα" (ο.π. σελ. 124).

Στο σημείο αυτό ο Λούκατς προχωρά σε μια πολύ σημαντική παρατήρηση που καθορίζει και τον τύπο ανάλυσης που ακολουθεί. Διαπιστώνει ότι: Ταξική συνείδηση και ταξικό συμφέρον βρίσκονται σε μια σχέση αντίθεσης, σύγκρουσης ακόμα και στην περίπτωση της αστικής τάξης. Μόνο που αυτή η σύγκρουση δεν είναι ανταγωνιστική αλλά διαλεκτική.

Η σημαντική αυτή διαφορά προέρχεται από τη σχέση της συνείδησης με τις ίδιες τις παραγωγικές δομές που καθορίζουν τη θέση της τάξης στην ολότητα. Ενώ στην περίπτωση των ενδιάμεσων τάξεων, η θέση τους στην παραγωγική διαδικασία, και τα συμφέροντα που

υποστηρίζουν, εμποδίζουν την ανάπτυξη της ταξικής συνείδησης, στην περίπτωση της αστικής τάξης τα ίδια στοιχεία προωθούν την ανάπτυξή της (διαλεκτική αντίθεση).

Ομως αυτή η διαλεκτική αντίθεση στην ταξική συνείδηση της αστικής τάξης μετατρέπεται σε παγιωμένη - μη διαλεκτική - σύγκρουση όταν η ίδια η καπιταλιστική ανάπτυξη ολοκληρώνει την διαμόρφωση των δομών της Ολότητας: Γιατί τότε η πραγματική ιστορική συνείδηση θα έπρεπε να κατευθυνθεί στην υπέρβαση των δομών αυτών, ως πραγματική ιστορική εξέλιξη, ενώ η καπιταλιστική "ταξική συνείδηση" θέλει να εξαλείφει αυτό το πραγματικό δεδομένο, από την κοινωνική συνείδηση.

Η ατομικότητα που προσέφερε στην κοινωνία η αστική τάξη, ως πολιτικο-ιδεολογικό πυρήνα των αγώνων της κατά της φεουδαρχίας, στην ολοκληρωμένη δομή του συστήματος, δεν αποτελεί παρά τμήμα της εμπορευματικής παραγωγής, οδηγεί στην πραγματοποίηση του ατόμου (ο.π σελ. 125).

Ο καπιταλισμός, ως ολοκληρωμένη παραγωγική διάταξη, που εντάσει ολόκληρη την κοινωνική δομή στην οικονομική του λειτουργία, προσφέρει τη δυνατότητα στην κυρίαρχη αστική τάξη να αποκτήσει "πλήρη" συνείδηση της ιστορικής ολότητας. Ομως στην πραγματικότητα οι εγγενείς αντιφάσεις των λειτουργιών της Ολότητας καθιστούν αδύνατη την επίτευξη αυτή.

Το πυρηνικό σημείο γένεσης της ολοκληρωμένης συνείδησης, ο τομέας της παραγωγής, μόνο φαινομενικά αντιπροσωπεύει την οπτική της θεωρητικής κατανόησης του Ολου συστήματος.

Γιατί στην ουσία ο τελικός προσανατολισμός επικεντρώνεται στο στοιχείο της διανομής και της παραγωγής εμπορευμάτων και όχι κοινωνικών αγαθών.

Το γεγονός αυτό οδηγεί την ταξική συνείδηση σε μια "δομική παρέκλιση" και σε μια ατελή σύλληψη των δομών της Ολότητας. Γι' αυτό και η θεμελιώδης αντίφαση μεταξύ της ατομικής και της κοινωνικής αρχής, που παράγεται από την λειτουργία του Κεφαλαίου αφ' ενός ως ατομικής ιδιοκτησίας αφ' ετέρου και συγχρόνως-ως ευρύτερης κοινωνικής "σχέσης-εξουσίας", μη μπορώντας να επιλυθεί μετατρέπει ακριβώς το στοιχείο της κοινωνικής εξουσίας σε "αντικειμενικό" λειτουργικό παράγοντα του Ολου, πέρα και πάνω

από τις θελήσεις των κατόχων του Κεφαλαίου, έξω από τον χώρο της συνείδησης.

Γι' αυτό και η αστική σκέψη παρακολουθεί την οικονομική λειτουργία της Ολότητας από την οπτική του μεμονωμένου καπιταλιστή, γεγονός που όχι μόνο προκαλεί συγκρούσεις των ιδιαιτέρων συμφερόντων, αλλά και καθιστά αδύνατη, από θέση αρχής, την ολοκληρωμένη σύλληψη των προβλημάτων που προκύπτουν από την ανάπτυξη της καπιταλιστικής παραγωγής. Τα αντικειμενικά όρια της καπιταλιστικής παραγωγής γίνονται όρια της ταξικής συνείδησης της αστικής τάξης:..... "Αυτή η αναγκαία παραμονή στη μη επίγνωση των αντικειμενικών οικονομικών ορίων του συστήματος εκφράζεται στην ταξική συνείδηση σαν εσωτερική αντίφαση, σαν διαλεκτική αντίφαση" (ο.π σελ. 127).

Τελικά η μη σύλληψη της θεμελιώδους αντίφασης μεταξύ ατομικής και κοινωνικής αρχής και η κατανόηση της ως διαλεκτικής αντίφασης, οδηγεί την αστική τάξη σε μορφές "ψευδούς συνείδησης" η οποία εκδηλώνεται στο γεγονός ότι αυξάνεται συνεχώς" η φαινομενικότητα μιας κυριαρχίας της συνείδησης πάνω στα οικονομικά φαινόμενα" (ο.π).

Η θεμελιακή αυτή αντίστροφη οδηγεί τελικά σ' ένα ανυπέρβλητο δυισμό, ανάμεσα στο ατομο-καπιταλιστή και στην ανάπτυξη των δομών της Ολότητας, η οποία εκλαμβάνεται πλέον ως" φυσική εξέλιξη", μη κυριαρχήσιμη από την συνείδηση.

Ομως η εντασιακή αυτή σχέση οδηγείται στο ακραίο της όριο με την εμφάνιση της νέας ενεργητικής και συνειδητής ιστορικής μορφής: του προλεταριάτου.

Η εμφάνιση αυτή δεν αποτελεί απλώς μια νέα καθοριστική παράμετρο για την επανιδιοποίηση από τη συνείδηση μιας ολοκληρωμένης οπτικής της ολότητας, αλλά και εμφανίζει ταυτόχρονα στο προσκήνιο, μέσα από την ταξική πάλη, ολόκληρη τη σειρά των αντιφατικών σχέσεων της παραγωγικής ολότητας, τις οποίες η αστική συνείδηση είτε δεν συνελάμβανε, είτε τις ενέτασε στο πλαίσιο της "φυσικής εξέλιξης" της ανάπτυξης.

Η άνοδος της ταξικής πάλης σε πεδία μιας ανώτερης κοινωνικής συνείδησης, ως θεωρητικής και πρακτικής σύλληψης της Ολότητας, οδηγεί την "ψευδή συνείδηση" της αστικής τάξης στα ακραία της όρια: Δεν είναι μόνο τα αντικειμενικά δομικά πλέγματα της Ολότητας που καταδεικνύουν τον ψευδή χαρακτήρα της συνείδησης αυτής, αλλά προστίθενται τα υποκειμενικά - ηθικά πλαίσια που

επαναξιολογούν-αρνητικά- τις πράξεις και τις συμπεριφορές της αστικής τάξης, στο σύνολό τους.

Η ένταση και η επέκταση-θεωρητικά και πρακτικά-της ταξικής πάλης αποκαλύπτει ότι η κυριαρχία της αστικής τάξης δεν μπορεί να είναι παρά η κυριαρχία της μειοψηφίας.

Γι αυτό και η παραμονή των άλλων τάξεων σε μια μη σαφή συνείδηση του Ολου, παραμένει ουσιώδης προϋπόθεση για την διατήρηση της κυριαρχίας της αστικής τάξης.

Βέβαια η συνείδηση των αγεφύρωτων αντιφάσεων μέσα στις αναπτυγμένες δομές Ολότητας οδηγεί ορισμένα στρώματα της κυρίαρχης τάξης σε κάποιες κατευθύνσεις και προοπτικές απαμβλυνσης αυτών των αντιφάσεων. Η αναζήτηση κάποιων πλαισίων "σχεδιοποιημένης οικονομίας" αντιπροσωπεύει ασφαλώς τις τάσεις αυτές που πιστεύουν ότι "η σχεδιοποιημένη οικονομία αντιπροσωπεύει ακριβώς μια τελευταία απόπειρα να σωθεί ο καπιταλισμός εξ' αιτίας μιας όξυνσης της εσωτερικής του αντίφασης" (ο.π σ.131). Όμως τελικά τόσο η συνειδητή απόπειρα για παραποίηση μιας αντικειμενικής λειτουργίας της Ολότητας, όσο και ο ηθικός εκπεσμός μιας τυφλής εγωϊστικής καθημερινότητας, οδηγούν την αστική τάξη σε άμυνα, σε παρακμή, και σε μάχη αυτοσυντήρησης, αφού χάνει "ανεπιστρεπτί τη δύναμη να ασκεί την εξουσία" (ο.π σελ. 132).

Η ακριβής κατανόηση και συνείδηση της λειτουργίας της δομής της Ολότητας και των διαλεκτικών ή μη αντιφάσεων που την χαρακτηρίζουν, αποτελεί το σημείο τομής που καθορίζει την αντίστροφη ιστορική πορεία μεταξύ της αστικής τάξης και του προλεταριάτου. Από ιδεολογική άποψη αυτό σημαίνει, κατά τον Λούκατς, ότι η ίδια η "αυξανόμενη κατανόηση της ουσίας της κοινωνίας", όπου αντανακλάται η "αργή πάλη" της αστικής τάξης "με τον θάνατο", αντιπροσωπεύει μια συνεχή αύξηση δύναμης για το προλεταριάτο.

Σ' αυτό το σημείο ο Λούκατς αντιπαρατίθεται στις αντιλήψεις μιας "Realpolitik" που επικεντρώνει την προσοχή της σε επί μέρους οικονομικά στοιχεία, παραβλέποντας την ανάγκη διείσδυσης της προλεταριακής συνείδησης στη γνώση του Ολου.

Κατά τον Λούκατς ο περιορισμός αυτός οδηγεί κατ' ανάγκη στο πεδίο επικυριαρχίας της αστικής τάξης.

Η κυριαρχία του προλεταριάτου επεκτείνεται τόσο στο πεδίο σύλληψης του Όλου, όσο και στο στοιχείο της ενότητας θεωρητικής και πρακτικής δράσης, γεγονός που το καθιστά εν δυνάμει υποκείμενο αλλαγής των δομών της Ολότητας. Ο τεμαχισμός της Ολότητας σε επί μέρους στοιχεία, από μέρους των "χυδαίων μαρξιστών", μετατρέπει την πράξη από ένα εν δυνάμει γίγνεσθαι σε ένα στατικό είναι, "που ωθείται χωρίς στήριγμα και χωρίς σκοπό από τα ιδιαίτερα συμβάντα μιας διαδικασίας, που αρνούνται μεθοδολογικά να την κυριαρχήσουν με τη σκέψη" (ο.π σελ. 133).

Η κατήλωση της προλεταριακής συνείδησης στο επί μέρους έχει για την τάξη αυτή ακόμα σοβαρότερες συνέπειες από εκείνες της "ψευδούς συνείδησης" για την αστική τάξη. Γιατί ενώ η αστική τάξη συμβιώνει με την ίδια την ταξική της κατάσταση, το προλεταριάτο αναιρεί τον θεμελιακό του προσδιορισμό, τη δυναμική προοπτική της ιστορικής του αποστολής.

Βέβαια, η αντίφαση ανάμεσα στην ολοκληρωμένη προλεταριακή δράση, που συνδέεται με την ταξική συνείδηση του Όλου, και την επί μέρους αδιέξοδη πρακτική που συμβαδίζει με την άποψη του "χυδαίου μαρξισμού", παραμένει, κατά τον Λούκατς, πάντα υπολανθάνουσα (ο.π σελ. 134). Η εξέλιξη των δομών της παραγωγικής ολότητας του συστήματος ακολουθεί μια "αντικειμενική" πορεία μέχρι το σημείο της πλήρους ανάπτυξης της. Από εκεί και πέρα είτε θα επέλθει πλήρης καταστροφή, είτε η συνειδητή επέμβαση του προλεταριάτου θα οδηγήσει στην οικοδόμηση μιας νέας Ολότητας, στο "βασίλειο της ελευθερίας". "Αν άρχισε η τελική οικονομική κρίση του καπιταλισμού τότε ο προσδιορισμός της επανάστασης - και μαζί της εκείνος της ανθρωπότητας - εξαρτάται από την ιδεολογική ωριμότητα του προλεταριάτου, από την ταξική του συνείδηση" (ο.π).

Η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου λοιπόν, θα πρέπει αφ' ενός να συλλάβει την ουσία της Ολότητας, αφ' ετέρου να αποκαταστήσει την οργανική ενότητα θεωρίας και πράξης. Τυχόν διάσπαση αυτής της ενότητας οδηγεί το προλεταριάτο σε μορφές μικροαστικής πάλης και μετατρέπει την ταξική του συνείδηση σε φενάκη και ανασταλτικό στοιχείο της ιστορικής του αποστολής.

Στον κόσμο της καπιταλιστικής παραγωγικής Ολότητας, κυριαρχεί το επί μέρους στοιχείο, που αποβαίνει ο περιβάλλων κόσμος, η ίδια η κοινωνία και οι διαδικασίες της.

Η κυριότερη όμως διάσπαση, που έχει καταλυτικές συνέπειες για τη διαμόρφωση μιας ολοκληρωμένης ταξικής προλεταριακής συνείδησης, είναι ο διαχωρισμός της οικονομικής πάλης από την πολιτική, γεγονός που κατακερματίζει την επαναστατική πράξη.

Ο Λούκατς επισημαίνει εδώ ότι στις προηγούμενες κοινωνίες δεν ήταν το στοιχείο της συνείδησης της οικονομικής λειτουργίας που ώθησε τις κοινωνικές ομάδες στην πάλη για την εξουσία, αλλά τα άμεσα οικονομικά τους συμφέροντα, που επέβαλαν με τη βία. Από την άποψη αυτή για τις προκαπιταλιστικές κοινωνίες, λειτουργούσε περισσότερο η Χεγκελιανή "πανουργία του Λόγου", αφού το κοινωνικο-ιστορικό νόημα των πράξεών τους, παρέμενε άγνωστο στις τάξεις αυτές. Μόνο το προλεταριακό κίνημα τοποθετείται πρώτο στην ιστορία μπροστά στο καθήκον του συνειδητού μετασχηματισμού της κοινωνίας.

Με τον τρόπο αυτό η αντίθεση του επί μέρους και του γενικού, που αποτέλεσε εξωτερικό στοιχείο στις προηγούμενες κοινωνίες καθίσταται τώρα πυρηνικό στοιχείο της συνείδησης και της πράξης του προλεταριάτου. "Πράγματι η ταξική κατάσταση του προλεταριάτου εισάγει άμεσα την αντίφαση στην ίδια του τη συνείδηση". Αντίθετα οι αντιφάσεις που παρουσιάζονται στην αστική τάξη, από την ταξική της κατάσταση, πρέπει αναγκαστικά να εκδηλωθούν σαν εξωτερικό όριο της συνείδησής της (ο.π σελ. 137).

Γι' αυτό το λόγο η "φευδής" συνείδηση που παρουσιάζεται στο προλεταριάτο, περιέχει μια σημαντική ποιοτική διαφορά από την "φευδή" συνείδηση της αστικής τάξης: Γιατί περιέχει στον πυρήνα της την "πρόθεση για αλήθεια", μέσα από την ευρύτερη προσπάθεια για γνώση και υπέρβαση των δομών της Ολότητας. "Μόνο κατ' αυτό τον τρόπο γίνεται επιλύσιμη, μετασχηματιζόμενη ταυτόχρονα σε συνειδητό παράγοντα της ιστορίας, η αντίφαση που υπάρχει στην ταξική συνείδηση του προλεταριάτου" (ο.π).

Στο σημείο αυτό ο Λούκατς, οριοθετείται από μια ενδεχόμενη αντικειμενικοποιημένη πορεία επίλυσης αυτής της αντίφασης. Η απλή πρόθεση για την αλήθεια που εδραιώνεται σε αντικειμενικούς όρους, αποτελεί μόνο μια δυνατότητα. "Μόνο με την αύξηση της συνειδητότητας και μέσα από τη δράση και τη συνειδητή αυτοκριτική, η απλή πρόθεση για την αλήθεια μετασχηματίζεται, ελευθερωμένη από κάθε φεύτικο σκότος της, στην πραγματικά συγκεκριμένη γνώση, στην ιστορικά σημαντική γνώση ικανή να διενεργήσει ιστορικές εξελίξεις" (ο.π σελ. 138).

Ο Λούκατς προσπαθεί να διαλεκτικοποιήσει την αντίθεση επί μέρους συμφέροντος και καθολικού σκοπού επισημαίνοντας δύο ακραίες εκδοχές:

- Την παραγνώριση της σπουδαιότητας του επί μέρους συμφέροντος, που μπορεί να οδηγήσει τελικά σ' ένα ουτοπιστικό ιδεώδες.
- Την επιβολή της ιδιαιτερότητας που οδηγεί αναπότρεπτα σε απώλεια του τελικού σκοπού.

Η διαλεκτική αλληλουχία επί μέρους και γενικού, αναδεικνύει τελικά τον βαθμό της ταξικής συνείδησης του προλεταριάτου. "Η δύναμη και η ανωτερότητα της αληθινής ταξικής πρακτικής συνείδησης συνίσταται ακριβώς στην ικανότητα να συλλαμβάνει, πίσω από τα διασπαστικά συμπτώματα της οικονομικής διαδικασίας, την ενότητά της, σαν συνολική ανάπτυξη της κοινωνίας" (ο.π σελ. 139).

Στο επί μέρους στοιχείο της καθημερινής οικονομικής πάλης ο Λούκατς επισημαίνει την ανωτερότητα της αστικής τάξης να επιβάλει τους στόχους της. "...στην άμεση πρακτική δράση της καθημερινής ζωής, έχει γ' αυτήν εξαιρετική σπουδαιότητα το να πετύχει να εισαγάγει και στο προλεταριάτο αυτό τον τρόπο δράσης της. Σ' αυτήν την περίπτωση και μόνο σ' αυτήν, βγαίνει καθαρά στο φως η οργανωτική της ανωτερότητα..." (ο.π σελ. 140).

Η ένταση της οικονομικής κρίσης μπορεί ακριβώς να γεφυρώσει και να διαλεκτικοποιήσει την "απόσταση" μεταξύ του επί μέρους και του στρατηγικού στόχου. Τότε το μέλλον ολόκληρο της ιστορικο-κοινωνικής διαδικασίας εξαρτάται ακριβώς από την δυνατότητα του προλεταριάτου να πραγματοποιήσει το ιστορικό βήμα, που γίνεται τώρα αντικειμενικά δυνατό. Καταλύτης σ' αυτή την περίπτωση είναι η ταξική συνείδηση του προλεταριάτου, που όσο δεν υφίσταται επιτρέπει την ανακύκλωση της κρίσης και την απάμβλυνσή της.

Ο Λούκατς, επιτίθεται στο σημείο αυτό κατά της "θεωρίας του οπορτουνισμού" που, στο σημείο της ανοδικής κρίσης, προσπαθεί να διαχωρίσει τη ζεύξη μεταξύ του αυθόρμητου - ψυχολογικού στοιχείου της συνείδησης με το αντικειμενικό στοιχείο, που προσεγγίζει τα φαινόμενα της κρίσης και διαβλέπει τη δυνατότητα υπέρβασής της. Ο Λούκατς επισημαίνει την αναγκασία σύζευξη του αυθόρμητου με το αντικειμενικό στοιχείο, ως ικανή και αναγκασία συνθήκη για τη υπέρβαση της καπιταλιστικής παραγωγικής ολότητας. (ο.π σελ. 141).

Η ζεύξη αυτή, θα πρέπει να υπερβεί την κίνηση ανάμεσα στα "δύο άκρα ενός χονδροειδούς εμπειρισμού και ενός αφηρημένου ουτοπισμού" (ο.π σελ. 143).

Εάν ο εμπειρισμός, τεμαχίζοντας την ολότητα και τις σχέσεις που την συγκροτούν, αρκείται στην απλή άρνηση του επί μέρους, αποδεικνύοντας "την αξεπέραστη δύναμη των καπιταλιστικών μορφών της ζωής πάνω στο προλεταριάτο" (ο.π σελ. 142), ο Ουτοπισμός από τη δική του πλευρά προχωρά σ' ένα φιλοσοφικό δυισμό "ανάμεσα στο κοινωνικό κίνημα και στη συνείδησή του. Η συνείδηση εμφανίζεται στην κοινωνία σαν προερχόμενη από ένα Εκτός για να οδηγήσει την κοινωνία την ίδια, στην ευθεία οδό" (ο.π σελ. 144). Πρόκειται για μια "Χεγκελιανού" χαρακτήρα εκδοχή που παραπέμπει σε μια υπερϊστορικού χαρακτήρα συνείδηση, της οποίας η ιστορική πραγματικότητα - και η συνείδηση που αναπτύσσεται - αποτελεί ένα ατελές δικό της "προϊόν".

Το ουτοπιστικό στοιχείο δεν πάύει να είναι παρόν στην ιστορικο-κοινωνική διαδικασία. Η υπέρβασή του πραγματοποιείται "...μονάχα για εκείνα τα επίπεδα της ταξικής συνείδησης για τα οποία πραγματοποιήθηκε πραγματικά η περιγραμμένη από τον Μαρξ πραγματική ενότητα θεωρίας και πράξης, η πρακτικο-πραγματική επέμβαση της ταξικής συνείδησης στην πορεία της ιστορίας" (ο.π).

Η ουτοπιστική αντίληψη προβαίνει και αυτή στον διαχωρισμό οικονομίας και πολιτικής, προσδίδοντας αποκλειστική προτεραιότητα στο πολιτικό πεδίο. Όμως ο αγώνας για την αναδιοργάνωση της οικονομίας και την οικοδόμηση μιας νέας Ολότητας, δεν είναι δυνατόν να διεξάγεται χωρίς την διαλεκτικοποίηση της πολιτικής με την οικονομία.

Περνώντας μέσα από τις ιδιαιτερότητες που εξαρτώνται από τις διάφορες ιστορικο-κοινωνικές συνθήκες, οι διαφορές στην ταξική συνείδηση καταδεικνύουν την διαλεκτική διαφοροποίηση της "ταξικής ψυχολογικής συνείδησης" από την γνώση του Ολου. Όμως, σύμφωνα με τον Λούκατς, αυτές οι διαβαθμίσεις δεν μπορούν πλέον να αναχθούν σε οικονομικο-κοινωνικά αίτια. Η αντικειμενική θεωρία της ταξικής συνείδησης, είναι η θεωρία της "αντικειμενικής της δυνατότητας" (ο.π σελ. 145).

Περιεχόμενο της αληθούς ταξικής συνείδησης, για το προλεταριάτο, είναι η δόμηση μιας νέας Ολότητας στην οποία το ίδιο το προλεταριάτο, θα προχωρήσει σε υπέρβαση του ίδιου του εαυτού του, στο ξεπέρασμα των αποτελεσμάτων του καπιταλιστικού συστήματος, πάνω στην ταξική του συνείδηση.

Γ) Η ΠΡΑΓΜΟΠΟΙΗΣΗ ΚΑΙ Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ

Για να θεμελιώσει ο Λούκατς την όλη του προβληματική πάνω στο φαινόμενο της καθήλωσης της ταξικής συνείδησης μέσα στις δομές της παραγωγικο-εμπορευματικής δομής της καπιταλιστικής ολότητας, στρέφεται προς την έρευνα του στοιχείου του εμπορεύματος "σαν κεντρικό δομικό πρόβλημα της καπιταλιστικής κοινωνίας σε όλες τις εκδηλώσεις της ζωής". Γιατί, όπως υποστηρίζει ο Λούκατς, στη δομή της εμπορευματικής σχέσης μπορεί να ανακαλυφθεί "... το μοντέλο όλων των μορφών αντικειμενικοποίησης, και όλων των αντιστοίχων σ' αυτές μορφών της υποκειμενικότητας στην αστική κοινωνία" (ο.π σελ.149)

Κεντρικός πυρήνας του προβληματισμού του είναι μέσα σε ποιο ευρύτερο πλαίσιο, και μέσα από ποιές λειτουργίες, μια σχέση μεταξύ των ανθρώπων προσλαμβάνει ένα χαρακτήρα πραγματοποίησης, σε τέτοιο βαθμό ώστε να αποκρύπτει την ίδια την πραγματική σχέση των ανθρώπων. (24)

Η ανάλυση επικεντρώνεται τόσο στο ερώτημα για τον τρόπο που προκύπτει ο φετιχιστικός χαρακτήρας του εμπορεύματος ως αντικειμενικοποιημένη μορφή, όσο και σε ερωτήματα για τους τρόπους που συντονίζεται -και αφομοιούται- η υποκειμενική συμπεριφορά προς το φαινόμενο αυτό.

Μέσα από την οπτική αυτή η ανάλυση στρέφεται πρώτα στην προσπάθεια μιας ανακατασκευής της κλασσικής μαρξικής προβληματικής, που αναφέρεται στην εργασία και στην εμπορευματική παραγωγή.

Το ζήτημα του φετιχισμού των εμπορευμάτων είναι ένα ειδικό πρόβλημα του σύγχρονου καπιταλισμού. Μόνο στο σύγχρονο καπιταλισμό η δομή της παραγωγής κατευθύνεται στην ανταλλακτική αξία και όχι στην αξία χρήσης, και η εμπορευματική μορφή επιδρά αποφασιστικά σ' ολόκληρο το κοινωνικό - παραγωγικό οικοδόμημα, και στην εξέλιξή του.

Στην κυριαρχία της εμπορευματικής παραγωγής "αντιπαρατίθεται στον άνθρωπο η δραστηριότητα του, η εργασία του, σαν κάτι αντικειμενικό και ανεξάρτητο, που τον εξουσιάζει μέσα από νόμους που του είναι ξένοι. Και αυτό συμβαίνει τόσο υποκειμενικά όσο και αντικειμενικά" (ο.π σελ. 153). Ήδη στα βάση των αναλύσεων αυτών ο Λούκατς εντοπίζει εννοιακά στοιχεία που μπορούν να ενταχθούν στην προβληματική μιας θεωρίας της ολότητας.

Η καθολικότητα της εμπορευματικής παραγωγής μετατρέπει την ανθρώπινη εργασία σε μια αφαίρεση, που αντικειμενικοποιείται στα εμπορεύματα που παράγει.

Ο τεμαχισμός της όλης εργασιακής διαδικασίας σε επί μέρους αφηρημένα ορθολογικές ενέργειες καταργεί την αναφορά του εργαζόμενου "στο προϊόν σαν όλο" και οι ίδιες οι ψυχολογικές του αντιδράσεις αντικειμενοποιούνται, ώστε να μπορέσουν να εναρμονισθούν στην "ορθολογικά εξειδικευμένη" και επακριβώς μετρήσιμη εργασιακή του δραστηριότητα (ο.π σελ.155).

Η διαδικασία παραγωγής των προϊόντων μετατρέπεται σε μια αντικειμενική ένωση "ορθολογικοποιημένων" μερικών συστημάτων, που η ενότητα τους καθορίζεται μόνο υπολογιστικά και όχι οργανικά. Υπάρχει χωρο-χρονική σύνδεση των μερικών ενεργειών που αναφέρονται σε επί μέρους αξίες χρήσης, εντελώς ετερογενείς (ο.π σελ.156)

Η σχέση ανάμεσα στον άνθρωπο και την εργασιακή διαδικασία, ουδετεροποιεί την μεσολαβητική δραστηριότητα του εργαζόμενου. Αυτός εισάγεται ως απλό τμήμα του ολοκληρωμένου μηχανισμού, χωρίς δυνατότητα παρέμβασης στη δομή της όλης παραγωγικής διαδικασίας, και, με την εντεινόμενη μηχανοποίηση της τελευταίας, αρκείται στην απλή εποπτεία.

Σ' αυτή τη σχέση ο χρόνος χάνει τον ποιοτικό του χαρακτήρα, ως αναφορά μιας ολοκληρωμένης ανθρώπινης δραστηριότητας, και αποβαίνει κυρίαρχος της δραστηριότητας αυτής, την οποία υπολογίζει "λογιστικά", την ορθολογικοποιεί, και την αφομοιώνει. Ο χρόνος αποβαίνει ένας "φυσικοειδής" χώρος που καθηλώνει και οριοθετεί την τεμαχισμένη αντικειμενικοποιημένη ανθρώπινη δραστηριότητα (ο.π. σ.157)

Τελικά η διαμεσολάβηση μεταξύ των ατόμων μέσα τον τεμαχισμένο και ορθολογικοποιημένο παραγωγικό χώρο-χρόνο πραγματοποιείται μόνο από τους φετιχιστικού χαρακτήρα μηχανισμούς της διαδικασίας αυτής (ο.π σελ.158)

Την βίαιη απόσπαση υπεραξίας και υπερεργασίας των προκαπιταλιστικών κοινωνιών διαδέχεται, στην προχωρημένη καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής, η "ελεύθερη" διάθεση της εργασίας σαν εμπορεύματος στην αγορά. Μόνο τότε "η ορθολογική μηχανοποίηση της εργασιακής διαδικασίας γίνεται πράγματι δυνατή" (ο.π σελ.159), και ο "προορισμός του εργαζόμενου μετατρέπεται σε γενικό προορισμό ολόκληρης της κοινωνίας (ο.π σελ.158).

Για πρώτη φορά ολόκληρη η κοινωνία υπόκειται και λειτουργεί μέσα σ'ένα ενιαίο οικονομικό πλαίσιο, και αντίστοιχα, σ'ένα ενιαίο νομικό-θεσμικό σύστημα.

Η γενίκευση της εμπορευματικής δραστηριότητας συνυπάρχει και συνλειτουργεί ως απομόνωση και αντιπαράθεση του ατόμου προς την κοινωνία. Η μετατροπή της βασικής ανθρώπινης λειτουργίας, της εργασίας, σε εμπορεύματα "αποκαλύπτει με την μεγαλύτερη βαρύτητα των απανθρωποποιημένο και απανθρωποποιητικό χαρακτήρα της εμπορευματικής σχέσης" (ο.π σελ.160).

Η προβληματική αυτή οδηγεί τον Λούκατς στη διερεύνηση του καθολικού χαρακτήρα που προσλαμβάνει η πραγματοποίηση.

Η κυριαρχία των αξιών ανταλλαγής απέναντι στις αξίες χρήσης προσδίδει σ'αυτές ένα νέο πραγματιστικό χαρακτήρα και τις αντικειμενικοποιεί. Μ'αυτό τον τρόπο επειδή η επικοινωνία των ανθρώπων συντελείται μέσα από τα αντικείμενα -εμπορεύματα, που ικανοποιούν τις καθημερινές ανάγκες και σχέσεις τους, τελικά τα αντικείμενα αυτά "γίνονται για την πραγματοποιημένη συνείδηση οι αυθεντικοί εκπρόσωποι της κοινωνικής της ζωής (ο.π σελ.161). Στη βάση της ιδέας αυτής ο Λούκατς επιχείρησε να θεμελιώσει τη θεωρία των σχέσεων που διέπουν την αστική κοινωνία. (25)

Επικαλείται την ανάλυση του Μάρξ για την φετιχιστική σχέση, τόκου-κεφαλαίου-υπεραξίας (Κεφάλαιο ο.π τ.ΙΙΙ σελ. 483-4) σύμφωνα με την οποία στο τοκοφόρο κεφάλαιο, το χρήμα "παράγει" χρήμα, ως καθαρή μορφή, χωρίς να αναφέρεται κανένα στοιχείο της καταγωγής του ως κοινωνική σχέση εκμετάλλευσης.

Ο διαχωρισμός των φαινομένων της πραγματοποίησης από την οικονομική βάση ύπαρξης και παραγωγής τους, αποτελεί μια εξελισσόμενη διαδικασία που καταλαμβάνει ευρύτατους χώρους της κοινωνικής ζωής, και συνυπάρχει με τις δομές του σύγχρονου Κρατικού και Δικαιαικού συστήματος.

Τα συστήματα αυτά θα πρέπει να ανταποκριθούν σε σύγχρονες ορθολογικές μορφές διάρθρωσης, λειτουργίας και θεμελίωσης, που αντιστοιχούν στο σύστημα της "ορθολογικά" λειτουργούσας καπιταλιστικής επιχείρησης. "Γεννιέται μια ορθολογική συστηματοποίηση όλων των νομικών κανόνων της ζωής, που σχηματίζει, τουλάχιστον σαν τάση, ένα τέλειο σύστημα αναγώγιμο σε όλες γενικά τις πιθανές και νοητές περιπτώσεις" (ο.π σελ. 165). "Οι καθαρά συστηματικές κατηγορίες, μέσα από τις οποίες πραγματώνεται η καθολικότητα των νομικών κανόνων, που επεκτείνονται όμοια σε κάθε πράγμα, προέκυψαν μόνο στη σύγχρονη ανάπτυξη" επισημαίνει ο Λούκατς παρατέθοντας την επισήμανση του Μ.Βέμπερ.

Η συνεχής εξέλιξη του παραγωγικο-κοινωνικού συστήματος όμως επιφέρει συνεχείς συγκρούσεις μεταξύ της ορθολογικής καθολικότητας των νομικών κανόνων και των επι μέρους συντελούμενων αλλαγών. Από εδώ προκύπτει η ανάγκη των συνεχών επι μέρους κωδικοποιήσεων. Στο σημείο αυτό εκδηλώνεται, από θεωρητική σκοπιά, η θεμελιώδης σύγκρουση που παράγεται στους βασικούς πυρήνες του συστήματος. Οτι δηλαδή η "εξέλιξη καθορισμένων συμβάντων γνωρίζεται και υπολογίζεται με νόμους αναγκαστικούς και ανεξάρτητους από την ατομική βούληση" (ο.π σελ. 167). Γι αυτό και η καθολικότητα αυτή διατηρεί μια δυσκαμψία και μια παγιωμένη και αυτάρκη δομή.

Γιαυτό και το άτομο, μέσα από μια σειρά κινήσεων αυτοάμυνας, προσπαθεί να υπερβεί τα νομικο-κοινωνικά φράγματα και να δημιουργήσει ένα οριοθετημένο "χώρο" δράσης. "Η διαφορά που υφίσταται έτσι ανάμεσα στον εργάτη μπροστά στη μεμονωμένη μηχανή, τον τεχνικό μπροστά στην κατάσταση της επιστήμης και την αποδοτικότητα της τεχνικής εφαρμογής του, είναι διαφορά βαθμίδας καθαρά ποσοτική, και όχι άμεσα ποιοτική διαφορά στη δομή της συνείδησης" (ο.π σελ. 167).

Το πρόβλημα της σύγχρονης γραφειοκρατικής δομής και λειτουργίας εντάσσεται στο ίδιο θεωρητικό πλαίσιο. "Η τυπική ορθολογικοποίηση του Δικαίου, του Κράτους, της Διοίκησης κ.λ.π. παρουσιάζει, από την συγκεκριμένη αντικειμενική άποψη, ένα ανάλογο τεμαχισμό όλων των κοινωνικών λειτουργιών στα στοιχεία τους, μια ανάλογη έρευνα των τυπικών ορθολογικών νόμων, αυτών των καθαρά ξεχωριστών μεταξύ τους μερικών συστημάτων " (ο.π).

Η επικράτηση ενός καθαρού φορμαλισμού, η "αποπνευματικοποίηση" - κύρια της κατωτάτης γραφειοκρατικής βαθμίδας - η μηχανική προσφορά της, πλέον προχωρημένης, εξειδίκευσης, οδηγούν σε ανάλογους τύπους συνείδησης. Επιπρόσθετα, τα ειδικού τύπου καθήκοντα της ευσυνειδησίας, της εξάρτησης και υπακοής στην ανώτερη βαθμίδα ιεραρχίας, η τυπικού χαρακτήρα ευθύνη διεκπεραίωσης, οδηγούν την διαίρεση της εργασίας μέχρι την "ηθική σφαίρα" (ο.π σελ. 169) του ατόμου. "Ο καπιταλισμός ενοποιώντας την οικονομική δομή ολοκλήρωσης της κοινωνίας, παρήγαγε γιαυτήν, στο σύνολο της, μια μορφή συνείδησης τυπικά ενιαία" (ο.π).

Η κυριαρχία λοιπόν της εμπορευματικής σχέσης δεν περιορίζεται στο πεδίο της παραγωγής και των λειτουργιών της αγοράς: Αντίθετα διαπερνά και καθορίζει το σύνολο των δομών της ολότητας διαμορφώνοντας τον τύπο της "πραγματοποιημένης συνείδησης" ως θεμελιακό φαινόμενο ολόκληρης της αστικής κοινωνίας.

