

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



# Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών. Κατεύθυνση: *Συστηματική Φιλοσοφία*

Μεταπτυχιακή-Διπλωματική Εργασία

του **Αναστασίου Πενολίδη**

με θέμα:

**Η κριτική του νεαρού Marx στην εγγελιανή θεωρία του  
κράτους [1843]**

Αξιολογητές: Παναγιώτης Δόικος (Αναπληρωτής Καθηγητής) - Επόπτης.

Κωνσταντίνος Σταμάτης (Καθηγητής). Άρης Στυλιανού (Επίκουρος  
Καθηγητής)

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2017

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### *Η κριτική του νεαρού Marx στην εγελιανή θεωρία του κράτους [1843]*

1. ΠΡΟΛΟΓΟΣ.....	6
2. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
2Α Το πολιτικό υπόβαθρο της «Κριτικής» του Μαρξ.....	15
2Β Το ενδιαφέρον του κριτικού Μαρξ για την πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ.....	19
2Γ Η πρακτική εμπειρία του δημοσιογράφου Καρλ Μαρξ.....	25
2Δ Η μετάβαση από τον αστό στον πολίτη.....	32
2Ε Η εγελιανή <i>Φιλοσοφία του Δικαίου</i> στον ορίζοντα της εποχής της Ηθικής και Πολιτικής.....	33
2ΣΤ Ο Μαρξ ως «μαθητής» του Χέγκελ.....	39

### 3. Κύριο Μέρος

Karl Marx

Κριτική του εγγελιανού δικαίου του κράτους

[1843]

[Γα κριτικά σχόλια του Karl Marx αφορούν στις §§261-313 από την εγγελιανή <i>Φιλοσοφία του Δικαίου</i> ].	45
3Α Προκαταρκτικές παρατηρήσεις σχετικά με τις προηγούμενες παραγράφους της εγγελιανής <i>Φιλοσοφίας του Δικαίου</i> που αφήνει ο Μαρξ ασχολίαστες.	45
3Β Οι παράγραφοι της εγγελιανής <i>Φιλοσοφίας του Δικαίου</i> που απουσιάζουν από τον σχολιασμό του Μαρξ.	50
3Γ Συνοπτικός σχολιασμός των παραπάνω παραγράφων της <i>Φιλοσοφίας του Δικαίου</i> του Χέγκελ.	52
3Δ «ΤΟ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ».	53
3Δ1 Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 261 από τον Μαρξ.	53
3Δ2 Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 262 από τον Μαρξ.	66
3Δ3 Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 266 από τον Μαρξ.	86
3Δ4 Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 267 από τον Μαρξ.	87
3Δ5 Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 269 από τον Μαρξ.	88
3Δ6 Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 270 από τον Μαρξ.	107
3Ε «Το εσωτερικό πολίτευμα αυτό προς εαυτό» §§271-320 από την εγγελιανή <i>Φιλοσοφία του Δικαίου</i> Ο επιλεκτικός κριτικός σχολιασμός των §§271-320 από τον Μαρξ.	113

3E1 Πρώτη συγκομιδή.....	115
3E2 ΗΓΕΜΟΝΑΣ, ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗ ΜΟΝΑΡΧΙΑ, ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ.....	122
3E3 Ο ΗΓΕΜΟΝΑΣ.....	127
3E4 Ο κριτικός σχολιασμός της §274 από τον Μαρξ.....	127
3E5 Ο κριτικός σχολιασμός της §275 από τον Μαρξ.....	129
3E6 Ο κριτικός σχολιασμός της §276 από τον Μαρξ.....	130
3E7 Ο κριτικός σχολιασμός της §277 από τον Μαρξ.....	130
3E8 Ο κριτικός σχολιασμός της §278 από τον Μαρξ.....	132
3E9 Ο κριτικός σχολιασμός της §279 από τον Μαρξ.....	132
3E10 Σύνοψη.....	148
3E11 Ο κριτικός σχολιασμός της §280 από τον Μαρξ.....	150
3E12 Ο κριτικός σχολιασμός της §281 από τον Μαρξ.....	151
3E13 Ο κριτικός σχολιασμός της §284 από τον Μαρξ.....	152
3E14 Η §285 από την εγγελιανή <i>Φιλοσοφία του Δικαίου</i> .....	153
3E15 Ο κριτικός σχολιασμός της §286 από τον Μαρξ.....	153

4.

Μετάβαση στην «Εισαγωγή».....	159
-------------------------------	-----

5.

Η ασύμμετρη σχέση μεταξύ της «Κριτικής» και της «Εισαγωγής»

ή

η μετάβαση της θεωρίας στην πράξη

(Μία τελική σύνοψη).....	162
5Α.....	162
5Β.....	165
5Γ.....	167
5Δ.....	167
5Ε.....	169
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	175
English abstract.....	179

## 1.

### ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Σκοπός της προκείμενης εργασίας είναι η έκθεση του κριτικού σχολιασμού της εγελιανής θεωρίας του κράτους που διενεργεί ο νεαρός Μαρξ σε χειρόγραφο κατάλοιπο κείμενό του από το έτος 1843. Ο εν λόγω σχολιασμός, από τώρα και εφεξής θα τον ονομάζουμε «Κριτική», αναφέρεται στη θεωρία του κράτους που αναπτύσσει ο Χέγκελ στο τρίτο τμήμα του έργου του «Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Επιστήμη περί του Κράτους. Σε επιτομή» από το έτος 1821. Η μαρξική «Κριτική της εγελιανής θεωρίας του κράτους»<sup>1</sup> είδε για πρώτη φορά το φως της δημοσιότητας το έτος 1927.

---

<sup>1</sup> Οι πρώτες τέσσερις σελίδες καθώς και το εξώφυλλο του κατάλοιπου κειμένου του Μαρξ δεν διασώθηκαν, με αποτέλεσμα να είναι άγνωστος ο ακριβής τίτλος του κειμένου. Όταν αυτό δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στο MEGA, 1927, ο εκδότης το ονόμασε *Karl Marx: Από την κριτική της εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. – Κριτική του εγελιανού δικαίου του κράτους (Staatsrecht) (§§261-313)*. Στην έκδοση των MEGA, 1982, το εν λόγω κείμενο λαμβάνει τον τίτλο: *Περί της κριτικής της εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Ο εκδότης εικάζει ως πιο ακριβή αυτόν τον τίτλο, καθώς ο Μαρξ λίγους μήνες μετά τη συγγραφή του παραπάνω έργου δημοσίευσε ένα κείμενο στα Deutsch–Französische Jahrbücher, 1844, με τίτλο: *Περί της κριτικής της εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή*. Βλέπε σχετικά Enderle, Rubens, *Der historisch–systematische Kontext der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von Karl Marx*, 23.10.2008, υποσημείωση 12. Το παρόν κείμενο, το οποίο έχει αναρτηθεί στο ίντερνετ, είναι η επεξεργασμένη γερμανική έκδοσή της «Εισαγωγής» στη βραζιλιάνικη έκδοση της μαρξικής «Κριτικής της εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου», η οποία έχει μεταφραστεί στα γερμανικά από τον ίδιο το συγγραφέα: <http://www.avinus-magazin.eu/2008/10/23/enderle-kritik-hegels-rechtsphilosophie/>. – Στην προκείμενη εργασία ακολουθούμε την έκδοση: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts – Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§261-313)* [1843], επ. έκδ., Helmut Reichelt, εκδ. Ullstein 1972, σ. 455 κ.ε. – Για την «Εισαγωγή» βλέπε: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts – Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [1843/44], επ. έκδ., Helmut Reichelt, εκδ. Ullstein 1972, σσ. 440–454 («Περί της κριτικής της εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή», αδημοσίευτη μετάφραση από τον Βαγγέλη Μπαντέκα). Συνεπώς, ακολουθούμε τον πρώτο τίτλο του 1927, που είχε επικρατήσει μέχρι και την δεκαετία του 70', ήτοι: «Κριτική του εγελιανού δικαίου του κράτους». Παράλληλα όμως, και για μεγαλύτερη ευελιξία, επιλέγουμε να αναφερόμαστε στο μαρξικό χειρόγραφο και υπό τον τίτλο: «Κριτική της εγελιανής θεωρίας του κράτους».

Ο Μαρξ θεωρεί ότι η γερμανική φιλοσοφία του κράτους και του δικαίου γνώρισε τη «συνεπέστερη, πλουσιότερη και τελική διατύπωσή της» στον Χέγκελ, όπως ο ίδιος δηλώνει σε ένα δεύτερο κείμενο που συνέγραψε λίγους μήνες μετά από το χειρόγραφο κατάλοιπο κείμενο της «Κριτικής» και φέρει τον τίτλο «Περί της κριτικής της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου – Εισαγωγή». Το δεύτερο αυτό κείμενο δημοσιεύθηκε το 1844 στα Deutsch–Französische Jahrbücher [Γαλλο-Γερμανικά Χρονικά]. Εκεί διαβάζουμε ότι η κριτική της γερμανικής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου «είναι και τα δύο: τόσο η κριτική ανάλυση του μοντέρνου κράτους και της συνδεδεμένης με αυτό πραγματικότητας, όσο και η αποφασιστική άρνηση κάθε μέχρι τώρα μορφής της γερμανικής πολιτικής και νομικής συνείδησης, μιας συνείδησης, της οποίας συνεπέστερη και καθολικότερη σε επιστήμη ανυψωθείσα έκφραση είναι, ακριβώς, η ίδια η θεωρησιακή φιλοσοφία του δικαίου».<sup>2</sup>

Επειδή, ειδικότερα, ο Μαρξ θεωρεί ότι «η γερμανική φιλοσοφία του δικαίου και του κράτους είναι η μοναδική γερμανική ιστορία που είναι αντίστοιχη με το επίσημο νεότερο παρόν»<sup>3</sup> καθώς και ότι η «θεωρησιακή φιλοσοφία του δικαίου» έχει «ανυψώσει σε επιστήμη» τη γερμανική πολιτική και νομική συνείδηση, γι' αυτό η ανάπτυξη της κριτικής του αποβλέπει συγχρόνως σε δύο βασικούς στόχους, δηλαδή στη «διμέτωση»<sup>4</sup> σύγκρουση τόσο με τον «πραγματικό κόσμο»<sup>5</sup> της εποχής του όσο και με την «υφιστάμενη φιλοσοφία»<sup>6</sup> που ανασυντάσσει αυτόν τον κόσμο στη σκέψη.

Η ως άνω προσέγγιση του Μαρξ είναι σύμφωνη, κατ' αρχάς, με την ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ανάμεσα στους επιγόνους του Χέγκελ ότι η εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* είχε κατά κάποιον τρόπο ολοκληρώσει τον κύκλο μιας ιστορικής

---

<sup>2</sup> Ακολουθούμε την αδημοσίευτη μετάφραση της «Εισαγωγής» από τον Βαγγέλη Μπαντέα. Στη σχέση των δύο παραπάνω κειμένων – του κατάλοιπου χειρόγραφου της «Κριτικής» και της δημοσιευμένης «Εισαγωγής» του Μαρξ – θα αναφερθούμε ειδικότερα στα επόμενα, σ. 160 κ.ε.

<sup>3</sup> Καρλ Λέβιτ, Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, τόμος Α', εκδόσεις *Γνώση* 1987, σ. 166 κ.ε. (Μετάφραση, Γεωργία Αποστολοπούλου).

<sup>4</sup> Καρλ Λέβιτ, ό.π., σ. 161.

<sup>5</sup> Ό.π.

<sup>6</sup> Ό.π.

φιλοσοφικής εποχής<sup>7</sup> καθώς και ότι το εγελιανό σύστημα περιείχε την «τελείωση»<sup>8</sup> εκείνη, που δεν επέτρεπε πια στη φιλοσοφία να συνεχίσει απρόσκοπτα την «ευθύγραμμη πορεία»<sup>9</sup> της. Το «τέλος» της φιλοσοφίας μετά τον Χέγκελ δεν σήμαινε, βέβαια, ότι τώρα πλέον είχε εξαντληθεί η ιστορική και η πρακτική σημασία της τελευταίας. Το αντίθετο μάλιστα! Η επίδραση της εγελιανής σκέψης συνέχισε να ασκείται, έχοντας όμως τώρα ως όχημα τα εγχειρήματα των «μαθητών» ή «διαδόχων»<sup>10</sup> του Χέγκελ να στραφούν ελεγκτικά εναντίον του ιδίου του διδασκάλου, να τον «ανατρέψουν»<sup>11</sup> και έτσι να δημιουργήσουν νέες σχολές σκέψης. Όσον αφορά στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, η ιστορική της επίδραση είχε αρχίσει ήδη να αναπτύσσεται λίγα έτη μετά από τη δημοσίευση του έργου του Χέγκελ το 1821.<sup>12</sup>

Η πρόσληψη της εγελιανής θεωρίας του κράτους οδήγησε σύντομα σε «μία έντονη πολιτική αντιπαράθεση στη Γερμανία»<sup>13</sup> καθώς και στο χωρισμό των μαθητών του Χέγκελ σε δύο ομάδες – στους νεαρούς, αριστερούς εγελιανούς και στους παλαιούς, δεξιούς εγελιανούς, «μεταξύ των οποίων ξέσπασε μία έντονη έριδα γύρω από την

---

<sup>7</sup> Η άποψη αυτή απαντάται ακόμα και στον εικοστό αιώνα ανάμεσα στους μαρξιστές. Κατά τον Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution*, εκδ. Luchterhand 1976, το εγελιανό σύστημα «περατώνει μία ολόκληρη φιλοσοφική εποχή που αρχίζει με τον Καρτέσιο και ενσωματώνει τις βασικές σκέψεις της σύγχρονης κοινωνίας», ό.π., σ. 224.

<sup>8</sup> Καρλ Λέβιτ, ό.π., σ. 74 κ.ε., 156 κ.ε.

<sup>9</sup> Καρλ Λέβιτ, ό.π., σ. 156.

<sup>10</sup> Σύμφωνα με τον Marcuse, ό.π., ο μόνος πραγματικός «συνεχιστής» του Χέγκελ υπήρξε ο Μαρξ υπό την έννοια ότι αυτός ανέπτυξε τις εγγενείς κριτικές τάσεις της φιλοσοφίας του Χέγκελ, σ. 224.

<sup>11</sup> Βλέπε τις σχετικές αναπτύξεις του Καρλ Λέβιτ στο κεφάλαιο «Η ανατροπή της φιλοσοφίας του Χέγκελ από τους νεαρούς εγελιανούς», ό.π., σ. 114 κ.ε.

<sup>12</sup> Βλέπε σχετικά Manfred Riedel, *Tradition und Revolution in Hegels „Philosophie des Rechts“*, στο: Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, εκδ. Suhrkamp 1970, σ. 100 κ.ε. Εδώ ο Riedel επισημαίνει ότι οι πολιτικές αλλαγές που συντελέστηκαν στη Γερμανία μετά από το 1830 ανέδειξαν την «αδιαίτηρη μοίρα» της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου, που συνίστατο στο γεγονός ότι «σε ένα σύντομο χρονικό διάστημα μετά από τη δημοσίευσή της, κατά έναν μοναδικό τρόπο, η εποχή της είχε ήδη φιλοσοφικά παρέρθει», ενώ, αντιθέτως, «η ιστορική της επίδραση έμελλε μόλις τότε να αρχίσει». Επίσης, επισημαίνεται από τον Riedel ότι οι πολιτικές εξελίξεις στη Γερμανία μετά από το έτος 1840 υπονόμισαν ακόμη περισσότερο την αναγνώριση της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, καθώς η εποχή αυτή είχε πλέον απομακρυνθεί πόρρω από τη φιλοσοφική σκέψη εν γένει, ο προβληματισμός της δεν ήταν πλέον «φιλοσοφικός, αλλά πολιτικός, οικονομικός και ιστορικός». Βλ. σχετικά M. Riedel, ό.π., σ. 102.

<sup>13</sup> Enderle, ό.π.



πολιτική και θεωρητική κληρονομιά του «Διδασκάλου»<sup>14</sup>. Οι δεξιοί εγελιανοί ανέπτυσαν τις συντηρητικές πλευρές της εγελιανής σκέψης ενώ οι αριστεροί τις κριτικές τάσεις της, εκκινώντας από την ιστορική ερμηνεία της θρησκείας<sup>15</sup>. Στον Μαρξ π.χ., η κριτική της πολιτικής φιλοσοφίας καθίσταται εν γένει δυνατή μόνο ως συνέχεια της κριτικής της θρησκείας<sup>16</sup>.

Όμως, συγχρόνως, η εγελιανή θεωρία του κράτους υφίσταται αυστηρή κριτική όχι μόνο από τους αριστερούς εγελιανούς<sup>17</sup>, αφού θεωρείται και από διάφορους συντηρητικούς, πρωσικούς κύκλους ως πλέον του δέοντος φιλελεύθερη. Έτσι, η φιλοσοφία του Χέγκελ γίνεται στόχος αντιδραστικών επιθέσεων που διαπιστώνουν σχετικά με αυτήν επαναστατική προδιάθεση και αθεϊσμό<sup>18</sup>. Σύμφωνα με τους προοδευτικούς κύκλους, αντιθέτως, η εγελιανή θεωρία έπασχε από «κρατισμό». Έτσι, ο Χέγκελ χαρακτηρίστηκε από αυτούς «απολογητής» της «κρατικής και θρησκευτικής αντίδρασης όπως και της παλινόρθωσης»<sup>19</sup>. Η εγελιανή φιλοσοφία του κράτους φαινόταν λοιπόν – παραδόξως – να παρέχει άφθονες αφορμές για την απόρριψή της (είτε δίκαιης είτε άδικης) τόσο από τη μία όσο και από την άλλη πλευρά, εκάστοτε, όπως είναι φυσικό, για λόγους εκ διαμέτρου αντίθετους.<sup>20</sup> Το αποτέλεσμα ήταν η εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* να προσληφθεί όχι μέσω της θετικής αναγνώρισής της, ή έστω, «ενός σχολιασμού που θα ανταποκρινόταν στην αξία της»<sup>21</sup>, αλλά κυρίως μέσω της πολύπλευρης κριτικής, δίκαιης ή άδικης, στην οποία υποβλήθηκε<sup>22</sup>.

---

<sup>14</sup> Enderle, ό.π.

<sup>15</sup> Βλ. σχετικά Marcuse, ό.π., σ. 223.

<sup>16</sup> Βλέπε σχετικά την «Εισαγωγή» του Μαρξ στην κριτική της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ό.π. Για τα εγγύτερα χαρακτηριστικά της δεξιάς και της αριστερής πτέρυγας των εγελιανών βλ. Κ. Λέβιτ, ό.π., σ. 114 κ. ε. Βλέπε επίσης Marcuse, ό.π., σ. 223.

<sup>17</sup> Βλέπε σχετικά Werner Maihofer, *Hegels Prinzip des modernen Staats* στο: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, επ. έκδ. Manfred Riedel, εκδ. Suhrkamp 1975, σ. 361.

<sup>18</sup> Ο.π.

<sup>19</sup> Ο.π.

<sup>20</sup> Ο.π.

<sup>21</sup> Riedel, ό.π., σ. 102.

<sup>22</sup> Ο.π.

Ο Μαρξ συγκαταλέγεται, κατ' αρχήν, στους αριστερούς εγελιανούς<sup>23</sup> της εποχής του. Ως εκ τούτου, η αναμέτρησή του με την εγελιανή φιλοσοφία του κράτους στο κατάλοιπο χειρόγραφο κείμενό του από το έτος 1843 εμπνέεται από ένα κριτικό πνεύμα που είναι χαρακτηριστικό για όλους τους νεαρούς εγελιανούς. Σύμφωνα με αυτό, ο Χέγκελ οφείλει να γίνεται αντικείμενο ενασχόλησης, όμως συγχρόνως, μολονότι αναγνωρίζεται η θεμελιώδης αξία της σκέψης του, αυτή θεωρείται, εντούτοις, παρωχημένη. Για τους αριστερούς εγελιανούς, δηλαδή, η εγελιανή σκέψη έχει «τελειωθεί»<sup>24</sup> και οφείλει, συνεπώς, να υποστεί έλεγχο προκειμένου να υπερκερασθεί ως φιλοσοφία του Χέγκελ και συγχρόνως ως η φιλοσοφία εν γένει. Για τον Μαρξ όμως – και εδώ έγκειται η ιδιαιτερότητά<sup>25</sup> του εν σχέσει προς τους άλλους εγελιανούς – η κριτική δεν αποτελεί θεωρητικό αυτοσκοπό. Ενόψει των νέων επιστημονικών και κοινωνικών αναγών, που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως επιτακτικές, ο Μαρξ συνδέει με

---

<sup>23</sup> Δεν παραβλέπουμε όμως και την κριτική αντιμετώπιση όχι μόνο των δεξιών αλλά και των αριστερών εγελιανών από τον ίδιο τον Μαρξ στο έργο του *Γερμανική Ιδεολογία* (1846). Βλέπε συγχρόνως και τις σχετικές αναλυτικές αναφορές στο θέμα αυτό από τον Κ. Λέβιτ, ό.π., σ. 171. Στο κατάλοιπο χειρόγραφο κείμενο από το έτος 1843, που εξετάζουμε εδώ, ο Μαρξ φαίνεται να έχει επηρεαστεί σημαντικά από τον Feuerbach. Ως προς τη διαπίστωση αυτή φαίνεται να συμφωνούν οι περισσότεροι σχολιαστές (βλέπε ενδεικτικά Jakob Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, εκδ. Bouvier, Bonn, 1963, σ. 88 κ.ε. Βλ. επίσης Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. 1. *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, εκδ. Walter de Gruyter 1977, σ. 58 κ.ε.). Εντούτοις, στην παρούσα εργασία δεν θα βρισκείται στο προσκήνιο το ζήτημα των επιδράσεων, που δέχεται ο Μαρξ, αλλά η ερμηνευτική ανάλυση των ίδιων των μαρξικών κειμένων.