Η καπιταλιστική "ορθολογικοποίηση", θεμελιωμένη πάνω στις δομές του ανταγωνισμού της αγοράς και του κέρδους, καταδεικνύει ωστόσο τον εγγενή ανορθολογικό και αντιφατικό της χαρακτήρα: Ο ανταγωνισμός της αγοράς παράγει μια δική του λογικότητα, την οποία είναι υποχρεωμένοι να ακολουθήσουν οι κάτοχοι εμπορευμάτων. Για να κυριαρχήσει στην λογικότητα αυτή ένας καθολικός νόμος, από ουσιαστική και όχι τυπική άποψη, αυτός θα έπρεπε να αποτελέσει την περιβάλλουσα όλων των τυχαίων και αντιτιθέμενων επι μέρους νόμων και συμπεριφορών. Όμως "... η τέλεια γνώση του Ολου θα εξασφάλιζε στο υποκείμενο που την κατείχε, μια τέτοια μονοπωλιακή θέση, που αυτό θα ισοδυναμούσε με κατάργηση της καπιταλιστικής οικονομίας" (ο.π σελ. 172).

Ο συνεχώς εντεινόμενος καταμερισμός της εργασίας τεμαχίζει κάθε οργανικό σύστημα εργασίας και ζωής σε επί μέρους "ορθολογικούς χώρους" που απαιτούν αφ'ενός "ιδιαίτερα προσαρμοσμένους ειδικούς", τόσο από ψυχική, όσο και από φυσική άποψη" (ο.π), και αφ'ετέρου συνιστούν αυτόνομους λειτουργικά και "αξιακά" χώρους που τείνουν να επεκταθούν, ανεξάρτητα από τις άλλες κοινωνικές λειτουργίες, αυξάνοντας τις επι μέρους εντάσεις μέσα στις δομές του Ολου.

Ο τεμαχισμός της ολότητας σε επί μέρους, "αυτόνομους" χώρους συνδέεται από μια παρόμοια πορεία της επιστημονικής έρευνας και

θεωρίας. "(η επιστήμη) μετασχηματίζεται (σταδιακά) σ'ένα τυπικά τέλειο σύστημα ειδικών μερικών νόμων, για το οποίο ο κόσμος βρίσκεται έξω από το πεδίο του κι επίσης, κατά πρώτο λόγο η ύλη, που η επιστήμη έχει το καθήκον να τη γνωρίσει, το αυθεντικό, το συγκεκριμένο υπόστρωμα της πραγματικότητας, γίνεται άπιαστο τόσο για λόγους μεθόδου, όσο και αρχής" (ο.π σελ. 174).

Βασικός πυρήνας στο χώρο της πολιτικής οικονομίας για μια τέτοια θεώρηση, είναι η υποβάθμιση της αξίας χρήσης απέναντι στην ανταλλακτική αξία. Η μέθοδος που εκκινεί από τις υποκειμενικές συμπεριφορές και αγνοεί τη βάση της παραγωγικής διαδικασίας και τις συμπεριφορές, που προκύπτουν από την θέση των ατόμων μέσα στον ευρύτερο καταμερισμό της εργασίας οδηγούν την ανάλυση σε μια έμμεση και τυπική θεώρηση. "Γιαυτό υποκείμενο της ανταλλαγής, είναι τόσο αφηρημένο, τυπικό και πραγματοποιημένο, όσο το αντικείμενό του (ο.π σελ. 175)

Η απόπειρα αυτή της ορθολογικοποίησης και τυποποίησης των μερικών συστημάτων, ιδιαίτερα της πολιτικής οικονομίας, αποκαλύπτει και επικυρώνει το μεθοδολογικό όριο της αστικής σκέψης να συνειδητοποιήσει την ολότητα και το περιεχόμενο των κρίσεων.

Η φορμαλιστική αντίληψη στο πεδίο της πολιτικής οικονομίας εκδηλώνεται με τον τεμαχισμό της ολότητας της παραγωγικής διαδικασίας (παραγωγή, διαχείριση, διανομή, κατανάλωση) και την αγνόηση του πεδίου των λειτουργιών της κατανάλωσης και της διανομής.

Η επικέντρωση της έρευνας σ'ένα τεχνητά στεγανό χώρο της παραγωγής οδηγεί μεν στην ανάλυση των ποσοτικών σχέσεων μεταξύ των διαφόρων μεγεθών και συντελεστών της παραγωγής (κεφάλαιο, κέρδος, συσσώρευση, κ.λ.π.), όμως αυτή η ανάλυση αποδυναμώνεται από το γεγονός ότι η ίδια η αναπαραγωγική διαδικασία συνδέεται, τόσο με την εργασιακή δύναμη και την τεχνολογική εξέλιξη των μηχανών, όσο και με το όλο κύκλωμα της κατανάλωσης αξιών χρήσης και των ευρύτερων κοινωνικών αναγκών. Είναι χαρακτηριστικό ότι "Για τον Ρικάρντο η συνολική αναπαραγωγική διαδικασία του Κεφαλαίου, μολονότι δεν μπορεί να αποφευχθεί, δεν αποτελεί πλέον κεντρικό πρόβλημα" (ο.π σελ. 177)

Αυτή η αναντιστοιχία εμφανίζεται με ακόμα πιο καθαρούς όρους στο πεδίο της Νομικής Επιστήμης, ως σύγκρουση μεταξύ μορφών και περιεχομένων.

Ο αγώνας για την επιβολή ενός "φυσικού τύπου" Δικαίου που χαρακτηρίζει την επαναστατική άνοδο της αστικής τάξης, εξέφραζε το γεγονός ότι η τυπική ισότητα και η καθολικότητα του Δικαίου ήταν σε θέση να καθορίσει ουσιώδη κοινωνικο-οικονομικά περιεχόμενα στην αντιπαράθεση με τον φεουδαρχικό τρόπο οργάνωσης.

Αργότερα από τις διαστάσεις αυτές της κυριαρχίας του φυσικού δικαίου θα παραμείνει το ιδεώδες μιας καθολικής συνοχής, ενώ το περιεχόμενο των νομικών θεσμών συνδέεται όλο και σταθερότερα με το κοινωνικο-οικονομικό του υπόβαθρο. Η θεωρητική όμως θεμελίωση αυτής της εξέλιξης δεν συνεπάγεται παρά την μεθοδολογική άρνηση της ορθολογικής δυνατότητας θεμελίωσης όσον αφορά το περιεχόμενο του δικαίου. Οι επιστήμονες του δικαίου καταλήγουν έτσι "να μην βλέπουν σ' αυτό άλλο από ένα τυπικό υπολογιστικό σύστημα, που με τη βοήθειά του, μπορούν να προκύψουν, με όσο το δυνατόν ακριβέστερη μορφή, οι αναγκαίες νομικές συνέπειες καθορισμένων πράξεων" (ο.π σελ. 179)

Η αναντιστοιχία μορφής και περιεχομένου, οδηγεί σ' ένα τύπο μυστικοποίησης του δικαίου, αντίστοιχο με εκείνο της πολιτικής οικονομίας. Διατηρώντας το φορμαλιστικό του περίβλημα, ως στενό δεσμό με "αιώνιες αξίες", το δίκαιο απαγγιστρώνεται από το βασικό του υπόβαθρο και την κοινωνική του αναφορά. Η θεμελίωση της απαγγίστρωσης αυτής "νομιμοποιείται" μέσα από τις νομικές επιστήμες της αστικής κοινωνίας, που επικυρώνουν θεωρητικά τον δομικό αυτό διαχωρισμό.

Η ανασύνθεση του Ολου είναι προφανές ότι δεν μπορεί να επιτελεσθεί ούτε μεμονωμένα, ούτε από το άθροισμα των ιδιαίτερων επιστημών, που οικοδόμησαν την μεθοδολογική κατάτμηση του Ολου. (26)

Η φιλοσοφία ως σύλληψη και γνώση της δομικής Ολότητας θα πρέπει να διαρρήξει τα φράγματα του φορμαλισμού και να συλλάβει τη γένεση και τις αναγκαιότητες που δομούν τον φορμαλισμό αυτό. "Για ένα τέτοιο σκοπό, οι ιδιαίτερα ειδικευμένες επιστήμες δεν θα έπρεπε να συνδέονται με μια μηχανική ενότητα, αλλά να αναπλάθονται στην εσωτερική δομή τους, μέσω της φιλοσοφικής μεθόδου, που είναι εσωτερικά ενοποιητική" (ο.π σελ. 180).

Μια τέτοια διαδικασία δεν μπορεί, επισημαίνει ο Λούκατς, να πραγματοποιηθεί στο έδαφος της αστικής κοινωνίας. Η αστική φιλοσοφική "σύνοψη" δεν μπορεί παρά να χρησιμοποιήσει αμετάλλακτο το υπόστρωμα των επί μέρους φορμαλισμών για να δικαιωθεί, πραγματοποιώντας ένα δευτεροβάθμιο επίπεδο αφαίρεσης.

"Εφ'όσον η σύγχρονη αστική σκέψη ερευνά μοναχικά τις "συνθήκες δυνατότητας" της ισχύος εκείνων των μορφών στις οποίες εκδηλώνεται το "είναι", που βρίσκεται στη βάση τους, κλείνεται απ' αυτή την ίδια ο δρόμος για να φτάσει σε μια σαφή τοποθέτηση των προβλημάτων, στο ζήτημα της προέλευσης και του σκοπού, της πραγματικής ουσίας και του υποστρώματος αυτών των μορφών" (ο.π σελ. 181).

Η βασική προβληματική του Λούκατς, για την "έξοδο" της συνείδησης από το "χώρο" της πραγμοποίησης, συνδέεται με την κριτική διερεύνηση της οπτικής ολόκληρου του νεώτερου φιλοσοφικού πεδίου, που πραγματεύτηκε το πρόβλημα της γνώσης, και της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου, στα πλαίσια διαμόρφωσης των δομών της σύγχρονης αστικής κοινωνίας.

Η σύγχρονη κριτική φιλοσοφία, θέτει τη βάση μιας νέας οπτικής στη θεμελιακή σχέση υποκειμένου και αντικειμένου.

"Μέχρι τώρα παραδεχθήκαμε ότι κάθε γνώση μας, θα έπρεπε να κανονίζεται πάνω στα αντικείμενα Ας κάνουμε τελικά τη δοκιμή να δούμε αν θα είμαστε πιο τυχεροί στα προβλήματα της μεταφυσικής, κάνοντας την υπόθεση ότι τα αντικείμενα πρέπει να κανονίζονται πάνω στη γνώση μας" (Ε.Καντ : Κριτική του Καθαρού Λόγου) (ο.π σελ. 183).

Η προσπάθεια της σύγχρονης φιλοσοφίας να συλλάβει τον κόσμο ως δικό της προϊόν και να καθορίσει το πεδίο της ορθολογικής γνώσης ως προϊόν του πνεύματος, ξεκινά από τον Ντεκάρτ, τον Χόμπς, τον Σπινόζα και τον Λαϊμπνιτς. Η ανάπτυξη παράλληλα της μαθηματικής επιστήμης και της φυσικής "γίνονται έτσι ορόσημα, σημεία που δείχνουν τον δρόμο που πρέπει να διατρέξει η φιλοσοφία, η γνώση του κόσμου, σαν ολότητα" (ο.π σελ. 184).

Ερευνώντας τη βασική αυτή στροφή, Ο Λούκατς, ενδιαφέρεται να αποκαλύψει τον δεσμό που συνδέει τον θεμελιώδη πυρήνα της φιλοσοφίας αυτής με το οντολογικό υπόβαθρο, απ'όπου προκύπτει ο πυρήνας αυτός, και όπου τελικά επιστρέφει. Η αντιπαράθεση της

σύγχρονης με την Μεσσαίωνική σκέψη, κατευθύνθηκε στην συνεχή εξέλιξη και ολοκλήρωση των καθαρών επιστημών, που ζήτησαν να δομήσουν συμφυτους αιτιακούς δεσμούς μεταξύ των φαινομένων της φύσης και της κοινωνίας, και να εφαρμόσουν μαθηματικο-λογικές κατηγορίες για την ερμηνεία των φαινομένων αυτών.

Ο ορθολογισμός αυτός, ως σύγχρονη μορφή της αστικής σκέψης, παρουσιάζεται με την αξίωση να αντιπροσωπεύει "την καθολική μέθοδο για τη γνώση του είναι στην ολικότητά του". Αλλά η αξίωση αυτή, παρατηρεί ο Λούκατς, θα συσχετισθεί με μια ανορθολογική αρχή που διέπει ολόκληρο το σύστημα της σύγχρονης σκέψης. Μόνο σε σχέση με την ανορθολογική αυτή αρχή συγκροτείται ο σύγχρονος (αστικός) ορθολογισμός (ο.π. σελ.186).

Η προβληματική αυτή μπορεί να αναζητηθεί κατά τον Λούκατς ήδη στην Καντιανή έννοια του "πράγματος καθ'εαυτού" έννοια που συνδέεται άμεσα με τον πυρήνα της προβληματικής του αστικού ορθολογισμού. Ο Λούκατς συνοφίζει σε δύο μεγάλες "κατηγορίες" το περιεχόμενο που προκύπτει από τις ερμηνείες του "πράγματος καθ'εαυτού": α) Το πρόβλημα του υλικού περιεχομένου των μορφών με τις οποίες γνωρίζουμε τα πράγματα, επειδή εμείς οι ίδιοι κατασκευάσαμε τις μορφές αυτές. β) Το πρόβλημα της διαμόρφωσης του Ολου και της τελικής ουσίας της γνώσης, που προκύπτει από την συγκέντρωση των επί μέρους συστημάτων, με σκοπό να σχηματιστεί η Ολότητα αυτή.

Όπως επισημαίνει ο Λούκατς ο Κάντ αρνείται στην "Κριτική του Καθαρού Λόγου", ότι μπορεί να δοθεί απάντηση στο δεύτερο πρόβλημα. "Με τον διαχωρισμό της ανάμεσα στα φαινόμενα και στα νοούμενα, η υπερβατική διαλεκτική απωθεί κάθε αξίωση του λόγου "μας" για γνώση της δεύτερης ομάδας αντικειμένων. Αυτά νοούνται σαν πράγματα καθεαυτά, αντιπαρατιθέμενα στα γνώσιμα φαινόμενα" (ο.π σελ. 188)

Όσο αφορά την πρώτη κατηγορία προβλημάτων, Ο Κάντ επισημαίνει ότι ο καθαρός λόγος, δεν μπορεί να πραγματοποιήσει συνθετικές αρχές που να θεμελιώνουν τα ίδια τα αντικείμενα. Γι αυτό και οι βασικές αρχές του καθαρού λόγου, δεν μπορούν να αποκτηθούν άμεσα από τις έννοιες, αλλά έμμεσα με την αναφορά των εννοιών αυτών στην πιθανή εμπειρία.

Συνεπώς το ίδιο το περιεχόμενο του "πράγματος καθ'εαυτού", τόσο στην απόρριψη της Ολότητας από τις εννοιολογικές κατασκευές, όσο και στο ανορθολογικό στοιχείο που υπεισέρχεται στα ιδιαίτερα περιεχόμενα της έννοιας, εξ' αιτίας της παρουσίας του "συλλήψιμου τυχαίου", καθίσταται προβληματικό.

Το προβληματικό αυτό στοιχείο μπορεί να εντοπισθεί κατά τον Λούκατς σε ολόκληρη την κλασσική γερμανική φιλοσοφία. Η φιλοσοφία αυτή ενώ συλλαμβάνει τον μερικό και ανορθολογικό χαρακτήρα του "δεδομένου", του περιεχομένου της έννοιας, τον εγκαταλείπει ως έχει με την βεβαιότητα της οικοδόμησης του Λογικού Ολου, στο "χώρο" του οποίου αίρεται η ανορθολογικότητα και οι επί μέρους αντιφάσεις. Όμως μ' αυτό τον τρόπο, αφιέμενο στην ύπαρξη του το δεδομένο, αναπαράγει και επιβεβαιώνει μέσα στο όλο οικοδόμημα την τυχειότητα και την ανορθολογικότητα του.

Ο αστικός "δογματισμός", έθεσε ως σκοπό να κατανοηθούν τα φαινόμενα των μεμονωμένων μερικών πεδίων, αρνούμενος ταυτόχρονα τη δυνατότητα να κυριαρχηθεί το γνώσιμο στην ολικότητα του. Όμως η μη γενικευσιμότητα αυτή αφήνει άθικτο το ανορθολογικό στοιχείο "έτσι ώστε να μπορεί να κινείται χωρίς εμπόδια σ' ένα κόσμο κλεισμένο στον εαυτό του, καθιστάμενο μεθοδολογικά καθαρό, με κατηγορίες της διάνοιας εφαρμόσιμες χωρίς προβλήματα" (ο.π σελ.194).

Η παραίτηση της φιλοσοφίας από την προσπάθεια εισαγωγής διαρθρωτικών τομών στο "χώρο" των επί μέρους επιστημών, στην κατεύθυνση δόμησης των στοιχείων της ολικότητας, αφήνει τα προβλήματα ανέπαφα, τόσο στο επί μέρους επιστημονικό πεδίο, όσο και στη γενικότερη φιλοσοφική τους θεώρηση.

Η άλυτη αντίφαση της σχέσης μεταξύ μορφής και περιεχομένου αναζητά ως καταφύγιο μια "μαθηματικοποιούσα" λογική δομή, και "κάνει προφανή την ανορθολογικότητα της ύλης κατά τρόπο λογικό, σαν τελικό γεγονός" (ο.π σελ. 195). Έτσι το πρόβλημα μεταξύ της ολότητας και του ανορθολογισμού παραμένει άλυτο.

Ο φιλοσοφικός ορίζοντας της αστικής σκέψης αποδεικνύει μ' αυτό τον τρόπο τα περιορισμένα του όρια: Γιατί ενώ, από τη μια πλευρά, η αστική κοινωνία υποτάσσει και ορθολογικοποιεί "με εντυπωσιακό τρόπο όλα τα επί μέρους στοιχεία της παραγωγικής και κοινωνικής ζωής", ταυτόχρονα "χάνει την δυνατότητα να φτάσει να κυριαρχεί με την σκέψη στην κοινωνία, στην ολότητα και άρα, επίσης, τον προορισμό της να την διευθύνει" (ο.π).

Η κλασσική Γερμανική φιλοσοφία αποτελεί την κορυφαία βαθμίδα αυτής της ανέλιξης. Αυτή επισημαίνει τον ανορθολογισμό του επιμέρους δεδομένου, και επιχειρεί να οικοδομήσει μια ολότητα, που θα ορθολογικοποιήσει ή τουλάχιστον θα σχετικοποιήσει, τον ανορθολογισμό του επί μέρους. Όμως η ολότητα αυτή δομείται σ'ένα πνευματικό - λογικό χώρο, όπου τα προβλήματα "... μπορούν να φθάσουν στη συνείδηση μόνο σαν προβλήματα καθαρά διανοητικά, καθαρά φιλοσοφικά" (ο.π).

Πάντως η φιλοσοφία αυτή, αν μη τι άλλο, αναπτύσσει στον πυρήνα τους τα προχωρημένα προβλήματα της αστικής κοινωνίας και προωθεί ως τα ακραία του όρια το πεδίο της αστικής σκέψης, σε σημείο "όπου φαίνεται μεθοδολογικά αναγκαίο το ξεπέρασμα αυτού του σταδίου ιστορικής ανάπτυξης της ανθρωπότητας" (ο.π σελ. 196).

Η δογματική θέση της αστικής φιλοσοφίας, που θεωρεί ότι ο μόνος τρόπος υπέρβασης της ανορθολογικότητας του δεδομένου είναι η δημιουργία μιας ορθολογικο-φορμαλιστικής γνώσης, λειτούργησε προς δύο κατευθύνσεις:

- Θετικά διότι η σκέψη οδηγήθηκε πέρα από τον απλό στοχασμό του δεδομένου και ξεπέρασε την απλή ενόραση και τη διαίσθηση.
- Αρνητικά διότι δεν μπόρεσε να προχωρήσει ως τον πυρήνα της αντιθετικής αρχής, της αρχής της πρακτικότητας, με συνέπεια να επανεμφανίζεται το δεδομένο επιβάλλοντας τήν ανορθολογικότητα του.

Η απαίτηση για τη σύλληψη του Ολου, οδηγεί σ'ένα υποκείμενο της σκέψης "που η ύπαρξη του να μπορούσε να νοηθεί σαν προϊόν, χωρίς το πράγμα καθεαυτό στην υπερβατικότητα του" (ο.π). Αυτή ακριβώς η απαίτηση ζητά πεδία διαμεσολαβήσεων "ένα επίπεδο της από θέση λειτουργίας των αντικειμένων όπου καταργείται ο δυισμός υποκειμένου και αντικειμένου..... και στο οποίο λοιπόν το υποκείμενο και το αντικείμενο φτάνουν να συμπίπτουν, να είναι ταυτόσημα" (ο.π σελ. 197).

Μ'αυτό τον τρόπο, σε αντίθεση με την παραδοσιακή αντίληψη μιας δεδομένης και ξένης προς το υποκείμενο πραγματικότητας, δημιουργείται καταρχήν ένα ταυτόσημο υποκείμενο - αντικείμενο και επιδιώκεται να συλληφθεί κάθε δεδομένο ως προϊόν του. Η διαμεσολάβηση προσλαμβάνει την μορφή αντικειμενικότητας της εμπειρίας, της δραστηριότητας, της πράξης.

Ωστόσο, η πραγματοποίηση της "ενότητας" αυτής μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταφέρει σ'ένα ανώτερο επίπεδο το άλυτο πρόβλημα της κλασσικής γερμανικής φιλοσοφίας. Ο τύπος συνείδησης του ενεργητικού ατομικού υποκειμένου, στη σχέση του με το αντικείμενο, κατευθύνεται και αναφέρεται στην ηθική ενέργεια. Παράλληλα η συνύπαρξη προς αυτή τη εσωτερικευόμενη ηθική ενέργεια (ηθική αρχή του Κάντ) της αισθητής πραγματικότητας, του εμπειρικού δεδομένου "παρουσιάζεται στην ηθική συνείδηση του ενεργητικού ατόμου με μια οξύτητα ακόμη μεγαλύτερη, απ'ότι στο θεωρησιακό υποκείμενο της γνώσης" (ο.π σελ. 199).

Μ'αυτό το τρόπο το κλασσικό δίλημμα μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας, βολονταρισμού και "αντικειμενισμού", όχι μόνο δεν επιλύεται αλλά οδηγείται σε δύο αποκλίνουσες κατευθύνσεις: Ενώ για τη φύση διατηρείται το "προνόμιο" μιας χωρίς υποχωρήσεις, αναγκαιότητας, τουναντίον για την ελευθερία, την αυτονομία, ως πυρήνες της ηθικής σφαίρας, ισχύει μια άνευ όρων υπαγωγή στον "φαταλιστικό μηχανισμό της αντικειμενικής αναγκαιότητας" (ο.π).

Ταυτόχρονα όχι μόνο δεν υπερβαίνεται η διάσπαση μεταξύ φαινομένου και ουσίας, αλλά αντίθετα αυτή διεισδύει στο ίδιο το υποκείμενο, και το διασπά εσωτερικά, αναπαράγεται μέσα του το δίλημμα μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας.

Τελικά η, μ'αυτό τον τρόπο θεμελιούμενη ηθική, αποβαίνει τυπική και στερείται περιεχομένου. Τα περιεχόμενα ανήκουν στους φυσικούς νόμους, και γι'αυτό "τη στιγμή που η ηθική κάνει την απόπειρα να συγκεκριμενοποιηθεί ... είναι υποχρεωμένη να δανεισθεί τους περιεχομενικούς προσδιορισμούς αυτών των μεμονωμένων πράξεων (της) από τον κόσμο των φαινομένων, από τα εννοιολογικά συστήματα που επεξεργάζονται τα φαινόμενα και που αποκαλύπτουν το τυχαίο τους" (ο.π σελ. 200).

Η Καντιανή ηθική διανοίγει μια προοπτική καθώς προσφέρει στην ατομική συνείδηση την μορφή των αξιωμάτων του πρακτικού λόγου, απέναντι στις αποσυντεθειμένες, από την υπερβατική διαλεκτική, έννοιες, ενός κόσμου νοούμενου ως Ολότητας. Όμως καθηλώνεται στα ίδια δεσμά μ'εκείνα της "αντικειμενικής θεωρησιακής τοποθέτησης της κριτικής του λόγου" (ο.π σελ. 201).

Η διάλυση της ανορθολογικότητας μέσα στο ίδιο το περιεχόμενο του πράγματος καθ'εαυτού, απαιτεί την "κατάργηση της αδιαφορίας της μορφής απέναντι στο περιεχόμενο, όπου αντανακλάται μεθοδολογικά το ζήτημα του πράγματος καθ'εαυτού" (ο.π σελ. 201).

Από το σημείο αυτό ο Λούκατς επισημαίνει με επιμονή την σημασία της πρακτικότητας ως αρχής της φιλοσοφίας, ως πλαίσιο όπου η εμφάνιση και ο καθορισμός κάποιας ενιαίας μορφής δεν συνεπάγεται ως προϋπόθεση την άρνηση των περιεχομενικών καθορισμών, την "καθαρή ορθολογικότητα" (ο.π). Αντίθετα η αρχή της πρακτικότητας πρέπει να συνδέεται με το υλικό περιεχόμενο της δράσης και να επιδρά επάνω του κατά την ενεργοποίησή του.

Με τον τρόπο αυτό πράξη και θεωρητικο-εποπτική σύμπεριφορά αναφέρονται στα ίδια αντικείμενα, τα οποία συνιστούν ένα αδιαίρετο σύνολο μορφής και περιεχομένου. Ταυτόχρονα στην περίπτωση της πράξης η υποκειμενική στάση αποκτά δεσμευτικά πλαίσια από την αναφορά της στα ουσιώδη περιεχόμενα του αντικειμένου.

Η "αφαίρεση" της θεωρητικής εποπτείας παρακάμπτει ακριβώς αυτό το σημείο και οδηγεί στην απόλυτη κυριαρχία των τυπικών στοιχείων. Όταν αυτή ακριβώς η "αφαίρεση" συνειδητοποιείται, τότε ή πρέπει να παραιτηθούμε από τη λύση του προβλήματος της ανορθολογικότητας ή να αναζητήσουμε τη λύση του "στην κατεύθυνση της πράξης" (ο.π σελ. 202).

"Ο προσδιορισμός της γνώσης που ορίζεται από τον Καντ αποκαλύπτεται σαν περιγραφή εκείνης της μορφής της γνώσης που πραγματεύεται τους μεθοδολογικά απομονωμένους "καθαρούς νόμους" σ'ένα milieu μεθοδολογικά απομονωμένο και ομοιογενές" (ο.π σελ. 203).

Γιαυτό και τη στιγμή ακριβώς που επιχειρείται η σύνδεση του αντικειμένου με την Ολότητα, τη στιγμή που η τυπική έννοια του μερικού είναι, κινείται σε ανώτερα επίπεδα της πραγματικότητας, το σύστημα καταρρέει "δεν είναι άλλο από τον ορισμό - όριο της καθαρά τυπικής σκέψης" (ο.π σελ. 203).

Η κυριαρχία της φορμαλιστικής έννοιας του αντικειμένου της γνώσης, η μαθηματικοποίηση των δομικών στοιχείων μιας φυσικού τύπου Ολότητας, μετατρέπουν τη γνώση σε μια εποπτεία των τυπικών συνδέσεων "που πραγματώνονται στην αντικειμενική πραγματικότητα, χωρίς την παρέμβαση του υποκειμένου" (ο.π).

Η κριτική αποσαφήνιση της επορείας, προσπαθώντας να άρει την μονομέρεια αυτή, επιχειρεί να απομακρύνει "κάθε ανορθολογική υποκειμενική στιγμή", να διαχωρίσει το στοιχείο του υποκειμένου από το φυσικό στοιχείο του ανθρώπου και να προσδώσει τυπικά χαρακτηριστικά στο ίδιο το υποκείμενο .

Οι αντιφάσεις αυτές που προκύπτουν ανάμεσα στην υποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα στα σύγχρονα τυπικά ορθολογιστικά συστήματα, αποτυπώνουν στο λογικό μεθοδολογικά επίπεδο τις αντιφάσεις που παράγονται στην ίδια τη βάση της κοινωνικής ζωής: Οτι δηλαδή η απομάκρυνση από τον ανορθολογικό χαρακτήρα μιας καθαρά "φυσικής πραγματικότητας" οδήγησε τελικά στη δημιουργία ενός είδους "δεύτερης φύσης" που η παρουσία της αντιτάσσεται στο άτομο με επίσης ανορθολογικού χαρακτήρα εκδηλώσεις.

Μ'αυτό τον τρόπο από τον "φυσικό ανορθολογισμό", που οδηγεί στην "απόλυτη υπερβατικότητα, το βασίλειο της πίστης", (ο.π σελ. 204) φθάνουμε στον τεμαχισμό της Ολότητας σε στοιχεία που όλο και τελειότερα υπολογίζονται, μετρώνται, μαθηματικοποιούνται. Το ιδεώδες σ'αυτή την πορεία είναι να δημιουργηθεί ένα ορθολογικό σύστημα ικανό να συμπεριλάβει όλα τα επι μέρους συστήματα σ'ένα πλέγμα ικανό να προσμετρήσει κάθε επί μέρους εκδήλωση "ανεξάρτητα από τις φυσικές, συγκεκριμένα υλικές διαφορές" (ο.π σελ 205).

Το σύγχρονο "ιδεώδες της γνώσης" οδηγεί λοιπόν σ'ένα ολοκληρωμένο δίκτυο εννοιών και σχέσεων που θα συμπεριλάβει την πραγματικότητα, κυριαρχώντας πάνω σ'αυτήν με την έννοια ότι μέσω ενός συνδυασμού και μιας αλληλοσύνδεσης αυτών των σχέσεων, υφίσταται μια σειρά αποτελεσμάτων και εξελίξεων, χωρίς την άμεση παρέμβαση του υποκειμένου αλλά υπό την απλή εποπτεία του.

Ομως ο τελειούμενος "ορθολογισμός" του μαθηματικού συστήματος εννοιών και σχέσεων, οδηγεί το υποκείμενο σε ακόμα πιο αφηρημένες βαθμίδες εποπτείας. Γιατί όσο η πιθανότητα πρόβλεψης ενός αποτελέσματος, από την συγκεκριμένη ενέργεια του υποκειμένου, αυξάνεται "τόσο περισσότερο το υποκείμενο μεταβάλλεται σε απλό όργανο ικανό να αποκτήσει τις ευκαιρίες που του προσφέρονται από γνωστούς νόμους και η δραστηριότητά του ανάγεται όλο και περισσότερο στην απόκτηση μιας προοπτικής όπου πραγματώνονται αυτές οι ευκαιρίες αυθόρμητα και χωρίς την παρέμβασή του, σύμφωνα με τις προθέσεις του και τα συμφέροντά του" (ο.π σελ. 206).

Τελικά όλες οι ανθρώπινες σχέσεις υποτάσσονται σε μοντέλλα αφηρημένων "επιστημονικών" εννοιολογικών κατασκευών και ταυτόχρονα τα υποκείμενα της δράσης προσλαμβάνουν τη στάση ενός καθαρού παρατηρητή των κοινωνικών και παραγωγικών διαδικασιών. Η "ορθολογικοποίηση" της Ολότητας, μ'αυτό τον τρόπο ανορθολογικοποίησε τον ίδιο τον ρόλο του υποκειμένου.

Οι ανυπέρβλητου χαρακτήρα αντινομίες στις οποίες αναφερθήκαμε και που εμφανίζονται στις αντιλήψεις της κλασικής φιλοσοφίας, αποτελούν κατά τον Λούκατς στην ουσία τους έκφραση της αδυναμίας αυτοκατανόησης από τον ίδιο τον αστό, της θέσης του πάνω στον κόσμο. Η θέση αυτή μπορεί να προσδιορισθεί ως σχέση του ατόμου προς την κοινωνία και τη φύση, και αντίστοιχα η κριτική στην ανορθολογική προσέγγιση της αστικής φιλοσοφίας θα πρέπει να στραφεί σε μια κριτική θεώρηση της έννοιας της φύσης, όπως θεματοποιήθηκε από τη φιλοσοφία αυτή.

Ο Κάντ διατύπωσε καθαρά τον ορισμό της Φύσης ως "σύστημα των νόμων του γίνεσθαι" συμπυκνώνοντας τις προσεγγίσεις του Κέπλερ και του Γαλιλαίου. Όμως η έννοια της Φύσης, κατά την περίοδο ανάδυσης του καπιταλιστικού παραγωγικού συστήματος, αποκτά αξιολογικά στοιχεία και χαρακτηριστικά και συνδέεται με τα περιεχόμενα του αστικού - επαναστατικού αγώνα. Το χαρακτηριστικό της "νομιμότητας", της "λογιστικής", του "αφηρημένου φαρμαλισμού", της ανερχόμενης αστικής κοινωνίας παρουσιάζεται σαν φύση μπροστά στην επιπολαιότητα, στην αυθαιρεσία, στην έλλειψη κανόνων του φεουδαρχισμού και του απολυταρχισμού" (ο.π σελ. 214)

Αντίθετα, με αφετηρία την Ρουσσώϊκή οπτική, όλο αυτό το περιβάλλον του ανθρώπου, οι κοινωνικές μορφές οργάνωσής του, τον οδηγούν σ'ένα είδος "πραγμοποίησης" και "αποπνευματικοποίησης", ώστε το περιβάλλον αυτό να δημιουργεί μια αντίθετη έννοια από εκείνη της φύσης. "Η φύση μπορεί να λάβει το νόημα που δεν δημιουργήθηκε από τον άνθρωπο, αλλά που οργάνικά αναδύθηκε, σε αντίθεση με τους τεχνητούς πολιτιστικο-ανθρώπινους σχηματισμούς" (ο.π).

Τέλος, σε σύνδεση με τις προηγούμενες έννοιες, προκύπτει μια τρίτη έννοια της φύσης, ως υπέρβαση των κοινωνικών ορίων της ανθρώπινης πραγμοποίησης: Η φύση, ως αληθινή ουσία του ανθρώπου, ως πεδίο απελευθέρωσης από τη μηχανοποιημένη ορθολογικοποίηση της καπιταλιστικής κοινωνίας, ως στοιχείο ενότητας θεωρίας και πράξης, περιεχομένου και μορφής, ελευθερίας και αναγκαιότητας.

Σ' αυτό το σημείο το στοιχείο της τέχνης μπορεί ακριβώς να εμφανιστεί όχι ως υπερβατική κατασκευή, αλλά ως πραγματικό πεδίο έκφρασης αυτής της φιλοσοφικής αντίληψης. "Αυτή η αρχή είναι η δημιουργία μιας συγκεκριμένης ολότητας μέσα από την αντίληψη της μορφής που κατευθύνεται ακριβώς στον συγκεκριμένο περιεχομενικό χαρακτήρα του υλικού της υποστρώματος και είναι λοιπόν σε θέση να διαλύσει την τυχαία σχέση των στοιχείων με το όλο, να καταργήσει το τυχαίο και την αναγκαιότητα σαν αντίθετα καθαρά φαινομενικά" (ο.π σελ. 215).

Η απόδειξη όμως της αρχής αυτής αντιπροσωπεύει ένα καίριο πρόβλημα για την κλασσική φιλοσοφία, αφού μεθοδολογικά θα πρέπει να καταδείξει το "υποκείμενο της πράξης" που η πραγματικότητα του, στη συγκεκριμένη ολότητα, μπορεί να συλληφθεί σαν προϊόν" (ο.π σελ. 216).

Με την αρχή της τέχνης το θέμα της "διαισθητικής διάνοιας" αποκτά προτεραιότητα. Ο Σίλερ ορίζει την αισθητική αρχή σαν παρόρμηση προς το παιχνίδι. "Πράγματι, για να το πούμε ανοιχτά μια για πάντα, ο άνθρωπος παίζει μόνον όταν είναι άνθρωπος με την πλήρη σημασία του όρου, και αυτός είναι ολότελα άνθρωπος μόνον όταν παίζει" (ο.π σελ. 217).