<sup>24</sup> Σχετικά με την «τελείωση» της φιλοσοφίας από τον Χέγκελ βλέπε τις επίμονες αναπτύξεις του Καρλ Λέβιτ, ό.π., σ. 64 κ.ε., και ειδικά το κεφάλαιο «Η εγελιανή συμφιλίωση της φιλοσοφίας με το κράτος και με την χριστιανή ηθική» (ό.π., σ. 84 κ.ε.). Εδώ ο συγγραφέας υπογραμμίζει ότι το κρίσιμο σημείο εκκίνησης για τον κριτικό Μαρξ (και τον Kierkegaard, αντίστοιχα, ο οποίος αρνείται την υφιστάμενη μορφή του χριστιανισμού) είναι σαφώς «το προβληματικό σημείο» του προλόγου της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, στο οποίο ο Χέγκελ «διασαφίζει απερίφραστα»...«τη θέση της φιλοσοφίας προς την πραγματικότητα» (ό.π., σ. 84 κ.ε.), υπερασπιζόμενος τη συμφωνία του έλλογου και του πραγματικού. Πρόκειται εδώ για μία συμφωνία και συμφιλίωση, που αποτελεί όμως ταυτόχρονα και «συμφιλίωση της φθοράς» (ό.π., σ. 76). Σύμφωνα με τον Λέβιτ, «η σκέψη του Χέγκελ δεν αντιπαρατίθεται πια κριτικά στην πραγματικότητα, αλλά βρίσκεται “απέναντί” της ως το ιδεώδες που έχει συμφιλιωθεί με το πραγματικό» (ό.π., σ. 85), προκαλώντας έτσι την «σαφή συνείδηση του ολοκληρωτικού τέλους» της χριστιανικής φιλοσοφίας και της συνδεδεμένης με αυτήν *Φιλοσοφίας του Δικαίου* στους νεαρούς εγελιανούς, οι οποίοι καθώς πίστευαν στο «εσαχτολογικό νόημα της φιλοσοφίας του Χέγκελ» την «διέλυσαν χρησιμοποιώντας την δική του μέθοδο» (ό.π., σ. 92).

<sup>25</sup> Βλέπε σχ. Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, εκδ. Walter de Gruyter, Berlin 1970, σ. 3 κ.ε., ο οποίος υπογραμμίζει με ιδιαίτερη έμφαση την πρωτοτυπία της μαρξικής σκέψης απέναντι στους υπόλοιπους εγελιανούς.

την κριτική το αίτημα της μετατροπής της φιλοσοφικής θεωρίας σε πολιτική πράξη που θα συμβάλει ώστε να αλλάξει η υφιστάμενη τάξη πραγμάτων. Αυτή η διάσταση της μαρξικής σκέψης θα γίνει εμφανής κατά τη διάρκεια της συνδυαστικής ανάγνωσης της «Κριτικής» και της «Εισαγωγής», που θα επιχειρήσουμε παρακάτω.

Ο Μαρξ ακολουθεί στο κατάλοιπο χειρόγραφο του τις αναπτύξεις του Χέγκελ για το κράτος, παράγραφο προς παράγραφο, ακόμα και λέξη προς λέξη, αναπτύσσοντας ένα χειρουργικής ακρίβειας εγχείρημα που επιδιώκει την επιμελή διείσδυση στον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ συγκροτεί τα επιχειρήματά του. Ο σκοπός του Μαρξ είναι να αποκαλύψει τα «μυστικά» της ιδεαλιστικής εγελιανής μεθόδου προκειμένου να αποδείξει ότι η τελευταία οδηγεί σε άτοπα συμπεράσματα. Εντούτοις, αυτή η επιδιώξη του καθορίζεται συγχρόνως από την πρόθεση, ο Χέγκελ να ελεγχθεί όχι με ρητούς<sup>26</sup> πολιτικούς όρους, αλλά κυρίως φιλοσοφικά, δηλαδή θέτοντας ως βάση το κεντρικό ζήτημα της συνέπειάς του προς τις ίδιες της φιλοσοφικές αρχές του. Επομένως, το πολιτικό ερώτημα αν ο Χέγκελ κατατείνει ή όχι σε μία ιδεολογική αποδοχή των δεδομένων του γερμανικού κράτους φαίνεται να υποβαθμίζεται σχετικά στο κατάλοιπο χειρόγραφο της «Κριτικής», αν και ως γνωστόν ο Μαρξ θεωρούσε εξ αρχής ότι το γερμανικό κράτος βρήκε τελικά την ιδανική αποτύπωσή του στην εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Εάν, επομένως, η μομφή<sup>27</sup> ότι ο Χέγκελ αποδέχεται το «υφιστάμενο»<sup>28</sup> πρέπει, σύμφωνα με τον Μαρξ, να κριθεί από την ίδια τη φιλοσοφία του Χέγκελ και όχι από τις τυχόν ενδιάθετες επιδιώξεις – ηθικού ή πολιτικού χαρακτήρα – του προσώπου «Χέγκελ», τότε αυτό μπορεί να ειληφθεί κατ' επέκταση και ως έκφραση της πρόθεσης του Μαρξ να αναμετρηθεί οριστικά όχι μόνο με τις διάφορες απόψεις της εγελιανής φιλοσοφίας αλλά και με την ίδια την φιλοσοφία καθ' αυτήν. Εφόσον, όμως, στη *Φιλοσοφία του*

---

<sup>26</sup> Διότι ενδέχεται η επιχειρηματολογία του Μαρξ στην «Κριτική» να περιέχει έναν έμμεσο πολιτικό στοχασμό, ο οποίος δεν αντιστοιχεί στην πολιτική θεωρία περί κράτους που διατυπώνει ο Χέγκελ. Αυτή η ασυμβατότητα είναι πιθανό να αποτρέπει τον «ερμηνευτή» Μαρξ από κάθε ρητή διατύπωση της δικής του πολιτικής θεωρίας.

<sup>27</sup> Η γνωστή ως «μομφή προσαρμογής ή συμμόρφωσης» (Akkommodationsvorwurf) κατά του Χέγκελ θα εκτεθεί παρακάτω σε πολλά σημεία της ανά χειράς εργασίας.

<sup>28</sup> Δανειζόμαστε τον όρο από τη μετάφραση του Κ. Λέβιτ, βλ. σχ., ό.π., σ. 80.

Δικαίου και ειδικά στο κεφάλαιο για το κράτος, ο Χέγκελ αναπτύσσει μία εξόχως πολιτική θεωρία, προκύπτει αβίαστα το ερώτημα, ποια είναι η εναλλακτική πολιτική θεώρηση που ακολουθεί ο ίδιος ο κριτικός Μαρξ. Υπάρχει εν γένει μία μαρξική πολιτική θεωρία ως εναλλακτική απάντηση στην εγελιανή θεωρία του κράτους; Όπως θα φανεί στις αναπτύξεις που ακολουθούν, η επίλυση αυτού του ζητήματος δεν είναι καθόλου εύκολη.

Τα βασικά προβλήματα που θα μας απασχολήσουν στην παρούσα εργασία, ιδιαιτέρως τα ερωτήματα για το συγκεκριμένο τρόπο της κριτικής αντιπαράθεσης, την τεχνική του λόγου και του ύφους της κριτικής, το είδος των κριτικών επιχειρημάτων, που χρησιμοποιεί ο Μαρξ στην δική του προσέγγιση της εγελιανής θεωρίας του κράτους, καθώς και το ερώτημα για τις ανακλύπτουσες από αυτή την προσέγγιση οικείες απόψεις του Μαρξ σχετικά με τη φιλοσοφία και το πολιτικό εν γένει, θα αναπτυχθούν με ερμηνευτικό τρόπο. Εν προκειμένω, θα ακολουθήσουμε τις διατυπώσεις του Μαρξ, με τη σειρά που εκείνος τις παρουσιάζει, παράγραφο προς παράγραφο, σκέψη προς σκέψη, πράγμα που θα συντελέσει ώστε από αυτή την ανάγνωση της «Κριτικής της εγελιανής θεωρίας του κράτους» να καταστεί αντιληπτή όχι μόνο η ανασκευή του πολιτικού επιχειρήματος του Χέγκελ, όπως αυτή μας αποκαλύπτεται από την κριτική ανάγνωση του Μαρξ, αλλά και η επιχειρηματολογία που χρησιμοποιεί ο ίδιος ως «αρνητικό» εργαλείο κριτικού ελέγχου για την ανάγνωση του κειμένου του Χέγκελ.

Όπως προαναφέρθηκε, στην εργασία μας, η οποία ασχολείται κατά κύριο λόγο με το χειρόγραφο κατάλοιπο κείμενο της «Κριτικής της εγελιανής θεωρίας του κράτους» από το έτος 1843, κρίνουμε σκόπιμο να συμπεριλάβουμε και το κείμενο που δημοσίευσε ο ίδιος ο Μαρξ το 1844 ως «Εισαγωγή» σε μία «Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου» – μία κριτική η οποία, ωστόσο, δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ. Επειδή, ακριβώς, τα δύο αυτά κείμενα αναφέρονται απευθείας στην εγελιανή πολιτική φιλοσοφία και βρίσκονται σε μικρή χρονική απόσταση μεταξύ τους, αν και μαρτυρούν, συγχρόνως, διαφορετικού είδους προσεγγίσεις του Μαρξ, θεωρούμε ότι αλληλοσυμπληρώνονται, ιχνογραφώντας μία καλύτερη εικόνα της «γέννησης της

σκέψης»<sup>29</sup> του Μαρξ σε αυτό το πρώιμο στάδιο της επιστημονικής του εξέλιξης. Η εντρύφηση του Μαρξ στην εγελιανή φιλοσοφία του κράτους αποτέλεσε σημαντική προετοιμασία της επερχόμενης επληκτικής θεωρητικής εξέλιξής του.

Κάθε προσπάθεια να κατανοήσουμε και να ερμηνεύσουμε επιτυχώς τα πρώιμα έργα του Μαρξ πρέπει όμως να λαμβάνει υπόψη τόσο τα ερμηνευτικά δεδομένα της «κριτικής» προκατανόησης του ιδίου όσο και τις εγγενείς δυσκολίες του πρωτογενούς κειμένου του Χέγκελ. Πριν από τη συγγραφή των δύο παραπάνω κειμένων ο νεαρός Μαρξ είχε ήδη ασχοληθεί εντατικά με την εγελιανή φιλοσοφία εν γένει και ειδικότερα με την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Η ενασχόλησή του υπήρξε μάλιστα όχι μόνο θεωρητική (μελέτες και διδακτορική διατριβή) αλλά και πρακτική (δημοσιογραφία και αρθρογραφία στην οποία εφάρμοζε εγελιανές θεωρίες σε επίκαιρα πολιτικά και κοινωνικά ζητήματα). Ως εκ τούτου, τα κριτικά κείμενα του Μαρξ για την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* από τα έτη 1843 και 1844 κινούνται σε έναν ήδη διαμορφωμένο άξονα, ο οποίος καθορίζει το σύνολο πνεύμα της μαρξικής κριτικής.

Από την άλλη πλευρά, δεν μπορεί να παραθεωρηθεί το γεγονός ότι ένας νεαρός μόλις 24 ετών, ο Μαρξ, βρίσκεται εδώ αντιμέτωπος με τον Χέγκελ της ωριμότητας<sup>30</sup> και με ένα πολιτικό κείμενό του, του οποίου οι διατυπώσεις, κατά γενική ομολογία, θέτουν σε κάθε αναγνώστη σχεδόν ανυπέρβλητα εμπόδια. Οι δυσκολίες αυτές εξηγούν ενδεχομένως και την επιλογή της ερμηνευτικής τεχνικής της «Κριτικής» του Μαρξ, η

---

<sup>29</sup> Jean Hyppolite, «Die Hegelsche Konzeption des Staats und ihre Kritik durch Karl Marx», στο: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2*, επ. έκδ. Manfred Riedel, σ. 441. Ο Hyppolite διατυπώνει εδώ την άποψη ότι στο κείμενο της «Εισαγωγής» ο Μαρξ εξάγει ρητά τις συνέπειες, οι οποίες ενέχονται υπόρρητα στο κατάλοιπο χειρόγραφο κείμενο της «Κριτικής» (ό.π.).

<sup>30</sup> Ο Jean Hyppolite, ό.π., σ. 441 κ.ε., θίγει επίσης το θέμα της σχετικής ανισότητας μεταξύ του Χέγκελ και του Μαρξ, καθώς ο δεύτερος (λόγω της μη δημοσίευσης των νεανικών κειμένων του Χέγκελ εκείνη την εποχή) δεν ήταν σε θέση να γνωρίζει την όλη πορεία που διένυσε η πολιτική σκέψη του «βερολινέζου καθηγητή» μέχρι να καταλήξει στις «στεγνές» διατυπώσεις της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* του 1821 (ό.π., σ. 442). Ωστόσο, επισημαίνει ο συγγραφέας, και οι δύο «παίκτες» – ο Μαρξ και ο Χέγκελ – είναι «εξαιρετικοί φιλόσοφοι και ιστορικοί». Με λιγότερο πειστικό τρόπο, ο Hyppolite ισχυρίζεται ότι ο Μαρξ καταφέρνει να ανατρέψει τον Χέγκελ «αβίαστα», χρησιμοποιώντας τα ίδια τα επιχειρήματά του, ό.π., σ. 443. Και από άλλους επίσης, βλέπε σχετικά M. Riedel, ό.π., σ. 102, επισημαίνεται ότι, παρά τη νεανικότητα του Μαρξ, οι αναπτύξεις του στην «Κριτική» βρίσκονται «στο ίδιο επίπεδο» με εκείνο του Χέγκελ.

οποία προκρίνει τη στενή κατά παράγραφο εξέταση του εγγεγραμμένου κειμένου έναντι μιας πιο αφαιρετικής ή συστηματικής ανάλυσης των επιχειρημάτων που αυτό περιλαμβάνει. Εάν, επομένως, οι δυσκολίες του εγγεγραμμένου προκρίνουν τις δυσκολίες του μαρξικού κειμένου, τότε οι τελευταίες αντιμετωπίζονται μόνο με μία σχετική κατανόηση των ίδιων των εγγεγραμμένων πολιτικών εννοιών. Έτσι, στην προσπάθειά μας να ανιχνεύσουμε τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της μαρξικής σκέψης θα προτάξουμε μία εισαγωγή στην οποία θα συζητούνται τα βασικά ζητήματα που αφορούν στις προϋποθέσεις τόσο του εγγεγραμμένου όσο και του μαρξικού κειμένου. Στη συνέχεια, εισερχόμενοι στο κύριο σώμα της εργασίας, θα επιληφθούμε της κατά παράγραφο προσέγγισης του κριτικού σχολιασμού του Μαρξ. Θεωρούμε ότι αποκλειστικά διαμέσου αυτής της ερμηνευτικής ανάλυσης μπορούμε να αποκτήσουμε εννοιολογικά εργαλεία προκειμένου να κατανοήσουμε την εργασία του Μαρξ ως ένα «πρότυπο» κριτικό κείμενο. Μία επαρκής κατανόηση του Μαρξ προϋποθέτει, όπως ήδη επισημάνσαμε, επίσης μία επαρκή κατανόηση του Χέγκελ. Το δύσκολο αυτό έργο θα αναληφθεί όμως συγχρόνως με την ανάλυση του μαρξικού κειμένου και θα έρχεται στο προσκήνιο κάθε φορά που τα θεωρητικά προβλήματα του Μαρξ θα απαιτούν για τον πληρέστερο καθορισμό τους την αναγκαία κατά σημεία επισκόπηση της εγγεγραμμένης *Φιλοσοφίας του Δικαίου* ή της εγγεγραμμένης φιλοσοφίας εν γένει.

## 2.

### ΕΙΣΑΓΩΓΗ

#### 2Α

#### Το πολιτικό υπόβαθρο της «Κριτικής» του Μαρξ

Ένας από τους βασικούς στόχους της εργασίας μας είναι να ερμηνεύσουμε το κείμενο του Μαρξ, αυτονοήτως, κατά το δυνατό πιο αντικειμενικά. Αυτό σημαίνει ότι θα επιδιώξουμε να αποφύγουμε μία προαποφασισμένη ιδεολογική αντίληψη, όπως π.χ. εκείνη την οποία απορρίπτει και ο ίδιος ο Μαρξ με τον όρο «ψευδής συνείδηση»<sup>31</sup>. Δεν μπορεί κανείς βεβαίως να παραθεωρήσει το γεγονός ότι ο νεαρός Μαρξ ανήκει στο προοδευτικό πολιτικό κίνημα της εποχής του, το οποίο συγκαθορίζει ενεργά, ούτε και να αγνοήσει την αποφασιστική συμβολή του στη διαμόρφωση του «επιστημονικού σοσιαλισμού»<sup>32</sup>, ο οποίος έχει ως σημείο αφετηρίας τη *Γαλλική Επανάσταση* και ολοκληρώνεται κατά κάποιον τρόπο στο γνωστό *Κομμουνιστικό Μανιφέστο* από το έτος 1848.<sup>33</sup>

Η «Κριτική» του Μαρξ από το έτος 1843 τοποθετείται, ακριβώς, σε αυτή την περίοδο, και αναμφίβολα οφείλουμε να έχουμε προ οφθαλμών το πολιτικό παρασκήνιο στην Ευρώπη, ιδίως στη Γερμανία<sup>34</sup> και στη Γαλλία καθώς και τα

---

<sup>31</sup> Βλέπε σχετικά Hartmann, ό.π., σ. 548.

<sup>32</sup> Βλέπε Emile Bottigelli, Η γένεση του επιστημονικού σοσιαλισμού, ιστορική, κοινωνιολογική και φιλοσοφική ανάλυση, β' έκδοση, εκδ. Πανόραμα, Αθήνα, σ. 7. Κατά τον Κώστα Σταμάτη, ο Μαρξ έχει επιχειρήσει την πιο «ριζοσπαστική κριτική των ιστορικών όρων και ορίων της αστικής κοινωνίας» που γνωρίζουμε από τα μέσα του 19<sup>ου</sup> αιώνα μέχρι και τις μέρες μας. Βλ. σχετικά Κώστας Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, εκδ. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σ. 21.

<sup>33</sup> Το *κομμουνιστικό μανιφέστο* εισάγει, σύμφωνα με τον Dieter Henrich, Hegel im Kontext, εκδ. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, σ. 189, τη δεύτερη περίοδο της συγγραφικής δραστηριότητας του Μαρξ, την οποία χαρακτηρίζει μία σαφής απομάκρυνση από τον Χέγκελ, ενώ η πρώτη περίοδος, που αρχίζει από τα φοιτητικά του χρόνια, εμπεριλαμβάνει τις διάφορες φάσεις της ενασχόλησης και αντιπαράθεσης του Μαρξ με την εγελιανή παγκόσμια φιλοσοφία [Weltphilosophie].

<sup>34</sup> Η Γερμανία διανύει τώρα την περίοδο της πρωσιικής παλινόρθωσης, η οποία αρχίζει το 1815 και διαρκεί ως το 1848. Βλέπε σχετικά, Bottigelli, ό.π., σ. 26 κ.ε. Μετά τη νίκη των ναπολεόντειων στρατευμάτων επί του στρατού του Φρειδερίκου στη μάχη της Ιένας (1806), ο

πολιτικά κίνητρα του Μαρξ, όταν διαβάζουμε τα πρώιμα κατάλοιπα χειρόγραφα του. Εντούτοις, ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό των κατάλοιπων χειρογράφων, το οποίο δεν έγινε ευρέως γνωστό παρά μόνο μετά από τη δημοσίευσή τους στον 20ο αιώνα, είναι ότι αποκαλύπτουν μία περισσότερο φιλοσοφική πτυχή του συγγραφέα Καρλ Μαρξ, η οποία μεταξύ άλλων είναι σημαντική και ως προς το γεγονός ότι καθιστά εν γένει δυνατή την προσέγγιση της μαρξικής θεωρίας δυνάμει φιλοσοφικών και όχι (μόνο) πολιτικών–ιδεολογικών παραμέτρων<sup>35</sup>. Εφόσον, λοιπόν, ο Μαρξ, παρά το γεγονός ότι αντιμάχεται τη φιλοσοφία, χρησιμοποιεί, εντούτοις, φιλοσοφικά, ιδίως εγελιανά επιχειρήματα, προκειμένου να υποστηρίξει τις θέσεις του, «οφείλει», κατά μία άποψη<sup>36</sup>, να υποβληθεί και ο ίδιος σε φιλοσοφικό έλεγχο και οιοσδήποτε να ερωτηθεί εάν κάνει συνεπή χρήση των εννοιών της φιλοσοφίας, διότι σε διαφορετική περίπτωση θα μας προσκαλούσε σε μία από κάθε άποψη «μη κριτική αποδοχή»<sup>37</sup> των αντιλήψεών του.