Το πρόβλημα της κλασσικής φιλοσοφίας οδηγείται στα ακραία όριά του. Αναγνωρίζεται ότι το διαμορφωμένο κοινωνικό είναι εκμηδενίζει την ουσία του ανθρώπου. Ταυτόχρονα υποδεικνύεται η αρχή μέσα από την οποία πρέπει να ανασυγκροτηθεί με τη σκέψη ο κοινωνικός εκμηδενισμένος άνθρωπος, μέσα στα επί μέρους απομονωμένα συστήματα της τεμαχισμένης Ολότητας. "Η ανάγκη της φιλοσοφίας - αναφέρει ο Χέγκελ - προκύπτει όταν από τη ζωή του ανθρώπου εξαφανίζεται η δύναμη της ενοποίησης και τα αντίθετα έχασαν τη ζωντανή τους σχέση και ολοκλήρωση και έγιναν αυτόνομα" (παράθεμα σελ. 218)

Ομως αυτή η κυριαρχία της "διαισθητικής διάνοιας", θα είχε νόημα σ' ένα κόσμο όπου τα πραγματικά περιεχόμενα θα μετουσιώνονταν σε αισθητικά περιεχόμενα και ο κόσμος σ' ένα "αισθητικό κόσμο". Η σύγκρουση με το πραγματικό εκδηλώνεται εδώ σε οξεία μορφή, και το υποκείμενο μετασχηματίζεται και πάλι σε καθαρά εποπτικό υποκείμενο. Η μεθοδολογική αντιμετώπιση της κριτικής φιλοσοφίας οδηγεί από τις αντινομίες του πραγματικού κόσμου στον κατακερματισμό του ίδιου του υποκειμένου. (Καντιανές

"ικανότητες"-πρακτικές, θεωρητικές κ.λ.π), γεγονός που και ο ίδιος ο Χέγκελ το αποδέχεται ως στοιχείο της "εμπειρικής πραγματικότητας", ως "υλική πενία" του Λογικού υποκειμένου. Κατ'αυτό τον τρόπο η σημασία της "αρχής της τέχνης", θα πρέπει να αντιμετωπίσει κατ'εξοχήν το πρόβλημα της "γένεσης" του υποκειμένου, χρησιμοποιώντας ως "χώρο" το στοιχείο της τέχνης, ώστε να προκύψει ως "προϊόν" η ενότητα και όχι ο κατακερματισμός. (27)

Η επαναθεμελίωση της ενότητας του υποκειμένου απαιτεί την εγκατάλειψη της φορμαλιστικής φιλοσοφίας και την υπέρβαση του ιστορικού σταθμού του φιλοσοφικού "ορθολογισμού" και της λογικοποίησης της ανορθολογικής πραγματικότητας. Προς την κατεύθυνση αυτής της υπέρβασης έχει, κατά τον Λούκατς, προχωρήσει η Εγγελιανή διαλεκτική σκέψη, όταν λ.χ διατυπώνει:

" Το μοναδικό ενδιαφέρον του Λόγου είναι να καταργήσει αυτές τις αντιθέσεις που αποστεώθηκαν. Αυτό το ενδιαφέρον δεν σημαίνει ότι αντιτίθεται γενικά στην αντιπαράθεση και στην οριοθέτηση: πράγματι η αναγκαία ανάπτυξη είναι ένας παράγοντας της ζωής που σχηματίζεται με μια αιώνια αντιπαράθεση: και η Ολότητα είναι δυνατή, στη μέγιστη ζωτικότητα της, μόνο μέσα από την ανασύνθεση, ξεκινώντας από τον μέγιστο διαχωρισμό (Χέγκελ, παράθεμα ο.π σελ. 221).

Εδώ ακριβώς σημειώνεται η απαρχή ενός σημαντικού ορόσημου της κλασσικής φιλοσοφίας : Μέσα στο στοιχείο της διαλεκτικής ολότητας θα ξεπερασθεί το ανορθολογικό του πράγματος καθ' εαυτού, το στοιχείο της πραγματοποιημένης - κατά τον Λούκατς - ανθρώπινης ύπαρξης και θα προσδιοριστεί η παραγωγή του ίδιου του υποκειμένου της γνώσης. Ο Λούκατς θεωρεί ότι στη φαινομενολογία και στη Λογική του Χέγκελ, επαναδιατυπώνονται κατά νέο και συνειδητό τρόπο όλα τα θεωρητικά προβλήματα του σύγχρονου κόσμου και επιχειρείται η θεμελίωση τους στην υλική και ποιοτική φύση του περιεχομένου, "στην ύλη με λογικό - φιλοσοφικό νόημα" (ο.π σελ. 222).

Το σημείο τομής που περικλείει τον θεμελιώδη πυρήνα της νέας φιλοσοφικής οπτικής, αποτελεί η "λογική της συγκεκριμένης έννοιας, η λογική της ολότητας" (ο.π), μέσα στην οποία

αναιρείται ο παραδοσιακός ρόλος του υποκειμένου της γνώσης, τόσο ως θεατή της αντικειμενικής διαλεκτικής του είναι και των εννοιών, όσο και ως κυρίαρχου των διανοητικών του δυνατοτήτων. Η διαλεκτική λειτουργία της Ολότητας, προϋποθέτει τη διάλυση της μηχανιστικής αντιπαράθεσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου και επιβάλλει παράλληλα ένα υποκείμενο που είναι ταυτόχρονα παραγωγός και προϊόν της διαλεκτικής διαδικασίας. Μόνον όταν επιτευχθεί το υποκείμενο να κινείται σ'ένα κόσμο που αυτοδημιουργείται και στον οποίο είναι συνειδητή φιγούρα - ένα κόσμο που βέβαια του υποβάλλεται με την πλήρη αντικειμενικότητά του, μόνο τότε μπορούμε να θεωρήσουμε λυμένο το πρόβλημα της διαλεκτικής και καταργημένη την αντιπαράθεση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, σκέψης και είναι, ελευθερίας και αναγκαιότητας, κ.λ.π." (ο.π σελ. 223).

Συλλαμβάνοντας, στην τελευταία και πιο ολοκληρωμένη της μορφή, η κλασσική φιλοσοφία, τη σχέση αντικειμένου και υποκειμένου, φέρνει κατ'ανάγκη στην επιφάνεια το στοιχείο όπου πάνω του θεμελιώνεται η διαλεκτική κίνηση της Ολότητας : την Ιστορία ως φιλοσοφική βάση της Ολότητας.

Η προηγούμενη απόπειρα να θεμελιωθεί ένα ορθολογικό μαθηματικό σύστημα γνωσιμότητας του πραγματικού κόσμου, οδήγησε αναπότρεπτα στην τυπική λογιστική των περιεχομένων, που αποβαίνουν αμετάλλακτα μέσα σε σταθερά όρια του συστήματος σχέσεων που ισχύει. Αυτό συνεπάγεται ένα ιστορικό πλαίσιο ενταγμένο ορθολογικά στο σύστημα των μαθηματικού χαρακτήρα νόμων και της δυνατής προβλεψιμότητας, γεγονός που δημιουργεί μια ενεργό και παρούσα οργανική αντίφαση μεταξύ ιστορικής κίνησης και "σταθερού ορθολογικού νόμου".

Αντίθετα στην Ιστορία, στο ιστορικό γίνεσθαι, δημιουργείται μια "λογική των περιεχομένων σε κίνηση" (ο.π σελ. 224) και καταργείται η αυτονομία των επι μέρους στοιχείων. Μέσα στην "ιστορικού τύπου" Ολότητα η γνώση οικοδομεί τις έννοιές της με βάση τα περιεχόμενα, αρνείται το ανεπανάληπτο και το σταθερό δεδομένο των επί μέρους στοιχείων και τα συνδέει με τις λειτουργίες και τις μεταλλαγές της συγκεκριμένης αυτής Ολότητας του Ιστορικού κόσμου.

Μ'αυτό τον τρόπο, ο πυρήνας της ανορθολογικότητας του "πράγματος καθ'εαυτού", δηλαδή η ασύμβατη παρουσία του επί μέρους δεδομένου και της Ολότητας, προσανατολίζεται αποφασιστικά προς την ενότητά τους και "εκλογικεύεται". Όμως η "εκλογίκευση" αυτής της ενότητας - της γένεσης των προσδιορισμών της σκέψης με την ιστορία - απαιτεί τον προσδιορισμό του υποκείμενου της ιστορίας "εκείνο το "εμείς" που η δράση του είναι ίδια η ιστορία" (ο.π σελ. 226).

Ο Χέγκελ προσδιορίζει αυτό το υποκείμενο στο Πνεύμα του Κόσμου και στις συγκεκριμένες μορφές που αυτό παίρνει στα μεμονωμένα πνεύματα των λαών. Αυτό βέβαια το υποκείμενο είναι ένα Λογικό Υποκείμενο που "μόνο στις ανώτερες στιγμές, δηλαδή στη συνείδηση της ουσίας του, απογυμνώνεται από τον περιορισμό και μόνο σ'αυτή τη γνώση έχει την απόλυτη αλήθεια του και όχι άμεσα στο "Είναι του" (παράθεμα σελ. 227)

Επομένως το Χεγκελιανό Υποκείμενο λειτουργεί περισσότερο ως Λογικό Υποκείμενο. Οι πράξεις της ιστορικής αναγκαιότητας εκτελούνται από τον "φυσικό προσδιορισμό" του Πνεύματος, από τον Λαό, και συναρτώνται αναπόφευκτα από τον ανορθολογισμό της μερικότητας του. Βεβαίως οι πράξεις των ατόμων κατευθύνονται από την "πανουργία του Λόγου" που κινείται πάνω από τις πράξεις αυτές, οδηγώντας το Πνεύμα στη Λογική του Ολοκλήρωση.

"Αλλά η "πανουργία του λόγου", μπορεί να είναι κάτι περισσότερο από μια μυθολογία, μόνον αν ο πραγματικός λόγος ανακαλύφθηκε και υποδείχθηκε πραγματικά και συγκεκριμένα. Τότε αυτός αποτελεί μια μεγαλοφυή εξήγηση των μη συνειδητών ακόμα βαθμίδων της Ιστορίας.. Αυτό είναι το σημείο όπου η φιλοσοφία του Χέγκελ εξωθείται αναγκαστικά από την μέθοδο προς τη μυθολογία" (ο.π σελ. 227 - 228). (28)

Αρνούμενο το Λογικό υποκείμενο την ταυτότητά του με το "κοσμικό" αντικείμενο μέσα στην ίδια την Ιστορία, οδηγείται στο βασίλειο του Λόγου, ως τελείωση μιας πορείας ξεπεράσματος της αυτοαλλοτρίωσης του Πνεύματος στη φύση και στην Ιστορία. Μέσα από τον Τελικό αυτό "Λογικό θρόνο" "μπορούμε να συλλάβουμε την Ιστορία σαν βαθμίδα, την πορεία σαν " πανουργία του Λόγου" (ο.π σελ. 228).

Η Ιστορία δεν σχηματίζει τον λογικό πυρήνα της Ολότητας αλλά αποβαίνει ένα μέρος, μια "στιγμή" του Ολου λογικού συστήματος που κορυφούται στο "Απόλυτο Πνεύμα", στην Τέχνη, τη Θρησκεία τη Φιλοσοφία.

Η σχέση που συνάπτει η Ιστορία με τον ίδιο το Λόγο φαίνεται τώρα πλέον σαν τυχαία: "Όταν, όπου και με όποια μορφή παρουσιάζονται τέτοιες αυτοαναγωγές του Λόγου σαν Φιλοσοφία, είναι πράγμα τυχαίο", λέει ο Χέγκελ, όταν μιλάει για την "ανάγκη της φιλοσοφίας" (ο.π σελ. 228).

Ο Λούκατς εντοπίζει στην τυχειότητα αυτή το ανορθολογικό στοιχείο στην Ιστορία. Τελικά η Ιστορία επανέρχεται στην μερικότητα της, παρά τις επαγγελίες της Χεγκελιανής Ολότητας, ενώ παράλληλα ο ίδιος ο Λόγος αποκτά όλες τις αντιφάσεις που χαρακτήριζαν την κλασσική προσέγγιση του "πράγματος καθ'εαυτού" .

Παράλληλα ο Χέγκελ υποδηλώνοντας το πέρας της Ιστορίας στην εμφάνιση του φιλοσοφικού του συστήματος - που φιλοδοξεί να αποτελέσει την σύνοψη των προηγούμενων φιλοσοφικών συστημάτων - οδηγείται σ'ένα πολλαπλό αδιέξοδο.

Πράγματι από την μια πλευρά καταργείται κατ'ουσία η σχέση διαλεκτικής Ολότητας και Ιστορίας, και η διαλεκτική μέθοδος οδηγείται σε μια εποπτική στάση "εγνωσμένου πέρατος" ενώ από την άλλη πλευρά η ίδια η Ιστορία, στο αποκορύφωμα του συστήματος, τη στιγμή που το "Απόλυτο Πνεύμα" φτάνει στον ίδιο του τον εαυτό, εμφανίζεται ως κυρίαρχο στοιχείο. "Ότι οι προσδιορισμοί της σκέψης έχουν αυτή τη σπουδαιότητα, είναι μια παραπέρα γνώση που δεν ανήκει στην Ιστορία της Φιλοσοφίας. Αυτές οι έννοιες είναι η απλούστερη εκδήλωση του Πνεύματος του Κόσμου: αυτές είναι στην πιο συγκεκριμένη μορφή τους, η ιστορία" (παράδεμα σελ. 228)

Οι ιστοριοφιλοσοφικές έρευνες του Λούκατς καταλήγουν έτσι στο συμπέρασμα ότι η προσπάθεια της κλασσικής φιλοσοφίας, με κορύφωση τη Χεγκελιανή λογική ολότητα, να διαρρήξει τα πλαίσια της φορμαλιστικής - ορθολογιστικής σκέψης και να δημιουργήσει μέσα από την σκέψη τον ολοκληρωμένο - "αποπραγματοποιημένο" άνθρωπο, οδηγείται τελικά σε μια φαινομενικότητα : " ... Μένοντας πάντα στην άποψη του Χέγκελ πρέπει να πούμε: μόνο φαινομενικά ο δημιουργός κάνει την Ιστορία" (ο.π σελ. 229).

Γιαυτό και η απόπειρα της κλασσικής φιλοσοφίας να υπερβεί, στο πεδίο της νόησης, τις αντιφάσεις της αστικής κοινωνίας, καταλήγει στην τελική δικαίωση και στην καταξίωση των εμπειρικών δεδομένων της κοινωνίας αυτής. Ασφαλώς η διαλεκτική μέθοδος ωθεί αποφασιστικά, πέρα από τα όρια αυτά, εκθέτοντας με τον πιο προχωρημένο τρόπο τις αντιφάσεις που παράγονται στη βάση της κοινωνίας. Η υπέρβαση του αδιεξόδου εναπόκειται σε εκείνη την κοινωνική δύναμη, που θα αναγνωρίσει στο ίδιο της τον εαυτό την πραγματοποίηση της ενότητας υποκειμένου και αντικειμένου. "Το υποκείμενο της πράξης, το "εμείς" της γένεσης: το προλεταριάτο" (ο.π σελ 230).

Η προβληματική της πραγματοποίησης οδηγεί έτσι τον Λούκατς στην προβληματική της πράξης.

Δ) Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΩΣ ΠΡΑΞΗΣ ΚΑΙ Η ΠΡΟΛΕΤΑΡΙΑΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Ενώ η αντικειμενική πραγματικότητα, που διαμορφώνεται μέσα στις δομές και τις λειτουργίες της καπιταλιστικής παραγωγικής ολότητας, αποτελεί ένα "κοινό πλαίσιο" ζωής, τόσο για την καπιταλιστική τάξη, όσο και για το προλεταριάτο, υφίσταται εν τούτοις μια θεμελιώδης διαφορά στην ένταξη τους μέσα σ' αυτή την ολότητα: Γιατί πράγματι εξ' αιτίας της διαφορετικής θέσης που κατέχουν στις δομές της ολότητας αυτής υφίστανται διαφορετικού τύπου διαμεσολαβήσεις, μέσα από τις οποίες συνειδητοποιούν την άμεση πραγματικότητα και την μετατρέπουν μάλιστα σε αντικειμενική πραγματικότητα.

Αυτός ο ρόλος που ανατίθεται στην κατηγορία της διαμεσολάβησης, να μετασχηματίσει το άμεσο δεδομένο όχι απλώς σε άμεσα γνωστή πραγματικότητα αλλά σε πραγματικά γνωστή, οδηγεί στον χαρακτήρα το πράγματος καθ' εαυτού.

Το πρώτο πρόβλημα που θέτει ο Λούκατς σχετικά με τον χαρακτήρα της διαμεσολάβησης συνδέεται με την κριτική του στη μεθοδολογία της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας και της επιστημολογίας, που λόγω των κατακερματισμένων μεθοδολογικών αφετηριών τους διασπούν τις σχέσεις και τις διαμεσολαβήσεις μεταξύ των κοινωνικών φαινομένων..

Ορισμένοι θεωρητικοί, όπως ο Ρίκερτ, προσπάθησαν να αποφύγουν τον κατακερματισμό αυτό θέτοντας το πρόβλημα των αξιών.

Εκθέτοντας τις αντιλήψεις του, όσον αφορά την αντικειμενικότητα της Ιστορικής γνώσης, ο Ρίκερτ επικαλείται ένα πλέγμα μορφωτικών αξιών της κοινότητας, ικανό να καταργήσει την υποκειμενικότητα του ιστορικού, την στιγμή που διαμορφώνει κρίσεις και συμπεράσματα. (29)

Η κριτική του Λούκατς συνίσταται στο ότι οι μορφωτικές αξίες εκφράζουν κατά βάση την άποψη της κυρίαρχης τάξης αυτής της κοινότητας - άρα δεσμεύονται υποκειμενικά - ενώ ταυτόχρονα οι αξίες αυτές μετατρέπονται για τον ιστορικό, σε "πράγμα καθ'εαυτό".

Ενα παρόμοιο πρόβλημα εμφανίζεται στο θέμα της ολότητας της καθολικής ιστορίας και της σχέσης της με τα επί μέρους ιστορικά γεγονότα. Η καθολική ιστορία - επισημαίνει ο Λούκατς "δεν είναι ούτε το καθαρό μηχανικό άθροισμα των ιδιαίτερων ιστορικών συμβάτων, ούτε μια αρχή παρατήρησης, που υποσκελίζει τα ιδιαίτερα ιστορικά συμβάντα και που άρα μπορεί να εισαχθεί μόνο μέσω μιας αυτόνομης θεωρίας, της φιλοσοφίας της Ιστορίας" (ο.π. σελ.234).

Η ολότητα της Ιστορίας αποτελεί μια Ιστορική Δύναμη που δεν μπορεί να διαχωρισθεί από την πραγματικότητα των ιδιαίτερων ιστορικών γεγονότων, τα οποία με τη σειρά τους προσλαμβάνουν τον πραγματικό χαρακτήρα και το νόημα τους ως οργανικά στοιχεία της Ιστορικής Δύναμης.

Η μεθοδολογική αντίληψη της αστικής θεωρίας αντίθετα επιλέγει επί μέρους στοιχεία και γεγονότα, "μετασχηματίζει κάθε ιστορικό αντικείμενο που πραγματεύεται, σε αμετάτρεπτη μονάδα, αποκλεισμένη από οποιαδήποτε μορφή ολοκλήρωσης με τις άλλες μονάδες, που κι αυτές νοούνται με ανάλογο τρόπο" (ο.π.σ. 235). Μ' αυτό τον τρόπο ο δεσμός ανάμεσα στις μονάδες αυτές παραμένει εξωτερικός και σχετίζεται με τον απλό πραγματισμό τους"...έτσι παραμένει πραγματιστική, τυχαία, η αναφορά τους στην αρχή της σχέσης με την αξία, που οδηγεί στην επιλογή (ο.π.σ.236).

Είναι γεγονός ότι σημαντικοί ιστορικοί του 19ου αιώνα (Ρήγκλ, Ντιλταϋ, Ντβορακ) συνδέουν την ουσία της Ιστορίας με τις δομικές μορφές των σχέσεων του κοινωνικού ιστορικού περιβάλλοντος και της ανθρώπινης ζωής. "Ωστόσο η άμεση πραγματικότητα δεν μπορεί να δοθεί έμμεσα σ' αυτές τις αληθινές δομικές μορφές στους ανθρώπους που την ζούν, ούτε στους ιστορικούς" (ο.π.σ 236). Ο Λούκατς επικαλείται τη γνώση της ιστορικής ανάπτυξης ως ολότητας, για να υπερβεί ο ιστορικός την καθήλωση σε μια άμεση πραγματικότητα. Σ' αυτήν την αμεσότητα κυριαρχούν οι άμεσα πραγματοποιήσιμες μορφές των αντικειμένων, ενώ οι σχέσεις που τα συνδέουν υφίστανται ως στοιχείο υποκειμενικό, δευτερεύον.

"Γι' αυτές τις μορφές συνείδησης της αμεσότητας το αναντίρρητο πραγματικό δεδομένο της αλλαγής αντανακλάται ως καταστροφή, σαν ξαφνική και γρήγορη αλλαγή, που προέρχεται από το έξω και που αποκλείει μεσολαβήσεις" (ο.π.σ 236).

Όταν η θεώρηση της ιστορικο-κοινωνικής εξέλιξης λοιπόν εξαντλείται στην παράθεση αυτόνομων, αντικειμενικοποιημένων στοιχείων και γεγονότων, ελλείπουν οι διαμεσολαβητικοί κρίκοι, που οδηγούν στις ιστορικές "στιγμές" και τομές, ως αποτέλεσμα μιας ποιοτικής και ποσοτικής συσώρευσης ιστορικών και κοινωνικών δεδομένων, στο "χώρο" της Ολότητας.

Μέσω των αφηρημένων τυπικο-ορθολογικών εννοιολογικών συστημάτων και κριτηρίων, είναι μεθοδολογικά αδύνατον να δομηθεί, μέσω μιας σειράς οργανικών διαμεσολαβήσεων, ένα σύστημα Ολότητας. Ακόμα και στις πλέον επεξεργασμένες τους μορφές (Ρίκερτ, Κομτ, Σπένσερ) ή και στην παραίτησή τους (Μ. Βέμπερ), τα συστήματα αυτά επανεισάγουν τον άμεσο πραγματισμό και την πρωτογενή εμπειρία στην ιστορική πορεία.

Η προσέγγιση του Λούκατς διευκρινίζει, ως προς τον χαρακτήρα της διαμεσολάβησης, ότι τόσο η αμεσότητα όσο και η διαμεσολάβηση αποτελούν στοιχεία και στιγμές μιας διαλεκτικής διαδικασίας, που πρέπει, μέσα από τα δομικά στοιχεία της Ολότητας, να οδηγούν στη "γένεση" του αντικειμένου, γεγονός, που αντιπροσωπεύει την οργανική υπέρβαση της αμεσότητας. Προκύπτει άρα το συμπέρασμα "ότι εκείνες οι μορφές μεσολάβησης στις οποίες, και μέσα από τις οποίες, ξεπερνιέται η άμεση ύπαρξη των δοσμένων αντικειμένων, υποδείχνονται σαν δομικές συστατικές και πραγματικές τάσεις κίνησης των ίδιων των αντικειμένων, ότι άρα για λόγους αρχής, η εννοιολογική γένεση και η ιστορική γένεση συμπίπτουν" (ο.π.σ 238). Επομένως τα διαμεσολαβητικά στοιχεία κατέχουν σαφή δομική σχέση στην λειτουργία της Ολότητας και δεν αποτελούν προσωρινές αποφύσεις ή συμβατικούς κόμβους τυπικής συγκρότησης θεωρίας.

Η αστική σκέψη διαχωρίζει οριστικά την εννοιολογική από την ιστορική γένεση. Κατ' επέκταση η πραγματικότητα συγκροτείται από ένα "ορθολογικό" δίκτυο πραγματισμών, που συνδέονται μεταξύ τους με τυπικές σχέσεις και νόμους. Όμως σ' αυτό το δίκτυο η εμβέλεια του γνωστικού αντικειμένου παλινδρομεί στο πεδίο αιτίας - αποτελέσματος, δίχως να μπορεί να προσεγγίσει το στοιχείο της "γένεσης" του - και κατ' ακολουθία του υποκειμένου που "σκέπτεται"- . Γι αυτό και το αντικείμενο αυτό, μετά την "διαδρομή" του στους διάφορους τυπικούς συνδυασμούς του ορθολογικού πλέγματος, επιστρέφει, ως προέκυψε, με την μορφή του άμεσου, εμπειρικού δεδομένου.

Ομως η αμεσότητα και η μεσολάβηση δεν έχουν τη μονοσήμαντη κατεύθυνση να "ουσιαστικοποιήσουν" το άμεσο δεδομένο στις οργανικές δομές της Ολότητας. "Κάθε μεσολάβηση πρέπει αναγκαστικά να εκθέτει μια οπτική, όπου η γεννημένη από αυτήν αντικειμενικότητα παίρνει τη μορφή της αμεσότητας (ο.π.σ. 239), γίνεται "διαλεκτικά σχετικοποιημένος προσδιορισμός."

Η αστική σκέψη αρνείται τον χαρακτήρα αυτής της διαμεσολαβητικής σχέσης. Ο Χέγκελ προσφέρει μια διαμεσολάβηση με τυπικό χαρακτήρα, αφού αναγκάζει τη συνείδηση να αναγνωρίσει ως "έτερο της άλλο" την εμπειρική πραγματικότητα. "Σε τούτο που ενεργεί η μεσολάβηση αμφοτέρως οι πλευρές θα πρέπει να ενοποιηθούν: η συνείδηση θα έπρεπε λοιπόν να αναγνωρίσει τη μια στιγμή στην άλλη, τον σκοπό της και την πράξη της στον προορισμό, και τον προορισμό της στο σκοπό της και στην πράξη της, την ιδιαίτερη ουσία της σ' αυτήν την αναγκαιότητα". (ο.π. παράθεμα, σελ. 239).

Η άρνηση των στοιχείων της διαμεσολάβησης, οδηγεί τελικά από το πεδίο της οικονομίας, των αντιφάσεων υποκειμένου - αντικειμένου, ελευθερίας - αναγκαιότητας, μορφής- περιεχομένου, στην ουσιαστική κατάργηση της Ιστορίας. Αυτό το γεγονός εκδηλώνεται κυρίως, επισημαίνει ο Λούκατς, "τη στιγμή που παρατηρούμε το πρόβλημα του παρόντος σαν ιστορικό πρόβλημα" (ο.π.σ 240).

Η άμεση εποπτική σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης δημιουργεί ένα ανορθολογικό ενδιάμεσο πεδίο "σκοτούς και κενού" (Φίχτε) που έρχεται άμεσα στο φως στα γεγονότα του ιστορικού παρόντος.

Η αδυναμία αυτή σύλληψης της Ιστορίας από την πλευρά της απλής εποπτείας οδηγεί στην ανάδειξη των "μεγάλων ατόμων" ως δημιουργών της ιστορίας, είτε πάλι επικαλείται "φυσικούς νόμους" του ιστορικού περιβάλλοντος, που οδηγούν νομοτελειακά τις εξελίξεις. Και στις δύο περιπτώσεις είναι ορατή η απουσία διαμεσολάβησης που θα ερμηνεύσει το ιστορικό παρόν. Ο ίδιος ο Χέγκελ θέλοντας να υπερβεί την αδιαμεσολάβητη οργανικά αμεσότητα επικαλείται ένα ανώτερο επίπεδο συνείδησης όπου η ίδια η συνείδηση "γίνεται μάλλον για τον εαυτό της, ένα αίνιγμα, οι συνέπειες των πράξεων της δεν είναι γι αυτήν οι ίδιες της οι πράξεις, αυτό που της συμβαίνει δεν αποτελεί γι αυτήν (τη συνείδηση) την εμπειρία αυτού που είναι αυτή καθ' εαυτή. Το πέρασμα δεν είναι μια απλή μεταλλαγή μορφής του ίδιου του περιεχομένου και της ίδιας της ουσίας, που παρουσιάζονται τότε σαν περιεχόμενο και ουσία της

συνείδησης, πότε σαν αφηρημένο ή ουσία με διαίσθηση του εαυτού της" (ο.π. παράθεμα σελ. 242)

Απέναντι στα κενά διαμεσολάβησης της αστικής σκέψης: ορθολογικό-ανορθολογικό, λόγος-εποπτεία, είναι και δέον, προβάλλεται από τον Λούκατς το ιδεώδες της διαμεσολάβησης και υπέρβασης των αντιθέσεων μέσα από την κοινωνική διαδικασία, στην χειραφετητική πράξη του προλεταριάτου.

Η ιστορική γνώση του προλεταριάτου συνδέεται με την γνώση του ιστορικού παρόντος, με την αυτογνωσία της θέσης του στις δομές της Ολότητας, με την συνείδηση της αναγκαιότητας του, άρα με τη συνείδηση της γένεσής του.

Η γένεση και ο ιστορικός προσδιορισμός αποτελούν "στιγμές" της ίδιας διαδικασίας όταν από την μια πλευρά "όλες οι κατηγορίες στις οποίες δομείται η ανθρώπινη ύπαρξη φαίνονται σαν προσδιορισμοί αυτής της ίδιας της ύπαρξης, και από την άλλη πλευρά όταν η διαδοχή τους, η αλληλεξάρτησή τους και η σύνδεσή τους παρουσιάζονται σαν στιγμές της ίδιας της ιστορικής διαδικασίας, σαν δομικό χαρακτηριστικό του παρόντος" (ο.π.σ 242).

Αυτή λοιπόν η σύμπτωση γένεσης και ιστορικού προσδιορισμού επιβάλλει, μέσα από τη συνολική πράξη, τη σύλληψη της αντικειμενικότητας που αντιτίθεται, ως ολοκληρωμένη δομή, στον άνθρωπο, όχι ως απλή στατική αμεσότητα, αλλά ως στιγμή σε κίνηση "που μεσολαβεί μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος", και που αποτελεί ένα ιστορικό στάδιο της κοινωνικής πορείας του ανθρώπου.

Αυτή η οπτική αρνείται "εξ ορισμού" τόσο την καθήλωση στην εποπτεία της κοινωνικής δομής, όσο και την αγνόηση της εμπειρίας μέσα από ένα φορμαλιστικό τύπο ιδεώδους. Το ξεπέραςμα της εμπειρίας δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί από μια τυπική υπέρβαση του κοινωνικού είναι, αλλά αντίθετα συνεπάγεται ότι τα ίδια τα αντικείμενα της εμπειρίας συλλαμβάνονται σαν "στιγμές" της Ολότητας, σαν στοιχεία της συνολικής κοινωνικής και παραγωγικής ζωής, που βρίσκεται σε συνεχή εξέλιξη.

Ο τύπος της αιτούμενης διαμεσολαβητικής δομής δεν μπορεί λοιπόν να είναι εξωτερικός, ούτε να εκφράζεται σε μια αφηρημένη αξιολογική κρίση, ή ένα απώτατο δέον είναι "αλλά είναι (αντίθετα) η αποκάλυψη της ίδιας της αντικειμενικής και αυθεντικής αντικειμενικοποιημένης δομής τους" (ο.π. σ. 246).

Η μεσολάβηση αυτή έχει ήδη την ατελή της έκφραση στην εμπειρική μορφή των αντικειμένων. "Δεν υπάρχει άμεσο ειδέναι. Ένα ειδέναι είναι άμεσο όταν έχουμε συνείδηση της μεσολάβησης, αλλά αυτό είναι (ήδη) μεσολαβημένο" (ο.π Χέγκελ, Φιλοσοφία της Θρησκείας, παράθεμα σελ. 246).

Για να συλλάβει λοιπόν την πραγματικότητα η προλεταριακή σκέψη, δεν εκκινεί εκ του μηδενός: Το σημείο εκκίνησης αποτελεί η ίδια η αστική κοινωνία, που κρίνεται και αναλύεται με βάση τις διανοητικές, πολιτιστικές κ.λ.π ικανότητες του προλεταριάτου. Μέσω των διαμεσολαβήσεων προσεγγίζονται και αναλύονται όλα τα περιεχομενικά στοιχεία των εμπειρικών φαινομένων της αστικής οργάνωσης, που καλύπτονται στην καθημερινή λειτουργία της αστικής ζωής. Η αστική τάξη επιθυμεί να παραμείνει δέσμια σ' αυτή την αμεσότητα και στη διαιώνισή της.

Αντίθετα το προλεταριάτο θέλει να την υπερβεί. Σ' αυτό το σημείο εκφράζεται η κοινωνικο-φιλοσοφική διαφορά του Είναι των δύο αυτών τάξεων.

Από την άποψη αυτή "η σφαλερότητα" και η "μονομέρεια" της αστικής αντίληψης για την ιστορία παρουσιάζεται σαν αναγκαία στιγμή στη μεθοδολογική δομή της κοινωνικής γνώσης" (ο.π.σ 248).

Το όριο της αμεσότητας λειτουργεί ως εξωτερικός ανυπέρβλητος φραγμός της αστικής σκέψης. Αντίθετα στην περίπτωση του προλεταριάτου αυτό το όριο υπερβαίνεται μέσα από μια "εσωτερική" οργανική διαδικασία που εμφανίζεται στο σημείο εκκίνησης, και που διαρκεί σ' ολόκληρη την πορεία ολοκλήρωσης μιας νέας δομικής ολότητας, ως προϋπόθεση υπέρβασης των αναφυομένων αντιφάσεων.

Για την αστική τάξη το υποκείμενο και το αντικείμενο της ιστορικής διαδικασίας και του κοινωνικού είναι εμφανίζονται σ' ένα μόνιμο οργανικό διχασμό:

- Από την μια πλευρά το άτομο βρίσκεται αντιμέτωπο με μια "τεράστια αντικειμενική αναγκαιότητα" που μπορεί να τη συλλάβει μόνο αποσπασματικά.

- Η υπέρβαση αυτής της καθήλωσης οδηγεί την ατομικότητα, ως αίτημα της ελευθερίας, στην αντικειμενική πλευρά των δομών της Ολότητας, όμως η κυρίαρχη τάξη δεν ωθείται στο πεδίο αυτής της συνειδητότητας, καθηλώνοντας την συνείδηση του ατόμου.

"Αυτή η διπλή μορφή του κοινωνικού είναι δεν υφίσταται για το προλεταριάτο. Αυτό παρουσιάζεται κυρίως σαν καθαρό και απλό αντικείμενο του ιστορικού γίγνεσθαι" (ο.π.σ 249) επισημαίνει ο Λούκατς.

Πωλώντας στον κάτοχο των μέσων παραγωγής την εργασιακή του δύναμη, ο εργάτης εντάσσεται ως άτομο στην δεδομένη μηχανικο-ορθολογική διαδικασία, που λειτουργεί και αναπαραγάγεται αυτόνομα από τη θέλησή του. "...σ' αυτή (τη διαδικασία) αυτός παρεμβλήθηκε σαν αριθμός καθαρά αναγμένος σε αφηρημένη ποσότητα, σαν μηχανοποιημένο και ορθολογικοποιημένο εξάρτημα" (ο.π.σ 250).

Ο διχασμός της ανθρώπινης ύπαρξης αφ' ενός σε εμπόρευμα, αφ' ετέρου σε θεατή της κατάστασης του αυτής, υφίσταται ως γενικός τύπος και στην πλευρά του καπιταλιστή. Όμως γι αυτόν υφίσταται μια ενεργητική δραστηριότητα του υποκειμένου του, που κινείται βέβαια στα όρια της φαινομενικότητας.

Ο εργάτης καθηλώμενος στην κατάσταση του εμπορεύματος, ωθείται υποχρεωτικά πέρα από την αμεσότητα αυτής της κατάστασης. Οι ποσοτικές σχέσεις μεγεθών και εμπορευμάτων, που συγκροτούν τον "περιβάλλοντα κόσμο" του καπιταλιστή, προσλαμβάνονται από τον εργάτη ως ποιοτικές κατηγορίες που έχουν άμεση σχέση με την φυσική, ηθική, πνευματική του ύπαρξη. Από την άποψη αυτή δεν επανευρίσκουμε μόνο την έννοια της μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα (30), αλλά αναγνωρίζουμε μια παρόμοια προσέγγιση στη βάση της Λογικής του Χέγκελ όπου η σχέση-αντίθεση ποσότητας-ποιότητας εμφανίζει τον τεμαχισμό του αντικειμενικού είναι, στο "πεδίο μιας συμπεριφοράς καθαρά άμεσης, ανιδιοτελούς, εποπτικής" (ο.π.σ 251).

Με το πρόβλημα του χρόνου εργασίας (που ερευνά διεξοδικά ο Μάρξ στο Κεφάλαιο) αποδεικνύεται ότι "η ποσοτικοποίηση είναι ένα πραγματοποιητικό και πραγματοποιημένο κάλυμμα, που εκτείνεται πάνω στην αληθινή ουσία των αντικειμένων" (ο.π.). Γι' αυτό και για τον εργάτη ο χρόνος εργασίας δεν μετρά μόνο την ποσότητα της πωλούμενης από αυτόν εργασιακής δύναμης, αλλά αποβαίνει ταυτόχρονα καθοριστικός όρος του είναι του, της ανθρώπινης υπόστασής του.

Μέσα από τη διαδικασία αυτή ο εργάτης "τίθεται ολικά και άμεσα με το είναι του από τη μεριά του αντικειμένου: αυτός εκδηλώνεται άμεσα σαν αντικείμενο, και όχι σαν παράγοντας της κοινωνικής διαδικασίας της εργασίας" (ο.π.σ 252).

Η κατάσταση αυτή οδηγεί την αντιπαράθεση υποκειμένου-αντικειμένου στο αποκορύφωμά της. Η συνειδητοποίηση της μετατροπής του εργάτη σε εμπορεύμα αποτελεί προϊόν της σύγκρουσης αυτής, που παράγεται μόνο στις σύγχρονες παραγωγικές μορφές.

Γιατί στις προηγούμενες, "φυσικού τύπου" κοινωνικές μορφές - δουλεία, δουλοπαροικία -, οι εργαζόμενοι βρίσκονταν στον δρώντα καταμερισμό εργασίας με τη "συνολική τους προσωπικότητα αδιαίρετη" ως φυσικά στοιχεία του παραγωγικού ιστού. Αντίθετα όπως επισημαίνει ο Μαρξ "η εργασία που παρουσιάζεται στην ανταλλακτική αξία, προϋποτίθεται σαν εργασία του μεμονωμένου ατόμου. Αυτή γίνεται κοινωνική από το γεγονός ότι παίρνει τη μορφή του άμεσου αντίθετου της, τη μορφή της αφηρημένης γενικότητας" (31).

Όσο ο εργάτης δεν μπορεί να ανυψωθεί πάνω από τον ρόλο του αντικειμένου, η συνείδηση του περιορίζεται στην "αυτοσυνείδησή του ως εμπορεύματος". Όμως και αυτό το επίπεδο συνείδησης συγκροτεί μια ανώτερη βαθμίδα από τη συνείδηση του δούλου - ως αντικειμένου στα όρια της "φυσικής κοινωνίας" -γιατί αποτελεί πρακτικά μια σημαντική γνώση, ικανή να προκαλέσει αλλαγή στο ίδιο το "αντικείμενο" της.

Η εξαφάνιση των "αξιών χρήσης" της εργασίας μέσα στις ποσοτικές κατηγορίες της ανταλλαγής, οδηγεί την συνείδηση προς την κοινωνική πραγματικότητα. Αποκαλύπτεται ο ειδικός χαρακτήρας της εργασίας ως εμπορεύματος "το είναι της σαν σχέση μεταξύ ανθρώπων υπό μορφή πράγματος" (ο.π.σ 254), γεγονός που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι πίσω από τον κόσμο των εμπορευμάτων η κοινωνική σχέση παρεμβαίνει και καθορίζει ολόκληρη την ανάπτυξη της κοινωνίας.

Μ' αυτό τον τρόπο από την διαλεκτική αντίθεση ποσότητας-ποιότητας οδηγηθήκαμε έμμεσα στην έξοδο της συνείδησης από τον κόσμο του εμπορεύματος στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων.

Βέβαια το πέρας της πορείας αυτής είναι η γνώση της κοινωνίας ως ιστορικής ολότητας, στην οποία οδηγεί η διαλεκτική μέθοδος.

Το πυρηνικό στοιχείο της μεθόδου αυτής συνίσταται στο ότι "σε κάθε στιγμή σωστά κατανοημένη κατά διαλεκτικό τρόπο, περιέχεται η Ολότητα, από κάθε "στιγμή" μπορεί να αναπτυχθεί η μέθοδος στην ολικότητά της" (ο.π.).

Γι αυτό και το βασικό περιεχόμενο της δομικής Ολότητας αποκαλύπτεται στον ειδικό οργανικό χαρακτήρα της επί μέρους "στιγμής".

Αυτή δεν αποτελεί ένα αυτοτελές τμήμα μιας μηχανικής σειράς δομών και στοιχείων. Αντίθετα σε κάθε ιδιαίτερη "στιγμή" περιέχεται η δυνατότητα να συλληφθεί "ο περιεχομενικός πλούτος της Ολότητας" γεγονός που καθιστά την "στιγμή" μια βαθμίδα περάσματος στην Ολότητα. "Μόνο αν κάθε κίνηση που ξεπερνάει την αμεσότητα, μετασχηματίζοντας τη στιγμή - που προηγουμένως δεν ήταν άλλο από μια αντίφαση, που φανερώθηκε καθαρά μεταξύ δύο αντανakλαστικών προσδιορισμών - σε στιγμή μιας διαλεκτικής διαδικασίας, δεν σταματάει, με το να παγιώνεται σε μια νέα αμεσότητα" (ο.π.σ 255).

Επανερχόμενοι στην αρχική επισήμανση για τους ειδικούς τύπους διαμεσολαβήσεων που συγκροτούν την ένταξη τόσο της καπιταλιστικής τάξης όσο και του προλεταριάτου στις δομές της Ολότητας παρατηρούμε, ως σύνοψη, την ακόλουθη διάσταση:

Για την καπιταλιστική τάξη η διάρκεια του χρόνου εργασίας, η εμπορευματοποίηση των αντικειμένων και αξιών χρήσης, η μετατροπή γενικά των σχέσεων και των αξιών σε ποσότητες μετρήσιμες και κερδοφόρες δεν αποτελεί μόνο μια τάση ποσοτικοποίησης των στοιχείων της παραγωγικής και κοινωνικής ολότητας. Η διαδικασία αυτή προσλαμβάνει παράλληλα και ένα ποιοτικό χαρακτήρα με την έννοια της προσπάθειας της τάξης αυτής για βελτίωση και επέκταση της ορθολογικοποίησης, τη βελτίωση των τεχνικών μεθόδων, την ένταξη όλων των παραγωγικών τομέων και δραστηριοτήτων στα πρότυπα της προηγμένης καπιταλιστικής οργάνωσης. Αυτή η τάση συνδέεται με την αντίληψη "μιας επ' άπειρον προόδου που οδηγεί σε μια πλήρη και ριζική καπιταλιστική ορθολογικοποίηση ολόκληρου του κοινωνικού είναι" (ο.π.σ 256)

Αντίθετα για την προλεταριακή τάξη, η διαδικασία αυτή συνεπάγεται τη γένεση του προλεταριάτου ως τάξης. Βέβαια και στις δύο περιπτώσεις κινείται μια διαδικασία μετατροπής της ποσότητας σε ποιότητα. Όμως για την αστική τάξη κατεύθυνση είναι η άμεση μετατροπή του επιτευχθέντος ποιοτικού στοιχείου σε ποσοτικοποιημένη "ορθολογιστική" διάταξη και λογιστική. Αντίθετα για το προλεταριάτο το νέο ποιοτικό περιεχόμενο αναφέρεται και συνίσταται στην ευρύτερη συνειδητοποίηση του κοινωνικού χαρακτήρα της εργασίας, στην προσπάθεια υπέρβασης της γενικότητας της φαινομενικής μορφής της κοινωνικής ζωής.

Η πραγματοποίηση τελικά μεταστρέφεται σε επαναστατική συνείδηση μόνο στην προλεταριακή τάξη, "ενώ ο πραγματοποιημένος στην γραφειοκρατία κ.λ.π άνθρωπος, πραγματοποιείται, μηχανοποιείται, εμπορευματοποιείται στα ίδια του τα όργανα, που είναι οι μοναδικοί φορείς της εξέγερσης του ενάντια σ' αυτή την πραγματοποίηση" (ο.π.σ 257).

Ενώ λοιπόν η θέση του εργάτη στην παραγωγική διαδικασία οριοθετεί γι αυτόν την έσχατη και οριστική μετατροπή του σε εμπόρευμα, αντίθετα στις άλλες εργασιακές μορφές πραγματοποίησης εμφανίζεται ως απάμβλυνση ή σταθερότητα της υπηρεσιακής δομής, ή δυνατότητα κοινωνικής ανόδου κ.λ.π γεγονός που εμποδίζει στις μορφές αυτές την ανάπτυξη μιας προχωρημένης ταξικής συνείδησης. "Η καθαρά αφηρημένη αρνητικότητα στην ύπαρξη του εργάτη δεν είναι λοιπόν μόνο η φαινομενική, αντικειμενικά πιο τυπική, μορφή της πραγματοποίησης, το δομικό μοντέλλο της καπιταλιστικής κοινωνικοποίησης, αλλά, ακριβώς, γι αυτό, είναι επίσης υποκειμενικά, το σημείο, όπου αυτή η δομή φθάνει στη συνείδηση και μπορεί μ' αυτό τον τρόπο να διαλυθεί πρακτικά" (ο.π.σ 258).

Η προβληματική αυτή συνδέει την προλεταριακή συνείδηση με τις κυρίαρχες δομές της Ολότητας.

Η προχωρημένη μηχανοποίηση, η ανάπτυξη μεγάλων επιχειρήσεων, η ομογενοποίηση της εργασιακής διαδικασίας συνιστούν ασφαλώς απαραίτητες προϋποθέσεις και την αναγκασία συνθήκη για την συγκρότηση του προλεταριάτου ως τάξης. Όμως αυτό δεν συνεπάγεται μια αυτόματη εμφάνιση της ταξικής συνείδησης, ώστε η προλεταριακή τάξη να οδηγηθεί νομοτελειακά σ' ένα άλλο τύπο δομικής Ολότητας. "Αν αποπειραθούμε να προσδώσουμε στην ταξική συνείδηση μια άμεση μορφή ύπαρξης πέφτουμε αναπόφευκτα στην μυθολογία: και σαν δημιουργός του κινήματος παρουσιάζει τότε μια αινιγματική γενική συνείδηση (τόσο αινιγματική όσο είναι το "Πνεύμα του Λαού" του Χέγκελ) που αναφέρεται στη συνείδηση του ατόμου και αντιδρά επάνω της μ' ένα τρόπο τελείως ακατανόητο που γίνεται ακόμα πιο ακατανόητος από την παραπομπή σε μια μηχανικο-νατουραλιστική ψυχολογία" (ο.π.σ 259).

Την ικανή συνθήκη για την διαμόρφωση της ταξικής συνείδησης θα την αποτελέσουν οι διαμεσολαβήσεις εκείνες που λειτουργούν μέσα σε μια διαδικασία που συνεχώς υπερβαίνει την αμεσότητα και κατευθύνεται προς τη δομημένη Ολότητα της κοινωνίας.

Αυτή ακριβώς η υπέρβαση της αμεσότητας, μέσα στις δομές της νέας Ολότητας, συνιστά την οργανικού τύπου διαφοροποίηση της αστικής με την προλεταριακή σκέψη.

Η "προπτική" της αστικής σκέψης συγκροτεί τους μελλοντικούς της ορίζοντες σε προέκταση και αναλογία με τα ορθολογικοποιημένα δίκτυα και τα λογιστικά αντικείμενα του παρόντος. Η αντίληψη των φαινομένων υπόκειται γι' αυτήν σ' ένα είδος μονογραμμικών φυσικών-κοινωνικών νόμων. "Αντίθετα... αυτό το ξεπέρασμα της αμεσότητας σημαίνει για το προλεταριάτο μετασχηματισμό της αντικειμενικότητας των αντικειμένων της δράσης" (ο.π.σ. 260).

Η πρακτική δράση για το προλεταριάτο έχει ως αφετηρία το πλέγμα της αμεσότητας, προσλαμβάνει όμως τέτοια δύναμη και αποφασιστικότητα ώστε να συμβάλει στην ολοκληρωτική ανατροπή του πλέγματος αυτού, και στη διαμόρφωση ουσιωδών περιεχομένων της διαλεκτικής δομικής Ολότητας.

Μ' αυτό τον τρόπο η "παρουσία" της Ολότητας αποβαίνει καταλυτική, και κατευθύνει την δράση "που φαινομενικά αναφέρεται, τόσο από την άποψη του περιεχομένου όσο και από εκείνη της συνείδησης στα ιδιαίτερα αντικείμενα: στο αντικειμενικό της νόημα η δράση στρέφεται στην τροποποίηση του Ολου" (ο.π.σ. 261).

Η ιδιομορφία της καπιταλιστικής παραγωγής συνέτεινε ακριβώς στον τεμαχισμό και την αποδιοργάνωση της βασικής Ολότητας φύσης-κοινωνίας-ατόμου, "στην κατάργηση όλων των φυσικών ορίων και στον μετασχηματισμό της ολότητας των σχέσεων των ανθρώπων μεταξύ τους σε σχέσεις καθαρά κοινωνικές" (ο.π.σ 262).

Γι' αυτό και ο "εκπραγματισμένος" άνθρωπος μπορεί να ανακαλύψει τον πυρήνα των ουσιωδών του συστατικών μέσα από την άρνηση της αμεσότητας. Όμως οι φαινομενικές μορφές της αμεσότητας αυτής αποτελούν μορφές της αντικειμενικής λειτουργίας του αστικού τρόπου ζωής. Γι' αυτό και η κατάργησή τους δεν πραγματοποιείται απλά στον "χώρο" των ιδεών "αλλά πρέπει να φτάσουμε να τις καταργήσουμε πρακτικά, σαν μορφές ζωής της κοινωνίας" (ο.π.σ 263).

Η μεγάλη προσφορά του μαρξισμού, επισημαίνει ο Λούκατς, συνίσταται στο γεγονός ότι θεωρεί τους επί μέρους προσδιορισμούς σαν μορφή σκέψης και ύπαρξης της συγκεκριμένης αστικής κοινωνίας, ως πραγμοποίηση του είναι και της σκέψης, αποκαλύπτοντας την διαλεκτική στην ίδια την ιστορία. "Γι' αυτό και η διαλεκτική δεν

εισάγεται στην ιστορία ή περιγράφεται στη βάση της Ιστορίας (όπως συμβαίνει πολύ συχνά στον Χέγκελ): αυτή μάλλον εξωτερικεύεται και συνειδητοποιείται από την ίδια την Ιστορία σαν φαινομενική μορφή αναγκαιία σ' αυτήν την καθορισμένη βαθμίδα της ανάπτυξης" (ο.π.).

Η συνείδηση του προλεταριάτου αποτελεί ακριβώς έκφραση μιας ιστορικής αναγκαιότητας. Όμως η συνείδηση του προλεταριάτου δεν μπορεί να επιβάλει επιθυμίες, γνώσεις και πρακτικές στην ίδια την ιστορία, γιατί η ίδια αυτή η συνείδηση υπόκειται στην ιστορική διαλεκτική. Η διαλεκτική αναγκαιότητα-τονίζει ο Λούκατς- δεν έχει σχέση με μια μηχανικο-αιτιακή αναγκαιότητα. (ο.π.σ 264) (32)

Η παραχθείσα - εγγενώς - αντίφαση της καπιταλιστικής κοινωνίας πρέπει να ανυψωθεί σε μια συνειδητή διαλεκτική αντίφαση, και να γίνει βαθμίδα αυτοσυνείδησης του ίδιου του αντικειμένου, ανατρέποντας την ίδια τη μορφή της αντικειμενικότητάς του.

Αντίστοιχη είναι η κριτική του Λούκατς στον "αντικειμενισμό" των νόμων της κοινωνίας. Ο Λούκατς εντάσσει το πρόβλημα των νόμων στα πλαίσια της προβληματικής της διαλεκτικής, της αντίθεσης ατομικού και ολικού ορθολογισμού, και του προβλήματος της πραγματοποίησης. (33)

Οι νόμοι της αποστεωμένης "πραγματιστικά" πραγματικότητας της αστικής κοινωνίας διαδραματίζουν τον μυστικοπαθή ρόλο της Χεγκελιανής "πανουργίας του λόγου". Το μέσο ποσοστό του κέρδους κατευθύνει τις πράξεις και τις επιλογές του μεμονωμένου καπιταλιστή "σαν άγνωστη και αγνώριστη δύναμη".

Όσο η μεμονωμένη ατομική πράξη "ορθολογικοποιείται" τόσο το νόημα της συνολικής διαδικασίας παραμένει ασύληπτο και ανορθολογικό, και οι πραγματοποιημένες "στιγμές" αθροίζονται και "ορθολογικοποιούνται", αποτελώντας ένα αποστεωμένο και πραγματοποιημένο σύστημα.

Ο Μαρξ επισημαίνει τη μεθοδολογική διαφορά ανάμεσα στις "τάσεις" αυτές και στα "γεγονότα". Τοποθετεί τις τάσεις της συνολικής ανάπτυξης σε πρώτη προτεραιότητα απέναντι στα γεγονότα της εμπειρίας. Και επί πλέον, στις μεμονωμένες μορφές της κοινωνικής δομής αναγνωρίζεται και πάλι μια προτεραιότητα, σε σχέση με την οργανική τους προσέγγιση με τις γενικές αυτές τάσεις. Μόνο με τον τρόπο αυτό μπορούμε να αξιολογήσουμε τη βαρύτητα και την σημασία ενός επί μέρους στοιχείου ή γεγονότος"δηλαδή στη βάση του κοινωνικού θεμελίου της ανάδυσής του και της ύπαρξής του" (ο.π σ.271)

Μόνο αν καταλυθεί μεθοδολογικά η παγιοποίηση των φαινομένων, η προτεραιότητα και η αυταξία των εμπειρικών δεδομένων, μπορούμε να προχωρήσουμε στην επόμενη φάση δηλ. στην αναγνώριση ότι αυτό που ονομάζεται "γεγονός" εντάσσεται σε μια διαδικασία. Η αστική οπτική τεμαχίζει ακριβώς αυτή την οργανικότητα της διαδικασίας, απομονώνει και αποστεώνει τις επί μέρους "στιγμές". Η οργανικότητα αυτή αντιπροσωπεύει, γι' αυτό το λόγο, "μια πραγματικότητα πιο αληθινή και πιο υψηλή" (ο.π.σ 272), και καταλύει τον φετιχισμό των "παγίων μεγεθών", της αστικής οπτικής.

Η πραγματοποίηση των επί μέρους στιγμών δεν παραπέμπει πέρα από τον εαυτό της. Οι διαμεσολαβήσεις της εξαντλούνται στις άμεσες μορφές της παραγωγικής διαδικασίας. Γι' αυτό και παραμένει δέσμια των μορφών αυτών (π.χ τόκος), αδυνατώντας να προσεγγίσει τις βασικές ορίζουσες και κατευθύνσεις της ίδιας της οικονομικής δομής.

Αντίθετα το προλεταριάτο, εκκινώντας από τις πιο καθαρές μορφές της παραγωγικής δομής (Εργασία - Κεφάλαιο) "ανάγει σ' αυτή τις πιο μακρινές μορφές από την παραγωγική διαδικασία και έτσι τις εισάγει στη διαλεκτική Ολότητα και τις κατανοεί" (ο.π.σ 273).

Η διάλυση των πραγματιστικών φετιχιστικών μορφών, και η επανιδιοποίηση της κοινωνικής δομής ως συστήματος μορφών-σχέσεων σε δυναμική ανάπτυξη, μέσα σε μια καθολική δομή ατόμου-κοινωνίας-φύσης, επανεισάγει το πρόβλημα της ιστορικής διαδικασίας και της καθαρότητας της συνείδησης του ατόμου για τη θέση του μέσα στη διαδικασία αυτή.

Η ιστορία δεν εμφανίζεται πλέον ως ένα μυστηριώδες γίγνεσθαι που εξελίσσεται δίπλα στον άνθρωπο, και που κινείται από ένα πυρήνα υπερβατικών και υπερϊστορικών δυνάμεων. Αντίθετα αποτελεί προϊόν και αποτέλεσμα της ανθρώπινης και κοινωνικής δραστηριότητας, μιας δραστηριότητας που διανύει σταδιακά τα επίπεδα της αυτοσυνείδησης της. "Η ιστορία συνίσταται ακριβώς στο γεγονός ότι κάθε παγίωση ανάγεται σε φαινόμενο: Η ιστορία είναι ακριβώς ιστορία της αδιάκοπης ανατροπής των μορφών αντικειμενικότητας που πλάθουν την ύπαρξη του ανθρώπου" (ο.π.σ 274).

Όταν αυτές οι μορφές αντιμετωπίζονται απομονωμένες στη μοναδικότητά τους, ως εμπειρική αλληλοδιαδοχή αυτόνομων σημαντικών γεγονότων, τότε δεν υφίστανται διαμεσολαβήσεις, που θα οδηγήσουν στην κατανόηση των ουσιαστών περιεχομένων και της αξιολογικής σημασίας των γεγονότων και των μορφών αυτών.

Αντίθετα η διαμεσολάβηση των μορφών αυτών μέσα στις δομές της Ιστορικής διαλεκτικής Ολότητας, όχι μόνο επαναξιολογεί τα ιστορικά αυτά γεγονότα, αλλά παράλληλα, με την άρνηση της μερικότητας τους, "χρησιμεύει για να αποκτάται μια όλο και καθαρότερη επίγνωση της ιστορίας σαν καθολικής επιστήμης" (ο.π).

Στην συγκεκριμένη ιστορικο-διαλεκτική "στιγμή" του παρόντος ο άνθρωπος βρίσκεται καταδικασμένος ως διαλεκτικό στοιχείο στο μη-είναι. Η άρνηση του είναι του εκφράζεται και μορφοποιείται μέσα στις δομές και λειτουργίες της αστικής κοινωνίας, οι οποίες "μετασχηματίζουν τους (πραγματικούς) ανθρώπους σε αφαιρέσεις ή (ότι) είναι προϊόντα του αφηρημένου ανθρώπου, αντί να είναι η πραγματικότητα των ατομικών και συγκεκριμένων ανθρώπων". (Κ. Μαρξ, ο.π παράθεμα, σελ. 278).

Η υπέρβαση της ιστορικής αυτής "στιγμής" μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο εάν το ανθρώπινο είναι και το μη-είναι συλληφθούν ως αδιάσπαστος διαλεκτικός δεσμός, έτσι όπως εκδηλώνονται σαν χωριστές στιγμές μέσα στην ιστορική κοινωνική διαδικασία της καπιταλιστικής ανάπτυξης.

Η αγνόηση του διαλεκτικού αυτού δεσμού, στο πλαίσιο της καπιταλιστικής οικονομικής δομής, είτε οδηγεί σ' ένα αφηρημένο δέον-είναι, ή σε αναγκαστικά διλήμματα εμπειρισμού και ουτοπισμού, βολонταρισμού και φαταλισμού, ή τέλος αντιτάσσει στην ιστορική πορεία διαστάσεις ξένες από την διαδικασία της και την καθιστά δέσμια ενός καθαρού πραγματισμού.

Αλλωστε για το άτομο ο πραγματισμός, ο επί μέρους "ορθολογικός" προσδιορισμός των αντικειμένων, συνιστά ένα αξεπέραστο ορίζοντα, όταν η επαγγελλόμενη "εσωτερική του ελευθερία" προϋποθέτει ένα εξωτερικό κόσμο χωρίς παρεμβάσεις και μεταλλαγές. Η διαλεκτική ενοποίηση του είναι και του μη-είναι δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί στο μεμονωμένο άτομο, αλλά στην τάξη που μόνο αυτή μπορεί να οδηγήσει στην ανατροπή της δεδομένης Ολότητας, συλλαμβάνοντας, στην υπέρβασή της, την εκπραγματισμένη πραγματικότητα.

Η υπέρβαση της πραγμοποίησης συνεπάγεται μια οργανική τομή που προϋποθέτει την συνειδητοποίηση των κυρίαρχων αντιφάσεων, που παράγονται στην πορεία της ιστορικο-κοινωνικής διαδικασίας.

Ο προσδιορισμός από το προλεταριάτο των κυρίαρχων αυτών κατευθύνσεων, προς τις οποίες τείνει αντικειμενικά ή διαλεκτική της ανάπτυξης, οδηγεί στην σύγκλιση της συνείδησης του προλεταριάτου με την συνείδηση της ίδιας της διαδικασίας.

"Το προλεταριάτο παρουσιάζεται τότε σαν ταυτόσημο υποκείμενο - αντικείμενο της ιστορίας και η πράξη του είναι πράξη αλλαγής της πραγματικότητας" (ο.π.σ 288). Η αδυναμία του προλεταριάτου να πραγματοποιήσει το άλμα αυτό οδηγεί σε διαιώνιση της αντίφασης την οποία "ο διαλεκτικός μηχανισμός της ανάπτυξης την αναπαράγει με αυξημένη ένταση, με τροποποιημένη μορφή σε υφωμένη δύναμη" (ο.π.).

Συνεπώς η παρέμβαση του προλεταριάτου πρέπει να επικεντρωθεί στο σημείο-τομή του επόμενου βήματος της ανάπτυξης, που, ανεξάρτητα από την μορφή που προσλαμβάνει, θα επηρεάσει αποφασιστικά την πορεία της διαλεκτικής Ολότητας.

Βέβαια η συνεχής επέκταση της Ολότητας, η τάση της να καταλαμβάνει και να ορθολογικοποιεί σταδιακά κάθε αυτόνομο παραγωγικό, πολιτιστικό, κοινωνικό χώρο, και η παγκοσμιότητα της λειτουργίας της, απαιτεί μια ευρύτερη γνώση από το προλεταριάτο και μια συνείδηση της καθολικότητας της λειτουργίας αυτής. Όμως η αποφασιστική στιγμή της δράσης μπορεί να εκκινήσει από ένα δευτερεύον στοιχείο, και να επιφέρει σημαντικές επιπτώσεις στο όλο οικοδόμημα.

Γι αυτό και δεν είναι δυνατή η αξιολόγηση της ορθότητας ή μη μιας συγκεκριμένης, επιλογής, αλλά "η λειτουργικότητα αυτής της ορθότητας ή σφαλερότητας, σε σχέση με τη συνολική ανάπτυξη" (ο.π.σ.289).

Αυτό το γεγονός δεν είναι απλά μια θεωρητική διένεξη, αλλά θα πρέπει να τεθεί στην πράξη, όπου εκεί θα δοκιμασθεί η πρακτική πραγματοποίηση της ταξικής συνείδησης.

"Η αντικειμενικά κοινωνική λύση των αντιφάσεων, στις οποίες εκφράζεται ο ανταγωνισμός του μηχανισμού της ανάπτυξης, είναι πρακτικά δυνατή μόνον όταν παρουσιάζεται σαν νέα βαθμίδα συνείδησης, που απέκτησε το προλεταριάτο μέσα από την πράξη" (ο.π σελ. 289 επ.).

Είδαμε ότι για να ανακατασκευάσει την πορεία συγκρότησης προτελαριακής συνείδησης ο Λούκατς ανατρέχει στις θεωρητικές επεξεργασίες της διαλεκτικής κριτικής της παραδοσιακής φιλοσοφικής γνωσεοθεωρίας. Υποβάλλει σε κριτική θεωρίες στις οποίες, αντικειμενικοποιείται θεωρητικά η αντίθεση σκέψης και είναι, συνείδησης και πραγματικότητας, στοιχείο που συγκροτεί τον πυρήνα της πραγματοποιημένης συνείδησης. Από φιλοσοφική άποψη η δυαδικότητα αυτή αποτελεί κατά τον Λούκατς μια ανυπέρβλητη λογική παγίωση, είτε τα πράγματα νοούνται ως αντανακλάσεις των εννοιών, είτε οι έννοιες ως αντανακλάσεις των πραγμάτων.

Εκτίμηση του Λούκατς είναι ότι και η Καντιανή προσπάθεια για την υπέρβαση της δυαδικότητας αυτής, με τη θεωρία της συνθετικής λειτουργίας της συνείδησης, μεταφέρει την λογικά παγιωμένη αντίθεση στη δυαδικότητα μεταξύ φαινομένου και πράγματος καθ' εαυτού. Η εποπτική συμπεριφορά, η "καθαρή σκέψη", που έχει ως καθήκον τη γνώση του συγκεκριμένου αντικειμένου, επαναφέρει το πρόβλημα της αντίθεσης μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας.

Όσο περισσότερο η σκέψη μεταβαίνει σε ανώτερους "κριτικούς" ορίζοντες και αποκαθαίρεται από το εποπτικό στοιχείο, τόσο περισσότερο διευρύνεται η απόσταση μεταξύ της "υποκειμενικότητας" της σκέψης και της "αντικειμενικότητας" του αντικειμένου.

Η προσπάθεια να ωθηθεί στα ακραία της όρια η καθαρότητα και η "αντικειμενικότητα" της σκέψης, οδηγεί σε μια αδιαμεσολάβητη εκδοχή να βρίσκεται η σκέψη σε συμφωνία με το αντικείμενο της "χωρίς να είμαστε υποχρεωμένοι να αναζητήσουμε το κριτήριο της συμφωνίας στο υλικό εμπειρικό είναι των αντικειμένων" (ο.π.σ 292). Τον διαμεσολαβητικό ρόλο καλούνται τότε να διαδραματίσουν τα ψυχοδιαισθητικά στοιχεία (υπενθύμιση, διανοητική διαίσθηση κ.λ.π) που οδηγούν σε μια θεωρία μεταφυσικής, σε θεωρία των ιδεών. "Αυτή αναλαμβάνει την προσπάθεια να δείξει αυτή την ίδια την τελική ουσιαστικότητα σαν πυρήνα των αντικειμένων της σκέψης, και της ίδιας της σκέψης" (ο.π.σ 292).

Το ίδιο πρόβλημα προκύπτει από την αντίστροφη οπτική που αποφαίνεται ότι η σκέψη αποτελεί προϊόν και αντανάκλαση του εμπειρικού υλικού είναι. Η απουσία διαμεσολαβητικών δομών καλύπτεται από μυθολογικές απόψεις, που δεν μπορούν να προσεγγίσουν, για λόγους αρχής, τα θεμελιώδη προβλήματα του πράγματος καθ' εαυτού.

Όσο ο άνθρωπος, στον περιορισμένο ιστορικό του ορίζοντα, αρκείται σε μια διαισθητικο-εποπτική συμπεριφορά αναφέρεται στην ιδιαίτερη σκέψη του στα αντικείμενα της εμπειρίας του, κατά τρόπο άμεσο και οριστικό, μέσα στο πλαίσιο μιας αμετάλλακτης ιστορικο-κοινωνικής πραγματικότητας. Οι διαισθητικο-ψυχολογικές διαμεσολαβήσεις είναι και νόησης δεν επιτρέπουν την προσέγγιση του τρόπου παγίωσης και δυϊσμού των θεμελιακών αυτών δεδομένων, απλώς όμως τείνουν να διακριβώσουν με ποιό τρόπο αυτό το αμετάλλακτο δεδομένο μπορεί να ανασυντεθεί και να ορθολογικοποιηθεί, χωρίς αλλαγή των περιεχομένων.

Η λογική υπέρβαση του Μαρξ, σημαίνει για την αντακλαστική θεωρία ότι η "σκέψη", η συνείδηση, πρέπει να προσανατολίζεται ακριβώς προς την πραγματικότητα, ότι "το κριτήριο της αλήθειας συνίσταται στη συνάντηση με την πραγματικότητα" (ο.π.σ 294). Βέβαια αυτή η πραγματικότητα δεν συγκροτείται από το άθροισμα των εμπειρικών αντικειμένων, αλλά προκύπτει από ένα συνεχές γίγνεσθαι μέσα από το οποίο προσεγγίζονται τα ουσιώδη περιεχόμενα των αντικειμένων και ταυτόχρονα επιλύονται οι αντιφάσεις και τα "συγκεκριμένα προβλήματα που τέθηκαν στη σκέψη από τα παράδοξα του υπαρκτού προβλήματος" (ο.π.).

Η προσπάθεια του Χέγκελ για την υπέρβαση της δυαδικότητας σκέψης και είναι στο πεδίο της λογικής, που αποδεσμεύεται από ένα "εγγενώς" υπάλληλο είναι, οδηγήθηκε στην αποτυχία. "Μόνο στο μέτρο που η σκέψη εμφανίζεται σαν πραγματικότητα, σαν στιγμή της συνολικής διαδικασίας, αυτή μπορεί να πάει διαλεκτικά πέρα από την παγίωσή της, να πάρει τον χαρακτήρα του γίγνεσθαι" (ο.π.σ 295).

Το γίγνεσθαι αυτό αποτελεί τον μεσολαβητικό ιστό ανάμεσα στο συγκεκριμένο ιστορικό παρελθόν και στο συγκεκριμένο μέλλον. Το συγκεκριμένο ιστορικό παρόν, δεν αποτελεί μια φευγαλέα αμεσότητα, αλλά την ιστορικο-κοινωνική όψη μιας αρθρωμένης μεσολάβησης που καταδεικνύει την γένεση του καινούργιου. Μόνο όταν ο άνθρωπος αναγνωρίζει το περιεχόμενο του Ιστορικού Τώρα, μπορεί να διαμεσολαβήσει οργανικά το παρελθόν με το μέλλον του, να καταστεί ικανός να δημιουργήσει το μέλλον του και να ιδιοποιηθεί το παρόν σαν γίγνεσθαι, σαν δικό του παρόν.

Σ' αυτό το σημείο λοιπόν πραγματώνεται και υπερβαίνεται το πρόγραμμα της κλασσικής φιλοσοφίας. Η αρχή της γένεσης αποτελεί κατ' ουσία την υπέρβαση της θεωρίας της αντανάκλασης και η λειτουργία της γένεσης αυτής "μπορεί να αναπτυχθεί μόνο από το συγκεκριμένο ιστορικό γίγνεσθαι" (ο.π.σ 296).

Η ταυτότητα του είναι και της σκέψης συνιστάται στο γεγονός ότι αποτελούν "στιγμές" μιας και της αυτής ιστορικο-πραγματικής διαλεκτικής διαδικασίας.

Ο φιλοσοφικός αυτός προβληματισμός είναι καθοριστικός για μια θεωρία συγκρότησης της προλεταριακής συνείδησης.

Η συνείδηση του προλεταριάτου δεν συγκροτείται από μια έτοιμη παρακαταθήκη, ούτε δημιουργείται από το μηδέν. Αντίθετα προκύπτει από την εξέλιξη της αναπτυξιακής διαδικασίας, και των αντιφάσεων που τη χαρακτηρίζουν, στην ολότητά της.

Η συνείδηση του προλεταριάτου μετασχηματίζεται από αφηρημένη δυνατότητα σε συγκεκριμένη πραγματικότητα, και τότε μόνο αποκτά την ικανότητα του μετασχηματισμού της Ολότητας, μέσα από την πρακτικότητα, την πρακτική δράση. Μέσα από την πρακτική αυτή δράση, συνειδητοποιείται κριτικά η τάση προς την αμεσότητα και αναζητούνται οι μεσολαβητικές δομές, που θα επηρεάσουν την πορεία της διαλεκτικής Ολότητας.

Η ανάδυση και εφαρμογή αυτής της πρακτικότητας αποτελεί, με τη σειρά της, μια σύνθετη διαδικασία, που από την κριτική του αντικειμένου της αστικής κοινωνίας, θα προχωρήσει σε κριτική εκτίμηση για να εξακριβώσει "σε ποιο μέτρο η πρακτική φύση της έφτασε πραγματικά να εκδηλωθεί, ποιος βαθμός αληθινής πρακτικότητας είναι αντικειμενικά δυνατός και πόσο πραγματώθηκε πρακτικά αυτό που ήταν αντικειμενικά δυνατό" (ο.π.σ 297).

Η προλεταριακή σκέψη εκκινεί λοιπόν ως θεωρία της πράξης για να μετασχηματισθεί σταδιακά σε πρακτική θεωρία μετασχηματισμού της πραγματικότητας. Μόνο μέσα από αυτή τη διαλεκτική πορεία επιβεβαιώνεται ότι το προλεταριάτο, αποτελεί το "ταυτόσημο υποκείμενο - αντικείμενο της διαδικασίας της κοινωνικής ανάπτυξης" (ο.π.σ 298).

Χαρακτηριστικό στοιχείο αυτής της επίπονης διαδικασίας είναι ότι μια σειρά αντικειμένων πραγματοποίησης παραμένουν άθικτα ή τροποποιούνται διαλεκτικά, καθιστώντας ασαφή τα όρια της πραγματοποίησης. "...ορισμένα φαινόμενα της τέχνης έδειξαν εξαιρετική ευαισθησία για την ποιοτική ουσία των διαλεκτικών μεταλλαγών, χωρίς απ'αυτό να φανερωθεί ή να μπορέσει να φανερωθεί σε πρώτο πλάνο, από την αντίθεση που έρχεται στο φως μέσα τους και παίρνει μορφή, η συνείδηση της ουσίας και του νοήματός της" (ο.π.).

Μόνο μια ποιοτική κατηγοριοποίηση αυτών των φαινομένων - που άλλα βρίσκονται στον πυρήνα των αντιθέσεων και άλλα στην περιφέρειά τους - θα μπορούσε να προσφέρει μια πιο ξεκάθαρη γνώση του παρόντος. Μια τέτοια διαλεκτική εννοιολογική κατασκευή όμως δεν συνιστά μια σειρά αλληλοδιαδοχής μορφών, ούτε σε "μια σχέση μορφών που παραμένει ταυτόσημη" (όπως η περίφημη τριάδα: θέση, αντίθεση, σύνθεση).

Η ποιοτική αυτή κατηγοριοποίηση αποτελεί προφανώς για τον Λούκατς μια διαδικασία παράλληλη προς την πρακτική υπέρβαση της πραγματοποίησης.

Ο Λούκατς υπογραμμίζει ότι όσο αφορά την υπέρβαση της πραγματοποίησης εκείνα τα φαινόμενα που βρίσκονται στον πυρήνα της διαλεκτικής διαδικασίας, απαιτούν μια μακρά και επίπονη διαδικασία για να αποκαλύψουν πλήρως τον πραγματοποιημένο τους χαρακτήρα. "Με μια διαδικασία όπου η κατάληψη της εξουσίας από το προλεταριάτο και η ίδια η σοσιαλιστική οργάνωση του Κράτους και της οικονομίας, αντιπροσωπεύουν μόνο σταθμούς, βέβαια πολύ σημαντικούς, αλλά όχι το σημείο της άφιξης" (ο.π.σ 300).

Στην περίοδο όπου η εντεινόμενη κρίση του συστήματος δημιουργεί προϋποθέσεις υπέρβασης, τότε παρατηρείται το ακόλουθο διφυές φαινόμενο: Από τη μια πλευρά καταλύεται η επιφάνεια των αντικειμένων, οι φαινομενικές μορφές, αδυνατώντας να καλύψουν τα ανορθολογικά περιεχόμενα, διαρρηγνύονται, και το όλο πλέγμα "μηχανικής ορθολογικοποίησης" της ολότητας αποσαθρούται.

Ταυτόχρονα η ποσοτική αύξηση των περιεχομένων εξαπλούται σε τέτοιο βαθμό που καταλαμβάνει ολόκληρη την επιφάνεια των φαινομένων.

Με την παράταση της όξυνσης αυτής της αντίθεσης "αυξάνει για το προλεταριάτο τόσο η δυνατότητα να αντικαταστήσει με τα δικά του θετικά περιεχόμενα τα κενά και κομματιασμένα καλύμματα, όσο και ο κίνδυνος - τουλάχιστον προσωρινός - να υποκύψει ιδεολογικά σ' αυτές τις κενές και αδύναμες μορφές της αστικής κουλτούρας" (ο.π.σ.301).