---

Ναπολέων είχε «καταλάβει εδαφικά τμήματα της Πρωσίας και καταλύοντας την παλιά οργάνωση της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, ίδρυσε μία συνένωση δεκαέξι κρατών στο δυτικό τμήμα της Γερμανίας, υπό το όνομα *Ομοσπονδία του Ρήνου*. Στην εν λόγω ομοσπονδία, ο Ναπολέων Βοναπάρτης εισήγαγε μια σειρά σημαντικών μεταρρυθμίσεων, όπως την κατάλυση των φεουδαρχικών δεσμών και τη διακήρυξη της ελευθερίας των δουλοπαροίκων, την κατάργηση των συντεχνιών, τη μετατροπή των δημοτικών συμβουλίων σε αντιπροσωπευτικά σώματα με εκλεγμένους δημοτικούς αντιπροσώπους, και τη θέσπιση του αστικού κώδικα. Οι μεταρρυθμίσεις αυτές επηρέασαν ακόμα και την Πρωσία, η οποία αν και δεν ανήκε στην *Ομοσπονδία του Ρήνου*, είχε γνωρίσει κατά την περίοδο της ναπολεόντειας κατοχής έναν σημαντικό εισυγχρονισμό και βαθιές κοινωνικοπολιτικές αλλαγές». Παραφράζουμε από τον Bottigelli, ό.π., σ. 27, κ.ε. Μετά την ήττα που υπέστη ο Ναπολέων το 1815 στη μάχη του Waterloo και την επανάκτηση της Πρωσίας υπό τον βασιλέα Γουλιέλμο τον τρίτο η Γερμανία πέρασε στην περίοδο της Παλινόρθωσης (Βλέπε σχετικά Bottigelli, ό.π., σ. 27 κ.ε. Βλέπε επίσης *Geschichtliche Weltkunde* Bd. 2, εκδ. Diesterweg 1975, σ. 140 κ.ε.). Η περίοδος των ναπολεόντειων μεταρρυθμίσεων επηρέασε καταλυτικά και την πολιτική σκέψη του Γερμανικού Ιδεαλισμού, η οποία διακρινόταν εξ αρχής από την ενθουσιώδη αποδοχή των αρχών της Γαλλικής Επανάστασης και καθορίστηκε από τη βασιική αρχή του εξορθολογισμού του κράτους και της κοινωνίας. Βλέπε σχετικά Marcuse, ό.π., σ. 15 κ.ε. Επίσης, «από το 1806 ως το 1815 είχε σημειωθεί μία έξαρση του εθνικού φρονήματος του Γερμανικού λαού, πράγμα που οδήγησε, τόσο στις νότιες περιοχές της Γερμανίας, όσο και σε αυτές της Πρωσίας, να εγείρεται μία λαϊκή απαίτηση για σύνταγμα – απαίτηση η οποία είχε καταλήξει προσωρινά σε μία ανάλογη υπόσχεση του Γουλιέλμου του τρίτου» (Βλέπε Bottigelli, ό.π., σ. 29). Ωστόσο, «το εθνικό φρόνιμα της παλινόρθωσης υπό το πολιτικό σύστημα της μοναρχίας χαρακτηρίζεται από μία επιστροφή στον συντηρητισμό και μία προοδευτική προσπάθεια εξάλειψης των τελευταίων ιχνών του πνεύματος της Γαλλικής επανάστασης». Βλέπε σχετικά Bottigelli, ό.π., σ. 31.

<sup>35</sup> Βλέπε σχετικά Hartmann ό.π., σ. 2 κ.ε. Βλέπε επίσης D. Henrich, ό.π., σ. 190 κ.ε.

<sup>36</sup> Η άποψη είναι του Hartmann, ό.π., σ. 6.

<sup>37</sup> Ό.π.



Η φιλοσοφική προσέγγιση αναδεικνύει, επομένως, στον Μαρξ τον πολιτικό φιλόσοφο καθώς και τις αναγκαίες συνθήκες συγκρότησης της πολιτικής θεωρίας του. Στην «Κριτική», βέβαια, ο Μαρξ δεν προτείνει, ακριβώς, μία θεωρία για το κράτος, αλλά ασκεί τον φιλοσοφικό έλεγχο στη θεωρία του Χέγκελ περί του κράτους, εισερχόμενος, έτσι, στον κύκλο «δικαιοδοσίας»<sup>38</sup> της φιλοσοφίας εν γένει.

Όσον αφορά στην παραπάνω διάστιξη του φιλοσοφικού από το «πολιτικό–ιδεολογικό» και ομιλώντας γενικά από την οπτική γωνία της «Κριτικής», θα πρέπει να επισημάνουμε ότι το «πολιτικό» εγγράφεται, κατ' αρχάς, στον ορίζοντα του πρωτεύοντος ενδιαφέροντος του Μαρξ για κοινωνική χειραφέτηση – μία έννοια διάχυτη σε όλο του έργο του –, έστω και αν ο Μαρξ δεν προσδιορίζει ακόμα αυτόν τον ορίζοντα ως ένα σύνολο θεωρητικής συγκρότησης, αλλά καθώς κινείται παράλληλα με το κείμενο του Χέγκελ, ασκεί εμμενή κριτική διατηρώντας όμως συγχρόνως στο οπτικό του πεδίο τους κοινωνικούς, ιστορικούς και οικονομικούς όρους ίδρυσης του πολιτικού φαινομένου εν γένει. Η «Κριτική» ως πρώιμο έργο του Μαρξ επιχειρεί μία πρώτη επεξεργασία της πολιτικής θεωρίας του Χέγκελ υπό το πρίσμα της ζητούμενης ενότητας του πολιτικού και του κοινωνικού. Εντούτοις, η μαρξική φιλοσοφία δεν είναι πολιτικά ουδέτερη. Ειτός του ότι συγκαταλέγει στην εμμενή αξιολόγηση των ανασταλτικών παραγόντων της χειραφέτησης και τον πολιτικό<sup>39</sup>, επίσης, παράγοντα,

---

<sup>38</sup> Ο.π.

<sup>39</sup> Σε ότι αφορά, ειδικότερα, στον πολιτικό αντίκτυπο της εγγεληνής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* όμως, οι «αριστεροί» εγγεληνοί, στους οποίους ανήκε (αρχικά και εν μέρει) ο Μαρξ, αναγνώριζαν, αφενός, ότι η εγγεληνή σύλληψη του κράτους εδράζεται στο έλλογο σύμφωνα με τις προοδευτικές αρχές της *Γαλλικής Επανάστασης* και ότι ως «κριτική ανάλυση του νεωτερικού κράτους» θα μπορούσε να χρησιμεύσει π.χ. στην υποστήριξη της προσπάθειας για βελτίωση του απολυταρχικού μοναρχικού συστήματος, το οποίο επικρατούσε ακόμα στη Γερμανία, ιδιαίτερα όμως να πραγματοποιήσει αιτήματα περί θεσμοθέτησης ενός γερμανικού συντάγματος. Αφετέρου όμως, οι αριστεροί εγγεληνοί θεωρούσαν ότι η εγγεληνή θεωρία είχε εν τέλει συμμορφωθεί με το πολιτικό status quo, καθότι μεταξύ άλλων υποστήριζε φιλοσοφικά τη μοναρχία (έστω και ως «συνταγματική» μοναρχία). Η γνωστή ως «*Akkommodationsvorwurf*» – η κατά του Χέγκελ «μομφή προσαρμογής», σύμφωνα με την οποία ο ίδιος, ενδεχομένως για προσωπικούς πολιτικούς λόγους, είχε συνθηκολογήσει με το πρωσικό κράτος, όταν επιβεβαίωνε φιλοσοφικά το θεσμό της μοναρχίας, σε συνδυασμό με την τελική άρνηση του βασιλέα του Πρωσίας Φρειδερίκου Γουλιέλμου του τετάρτου να χορηγήσει σύνταγμα στο πρωσικό κράτος, οδήγησαν σε όλο και μεγαλύτερη απομάκρυνση των αριστερών εγγεληνών από τις θεωρίες του Χέγκελ. Βλέπε σχετικά Enderle, ό.π. Βλέπε

δεν αποκλείει τη δυνατότητα της ανατροπής του υφιστάμενου πολιτικού συστήματος – ένα στοιχείο που διαφοροποιεί τον Μαρξ και από τους υπόλοιπους αριστερούς εγγελιανούς. Η ως άνω απορρόφηση του πολιτικού στο κοινωνικό στοιχείο συμπεριλαμβάνει, λοιπόν, και τη δυνατότητα της πολιτικής ανατροπής, η οποία, ακριβώς, εξοβελίζεται όταν τίθεται το «φιλοσοφικό» ως το κεντρικό ζήτημα μιας ερμηνείας του Μαρξ. Έτσι, έναν τρόπον για την αποφυγή πολιτικών ζητημάτων, στα οποία συχνά εγκλωβίζεται μονομερώς η μαρξιστική θεωρία, προσφέρει η πλήρης αναγωγή της θεωρίας του Μαρξ στη φιλοσοφία του Χέγκελ.<sup>40</sup>

Αυτοί που προσδοκούν, εφόσον στα πλαίσια της «φιλοσοφικής αναβάθμισης» του Μαρξ η φιλοσοφία έχει προϋποτεθεί ως το θεωρητικό υπόβαθρο της πολιτικής θεωρίας του, από τον έλεγχο του Μαρξ ότι αν αποδειχτεί θεωρητικά ανεπαρκής η μαρξική θεωρία, τότε θα εκπέσει και η νομιμοποίηση του πολιτικού ριζοσπαστισμού του, βρίσκονται κυρίως ανάμεσα στους φιλοσόφους του εικοστού αιώνα. Εδώ όμως διαπράττεται και μία αδικία απέναντι στην άρνηση της φιλοσοφίας από τον ίδιο τον Μαρξ, αν και μένει να αποδειχθεί κατά πόσον ο Μαρξ απορρίπτει τελικά τη φιλοσοφική σκέψη. Τα μεθοδολογικά ζητήματα που προκύπτουν από την «Κριτική» δίνουν μία ώθηση σε αυτού του είδους τη συζήτηση.

Ο στόχος μιας αντικειμενικής ερμηνείας, η οποία αναγνωρίζει και τις δύο ως άνω αναγνώσεις – τόσο τη φιλοσοφική όσο και την πολιτική – του μαρξικού έργου οφείλει να είναι απροκατάληπτη και για έναν επιπλέον λόγο. Χωρίς να ισχυριζόμαστε ότι η ανασυγκρότηση του όλου δεν είναι χρήσιμη ή και απαραίτητη για την κατανόηση του επιμέρους, εντούτοις θα επιδιώξουμε να αποφύγουμε την προβολή του ύστερου Μαρξ στο πρώιμο έργο του και θα περιοριστούμε στο να φωτίσουμε ορισμένες πτυχές της

---

επίσης Αλέξανδρος Χρύσης, *Ο Μαρξ της εξέγερσης στον κήπο του Επικόρου*, εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα 2003, σ. 59 κ.ε.

<sup>40</sup> Αυτή είναι η πρόταση του Dieter Henrich, ό.π., σ. 190 κ.ε. Ο Hartmann, αντιθέτως, ο οποίος στο εντυπωσιακό έργο του, *Die Marxsche Theorie*, ό.π., υποβάλλει τη θεωρία του Μαρξ στη «βάσανο» του φιλοσοφικού ελέγχου, προβαίνει δυνάμει μιας μεθόδου, η οποία συμπεριλαμβάνει τη φιλοσοφία του Χέγκελ μόνο όταν το απαιτεί το ίδιο το έργο του Μαρξ.

ιδίας της γένεσης της θεωρίας του Μαρξ.<sup>41</sup> Η απαρχή θα γίνει με μία σύντομη αναφορά στην προϊστορία της «Κριτικής» και θα συνδυαστούν περιγραφικά και εννοιολογικά ερμηνευτικά εργαλεία που έχουν ως στόχο τη μέγιστη δυνατή πιστότητα στην προσπέλαση του κειμένου της «Κριτικής».

## 2B

Το ενδιαφέρον του κριτικού Μαρξ για την πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ

Είναι χαρακτηριστικό ότι το ενδιαφέρον του Μαρξ για την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* ανάγεται στα φοιτητικά του χρόνια. Το 1835, δηλαδή σε ηλικία 17 ετών, ο Μαρξ αρχίζει νομικές σπουδές στη Βόννη, ενώ το 1836 μεταβαίνει στο Βερολίνο, όπου και τις συνεχίζει, κατ' αρχήν τυπικά – ουσιαστικά όμως στρέφεται βαθμηδόν στη φιλοσοφία<sup>42</sup>. Ο Μαρξ διαμένει στο Βερολίνο<sup>43</sup> μέχρι και τον Μάρτιο του 1841.<sup>44</sup> Στα πρώτα εξάμηνα των σπουδών του είναι «πιστός στην κλίση του προς τη νομική επιστήμη»<sup>45</sup>, αλλά, συγχρόνως, δείχνει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφία του δικαίου, η οποία σύντομα τον οδηγεί στην εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*<sup>46</sup>. Στη γνωστή επιστολή από το έτος 1837 προς τον πατέρα του<sup>47</sup>, ο Μαρξ περιγράφει τις

---

<sup>41</sup> Σχετικά με το πρόβλημα των επιστημονικών κενών που δημιουργούνται, όταν εξετάζονται τα επιχειρήματα που εκθέτει ο Μαρξ στα κείμενά του χωρίς να καταδεικνύεται συγχρόνως και ο τρόπος με τον οποίο αυτά αναπτύσσονται, βλέπε Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, *Ο κριτικός Μαρξ* (1843-44), εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1985, σ. 78 κ.ε. Μία ανάλογη γενετική εξήγηση της σκέψης του νεαρού Μαρξ επιχειρεί και ο Αλέξανδρος Χρύσης, *Ο Μαρξ της εξέγερσης στον κήπο του Επικούρου*, εκδόσεις Γιοβόστη, Αθήνα 2003, ωστόσο υπό ένα λιγότερο φιλοσοφικό πρίσμα, το οποίο υπογραμμίζει περισσότερο το ψυχολογικό και βιογραφικό στοιχείο.

<sup>42</sup> Βλέπε σχετικά Dieter Henrich, *Karl Marx als Schüler Hegels*, στο: Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, ό.π., σ. 189.

<sup>43</sup> Εδώ έρχεται σε επαφή με τους αριστερούς εγελιανούς, βλέπε σχ. Α. Χρύσης, ό.π., σ. 21, σ. 58, οι οποίοι τον πείθουν για το «τέλος των ψευδαισθήσεων» σχετικά με τις αναγκαίες πολιτικές μεταρρυθμίσεις, σ. 60.

<sup>44</sup> Βλέπε σχετικά Bottigelli, ό.π., σ. 52 κ.ε. Βλέπε επίσης Α. Χρύσης, ό.π., σ. 32, υποσημ. 2, σ. 36 κ.ε., σ. 42 κ.ε.

<sup>45</sup> Ο.π.

<sup>46</sup> Βλέπε σχετικά Barion, ό.π., σ. 82 κ.ε. Βλ. επίσης, Α. Χρύσης, ό.π., σ. 42 κ.ε.

<sup>47</sup> Βλέπε σχετικά Barion, ό.π., σ. 81 κ.ε. Βλ. επίσης Bottigelli, ό.π., σ. 54 κ.ε. Βλέπε επίσης Α. Χρύσης, ό.π., σ. 18 κ.ε.

απεγνωσμένες προσπάθειες που είχε καταβάλει προκειμένου να σχεδιάσει ένα δικό του φιλοσοφικό σύστημα περί του δικαίου. Ο ίδιος αποδίδει την κατά δική του ομολογία αποτυχία του πονήματός του στο γεγονός ότι δεν είχε μελετήσει επαρκώς την εγελιανή φιλοσοφία. Απορρίπτοντας, λοιπόν, μία ιδεαλιστική σκέψη που θα μπορούσε να στηριχτεί στον Καντ και τον Φίχτε<sup>48</sup>, ο Μαρξ θεωρεί τον εαυτό του υποχρεωμένο να εντρύφησει στον εγελιανό στοχασμό και να στραφεί προς την «αναζήτηση του πραγματικού στην ίδια την Ιδέα»<sup>49</sup>. Έτσι εγκαταλείπει τη νομική επιστήμη και επιδίδεται σε μία εντατική μελέτη του Χέγκελ, τη φιλοσοφία του οποίου, στην εν λόγω επιστολή, χαρακτηρίζει ως μία «αλλόκοτη μελωδία των βράχων» [groteske Felsenmelodie], αλλά συγχρόνως και ως «τη νυν παγκόσμια φιλοσοφία από την οποία προσπάθησα να απομακρυνθώ» [jetzige Weltphilosophie der ich zu entrinnen gedacht], αλλά με την οποία εν τέλει «αλυσοδέθηκα».<sup>50</sup> Η αρχική πρόθεση του Μαρξ να προσφέρει μία φιλοσοφία του δικαίου διασταυρώνεται, λοιπόν, με την εγελιανή διαλεκτική του αντικειμενικού πνεύματος, την οποία φαίνεται, κατ' αρχάς, να χρησιμοποιεί ως προπαιδευτικό εργαλείο, ενώ ταυτόχρονα αντιλαμβάνεται την όλο και μεγαλύτερη εμπλοκή του στον εγελιανό κόσμο των ιδεών.

Όταν ο Μαρξ θα επιστρέψει πέντε χρόνια αργότερα στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, προκειμένου να υποβάλει την εγελιανή θεωρία του κράτους σε εξονυχιστικό έλεγχο και να συγγράψει την αδημοσίευτη «Κριτική» του, θα έχει ήδη διανύσει μία πορεία, η οποία θα συμπεριλαμβάνει την εκπόνηση της διδακτορικής διατριβής του καθώς και μία διετή περίπου δημοσιογραφική θητεία στην Εφημερίδα του Ρήνου της Κολωνίας (Rheinische Zeitung).

---

<sup>48</sup> Ο Μαρξ ασχολήθηκε εκτός από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και με τη φιλοσοφία του Γερμανικού Ιδεαλισμού γενικότερα, με ζήλο όμως εντρύφησε στη φιλοσοφία του Καντ και του Φίχτε. Βλέπε σχετικά Dieter Henrich, ό.π., σ. 189. Ο Ροζέ Γιαρωντύ στο έργο του *Karl Marx*, εκδ. Ολίος, Αθήνα 1974, σ. 41 κ.ε., καθώς δεν θεωρεί ορθό να επικεντρώνεται το επιστημονικό ενδιαφέρον αποκλειστικά στην επίδραση που άσκησε ο Χέγκελ στον Μαρξ, εξετάζει τη στενή σχέση του τελευταίου με τη φιλοσοφία του Φίχτε, υποστηρίζοντας ότι πολλές πτυχές του μαρξικού στοχασμού, π.χ. η μαρξική έννοια της «πράξης» ή ο ενθουσιασμός του Μαρξ για τη *Γαλλική Επανάσταση* εμπνέονται από τον Φίχτε. Ό.π., σ. 42, σ. 44.

<sup>49</sup> Βλέπε σχετικά Barion, ό.π., σ. 81. Το παράθεμα είναι του Μαρξ.

<sup>50</sup> Ό.π.

Η διδακτορική διατριβή από το έτος 1837 έχει ως θέμα τη διαφορά της δημοκρατίας και επικούρειας φιλοσοφίας της φύσης,<sup>51</sup> μία διαφορά η οποία εξετάζεται υπό το εννοιολογικό πρίσμα της ιστορίας της φιλοσοφίας του Χέγκελ<sup>52</sup> και η οποία περιέχει μία τολμηρή σύγκριση της μετα-ιδεαλιστικής εποχής του Μαρξ με την μετα-ιδεαλιστική εποχή του Δημόκριτου και του Επίκουρου<sup>53</sup>. Στη διατριβή ο Μαρξ δεν παραιτείται όμως καθόλου από την κριτική σκέψη. Η εγγεληνική φιλοσοφία δεν επιβεβαιώνεται μόνο ως παγκόσμια φιλοσοφία<sup>54</sup>, αλλά αναζητούνται συγχρόνως οι όροι δυνατότητας της υπέρβασής της – προς την κατεύθυνση μιας απελευθερωτικής επαναστατικής πρακτικής<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Ο ακριβής τίτλος της διδακτορικής διατριβής του Μαρξ, με την οποία αναγορεύτηκε διδάκτορας από τη φιλοσοφική σχολή του πανεπιστημίου της Γένας το έτος 1841 είναι: *Η διαφορά μεταξύ της δημοκρατίας και της επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας* [Über die Differenz der demokritischen und der epikureischen Naturphilosophie]. Πρβλ. Karl Marx, Frühe Schriften, Erster Band., εκδ. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, σ. 18 κ.ε. Βλέπε επίσης την ερμηνεία της διδακτορικής διατριβής του Μαρξ από τον Manfred Hülseswede, *Die universellen Individuen. Entmystifikation und Universalität bei Marx* (Διδακτορική διατριβή), εκδ. Aloys Henn, Kastellaun 1977, σ. 24 κ.ε. Βλέπε σχετικά και την μονογραφία του Αλέξανδρου Χρύση, ό.π.

<sup>52</sup> Βλέπε σχετικά Χρύση, ό.π. Βλ. επίσης Bottigelli, ό.π., σ. 57. Βλέπε επίσης Heinrich Popitz, *Der Entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, εκδ. Verlag für Recht und Gesellschaft AG. Basel 1953, σ. 48 κ.ε.

<sup>53</sup> Παράβαλε σχετικά την αναλυτική έκθεση του Popitz, ό.π., σ. 48 κ.ε.

<sup>54</sup> Ο Hülseswede εκθέτει τη διδακτορική διατριβή του Μαρξ ως μία κριτική αναμέτρηση τόσο με τη φιλοσοφία όσο και με την πολιτική οικονομία της εποχής του. Ειδικότερα, θεωρεί ότι ο Μαρξ εμπνευσμένος από το Δημόκριτο και τον Επίκουρο, των οποίων η επίδραση – ιδιαίτερα ο «ηθικός υλισμός» του Επίκουρου (ό.π., σ. 24 κ.ε.) –, κατά τον συγγραφέα, παραμένει σταθερή και στη μετέπειτα σκέψη του Μαρξ (ό.π. σ. 3) –, επιχειρεί να αναγάγει «όλες της εκφάνσεις των ανθρώπινων σχέσεων στα επί μέρους άτομα ως κατ' αίσθηση συγκεκριμένα υλικά όντα» (sinnlich konkrete Individuen) καθώς και στην «ικανότητά τους να αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως ελεύθερα και έλλογα όντα» (ό.π., σ. 40). Αναχωρώντας από τη θεωρία των Ατομικών, τη φυσική φιλοσοφία του Δημοκρίτου και του Επίκουρου, ο Μαρξ οδηγείται, κατ' αρχάς, «στην υλική φύση ως τον εξ υπαρχής λόγο (Urgrund) του Είναι και κατόπιν στον άνθρωπο ως την ιδιαίτερη έλλογη μορφή αυτής της φύσης, η οποία μέσω της έλλογης αυτενέργειας μεταποιείται σε ανθρώπινη φύση (ό.π., σ. 7) και ολοκληρώνεται μόνο με την απελευθέρωση του ανθρώπου ως ατόμου που συγκεντρώνει στην ατομικότητά του την καθολική ύπαρξη» (ό.π., σ. 8). Στα κυριότερα ζητήματα της διατριβής του Μαρξ συγκαταλέγεται βέβαια και η ιδεαλιστική, μυστικιστική σκέψη του Χέγκελ, η οποία παραγνωρίζει, πάντα κατά τον Μαρξ, την αληθινή σχέση του Είναι και της νόησης (βλ. σχετικά Manfred Hülseswede, ό.π., σ. 13 κ.ε., σ. 40 κ.ε.). Βλέπε επίσης τον αναλυτικό σχολιασμό της διδακτορικής διατριβής του Μαρξ από τον Α. Χρύση, ό.π.

<sup>55</sup> Ο Hartmann (ό.π., σ. 30 κ.ε., 38 κ.ε.) υπογραμμίζει ιδιαίτερα στην «πρακτική» διάσταση του μαρξικού κριτικού στοχασμού, η οποία εμπεριέχει τη σημασία τόσο της «ηθικής» προτροπής για αλλαγή, όσο και μιας φιλοσοφικής κριτικής, η οποία ως κριτική της

Αυτά τα στοιχεία – η κριτική της φιλοσοφίας, η κριτική της πραγματικότητας<sup>56</sup> καθώς και ο στόχος της αλλαγής της πραγματικότητας – περιγράφουν σε γενικές γραμμές και το πνεύμα υπό το οποίο ο Μαρξ επανέρχεται στην εγελιανή θεωρία του κράτους, καθώς συγγράφει την «Κριτική» το έτος 1843, στην οποία, όμως, όπως θα δούμε, επικρατεί κατά μείζονα λόγο η κριτική της φιλοσοφίας και όχι της πραγματικότητας. Στη διδακτορική του διατριβή ο Μαρξ εξηγεί επίσης – και αυτό καθιστά την πραγματεία του σημαντική για το θέμα μας – την έννοια υπό την οποία ο ίδιος συλλαμβάνει τη φιλοσοφική ή «επιστημονική κριτική» σε αντιδιαστολή προς την κριτική που ονομάζει «ηθική». Ειδικότερα, ο Μαρξ αποδίδει σε «άγνοια» μία ορισμένη προτίμηση των μαθητών του Χέγκελ να εξηγούν τους οποιουδήποτε – φαινομενικά – αντιφατικούς ορισμούς του συστήματός του δυνάμει της προσαρμογής

---

πραγματικότητας εξετάζεται, αν τείνει αφ' εαυτής προς την αλλαγή της πραγματικότητας. Στη διδακτορική διατριβή του Μαρξ λανθάνουν κατά τον Hartmann (ό.π.) οι ως άνω δύο θεωρήσεις, οι οποίες δεν εγκαταλείπονται από τον Μαρξ στην μετέπειτα πορεία του. Η «επαναστατική» χροιά της μαρξικής σύλληψης της πράξης επισημαίνεται ιδιαίτερα και από τον Χρύση, ό.π., ο οποίος κάνει σχετικά λόγο για ένα «κείμενο μάχη», σ. 22.

<sup>56</sup> Σχετικά με την πολιτική και οικονομική πραγματικότητα της εποχής του Μαρξ, καθώς και τους παράγοντες που την είχαν καθορίσει, συγκεφαλαιώνουμε από τη βιβλιογραφία τα ακόλουθα: Χάρης στις μεταρρυθμίσεις που προηγήθηκαν της περιόδου της παλινόρθωσης, δημιουργήθηκε η λανθασμένη εντύπωση ότι η Πρωσία είχε καταστεί ορθολογικό κράτος. Το γεγονός όμως ότι η Γερμανία δεν βίωσε το αντίστοιχο της Γαλλικής Επανάστασης, αλλά έσπευσε, εντούτοις, να προβεί στην «αντεπανάσταση» της παλινόρθωσης (όπως άλλωστε επισημαίνει και ο Μαρξ στην «Εισαγωγή» της *Κριτικής της εγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου*), εξηγεί και την ιδιαίτερα σκληρή και αυταρχική πολιτική, η οποία κυριαρχεί στη Γερμανία μέχρι και το 1848. Βλέπε σχετικά Bottigelli, ό.π., σ. 28 κ.ε. Η ίδρυση των ριζοσπαστών της «Burschenschaft», μιας πολιτικής φοιτητικής ένωσης, η οποία με ανάμικτα δημοκρατικά και εθνικιστικά συνθήματα είχε προκαλέσει βίαιες ταραχές, οδήγησε τελικώς στις γνωστές διατάξεις του Κάρλσμπαντ (Karlsbaderbeschlüsse) του 1819 – την «πρώτη επισημοποίηση του αστυνομικού καθεστώτος» που επιβλήθηκε όχι μόνο στη Γερμανία αλλά και στην Ευρώπη από τον Metternich» (Bottigelli, ό.π., σ. 30). «Οι εν λόγω διατάξεις εκτός του ότι απαγόρευσαν το ως άνω φοιτητικό κίνημα, ενίσχυσαν τη λογοκρισία, συγκέντρωσαν στον χώρο των πανεπιστημίων την εξουσία στα χέρια ενός και μόνο επιτρόπου, και έθεσαν σε εφαρμογή το σύστημα παρακολούθησης της φιλελεύθερης αντιπολίτευσης, η οποία εντάχθηκε στην κατηγορία των "δημαγωγών"». Παραφράζουμε από τον Bottigelli, ό.π., σ. 29 κ.ε. Στις παραπάνω διατάξεις οφείλεται και η σταδιακή «προσαρμογή» της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* στο πνεύμα της παλινόρθωσης. Βλέπε σχετικά Iting, ό.π., σ. 117 κ.ε., ο οποίος τοποθετεί την αντιδραστική πολιτική της παλινόρθωσης και πριν από τις παραπάνω διατάξεις. Στην ιστορική εξέλιξη από την εποχή του Χέγκελ μέχρι την εποχή του Μαρξ ως σημαντική λογίζεται η φοιτητική επανάσταση του 1830 στο Παρίσι καθώς και η «μετατόπιση του αντιπολιτευτικού αγώνα της Γερμανίας στο χώρο των διανοουμένων και των πανεπιστημίων» – έναν χώρο στον οποίο εντάσσεται και ο Μαρξ μαζί με τους υπόλοιπους αριστερούς εγελιανούς. Πρβλ. Bottigelli, ό.π., σ. 31.

του στο πολιτικό σύστημα (*Akkommodation*). Αυτό, κατά τον Μαρξ, αποτελεί κριτήριο ηθικής τάξης σύμφωνα με το οποίο πρέπει να αποδοθούν στην πολιτική θεωρία του Χέγκελ «ικρυφές προθέσεις»<sup>57</sup> που είναι ανεξάρτητες από την ίδια τη θεωρητική συγκρότησή της. Έτσι, όταν η φιλοσοφία του Χέγκελ ευθυγραμμίζεται προς το υπαρκτό αντιδραστικό κράτος, εκλαμβάνεται από τους αριστερούς εγελιανούς ως απάδουσα προς τις ίδιες τις αρχές της. Ο Μαρξ εκφράζει την αντίθεσή του στη χρήση ενός τέτοιου γνώμονα, επισημαίνοντας ότι τέτοιες ηθικές θεωρήσεις δεν τιμούν ούτε τον Χέγκελ ως φιλόσοφο ούτε όμως και τους μαθητές του<sup>58</sup>. Συνεπώς, ο Μαρξ προτάσσει μία φιλοσοφική κριτική η οποία – εκτός της αποχής από ηθικές κρίσεις – οφείλει να λαμβάνει υπόψη το αντικειμενικό πνεύμα ενός έργου καθώς και την ενσυνείδητη γνώση που αυτό διαμορφώνει στο ίδιο το περιεχόμενό του<sup>59</sup>. Ο Μαρξ συλλαμβάνει, έτσι, την έννοια της «εμμενούς κριτικής»<sup>60</sup>, η οποία αξιολογεί το ελεγχόμενο επιχείρημα με γνώμονα τη σύσταση της ίδιας της θεωρίας, στην οποία πλαισιώνεται το επιχείρημα, και όχι δυνάμει ξένων κριτηρίων. Με αυτόν τον τρόπο και μόνο μπορούν να αναδειχθούν, σύμφωνα με τον Μαρξ, ταυτόχρονα και οι λόγοι οι οποίοι υποδεικνύουν την ανάγκη να επιχειρηθεί η «κυπέρβαση» του ελεγχόμενου φιλοσοφικού συστήματος<sup>61</sup>. Εδώ προκύπτουν, εντούτοις, δύο ζητήματα τα οποία μεταφέρονται αιέραια στην «Κριτική» της εγελιανής θεωρίας του κράτους. Κατά πόσο ο Μαρξ θα καταφέρει να παραμείνει συνεπής προς την άποψη σχετικά με την επιστημονική μέθοδο της κριτικής και να αποκαλύψει την προσαρμογή της εγελιανής

---

<sup>57</sup> Βλέπε τις σχετικές επισημάνσεις που περιέχονται στα διασωθέντα μέρη της διδακτορικής διατριβής του Μαρξ, Karl Marx, Frühe Schriften, Erster Band W.B.G. Darmstadt 1975, σ. 70.

<sup>58</sup> Και οι μαθητές του Χέγκελ, όπως γράφει ο ίδιος ο Μαρξ, «επιδεικνύουν μεγάλη επιστημονική ασυνέπεια, καθώς καταφεύγουν σε ηθικές κατηγορίες κατά του Χέγκελ, έχοντας όμως προηγουμένως για αρκετό καιρό δεχθεί, και μάλιστα ανεπιφύλακτα τη φιλοσοφία του». Υπό αυτή την έννοια, αντιτάσσει ο Μαρξ, «θα έπρεπε να κατηγορούν τον εαυτό τους για την αρχική τους μη κριτική και μονομερή πρόσληψη και αποδοχή του Χέγκελ». Βλ. σχ. τις επισημάνσεις του Μαρξ, ό.π., σ. 71.

<sup>59</sup> Βλέπε σχετικά Χρύσης, ό.π., σ. 61.

<sup>60</sup> Βλέπε σχετικά Andrew Buchwalter, *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's practical philosophy*, εκδ. Routledge, London and New York, 2012, σ. 42.

<sup>61</sup> Βλέπε τις σχετικές επισημάνσεις στη διδακτορική διατριβή του Μαρξ, ό.π., σ. 71. Τον τρόπο κατά τον οποίο ο Μαρξ απορρίπτει την ηθική μομφή εναντίον του Χέγκελ και στρέφεται προς την ιδέα της «εμμενούς κριτικής» εξετάζει και ο Enderle, ό.π.

φιλοσοφίας στο υφιστάμενο κράτος ως το ίδιο το «ψεύδος της αρχής»<sup>62</sup> της; Το γεγονός ότι ο Μαρξ ομιλεί για τη δυνατότητα «υπέρβασης» ως στόχο της κριτικής, φανερώνει ήδη ότι ακολουθεί ορισμένα αξιολογικά κριτήρια τα οποία δεν μπορούν, βέβαια, να απουσιάζουν από οποιαδήποτε κοινωνική και πολιτική κριτική. Αντιλήψεις, σύμφωνα με τις οποίες «αξίες, καθώς και δεσμεύσεις γύρω από ουσιαστικά κοινωνικά περιεχόμενα δεν ελέγχονται με τρόπο ορθολογικό», αποτελούν ένα είδος «επιστημονικής αυταπάτης».<sup>63</sup> Η προοπτική της υπέρβασης περιλαμβάνει, επίσης, και την ύπαρξη μιας υπόθεσης εργασίας – π.χ. ότι το μοναρχικό σύστημα είναι ανορθολογικό σε σχέση με άλλες πολιτειακές μορφές ή ότι είναι ασυνεπές προς το «όλο» πνεύμα της εγγελητικής φιλοσοφίας του δικαίου –, η οποία τίθεται ως βάση στην κριτική θεώρηση του συστήματος. Σε αυτά τα γενικότερα χαρακτηριστικά προστίθεται τώρα και το ειδικότερο ζήτημα της πιθανής εμπλοκής διαφορετικών ιδεολογικών-πολιτικών αντιλήψεων. Ο Μαρξ, ως προοδευτικός στοχαστής, είναι ούτως ειπείν εκ των προτέρων τοποθετημένος εναντίον του μοναρχικού συστήματος της Πρωσίας, και έτσι η επιδίωξη ενός κριτικού ελέγχου του εγγελητικού συστήματος δυνάμει μιας καθαρής επιστημονικής κριτικής κινδυνεύει να ολισθήσει σε ιδεολογική αντίθεση, όταν π.χ. ο ίδιος επιχειρεί την κριτική των παραγράφων της εγγελητικής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* που αναφέρονται στον μονάρχη. Είναι σε θέση ο Μαρξ να υπερβεί τη δική του προκατανόηση προκειμένου να εξετάσει αντικειμενικά τους λόγους για τους οποίους ο Χέγκελ έχει ενσωματώσει τη μοναρχία στο σύστημα της πολιτικής ηθικότητας; Θα συνταχθεί με την επιστημονική κριτική ή θα κρίνει τον Χέγκελ δυνάμει ενός γνώμονα, ο οποίος, έστω και αν δεν είναι «ηθικός», πάντως δεν αντλείται από το ίδιο το εγγελητικό κείμενο;

---

<sup>62</sup> Βλέπε σχετικά Ottmann, ό.π. Το «ψεύδος της αρχής» συνυφίνεται με το επιχείρημα ότι η παραμόρφωση της φιλοσοφίας αντανάκλα την παραμόρφωση της πραγματικότητας, σ. 67.

<sup>63</sup> Κ. Σταμάτης, ό.π., σ. 50.



## Η πρακτική εμπειρία του δημοσιογράφου Καρλ Μαρξ

Μία δεύτερη σημαντική παράμετρος που εξηγεί το ενδιαφέρον του Μαρξ για την πολιτική φιλοσοφία, αλλά και την εκ προοιμίου ελεγκτική στάση που θα τηρήσει στην «Κριτική», εντοπίζεται στην αρθρογραφία και τα δημοσιογραφικά κείμενά του. Ο Μαρξ στρέφεται στη δημοσιογραφία μετά από την αποτυχία των σχεδίων του να ακολουθήσει την ακαδημαϊκή οδό. Ειδικότερα, το 1842 ο Μαρξ γίνεται συνεργάτης και πολύ σύντομα αρχισυντάκτης της προοδευτικής «Εφημερίδας του Ρήνου» (*Rheinische Zeitung*)<sup>64</sup>. Η εργασία αυτή παρέχει στον ίδιο τη δυνατότητα να αποκτήσει ίδια αντίληψη για το πλήθος των υπαρκτών κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών προβλημάτων, η οποία δεν προσφέρεται άνευ ετέρου σε έναν ακαδημαϊκό στοχαστή. Είναι χαρακτηριστικό, επίσης, ότι εδώ ο Μαρξ εφαρμόζει εγγλεϊανά επιχειρήματα προκειμένου να θεμελιώσει τον έλεγχο των κοινωνικών και πολιτικών ανισοτήτων, που διαπράττονταν υπό το ισχύον στις μέρες του νομικό και πολιτικό καθεστώς, και ότι ομολογεί, συνεπώς, μία βασική αποδοχή της εγγλεϊανής πολιτικής φιλοσοφίας και μία θεωρητική συμβατότητα των πολιτικών αξιωμάτων του με αυτήν. Παράλληλα όμως πληθαίνουν και οι αμφιβολίες του Μαρξ σχετικά με την επάρκεια της εν λόγω φιλοσοφίας, όταν π.χ. πρόκειται για ζητήματα, όπως εκείνο της οικονομικής ανισότητας μεταξύ των διαφορετικών κοινωνικών τάξεων<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Βλέπε σχετικά Bottigelli, ό.π., σ. 63. Βλέπε επίσης J. Barion, ό.π., σ. 86.