Η απελευθέρωση από την πραγματοποιημένη πραγματικότητα, μπορεί να είναι έργο μόνο ενός "παιδαγωγού που πρέπει να διαπαιδαγωγηθεί". Η υπέρβαση της πραγματοποίησης ταυτίζεται έτσι με μια διαδικασία μετατροπής "συνθηκών" σε συνειδητά αντικείμενα πράξης:

"Η καπιταλιστική οικονομική δομή, μπόρεσε να δημιουργήσει την αναγκαία συνθήκη για να καταστεί το προλεταριάτο υποκείμενο του ιστορικού μέλλοντος. Αλλά την ικανή συνθήκη μόνο το ίδιο το προλεταριάτο μπορεί να την διασφαλίσει, ώστε "ο μετασχηματισμός της κοινωνίας να γίνει δεκτός και αναγκαίος" (ο.π σ.301). (34)

Ε) ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΠΑΝΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΩΙΜΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΟΛΟΤΗΤΑΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΥΚΑΤΣ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗΣ.

Ο Λούκατς σε μια κριτική επανατοποθέτησή του, (35) που αποτελεί μια γενικότερη πολιτικο-φιλοσοφική θεώρηση, και συνδέεται με την ατομική του, πορεία και εξέλιξη, αλλά και την πορεία του έργου του, προβαίνει σε επανακαθορισμό βασικών απόψεων και θεωρητικών θεμελιώσεων του "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση". Ενα πρώτο σημείο στο οποίο στρέφεται η κριτική του Λούκατς αφορά τη σχέση κοινωνίας και φύσης στο νεανικό του έργο.

Η "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση", εντάσσεται, κατά την εκτίμηση του Λούκατς σε μια πρωτεύουσα τάση μέσα στην ιστορία του μαρξισμού, που αποτελεί τον στρατηγικό αντί-πολο της οντολογίας του Μαρξισμού. Με τον όρο "οντολογία" ο Λούκατς αναφέρεται στην τάση εκείνη που κατανοεί τον μαρξισμό ως είδος φιλοσοφίας του κοινωνικού και αγνοεί την ολότητα κοινωνίας και φύσης. Πάνω σ' αυτό το πρόβλημα, το έργο "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" παίρνει κατά τον Λούκατς, μια πολύ αποφασιστική θέση: σε πολλά σημεία βεβαιώνεται πως η φύση είναι "κοινωνική κατηγορία" και η συνολική αντίληψη προσανατολίζεται στην κατεύθυνση ότι η γνώση της κοινωνίας, και των σχέσεων των ανθρώπων που ζούν σ' αυτή, είναι σημαντική και για την κατανόηση του τρόπου που διαμορφώνεται η σχέση κοινωνίας και φύσης.

Εδώ ο Λούκατς προβάλλει ως κύριο σημείο προτεραιότητας την ανάδειξη της "περιβάλλουσας ολότητας" φύσης - κοινωνίας - ατόμου ως θεμελιακού υπόβαθρου για την ανάπτυξη των κοινωνικών και φιλοσοφικών κατηγοριών και εννοιών, και ταυτόχρονα την ίδια την ανάπτυξη των εννοιών αυτών, ως όρο συγκρότησης της γνώσης μας πάνω στην κοινωνικότητα της ίδιας της σχέσης μας με την φύση.

Η ένταξη της φύσης σ' αυτήν την Ολότητα, οριοθετεί ένα στρατηγικού χαρακτήρα διαχωρισμό ανάμεσα στην "αστική και σοσιαλιστική κοσμοαντίληψη" οδηγώντας σε μια "αποφασιστική επεξεργασία της μαρξικής έννοιας της πράξης". Μ' αυτόν τον τρόπο παράλληλα υπερβαίνεται η "οντολογία" των κοινωνικών κατηγοριών, η οποία δυσχεραίνει την απεμπλοκή από τις αντιλήψεις της αστικής σκέψης.

Βασικό στοιχείο μιας αυτοκριτικής αναθεώρησης αποτελεί για τον Λούκατς η δευτερεύουσα θέση που κατέχει το οικονομικό στοιχείο, σε σχέση με την όλη μεθοδολογική ανάλυση στο "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση". Ο Λούκατς δέχεται ότι "ο χώρος" της οικονομίας μειώθηκε και ότι αφαιρέθηκε από αυτόν η βασική μαρξιστική κατηγορία του: η εργασία σαν μεσολαβητής της οργανικής ανταλλαγής της κοινωνίας με τη φύση" (ο.π σελ. 17).

Συνεπώς ο στρατηγικού χαρακτήρα ριζοσπαστισμός που διατρέχει όλο το έργο παραμένει αναγκαστικά χωρίς "αυθεντική θεμελίωση". Ο Λούκατς ανατρέχει εδώ σε μια βασική διατύπωση του Μαρξ στις "θεωρίες για την υπεραξία", στην οποία εντοπίζει μια επαναστατική πλευρά για την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων της καπιταλιστικής παραγωγής: "Η ανάπτυξη των ικανοτήτων του γένους άνθρωπος (γράφει ο Μαρξ) σπάει τελικά αυτόν τον ανταγωνισμό και συμπίπτει με την ανάπτυξη του μεμονωμένου ατόμου και άρα μια ανώτερη βαθμίδα ανάπτυξης της ατομικότητας επιτυγχάνεται μόνο με το τίμημα μιας ιστορικής διαδικασίας στην οποία τα άτομα θυσιάζονται" (ο.π σελ.18).

Προφανώς η επίκληση αυτής της θυσίας, και μάλιστα κριτικά απέναντι στην φιλοσοφική αξιολογία του "Ιστορία και ταξική συνείδηση" αποτελεί παραχώρηση στην ανάγκη "υπεράσπισης" των επιτευγμάτων του "υπαρκτού" σοσιαλισμού από τον Λούκατς.

Ο Λούκατς φοβούμενος την παρουσία ενός υπερέχοντος υποκειμενισμού στο έργο του, υιοθετεί τελικά μια διατύπωση που βρίσκεται πολύ κοντά στην Χεγκελιανή "πανουργία του Λόγου".

Κατά την επανεκτίμηση του "Ιστορία και ταξική συνείδηση" ο Λούκατς θεωρεί ότι η επαναφορά της απόλυτης προτεραιότητας της οργανικής ολότητας, αποτελεί ένα μεθοδολογικό πλεονέκτημα απέναντι στην επικράτηση ενός καθαρά εποπτικού τρόπου παρατήρησης και γνώσης των φαινομένων.

Ο "πολεμικός χαρακτήρας" τον οποίον προσλαμβάνουν πολλά τμήματα του έργου, το οποίο και συνολικά διαπερνάται από ένα "μεσσιανικό ουτοπισμό του τότε αριστερού κομμουνισμού" (ο.π σελ.18), εκφράζει στην "επανεκτίμηση" την προσπάθεια του Λούκατς να ξεπερασθεί η εποπτική αντίληψη, που εξεθίαζε μια γνώση απομονωμένη από την πράξη και οδηγούσε στην επικράτηση "αστικών και οπορτουνιστικών αντιλήψεων" μέσα στο εργατικό κίνημα.

Συνεπώς, από την άποψη της πολιτικής κριτικής, η "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" αποτελεί παράλληλα ένα ισχυρό πολιτικό ντοκουμέντο μέσα από το οποίο ο Λούκατς διεξήγαγε μια οξεία πολιτική αντιπαράθεση προς τις ρεφορμιστικές πολιτικές αντιλήψεις, που οδηγούσαν, κατά τη γνώμη του, το εργατικό κίνημα στην καθήλωση και στην αφομοίωση. Στην μεθοδολογική της σκοπιά η αντιπαράθεση αυτή εκδηλώνεται ως πολεμική απέναντι " στον εκθειασμό και την υπερεκτίμηση της εποπτείας". Όμως, όπως παραδέχεται ο Λούκατς, η δευτερεύουσα σημασία που αποδόθηκε στο στοιχείο της εργασίας - ως θεμελιακού πυρήνα της πράξης - οδήγησε την ίδια την έννοια της πράξης σε μια μορφή "ιδεαλιστικής εποπτείας" (ο.π. σελ. 19).

Ο Λούκατς επανεξετάζοντας, στην αυτοκριτική του προσπάθεια, το στοιχείο γένεσης της Ταξικής συνείδησης επανεισάγει την Λενινιστική άποψη ότι η σοσιαλιστική συνείδηση εισάγεται "από τα έξω, δηλαδή έξω από την οικονομική πάλη, από την σφαίρα των σχέσεων μεταξύ εργατών και εργοδοτών" (ο.π. σελ. 19)

Διατυπώνεται δηλ. στο έργο του "Ιστορία και ταξική συνείδηση" η άποψη μιας ταξικής συνείδησης "αποδιδόμενης δικαιωματικά" γεγονός που, κατά την γνώμη του, εμφανίζει την μετατροπή της ταξικής συνείδησης σε επαναστατική πράξη" σαν απλό και καθαρό θαύμα" σ' ένα "πνευματικό συμπέρασμα και άρα κάτι το ουσιαστικά εποπτικό" (ο.π. σελ. 19).

Ο Λούκατς επαναπροσδιορίζει και εδώ ως κύρια πηγή του σφάλματος το γεγονός ότι αγνοήθηκε ο βασικός διαμεσολαβητικός ρόλος της εργασίας, μέσα στο "χώρο" της πράξης. (36)

Ο Λούκατς επισημαίνει τώρα ότι η προέλευση και η ρίζα της πράξης βρίσκεται στην εργασία. Ακόμα και η πλέον απλοϊκή και πρωτόγονη εργασία κατευθύνεται προς τη δημιουργία μιας αντανακλώμενης έννοιας της πραγματικότητας "η πράξη μπορεί να ικανοποιεί τη θεωρία και να αποτελεί το κριτήριό της, μόνο γιατί στη βάση της βρίσκεται οντολογικά, σαν πραγματική προϋπόθεση οποιασδήποτε πραγματικής τελεολογικής θέσης, μια αντανάκλαση της πραγματικότητας, που θεωρείται σωστή" (ο.π. σελ. 27).

Η εργασία επαναπροσδιορίζεται από τον Λούκατς ως πρωταρχική μορφή της πράξης, αλλά στις αντιλήψεις που εκφράζονται από την αυτοκριτική του σκοπιά, παρατηρείται μια σημαντική μετατόπιση

στον προσδιορισμό της έννοιας της εργασίας. Ενώ στις παραδοσιακές του αντιλήψεις η εργασία προσλαμβάνει μια ευρύτερη διάσταση στις πιο σύνθετες δομές της εξελιγμένης εμπορευματικής οικονομίας, στην αυτοκριτική του τοποθέτηση επικεντρώνεται ως "ουσιώδης" στον καθευατό τομέα της παραγωγής. Μεθοδολογικά παρατηρούμε κατά συνέπεια μια μετατόπιση από την προτεραιότητα της συνολικής οικονομικής δομής (παραγωγή - διαχείριση - διανομή) στην κυρίαρχη σημασία του τομέα της παραγωγής, και με την έννοια αυτή "περικοπή" της ιδίας της έννοιας της Ολότητας.

Όσο αφορά την αυστηρή αυτοκριτική στάση του Λούκατς σχετικά με την αντίθεση της "απ' έξω" και "δικαιωματικά" προκύπτουσας ταξικής συνείδησης, θα παρατηρήσουμε ότι στην κλασική του άποψη ο Λούκατς αναφέρεται στη σχέση της συνείδησης του επί μέρους με τη συνείδηση που συλλαμβάνει τις βασικές δομές λειτουργίας της Ολότητας, όπου μόνο η δεύτερη επιτελεί και συμβάλλει στην εμφάνιση της επαναστατικής πράξης.

Ασφαλώς λοιπόν, αυτή η "προηγμένη" μορφή συνείδησης περιλαμβάνει εξ' ορισμού και τα στρατηγικά πεδία διεξαγωγής της πολιτικής και ιδεολογικής αντιπαράθεσης και σύγκρουσης, τα οποία θεωρεί ο Λένιν θεμελιακά για την παραγωγή της "καθ' αυτήν" επαναστατικής συνείδησης. Και στο σημείο αυτό η αυτοκριτική του Λούκατς, περιορίζει την εμβέλεια των αρχικών μεθοδολογικών του παραδοχών.

Μέσα στα ίδια πλαίσια της νέας οπτικής για το ρόλο της εργασίας, ο Λούκατς προχωρά σε αναθεώρηση της κριτικής του προς τον Ενγκελς, όσο αφορά το πείραμα στη βιομηχανία, "όπου η πράξη αποδεικνύεται κριτήριο της θεωρίας" (ο.π σελ. 19).

Η θεωρητική βάση της αρχικής κριτικής προς τον Ενγκελς, αποτέλεσε στην ουσία κριτική της Καντιανής θεωρίας, η οποία, χωρίς να αρνείται την γνωστική αξία και την αντικειμενικότητα των εμπειριών, τις ενέταξε - απομονώνοντας τες - στα πλαίσια ενός απριόρι της εμπειρίας.

Στην επανεκτίμησή του ο Λούκατς αναβαθμίζει το στοιχείο της τεχνολογίας και της φυσικής επιστήμης, που στο "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" εμφανίστηκε ως διαμορφωτικό αλλοτριωτικών διαδικασιών. Στο πνεύμα αυτό ο Λούκατς ανακαλύπτει ακόμα και στο νεοθετικισμό τη θετική διάσταση ότι αναγνωρίζει στα αποτελέσματα και στις ερευνητικές διαδικασίες της τεχνολογίας και της φυσικής επιστήμης

το κατ' εξοχήν αντικείμενο του και απωθεί την διαδικασία αναζήτησης του "καθ' εαυτού".

Ωστόσο η πράξη, για να επιτελεί την ουσιώδη λειτουργία που επικαλείται ο Ενγκελς "αυτή πρέπει να υφωθεί, παραμένοντας ακόμα πράξη και μάλιστα μετασχηματιζόμενη σε πλατύτερη πράξη, πάνω από αυτή την αμεσότητα" (ο.π σελ. 20) (του εμπειρικού) δηλ. να περιλάβει τις ευρύτερες ερευνητικές και τεχνολογικές διαδικασίες, μέσα από τις οποίες προκύπτει το εμπειρικό ως εμπειρικό.

Στην αναθεωρημένη άποψή του ο Λούκατς υποστηρίζει ότι η δημιουργία συνθηκών εργαστηρίου στην πράξη (βιομηχανικό πείραμα), δεν συνεπάγεται την άρνηση των διαμεσολαβητικών δομών της Ολότητας. "Κάθε μεμονωμένη ενέργεια της βιομηχανικής παραγωγής, πέρα από το να είναι σύνθεση τελεολογικών εργασιακών ενεργειών, είναι επίσης, ταυτόχρονα, και ακριβώς σ' αυτή τη σύνθεση, τελεολογική και άρα πρακτική ενέργεια" (ο.π σελ. 21).

Στην πράξη του βιομηχανικού πειράματος δεν εξαφανίζεται ο ρόλος του υποκειμένου - όπως είχε αρχικά υποστηρίξει ο Λούκατς - γιατί αυτό το γεγονός αφορά μερικώς "μόνο την οικονομική ολότητα της καπιταλιστικής παραγωγής" (ο.π σελ. 20).

Σε σχέση με την προβληματική αυτή που προβάλλεται από την επανεκτίμηση παρατηρούμε ότι η απόδειξη της (αναθεωρημένης) άποψης του Λούκατς, παραμένει τουλάχιστον ατελής. Δεν γίνεται σαφές ιδιαίτερα, με ποιόν τρόπο η δημιουργία ενός απομονωμένου τεχνητά πεδίου στο εσωτερικό των δομών της Ολότητας αποκαθιστά τις λειτουργικές του διαμεσολαβήσεις. Μέσα στο "χώρο" του πειράματος υφίσταται μια τεχνητή λειτουργία των δομών, μια μονοσήμαντη και νομοτελειακά δεδομένη δράση τους.

Ασαφές παραμένει πως συνδυάζεται το γεγονός αυτό με την πολυπλοκότητα και αλληλεξάρτηση των δομών και των λειτουργιών της περιβάλλουσας Ολότητας (κοινωνίας - φύσης), στην οποία μπορεί να παράγονται παρόμοια αποτελέσματα με εκείνα του πειραματικού πεδίου, μέσα από διάφορου δομικού χαρακτήρα μεταλλάγες και συνθέσεις.

Σ' αυτά τα δύο διαφορετικά πλαίσια δράσης, υφίσταται ασφαλώς μια διαφοροποίηση στον ρόλο του υποκειμένου, και το ερώτημα παραμένει κατά πόσον πρόκειται για μια ποσοτικού χαρακτήρα διαφορά δράσης ή για μια ποιοτική διαφοροποίηση ανάμεσα στο υποκείμενο της διαλεκτικής Ολότητας και στο υποκείμενο της "πειραματικής δράσης".

Και στην επανεκτίμηση του ο Λούκατς επισημαίνει ότι το μεγάλο προτέρημα, και η μεθοδολογική πρωτοτυπία του έργου "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση", συνίσταται στο γεγονός ότι έδωσε στην κατηγορία της Ολότητας κεντρική θέση και απόλυτη προτεραιότητα, αφού μάλιστα θεωρεί ότι η επανεισαγωγή της δομικής Ολότητας αποκαθιστά την Μαρξική μεθοδολογική και φιλοσοφικο-πολιτική "αλήθεια" σε αντίθεση με "την επιστημονικότητα" του σοσιαλδημοκρατικού οπορτουνισμού" (ο.π σελ. 21). Η υπεράσπιση της "Ολότητας" συνοδεύεται και από την υπεράσπιση των Χεγκελιανών εννοιικών της προϋποθέσεων: Η αναζήτηση και επανεισαγωγή των διαλεκτικών δομικών στοιχείων της Χεγκελιανής Ολότητας αποτελεί, όπως αναφέρθηκε, τον βασικό πυρήνα της πολιτικο-φιλοσοφικής αντιπαράθεσης του Λούκατς προς την σοσιαλδημοκρατική αντίληψη και πρακτική. "Η αναδρομή στη Χεγκελιανή διαλεκτική αντιπροσωπεύει βέβαια ένα γερό χτύπημα ενάντια στη ρεβιζιονιστική παράδοση" (ο.π σελ. 22), επιμένει ο Λούκατς, αντιπαρατιθέμενος στις απόψεις των Μπερστάιν, Κάουτσκι κ.λ.π, στους οποίους προσάπτει ότι επεδίωκαν να αφαιρέσουν από τον Μαρξισμό όλα τα στοιχεία της Χεγκελιανής διαλεκτικής. "Για μια επαναστατική επιστροφή στο Μαρξισμό, ήταν λοιπόν προφανές καθήκον να ανανεωθούν οι Χεγκελιανές παραδόσεις του Μαρξισμού" (ο.π σελ. 22).

Παράλληλα ο Λούκατς υποβάλλει σε κριτική τις προσπάθειες των αστικών ρευμάτων να οικειοποιηθούν την Χεγκελιανή σκέψη, παραμερίζοντας τις διαλεκτικές όψεις της Χεγκελιανής Ολότητας και αγνοώντας την βασική φιλοσοφικο-μεθοδολογική τομή του Χέγκελ προς τον Κάντ.

Κατά τον Λούκατς, τα ρεύματα αυτά "προσανατολίστηκαν να στήσουν στη θεωρία μια γέφυρα ανάμεσα στη Χεγκελιανή διαλεκτική και στο σύγχρονο ανορθολογισμό" (ο.π σελ. 22).

Γι αυτό και επιβεβαιώνει ρητά ότι με το έργο του "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση", υπήρξε μια πολύπλευρη αντιπαράθεση τόσο με τον "εξωτερικό" χώρο των αστικών ρευμάτων, όσο, και στο "εσωτερικό" του μαρξιστικού πεδίου, με τις πολυποίκιλες παραχαράξεις της μαρξικής διαλεκτικής Ολότητας. "Ότι ο Μάρξ επανασυνδεόταν άμεσα με τον Χέγκελ, βεβαιώθηκε από μένα ρητά, μόνο λίγο καιρό μετά στο δοκίμιο πάνω στον Μόσες Χες" (ο.π σελ. 22), (37) σημειώνει ο Λούκατς υπενθυμίζοντας καταληκτικά την αντιπαράθεσή του προς τον Πλεχάνωφ, στον οποίο προσάπτει ότι υπερεκτιμά τον διαμεσολαβητικό

ρόλο του "ανθρωπολογικού" Φοϋερμπαχιανού πυρήνα ανάμεσα στον Χέγκελ και στον Μάρξ, αγνοώντας μ' αυτό τον τρόπο την άμεση οργανική συνέχεια, που η προβληματική της διαλεκτικής ολότητας διαμορφώνει μεταξύ τους.

Σύμφωνα με τις θέσεις της επανεκτίμησης το πρόβλημα της αποξένωσης συνδέεται για πρώτη φορά, μετά τον Μάρξ, με μια "επαναστατική κριτική του καπιταλισμού, η οποία ανάγει στη Χεγκελιανή διαλεκτική τις ιστορικο-θεωρητικές και μεθοδολογικές ρίζες του" (ο.π σελ. 23).

Οπως σημειώνει στην αυτοκριτική του ο Λούκατς" η αποξένωση του ανθρώπου σαν κεντρικό πρόβλημα της εποχής που ζούμε, αναγνωρίζεται το ίδιο και γίνεται παραδεκτό τόσο από αστούς, όσο και από προλετάριους διανοητές, προσανατολισμένους προς τα δεξιά ή τα αριστερά, από πολιτικοκοινωνική άποψη" (ο.π σελ. 23).

Το σφάλμα που αναγνωρίζει στην αυτοκριτική του ο Λούκατς, έγκειται στο γεγονός ότι η Χεγκελιανή κυριαρχία στην μεθοδολογική του ανάλυση οδήγησε στην εγκαθίδρυση του ταυτόσημου υποκειμένου - αντικειμένου, που πραγματώνεται στην ιστορική διαδικασία.

Ο Χέγκελ, θεώρησε ανωρθολογική την πραγματοποίηση του ταυτόσημου υποκειμένου - αντικειμένου στην ιστορία και ώθησε τη λύση του προβλήματος στο λογικο-φιλοσοφικό πεδίο. "Η λογικο-μεταφυσική δόμηση της φαινομενολογίας του Πνεύματος, έχει βρει στο είναι και στη συνείδηση του προλεταριάτου μια αυθεντική πραγματοποίηση στο Οντολογικό πεδίο" (ο.π σελ. 24).

Βέβαια στη Χεγκελιανή λογική ολότητα η επίτευξη της ανώτερης βαθμίδας του Απόλυτου Πνεύματος επέρχεται με την υπέρβαση της αλλοτρίωσης του Πνεύματος στη φύση και στην Ιστορία, με την επιστροφή της αυτοσυνείδησης στον εαυτό της. Μόνο στο επίπεδο αυτό πραγματοποιείται - υπό λογική μορφή - η ταυτοσημία υποκειμένου - αντικειμένου.

Αντίθετα στην "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση", υφίσταται μια κυρίαρχη ιστορικο-κοινωνική καθορίζουσα βάση, μέσα από τις δομές της οποίας το προλεταριάτο, με την -ανώτερης μορφής - ταξική του συνείδηση υπερβαίνει τις δομές αυτές και διαμορφώνει μια ανωτέρου τύπου ιστορική Ολότητα "μεταβαλλόμενο σε ταυτόσημο υποκείμενο - αντικείμενο της Ιστορίας" (ο.π. σελ. 24).

Επαναφέροντας στην επιφάνεια το ερώτημα της δυνατότητας πραγματοποίησης, μέσα στον ιστορικό - κοινωνικό ορίζοντα, του ταυτώσημου υποκειμένου - αντικειμένου, θα δώσει τώρα αρνητική απάντηση: "Πράγματι το περιεχόμενο της γνώσης μπορεί να επαναφερθεί στο γνωστικό υποκείμενο, αλλά γι' αυτό το πράγμα, η πράξη της γνώσης δεν χάνει τον αλλοτριωμένο της χαρακτήρα" (ο.π σελ. 24). Με το επιχείρημα αυτό ο Λούκατς, επιδιώκει την άρση του μεθοδολογικού πυρήνα της ταυτοσημίας υποκειμένου - αντικειμένου.

Το ταυτόσημο υποκείμενο - αντικείμενο, δεν αποτελεί τελικά το "ιστορικό όραμα" μιας υλιστικά θεμελιωμένης θεωρίας, ικανής να υπερβεί τις ιδεαλιστικές κατασκευές". Εμφανίζεται τώρα μάλλον ως χεγκελιανισμός πιο χεγκελιανός από (εκείνον) του Χέγκελ, για "κατασκευή που σκοπεύει να ξεπεράσει αντικειμενικά τον ίδιο τον δάσκαλο, με εκείνο το θράσος που με τη σκέψη υφώνεται πάνω από οποιαδήποτε πραγματικότητα" (ο.π σελ. 25).

Σε σχέση με τη θέση αυτή της επανεκτίμησης μπορεί ωστόσο αντιστρόφως να παρατηρηθεί ότι ο Λούκατς αίρωντας, στην αυτοκριτική του, τον βασικό μεθοδολογικό του πυρήνα κινδυνεύει να εγκαταλείψει μετέωρη την ίδια την προοπτική της συνάφειας υποκειμένου - αντικειμένου.

Από την μια πλευρά φαίνεται να θεωρεί ότι στοιχεία της αποξένωσης και της πραγματοποίησης θα υπάρχουν σε ενεργές μορφές, τόσο στις ίδιες τις δομικές λειτουργίες της νέας Ολότητας, όσο και στον πυρήνα της σχέσης υποκειμένου - αντικειμένου, διαφαίνεται δε ότι η σχέση αυτή θα μεταλλάσσεται σε ανώτερες βαθμίδες με την ολοκλήρωση των δομών της νέας Ολότητας.

Η μεταλλαγή αυτή θα μπορούσε να κατανοηθεί ως διαδοχική σταδιακή προσαρμογή αντικειμενικών και υποκειμενικών δομών της Ολότητας.

Ομως ο Λούκατς στην "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" είχε απορρίψει μεθοδολογικά την κατά "διαδοχικά στάδια προσέγγιση":

"Μέσω του βαθμιαίου χαρακτήρα του περάσματος ζητείται να καταστεί κατανοήσιμη μια μεταλλαγή, αλλά το βαθμιαίο είναι αντίθετα ακριβώς ή απλά αδιάφορη αλλαγή, το αντίθετο της ποιοτικής μεταλλαγής" (ο.π σελ. 245) επίσης: "Και όμως δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι η αστική σκέψη, σαν αδιέξοδο από την αντίφαση μπροστά στην οποία τέθηκε από το δεδομένο της Ιστορίας, έχει βρει

την επ' άπειρο πρόοδο" (ο.π). Η προβληματική αυτή φαίνεται να βρίσκει την εφαρμογή της και στο πρόβλημα του ρόλου των διαμεσολαβήσεων στην οργανική γεφύρωση του χάσματος υποκειμένου - αντικειμένου. Το υποκείμενο θα πρέπει, κατά την άποψη που εκφράζεται στην "επανεκτίμηση", να εμμείνει στην αποκάλυψη του μεσολαβημένου χαρακτήρα της ύπαρξης των αντικειμένων και να υπερβεί τον χαρακτήρα της εμπειρικής αμεσότητας, που αυτά εμφανίζουν. Η "δόμηση" παρόμοιου τύπου διαμεσολαβήσεων, είναι δυνατόν να μειώσει τον αλλοτριωμένο χαρακτήρα "του περιεχομένου της γνώσης, που επιστρέφει στο υποκείμενο " (ο.π σελ. 24) και να δώσει μια προοπτική σύγκλισης υποκειμένου - αντικειμένου, στον ιστορικό ορίζοντα, χωρίς τελικά να άρει τον "διαφορετικό" χαρακτήρα τους.

Στον Χέγκελ, το πρόβλημα της αποξένωσης εμφανίζεται για πρώτη φορά ως βασικό πρόβλημα του ατόμου απέναντι στον κόσμο. Όμως, ο Χέγκελ, χρησιμοποιώντας τον όρο αλλοτρίωση συμπεριλαμβάνει και εντάσσει κάθε τύπο αντικειμενικότητας. Γι' αυτό και το ταυτόσημο-λογικό υποκείμενο - αντικείμενο, στο βαθμό που υπερβαίνει την αποξένωσή του, υπερβαίνει ταυτόχρονα την αντικειμενικότητά του. Έτσι το αντικείμενο - ως αλλοτρίωση της αυτοσυνείδησης - στο τέλος της πορείας "επαναπροσλαμβάνεται" από το υποκείμενο, υποδηλώνοντας μ' αυτό το τρόπο το πέρας της αντικειμενικής πραγματικότητας.

Η "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" αποδέχεται ο Λούκατς ότι εντάσσεται στα πλαίσια της Χεγκελιανής οπτικής, αφού το περιεχόμενο του όρου αποξένωση ταυτίζεται ως ένα βαθμό με την αντικειμενικοποίηση. "Η αποξένωση ταυτισμένη με την αντικειμενικοποίηση, νοείται μάλλον σαν κοινωνική κατηγορία - ο σοσιαλισμός θα έπρεπε ασφαλώς να την ξεπεράσει - και βέβαια το αξεπέραστο της ύπαρξής της στις ταξικές κοινωνίες και κυρίως η φιλοσοφική θεμελίωσή της, την έφεραν κοντά στην "ανθρώπινη συνθήκη" (ο.π σελ. 26), επιχειρηματολογεί ο Λούκατς προσπαθώντας να οριοθετήσει τις δικές του διαφοροποιήσεις απέναντι στην Χεγκελιανή οπτική της αποξένωσης.

Κατά την αυτοκριτική διατύπωση του Λούκατς η αντικειμενικοποίηση οριοθετεί ένα αξεπέραστο ορίζοντα, στο "εσωτερικό" του οποίου εξωτερικεύεται η κοινωνική ζωή των ατόμων. Η γενίκευση αυτή του περιεχομένου της αντικειμενικοποίησης, που εισάγεται ως ευρύτατη

έκφραση των ανθρωπίνων σχέσεων και πράξεων δεν επιτρέπει σ' αυτήν, κατά συνέπεια, να εμφανιστεί ως στοιχείο "προς υπέρβαση".

Μόνον εάν οι αντικειμενικοποιημένες αυτές μορφές συνδέονται με ενεργοποιημένες κοινωνικές διαμεσολαβήσεις, ικανές να αντιπαραθέτουν "την ουσία του ανθρώπου με το είναι του" και να αναδεικνύουν την πραγματική ουσία του ατόμου, διαρρηγνύοντας τις μορφές του κοινωνικού είναι, τότε μόνο προκύπτει "η αντικειμενικά κοινωνική σχέση της αποξένωσης" (ο.π σελ. 26) και, κατ' ακολουθίαν, οι υποκειμενικές εκφράσεις της αποξένωσης. Αυτός ακριβώς ο δυϊσμός, που προκύπτει από την παρουσία και οργανική λειτουργία του κοινωνικού τύπου διαμεσολαβήσεων, δεν εμφανίζεται - αναγνωρίζει ο Λούκατς - στην "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση".

Ο Λούκατς διαπιστώνει δηλ. αυτοκριτικά, και το ίδιο το φαινόμενο της πραγματοποίησης - που πολύ συχνά χρησιμοποιείται στην "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" - είναι πολύ στενά συνδεδεμένο με την αποξένωση, αλλά δεν ταυτίζεται μ' αυτήν, όπως διαφαίνεται εσφαλμένα μέσα από ορισμένες αναλύσεις που περιέχονται στο έργο αυτό. (38)

Και στο σημείο αυτό θα παρατηρήσουμε ότι όπως και στο ζήτημα της δυνατότητας πραγματοποίησης του ταυτόσημου υποκειμένου - αντικειμένου στην ιστορία, έτσι και στο πρόβλημα της αποξένωσης εμφανίζεται η αναγκαιότητα των κοινωνικών τύπου διαμεσολαβήσεων, οι οποίες θα πρέπει να αποκαταστήσουν τους θεμελιώδεις οργανικούς δεσμούς μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Ασφαλώς στην αυτοκριτική θεώρηση του Λούκατς, οι διαμεσολαβήσεις αυτές φαίνεται να προσανατολίζονται περισσότερο στο στοιχείο της εργασίας και της παραγωγικής δραστηριότητας και να αποδυναμώνουν το "τμήμα" κυκλοφορίας - διανομής της οικονομικής ολότητας. Ομως ως βασικός πυρήνας των διαμεσολαβήσεων αυτών διατηρείται η διαλεκτική αντίθεση αξίας χρήσης - ανταλλακτικής αξίας, η οποία, και από τη φύση της, συγκροτεί ήδη κεντρική διαμεσολάβηση στο όλο πεδίο της οικονομικής ολότητας.

Το συμπέρασμα που προκύπτει κατά τον Λούκατς από την επανεκτίμησή του είναι ότι στο "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση", εκφράζεται - μέσα από τα σφάλματα και τις παρανοήσεις του - η θεωρητική προσπάθεια μιας ισχυρής κοινωνικο-ιδεολογικής τάσης να

επαναπροσδιορίσει ένα ολικό πλαίσιο θεώρησης και αντιμετώπισης των προβλημάτων - κοινωνικών, πολιτικών, ιδεολογικών - τα οποία σηματοδοτούσαν την κρίση μιας ολόκληρης ιστορικής περιόδου.

Η θεωρητική αυτή προσπάθεια έκανε ιδιαίτερα δυνατή την ερμηνεία του τι σημαίνει "ορθόδοξος μαρξισμός" απέναντι στην τυπολατρία του μαρξισμού, που αντιπαρατίθεται μεθοδολογικά στον ίδιο τον διαλεκτικό μαρξισμό. (39)

Ενα θεμελιακό στοιχείο ακόμα, που κατέχει κεντρική θέση στην προβληματική της Ολότητας, η κατηγορία των μεσολαβήσεων, όχι ως εξωτερικών αυτόνομων τυπικών δεσμών, αλλά ως "αποκάλυψη της ίδιας της αντικειμενικής και αυθεντικής πραγματιστικής δομής (των αντικειμένων)" (ο.π σελ. 29), αποτελεί κατά την εκτίμηση του Λούκατς, μια πραγματική ανανέωση και διαλεκτική αποσαφήνιση της Μαρξικής ανάλυσης.

Την ίδια αξιολογή αναγνώριση, εκφράζει ο Λούκατς και για την ανάδειξη του οργανικού εννοιολογικού δεσμού μεταξύ γένεσης και ιστορίας που διατυπώνεται στην "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση".

"Η γένεση και η ιστορία, είναι δυνατόν να συμπίπτουν ή να αποτελούν στιγμές της ίδιας διαδικασίας μόνον όταν, από τη μια πλευρά, όλες οι κατηγορίες με τις οποίες δομείται η ανθρώπινη ύπαρξη εμφανίζονται σαν προσδιορισμοί αυτής της ίδιας της ύπαρξης ... και από την άλλη πλευρά, όταν η διαδοχή τους, ή αλληλεξάρτησή τους και η σύνδεσή τους παρουσιάζονται σαν στιγμές της ίδιας ιστορικής διαδικασίας, σαν δομικό χαρακτηριστικό του παρόντος. Η διαδοχή και η εσωτερική αλληλεξάρτηση των κατηγοριών, δεν σχηματίζουν λοιπόν, ούτε μια καθαρά λογική σειρά, ούτε διατάσσονται ανάλογα με την καθαρά ιστορική πραγματικότητα" (ο.π σελ. 29). Οπότε, και σύμφωνα με τη μεθοδολογική οπτική της "επανεκτίμησης", η ιστορία αποκτά το πραγματικό της νόημα, στην "προβολή" και διασύνδεσή της με την ιστορική διαλεκτική Ολότητα και μέσα στις δομές αυτές τα ιστορικά γεγονότα αποκτούν τον ουσιώδη τους χαρακτήρα και τη σημασία τους. (40)

Η θεωρητικο-πολιτική πορεία του Λούκατς, από τη συγγραφή του έργου "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση" μέχρι την αυτοκριτική του τοποθέτηση (1967) αποτελεί ένα επώδυνο οδοιπορικό και ταυτόχρονα μια σειρά από σημαντικούς σταθμούς, όπου ο Λούκατς επανατοποθετεί και αναλύει κρίσιμες παραμέτρους της θεωρητικής του αντίληψης. Τέτοιες παράμετροι ετέθησαν ιδιαίτερα στην παρουσίαση του

Μπουχαριν, όπου ο Λούκατς, αντιπαράτίθεται στο μηχανιστικό φαταλισμό, και αναλύει την δυναμική των ίδιων των οικονομικών δομών, καθώς και τις παρουσιάσεις της επανέκδοσης των γραμμάτων του Λασσάλ και των γραπτών του Μοσες Χες. (41)

Ο Λούκατς διαλεκτικοποιεί σταδιακά την διάσταση πολιτικής και οικονομίας και αναζητά διαλεκτικού τύπου διαμεσολαβήσεις τέτοιες, που να επικαιροποιούν τη Χεγκελιανή διαλεκτική.

Ωστόσο παρ' όλες τις προσπάθειες του Λούκατς, σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς "μητρικούς" τύπους Ολοτήτων στον Χέγκελ και στον Μαρξ, δεν καταλήγει ο ίδιος σε μια ενιαία αντίληψη Ολότητας.

Η "εσωτερικού" τύπου ένταση, που διαμορφώνεται στον Λουκατσιανό τύπο Ολότητας παραμένει μέχρι πέρατος ενεργή.