<sup>65</sup> Από την εποχή του Χέγκελ και της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* μέχρι και την εποχή του νεαρού Μαρξ είχαν συντελεστεί κρίσιμες κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές, οι οποίες δεν μπορούσαν παρά να οδηγήσουν σε αποκλίνουσες απόψεις μεταξύ των δύο αυτών στοχαστών. «Ειδικότερα, η οικονομική κατάσταση της Γερμανίας είχε μεταβληθεί δραματικά σε σχέση με το τέλος του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Η κατάργηση των δουλοπαροικιών είχε ως αποτέλεσμα τη δραματική αύξηση του πληθυσμού, καθώς οι νέοι μπορούσαν πλέον να παντρεύονται δίχως την άδεια του τοπικού άρχοντα. Οι παραγωγικές δυνάμεις απελευθερώνονται, και από μία κοινωνία η οποία στα τρία της τέταρτα ήταν αγροτική, μεταβαίνουμε μέσω της ελεύθερης ανάπτυξης των επαγγελματιών στην εποχή της καπιταλιστικής βιομηχανίας (κάτι που στις γειτονικές χώρες είχε ήδη συμβεί από τον προηγούμενο αιώνα)». Παραφράζουμε από τον Bottigelli, ό.π., σ. 32. Βλέπε επίσης Marcuse, ό.π., σ. 16 κ.ε., σ. 22 κ.ε. «Η αλλαγή της οικονομικής κατάστασης είχε ως άμεσο αποτέλεσμα και τον μετασχηματισμό των κοινωνικών τάξεων. Τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης εκείνης της εποχής, δηλαδή της

Μέσω της έρευνας συγκεκριμένων νομικών και πολιτικών υποθέσεων, για τις οποίες συντάσσει τα κριτικά άρθρα του, ο Μαρξ μπορεί τώρα να διαπιστώσει και να κρίνει την άλλη όψη του δικαίου, αυτήν που εμφανίζεται από την εφαρμογή του στην πράξη, καταδεικνύοντας ποια μπορεί να είναι η επίδρασή του στην μη προνομιούχα βάση της κοινωνίας. Τα άρθρα του Μαρξ είναι τόσο πυκνά και εμπεριστατωμένα ώστε ομοιάζουν συχνά με μικρές πραγματείες. Ωστόσο, στα ακόλουθα θα περιοριστούμε σε

---

τάξης των ευγενών αρχίζουν πλέον να ταυτίζονται μερικώς με αυτά της αστικής τάξης, την οποία συναποτελούν η μεγαλοαστική τάξη των ιδιοκτητών και οι μικροτεχνίτες, οι οποίοι συγκροτούν και το μεγαλύτερο τμήμα της». Παραφράζουμε από τον Bottigelli, ό.π., σ. 35 Η διαφορά της γερμανικής αστικής τάξης από εκείνη της Γαλλίας έγκειται στο γεγονός ότι η πρώτη βρίσκεται ακόμη κάτω από βαριά θρησκευτική επιρροή, μία επιρροή «η οποία την συγκρατεί στο πνεύμα της ιεραρχίας...καθώς το ιδεώδες δεν είναι η δημοκρατία αλλά μία συνταγματική μοναρχία, η οποία θα προβεί σε παραχωρήσεις» Bottigelli, ό.π., σ. 35. Ο Marcuse επισημαίνει την άκρως συντηρητική τάση που είχε δημιουργηθεί από την περίοδο της γερμανικής θρησκευτικής μεταρρύθμισης. «Έτσι ο λαός συνηθίζει στην ιδέα ότι η ελευθερία είναι μία "εσωτερική αξία" καθώς και ιδιωτικό καταφύγιο απέναντι στην πολιτική καταπίεση και οικονομική αθλιότητα», ό.π. σ. 24. – «Το βιομηχανικό προλεταριάτο που σχηματίζεται στη συνέχεια, κυρίως στον 19<sup>ο</sup> αιώνα – και το οποίο ως τέτοιο είναι άγνωστο την εποχή που ο Χέγκελ διαμορφώνει το σύστημα της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* – αρχεί να αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του ως μιας διακριτής τάξης με συμφέροντα διαφορετικά από εκείνα της αστικής τάξης». Έτσι, βρίσκουμε και τον Μαρξ να επισημαίνει στην «Εισαγωγή» την ανάγκη να «διαπλαστεί» εν γένει η τάξη του προλεταριάτου στη Γερμανία. «Εν ολίγοις, η τάξη των ευγενών είχε χάσει την οικονομική της κυριαρχία, αλλά συνέχιζε να κατέχει το μονοπώλιο της πολιτικής εξουσίας, ελέγχοντας τον κρατικό μηχανισμό. Ταυτόχρονα, η αστική τάξη αδυνατούσε να καταλήξει σε μια μετωπική πολιτική σύγκρουση με τις παρωχημένες συντηρητικές δυνάμεις λόγω των έντονων εσωτερικών αντιφάσεων που την καθόριζαν». Παραφράζουμε από τον Bottigelli, ό.π., σ. 34 κ.ε., σ. 36. Βλέπε επίσης Marcuse, ό.π., σ. 24, ο οποίος θεωρεί ότι «η έλλειψη κοινωνικής και πολιτικής συνείδησης κυρίως της "μορφωμένης" γερμανικής αστικής τάξης, η οποία απέχει από πρακτικά ζητήματα μεταβάλλει το ιδανικό μιας έλλογης κοινωνικής και πολιτικής αναμόρφωσης σε εσωτερική επιστημονική αξία». Αντίστοιχα, θεωρεί ο Marcuse ότι «το σύστημα του Χέγκελ αποτελεί την τελευταία έκφραση αυτού του πολιτιστικού ιδεαλισμού». (ό.π., σ. 25). Επισημαίνουμε ότι η εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* βρίσκεται κατά κάποιον τρόπο στο μεταίχμιο των κοινωνικών και οικονομικών αλλαγών που μόλις εκθέσαμε, ότι εν μέρει αντανάκλα τις ως άνω εξελίξεις, π.χ. σε ότι αφορά στην ανάδειξη των σύνθετων χαρακτηριστικών της νέας «αστικής τάξης», και εν μέρει «παραμένει ευθυγραμμισμένη σε δομές του παρελθόντος, αφού για τον Χέγκελ ήταν βασικό να εγκαθιδρύσει εν γένει το πρωτείο του νόμου και της έννομης τάξης καθώς και την ιδέα της πολιτικής ενότητας – στοιχεία που απουσιάζουν από την προναπολεόντεια εποχή της Γερμανίας» (όπως υπογραμμίζει ο Marcuse, ό.π., σ. 23) και καθιστούν κατανοητές πολλές από τις επιλογές του Χέγκελ, όπως εκείνη της απόρριψης της δημοκρατίας και της πρόκρισης της συνταγματικής μοναρχίας ως του «ρεαλιστικού» παράγοντα που είναι ικανός να εξασφαλίσει την έννομη τάξη και την πολιτική σταθερότητα. Παρ' όλα αυτά, προβληματίζει, από την άλλη πλευρά, το γεγονός ότι ο Χέγκελ, όπως θα δούμε παρακάτω, «αποθεώνει» τη μοναρχία ως την πεμπτούσια του Έλλογου στη περιοχή του πολιτικού.

ορισμένες βασιικές<sup>66</sup> πτυχές των κριτικών απόψεων που εκφράζει ο Μαρξ αυτή την περίοδο.

Σε άρθρο του σχετικά με το πρόβλημα της λογοκρισίας του τύπου ο Μαρξ επισημαίνει ότι οι νόμοι οφείλουν να διατυπώνουν αντικειμενικά κριτήρια κρίσης, να θέτουν ως τον αποφασιστικό γνώμονα συγκεκριμένες πράξεις και όχι το φρόνημα των ανθρώπων ή την υποκειμενική τους άποψη για τις πράξεις τους.<sup>67</sup> Ο Μαρξ υποστηρίζει επίμονα την ελευθερία του λόγου και του τύπου<sup>68</sup> και στρέφεται απροκάλυπτα κατά της λογοκρισίας, η οποία επιβάλλεται από τις γερμανικές αρχές, συμπεριλαμβανομένης και της λογοκρισίας κατά των δικών του άρθρων στην εφημερίδα, εξαιτίας της οποίας παραιτήθηκε τελικά από την εργασία του.

Σε άρθρο του, στο οποίο επικρίνει τη στάση της «Εφημερίδας της Κολωνίας» απέναντι στις δικές του δημοσιογραφικές αναπτύξεις υπέρ ενός δημοκρατικού κράτους, ο Μαρξ παρουσιάζει επιχειρήματα που αντλεί από την εγγεληνή *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Έτσι γράφει π.χ. ότι το κράτος «είναι μία ελεύθερη ένωση πολιτικών ανθρώπων [sittlicher Menschen]», η οποία αποσκοπεί στην πραγματοποίηση της ελευθερίας.<sup>69</sup> Στη συνάφεια αυτή, ο Μαρξ συνδέει την ελευθερία με την ιδέα του αυτοκαθορισμού, της αυτονομίας, καθώς θεωρεί ότι το άτομο πρέπει να αναγνωρίζει τους νόμους του κράτους ως νόμους του οικείου του έλλογου στοιχείου.<sup>70</sup>

Σε ένα ιδιαίτερα σύνθετο άρθρο, ο Μαρξ αναχωρεί από τις συζητήσεις στην τοπική βουλή του Ρήνου σχετικά με το νόμο περί απαγόρευσης της συλλογής ξυλείας από τα

---

<sup>66</sup> Εδώ ακολουθούμε τις σχετικές αναλυτικές αναπτύξεις του Barion, ό.π., σ. 114 κ.ε.

<sup>67</sup> Πρβλ. Barion, ό.π., σ. 114 κ.ε. Βλέπε επίσης Κ. Σταμάτης, ό.π., σ. 104. Βλέπε επίσης Bottigelli, ό.π., σ. 63, ο οποίος εξαιρεί το πολιτικό θάρρος που επιδεικνύει ο Μαρξ στο άρθρο του κατά της λογοκρισίας. Το εν λόγω άρθρο δεν δημοσιεύθηκε στην «Εφημερίδα του Ρήνου» αλλά στα «Γερμανικά Χρονικά» το έτος 1843. Η δημοσίευση αυτή στάθηκε αφορμή για την οριστική απαγόρευση της «Εφημερίδας του Ρήνου» τον Απρίλιο του 1843 από την κυβέρνηση, ενώ ο ίδιος ο Μαρξ μετά από μία άκαρπη προσπάθεια να αποτρέψει την αφάνιση της εφημερίδας θα εγκαταλείψει τη θέση του τον Μάρτιο του 1843.

<sup>68</sup> Βλέπε σχετικά Κ. Σταμάτης, ό.π., σ. 104. Βλέπε επίσης Barion, ό.π., σ. 114 κ.ε.

<sup>69</sup> Ο.π., σ. 116

<sup>70</sup> Ο.π.

δάση, που ανήκαν σε ιδιώτες. (Holzdiebstahlgesetz)<sup>71</sup>. Ο Μαρξ διακρίνει εδώ σαφώς την κλοπή από την συλλογή των ξύλων, που έχουν πέσει από τα δέντρα, και ισχυρίζεται ότι το τελευταίο δεν αποτελεί αφαίρεση ξένης ιδιοκτησίας. Ενόψει του γεγονότος ότι οι συλλέκτες προέρχονταν από τα φτωχότερα στρώματα του πληθυσμού ο Μαρξ προς υπεράσπισή τους επισημαίνει ότι πρόκειται για ένα είδος εθιμικού δικαιώματος που στηρίζεται στο φυσικό ένστικτο της επιβίωσης. Παράλληλα θίγεται η πλευρά της κοινωνικής και πολιτικής ανισότητας που δημιουργείται από την ανισότητα των υλικών συνθηκών. Σε τόνους που θυμίζουν το ύφος που θα συναντήσουμε στην «Κριτική», ο Μαρξ γράφει ότι η ύπαρξη της τάξης των φτωχών είναι μια «συνήθεια» της αστικής κοινωνίας, η οποία δεν έχει ακόμα βρει τη θέση της στην περιοχή της «συνειδητής κρατικής διάρθρωσης»<sup>72</sup>. Ο ίδιος θίγει επίσης εδώ το ζήτημα της επιβολής «συντεχνιακών» συμφερόντων στην τοπική πολιτική και νομοθετική εξουσία, επισημαίνοντας ότι νόμοι οι οποίοι προστατεύουν επιμέρους ιδιωτικά συμφέροντα αντιβαίνουν στον καθολικό χαρακτήρα του κράτους, καθώς και ότι η αυτονόμηση του επιμέρους ιδιωτικού συμφέροντος είναι «εχθρική προς το όλο»<sup>73</sup>. Επομένως, δεν αποτελεί καθήκον της τοπικής εξουσίας να ανταποκρίνεται στα τοπικά συμφέροντα, αλλά αυτή οφείλει να εκπροσωπεί το έλλογο στοιχείο του κράτους εν γένει. Σε αντιδιαστολή προς παλαιότερες θεωρήσεις της πολιτικής φιλοσοφίας που ανάγουν το κράτος στις ανθρώπινες ορμές ή στην ατομική βούληση, ο Μαρξ επαινεί τη σύλληψη του κράτους ως του «μεγάλου εκείνου οργανισμού στον οποίο οφείλει να πραγματοποιηθεί η δικαιοσύνη, η ηθική και πολιτική ελευθερία»<sup>74</sup>. Η κριτική του Μαρξ κατά της τάξης των μεγαλοϊδιοκτητών προοιωνίζεται την κριτική που θα ασκήσει ο ίδιος αργότερα εναντίον μιας παρόμοιας τάξης που προβλέπει ο Χέγκελ στη Φ.τ.Δ.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, θα λέγαμε ότι ο Μαρξ των πρώτων χρόνων αναπτύσσει ένα σύνθετο στοχασμό που αξιοποιεί πολιτικές<sup>75</sup>, νομικές, κοινωνικές και οικονομικές

---

<sup>71</sup> Βλέπε σχετικά Barion, ό.π. Βλέπε επίσης Enderle, ό.π.

<sup>72</sup> Barion ό.π., σ. 119.

<sup>73</sup> Ο.π.

<sup>74</sup> Βλέπε σχετικά Barion ό.π., σ. 117. Το παράθεμα είναι του Μαρξ.

<sup>75</sup> Ως υπόδειγμα πολιτικής σκέψης χαρακτηρίζεται από τον Bottigelli, (ό.π., σ. 63 κ.ε.) το προαναφερθέν άρθρο του Μαρξ εναντίον της λογοκρισίας. Ο Bottigelli, όπως και ο

θεωρήσεις. Επιπλέον, στα συγκεκριμένα ζητήματα για τα οποία γράφει δημόσια ο ίδιος «δοκιμάζει» χαρακτηριστικές εγελιανές συλλήψεις για το δίκαιο και το κράτος. Αλλά και αντίστροφα, θα λέγαμε, ο Μαρξ αναγνωρίζει ως αναγκαίες τις εν λόγω συλλήψεις προκειμένου να αναδείξει και να χειριστεί με τον χαρακτηριστικό γι' αυτόν απαιτητικό τρόπο τα πολυάριθμα ζητήματα που τίθενται από την ίδια την πραγματικότητα. Είναι φανερό ότι η νομική και η φιλοσοφική του κατάρτιση συμβάλλουν εξίσου στην οξύτητα του κριτικού πνεύματός του και συνιστούν σημαντικά εργαλεία που ο ίδιος θα χρησιμοποιήσει αργότερα στην «Κριτική».

Παρά το γεγονός ότι ο Μαρξ εγγρατέλειψε τις νομικές σπουδές του και στράφηκε προς τις δύο κατευθύνσεις, που μόλις αναφέραμε, θεωρούμε ότι ο τρόπος που θα προσεγγίσει το κείμενο του Χέγκελ αντανάκλα τη νομική του παιδεία και συνδιαμορφώνει την ερμηνευτική μέθοδο που ακολουθεί στην «Κριτική». Η κατανόηση της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* δεν προϋποθέτει, βεβαίως, βαθιές νομικές γνώσεις, αλλά αναφορικά με τη μέθοδο ο Μαρξ, όπως θα διαπιστώσουμε, αναπτύσσει στην «Κριτική» ένα αυστηρό και «φορμαλιστικό» επιχείρημα, το οποίο θυμίζει εν πολλοίς τον σχολιασμό και την ερμηνεία που συνηθίζεται από νομικούς, όταν αυτοί σχολιάζουν και ερμηνεύουν νομοθετικά κείμενα. Αλλά και τα δημοσιογραφικά κείμενα του Μαρξ, σε ότι αφορά τα συναφή προς το δίκαιο και την πολιτική ζητήματα που εξετάζει, κατέχουν παρόμοια χαρακτηριστικά. Εάν θέλαμε να περιγράψουμε από πιο κοντά αυτά τα χαρακτηριστικά, θα λέγαμε ότι έγκεινται, αφενός, σε μία λεπτολογία, η οποία υποβάλλει σε βάσανο τις ίδιες της λέξεις, τη γραμματική και τη σύνταξή τους, καθώς επίσης και σε μία ρητορική διατύπωση των

---

Enderle, υποστηρίζει εν γένει ότι η αθρογραφία του Μαρξ – την οποία εμείς δεν εξετάζουμε εδώ εν συνόλω και συνεπώς δεν μπορούμε να κρίνουμε – περιέχει ριζοσπαστικά στοιχεία, ενώ αυτό δεν γίνεται αποδεκτό από άλλους συγγραφείς, όπως π.χ. από τον Barion (ό.π. σ. 121), ο οποίος θεωρεί ότι ο Μαρξ και οι συνεργάτες του στην εφημερίδα θίγουν πολιτικά και άλλα συναφή ζητήματα πρωτίστως υπό το πρίσμα της φιλοσοφικής κριτικής. Ο Enderle υποστηρίζει, επίσης, ότι η άποψη του Μαρξ για το κράτος μεταβλήθηκε στη διάρκεια της θητείας του ως δημοσιογράφου εξαιτίας της βίσιμης πεποίθησης, που αυτός σχημάτισε σχετικά με το ότι λόγω των συντεχνιακών συμφερόντων το πρωσιό κράτος δεν θα ήταν ποτέ σύμφωνο να προβεί σε πολιτικές και κοινωνικές μεταρρυθμίσεις καθώς και στη θέσπιση φιλελεύθερων—δημοκρατικών νομοθετικών μέτρων.

επιχειρημάτων, η οποία αν και «λαμπρή»<sup>76</sup> δυσκολεύει ενίοτε τον αναγνώστη να εντοπίσει το ουσιαστικό νόημα των λεχθέντων. Σε ό,τι αφορά ειδικότερα, όμως, στην «ικανότητα του Μαρξ να αντιστρέφει τις διατυπώσεις»<sup>77</sup>, αυτό δεν ανάγεται σε ιδιοτυπίες της νομικής ερμηνευτικής, αλλά, όπως θα δούμε, σε μία συγκεκριμένη κριτική στάση απέναντι στον ιδεαλιστικό τρόπο σκέψης και διατύπωσης σκέψεων, τον οποίο ο Μαρξ διερευνά κατ' εξοχήν στην «Κριτική». Παραμένει όμως η διαπίστωση ότι και πέρα από την «Κριτική» ο Μαρξ χρησιμοποιεί την αντιστροφή των λόγων ως «πολεμική» μέθοδο, που κάνει ώστε να εμφανίζεται «η υποκρισία των λέξεων, η αντίθεση ανάμεσα στην πρόθεση και την πραγματικότητα»<sup>78</sup>.

Στην αρθρογραφία του, ο Μαρξ εντάσσει τη σκέψη του στο πλαίσιο ενός ανθρωπισμού<sup>79</sup>, και με έναν αυθόρμητο τρόπο συλλαμβάνει την εξάρτηση της ζωής από «υλικές συνθήκες», απορρίπτει την κοινωνική αδικία που προέρχεται από την ανισότητα των υλικών μέσων, και εκφράζει, ορισμένες φορές με αφελή τρόπο, την προσωπική «αγανάκτησή» του για την ύπαρξη του αδικού<sup>80</sup>. Ο Μαρξ εδώ δεν εισηγείται ακόμα την κατάργηση της ατομικής ιδιοκτησίας, ούτε κατέχει επαρκείς γνώσεις πολιτικής οικονομίας<sup>81</sup>, ούτε υπερασπίζεται τον κομμουνισμό<sup>82</sup> – για τον

---

<sup>76</sup> Bottigelli, ό.π., σ. 64.

<sup>77</sup> Ό.π.

<sup>78</sup> Ό.π.

<sup>79</sup> Βλέπε σχετικά D. Henrich, σ. 199.

<sup>80</sup> Βλέπε σχετικά Κ. Σταμάτης, ό.π., σ. 21 καθώς και υποσημ. 6.

<sup>81</sup> Βλέπε τα φιλοσοφικά οικονομικά χειρόγραφα του Μαρξ. (Karl Marx, Χειρόγραφα 1844, μετάφραση Νίκου Μπαλή, εκδ. διεθνής βιβλιοθήκη, Αθήνα 1974).

<sup>82</sup> Ο Κ. Σταμάτης, ό.π., σ. 107 επισημαίνει ότι ακόμα και όταν ο Μαρξ «οραματιζόταν την ιστορική ουτοπία μιας κομμουνιστικής κοινωνίας...δεν υποτιμούσε την αναγκαιότητα ή το περιεχόμενο των νομικών και πολιτικών θεσμών στις ιστορικά υπαρκτές ή στις ενδιάμεσες μορφές οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, μέχρι την καθ' υπόθεσιν καθίδρυση της αταξικής κοινωνίας». Αυτή η θεώρηση επαληθεύεται, κατά την άποψή μας, πολύ περισσότερο, και στα δημοσιογραφικά άρθρα του νεαρού Μαρξ, που εξετάστηκαν παραπάνω. Εδώ ο Μαρξ δεν ισχυρίζεται ότι θα έπρεπε να καταργηθούν οι δομές της πολιτικής εξουσίας, αλλά επιχειρηματολογεί από την άποψη της κοινωνικής και πολιτικής δικαιοσύνης, που θα όφειλε να πραγματοποιείται ήδη στο υπάρχον πρωσιό κράτος. Έτσι, δεν πρόκειται παρά για στοιχειώδη αιτήματα – ή, πολλώ μάλλον, για αιτήματα που για τη σύγχρονη εποχή είναι στοιχειώδη –, τα οποία εκκινούν από την παραδοχή ότι κάθε κρατική εξουσία, όσο υπάρχει, «οφείλει να αντιμετωπίζει ισότιμα τους πολίτες, καθώς και ότι οι πολίτες δικαιούνται ίσου σεβασμού και ίσης αξιοπρέπειας», Σταμάτης, ό.π., σ. 20.

οποίο μάλιστα διατυπώνει μία σαφώς επιφυλακτική κρίση στην εφημερίδα του.<sup>83</sup> Έτσι, η συμπάθειά του προς τα μη προνομιούχα μέρη του πληθυσμού, εφόσον δεν έχει ακόμα εξελιχθεί σε αντικείμενο επιστημονικής επεξεργασίας των εσωτερικών αντιφάσεων της αστικής κοινωνίας καθώς και των οικονομικών όρων παραγωγής των ταξικών διαφορών, αποτελεί απλώς έκφραση μιας ανθρωπιστικής<sup>84</sup> κοινωνικής ηθικής συνείδησης.<sup>85</sup> Έτσι εκφράζεται μία «αξιολογική διάσταση» και μία «καταγγελία» των απάνθρωπων πλευρών του ιστορικού παρόντος, η οποία, ωστόσο, εκπορεύεται από το ιδεώδες μιας πιο ανθρώπινης κοινωνικής συνύπαρξης καθώς και της συνυφασμένης με αυτήν ιδέας της χειραφέτησης του ανθρώπου και της επιστροφής του στην «αρχική ενότητα» της προσωπικότητάς του<sup>86</sup>. Επειδή κάθε στάδιο της εξέλιξης του Μαρξ προσδιορίζεται από συγκεκριμένα ερωτήματα που αυτός θέτει<sup>87</sup>, για τούτο και η αρχική εμπειρία που κομίζει ο ίδιος σχετικά την «απάνθρωπη» πραγματικότητα οδηγεί στο θεμελιώδες ερώτημα αν το πολιτικό κράτος είναι ξένο προς τις πραγματικές ανάγκες των ανθρώπων αλλά και εν μέρει η αιτία της δημιουργίας τους;

Μολονότι ο Μαρξ υποστηρίζει ως δημοσιογράφος ορθολογικές θέσεις, οι οποίες μας φαίνονται σήμερα αυτονόητες, εντούτοις αυτό είναι αρκετό για να υποστεί τις συνέπειες της κρατικής λογοκρισίας και να χάσει τη θέση του. Υπάρχει, λοιπόν, μία πρώτη σύγκρουση, που βιώνει ο ίδιος ο Μαρξ, μεταξύ του ορθού λόγου, που θα όφειλε να διέπει την κρατική εξουσία, και του τρόπου με τον οποίο η ίδια εμφανίζεται στην πραγματικότητα. Βιώνει επίσης μία σύγκρουση ανάμεσα, αφενός, στην ελευθερία της δικής του συνείδησης, την ελευθερία του λόγου που ο ίδιος ασκεί και, αφετέρου, την σε όλες τις διαστάσεις εκδηλούμενη αυταρχική συμπεριφορά του κράτους. Έτσι είναι φανερό ότι η προσωπική εμπειρία του θα συμβάλλει σε μία ενίσχυση της πολεμικής στάσης, η οποία θα εκδηλωθεί αργότερα στην «Κριτική» καθώς και στην «Εισαγωγή» απέναντι στην πολιτική φιλοσοφία του Χέγκελ.

---

<sup>83</sup> Βλέπε Bottigelli, ό.π., σ. 72.

<sup>84</sup> Βλέπε σχετικά D. Henrich, ό.π., σ. 195

<sup>85</sup> Βλέπε σχετικά Enderle, ό.π.

<sup>86</sup> Βλέπε σχετικά Κ. Σταμάτη, ό.π., σ. 21, υποσημ. 6. Παράβαλε επίσης την υποσημείωση 54.

<sup>87</sup> D. Henrich, ό.π., σ. 195.

## Η μετάβαση από τον αστό στον πολίτη

Καθώς στρέφεται στην εγγεληνική θεωρία του κράτους, ο Μαρξ προσδιορίζει ως κομβικό τον διαχωρισμό του πολιτικού από το κοινωνικό. Πρόκειται για δύο αυτοσυσχετιζόμενες ολότητες, οι οποίες οφείλουν να ενωθούν σε νέα ενότητα δυνάμει μιας υπερκείμενης αρχής – της έλλογης Ιδέας του κράτους, η οποία συνιστά το όλον. Έτσι, ο Μαρξ, όπως θα δούμε στη συνέχεια, καλείται να εξετάσει τους όρους δυνατότητας μιας μετάβασης των επιμέρους στο όλον και του όλου στα επιμέρους.

Ο ως άνω διαχωρισμός του πολιτικού από το κοινωνικό αντιστοιχεί στο διαχωρισμό του ανθρώπου σε πολίτη και ιδιώτη. Γιατί ο Μαρξ επικεντρώνει το ενδιαφέρον του σε αυτό το φαινόμενο; Κατ' αρχάς, δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι για τον ίδιο τον Χέγκελ το χαρακτηριστικό του σύγχρονου κράτους έγκειται ακριβώς σε τούτο, ότι δηλαδή δεν πρέπει να συγχέεται με την κοινωνία (§182, προσθήκη). Ποια κοινωνία, όμως, εννοεί εδώ ο Χέγκελ; Την «κοινωνία των αστών», όπως έχει διαμορφωθεί ιστορικά μέχρι και την εποχή του και όπως αυτή εμφανίζεται, όταν την θεωρεί κανείς ανεξάρτητα από την προοπτική του κράτους (§182); Ο Χέγκελ χαρακτηρίζει στη συνέχεια τα άτομα της αστικής κοινωνίας «ιδιώτες» (§187), οι οποίοι θέτουν ως σκοπό τους την κάλυψη των δικών τους αναγκών σύμφωνα με το οικείο τους συμφέρον. Υπό αυτό το πρίσμα «το κράτος των πολιτών» δεν έχει ακόμα παραχθεί ως κατηγορία, καθώς η καθολικότητα που προσήκει στην έννοια του πολίτη έχει προσωρινά καταβυθιστεί στην έννοια του αστού — bourgeois. Εδώ ο Χέγκελ προϋποθέτει τον Ρουσσώ. Πώς δημιουργείται, λοιπόν, το πολιτικό στοιχείο που αντιστοιχεί στο κράτος των πολιτών, δηλαδή πως δημιουργείται ο citizen, σύμφωνα με τον Χέγκελ; Η μετάβαση αυτή στα πλαίσια της συστηματικής έκθεσης του Χέγκελ περιγράφεται ως «μετάβαση» από τη σφαίρα της κοινωνίας των αστών στη σφαίρα του κράτους (§256). Η παραπάνω μετάβαση θα αποτελέσει επίσης τη βασική διερώτηση της πολιτικής σκέψης του Μαρξ.



Η εγγεληανή Φιλοσοφία του Δικαίου στον οριζοντα της εποχής της  
 Ηθική και Πολιτική.<sup>88</sup>

[«Σχετικά με τον πλήρη τίτλο της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ: «Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse» (Κατευθυντήριες γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή φυσικό δίκαιο και επιστήμη περί του κράτους. Σε επιτομή) ο Manfred Riedel<sup>89</sup> επισημαίνει εύστοχα ότι το δεύτερο σκέλος «ή φυσικό δίκαιο και επιστήμη περί του κράτους. Σε επιτομή» «δεν αποτελεί υπότιτλο αλλά παράλληλο τίτλο». Και οι δύο τίτλοι εξηγούνται ως «παραπομπές σε δύο επιστήμες της προ-εγγεληανής εποχής και μεταφυσικής σκέψης».<sup>90</sup> Το μεν φυσικό δίκαιο «Naturrecht» αναπτύχθηκε στην Ευρώπη κυρίως κατά τον 17<sup>ο</sup> και 18<sup>ο</sup> αιώνα, ενώ η «Πολιτική» ανήκε στην παλαιά ευρωπαϊκή αριστοτελική παράδοση. Το χαρακτηριστικό της τελευταίας ήταν ότι «δεν γνώριζε τη διαφορά ανάμεσα στο φυσικό δίκαιο και την πολιτική θεωρία του κράτους<sup>91</sup>, καθώς είχε ως πρότυπο την αριστοτελική «πόλη» αλλά και μία συνεκτική θεώρηση της πολιτικής κοινωνίας εν γένει η οποία κατά βάση περιλαμβάνει συγχρόνως την έννοια τόσο της Ηθικής όσο και της Πολιτικής.

Η επιστήμη περί του κράτους «Staatswissenschaft» αναπτύχθηκε ως τέτοια κατά τον 16<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αιώνα μετά από τον Machiavelli, τον Bodin και τον Hobbes, καταλήγοντας στον 18<sup>ο</sup> αιώνα να διακρίνεται συστηματικά από το φυσικό δίκαιο.<sup>92</sup> Η εν λόγω διάκριση εξελίχθηκε περαιτέρω σε διαχωρισμό ανάμεσα στην Ηθική (φυσικό

<sup>88</sup> Σε αυτή την ενότητα παραφράζουμε από το: M, Riedel, Tradition und Revolution in Hegels «Philosophie des Rechts» στο: Manfred Riedel, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, σελ. 100 κ.ε.

<sup>89</sup> M, Riedel, Ό.π., σ. 104.

<sup>90</sup> Ό.π.

<sup>91</sup> Διότι, η «πολιτική» αποτελούσε για την ευρωπαϊκή σκέψη μέχρι και του 17<sup>ο</sup> αιώνα (στη Γερμανία μέχρι και τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα) μία «περιεκτική διδασκαλία για την δικαίως οργανωμένη κοινότητα (κοινωνία) των ανθρώπων – societas communitas civilis sive politica», M. Riedel ό.π.

<sup>92</sup> M. Riedel, ό.π., σ. 104.

δίκαιο) και την *Πολιτική* (επιστήμη περί του κράτους). Από ιστορικο–πολιτική – και όχι φιλοσοφική – άποψη το φυσικό δίκαιο επιδιώκει να αποτρέψει ή να περιορίσει την επέμβαση του κράτους σε μία κοινωνία η οποία ενσωματώνει ήδη στην οργάνωσή της την προστασία της ελευθερίας και της δικαιοσύνης. Το κράτος αντιμετωπίζεται από το φυσικό δίκαιο ως μέσον στυγνής εξωτερικής επιβολής της πολιτικής εξουσίας και των κρατικών σκοπιμοτήτων. Αυτή η αντίθεση ανάμεσα στην *Ηθική* και την *Πολιτική* οδηγεί περαιτέρω, πάντα κατά τον Riedel, στην ευρωπαϊκή πνευματική επανάσταση και την συνοδεύει καθ’ όλη την πορεία της.<sup>93</sup>

Αν θέσουμε ως βάση την παραπάνω θεώρηση του Riedel, τότε η εγγεληνή *Φιλοσοφία του Δικαίου* αποτελεί ένα φιλοσοφικό–πολιτικό εγχείρημα που στοχεύει στην υπερκέραση της παραπάνω αντίθεσης<sup>94</sup>. Ως ανάλυση του νεωτερικού κράτους, η εγγεληνή θεωρία του κράτους επιδιώκει να είναι εξόχως *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Η (πρώην) «*Πολιτική*» – δηλαδή η διδασκαλία περί της κοινωνικής οργάνωσης των ανθρώπων εντός του κράτους – γίνεται στον Χέγκελ *Φιλοσοφία του «Δικαίου»*, καθότι η φιλοσοφία αυτή επιχειρεί να αναιρέσει τη νεωτερική διάκριση ανάμεσα σε ένα προκρατικό φυσικό δίκαιο και ένα δίκαιο το οποίο ενεργεί ως πάροχος πολιτικής εξουσίας στα άτομα. Ο Χέγκελ θεμελιώνει και τα δύο στο «φυσικό–λογικό δίκαιο» εν γένει, δηλαδή στην ελευθερία του ανθρώπου ως ανθρώπου<sup>95</sup>. Η βάση της πολιτικής, εφεξής, δεν μπορεί παρά να είναι το δίκαιο. Εντούτοις, όχι το δίκαιο των αστών, που έχουν την ικανότητα δικαίου σύμφωνα με τα δεδομένα της ως τότε αστικής κοινωνίας, αλλά η ικανότητα δικαίου αυτή καθ’ αυτήν, η οποία προσήκει στον άνθρωπο που εξορισμού έχει συνείδηση και βούληση ελευθερίας.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> M. Riedel ό.π., σ. 105.

<sup>94</sup> Ο.π.

<sup>95</sup> M. Riedel ό.π., σ. 105. Σύμφωνα με τον Riedel, ο Χέγκελ θεωρεί ότι το φυσικό–λογικό δίκαιο έλκει την καταγωγή του από την εμφάνιση του Χριστιανισμού στην παγκόσμια ιστορία, επομένως από την ιδέα της δίχως προσωποληψία ισότητας των ψυχών ενώπιον του θεού. Αυτή η σκέψη τροφοδοτεί, κατά τον Riedel, από το τέλος του 18<sup>ου</sup> αιώνα τη θεωρία της ισότητας των ανθρώπων στο πλαίσιο του νεωτερικού, επαναστατικού κράτους.

<sup>96</sup> M. Riedel ό.π., σ. 106.

Κατ' αυτόν τον τρόπο σημειώνεται, όμως, μία οπισθοχώρηση στην προ-επαναστατική παράδοση της *Πολιτικής*, εκεί δηλαδή όπου η «αντίθεση» μεταξύ *Πολιτικής* και *Ηθικής* δεν υπήρχε ή δεν είχε ακόμη εξελιχθεί.<sup>97</sup> Ενώ, λοιπόν, ισχύει, από τη μία πλευρά, ότι η εγγεληνή *Φιλοσοφία του Δικαίου* θεμελιώνεται στην καθολική έννοια του δικαίου καθώς και στο αίτημα για την ελευθερία του ανθρώπου – στοιχεία που ανάγονται αμφότερα στο νέο φυσικό δίκαιο –, από την άλλη πλευρά, η φιλοσοφία αυτή συνδέεται άρρηκτα και με την θεωρία του κράτους. Όπως και στον Αριστοτέλη, η πόλις αποτελεί, κατά τον Χέγκελ, το αληθινό θεμέλιο και λογικά το «πρώτο», το «τέλος» κάθε συνένωσης ανθρώπων σε μία πολιτική κοινωνία.<sup>98</sup> Έτσι, η φιλοσοφία του δικαίου, σύμφωνα με τον Χέγκελ, είναι εξόχως και θεωρία του κράτους. Απορρίπτοντας την ευρέως διαδεδομένη στη εποχή του ιδέα ότι είναι δυνατό να διαπλάσσουμε, κατά βούληση, μία νέα «φιλοσοφία του κράτους» καθώς και μία αντίστοιχη οικεία «πολιτική θεωρία», η οποία όμως δεν απορρέει από την ίδια την ιστορική εξέλιξη της πραγματικότητας, ο Χέγκελ αναχωρεί από την υπάρχουσα πολιτική ηθικότητα και τον οικείο τρόπο οργάνωσης της *res publica*, αλλά ταυτόχρονα και από την επαναστατική – τότε – πολιτική θεωρία και πράξη, ως αποτέλεσμα της οποίας είχαν ήδη ανατραπεί οι παραδοσιακές αντιλήψεις για την «πόλη» και την πολιτική κοινωνία.<sup>99</sup> Πρόκειται λοιπόν εδώ συνολικά για την επιδίωξη του Χέγκελ να προσδιοριστεί η σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική-κοινωνική πραγματικότητα της εποχής του. Η «θετική» στάση της πολιτικής σκέψης του Χέγκελ απέναντι στην πραγματικότητα συλλαμβάνεται ως «η κατά βάθος διεξέταση του έλλογου» [Ergründen des Vernünftigen] «από κοινού με τη σύλληψη του παρόντος και του ενεργεία πραγματικού» [mit dem Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen].<sup>100</sup> Εκείνο που μπορεί να εμφανίζεται ως συνέχιση της παλαιότερης παράδοσης, καθώς επιχειρείται η υπέρβαση της αντίθεσης ανάμεσα στην *Ηθική* και την *Πολιτική*, και έτσι η επιστροφή στην ενότητά τους, αναφέρεται, όμως, κατ'

<sup>97</sup> Αυτό, όπως θα δούμε, αποτελεί για τον Μαρξ επαρκή λόγο να υποστηρίξει ότι ο Χέγκελ επιλύει με ασυνέπεια την ως άνω αντίφαση.

<sup>98</sup> M. Riedel ό.π., σ. 106, με αναφορά στον Χέγκελ.

<sup>99</sup> Ο.π.

<sup>100</sup> Βλ. M. Riedel, ό.π., σ. 107, με αναφορά στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ.

αλήθειαν, σε μία παράδοση, η οποία ως προς το νόημα και τη συνείδησή της έχει ριζικά μεταβληθεί.<sup>101</sup> Αυτά είναι και τα βασικά ζητήματα που θα απασχολήσουν τον Μαρξ στην «Κριτική» – μεταξύ των άλλων ο ίδιος θα εναντιωθεί και στον τρόπο κατά τον οποίο ο Χέγκελ αντιλαμβάνεται τη σχέση του Λογικού και του ενεργειακού Πραγματικού.

Εξετάζοντας προσεκτικά μπορούμε, σύμφωνα με τον M. Riedel<sup>102</sup>, να αντιληφθούμε ότι το τρίτο τμήμα της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, στο οποίο ο Χέγκελ εκθέτει το κράτος, αντιστοιχεί, ως προς την τυπική του μορφή, με το τρίτο μέρος της παλαιάς πρακτικής φιλοσοφίας (*philosophia practica*). Η εγγελητική πολιτική ηθικότητα (*Sittlichkeit*) αντιπροσωπεύει την ενότητα *Ηθικής και Πολιτικής*, όπως αυτή ήταν γνωστή στα πλαίσια της παραδοσιακής θεωρίας για την ηθική-νομική οργάνωση και σύνταξη του κράτους και την κοινωνία των αστών (*civitas sive societas civilis*). Ο Χέγκελ ταυτίζει την «ηθική καθηκοντολογία» [*ethische Pflichtenlehre*], δηλαδή τη θεωρία για τις ηθικές υποχρεώσεις του υποκειμένου λαμβανόμενη από την – σύμφωνα με την ερμηνεία του Χέγκελ – άποψη της αντικειμενικής και όχι της υποκειμενικής-ηθικής υπόστασής του, με τη συστηματική ανάπτυξη του κύκλου της αναγκαιότητας της πολιτικής ηθικότητας – της πολιτικής αναγκαιότητας [*sittliche Notwendigkeit*], δηλαδή των «αστικών» σχέσεων εντός του κράτους, όπως αυτές εκτίθενται στο τρίτο τμήμα της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*<sup>103</sup>. Συνεπώς, με έκπληξη μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι σε αυτήν ακριβώς την επαναφορά της αρχαίας άποψης περί πολιτικής ηθικότητας απαντάται ταυτόχρονα και το περιεχόμενο της σύγχρονης – κατά την εποχή του Χέγκελ – πολιτικής θεωρίας στην ανατέλλουσα βιομηχανική επανάσταση. Ο M. Riedel υπογραμμίζει το παράδοξο της εγγελητικής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, το οποίο συνίσταται ακριβώς στο ότι υπό αυτόν τον τίτλο συνοψίζονται οι θεμελιώδεις τάσεις της επαναστατικής εποχής και επιχειρείται τώρα να συμπεριληφθούν στο σύστημα της παλαιάς πολιτικής φιλοσοφίας τα ανατρεπτικά αποτελέσματα που έχουν επέλθει από την έννοια της ηγεμονίας του Bodin και την *volonté générale* του

---

<sup>101</sup> Ο.π.

<sup>102</sup> M. Riedel, *ό.π.*, σ. 116 κ.ε.

<sup>103</sup> Ο.π.

Rousseau. Εδώ βρίσκουν τη συστηματική τους έκφραση οι οικονομικές και πολιτικές μελέτες του νεαρού Χέγκελ.<sup>104</sup>

Οι παραδοσιακές κατηγορίες αποκτούν τώρα νέο περιεχόμενο. Η οικογένεια της εγγεληνής φιλοσοφίας του δικαίου διαφέρει ως προς τη δομή και τον ρόλο της κατά πολύ από τον παλαιότερο σύνδεσμο οίκων (Haus-Verband), η αστική κοινωνία διαφέρει επίσης ουσιωδώς από την παλαιότερη *societas civilis*, ούτε το εγγεληνό κράτος μπορεί να είναι ίδιο με την παραδοσιακή *civitas*, εφόσον έχει αποκοπεί από το συμπαγές σύστημα της αστικής κοινωνίας.<sup>105</sup> Κατά την παραδοσιακή σύλληψη του πολιτικού από τον Αριστοτέλη μέχρι και τον Καντ το κράτος συμπίπτει με την κοινωνία, αφού η κοινωνία των ανθρώπων λογίζεται ως εκ βάρθρων πολιτική υπό την έννοια της ικανότητας δικαίου των ελεύθερων πολιτών (*cives*) καθώς και ως εκ βάρθρων κοινωνική υπό την άποψη κυρίως του ουσιαστικού οικονομικού ρόλου της οικογένειας–οικίας.

Ο Χέγκελ, όμως, διαχωρίζει την πολιτική σφαιρα από την περιοχή της κοινωνίας, η οποία τώρα γίνεται «αστική»<sup>106</sup>. Το «αστικό» αποκτά εν προκειμένω ένα αποκλειστικά «κοινωνικό» νόημα και δεν ταυτίζεται πλέον (όπως π.χ. στον 18<sup>ο</sup> αιώνα) με το «πολιτικό». Χαρακτηρίζει την κοινωνική θέση του πολίτη στο απόλυτο

---

<sup>104</sup> Ο.π.

<sup>105</sup> Βλ. σχετικά Μ. Riedel, ό.π., σ. 119, σ. 129 κ.ε. Βλέπε επίσης την εμβριθή έκθεση του ίδιου σχετικά με την έννοια της αστικής κοινωνίας στον Χέγκελ, στο: *Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft*, από τον τόμο, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, ό.π., σ. 135 κ.ε.