Από την μια πλευρά το φιλοσοφικο-αξιολογικό στοιχείο διατηρεί την κυρίαρχη θέση του στην "Ιστορία και ταξική συνείδηση". Από την άλλη πλευρά ο καθορισμός ως πρωτεύοντος του στοιχείου της εργασιακής διαδικασίας στην κριτική θεώρηση του Λούκατς το 1967 συνυπάρχει με την κριτική από τον ίδιο του τύπου της συγκεντρωτικής-γραφειοκρατικής εξουσίας, που συνδέεται οργανικά με την απολυτοποίηση της πρωτοκαθεδρίας του στοιχείου της εργασίας.

Η ένταση γι' αυτό το λόγο μεταξύ του αξιολογικού-πραξολογικού στοιχείου και του πυρήνα της παραγωγικής δομής διατηρείται και φαίνεται να νομιμοποιεί την άποψη ότι η Λουκατσιανή Ολότητα παραμένει ατελής και δομείται εκ των υστέρων, με συνέπεια την αμφισβήτηση του οργανικού της χαρακτήρα. Αλλά και με αυτή τη μορφή της θεωρίας του, ο Λούκατς επέτυχε, μέσα από την επαναξιολόγηση και την προσπάθεια επανακατασκευής της Ολότητας, να θίξει βασικά προβλήματα της σύγχρονης θεωρίας αλλά και να αξιοποιήσει κριτικά τις αναλύσεις των παραδοσιακών ολιστικών τύπων.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η επιλογή του θέματος της εργασίας αυτής προέκυψε από ένα σύγχρονο προβληματισμό για τα εννοιακά-μεθοδολογικά πλαίσια της πολιτικής θεωρίας.

Μετά τις έντονες θεωρητικές συζητήσεις, που σημάδεψαν τις δεκαετίες του 60 και του 70, με επίκεντρο το ρόλο του Κράτους και τη σχέση κράτους-κοινωνίας, τα προβλήματα ολικής θεώρησης των κοινωνικο-πολιτικών φαινομένων και της σύνδεσής τους με την πράξη παραμένουν ανοιχτά προβλήματα μιας σύγχρονης κοινωνικο-πολιτικής θεωρίας.

Και στον ευρύτερο αυτό προβληματισμό το ζήτημα της επαναπροσέγγισης, μέσα από ένα σύγχρονο πρίσμα, των κλασσικών θεωριών, φαίνεται ότι μπορεί να συνεισφέρει σε μεγάλο βαθμό.

Ιδιαίτερα καθ'όσο οι κλασσικές, "Ολοποιητικού" τύπου θεωρήσεις, πέρασαν στο περιθώριο όχι τόσο γιατί έχασαν οποιοδήποτε επιστημολογικό ενδιαφέρον, όσο γιατί τα Κρατικά πρότυπα, που υποτίθεται ότι εξέφρασαν στο ιστορικο-κοινωνικό πεδίο τα Ολοποιητικά αυτά πρότυπα, περιέπεσαν σε καθολική κρίση.

Ωστόσο τίθεται πάντοτε το πρόβλημα της εμβέλειας Ολικών συστημάτων, ιδιαίτερα επειδή οι προσπάθειες της σύγχρονης πολιτικής θεωρίας, που προσεγγίζουν αποσπασματικά ή και περιθωριακά τις κοινωνικο-πολιτικές εξελίξεις του ιστορικού μας ορίζοντα, αντιμετωπίζουν, ακριβώς εξ'αιτίας του αποσπασματικού τους χαρακτήρα, δυσχέρειες στο να ερμηνεύσουν τις ραγδαίες ανακατατάξεις του καιρού μας.

Κρίθηκε γι'αυτό χρήσιμο να ερευνηθούν οι παραδοσιακοί τύποι Ολοτήτων, να επανεξετασθούν τα πεδία θεμελίωσής των και να στραφεί το ενδιαφέρον της έρευνας στη συγκριτική διάσταση των θεωριών αυτών, οι οποίες καλύπτουν δεσπόζουσες φάσεις της ιστορικής συγκρότησης των αστικών κοινωνιών.

Η προσέγγισή μας έγινε κατά κύριο λόγο σε κλασσικά κείμενα των Χέγκελ, Μαρξ και Λούκατς. Επιμείναμε στην συναγωγή κρίσεων και συμπερασμάτων από την ανάλυση των πρωτοτύπων κειμένων, ενώ

παράλληλα παραθέτουμε ορισμένους κεντρικούς, κατά τη γνώμη μας, προβληματισμούς, θετικούς ή αρνητικούς, που διατυπώθηκαν από διάφορους ερευνητές, πάνω στα συμπεράσματα αυτά.

Η έρευνά μας, δεν φιλοδοξεί βέβαια να εξαντλήσει τις παραμέτρους ενός τόσο ευρύτατου προβληματισμού. Επιδιώκει αντίθετα να προσεγγίσει ορισμένες κύριες πλευρές των παραδοσιακών Ολοποιητικών συστημάτων και, μέσα από συγκρίσεις και παραθέσεις, να αναζητήσει τις διαφορές στους τύπους επιχειρηματολογίας των θεωριών αυτών, και να διατυπώσει έμμεσα κάποια επιχειρήματα για μια σύγχρονη διαλεκτική πολιτική θεωρία.

Μέσα από την μεθοδολογική-αναλυτική αυτή προσέγγιση καταλήγουμε στα ακόλουθα συμπεράσματα:

Οι προσπάθειες συγκρότησης των παραδοσιακού τύπου "Ολοποιητικών" συστημάτων επικεντρώθηκαν στην αναζήτηση και εκλογίκευση ενός βασικού πεδίου θεμελίωσης, και παραμερίσθηκαν ή σχετικοποιήθηκαν, ως ένα μεγάλο βαθμό, οι οργανικές μεσολαβήσεις που θα καθιστούσαν οργανικό, και ιστορικά "επαληθεύσιμο", το Όλο σύστημα.

Ο Χέγκελ επέμεινε αποφασιστικά στην απόλυτη προτεραιότητα του πολιτικο-θεσμικού πεδίου της Ολότητας. Εχοντας να αντιμετωπίσει ένα μόλις ιστορικά συγκροτούμενο σύστημα παραγωγικών και κοινωνικών σχέσεων, δεν διερεύνησε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του συστήματος, κατενόησε το σύστημα αυτό αποκλειστικά από την πλευρά της πολιτικής, ως αντικείμενο Κρατικής ρύθμισης, και δεν στράφηκε στη διερεύνηση των εσωτερικών του δομών οργάνωσης, ως πυρήνα συγκρότησης της κοινωνικο-πολιτικής Ολότητας.

Παρά την καθολικότητα που επεδίωξε να δώσει ο Χέγκελ στην Ολοποιητική του δομή εν τούτοις παρέμειναν έντονα δεσμευτικά τα ιστορικά στοιχεία των βασικών κατηγοριών συγκρότησης της Ολότητας, τα οποία και κατέδειξαν τα όρια του ιστορικού ορίζοντα της θεωρίας του.

Παρ'όλα αυτά βασικά στοιχεία σύστασης του Χεγκελιανού οικοδομήματος, όπως ο ρόλος του πολιτικού-γραφειοκρατικού συστήματος, ή η λειτουργία του Δικαιϊκού θεσμικού πλαισίου, χρήζουν σήμερα μιας ιδιαίτερης μνείας και έρευνας.

Παράλληλα ο χαρακτήρας της "νόθας" αντιπροσώπευσης της κοινωνικής δομής, μέσα από τον ατελή χαρακτήρα του πολιτικο-δικαιϊκού συστήματος, αποτελεί και σήμερα ένα βασικό στοιχείο προβληματισμού της πολιτικής θεωρίας, που επιχειρεί να οικοδομήσει μια οργανική σύνδεση των επί μέρους αυτών συστημάτων.

Η εξέταση της Μαρξικής ολότητας είχε ως αφετηρία τη διαπίστωση ότι η Ολότητα αυτή θεμελιώθηκε με απόλυτο τρόπο στην παραγωγική βάση της ιστορικής κοινωνίας.

Η ατελής και περιορισμένη οργανική σύνδεση μεταξύ οικονομίας και πολιτικής, που αναλύθηκε στην έρευνά μας στο τμήμα ΙΙΙ - Ε, δεν επέτρεφε στην Μαρξική Ολότητα να διαλεκτικοποιήσει ικανοποιητικά τη σχέση μεταξύ παραγωγικής δομής και πολιτικών θεσμών.

Μ'αυτόν τον τρόπο η ίδια η παραγωγική δομή - και οι θεμελιώδεις αντιθέσεις που την χαρακτηρίζουν - "ανέλαβε" να φέρει το βάρος της ιστορικής επαγγελίας προς την υπερβαίνουσα δομή της Ολότητας μιας χειραφετημένης κοινωνίας.

Η απόλυτη αυτή προτεραιότητα είχε δύο βασικές συνέπειες. Κατά πρώτον οδήγησε σε μια σχετικοποίηση του πραξολογικού χαρακτήρα της ατομικής και συλλογικής δράσης, παρά την έμφαση που έδωσε ο ίδιος ο Μαρξ στον ιστορικό απελευθερωτικό χαρακτήρα του προλεταριάτου.

Κατά δεύτερον, ο υποδεέστερος χαρακτήρας που κατέχουν οι πολιτικοί θεσμοί στις δομές της Μαρξικής Ολότητας, οδήγησε ολόκληρο το πολιτικο-θεσμικό σύστημα σε μια σχέση "παράγωγου" ή "προϊόντος" της παραγωγικής δομής, η οποία προσέλαβε οντολογικό χαρακτήρα, αποδομώντας ουσιαστικά την Ολοποιητική δομή από βασικά οργανικά της συστατικά.

Οι αναλύσεις του Μαρξικού έργου (τεχνολογία, τάσεις Κεφαλαίου κ.λ.π) προσδιορίζουν έμμεσα και τα όρια στα οποία μπορεί να φθάσει το σύστημα. Δομείται δηλ. ένα σύστημα προαποφάσεων που έχουν σαν συνέπεια ότι ενώ οι προβλέψεις - αναλύσεις ξεκινούν από ένα θεωρητικο-μεθοδολογικό μοτίβο τείνουν τελικά να προσλάβουν ένα οντολογικό χαρακτήρα, προσδιορίζοντας και τα στοιχεία της μετάβασης προς την μελλοντική κοινωνία.

Ο Λούκατς από την δική του πλευρά - σύμφωνα με την προσέγγισή μας - θέλησε να σχετικοποιήσει ταυτόχρονα τόσο την απολυτότητα της

πολιτικο-δικαιϊκής Χεγκελιανής δομής όσο και τον καθοριστικό χαρακτήρα της παραγωγικής βάσης, που χαρακτηρίζει την Μαρξική Ολότητα.

Επιχείρησε γι' αυτό να προσδώσει προτεραιότητα στο κοινωνικό πεδίο. Ως καθοριστικό δε πυρήνα της κοινωνικής πράξης ο Λούκατς αναγόρευσε το στοιχείο της ταξικής συνείδησης.

Ο απόλυτος ρόλος που "ανέθεσε" όμως στην ταξική συνείδηση οδηγεί στην αποθέμιση της πολιτικής δομής, και στην αποσυγκρότηση των μεσολαβήσεων του κοινωνικού πεδίου με την παραγωγική δομή.

Ο υπερκαθορισμός του ρόλου του υποκειμένου οριοθετεί μ' αυτό το τρόπο ένα αξεπέραστο ορίζοντα για την ίδια την κοινωνική πράξη. Η σχετικοποίηση του πολιτικο-θεσμικού στοιχείου οδηγεί στην πλήρη "αντικειμενικοποίηση" του υποκειμένου, και προβάλεται το ιστορικό μέλλον της υπερβαίνουσας Ολότητας, όπου θα πραγματοποιηθεί η ταυτοσημία υποκειμένου - αντικειμένου.

Η κοινωνική πράξη καλείται να κινηθεί περισσότερο στο πεδίο ενός ηθικού παρά ενός πρακτικού δέοντος, στερούμενη των αναγκών διαμεσολαβήσεων.

Συμπερασματικά και οι τρεις τύποι των παραδοσιακών Ολοτήτων συνεισέφεραν αποφασιστικά στη θεμελίωση μιας νέας μεθοδολογικής δομής, που φιλοδόξησε να γεφυρώσει τους χωρισμούς της παραδοσιακής θεωρίας και να ξεπεράσει την ιστορική διαμάχη μεταξύ των "αυτονομούμενων" αποτελεσμάτων της έρευνας και της γνώσης, και των κοινωνικο-αξιακών πλαισίων, όπου θα μπορούσαν να ενταχθούν τα αποτελέσματα αυτά.

Από την άλλη πλευρά είναι κοινά αποδεκτό ότι οι βάσεις θεμελίωσης των τριών παραδοσιακών τύπων Ολοτήτων - πολιτικο-θεσμική, παραγωγική, κοινωνικο-πραξεολογική - συνιστούν κυρίαρχους άξονες, πάνω στους οποίους κινήθηκε και κινείται, στην ιστορική πορεία της, η κοινωνική και πολιτική θεωρία.

Μπορέσαμε να διαπιστώσουμε ότι και οι τρεις τύποι των Ολοτήτων προσέδωσαν αποφασιστική σημασία στο πεδίο θεμελίωσης των, σχετικοποίησαν την δομική - οργανική ενότητα των ιδίων των επιπέδων της Ολότητας και κατέστησαν ανορθολογικά βασικά πεδία της Ολοποιητικής δομής.

Είναι γεγονός και οι τρεις τύποι των παραδοσιακών ολότητων δεν συγκροτούνται ως απλό άθροισμα στοιχείων και δομών. Οι τύποι των ολότητων αυτών διακρίνονται από δεσπόζοντα αξιακά πλέγματα, κατά περίπτωση, τα οποία και καθορίζουν αντίστοιχα το πλαίσιο της ατομικής και συλλογικής δράσης.

Στον Χέγκελ προέχει η τελεολογική διάσταση της πράξης, και κυριαρχεί τελικά η μακροθεωρία. Ο Χέγκελ δεν ξεκινά από ατομικές πράξεις. Θεωρεί μάταιο να διαμορφώσει μια θεωρία του ατομικού πράττειν και συγκροτεί μια θεωρία των κοινωνικών μεγεθών και σχέσεων, που επικεντρώνει κυρίως το ενδιαφέρον της στη διερεύνηση των "αντικειμενικών" Κρατικών θεσμών. Η προβληματική αυτή συνδέεται με ένα "δικαιοκεντρισμό" καθώς και με την προσπάθεια να ανακατασκευασθεί το κοινωνικο-πολιτικό αντικείμενο ως αντικείμενο της συνείδησης των δρώντων (κοινωνικά και πολιτικά δρώντων και φιλοσοφούντων).

Στον Μαρξ τα μοντέλα του πράττειν, τα πρότυπα των ατομικών συμπεριφορών, ανταποκρίνονται και αντιστοιχούν στις ίδιες τις δομές της οικονομικής θεωρίας. Μόνο με την ένταξη στο μακροθεωρητικό πλαίσιο είναι δυνατή η ανάλυση του ατομικού πράττειν.

Όπως συμπεραίνουμε, η επί μέρους πράξη, κατά τον Μαρξ, αποκτά θετικά ή αρνητικά αξιολογικά χαρακτηριστικά μέσα από την εξέταση των διαδικασιών των συνολικών κοινωνικών πρακτικών. Η ανάλυση της ατομικής πράξης πρέπει να λάβει υπόψη τις τις διαρθρωτικές προϋποθέσεις και τους αξιολογικούς όρους που συνιστούν τη δομή αλλά και την εξελικτική πορεία της κοινωνίας.

Η αντίληψη για τη δομή και τα επίπεδα που συγκροτούν την ιστορικο-κοινωνική Μαρξική Ολότητα εμπεριέχει σαφώς και μια αξιολόγηση της πράξης. Μέσα από τα αξιολογικά στοιχεία αναδύονται οι τελικοί στόχοι της πράξης.

Στην μακρά αιτιακή ιστορικο-κοινωνική αλυσίδα το αξιολογικό στοιχείο έχει ισχυρότατη παρουσία και επιρροή. Λειτουργεί ως καθοδηγητικός μίτος και αποτελεί την καθολική και ενεργώς παρούσα ορίζουσα της πορείας του ιστορικού γίγνεσθαι.

Στο Λούκατς από την άλλη πλευρά το πρότυπο "ορθής" πράξης αποδεσμεύεται ως ένα βαθμό από τις δομές της οικονομικής θεωρίας. Πάντως το μακροθεωρητικό πρότυπο παραμένει ισχυρό και απόλυτα καθοριστικό για την αξιολόγηση της ατομικής πράξης.

Η αποδέσμευση του αξιολογικού στοιχείου στον Λούκατς, τόσο από την οικονομικο-παραγωγική δομή όσο και από το δικαιο-πολιτικό Χεγκελιανό πλαίσιο, συνδέεται παράλληλα με την ανάδειξη της γνώσης και της συνείδησης ως βασικής ορίζουσας του ίδιου του πρακτικού - αξιολογικού πυρήνα.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, παρ' όλο που η συλλογική συνειδητή πράξη κατέχει την απόλυτη αξιολογική προτεραιότητα, εν τούτοις η ατομική - ταξική συνείδηση αποκτά κάποιους βαθμούς ελευθερίας στην πορεία συγκρότησης της μέσα από τις κυρίαρχες δομές κίνησης της υπάρχουσας Ολότητας.

Είναι γνωστό ότι η κριτική των Ολοποιητικών συστημάτων επικεντρώθηκε κατά κύριο λόγο στην αποδοχή ή μη ενός δεσμευτικού αξιακού πλαισίου ατομικής και συλλογικής πράξης.

Το ορθολογικό στοιχείο, σύμφωνα με τις θεωρίες που απορρίπτουν τα Ολοποιητικά συστήματα, δεν μπορεί να προσδιορίζεται στο περιεχόμενο, στο αξιολογικό πλέγμα που συγκροτεί την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά στη διαδικασία προσδιορισμού της εμπειρικής πολλαπλότητας.

Σχετικοποιείται μ' αυτόν τον τρόπο η ενότητα αξίας και γενικού και δεν διαμορφώνεται μεταξύ τους μια άμεση σύνδεση. Οι γενικές αξίες και έννοιες λειτουργούν μόνο για την περιγραφή και την προσέγγιση μιας πλευράς της πραγματικότητας, και γίνονται αποδεκτές απλώς και μόνο για να ξεκινήσει η επιστημονική έρευνα.

Ο θρυμματισμός της κοινωνικής δομής σε πολλούς και αυτόνομους φορείς αποφάσεων οδηγεί σε μια εικόνα κοινωνίας που περιγράφεται ως συνύπαρξη και ισόρροπη εφαρμογή αυτών των αποφάσεων.

Το αίτημα του "δέοντος" θεωρείται κατ' αυτή την έννοια ανορθολογικό και το "ορθο"- πρακτικό στοιχείο προκύπτει αρνητικά: Από το ότι δηλαδή τα επί μέρους λογικά συστήματα δεν διαπλέκονται σε ενιαίο λειτουργικό σύστημα αλλά αναπτύσσονται αυτόνομα, ενώ ο συντονισμός τους θεωρείται ότι μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο επιστημονικής προσέγγισης.

Ασφαλώς η παρούσα εργασία δεν φιλοδοξεί να εισέλθει στην στρατηγικού τύπου μεθοδολογική αντιπαράθεση μεταξύ των Ολοποιητικών και των "επίπεδων" πολυκεντρικών συστημάτων.

Προσπάθησε όμως να προχωρήσει σ' ένα αναστοχασμό του παραδοσιακού προβληματισμού των ολοποιητικών συστημάτων, αναζητώντας τα μεθοδολογικά κενά και τις "τομές" των θεωριών αυτών, καθώς και τον τρόπο που θέτουν προβλήματα προσέγγισης της συλλογικής και ατομικής δράσης, σε σχέση με δεσμευτικά αξιακά πλαίσια.

Η προβληματική που αναπτύξαμε συνοδεύτηκε από την πεποίθηση ότι σήμερα, που έχει πλέον γενικά απορριφθεί η ιδέα μιας "αυτόματης" θεωρίας προς την ελευθερία, επανατίθεται, παρ' όλα αυτά, το "πρακτικό" πρόβλημα ως πρόβλημα συνολικής κοινωνίας, και σε σχέση με την ανάλυση των πραγματικών συνθηκών των σύγχρονων ιστορικών κοινωνιών, και τίθεται το ερώτημα για μια "ανοιχτή" ολιστική μακροθεωρία, με αφετηρία τις συνθήκες και τα προβλήματα των κοινωνιών αυτών.

Επανατίθεται ακόμα το πρόβλημα "ορθών" θεσμών, (με την έννοια ότι οι θεσμοί αποτελούν τα μέσα και τα πεδία της πράξης), και ιδιαίτερα το πρόβλημα εντοπισμού σε συλλογικούς θεσμούς δράσης, των πλαισίων και των όρων ενός μη "εμποδισμένου" διαλόγου, ο οποίος θέτει κοινωνικές προτεραιότητες, οδηγεί στη σύσταση των νέων θεσμών κ.λ.π.

Η ανάλυση δηλ. των κοινωνικών σχέσεων, μέσα σε ιστορικά περιοριστικά πλαίσια, θέτει τον ερευνητή διαρκώς πρό της Ιδέας μιας ανοιχτής θέσμησης, που θα αναβαθμίσει τους συλλογικούς θεσμούς δράσης και θα σχετικοποιεί τους υπάρχοντες "χωρισμούς" μεταξύ των μελών της πολιτικής κοινωνίας.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Κεφάλαιο πρώτο:

- (1) πρβλ. Θ. Κονιαβίτης, Μεθοδολογικός Ατομικισμός, (δακτυλ.), Αθήνα 11/1/88, σημ. I-1, όπου γίνεται παρουσίαση της σύγχρονης θεωρητικής προβληματικής της αντίθεσης μεταξύ μεθοδολογικού ατομισμού και Ολισμού.

Για την εξέλιξη της διαλεκτικής θεωρίας στον Χέγκελ και στον Μαρξ πρβλ. K. Psychopedis, Geschishte und Methode, Frankfurt (Campus) 1984, ιδιαιτ. μέρος III έως VIII.

- (2) πρβλ. για τη σχέση ιστορικού και λογικού στοιχείου Ολότητας E. Fleischmann: Τυπική και διαλεκτική σχέση στον Μάρξ εις: "Η λογική του Μάρξ" των: A. Doz, E. Fleischmann, j.O Neill, F. Ricci. Αθήνα 1975, σελ. 59.
- (3) πρβλ. για τον "σκοτεινό" Χέγκελ T.W Adorno, Drei Studien Zu Hegel, Frankfurt 1963 το άρθρο "Skoteinos oder wie zu lesen sei" σελ. 84 ε.π
- (4) Ηδη ο Καντιανός διαφωτισμός στράφηκε κατά του ιστοριστικού ρομαντισμού του Herder, ενώ κατά τον 19ο αιώνα ο ιστορισμός εκδηλώθηκε στις "Ιστορικές σχολές του Δικαίου" (Savigny) της Οικονομίας (Roscher) και της Ιστορικής επιστήμης. Προς την κατεύθυνση μιας κριτικής του Ιστορισμού ο K. Κορς τόνισε την αντίθεση του Χέγκελ τόσο στον αφηρημένο θεωρητισμό όσο και στον τυφλό εμπειρισμό, αντιπαραθέτοντας στις δύο αυτές αντιλήψεις το Χεγκελιανό "Αληθινό Καθολικό" πρβλ. K. Κορς: Καρλ Μαρξ, Αθήνα 1975 σελ. 56.
- (5) Για την διάσταση αυτή, ιδιαίτερα της προβληματικής της ενότητας μέρους και Ολου, πρβλ Χ. Μαρκουζε: "Λογική και Επανάσταση" Αθήνα 1981 σελ. 68, και τις σχέσεις λογικού και πραγματικού, ο.π σελ. 157.

- (6) Για την σύνδεση λογικών και ιστορικών μορφών στην Εγγελιανή Φιλοσοφία της Ιστορίας, με αφετηρία την έννοια του "Leben" (βίου) πρβλ. H. Marcuse: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt 1968
- (7) Για την επικράτηση του Λογικού - γνωσιακού στοιχείου πάνω στο ιστορικό στοιχείο στο Χεγκελιανό οικοδόμημα πρβλ. Α. Λεφεβρ: Μία σκέψη που έγινε κόσμος. Αθήνα 1987 -σελ. 63
πρβλ. για τις αντιφάσεις στην ιστορική πορεία εξέλιξης προς την ελευθερία I. M. Zeitlin, Ideology and the development of sociological theory, 1978, New Jercey σελ. 35 επ.
- (8) Κατά τον τρόπο αυτό τίθεται και για το έργο του Χέγκελ το πρόβλημα του ιστορισμού. Τις συνέπειες του λανθάνοντος ιστορικισμού, που υπάρχει στη διαδικασία συγκρότησης του Χεγκελιανού Κράτους, επισημαίνει ο Α. Λεφεβρ εις: Χεγκελ-Μαρξ-Νίτσε. Αθήνα 1976 - σελ. 216
- (9) Πρβλ. προς την κατεύθυνση αυτή ο.π 188.
- (10) Αναφερόμενος στην προβληματική αυτή ο Καρλ Κορς ανέλυσε την νομοτέλεια της εξελικτικής αρχής, που αποδέχεται ο Χέγκελ, τονίζοντας ότι περιορίζεται ο λογικός και θεσμικός "χώρος" για τη συνειδητή ανθρώπινη δράση. Κ. Κορς: Καρλ Μαρξ: Αθήνα 1975 - σελ. 39
- (11) Για την προτεραιότητα που αποδίδει ο Χέγκελ στο πολιτικο-διοικητικό στοιχείο για τη θεμελίωση του λογικού Κράτους πρβλ. Α. Λεφεβρ: Μια σκέψη που έγινε κόσμος Αθήνα 1987 - σελ. 180.
- (12) Πρβλ. Κ. Κορς: Μαρξισμός και φιλοσοφία. Αθήνα 1981, σελ. 51
"Ο ίδιος ο Χέγκελ έδινε... στη φιλοσοφία ένα καθήκον που ξεπερνούσε την καθαρά θεωρητική σφαίρα και κατά κάποιαν έννοια είναι πρακτικής τάξεως, ένα καθήκον που βέβαια, δεν συνίσταται όπως στον Μαρξ στην μετατροπή του κόσμου, αλλ' αντιθέτως στη συμφιλίωση διά μέσου της εννοιας και της εννοήσεως (Einsicht) του Λόγου ως αυτοσυνειδητού Πνεύματος με τον Λόγο ως δεδομένη πραγματικότητα."

- (13) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε: Λογική και Επανάσταση. Αθήνα 1981, σελ. 24.
Πρβλ. για τον τονισμό του στοιχείου λόγου - (Ελευθερίας) ως κριτηρίου κριτικής του πραγματικού, Χ. Μαρκούζε, Φιλοσοφική και Κριτική Θεωρία εις: Φιλοσοφικά Δοκίμια, Αθήνα 1970, σελ. 42.
- (14) ο.π. Αθήνα 1981 - σελ. 203
- (15) Πρβλ. για την έννοια του τελεολογικού προσδιορισμού του λόγου στον Χέγκελ και την έννοια της σκόπιμης πράξης ("das zweckmassige Tun"), το άρθρο του E. Fleishmann: Τυπική και διαλεκτική σχέση στον Μαρξ, στην έκδοση των A. Doz, E. Fleischmann, J.O'Neil, F. Ricci, M. Vadee: Η Λογική του Μάρξ Αθήνα 1975 - σελ. 53
- (16) ο.π σελ. 52.
- (17) Πρβλ. σχετικά Α. Λεφεβρ: Χέγκελ, Μαρξ, Νίτσε, Αθήνα 1976, σελ. 72,73
- (18) Πρβλ. για το ρόλο της προσωπικότητας στην Εγγελιανή φιλοσοφία της Ιστορίας C. Taylor: Hegel and modern society Cambridge Univ. Press, 1979, σελ. 99
- (19) Πρβλ. Α. Λεφεβρ: Μια σκέψη που έγινε κόσμος, Αθήνα 1987 σελ. 96
- (20) Για τη σχετικοποίηση αυτή του λόγου, σε σχέση με την προβληματική της πραγμάτωσης της λογικής μέσα στο Κράτος πρβλ. Χ. Μαρκούζε: Λογική και Επανάσταση, Αθήνα 1981, σελ. 167 επ.
- (21) Πρβλ. D. Janicaud: L' ombre de Hegel. L'arc, Hegel 38, σελ. 26.

- (22) Πρβλ. για τη Χεγκελιανή κριτική της αντίθεσης λογικού και εμπειρίας στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού: Κ. Κορς: Μαρξισμός και Φιλοσοφία, Αθήνα 1981, σελ. 190.
- (23) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε, ο.π σελ. 89 και J. Ritter εις Hegel und die Französische Revolution, Frankfurt 1965 σελ. 40 επ. όπου ο J. Ritter τόνισε ότι η ελευθεριακή βάση της Φιλοσοφίας του Δικαίου προϋποθέτει την ενσωμάτωση στο Εγελιανό λογικό σύστημα των πολιτικών αρχών της Γαλλικής Επανάστασης.
- (24) Πρβλ. για την Εγελιανή κριτική στη συμβολαιακή θεωρία του Κράτους: "Φιλοσοφία του Δικαίου" παρ. 75,100
Πρβλ. σχετικά με την αντιπαράθεση κριτικής του ατομισμού των κοινωνικών συμβολαίων και οργανικής Ολότητας στο έργο του Χέγκελ: Jacques Taminiaux, Dialectic and Difference, Humanities Press, 1985, σελ. 35.
- (25) Για την Εγελιανή κριτική στη Γαλλική Επανάσταση πρβλ. L. P. Hinchman: Hegel's critique of the Enlightenment, Univers. of Florida, 1984, sel. 73.
Πρβλ. Επίσης C. Taylor: Hegel and modern Society, Cambridge Univ. Press, 1979, σελ. 119.
- (26) Η υποκειμενική αυτή αρχή στο Εγελιανό έργο αποτελεί μεταφυσική αρχή συγκρότησης της όλης διαλεκτικής κατασκευής.
Πρβλ. σχετικά: M. Rosen: Hegel's dialectic and its criticism, Cambridge Univ. Press 1982 (σε αντίθεση με τον Taylor, Hegel ενθ. αν.)
- (27) Η προβληματική αυτή στοιχειοθετείται βάσει της Φιλοσοφίας του Δικαίου παρ. 77, 80, 98, 107, 211.
- (28) Πρβλ. Α. Λεφεβρ: Χέγκελ - Μαρξ - Νίτσε, Αθήνα 1976 σελ. 171 πρβλ. επίσης για το πρόβλημα του τέλους της διαλεκτικής και της Ιστορίας: D. Janicaud: L' ombre de Hegel εις: L' arc 38, Paris 1969 σελ. 21, επ.

- (29) Πρβλ. Επιστήμη της Λογικής παρ. 216 επ.
- (30) Για την υπέρβαση των παραδοσιακών χωρισμών και το ρόλο της απόλυτης γνώσης στον Χέγκελ πρβλ. Α. Δεληγιώργη: Ο κριτικός Μαρξ 1843-44, Αθήνα 1985, σελ. 108.
- (31) ο.π σελ. 109.
- (32) Για την προβληματική συρρίκνωσης και υποταγής της υποκειμενικής ηθικής στο πολιτικο-θεσμικό στοιχείο πρβλ. Χ. Μαρκούζε: Λογική και Επανάσταση, Αθήνα 1981, σελ. 239.
- (33) ο.π σελ. 113.
- (34) Πρβλ. R. C. Solomon: The rise of the self in german idealism, εις: Continental Philosophy since 1750, Oxford Univ. Press 1988, σελ. 62.

Κεφάλαιο Δεύτερο

- (1) Η νομιμοποίηση αυτή αποτελεί μια σύνθετη θεωρητική επεξεργασία της σχέσης προβλημάτων ιστορικότητας, γνώσης και εμπειρίας, και του προβλήματος της ιστορικής αλήθειας, και ένταξής τους στην προβληματική της Ολότητας πρβλ. σχετικά S. Warren: *The emergence of dialectical theory*, Chicago 1984, σελ. 40 επ, 46.
- (2) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε: *Λογική και Επανάσταση* Αθήνα 1981 σελ. 221.
- (3) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε ο.π σελ. 247.
- (4) Πρβλ. Ch Taylor: *Hegel*, Cambridge University Press, 1975 σελ. 225 επ.
Ο Ch. Taylor εκθέτει την προβληματική της λογικής και της ανάπτυξης των κατηγοριών και υποστηρίζει ότι οι κατηγορίες στην ανάπτυξή τους δεν συγκροτούν μια διαλεκτική υπέρβαση ψευδών μορφών, δεδομένου ότι στις πλέον συγκεκριμένες ενσωματώνονται προγενέστερες "αντιφατικές" και αφηρημένες, και συγκροτούν ένα Ολο αναγκαίων σχέσεων.
- (5) ο.π σελ. 210.
- (6) Πρβλ. J Hyppolite: *préface*, στη Γαλλική μετάφραση της φιλοσοφίας του Δικαίου. "*principes de la philosophie du droit*", collection idées σελ. 20.
- (7) Χ. Μαρκουζε ο.π σελ. 236. Ο Χ. Μαρκουζε επισημαίνει ότι η Χεγκελιανή θεωρία της ποινής διαχωρίζει την ιδέα του "κακού" από την ηθική πράξη. Το "κακό" εισάγεται ως κατηγορία στη φιλοσοφία του Δικαίου, ως αναπότρεπτο συμβάν στο πεδίο των σχέσεων μεταξύ των ιδιοκτητών.

- (8) Χ. Μαρκουζε ο.π σελ. 240
- (9) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε ο.π σελ. 219 και M Riedel: Begriff der "burgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs εις: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt 1969, σελ. 135 επ. όπου ο M. Riedel αναδεικνύει τον σύγχρονο ιστορικό χαρακτήρα της "αστικής κοινωνίας στην φιλοσοφία του Δικαίου - σε αντίθεση με την "αριστοτελική" πολιτική κοινωνία.
- (10) Πρβλ. J. Hyppolite ο.π σελ. 25 επ.
Ο J. Hyppolite αναγνωρίζει την συνθετική προσπάθεια του Χέγκελ να συμφιλιώσει τις κυρίαρχες αντιθέσεις της εποχής του, και να συγκροτήσει μέσα στους κόλπους του Κράτους τις αλογες εκδοχές της αστικής κοινωνίας.
Ο J. Hyppolite επισημαίνει ταυτόχρονα ότι πολλές από τις αντιθέσεις αυτές (χριστιανισμού και "γηϊνού" Κράτους, ιδιώτη και πολίτη, οικονομίας και πολιτικού Κράτους) επιβιώνουν και σήμερα, και αναδεικνύουν το ιστορικό βάθος της Χεγκελιανής διαλεκτικής σκέψης.
- (11) Πρβλ. και B. Quelquejeu: La volonté dans la philosophie de Hegel, Paris 1972, σελ. 302 επ.
- (12) Πρβλ. για την Καντιανή έννοια της αξιοπρέπειας, Ι. Κάντ: Τα θεμέλια της μεταφυσικής των Ηθών. Μεταφρ. Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα 1984, σελ. 89. "Μέσα στο Κράτος των σκοπών το κάθε τι έχει μια τιμή είτε μια αξιοπρέπεια. Οτι έχει μια τιμή μπορεί να αντικατασταθεί με κάτι άλλο ισότιμό του. Οτι όμως είναι υπεράνω κάθε τιμής, και συνεπώς δεν έχει κανένα ισότιμό του, αυτό έχει αξιοπρέπεια."
- (13) Πρβλ. Ι. Κάντ: Θεωρία και Πράξη εις Δοκίμια, Δωδώνη, μεταφρ. Παπανούτσου σελ. 136.
- (14) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε ο.π σελ. 230

- (15) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε ο.π σελ. 109.
- (16) Πρβλ. J. Hyppolite ο.π σελ. 21
- (17) Χ. Μαρκούζε ο.π σελ. 232 επ. Ο Χ. Μαρκούζε τονίζει ότι η Χεγκελιανή λογική απαλλάσσεται από το καθήκον να ορθολογικοποιήσει το καθεστώς της κατοχής της ιδιοκτησίας. Η διαφύλαξη της "ισορροπίας" του συνόλου επιβάλλει αγνόηση του συγκεκριμένου ατόμου και οδηγεί στην αναζήτηση του αφηρημένου υποκειμένου του Δικαίου.
- (18) Πρβλ. J. Hyppolite ο.π σελ. 18 για τη διαλεκτική του εγκλήματος και της ποινής ως αναγκαίου σταδίου της βούλησης.
- (19) Πρβλ. για την προβληματική του συστήματος των αναγκών και της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου:
Α. Λεφέβρ: Χέγκελ - Μάρξ - Νίτσε, Αθήνα 1976, σελ. 237.
- (20) Πρβλ. για την αλληλεξάρτηση των αναγκών και των υποκειμένων παραγωγής και ικανοποίησης, J. M. Maguire, Marx theory of Politics, Cambridge Univ. Press, 1978, όπου δείχνεται και η προβληματική μετάβασης στην μαρξική αντίληψη συστήματος αναγκών η οποία δεν προϋποθέτει την εγγελιανή αφομοίωση, αλλά την ταξική διαφοροποίηση.
- (21) Πρβλ. Α. Λεφεβρ ο.π σελ. 102.
- (22) Πρβλ. B. Quelquejeu: La Volonté dans la philosophie de Hegel, Paris, editions du Seuil 1972, σελ. 300.
- (23) Πρβλ. Α. Λεφεβρ ο.π σελ. 103

- (24) Πρβλ. Χ. Μαρκουζε ο.π σελ. 234. Ο Χ. Μαρκουζε τονίζει ότι, με την ανάλυση του αυτή, ο Χέγκελ προσεγγίζει την έννοια της μετατροπής του ατόμου σε "χρονική λειτουργία" μέσα από την εργασιακή διαδικασία, ενώ ταυτόχρονα επισημαίνει τη σημασία του ίδιου του χρόνου εργασίας, που θα αναλύσει εκτεταμένα ο Μαρξ στο Κεφάλαιο.
- (25) Α. Λεφεβρ ο.π σελ. 99επ. Ο Α. Λεφεβρ επισημαίνει την οργανικότητα και τη συνοχή των δύο συστημάτων, του συστήματος των αναγκών και του συστήματος του καταμερισμού της εργασίας τα οποία διασφαλίζουν τη συνοχή και τη λειτουργικότητα της κοινωνίας.
- (26) Πρβλ. P. Fougeyrollas: *Contradiction et Totalité*: Paris 1964 (ed Minuit), σελ. 205 επ., ιδιαίτερα 216 επ., όπου ο P. Fougeyrollas υπογραμμίζει στα πλαίσια της Εγγελιανής διαλεκτικής την ενσωμάτωση του τεχνικού στοιχείου ως καθοριστικού.
- (27) Μέσα από τη δική του θεωρητική θεμελίωση επιδιώκει ο Χέγκελ να νομιμοποιήσει "λογικά" την επιστήμη της πολιτικής οικονομίας. Ο αφηρημένος χαρακτήρας που προσδίδει ο Χέγκελ στην ανάγκη και στην εργασία του επιτρέπει να δομήσει το λογικό του πρότυπο στο πεδίο των σχέσεων παραγωγής. Στο ίδιο πρόβλημα πρβλ. την παραπομπή του Χέγκελ στους Α. Σμίθ και Ρικαρντο στη φιλοσοφία του Δικαίου παρ. 189.
- (28) Πρβλ. προς την κατεύθυνση αυτή Α. Δεληγιώργη: Ο Κριτικός Μάρξ 1843-44 Αθήνα 1985 σελ. 108.
- (29) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε: *Λογική και Επανάσταση*, Αθήνα 1981 σελ. 104.
Για την προβληματική της "φιλοσοφίας του Δικαίου" σχετικά με την αθλιότητα που αναπαράγεται στην "αστική κοινωνία" πρβλ. Shlomo Avineri: *Hegel's Theory of the Modern State* - Cambridge University press 1972.