<sup>106</sup> Βλ. σχετικά Μ. Riedel, *Tradition und Revolution*, ό.π., σ. 120, καθώς και το άρθρο του «Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs» στον ίδιο τόμο, σ. 135 κ.ε. Ένα από τα αξιοσημείωτα της εννοιολογικής ιστορίας της «αστικής κοινωνίας», όπως σημειώνει ο συγγραφέας, είναι ότι ταυτόχρονα με την εισαγωγή της χρήσης του όρου από τον Χέγκελ στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* από το έτος 1820/21 ο όρος αυτός εμφανίζεται συγχρόνως και παράλληλα από τον θεωρητικό της γερμανικής παλινόρθωσης Carl Ludwig von Haller, με την πρόθεση, ωστόσο, σε αυτή την «τεχνητή» και «επαναστατική» έννοια, που προέρχεται από την αρχαία πολιτική φιλοσοφία και τη ρωμαϊκή *societas civilis*, να καταλογίσει τις μεγάλες καταστροφικές επαναστάσεις του 18<sup>ου</sup> αιώνα και την κατάρρευση της εξουσιών. Από την άποψη της παλινόρθωσης, λοιπόν, η «αστική κοινωνία» θεωρείται συνώνυμη με τις επαναστατικές ιδέες και πρακτικές, δηλαδή λογίζεται ως η πηγή όλων των «λαθών». Βλ. σχετικά Μ. Riedel, ό.π., σ. 138 κ.ε.

κράτος – του πολίτη ο οποίος γίνεται ιδιώτης, αστός, bourgeois.<sup>107</sup> Η εν λόγω έννοια, από την οποία έχει πλέον αφαιρεθεί η πολιτικο-δικαιική διάσταση αντιστοιχεί στην εξίσου «απελευθερωμένη» κοινωνία. Λαμβάνοντας υπόψη αυτούς τους μετασχηματισμούς, που προέκυψαν από τη Γαλλική Επανάσταση, ο Χέγκελ επιχειρεί στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, όπως θα φανεί παρακάτω, να επαναφέρει στον ιστορικό<sup>108</sup> ορίζοντα της εποχής του την ενότητα του κοινωνικού και του πολιτικού<sup>109</sup>, του ατόμου και του κράτους, του φυσικού και του θεσμικού (πράγμα που ήδη δηλώνεται στο διπλό υπότιτλο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*) διαμέσου της ανάπτυξης του κατ' εξοχήν έλλογου χαρακτήρα του δικαίου και του κράτους. Το εγχείρημα αυτό, καθώς και οι ιδιαίτερες δυσκολίες και τα αμφιλεγόμενα αποτελέσματά του περιέχουν για τον Μαρξ τις πιο έντονες προκλήσεις για μία εντρύφηση στην εγελιανή θεωρία του κράτους, για την κριτική αποτίμησή της καθώς και για την ανάπτυξη της δικής του «κοινωνιολογικής»<sup>110</sup> θεώρησης, στην οποία θεμελιώνονται οι δικές του προτάσεις σχετικά με τη μεταστροφή από την θεωρία στην πράξη και την συνακόλουθη επίτευξη της συμφιλίωσης μεταξύ της κοινωνίας και του κράτους, του ατόμου και του συνόλου»].

---

<sup>107</sup> Βλ. M. Riedel, ό.π., σ. 120, καθώς και την §190 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Στη σχετική προσθήκη ο Χέγκελ αναφέρει τον όρο *bourgeois*. Πρβλ. σχ. και Ottmann, ό.π., σ. 59.

<sup>108</sup> Ο M. Riedel, ό.π., σ. 133 κ.ε., υπογραμμίζει την εισχώρηση της διάστασης της ιστορίας άρα και της συνείδησης της χρονιότητας στην εγελιανή σύλληψη της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* και των επιμέρους εννοιών και κατηγοριών της. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για την *οικογένεια* και το *κράτος*.

<sup>109</sup> Σύμφωνα με τον M. Riedel, ό.π., σ. 120, ο Χέγκελ σιοπίμως συγκαταλέγει το «αστικό» και την «κοινωνία» σε μία ενιαία «πολιτική» κατηγορία, η οποία παλαιότερα ήταν άγνωστη και δεν αναφερόταν ούτε στα κείμενα του ιδίου πριν από το 1820/21.

<sup>110</sup> Ο Ottmann, ό.π., σ. 58 κ.ε., χρησιμοποιεί αυτό τον όρο προκειμένου να χαρακτηρίσει το πρωτότυπο στοιχείο της θεώρησης του Μαρξ, το οποίο κατά την άποψή του ανοίγει μία διάσταση που δεν αντιλήφθηκαν οι αριστεροί εγελιανοί φίλοι του και αντιδιαστέλλεται στη σκέψη που παρέλαβε από τους Feuerbach (εκπρόσωπο της κριτικής της θρησκείας) και Ruge (εκπρόσωπο της πολιτικής κριτικής). Η ερευνητική πρωτοτυπία του Μαρξ εκφράζεται ιδιαίτερος, σύμφωνα με τον Ottmann, ό.π., σ. 65, στην «Κριτική της εγελιανής θεωρίας του κράτους». Με κριτική διάθεση ο Ottmann, ό.π., σ. 72, αναφέρεται και σε μία κοινωνιολογική αναγωγή (Reduktion), εκ μέρους του Μαρξ, η οποία με την υπόταξη του ανθρώπου σε έννοιες όπως «παράγωγη» και «αταξάναλωση» ιχνογραφεί τελικά μία «φτωχή» εικόνα γι' αυτόν.

## Ο Μαρξ ως «μαθητής» του Χέγκελ.

Όπως προαναφέρθηκε, ο Μαρξ ασχολείται εντατικά με τον Χέγκελ από τα φοιτητικά του χρόνια στο Βερολίνο<sup>111</sup>, όπου σπουδάζει νομικά, αλλά ανεπίσημα κυρίως φιλοσοφία.<sup>112</sup> Αιόμα και πριν από την εκπόνηση της διδακτορικής του διατριβής, η οποία αφορά σε μεγάλο βαθμό και στον Χέγκελ, είχε επιδοθεί σε εντατικές μελέτες της εγελιανής φιλοσοφίας. Ο ίδιος θεωρούσε κατά κάποιον τρόπο τον εαυτό του «μαθητή» του Χέγκελ, και μάλιστα σε μία εποχή κατά την οποία ο τίτλος αυτός δεν του απέφερε κανένα πλεονέκτημα, καθώς η επιστήμη είχε ήδη απομακρυνθεί πλήρως από τη φιλοσοφία του «μεγάλου» αυτού «διανοητή», όπως τον αποκαλούσε ο ίδιος<sup>113</sup>, ενώ το επιστημονικό κλίμα στο Βερολίνο είχε εν τω μεταξύ γίνει εν μέρει και εχθρικό προς τον Χέγκελ.<sup>114</sup> Ο Μαρξ επιχείρησε πολλές φορές να κατανοήσει συλλαβίζοντας τη φιλοσοφία του Χέγκελ, αλλά από διάφορες πηγές, όπως π.χ. τις επιστολές προς τον πατέρα του, γίνεται επίσης φανερό ότι προσέκρουε διαρκώς σε τεράστιες δυσκολίες, οι οποίες τον οδηγούσαν κάθε φορά στην εγκατάλειψή της.<sup>115</sup> Έτσι, παρά το γνήσιο ενδιαφέρον για τη φιλοσοφική σκέψη του Χέγκελ, προέκυψε από νωρίς η αμφίρροπη σχέση του Μαρξ προς αυτόν, η οποία θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ταυτόχρονη έλξη και άπωση.

Η επίδραση της σκέψης του Χέγκελ, γενικότερα, αλλά και οι θεωρήσεις του για το κράτος, πιο συγκεκριμένα, είναι έκδηλες στα κατάλοιπα χειρόγραφα του Μαρξ καθώς και στην αρθρογραφία του, στην οποία ο ίδιος χρησιμοποιεί εγελιανά επιχειρήματα<sup>116</sup>

<sup>111</sup> Barion, ό.π., σ. 80.

<sup>112</sup> Dieter Henrich, *Karl Marx als Schüler Hegels*, σ. 189 στο: *Dieter Henrich, Hegel im Kontext*, ό.π. Βλέπε Barion, ό.π., σ. 80 κ.ε. Βλέπε επίσης Α. Χρύσης, ό.π., σ. 42 κ.ε. Ο Μαρξ ασχολήθηκε εκτός από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και με τη φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού (Καντ) και (Φίχτε).

<sup>113</sup> Βλ. σχετικά Dieter Henrich ό.π., σ. 187.

<sup>114</sup> Βλ. σχετικά M. Riedel, ό.π. σ. 100 κ.ε.

<sup>115</sup> Βλ. σχετικά Barion, ό.π., σ. 80 κ.ε.

<sup>116</sup> Στην εφημερίδα «*Rheinische Zeitung*», ο Μαρξ γράφει π.χ. τον Αύγουστο του 1842, αναφερόμενος προφανώς στον Χέγκελ, «για την ιδανικότερη και πιο θεμελιώδη άποψη της νέας φιλοσοφίας, η οποία δομεί το κράτος όχι από ψυχολογικές έννοιες (ενορμήσεις κ. λπ.),

προκειμένου να ασκήσει κριτική στις τακτικές μιας δικαιοσύνης μη αντιλαμβανόμενης την ουσία του σύγχρονου κράτους και ενισχύουσας τους οικονομικά ισχυρότερους σε μία μη επειική και ευθυγραμμισμένη προς την πρωτοκαθεδρία της ατομικής ιδιοκτησίας εφαρμογή του δικαίου. Οι κριτικές παρεμβάσεις του και οι σχολιασμοί των δικαστικών αποφάσεων και των διοικητικών θεμάτων επιχειρηματολογούν πάντα από το σημείο οράσεως του αντικειμενικού κράτους και της ισονομίας. Σε αυτά τα θέματα, ο Μαρξ εμφανίζεται να συμπλέει με τις βασικές αντιλήψεις του Χέγκελ για το – ιδανικό – κράτος ως εγγυητή της ελευθερίας. Μετά την εγκατάλειψη της δημοσιογραφίας ο Μαρξ αποφασίζει να στραφεί σε μία κριτική της εγγελιανής θεωρίας του κράτους «προκειμένου να σωθεί από τις αμφιβολίες». Ως αριστερός εγγελιανός, ο ίδιος αποδεχόταν βασικές συλλήψεις του Χέγκελ, θεωρούσε όμως ότι το σύστημα του τελευταίου έπασχε από ασυνέπεια. Γι' αυτό και στην «Κριτική» το υποβάλλει σε αυστηρή εξέταση. Για τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* ο Μαρξ είχε ένα γνήσιο ενδιαφέρον, καθώς ο ίδιος ήταν νομικός και στο παρελθόν είχε επιχειρήσει να δημιουργήσει μία δική του – κατά δήλωσή του αποτυχημένη – *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ακολουθώντας το πρότυπο του Ρωμαϊκού δικαίου<sup>117</sup>. Δεν είναι χωρίς ενδιαφέρον το γεγονός ότι, όπως υποστηρίζεται<sup>118</sup>, ο Μαρξ έγινε μαθητής του Χέγκελ, επειδή στη διάρκεια των νομικών σπουδών του στο Βερολίνο διαπίστωσε διενέξεις μεταξύ των καθηγητών των, οι οποίοι είχαν αντίθετες απόψεις περί δικαίου, πράγμα που τον έστρεψε προς μία *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Η «Κριτική» του, καθώς αναφέρεται σε μία *Φιλοσοφία του Δικαίου*, δεν μένει, ωστόσο, περιορισμένη στο πλαίσιο του κλασικού νομικού τρόπου σκέψης, αν και δεν απουσιάζουν από τα κείμενά του σαφή ίχνη μιας τέτοιας σκέψης. Τέτοια είναι π.χ. η στενή παρακολούθηση των λέξεων του κειμένου του Χέγκελ σαν να επρόκειτο για κατ' άρθρον ανάλυση νομοθετικού κειμένου. Αυτό πάλι μπορεί να εξηγηθεί από το γεγονός

---

αλλά από την ιδέα του όλου. Εδώ το κράτος λογίζεται ως μεγάλος οργανισμός, στον οποίο πραγματοποιούνται η νομική, ηθική και πολιτική ελευθερία. Στο πλαίσιο αυτού του κράτους κάθε πολίτης υπακούει μόνο τους φυσικούς νόμους της οικείας του λογικής ή της ανθρώπινης λογικής». Karl Marx, *Frühe Schriften, Erster Band*, εκδ. W.B.G. Darmstadt 1975, σ 196. Πλούσια σε επιχειρήματα είναι και η ερμηνεία του Barion σχετικά με τα κείμενα του Μαρξ που προηγούνται της συγγραφής της «Κριτικής της εγγελιανής θεωρίας του κράτους», ό.π. σ. 114 κ.ε.

<sup>117</sup> Βλ. σχετικά Barion, ό.π., σ. 81.

<sup>118</sup> Βλ. σχετικά Barion, ό.π., σ. 82. Βλέπε επίσης Α. Χρύσης, ό.π., σ. 42.



ότι το κείμενο του Χέγκελ έχει μία αντίστοιχη τυπική μορφή – αυτή των παραγράφων – και αποκτά περιγραφικά χαρακτηριστικά μόνο στην περιοχή των παρατηρήσεων και των σχολίων.

Ο Μαρξ, σύμφωνα με τον M. Riedel, δεν θεωρούσε τον εαυτό του, ούτε «θεματοφύλακα», ούτε «κληρονόμο» αλλά κυρίως ανατροπέα του Χέγκελ μέσω της κριτικής<sup>119</sup>. Ήταν όμως συγχρόνως ο μόνος που αναγνώρισε, κατ' αρχήν, την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* ως αυτό το οποίο πραγματικά ήταν – «ως την μόνη γερμανική ιστορία η οποία βρίσκεται σε αντιστοιχία με το επίσημο νεωτερικό παρόν» (Κριτική της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου, Εισαγωγή, από τη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέα).<sup>120</sup> Παρά ταύτα, ο M. Riedel θεωρεί<sup>121</sup> ότι η κριτική της εγελιανής θεωρίας του κράτους, που επιχειρεί ο Μαρξ, αποτελεί σε σύγκριση με ό,τι ακολούθησε κατά τον 19<sup>ο</sup> αιώνα τον μόνο κριτικό σχολιασμό της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ο οποίος, σε πολλά σημεία, ακόμη και από την άποψη της ιστορικής του εμβρίθειας, κινείται σε επίπεδο εξίσου υψηλό με τις αναλύσεις του Χέγκελ.<sup>122</sup> Ο Μαρξ, ήδη πριν αρχίσει τη συγγραφή της «Κριτικής» του, είχε όμως συγχρόνως σχηματίσει την άποψη ότι η εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου* είναι ιστορικά και φιλοσοφικά παρωχημένη και ότι θα έπρεπε να αντικατασταθεί από την πολιτική οικονομία.<sup>123</sup> Εντούτοις, μόνο μελετώντας τον Χέγκελ κατανοεί βαθύτερα τη φύση της αντίθεσης που χαρακτηρίζει την νεωτερική εποχή: εκείνη ανάμεσα στο *κράτος* και στην *κοινωνία*, ανάμεσα στον *πολίτη* και στον *ιδιώτη* (Staats- und Privatbürger), ανάμεσα στην πολιτική και την κοινωνική ζωή<sup>124</sup>. Η εν λόγω αντίθεση γίνεται βασικό έρεισμα στην ενασχόλησή του τόσο με την έννοια και τη λειτουργία του κράτους<sup>125</sup> όσο και με τις κατοπινές πολιτικές και οικονομικές αναλύσεις του, οι οποίες στοχεύουν συλλήβδην στην αναίρεση της

---

<sup>119</sup> M. Riedel ό.π., σ. 102

<sup>120</sup> Ό.π.

<sup>121</sup> Ό.π.

<sup>122</sup> Ό.π.

<sup>123</sup> Βλ. M. Riedel ό.π., σ. 103.

<sup>124</sup> M. Riedel, ό.π., σ. 120

<sup>125</sup> Βλ. M. Riedel, ό.π., σ. 120. Ο Riedel υπογραμμίζει ιδιαίτερα τη διαπίστωση του Μαρξ ότι ο Χέγκελ «αρχίζει παντού με την *αντίθεση* των καθορισμών (όπως ενυπάρχουν στα κράτη μας) και εστιάζει ιδιαίτερα σε αυτήν».

«αλλοτριώσης» του ανθρώπου της σύγχρονης κοινωνίας. Ταυτόχρονα όμως από αυτή την ενασχόληση ανατέλλει και ένας «ριζοσπαστισμός», ο οποίος βρίσκει απερίφραστα έκφραση στην «Εισαγωγή».

Η σχέση έλξης και άπωσης, που διαμορφώνει ο Μαρξ ως «μαθητής» του Χέγκελ προς τον «διδάσκαλό» του, τόσο πριν όσο και κατά τη διάρκεια της συγγραφής της «Κριτικής», θα μπορούσε, υπό αυτό το πρίσμα, να θεωρηθεί ότι προσοιωνίζεται, όπως αναφέρθηκε, μία εξελισσόμενη ένταση στην μαρξική πρόσληψη της φιλοσοφίας του Χέγκελ. Η έλξη συνδέεται ενδεχομένως με τη γενική αποδοχή της φιλοσοφικής και συστηματικής μεθόδου (διαλεκτικής), που μαθαίνει ο Μαρξ από τον Χέγκελ και βρίσκει εφαρμοσμένη στην *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ακόμα και με τη σύλληψη της ιδέας της αντικειμενικής πολιτικής ηθικότητας – η οποία όπως είδαμε αποσκοπεί στη συνένωση του φυσικού και του ηθικού, του κοινωνικού και του πολιτικού, του λογικού και του πρακτικού. Η άπωση, από την άλλη, σχετίζεται με τις απορριπτές, κατά τον Μαρξ, εφαρμογές και αληθινές πρακτικές – κοινωνικοπολιτικές – συνέπειες ή ακόμα και ασυνέπειες – του εγελιανού συστήματος. Θα δούμε αν από την μελέτη που ακολουθεί επιβεβαιώνεται μία τέτοια διαπίστωση. Ήδη εδώ πρέπει, όμως, να υπογραμμιστεί ότι η συμπλοκή του φιλοσοφικού και του πρακτικού πολιτικού επιχειρήματος είναι, ακριβώς, αυτό που τροφοδοτεί το ενδιαφέρον του Μαρξ για μία πρακτική εφαρμογή της φιλοσοφίας μέσω της κατάρτησης της ίδιας της φιλοσοφίας, ενόσω αυτή νοείται ως ψιλή σκέψη που ασχολείται με τον εαυτό της και δεν οδηγείται στην πρακτική αναίρεση της αντίθεσης μεταξύ της ιδέας και της πραγματικότητας.

Κατόπιν αυτών επιστρέφουμε στην άποψη του D. Henrich ότι ακόμα και στις μεγαλύτερες αποκλίσεις του από τον Χέγκελ, καθώς και στις προσπάθειές του να ανατρέψει τον διδάσκαλο ή και να αντιστρέψει το σύστημά του, τοποθετώντας το και πάλι με το πόδια στο έδαφος, ο Μαρξ δεν παύει ποτέ να είναι «μαθητής» του Χέγκελ, και μάλιστα ο πιο πιστός εγελιανός. Άρα, ακόμα και όταν ανασκευάζει τον εγελιανό λόγο, ο Μαρξ αποδεικνύει ότι το να είναι κανείς μαθητής ενός φιλοσόφου δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι τον ακολουθεί πιστά και τον αναπαράγει σε όλες τις πτυχές του, αλλά ότι προχωρεί, πολύ περισσότερο, πέρα από αυτόν και θέτει ακριβώς – έστω και αν δεν

καταφέρει να απαντήσει ολοκληρωμένα και οριστικά – τα ερωτήματα που εκείνος δεν έθεσε στον εαυτό του. Παρόμοια υποστηρίζονται και από τον Barion, σύμφωνα με τον οποίο ο Μαρξ ευθυγραμμίζεται προς τον Χέγκελ ακόμη και όταν βρίσκεται σε αντίθεση μαζί του.<sup>126</sup> Συνεπώς, ο Barion, όπως και ο Riedel, θεωρεί ότι ο Μαρξ ήταν μαθητής του Χέγκελ υπό την ιδιαίτερη έννοια ότι δεν ακολούθησε απλά τα ίχνη του διδασκάλου, αλλά διεύρυνε τη σκέψη του Χέγκελ μέσω της ίδιας της κριτικής. Ο Μαρξ εκλαμβάνει τη φιλοσοφία του Χέγκελ ως μία ολοκληρωμένη φιλοσοφία και προσπαθεί μέσω της σύνδεσης του έλλογου και του πραγματικού να την πραγματοποιήσει, άρα, κατ' ανάγκη, και να την αναιρέσει. Αλλά όμως και η εγκυρότητα αυτής της άποψης θα εξεταστεί στη μελέτη που ακολουθεί. Εφαρμόζει πράγματι ο Μαρξ τη φιλοσοφία του Χέγκελ προκειμένου να την ανατρέψει ή η κριτική του στηρίζεται σε βιαστικές – και σύμφωνες με το πνεύμα μιας εποχής που είχε πόρρω απομακρυνθεί από τη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, προσκαλώντας σε πράξη αντί για σκέψη<sup>127</sup> – συγκεφαλαιώσεις της εγελιανής φιλοσοφίας; Είναι αληθές ότι στη φιλοσοφία του Χέγκελ υπάρχει η «αναμονή» μιας επέκτασης και πιθανής ανατροπής της, όπως την αντιλήφθηκε εν προκειμένω ο μαθητής του;

Πολλοί θεωρούν ότι χωρίς τον Χέγκελ ο Μαρξ δεν θα ήταν ο στοχαστής που είναι.<sup>128</sup> Υπάρχουν όμως φωνές, που επειδή ακριβώς επιδιώκουν να διασώσουν την καθαρότητα της πολιτικής σκέψης του Μαρξ, αμφισβητούν τη δυνατότητα της αναγωγής του στον Χέγκελ. Σύμφωνα με τον D. Henrich, ένθερμο όπως είδαμε υποστηρικτή της άποψης ότι ο Μαρξ, προκειμένου να υπερκεράσει τον Χέγκελ, έπρεπε ως μαθητής του να τον αφομοιώσει – «να περάσει μέσα από αυτόν» –, υπάρχουν δύο πλευρές στη σχέση του Μαρξ με τον διδάσκαλό του. Η μία εκφράζεται

---

<sup>126</sup> Πρβλ. Barion, ό.π., σ. 3, σ. 85.