Σύμφωνα με την ερμηνεία του S. Avineri ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι η φτώχεια μεγαλώνει ανάλογα με την αύξηση του πλούτου, ώστε φτώχεια και πλούτος να συνιστούν τα μέλη μιας εξίσωσης με άθροισμα μηδέν.

Ο Χέγκελ αποδέχεται ότι για την απάμβλυνση των οργανικών αυτών αντιθέσεων της αστικής κοινωνίας πρέπει να υφίσταται κρατική παρέμβαση. Ο χαρακτήρας βέβαια αυτής της παρέμβασης οφείλει να είναι καθαρά "εξωτερικός" ώστε να διατηρείται η αυτονομία των σχέσεων της αστικής κοινωνίας.

- (30) Προβάλλεται εδώ μια αντίληψη "φυσικού Δικαίου" η οποία διέπει την Εγγεληνή "φιλοσοφία του Δικαίου" (που χαρακτηρίζεται στον υπότιτλο ως θεωρία "φυσικού δικαίου")
- (31) Πρβλ. για την Εγγεληνή προβληματική των τάξεων U. Cerroni: Ο Μάρξ και το σύγχρονο Δίκαιο Αθήνα 1983 σελ. 155.
Πρβλ. επίσης Α. Λεφεβρ: Χέγκελ - Μάρξ - Νίτσε Αθήνα 1976, σελ. 157 επ.
- (32) Πρβλ. B. Jordan: The State, Authority and Autonomy, Basil Blackwell, Oxford, 1985, σελ. 112 επ.
- (33) Για τον "ενοποιητικό" ρόλο του λογικού Κράτους
Πρβλ. Α. Λεφεβρ ο.π σελ. 103 επ.
- (34) Πρβλ. σχετικά την προβληματική της Εγγεληνής "αναγνώρισης" στον Α. Λεφεβρ ο.π σελ. 171 επ.
- (35) Για το πρόβλημα της "ψευδούς" αντιπροσώπευσης της ιδιωτικής κοινωνίας στο πολιτικό Κράτος
πρβλ. W. Connolly: Legitimacy and the State: B. Blackwell Oxford 1984, σελ. 260.
- (36) Για μια κριτική της αναγόρευσης του πολιτικού Κράτους ως αληθούς πραγματικότητας από τον Χέγκελ
πρβλ W. Connolly ο.π σελ. 255.

- (37) Πρβλ. προς την κατεύθυνση της κριτικής αυτής επιχειρηματολογίας U. Cerroni Ο Μάρξ και το σύγχρονο Δίκαιο, Αθήνα 1983, σελ. 162
- (38) Για τη σύγκρουση της κοινωνίας των "δικαιωμάτων" με την κοινωνία των εγωϊστικών ατόμων βλ. Α. Δεληγιώργη ο.π σελ. 110.
- (39) Πρβλ. για την προβληματική αυτή U. Cerroni ο.π σελ. 164
- (40) Πρβλ. για την υποστασιοποίηση της Απόλυτης Ιδέας ως υποκειμένου Α. Λεφεβρ: Κοινωνιολογία του Μάρξ: Αθήνα 1982 σελ. 134
- (41) Πρβλ. Κ. Μαρξ: Κριτική της Εγγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, Αθήνα 1978, σελ. 40.
- (42) Για τη λογική κατασκευή του Κράτους Ανάγκης πρβλ. Χ. Μαρκουζε: Λογική και Επανάσταση, Αθήνα 1981, σελ. 263 επ.
- (43) Ο Μ. Seliger τονίζει ιδιαίτερα το "μιλιταριστικό" αυτό στοιχείο της Εγγελιανής πολιτικής θεωρίας, στο οποίο εντοπίζει ένα προδρομικό στοιχείο και της μαρξικής αντίληψης του "μιλιταρισμού της τάξης" εις: The Marxist Conception of ideology, Cambridge Univ. Press 1977.
- (44) Πρβλ. σχετικά Χ. Μαρκουζε ο.π σελ. 261
- (45) Πρβλ. για τη συγκρότηση του "θέλω" του Εγγελιανού μονάρχη-Shlomo Avineri, The Social and Political thought of Karl Marx. Cambridge University Press 1968, σελ. 15.

- (46) Κ. Μαρξ ο.π σελ. 150. Βεβαίως θα μπορούσε να παρατηρηθεί εδώ ότι παράλληλα το φυσικό στοιχείο γέννησης του μονάρχη αποτελεί κατά τον Χέγκελ αφηρημένη "στιγμή" που πρέπει αναγκαστικά να συγκεκριμενοποιηθεί, αναφερόμενη στην Ολότητα των θεσμών και των κοινωνικών σχέσεων, που περιγράφησαν ως έλλογες, στηριγμένες στην ελευθερία κ.λ.π.
- (47) Πρβλ. Χ. Μαρκούζε ο.π σελ. 258 επ.
- (48) Rousseau, Κοινωνικό συμβόλαιο, Βιβλ. II, κεφ. VI (republique: αξιολογική έννοια αναφερόμενη στη γενική βούληση) και Βιβλ. III, κεφ. IV (democratie) ως μορφή διαμεσολάβησης των πολλών.
- (49) Κ. Μαρξ , ο.π σελ. 64.
- (50) Για τον φευδή διαμεσολαβητικό χαρακτήρα των Stände βλ. Α. Τοζέλ: Οι κριτικές της πολιτικής στον Μάρξ, στην έκδοση των Ε. Μπαλιμπάρ, Τ. Λουπορίνι, Α. Τοζέλ: Η Κριτική της πολιτικής στον Μάρξ, Αθήνα 1985, σελ. 20
- (51) Πρβλ. Α. Τοζέλ κ.λ.π ο.π σελ. 21, όπου επισημαίνεται η θεωρητική οπισθοδρόμηση που πραγματοποιεί ο Χέγκελ απέναντι στη θεωρία του φυσικού δικαίου επικαλούμενος στοιχεία της προαστικής κοινωνίας των Stände.
- (52) Πρβλ. και U. Cerroni: Ο Μάρξ και το σύγχρονο Δίκαιο: Αθήνα 1983 σελ. 153 επ:
 " Η νομοθετική εξουσία είναι η "ολότητα" της οποίας τα "ενεργά" στοιχεία πρέπει να διαμεσολαβηθούν: το ίδιο το κράτος / ο μονάρχης και η κυβερνητική εξουσία/ και η ταξική αντιπροσώπευση /τα κράτη - Stände/ Μονάχα με τη διαμεσολάβηση αυτών των δύο στοιχείων είναι δυνατόν το "γενικό να αρχίσει να υπάρχει όχι μόνο δι'εαυτό αλλά και

καθ' εαυτό", έτσι ώστε ούτε "η εξουσία του ηγεμόνα να φαίνεται σαν απομονωμένη στο έπακρο, δηλαδή σαν καθαρή "εξουσία κυριαρχίας" και σαν "αυθαιρεσία", ούτε "τα ιδιαίτερα συμφέροντα των κοινοτήτων, των σωματείων και των ατόμων να απομονώνονται επίσης σε μια εξουσία και βούληση της ανόργανης μάζας/ του πλήθους"/σε αντιπαράθεση με το κράτος".

(53) Για τον πολιτικό - διαμεσολαβητικό χαρακτήρα της γραφειοκρατίας μεταξύ συντεχνιών και πολιτικού Κράτους βλ. Α. Λεφεβρ: Χέγκελ, Μάρξ, Νίτσε, Αθήνα 1976, σελ. 20 επ.

(54) Πρβλ. Κ. Μαρξ ο.π αναφορά στην παρ. 297 της Φιλοσοφίας του Δικαίου σελ. 81.

(55) Πρβλ. Α. Λεφεβρ ο.π σελ. 96.

(56) Πρβλ. Κ. Μαρξ ο.π σελ. 83
Για την ανάλυση της μαρξικής κριτικής πρβλ. Α. Λεφεβρ: Κοινωνιολογία του Μάρξ, Αθήνα 1982, σελ. 140 επ.

(57) Πρβλ. Α. Λεφεβρ ο.π σελ. 151. Οι αναλύσεις αυτές μπορούν να θεωρηθούν ως πρόδρομοι των αναλύσεων του Μ. Weber για τη γραφειοκρατία στην "Οικονομία και Κοινωνία"

(58) Για τον ουσιώδη ρόλο που αναθέτει ο Χέγκελ στο ηγετικό στρώμα της γραφειοκρατίας πρβλ. Α. Λεφεβρ: Χέγκελ-Μάρξ-Νίτσε, Αθήνα 1976, σελ. 21.

(59) Κ. Μαρξ, ο.π , σελ. 92.

Κεφάλαιο Τρίτο

- (1) πρβλ. P.Fougeyrollas: *Contradiction et Totalité*: Paris 1964 (ed Minuit) σελ 83 επ, ιδιαίτερα σελ. 90-91., όπου ο P.Fougeyrollas συνδέει την έννοια της μαρξικής Ολότητας με την έννοια της αντίθεσης ("αντίφασης"), επισημαίνοντας τον ρυθμιστικό ρόλο της ιδέας της Ολότητας.
- (2) Για τις αφετηρίες της αναλυτικής μεθόδου του Μάρξ και τη σχέση της αφηρημένης αρχής και πράξης πρβλ. Α. Λεφέβρ: *Χέγκελ, Μάρξ, Νίτσε*, Αθήνα 1976, σελ. 147
- (3) πρβλ. σχετικά Ι.Μεσαρος: *Η θεωρία του Μάρξ για την αλλοτρίωση*. Αθήνα 1974, σελ.268
- (4) Χαρακτηριστικά η θεματική αυτή αναπτύχθηκε στο έργο του St. Simon. Για τη σχέση του Μαρξ με τις θεωρίες του St. Simon για τη βιομηχανία και την εργασία πρβλ. T.B Bottomore εις: *K. Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (ed. T.B Bottomone and Rudel) London 1965 (Pelican) σελ. 25, επ.
- (5) πρβλ. J.Banazi: *the dialectic in Lenin and Marx: in D. Elson (ed) Value: the representation of labor in Capitalism*. London 1979, σελ. 20 επ.

Ο J. Banazi τονίζει την Εγγελιανή διαλεκτική έννοια της "ενεργοποίησης της μορφής" ως στοιχείο καθοριστικό για την ανάπτυξη της μαρξικής έννοιας της διαλεκτικής Ολότητας.
- (6) Για την προβληματική αυτή, που περιέχει ήδη τον πυρήνα της "πραξεολογικής" προσέγγισης της έννοιας της διαλεκτικής Ολότητας, η οποία εμφανίζεται αργότερα στη θεωρία του Λούκατς πρβλ. A.Heller: *η θεωρία των αναγκών στον Μάρξ*. Αθήνα 1975, σελ 109.

- (7) Η προβληματική αυτή έχει ιδιαίτερα επισημανθεί από τον Κ.Κόρς εις : Καρλ Μάρξ, Αθήνα 1976, σελ 16.
- (8) Για την προβληματική της μαρξικής μεθόδου ανακατασκευής των ιστορικών τύπων και τη σχέση μεταξύ του ουσιώδους περιεχομένου των κοινωνικών σχέσεων και της ιστορικής τους διαδοχής πρβλ. Τ. Λουπορίνι: Το πολιτικό και το Κρατικό: Μια ή δύο κριτικές: εις Ε. Μπαλιμπάρ, Τ.Λουπορίνι, Α. Τοζελ: Η κριτική της πολιτικής στον Μάρξ, Αθήνα 1985, σελ 73 επ.
- (9) Για τη γενικότερη σημασία της παραμέτρου του χρόνου στη Χεγκελιανή και την Μαρξική ανάλυση της ανθρώπινης δραστηριότητας πρβλ. Α. Λεφεβρ: κοινωνιολογία του Μάρξ. Αθήνα 1982, σελ. 132
- (10) Πρβλ. για την αξιολογική διάσταση στο έργο του Μαρξ: Α.Ε Buchanan, Marx and Justice, 1982, (Rowmans Allanheld) New Jersey.
Ο Buchanan υποστηρίζει ότι η αξιολογία στον Μαρξ στηρίζεται στην ιδέα της μη - διασπασμένης συνείδησης και των μη διασπασμένων επιθυμιών/αναγκών των κοινωνικών ατόμων (σελ. 35). Για τη σύνδεση της Μαρξικής ανάλυσης, στο νεανικό έργο, με το ορθοπρακτικό ιδεώδες πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδη, Φορμαλισμός Ιστορισμός και δεσμευτικότητα της πολιτικής πράξης, τιμητικός τόμος μνήμη Σάκη Καραγιώργα, Αθήνα 1988, σελ.361 επ, ιδίως 378 επ.
- (11) Για τις βασικές διαφοροποιήσεις της Μαρξικής και της Χεγκελιανής έννοιας της Ολότητας πρβλ. J. - V. Calvez: la pensée de K. Marx. Paris 1956 (Seuil), σελ. 53 επ.
- (12) Πρβλ. σχετικά: Les Johnston, Marxism, Class Analysis and Socialist Pluralism, London (Allen & Unwin), 1986, όπου τίθεται το πρόβλημα μιας οντολογίας (υπερδομής) και τελεολογίας (επικαθορισμού) του Κράτους στον Μαρξ, και που αντιμετωπίζονται με τις θεωρίες της σχετικής αυτονομίας και της διαλεκτικής.

- (13) Για την αναφορά του Μάρξ, στα κριτικά κείμενα του 1843, στο πρόβλημα της αντιστροφής υποκειμένου - κατηγορήματος πρβλ. και Α. Δεληγιώργη: Ο κριτικός Μάρξ 1843-44. Αθήνα 1985, σελ. 85 επ.
- (14) Κ.Μάρξ: Κριτική της Εγγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, μετάφραση Μπ. Λυκούδη, Αθήνα σελ. 57. πρβλ. επίσης Α.Δεληγιώργη ο.π. σελ. 69.
- (15) πρβλ. σχετικά τη θέση του U. Cerroni, ο.π. σελ 144, ότι η "πραγματική αντίθεση κράτους και κοινωνίας εκφυλίζεται σε μια καθαρά ιδεατή ή λογική αντίθεση, έτσι ώστε, παρακάμπτοντας την ιδιαίτερη δομή της πραγματικής κοινωνίας /που έπρεπε να διαμεσολαβηθεί/, το κέντρο βάρους μετατοπίζεται στην καθαρά λογική διαδικασία, χάρη στην οποία αυτή η κοινωνία αποκαλύπτεται σαν προσδιορισμός ή σκοπός της ιδέας, στη λογική δομή της έννοιας του Κράτους."
- (16) Για τη σημασία της πρόταξης του κοινωνικού στοιχείου στην θεμελίωση της Ολότητας πρβλ. Α.Λεφβρ: Μια σκέψη που έγινε κόσμος, Αθήνα 1987, σελ. 144 επ.
- (17) πρβλ. Α. Τόζελ: Οι κριτικές της πολιτικής στον Μάρξ εις Ε.Μπαλιμπάρ, Τ.Λουπορίνι, Α.Τόζελ: Η κριτική της πολιτικής στον Μάρξ, Αθήνα 1985, σελ. 23, ο οποίος αναπτύσσει την προβληματική της ουσιαστικής δημοκρατίας ως πρόβλημα ορθολογικής πολιτικής θεωρίας.
- (18) Για την εξέλιξη της έννοιας της Δημοκρατίας στο έργο του Μαρξ, πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης: Δημοκρατία και Σοσιαλισμός στον κλασσικό Μαρξισμό περιοδικό: Πολιτική, τεύχος 4 Αθήνα 1982, σελ. 30.
- (19) πρβλ. για την έννοια της "αληθούς" δημοκρατίας στα νεανικά γραπτά του Μαρξ: N. Hunt, The Political Ideas of Marx and Engels, University of Pittsburgh Press, 1974, σελ. 80 επ.

- (20) Για την ιστοριογραφική πλευρά του Μαρξικού έργου σε σχέση με την ανατομία της αστικής κοινωνίας πρβλ. T.B Bottomore εις: K. Μάρξ: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy (ed T.B Bottomore and Rubel). London 1965 (Pelican) σελ. 36 επ.
Πρβλ. για την εξέλιξη της μαρξικής ιστοριογραφίας επίσης: G. Rudé, Marxism and History εις: Marx 100 years on (ed B' Matthews), London (Lawrence & Wishart) 1983, σελ. 39 επ.
- (21) K. Μαρξ, Βασικές γραμμές της κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας, μεταφρ. Δ. Διβάρης εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1990, Τόμος Β' σελ. 358.
- (22) ο.π σελ. 367
- (23) ο.π σελ. 374
- (24) ο.π σελ. 368
- (25) Αριστοτέλης, Πολιτικά, 1254 α
- (26) K. Μαρξ ο.π τόμος Α, σελ. 54
- (27) K. Μαρξ: Το Εβραϊκό ζήτημα, Αθήνα 1978, σελ. 74
- (28) πρβλ. για την κριτική της Ελευθερίας και της Ισότητας K. Μαρξ, Κεφάλαιο, τομ. 1 κεφ. 4 εκδ. Σύγχρονη Εποχή
- (29) πρβλ. για την έννοια της ανελευθερίας στον καπιταλισμό J. Gray, Marxian Freedom, Individual, liberty and the end of alienation, εις: E. F. Paul (ed) Marxism and Liberalism (B. Blackwell), Oxford 1986: O Gray συνδέει την έννοια της ανελευθερίας στον καπιταλισμό με την

έλλειψη συνειδητής ρύθμισης της παραγωγής από τους παραγωγούς. (Στη βάση αυτού του επιχειρήματος αποκλείει ωστόσο και τη δυνατότητα πραγμάτωσης ελεύθερης κοινωνίας χωρίς αγορά)

- (30) Το αξιολογικό στοιχείο στη μαρξική σκέψη - προσανατολισμένο προς την ιδέα της ελευθερίας - το οποίο συνδέεται με την ανάλυση των εμπειρικών ιστορικών σχέσεων επισημαίνει ο Α.Λεφεβρ: εις :Problèmes actuels du marxisme, Paris 1963 σελ. 82.

Για την μαρξική έννοια της ελευθερίας και τον προσανατολισμό της στην ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων σε μη αλλοτριωτικά πλαίσια πρβλ. S. Lukes, Marxism and Morality, Oxford Univ. Press, 1987, σελ. 71 επ.

- (31) πρβλ. P. Fougeyrollas: Contradiction et Totalite: Paris 1964 (ed Minuit),σελ 147 επ. ιδιαίτερα σελ. 158 επ. όπου ο P. Fougeyrollas τονίζει τον ιστορικό χαρακτήρα της κοινωνικής ολότητας και ως συνέπεια του,την ανάγκη ανοιχτών συστημάτων ηθικών κανόνων.

- (32) πρβλ. M. Vadee: Η κριτική της αφαίρεσης από τον Μάρξ εις: J. D'Hondt : Η λογική του Μάρξ. σελ. 61 επ., ιδιαίτερα 76 επ.

Ο M.Vadee αναφέρεται στην κριτική της αφαίρεσης συνδέοντας την με την προβληματική του καταμερισμού της εργασίας.

- (33) Πρβλ. για την προβληματική του προβλήματος της "αλήθειας" στον Marx, W.A Suchting, Marx and philosophy, 1986, The Mc Millan Press, σελ. 33 (με αναφορά στη δεύτερη θέση στο Φωύερμπαχ).

- (34) Την ιδιαίτερη αυτή διάσταση του μαρξικού μεθοδολογικού προβληματισμού διαπιστώνει ο M. Godelier: Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία. Αθήνα 1988, σελ. 109.

- (35) Για την αναδιατύπωση της εγγελιανής - φουερμπαχιανής και νεοεγγελιανής θεωρίας της αλλοτρίωσης από τον Μάρξ πρβλ. A.Cornu: Essai de critique marxiste. Paris 1951, σελ. 51 επ.
- (36) πρβλ. J.V Calvez : la pensée de Karl Marx. Paris 1956 (Seuil), σελ. 73.
- (37) Κ. Μαρξ: Βασικές γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας, μεταφρ. Δ. Διβάρης, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 1990 τόμος Α' σελ. 65.
- (38) ο.π σελ. 66
- (39) πρβλ. για τη σχέση συγκεκριμένου και αφαίρεσης στο Μαρξ Μ. Vadée : Η κριτική της αφαίρεσης από τον Μάρξ εις Α.Doiz, E.Fleischmann, J.O'Neill, F. Rissi, M.Vadée: Η λογική του Μάρξ, Αθήνα 1975, σελ.90
- (40) Κ. Μαρξ ο.π σελ. 66-67
- (41) ο.π σελ. 71
- (42) ο.π σελ. 71.
- (43) Κ. Μαρξ: κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, Αθήνα 1971, σελ .63
- (44) Κ. Μαρξ. Αθλιότητα της Φιλοσοφίας, Αθήνα ΧΧ σελ. 107.

(45) πρβλ. για την κριτική της θεωρίας των "λογικών" κατηγοριών από τον Κ. Μαρξ Μ. Vadée: Η κριτική της αφαίρεσης από τον Μάρξ: εις Α. Doz, E. Fleischmann, J. O'Neill, F. Ricci, M. Vadee: Η λογική του Μάρξ: Αθήνα 1975, σελ 76 επ.

(46) Κ. Μαρξ, Αθλιότητα της Φιλοσοφίας, Αθήνα ΧΧ, σελ. 108.
Η προβληματική αυτή επανέρχεται στο Κεφάλαιο ως πρόβλημα της σχέσης συγκρότησης μορφών κοινωνικής ζωής και ταυτόχρονα της συγκρότησης των γνωστικών διαδικασιών συνειδητοποίησης των.

" Ο στοχασμός πάνω στις μορφές της κοινωνικής ζωής, και επομένως η επιστημονική τους ανάλυση, ακολουθεί ένα δρόμο τελείως αντίστροφο από την πραγματική κίνηση. Αρχίζει εκ των υστέρων, με δεδομένα που ήδη έχουν διαμορφωθεί, με τα αποτελέσματα της ανάπτυξης. Οι μορφές που αποτυπώνουν στα προϊόντα της εργασίας τη σφραγίδα του εμπορεύματος, και που κατά συνέπεια ρυθμίζουν την κυκλοφορία τους, κατέχουν ήδη τη σταθερότητα των φυσικών μορφών της κοινωνικής ζωής, πριν οι άνθρωποι αναζητήσουν να αντιληφθούν, όχι τον ιστορικό χαρακτήρα των μορφών αυτών, που τους φαίνονται μάλλον οριστικά αναλλοίωτες, αλλά το εσώτερο νόημά τους.."

Κ. Μαρξ : Κεφάλαιο, Βιβλίο Ι, μέρος 1, κεφάλαιο 1-4, σελ. 88 επ. (εκδ. Συγχρονη Εποχή.)

(47) Πρβλ. σχετικά με το πρόβλημα της φύσης των μαρξικών "νόμων" J. Farr: Marx's Laws εις: Political Studies (1986) κκxiv σελ. 218 επ. Ο J. Farr διακρίνει - κριτικά απέναντι στον Popper - τους νόμους που προκύπτουν στο εσωτερικό του αστικού σχηματισμού (π.χ νόμοι της συσσώρευσης) από τις γενικές αρχές προσέγγισης των ιστορικών σχηματισμών, και με τον τρόπο αυτό απορρίπτει την θέση της ύπαρξης μια νομοτελειακής εξελικτικής θεωρίας στον Μαρξ.

(48) πρβλ. πάνω στην προβληματική αυτή την ανάλυση της βασικής κατηγορίας του εμπορεύματος στον Μάρξ σε σχέση με την Εγγελιανή λογική της ποσότητας (μέτρου).
Α. Doz, εις J. D' Hondt Paris 1974, σελ. 99 επ.

- (49) Ο Κ. Μαρξ παραπέμπει στο Κεφάλαιο στον Αριστοτέλη "κλίνει πέντε αντί οικίας"). Τομ. Α σελ. 73 (εκδ. Σύγχρονη Εποχή), μεταφρ. Μαυρομμάτη, Αθήνα 1978.

- (50) Κ. Μαρξ, Φρ. Εγκελ: Η Γερμανική Ιδεολογία, μεταφρ. Κ. Φιλίνη Αθήνα, 1979 σελ. 88.

- (51) Κ. Μαρξ, Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου Αθήνα 1978, σελ. 123.

- (52) πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδης: Δημοκρατία και Σοσιαλισμός στον κλασσικό Μαρξισμό. Πολιτική τεύχος 4, Αθήνα 1982, σελ. 30 πρβλ. επίσης J. M. Maguire, Marx' s theory of Politics, Cambridge Univ. Press, 1978, σελ. 151 επ.

- (53) Κ. Μαρξ Γερμ. Ιδεολογία ο.π σελ. 78.

- (54) Για τον ρόλο της εργατικής τάξης στην πραγματοποίηση του απελευθερωτικού - χειραφετητικού ιδεώδους πρβλ. Α.Λεφεβρ ο.π σελ. 191, επ.

- (55) Ε. Καραμπατζάκη - Περδίκη: Η έννοια του καταμερισμού της εργασίας στον Κ. Μάρξ και στον Ε. Durkheim εις : Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - τομέας Φιλοσοφίας: Ο Κ. Μάρξ και η φιλοσοφία. Αθήνα 1987. σελ. 281

- (56) Κ. Μαρξ, Κριτική της Εγελιανής Φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου, Αθήνα 1978, σελ. 166.

- (57) Για το "μερικό" αξιολογικό πεδίο της πολιτικής δράσης κατά τον Μάρξ πρβλ. και Ι. Μεσαρος ο.π, σελ. 137 επ.

- (58) πρβλ. Κ.Ψυχοπαίδης: Υπεράσπιση του ορθολογισμού. περιοδικό : Πολίτης Νο 63, σελ. 28

- (59) Για τις "χαρακτηρολογικές" συμπεριφορές που προκύπτουν από τις γενικές τάσεις και ρυθμίσεις του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής πρβλ. Α. Λεφεβρ: κοινωνιολογία του Μάρξ. Αθήνα 1982 , σελ. 116 επ.
- (60) πρβλ. Κ.Ψυχοπαίδης: ο.π. σελ.29. Ο S. Avineri εις: The Social and Political thought of Karl Marx, Cambridge Univ. Press, 1968, ανέλυσε το κριτικό αυτό μαρξικό επιχείρημα ως μετατόπιση από τη σχέση προσωπικότητας και ιδιοκτησίας στον Χέγκελ προς τη σχέση ιδιοκτησίας αλλοτρίωσης, που επιτρέπει την κριτική στην Εγγελιανή μεθοδολογία.
- (61) πρβλ. σχετικά U. Cerroni : Ο Μάρξ και το σύγχρονο δίκαιο. Αθήνα 1983, σελ. 229.
- (62) Κ. Μαρξ: Το Εβραϊκό ζήτημα, Αθήνα 1978, σελ. 101
- (63) πρβλ. σχετικά Α. Τοζελ: Οι κριτικές της πολιτικής στον Μάρξ εις : Ε. Μπαλιμπάρ, Τ. Τουπορίνι, Α. Τοζελ: Η κριτική της Πολιτικής στον Μάρξ. Αθήνα 1985, σελ. 25 επ.
Πρβλ. ακόμα και Γ. Πάσχος: Η έννοια της επανάστασης στα νεανικά έργα του Μάρξ, εις : Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων , - τομέας φιλοσοφίας : Ο Καρλ Μάρξ και η φιλοσοφία. Αθήνα 1987 σελ. 128 επ, 131 επ.
- (64) Την προβληματική αυτή παρουσιάζει ο Μαρξ στο νεανικό του κείμενο του 1844: Κριτικές σημειώσεις στο περιθώριο πάνω στο άρθρο ενός Πρώσου. Πρβλ. συναφώς για τα αντινομικά προβλήματα που παρουσιάζονται στη θεωρία του Κράτους του ώριμου Μαρξ όσον αφορά τον στόχο του σοσιαλιστικού Κράτους να καταπολεμήσει την αλλοτρίωση και την εκμετάλλευση: N. Harding, Socialism, Society and the organic labour State εις: N. Harding (ed), The State in Socialist Society, Oxford 1984, Mc Millan Press.

- (65) πρβλ. για την προβληματική των όρων της πολιτικής χειραφέτησης στο Μαρξ: Τ. Λουπορίνι: Το πολιτικό και το κρατικό: Μια ή δύο κριτικές: εις Ε. Μπαλιμπάρ Τ. Λουπορίνι, Α. Τοζελ: Η κριτική της πολιτικής στον Μαρξ. Αθήνα 1985 σελ. 65.
- (66) βλ. Κ. Ψυχοπαίδη : Δημοκρατία και Σοσιαλισμός στον κλασσικό μαρξισμό. Πολιτική τεύχος 4. Αθήνα 1982, σελ. 28
- (67) Κ. Μαρξ: Ταξικοί αγώνες στη Γαλλία, Αθήνα 1975, σελ. 161 επ.
- (68) Κ. Μαρξ: 18η Μπρυμαίρ του Α. Βοναπάρτη, Αθήνα 1976, σελ. 57 επ.
- (69) Κ. Μαρξ ο.π σελ. 153 επ. Τη γραφειοκρατική αυτή διάσταση της θεωρίας του Κράτους υπογραμμίζει ο R. Miliband εις Marxism and Politics, Oxford Univ. Press, 1978, σελ. 77. Πρβλ. για τη θεωρία του "Βοναπαρτισμού" ως συμπύκνωση ετερόκλητων συμφερόντων στη Β' Γαλλική Αυτοκρατορία: J. M. Maguire, Marx's theory of Politics, Cambridge Univ. Press, 1978, σελ. 182 επ.
- (70) Κ. Μαρξ, ταξικοί αγώνες στη Γαλλία, Αθήνα 1975, σελ. 156. Για την κατασκευή της έννοιας της επανάστασης και τη σημασία της προλεταριακής συνείδησης στην επαναστατική διαδικασία πρβλ. J. V. Calvez: La pensée de Karl Marx, Paris 1975, (Seuil), σελ. 486.
- (71) βλ. Α. Τοζελ ο.π σελ. 38
- (72) Προβάλλει εδώ μια θετική στάση του Μαρξ απέναντι στη δημοκρατία. Πρβλ. για το πρόβλημα της παραγνώρισης της πολιτικής σημασίας της δημοκρατίας και αντίστοιχα του τονισμού του συγκρουσιακού στοιχείου στη θεωρία του Μαρξ: A Hunt, Marx, the missing dimension εις: Marx, 100 years on, (ed. Matthews) London (Lawrence and Wishart), 1983, σελ. 87 επ, 103.

- (73) πρβλ. Κ. Ψυχοπαίδη: Δημοκρατία και Σοσιαλισμός στον κλασσικό μαρξισμό. Πολιτική τεύχος 4. Αθήνα 1982, σελ. 31
- (74) Κ. Μαρξ, Ο Εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία, Αθήνα 1976, σελ. 78.
- (75) Γίνεται εδώ σαφής η αξιολογική διάσταση της μαρξικής προβληματικής της μετάβασης.
Πρβλ. σχετικά με την αξιολογική προβληματική στον Μαρξ: Α. Wood εις: Marx and Equality: J. Mepham και D. H. Ruben (eds): Issues in Marxist Philosophy, vol 4 (1981) σελ. 195 επ. - ιδιαίτερα σελ. 205 επ. όπου υπογραμμίζονται, με αφετηρία την κριτική του προγράμματος Γκόττα, στοιχεία μιας θεωρίας της ισότητας στον Μαρξ, θεμελιωμένη στην ιδέα του κοινωνικού ελέγχου των μέσων παραγωγής και της κατανομής σύμφωνα όχι μόνο με τις κοινωνικές αλλά και τις ατομικές ανάγκες. Πρβλ. επίσης Κ. Ψυχοπαίδη: η υλιστική θεωρία της "δίκαιης ιδιοποίησης" εις Ν. Αλιμπραντής κ.α. Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου, Θεσ/νίκη 1985, (Σάκκουλας).
- (76) Ο R. Miliband, εις Marxism and Politics, Oxford University Press, 1977, σελ. 9 επ. 39, θεωρεί ότι η ανάπτυξη της ιστορικής ιδέας στον Χέγκελ υπήρξε πρόδρομος της ιδέας του ρόλου του προλεταριάτου στον Μαρξ. Αλλά ταυτόχρονα ο Miliband τονίζει ότι ο Μαρξ αμφισβήτησε την αντίληψη του "καθορισμού" της ιστορικής διαδικασίας που επικρατεί στον Χέγκελ.
- (77) Για την υπολανθάνουσα πεποιήθηση του Μάρξ στην ενυπάρχουσα ορθολογικότητα της ιστορίας και της κοινωνίας πρβλ. Α.Λεφεβρ ο.π σελ. 116.
- (78) Στην αξιοσημείωτη άποψη που εκθέτει ο κ. Γ. Σταμάτης στο άρθρο του "Απόδειξη της λογικής συνοχής του μαρξικού νόμου της πτωτικής τάσης του γενικού ποσοστού κέρδους" στο περιοδικό "Θέσεις" τευχ. 17, επισημαίνει ότι αυτή η άποψη που ανέπτυξε ο Μαρξ είχε αντίκρουσμα μέχρι τις δύο πρώτες δεκαετίες του αιώνα μας. Από εκεί και μετά οι

αναπτυσσόμενες τεχνικές επέτρεφαν την δυνατότητα, να συνυπάρχει η αύξηση της παραγωγικότητας της εργασίας με μια παράλληλη αύξηση ή και σταθερότητα της "παραγωγικότητας" του κεφαλαίου. Δεν παρατηρήθηκε δηλ. αύξηση του λόγου της αξίας του σταθερού κεφαλαίου προς τη ζωντανή εργασία (ο.π σελ. 96).

Ο Γ. Σταμάτης επικαλείται για τη θεμελίωση της άποψης του στατιστικούς δείκτες που συνοφίζουν την εξέλιξη του αποκαλούμενου συντελεστού κεφαλαίου (αξία σταθερού κεφαλαίου/αξία καθαρού προϊόντος) στη διάρκεια πολλών δεκαετιών. "Οι ποσοστιαίες μεταβολές του λόγου αυτού είναι περίπου ίδιες με τις ποσοστιαίες μεταβολές του λόγου της αξίας του σταθερού κεφαλαίου προς την ζωντανή εργασία" (ο.π) επισημαίνει ο Γ. Σταμάτης.

Αυτό το γεγονός έχει σαν αποτέλεσμα ότι μετά το "όριο" του 1920 να παρατηρούμε ότι η παραγωγικότητα του κεφαλαίου δεν μειούται πλέον. Ο Γ. Σταμάτης επικαλείται επιπρόσθετα ένα άλλο αποδεικτικό στοιχείο: Η "ένταση" κεφαλαίου, δηλ. ο λόγος του σταθερού κεφαλαίου προς την ποσότητα της ζωντανής εργασίας - σε σταθερές τιμές - αντανακλά σε ποσοστά τις ποσοστιαίες μεταβολές της τεχνικής σύνθεσης του κεφαλαίου. Σύμφωνα λοιπόν με αντίστοιχες στατιστικές μετρήσεις, η ένταση κεφαλαίου εξακολουθεί και σήμερα να αυξάνεται, πράγμα που σημαίνει ότι αντίστοιχη αύξηση εμφανίζει και η τεχνική σύνθεση του κεφαλαίου.

Τελικό αποτέλεσμα της αναδιάρθρωσης και συνεχούς εξέλιξης των τεχνικών μεθόδων είναι ότι το ποσοστό κέρδους σε μακροπρόθεσμο ορίζοντα δεν εμφανίζει πτωτική τάση. Οι νέες τεχνικές παραγωγής έχουν τη δυνατότητα να αυξάνουν ποσοστιαία την παραγωγικότητα της εργασίας, όχι λιγώτερο απ' ότι αυξάνουν την τεχνική σύνθεση του κεφαλαίου (ο.π σελ. 97).

Κεφάλαιο Τέταρτο

-
- (1) Γ.Λούκατς: Ιστορία και Ταξική συνείδηση, Αθήνα 1975, εκδ. "Οδυσσέας".
 - (2) πρβλ Κ. Axelos: préface en "Histoire et conscience de classe". Paris 1960, (ed Minuit) σελ. 6.
 - (3) Ο Λουκατς συνδέει τη διάσπαση των επιστημολογικών πεδίων στην κοινωνική θεωρία με τον κατακερματισμό και τον φετιχισμό των κοινωνικών σχέσεων στην αστική κοινωνία. Πρβλ. σχετικά την παρέμβαση του Γ. Λούκατς στη συζήτηση με τον Λέο Κοφλέρ εις: Γ. Λούκατς: Προβλήματα οντολογίας και πολιτικής, Αθήνα 1971, σελ. 55.
 - (4) Μ. Βεμπερ, Βασικές Εννοιες Κοινωνιολογίας, Αθήνα 1983, εκδ. Κένταυρος, σελ. 242
 - (5) Στη Βεμπεριανή έννοια του "ορθολογισμού" ο Λούκατς αντιπαραθέτει τον όρο της "πραγμοποίησης", επιδιώκοντας να υπερβεί τον εξωτερικό τύπο ορθολογισμού της κοινωνίας - τον οποίο επαγγέλεται ο Μ. Βέμπερ - με ένα τύπο εσωτερικού κοινωνικού ορθολογισμού που θα υπερβεί την "πραγμοποιημένη" κοινωνική πραγματικότητα.
Πρβλ. σχετικά Α. Feenberg: The Bias of Technology εις R. Pippin, A. Feenberg, C.P. Webel: Marcuse: Critical theory and the promise of utopia, (ed Mc Millan), London 1988, σελ. 243 επ.
 - (6) Προφανώς η θεωρία του Κράτους συνδέεται εδώ με μια θεωρία κατακερματισμού και παραγμοποίησης κοινωνικών σχέσεων. Για την εξέλιξη της θεωρίας του Κράτους του Λούκατς από την προβληματική της πραγμοποίησης στις μεταγενέστερες αντιλήψεις του (που εκφράσθηκαν κυρίως στο έργο του για τον Λένιν - Λονδίνο 1970), για το Κράτος ως μηχανισμό που αποδιοργανώνει το προλεταριάτο πρβλ. G.S Jones e.a (eds) Western Marxism, New Left Review (verso), 1977, σελ 53 επ.

- (7) Πρβλ. σχετικά την παρέμβαση του Γ. Λούκατς στη συζήτηση με Χ.Χ Χόλτς: "είναι και συνείδηση" εις Γ. Λούκατς: προβλήματα Οντολογίας και Πολιτικής, Αθήνα 1971, σελ. 22.
- (8) Από την ανώτερη αυτή σκοπιά παρέχεται κατά τον Λούκατς στο προλεταριάτο προνομιακή πρόσβαση στη γνώση της δυναμικής και της κατεύθυνσης της ιστορίας, και της γενικής κατεύθυνσης του μέλλοντος. πρβλ. σχετικά S.Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford 1987, σελ. 116, 120, 146.
- (9) Για τον κίνδυνο του ιστορικισμού που λανθάνει στη Λουκατσιανή "ταξική συνείδηση", σε σχέση με την απουσία συγκεκριμένων προσδιορισμών της ταξικής και οικονομικής δομής από τον Λούκατς πρβλ. Alan Swingewood εις: ο Μαρξ και η σύγχρονη κοινωνική θεωρία, Αθήνα 1978, σελ. 108 επ.
- (10) Είναι ενδιαφέρον ότι στο σημείο αυτό ο Κ. Kops διαφοροποιείται σχετικά από τον Γ. Λούκατς τονίζοντας στην κριτική του προς τους "χυδαίους μαρξιστές" ότι το νομικό-πολιτικό πεδίο αποτελεί πραγματικότητα δίπλα στο κοινωνικό είναι ως στοιχείο της όλης ιστορικής πραγματικότητας πρβλ. Κ. Kops, *Μαρξισμός και Φιλοσοφία*, Αθήνα 1981, σελ. 53 επ.
- (11) Ίσως σ' αυτή την επιρροή να οφείλεται η προμαρξιστική "προέλευση" της Λουκατσιανής Ολότητας που διατυπώθηκε πρωταρχικά στο πλαίσιο της "θεωρίας της νουβέλλας", η οποία δρα ως "απελευθερωτική δύναμη της μνήμης" που ωθεί την πρακτική δραστηριότητα στην κατεύθυνση του "απο-πραγματοποιημένου" μέλλοντος πρβλ. Martin Jay: *Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance* εις: R. Pippin, A. Feenberg C.P. Webel: *Marcuse, critical theory and the promise of utopia*, London 1988, σελ. 32 επ.
- (12) G.Lichtheim, Lukács, Fontana Collins. Ελληνική μετάφραση Τ.Λιχτχάϊμ, Λούκατς, Αθήνα 1972, Μπουκουμάνης, σελ. 36

- (13) Πρβλ. για τις πρώιμες αισθητικές αντιλήψεις του Λούκατς Γ.Λούκατς, Η Ψυχή και οι Μορφές, μεταφρ. Οικονόμου, Αθήνα (Θεμέλιο) 1986. Ο Μ. Jay εις Marxism and Totality, Univ of California, 1984, Polity Press, δείχνει ότι το αισθητικό ιδεώδες στο "Ψυχή και Μορφές" προσανατολίζεται προς την ιδέα του βιώματος, ως μη ολοκληρωμένης Ολότητας, και με την έννοια αυτή επισημαίνει στοιχεία "υπαρξισμού" στο νέο Λούκατς.

πρβλ. ακόμα για την έννοια της Ολότητας στην πρώιμη αισθητική θεωρία, Π. Βρανιτσκι, Ιστορία του Μαρξισμού ΙΙ, Αθήνα 1976, ("Οδυσσέας"), σελ. 30.

- (14) Ηδη η Ολότητα του Λούκατς αναφέρεται στη συγκρότηση προηγμένων βιομηχανικών δομών και στην ανάπτυξη μιας σύγχρονης εργατικής-βιομηχανικής τάξης, ώστε να διαπιστώνεται μια σαφής διαφοροποίηση από το μαρξικό παραγωγικό-κοινωνικό πρότυπο του 19ου αιώνα.

πρβλ. σχετικά B.Waldenfels e.a (eds), Phenomenology and Marxism, (Routledge and Kegan Paul), London 1984.

- (15) πρβλ. για την κριτική της θετικοποίησης και του δογματισμού στον Μαρξισμό, που προκύπτει από την απομάκρυνση από το εγγενές στοιχείο της αντίθεσης ("αντίφασης") που περιέχεται στην μαρξιστική θεωρία: A. Lefevre: Problemes actuels du Marxisme, Paris 1963, σελ. 117.

Πρβλ. ακόμα το έργο του Λούκατς, το σχετικό με την κριτική του δογματισμού, "Μαρξισμός και Σταλινισμός" Αθήνα 1978, ("Γράμματα") πρβλ. επίσης Κ.Κόρς εις: Γιατί είμαι Μαρξιστής, Αθήνα 1980, σελ 120 παρ.

- (16) Για τα μεθοδολογικά προβλήματα που τίθενται από τον Max Weber για τις κοινωνικές επιστήμες πρβλ. Η. Κατσούλης, Επιστημολογικά προβλήματα της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης Αθήνα 1980, (Παπαζήσης).

- (17) Μ. Βεμπερ, Βασικές έννοιες Κοινωνιολογίας, Αθήνα 1983, (Κένταυρος), παραγρ. 1 (οι μεθοδολογικές βάσεις της κοινωνιολογίας).
- (18) Για την αυτόνομη και ανεξάρτητη λειτουργία των "πόλων" του Βεμπεριανού συστήματος πρβλ. Κ. Κοσικ, Η διαλεκτική του συγκεκριμένου, Αθήνα 1975, σελ. 106 επ.
- (19) Για την αναγνώριση της ιδιαίτερης αξίας του οικονομικού στοιχείου στην ανάλυση των κοινωνικών και πολιτιστικών φαινομένων και τις εν γένει μαρξικές επιρροές στο έργο του Μ. Weber: πρβλ. T.B Bottomore εις Κ. Μαρξ: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy (ed. T.B Bottomore and M. Rudel), London 1965, (Pelican), σελ. 58.
- (20) Χαρακτηριστική είναι η αρνητική τοποθέτηση του Max Weber απέναντι στην λεγόμενη "οργανική" κοινωνιολογία του Schaffle (σελ 237) και στην "ολική" μέθοδο του O. Spann (σελ 242) στο έργο του Οικονομία και Κοινωνία (Βασικές έννοιες της κοινωνιολογίας ο.π)
- (21) Χαρακτηριστικά για τον κλασσικό Μαρξισμό η σχέση αυτή αναπτύσσεται εις Φ.Ενγκελς, Λουδ. Φωϋερμπαχ και το τέλος της κλασσικής Γερμανικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1976, (Θεμελίο).
- (22) Η κατασκευή αυτή του "ως εαν" παραπέμπει στη Λουκατσιανή κατασκευή τύπου που γίνεται "ως εαν" οι δρώντες είχαν πλήρη γνώση των συνθηκών (Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας σελ. 249)
- (23) Με την αντίληψη αυτή Ολότητας συνδέει ο Λούκατς μια έννοια μαρξιστικής "Ορθοδοξίας" που αναφέρεται κυρίως στη μέθοδο ανάλυσης πρβλ. σχετικά T. Ball (ed), After Marx, Cambridge Univ. press 1984, sel. 262

- (24) Για μιά κριτική συζήτηση της Λουκατσιανής έννοιας της πραγματοποίησης, στη βάση της διαλεκτικής έννοιας μεταξύ αντικειμενικοποίησης-αλλοτρίωσης-ταξικής δομής πρβλ. Alan Swingewood: Ο Μαρξ και η σύγχρονη κοινωνική θεωρία, Αθήνα 1978, σελ. 148 επ.
- (25) Πρβλ. για τη θεωρία της πραγματοποίησης, ως κοινωνική θεωρία στην κριτική του Α. Λεφεβρ εις: Κοινωνιολογία του Μαρξ, Αθήνα, σελ. 102.
- (26) Για την αξιακή προτεραιότητα του Όλου, την ιστορική του σχετικότητα και τη σημασία της οργανικότητας των διαμεσολαβήσεων στη Λουκατσιανή Ολότητα πρβλ. Α. Μανιτάκης: Επιδράσεις της σκέψης του Μαρξ στην εξήγηση και μελέτη της Νομικής μορφής εις: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Τομέας Φιλοσοφίας: ο Κ.Μαρξ και η Φιλοσοφία, Αθήνα 1987, σελ. 191 επ.
- (27) Πρβλ. για την ανάλυση της πραγματοποίησης στον Λούκατς και την αξιοποίηση της έννοιας αυτής για την κριτική της τέχνης, C Slaughter, Marxism, Ideology and Literature, Mc Millan Press, London 1980, σελ. 114 επ.
- (28) Η δομή αυτή παραγωγής μιας "μυθολογικής" συνείδησης στον Χέγκελ -μέσα από την αναντιστοιχία Λογικού και πραγματικού - εγκαταλείπεται αργότερα από τον Λούκατς και τονίζεται, κριτικά απέναντι στον Χέγκελ, η στροφή του τελευταίου προς το ιστορικό παρελθόν αντί της κριτικής του παρόντος. βλ. το σημείο αυτό Γ.Λούκατς: Προβλήματα Οντολογίας και Πολιτικής, Αθήνα 1971, σελ. 43.
- (29) Για τις νεοκαντιανές ρίζες του Λούκατς και τις επιρροές του από τον Ρίκερτ, πρβλ. J.G. Merquior, Western Marxism, Paladin Books, London 1986.
- (30) F. Engels: Herrn Eugen Dührigs Umwälzung der wissenschaft "ANTI-DÜHRING" Dietz - Verlag, Berlin, 1960 Ελλ. εκδοση Αναγνωστίδη, Αθήνα 1963, σελ 178 επ.

- (31) Κ. Μαρξ, Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, Ελλ. εκδοση: "Οικονομική και Φιλοσοφική βιβλιοθήκη" Αθήνα 1956, σελ. 18.
- (32) Στη βάση της θεωρητικής αυτής αντίληψης διατυπώνεται και η κριτική του Λούκατς στη Ρ.Λουξεμπουργκ
πρβλ. σχετικά Ν. Geras, the legacy of R. Luxemburg, N.L.B 1976 (London), σελ. 174 επ.
- (33) Για την άρνηση του Λούκατς να αποδεχθεί τις εμπειριστικές "φυσικοποιημένες" μεθόδους στο πεδίο της κοινωνικής ολότητας
πρβλ. την ανάλυση του Lucien Goldmann εις: Εισαγωγή στον Lukács και στον Heidegger, Αθήνα 1975, σελ. 38 επ.
Για την κριτική του Λούκατς στον μαρξιστικό θετικισμό και την κριτική του στον αντικειμενισμό πρβλ. S. Warren, The emergence of dialectical theory, Chicago 1984, σελ. 76.
- (34) Προκύπτει εδώ το πρόβλημα κατά πόσον η Λουκατσιανή αυτή θέση συνεπάγεται τη νομοτελειακή αποδοχή ενός μονογραμμικού προτσές της διαδικασίας απελευθέρωσης.
Πρβλ. σχετικά: Χ. Φλαϊσσερ: Μαρξισμός και Ιστορία, Αθήνα σελ. 186, όπου περιέχει μια ενδιαφέρουσα αμφισβήτηση αυτής της εκδοχής.
- (35) Πρόκειται για τον πρόλογο στην έκδοση του 1967 της "Ιστορίας και Ταξικής Συνείδησης", ο οποίος γράφτηκε στη Βουδαπέστη (Μάρτη του 1967) και περιέχεται στην ελληνική έκδοση του έργου "Ιστορία και ταξική Συνείδηση", Αθήνα 1975, εκδ. "Οδυσσέας".
Επίσης σε παρέμβαση του ο Γ. Λούκατς, στη συζήτησή του με τον Α. Κοφλερ: κοινωνία και άτομο εις: Γ. Λουκατς: προβλήματα οντολογίας και πολιτικής Αθήνα 1971 σελ. 84 επ.
επαναβεβαιώνει την απόρριψη των συμπερασμάτων του έργου του "Ιστορία και ταξική συνείδηση", θεωρώντας το έργο του αυτό ως "ξεπερασμένο".

- (36) Παράλληλα ο Λούκατς εξακολουθεί να θεωρεί ως το σημαντικό του επίτευγμα το ότι επανεισήγαγε την κατηγορία της Ολότητας, παρ'ότι αυτοκριτικά παρατηρεί ότι το έκανε στη βάση του Εγγελιανισμού ("πηγή σύγχισης") και όχι στη βάση της οικονομικής ανάλυσης.
πρβλ σχετικά M. Seliger, *The Marxist Conception of Ideology*, Cambridge Univ. Press, 1977.
- (37) Πρόκειται για το έργο του Λούκατς: *Moses Hess und die probleme der idealistischen Dialektik*, Leipzig, 1926.
- (38) Για την κεντρική θέση που κατέχει η έννοια της πραγματοποίησης στον Λούκατς, σε σχέση με την έννοια της αλλοτρίωσης και του φετιχισμού του εμπορεύματος στον Μαρξ, πρβλ. K. Axelos *preface en "Histoire et conscience de classe"*, Paris 1960, (Minuit) σελ. 7 επ., πρβλ. σχετικά επίσης Α.Λεφεβρ. ο.π σελ. 52.
- (39) Η επεξεργασία μιας θεωρίας αντι-δογματικής μαρξιστικής ορθοδοξίας οφείλεται βέβαια εξ'ίσου και στον K. Kops ο οποίος στο έργο του : *Μαρξισμός και φιλοσοφία*, Αθήνα 1982, σελ. 72, παρατηρεί:
"Είναι το γενικότερο πρόβλημα της μαρξικής εννοίας ιδεολογία, ή της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στη συνείδηση και την ύπαρξη μέσα στην οποία εκβάλλει τελικά το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ μαρξισμού και φιλοσοφίας. Πάνω σ'αυτό οι θέσεις στο "Μαρξισμός και φιλοσοφία" συμφωνούν από κάθε άποψη με τις προτάσεις, εδραιωμένες σ'ευρύτερη φιλοσοφική βάση, που βρίσκονται στις διαλεκτικές μελέτες του Γκέοργκ Λούκατς οι οποίες εμφανίστηκαν κατά το ίδιο περίπου διάστημα με τον τίτλο "Ιστορία και Ταξική Συνείδηση". Σ'ένα "Υστερόγραφο" στην εργασία μου έλεγα πως βασικά συμφωνούσα με τον Λούκατς και ανέβαλα κάθε συζήτηση των επιμέρους διαφορών στη μέθοδο και στο περιεχόμενο που παρέμεναν ανάμεσά μας. Αυτό τότε είχε εκλειφθεί εντελώς εσφαλμένα - ιδίως από τους κομμουνιστές κριτικούς - ως ομολογία πλήρους συμφωνίας. Στην πραγματικότητα κι ο ίδιος δεν είχα τότε επίγνωση σε ποιο βαθμό ο Λούκατς κι εγώ, παρά τις πολλές μας ομοιότητες στη θεωρία, πράγματι διαφωνούσαμε, όχι μόνο σε μερικά "λεπτομερειακά" αλλά ακόμη και σε θεμελιώδη ζητήματα."

(40) Πρβλ. και τη διατύπωση του ίδιου του Λούκατς στη συζήτηση με Β. Αμπεντροτ- Χ.Χ. Χολτζ:προσωρινός απολογισμός: εις Γ.Λούκατς: Προβλήματα οντολογίας και πολιτικής, Αθήνα 1971, σελ. 145.

(41) Πρόκειται για ένα δοκίμιο-κριτική του Μπουχαριν, πάνω στις βάσεις του ιστορικού υλισμού, και για επιθεωρήσεις-δοκίμια για τον Λασσάλ (1925) και Μόζες Χές (1926).

Τα έργα αυτά, γραμμένα στα Γερμανικά, δημοσιεύθηκαν στο περιοδικό "Archiv fur die Geschichte des Sozialismus" (Ακαδημαϊκή έκδοση για τους λόγιους σοσιαλιστές που ιδρύθηκε το 1914).

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adorno T.W: Skoteinos, oder wie zu jesen Sei εις: Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1963 (Suhrkamp).

Αριστοτέλης: Πολιτικά I - III και IV - VIII, εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.

Avineri S. : Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge University press, 1972.

- The Social and Political thought of Karl Marx, Cambridge University press, 1968

Axelos K.: Preface εις: G.Lukács, Histoire et conscience de classe, Paris 1960, (ed. Minuit).

- Marx penseur de la technique, Paris 1961, (Minuit).

Ball. T. : After Marx, Cambridge University press, 1984.

Banazi J. : The dialectic in Lenin and Marx in D.Elson (ed) Value:the representation of labor in Capitalism, London 1979.

Βεμπερ Μ.: Προτεσταντική Ηθική και το Πνεύμα του Καπιταλισμού, Αθήνα 1978, (Κάλβος), μεταφρ. Δ. Κουρτοβίκ.

- Βασικές έννοιες της κοινωνιολογίας, μεταφρ. Κυπραίου, Αθήνα 1983, (Κένταυρος).

Bottomore T.B. : K.Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, (ed T.B. Bottomore and Rudel), London 1965, (Pelican).

Βρανίτσκι Πρ. : Ιστορία του Μαρξισμού (I και II), Αθήνα 1976, ("Οδυσσέας"), μεταφρ. Μ.Ζορμπά.

Buchanan A.E. : Marx and Justice, New Jersey 1982, (Rownans & Allan Held).

Burnham J. : Η επανάσταση των διευθυντών, Αθήνα 1970, (Κάλβος), μεταφρ. Τ.Κονδύλη.

Calveg J.V. : La pensée de K. Marx, Paris 1956, (ed.Seuil).

Cerroni U. : Ο Μαρξ και το σύγχρονο Δίκαιο, Αθήνα 1983, (εκδ. Παρατηρητής), μεταφρ. Α. Χρυσοστομίδα.

Connolly W.: Legitimacy and the State, B.Blackwell, Oxford 1984.

Cornu A.: Essai de critique marxiste, Paris 1951, (ed Socials).

Δεληγιώργη Α. : Ο Κριτικός Μαρξ 1943-44., Αθήνα 1985, (εκδ. Gutenberg)

Engels F. : Herrn Eugen Dührings Umwaelzung der wissenschaft "ANTI-DÜHRING" Dietz - Verlag Berlin, 1960.
Ελλ. έκδοση, μετάφρ. Τ.Στεργιά, Αθήνα 1963.

Ενγκελς Φ. : Λουδοβίκος Φοϋερμπαχ και το τέλος της κλασσικής Γερμανικής Φιλοσοφίας, Αθήνα 1976, (Θεμέλιο), μεταφρ. Φ. Φωτίου

Farr J. : Marx's laws εις Political Studies, 1986.

Feenberg A. : The Bias of Technology εις R. Pippin, A. Feenberg, C. P. Webel: Marcuse: Critical theory and the promise of utopia, (ed. Mack Millan), London 1988.

Φλαϊσσερ Χ.: Μαρξισμός και Ιστορία, Αθήνα χ.χ., (εκδ. Αναγνωστίδη), μεταφρ. Σ. Καμπουρίδη.

Fleischmann E. : Τυπική και διαλεκτική σχέση στον Μαρξ, εις: "Η λογική του Μάρξ" των Doz A., Fleischmann E., O'Neill J., Ricci F., Αθήνα 1975, (εκδ. Ιστορική Ερευνα).

Fougeyrollas P. : Contradiction et Totalité, Paris 1964, (ed. Minuit)

Geras N. : The legacy of R. Luxemburg, N.L.B. 1976, London.

Godelier M. : Μαρξιστικοί ορίζοντες στην κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 1988, (εκδ. Gutenberg), μεταφρ. Θ. Παραδέλλη.

- Η θεωρία της μετάβασης στον Μαρξ, Αθήνα 1987, μεταφρ. Α. Δεμαθα κ.α., (εκδ. Gutenberg).

Goldmann L. : Εισαγωγή στον Lukács και στον Heidegger, Αθήνα 1975, (εκδ. Ερασμος), μεταφρ. Μ. Λαμπρίδη.

Gray J. : Marxian Freedom Individual liberty and the end of alienation εις: E.F. Paul (ed) Marxism and Liberalism, (B. Blackwell), Oxford 1986

Harding N. : Socialism, Society and the organic labour State, εις: N. Harding (ed), the State in Socialist Society, Oxford 1984, Mc Millan press.

Heller A. : Η θεωρία των αναγκών στον Μαρξ, Αθήνα 1975, (εκδ. Εξάντας), μεταφρ. Τζ. Μαστοράκη.

Hinchman L.P. : Hegel's critique of the Enlightenment, University of Florida, 1984.

Hunt N.: The Political ideas of Marx and Engels, University of Pittsburgh press, 1974.

- Marx, the missing dimension, εις: Marx 100 years on (ed Matthews), London 1983, (Lawrence and Wishart).

Hyppolite J. : Principes de la Philosophie du Droit (preface), collection idées.

Janicaud D. :L'ombre de Hegel, L'Arc, Hegel 38.

Jay M. : Marxism and Totality, Univercity of California, 1984 (Polity Press).

- Reflections on Marcuse's Theory of Remembrance εις: R. Pippin, A. Feenberg, C.P. Webel: Marcuse. Critical theory and the promise of utopia, (ed Mac Millan), London 1988.

Johnston L. : Marxism, class analysis and socialist pluralism., London, (Allen & Unwin), 1986

Jones G.S. : Western Marxism, New Left Review (verso), 1977.

Jordan B. : The State, Authority and Autonomy, B. Blackwell, Oxford 1985.

Καντ Ι. : Τα θεμέλια της μεταφυσικής των Ηθών, μετάφραση Γ. Τζαβάρα, Αθήνα 1984, (εκδ. Δωδώνη).

- Δοκίμια, θεωρία και Πράξη, μετάφραση Παπανούτσου, Αθήνα 1971, (εκδ. Δωδώνη).

Καραμπατζάκη-Περδίκη Ε. : Η έννοια του καταμερισμού της εργασίας στον Κ. Μαρξ και στον Ε. Durkheim εις: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, τομέας Φιλοσοφίας: Ο Κ. Μαρξ και η Φιλοσοφία, Αθήνα 1987, (εκδ. Gutenberg).

Κατσούλης Η. : Επιστημολογικά προβλήματα της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης, Αθήνα 1980, (Παπαζήσης)

Κολέτι Λ. : Για το νεαρό Μαρξ, Αθήνα 1977, μεταφρ. Π.Παπασαραντόπουλου, ("Οδυσσέας").

Κονιαβίτης Θ. : Μεθοδολογικός Ατομισμός (ανεκδ. δακτυλογρ.), Αθήνα 11/1/88.

Κορς Κ.: Μαρξισμός και φιλοσοφία, Αθήνα 1981, (εκδ. Υφίλον/βιβλία) μεταφρ. Μ. Λαμπρίδη - Γ. Λυκιαρδόπουλου.

- Καρλ Μαρξ, Αθήνα 1975, (εκδ. Οδυσσέας) μεταφρ. Τ. Μυλωνόπουλου.

- Γιατί είμαι Μαρξιστής, Αθήνα 1980, (εκδ. Υφίλον/βιβλία) μεταφρ. Γ. Ιωαννίδη.

Κοσικ Κ. : Η διαλεκτική του συγκεκριμένου, Αθήνα 1975, (εκδ. "Οδυσσέας"), μεταφρ. Α. Χατζηπροδρομίδα.

Λεβιτ Κ. : Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, Αθήνα 1987, ("Γνώση") μεταφρ. Γ. Αποστολοπούλου.

Lefevre A. : La fin de l'histoire, Paris 1972, (Minuit).

Λεφεβρ Α. : Problemes actuels du marxisme, Paris 1963, (Presses Universitaires de France).

- Κοινωνιολογία του Μαρξ, Αθήνα 1982, (εκδ. Gutenberg) μεταφρ. Τ. Αναστασιάδη.

- Μια σκέψη που έγινε κόσμος, Αθήνα 1987, (εκδ. Κένταυρος), μεταφρ. Ε. Κορομηλά.

- Χέγκελ-Μαρξ-Νίτσε, Αθήνα 1976, (εκδ. Ράππα), μεταφρ. Β. Δωροβίνη.

Λιχτχάϊμ. Τζ. : Λούκατς, Αθήνα 1972, (Μπουκουμάνης), μεταφρ. Θεοδωρακάτου.

Λουπορίνι Τ. : Το πολιτικό και το Κρατικό: Μια ή δύο κριτικές εις: Μπαλιμπάρ Ε., Λουπορίνι Τ., Τοζέλ Α. Η κριτικής της πολιτικής στον Μάρξ, Αθήνα 1984, (εκδ. Πολύτυπο), μεταφρ. Τ. Καφετζή.

Λούκατς Γ. : Η Ψυχή και οι Μορφές, μεταφρ. Οικονόμου, Αθήνα 1986, (Θεμελίο).

- Μαρξισμός και Σταλινισμός, μεταφρ. Κώττη - Χρυσοβιτισιώτου, Αθήνα 1978, ("Γράμματα").
- Ιστορία και Ταξική συνείδηση, Αθήνα 1975, ("Οδυσσέας"), μεταφρ. Γ. Παπαδόκης.
- Συζήτηση με τον Α.Κόφλερ εις Γ.Λουκατς: Προβλήματα Οντολογίας και Πολιτικής, Αθήνα 1971, (Εκδόσεις 70), μεταφρ. Β. Ραφαηλίδη.
- Συζήτηση με Χ.Χ. Χολτζ "Είναι και Συνείδηση" εις: Γ. Λούκατς: Προβλήματα Οντολογίας και Πολιτικής, Αθήνα 1971, (Εκδόσεις 70), μεταφρ. Β. Ραφαηλίδη.
- Συζήτηση με Β.Αμπεντροτ -Χ.Χ Χολτζ: προσωρινός απολογισμός εις Γ. Λούκατς: Προβλήματα Οντολογίας και Πολιτικής, Αθήνα 1971, (Εκδόσεις 70), μεταφρ. Β. Ραφαηλίδη.

Lukács G. : Moses Hess und die probleme der idealistischen Dialektik, Leipzig 1926.

S. Lukes: Marxism and Morality, Oxford Univ. Press, 1987

Maquire J.M: Marx's theory of Politics, Cambridge Univ. Press, 1978.

Μαρκούζε Χ: Λογική και Επανάσταση, Αθήνα 1981, (εκδ. Αρσενίδης), μεταφρ. Φ. Κονδύλη.

Μαρκουζε Χ: Το τέλος του Εγελιανισμού, Αθήνα 1976, μεταφρ. Θ. Καλαφάτη, εκδ. "Ερασμος".

Marcuse H: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt 1968.

- Pour une théorie critique de la société, Paris 1971, editions Denoel.

Μαρξ Κ: Το Εβραϊκό Ζήτημα, Αθήνα 1978, ("Οδυσσέας") μεταφρ. Γ. Κρητικός.

- Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Ελλ. Έκδοση: Κ. Μαρξ: Βασικές γραμμές της Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας, Αθήνα 1990, μεταφρ. Διβάρη, ("Στοχαστής").
- Ταξικοί αγώνες στη Γαλλία, Αθήνα 1975, (Ειρήνη) μεταφρ. Γ. Βιστάκη.
- Ο Εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία, Αθήνα 1976, (Στοχαστής)
- Κριτική του προγράμματος της Γκόττα, Αθήνα 1976, εκδ. Κοροντζή, μεταφρ. Κ. Σκλάβου
- Θέσεις για τον Φωϋέρμπαχ, Αθήνα 1976, (Θεμέλιο) μεταφρ. Φ. Φωτίου
- Εγγκελς Φ. : Γερμανική Ιδεολογία, Αθήνα 1979, μεταφρ. Φιλίνη, (Gutenberg)

Μαρξ Κ: Αθλιότητα της Φιλοσοφίας Αθήνα Χ.Χ (Αναγνωστίδης) μεταφρ. Γ. Δεληγιάννη - Αναστασιάδη.

- ΚΕΦΑΛΑΙΟ, Αθήνα 1984, μεταφρ. Μαυρομμάτη, (Σύγχρονη Εποχή)
- 18η Μπρυμαίρ του Λ. Βοναπάρτη, Αθήνα 1976, (Θεμέλιο) μεταφρ. Φ. Φωτίου.
- Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, Ελλ. Έκδοση "Οικονομική και Φιλοσοφική βιβλιοθήκη", Αθήνα 1956.

- Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα, Αθήνα 1975, "Γλάρος, μεταφρ. Χ. Γραμμένου.
- Κριτική της Εγελιανής φιλοσοφίας του Κράτους και του Δικαίου. Αθήνα 1978, (εκδ. Παπαζήση), μεταφρ. Μπ. Λυκούδη.

Μανιτάκης Α: Επιδράσεις της σκέψης του Μαρξ στην εξήγηση και μελέτη της Νομικής μορφής εις: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Τομέας Φιλοσοφίας: Ο Μαρξ και η φιλοσοφία, Αθήνα 1987, (εκδ. Gutenberg).

Merquior J. G: Western Marxism, Paladin Books, London 1986

Μεσάρος J: Η θεωρία του Μαρξ για την αλλοτρίωση, Αθήνα 1974, (εκδ. Ραππα), μεταφρ. Ε. Κωνσταντέλου.

Miliband R. : Marxism and Politics, Oxford Univ. Press, 1977.

Μιλιμπαντ Ρ: Το Κράτος στην καπιταλιστική κοινωνία, Αθήνα 1984, "Πολύτυπο", μεταφρ. Ν. Μπαλή.

Πάσχος Γ.: Η έννοια της Επανάστασης στα νεανικά έργα του Μαρξ εις: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων - Τομέας Φιλοσοφίας. Ο Κ. Μαρξ και η φιλοσοφία, Αθήνα 1987, (εκδ. Gutenberg).

Psychopedis K.: Geschichte und Methode, Frankfurt, (Campus), 1984

Quelquejeu B.: La volonté dans la philosophie de Hegel, Paris 1972, (ed. du Seuil).

Riedel M: Der Begriff der "burgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, εις: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt 1969.

Ritter J.: Hegel und die Französische Revolution, Frankfurt 1965

Rosen M.: Hegel's dialectic and its criticism, Cambridge Univ. Press, 1982

Rousseau J.J : Κοινωνικό συμβόλαιο, μεταφρ. Ι. Λοσκόκκο, Αθήνα.

Rudé G. : Marxism and History, εις: Marx 100 years on, (ed B. Matthews) London (Lawrence S' Wichart), 1983.

Seliger M. : The Marxist Conception of ideology, Cambridge Univ. press, 1977.

Slaughter C. : Marxism, Ideology and Literature, Mc Millan press, London 1980.

Solomon R.C. : The rise of the self in German Idealism, εις Continental Philosophy since 1750, Oxford Univ.Press, 1988

Σταμάτης Γ. : Απόδειξη της λογικής συνοχής του μαρξικού νόμου της πτωτικής τάσης του γενικού ποσοστού κέρδους., περιοδικό "θέσεις", αρ. 7.

Suchting W.A : Marx and philosophy, The Mc Millan Press, 1986.

Swingewood A. : Ο Μαρξ και η σύγχρονη κοινωνική θεωρία, Αθήνα 1978, (εκδ. Πύλη), μεταφρ. Μ. Νεοφωτίστου.

Taminiaux J. : Dialectic and Difference, Humanities Press, 1985.

Taylor Ch. : Hegel, Cambridge University Press, 1975.

- Hegel and modern Society, Cambridge Univ.Press, 1979.

Τοζελ Α. : Οι κριτικές της πολιτικής στον Μαρξ, εις Μπαλιμπάρ Ε.,
Λουπορίνι Τ., Τοζελ Α. : Η κριτική της πολιτικής στον
Μαρξ, Αθήνα 1985, (εκδ. Πολύτυπο).

Vadée M. : La critique de l'abstraction par Marx εις J.D' Hondt:
La logique de Marx., Paris 1974, (Presses Universitaires
de France), Ελλ. έκδοση "Ιστορική έρευνα", Αθήνα 1975,
μεταφρ. Α. Βαγενά.

Waldenfels B. : Phenomenology and Marxism, Routledge and Kegan
Paul, London 1984.

Warren S. : The emergence of dialectical theory, Chicago 1984.

Wood A. : Marx and Equality: J. Mepham και D.H. Ruben (eds):
Jssues in Marxist Philosophy, vol. 4 - 1981.

Zeitlin M. : Ideology and the development of sociological theory,
New Jercey 1978.

Χαΐς Ρ. : Οι μεγάλοι διαλεκτικοί (Χεγκελ, Κίρκεγκαρντ, Μαρξ),
Αθήνα 1980, (Επίκουρος), μεταφρ. Α. Αναγνώστου.

Hegel G.W. : Werke in 20 Bänden, Frahkfurt 1969.

Χέγκελ Γ. Φιλοσοφία της Ιστορίας, Ελλ. έκδοση (Αναγνωστίδης)
Αθήνα, μεταφρ. Α.Βαγενά

- Φιλοσοφία του Δικαίου, Ελλ. έκδοση (Αναγνωστίδης) Αθήνα,
μεταφρ. Γ. Λιονη.

- Επιστήμη της Λογικής (α' μέρος της Εγκυκλοπαίδειας των
Φιλοσοφικών Επιστημών) Ελλ. έκδοση (Αναγνωστίδης) Αθήνα,
μεταφρ. Α. Βαγενά.

Ψυχοπαίδης Κ. : Φορμαλισμός, Ιστορισμός και δεσμευτικότητα της πολιτικής πράξης. τιμητικός τόμος μνήμη Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1988.

- Η υλιστική θεωρία της δικαίης ιδιοποίησης, εις Ν. Αλιμπραντης κ.α., Μελέτες για μια κριτική θεώρηση του δικαίου, Θεσ/νίκη 1985, (Σάκκουλας).
- Δημοκρατία και Σοσιαλισμός στον κλασσικό Μαρξισμό, Πολιτική, τεύχος 4, Αθήνα 1982.