<sup>127</sup> M. Riedel, ό.π., σ. 102.

<sup>128</sup> Στα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα πραγματοποιούνται στους κύκλους των μαρξιστών συζητήσεις γύρω από το θέμα της σχέσης του μαρξισμού με τον εγελιανισμό. Οι «ορθόδοξοι» μαρξιστές αντιτάσσονται στους Lukats και Bloch, υποστηρίζοντας ότι ο Μαρξ, ή καλύτερα ο μαρξισμός, δεν έχει τις ρίζες του στον Χέγκελ και ότι η «μαρξιστική διαλεκτική» αποτελεί νέο δημιούργημα το οποίο δεν προήλθε από την πρόσληψη του Χέγκελ. Ο Barion, ό.π., σ. 85, αντιτείνει ότι οι απόψεις αυτές, ιδιαίτερα όπως διατυπώνονται από τον Gopp σε σχετικό άρθρο του, είναι δογματικές, δεν κατανοούν επαρκώς τον Χέγκελ και αγνοούν την ουσία της επιστημονικής κριτικής.

με τον ενθουσιασμό του Μαρξ για ό,τι η φιλοσοφία του Χέγκελ υποστηρίζει σχετικά με την συμφιλίωση του έλλογου και του πραγματικού, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο ίδιος δεν απαιτεί συγχρόνως την κριτική αναίρεση της φιλοσοφίας του Χέγκελ και κάθε φιλοσοφίας γενικά. Η άλλη πλευρά εκφράζεται στο κομμουνιστικό μανιφέστο, το πρώτο επίσημο έγγραφο που περιέχει μία αναπτυγμένη μαρξική θεωρία. Εδώ η στάση του Μαρξ προς τον Χέγκελ χαρακτηρίζεται από ειρωνεία και μόνο περιθωριακά γίνεται μνεία σε αυτόν.<sup>129</sup>

Ο Dieter Henrich διαπιστώνει ανάμεσα στο πρώιμο και τον ύστερο Μαρξ μία πορεία, η οποία, αν και συντελείται με αποκλίσεις, διαγράφει εντούτοις τις αποκλείσεις αυτές κατά τρόπο, ώστε η μία να συνιστά απάντηση στην άλλη. Έτσι επιβεβαιώνεται η ύπαρξη και όχι η καταστροφή της ενότητας και της σχέσης. Οι διάφορες φάσεις και οι διαφοροποιημένες τάσεις της σκέψης του Μαρξ, σύμφωνα με τον Henrich, δεν πρέπει να θεωρούνται χρονικά αλλά να παράγονται θεωρητικά δυνάμει των εννοιών και των μεθοδολογικών εργαλείων.

---

<sup>129</sup> D. Henrich, ό.π., σ. 189 κ.ε. Αυτές οι δύο πλευρές αποτελούν πηγή για τη δημιουργία αντίθετων τάσεων ανάμεσα στους ερμηνευτές του Μαρξ. Σύμφωνα με τον Henrich, οι «ορθόδοξοι» μαρξιστές των ανατολικών σοσιαλιστικών κρατών αναγνωρίζουν ως γνήσια μόνο τη δεύτερη πλευρά, ενώ η πρώτη εντάσσεται, κατά την άποψή τους, σε μία χρονική περίοδο, την οποία ο Μαρξ χρειάστηκε προκειμένου να αποτινάξει τα εγελιανά του κατάλοιπα. Για τους δυτικούς ερμηνευτές, ο αυθεντικός Μαρξ βρίσκεται, αντιθέτως, στην πρώτη – φιλοσοφικότερη – πλευρά, η οποία βρίσκει έκφραση στα χειρόγραφα της πρώτης περιόδου του στοχασμού του.

### 3.

Κύριο Μέρος

Karl Marx

Κριτική του εγγελιανού δικαίου του κράτους<sup>130</sup>

[1843]

[Γα κριτικά σχόλια του Karl Marx αφορούν στις §§261–313 από την εγγελιανή  
*Φιλοσοφία του Δικαίου*]

[Στην παρούσα διπλωματική–μεταπτυχιακή εργασία περιοριζόμαστε στον κριτικό  
σχολιασμό από τον Karl Marx των §§261–286 της εγγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*]

.....

### 3A

Προκαταρκτικές παρατηρήσεις σχετικά με τις προηγούμενες παραγράφους  
της εγγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* που ο Μαρξ αφήνει ασχολίαστες.

Με την §256 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*<sup>131</sup>, οι αναπτύξεις του Χέγκελ μεταβαίνουν  
από τη δεύτερη στην τρίτη ενότητα της πολιτικής *Ηθικότητας (Sittlichkeit)*, δηλαδή στις  
παραγράφους που αναφέρονται απευθείας στο κράτος. «...Η σφαίρα της αστικής  
κοινωνίας μεταβαίνει, ως εκ τούτου, στο κράτος»<sup>132</sup>. Στο σχόλιο που ακολουθεί ο

---

<sup>130</sup> Εναλλακτικά: Κριτική του πολιτειακού δικαίου (Staatsrecht). Ό.π., εκδ. Ullstein, σ. 455  
κ.ε.

<sup>131</sup> Ακολουθούμε την έκδοση: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Theorie Werkausgabe, επ. έκδ., Eva Moldenhauer και Karl Markus Michel, εκδ. Suhrkamp 1970.

<sup>132</sup> Ό.π., σ. 397 (§256). Η ελληνική μετάφραση όλων των παραθεμάτων από τη  
*Φαινομενολογία του Πνεύματος*, από την *Επιστήμη της Λογικής* και, κυρίως, από την εγγελιανή

Χέγκελ διευκρινίζει ότι «κατά την πορεία της επιστημονικής έννοιας το κράτος εμφανίζεται ως αποτέλεσμα, καθώς το ίδιο προκύπτει ως αληθής εξ υπαρχής λόγος»<sup>133</sup> της προηγούμενης ανάπτυξης, η οποία έχει διέλθει τα στάδια της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας. Αν και αποτέλεσμα, όμως, στην ενεργεία πραγματικότητά του, το κράτος είναι «πολύ περισσότερο το πρώτο», δηλαδή εκείνη η ολοκληρωμένη μορφή (εντελέχεια), η οποία από την αρχή έλκει προς τον εαυτό της ως προς έναν τελικό σκοπό τόσο την οικογένεια όσο και την αστική κοινωνία, προσδίδοντας τελεολογική μορφή στην κίνηση αυτών των λιγότερο αναπτυγμένων πτυχών της *πολιτικής Ηθικότητας*. Ο Χέγκελ επισημαίνει, επίσης, ότι «είναι η ίδια η Ιδέα του κράτους εκείνη, η οποία διαχωρίζει τον εαυτό της (sich dirimiert) σε αυτές τις δυο τροπικές ιδιότητες (Momente)» – δηλαδή στην οικογένεια και την αστική κοινωνία. Η πρώτη παράγραφος για το κράτος (§257) εκκινεί με την πρόταση: «Το κράτος είναι η ενεργεία πραγματικότητα της πολιτικής ιδέας (sittliche Idee)»<sup>134</sup>.

Στην εγγεληνή *Φιλοσοφία του Δικαίου*, η συνολική έκθεση της θεματικής του κράτους ακολουθεί την εξής σειρά:

Τρίτη ενότητα:

*Το Κράτος* §§257–259

A. Το εσωτερικό δίκαιο του κράτους §§260–271

I. Το εσωτερικό σύνταγμα δι' εαυτό (für sich) §§272–274

α. Η εξουσία του ηγεμόνα §§275–286

β. Η κυβερνητική (εκτελεστική) εξουσία §§287–297

γ. Η νομοθετική εξουσία §§298–320

---

*Φιλοσοφία του Δικαίου* είναι του Θεόδωρου Πενολίδη, βλ. σχ. Θεόδωρος Πενολίδης, Χέγκελ, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, μετάφραση [αδημοσίευτο]. Η ελληνική μετάφραση όλων των παραθεμάτων από την «Κριτική» του Μαρξ καθώς και από τη γερμανική και αγγλική δευτερεύουσα βιβλιογραφία είναι του γράφοντος.

<sup>133</sup> Ο.π., σ. 397.

<sup>134</sup> Ο.π., σ. 398 (§ 257).

## II. Η κυριαρχία προς τα έξω §§321–329

### B. Το εξωτερικό δίκαιο του κράτους §§330–340

### C. Η παγκόσμια ιστορία<sup>135</sup> §§341–360

Η κριτική του Μαρξ εκκινεί, τώρα, από την §261 της εγγεγραμμένης *Φιλοσοφίας του Δικαίου* και παραλείπει τις §§257–260, οι οποίες, εντούτοις, επειδή θεωρούνται κρίσιμες για την κατανόηση της βασιικής σύλληψης του Χέγκελ, παρατίθενται παρακάτω. Όπως επισημαίνεται<sup>136</sup>, οι πρώτες τέσσερις σελίδες του μαρξικού χειρογράφου δεν έχουν διασωθεί. Ο Μαρξ, όμως, αρχίζει πιθανότατα με τον σχολιασμό της προαναφερόμενης §256 από την εγγεγραμμένη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, καθώς

---

<sup>135</sup> Ο Παπαϊωάννου ανιχνεύει μία μετατόπιση της σκέψης του Χέγκελ από τα πρώιμα στα τελευταία έργα του, όσον αφορά στον τρόπο της εκδίπλωσης του Πνεύματος μέσα στην Ιστορία καθώς και στα μοτίβα με βάση τα οποία κινείται η ιστορία. Πιο συγκεκριμένα, στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* η ιστορία «εκκινεί» από την αρχαία Ελλάδα και «η ιστορική ανάπτυξη δεν παρουσιάζει μία ευθύγραμμη πρόοδο «ποσοτικής» αύξησης της ελευθερίας αλλά μια κυκλική και τραγική πρόοδο» (Κώστας Παπαϊωάννου, Χέγκελ, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 1992, σ. 121). Δηλώνεται, λοιπόν, εδώ ότι η συνείδηση της ελευθερίας μπορεί να μεταβεί, επίσης, από στιγμές πληρέστερης «πραγματοποίησής» της, σε στιγμές μερικότερης «πραγματοποίησής», από τις οποίες μάλιστα έχει περάσει στο παρελθόν, και σε αυτήν ακριβώς τη «συνάντηση του Πνεύματος με την προγενέστερη μορφή του» έγκνεται η τραγικότητα της προόδου αυτής. Στην ύστερη εγγεγραμμένη σκέψη «η πορεία της ιστορίας εμφανίζεται σαν μια ευθύγραμμη πρόοδος της συνείδησης της ελευθερίας και της πραγματοποίησής της μέσα από τους τέσσερις διαδοχικούς κόσμους του Πνεύματος: ο ανατολικός δεσποτισμός (...), η ελληνική δημοκρατία (...), η ρωμαϊκή αυτοκρατορία (...) και ο γερμανοχριστιανικός κόσμος του «γήρατος». (Ο.π., σ. 120). Στην περίπτωση αυτή η συνείδηση της ελευθερίας φαίνεται να γεννιέται στην Ανατολή, όπου πραγματικά ελεύθερος θεωρείτο μόνον ο δεσπότης, και να ενηλικιώνεται στον δυτικό γερμανικό κόσμο μέσω του χριστιανισμού. Εδώ ο Χέγκελ προσδίδοντας στην κίνηση της ιστορίας έναν γραμμικά εξελικτικό χαρακτήρα, αφαιρεί ουσιαστικά το στοιχείο της τραγικότητας της προόδου της, καθώς π.χ. θα ήταν αδύνατο το ώριμο και γηραιό πνεύμα του «γερμανικού κόσμου» να συναντήσει τον εαυτό του στην εποχή της «δεσποτικής παιδικότητας». Ο Παπαϊωάννου σημειώνει ότι: «Και στις δύο ερμηνείες, η ιστορία εμφανίζεται ως η πρώτη των επιστημών του ανθρώπου, ως ο συντομότερος δρόμος για την κατανόηση της παρουσίας του Θεού μέσα στον κόσμο». (Ο.π., σ. 121). «Ο πανθεϊσμός της ιστορίας αντικαθιστά το Deus sive Natura του Σπινοζισμού. Οτιδήποτε το ιστορικό αποτελεί αποκάλυψη (...) της μιας και μόνης θείας ουσίας» (Ο.π., σ. 116).

<sup>136</sup> Βλέπε σχετικά Karl-Heinz Ilting, *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, στο: *Rivista di Filosofia*, 7-8-9, Ottobre 1977, σ. 133 υποσημείωση 31. Επισημαίνουμε και την εκδοχή του ίδιου κειμένου στην αγγλική γλώσσα: Karl-Heinz Ilting, *Hegel's concept of the state and Marx's early critique*, στο: *The state and civil society, Studies in Hegel's political philosophy*, επ. εκδ. Z.A. Pelczynski, εκδ. Cambridge University Press, 2009, σ. 93 κ.ε.

ο πίνακας περιεχομένων (Inhaltsverzeichnis) του χειρογράφου του περιλαμβάνει ως προοίμιο τον μη αναπτυχθέντα τίτλο: «Περί της μετάβασης και εξήγησης του Χέγκελ» (Über Hegels Übergang und Explikation). Συνεπώς, μπορούμε να υποθέσουμε ότι στις πρώτες τέσσερις απολεσθείσες σελίδες του κατάλοιπου χειρόγραφου κειμένου, ο Μαρξ είχε εντρυφήσει στις §§256–260.<sup>137</sup>

Ο σχολιασμός του Μαρξ καταλήγει στην §313 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ*, δίχως δηλαδή να παρακολουθεί το εγελιανό κείμενο μέχρι το τέλος των αναπτύξεών του σχετικά με το κράτος. Η δική μας παρουσίαση θα εκταθεί μέχρι και τις αναλύσεις του Μαρξ σχετικά με την εξουσία του ηγεμόνα, αλλά δεν θα οδηγηθεί πέραν της §286. Θεωρούμε ότι οι κεντρικές αρχές που καθορίζουν τη διαμόρφωση του εγελιανού κράτους και διέπουν τη σχέση μεταξύ του κράτους και της κοινωνίας γίνονται εμφανείς ήδη στις παραγράφους του μαρξικού σχολιασμού, στις οποίες θα περιορίσουμε την ανάλυσή μας. Βέβαια, δεν ισχυριζόμαστε ότι οι αναπτύξεις του Μαρξ μέχρι και το τέλος της κριτικής του δεν είναι εξίσου αποκαλυπτικές και σημαντικές για την κατανόηση του στοχασμού του όσο και οι αναπτύξεις στις οποίες θα περιοριστούμε. Εντούτοις, οι παραπάνω αναπτύξεις εισέρχονται σε επιμέρους ζητήματα, τα οποία δεν μεταβάλλουν ουσιωδώς τα συμπεράσματα που προκύπτουν από την ενασχόλησή του με τις από εμάς επιλεγθείσες παραγράφους. Αυτός ο περιορισμός της ύλης είναι κατά την άποψή μας αναγκαστικός, αφού διαφορετικά δεν θα μπορούσαμε να μείνουμε προσηλωμένοι στον στόχο της διεξοδικής ανάλυσης του μαρξικού κειμένου χωρίς να υπερβούμε τα όρια μιας διπλωματικής–μεταπτυχιακής εργασίας.

Όσον αφορά στις αιτιάσεις κατά της ιδεαλιστικής μεθόδου του Χέγκελ, τα σχετικά ελεγκτικά επιχειρήματα του Μαρξ, όπως θα δούμε στη συνέχεια, συχνά επαναλαμβάνονται. Όσον αφορά στο ζήτημα, το οποίο από την αρχή της εργασίας μας τίθεται ως θεμελιώδες, δηλαδή στη διερεύνηση, εκ μέρους του Μαρξ, του διχασμού μεταξύ της αστικής κοινωνίας και του κράτους, καθώς και στην άποψή του

---

<sup>137</sup> Pting, ό.π.



ότι ο Χέγκελ, παρά τις προσπάθειές του, δεν επέτυχε τελικά τη «συμφιλίωση» των δύο, αυτό δυνάμει των όσων ειθέτει ο Μαρξ μέχρι το σημείο που εξετάζουμε μπορεί να επιλυθεί με ικανοποιητική ασφάλεια. Σχολιάζοντας τις αναπτύξεις του Χέγκελ περί εξουσίας του ηγεμόνα και προβάλλοντας τις αντίθετες απόψεις του περί δημοκρατίας, ο Μαρξ στην «Κριτική» του αναπτύσσει για πρώτη φορά μία πολιτική θεώρηση, η οποία υπερβαίνει τα όρια μιας απλής «αντίδρασης» στην πολιτική σκέψη του Χέγκελ. Βέβαια, λίγο αργότερα, στην «Εισαγωγή», ο ίδιος Μαρξ φαίνεται να εγκαταλείπει αυτή την πολιτική θεώρηση και να προσανατολίζεται προς το ιδεολόγημα της διάλυσης των τάξεων της αστικής κοινωνίας μέσω της επιβολής μιας και μοναδικής τάξης, αυτής του προλεταριάτου. Έτσι, η θεωρία της δημοκρατικής συγκρότησης της κοινωνίας φαίνεται να υποχωρεί. Από αυτή τη «μεταστροφή» του Μαρξ και ύστερα γίνεται αντιληπτός και ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος αντιλαμβάνεται τη συμπλοκή της θεωρίας και της πράξης, χρησιμοποιώντας τη φιλοσοφία όχι μόνο για την ερμηνεία των πολιτικών φαινομένων, αλλά κυρίως για την κατάργηση της «κυφιστάμενης» τάξης των πραγμάτων. Κατά κάποιον τρόπο, η φιλοσοφία οφείλει τώρα, κατά τον Μαρξ, να συμπίπτει με την επαναστατική πράξη του προλεταριάτου και να χάνει το νόημά της ως απλής νοητικής πράξης. Συνεπώς, θεωρούμε ότι πρέπει να σταθούμε στην ανάλυση της δημοκρατίας, που επιχειρεί ο Μαρξ στην «Κριτική» του, προκειμένου να αναδείξουμε έτσι την πληρέστερη – ίσως και δηλωτική της επερχόμενης απόρριψης – προσέγγισή του στην έννοια του πολιτικού φαινομένου. Όπου θα κριθεί αναγκαίο θα συμπεριληφθούν και μέρη του σχολιασμού των υπολοίπων παραγράφων της εγγεγραμμένης *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, εφόσον αυτά θα συμπληρώνουν επαρκώς την ως άνω προσέγγιση.

Οι παράγραφοι της εγγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*  
που απουσιάζουν από τον σχολιασμό του Μαρξ.

## §257

«Το κράτος είναι η ενεργεία πραγματικότητα της πολιτικής ιδέας – το πολιτικό πνεύμα ως η *φανερή*, εν σχέσει προς εαυτήν σαφής, υποστατική βούληση, η οποία νοεΐ και γνωρίζει τον εαυτό της, και αυτό, που γνωρίζει και εφ' όσον το γνωρίζει, το εκτελεί. Το κράτος έχει στο *έθιμο* [*θέσμιο*] την άμεση υπαρξή του, ενώ στην *αυτοσυνείδηση* του ατόμου, στην γνώση και την ενέργειά του, την εμμέσως συναγόμενη [*εξισταμένη*] υπαρξή του, όπως και η αυτοσυνείδηση διά του φρονήματος σε αυτό [*ενν. στο κράτος*], ως την ουσία της, τον σκοπό της και το παράγωγο της ενέργειάς της, έχει την *υποστατική ελευθερία της*.

Οι *εφρέστιοι θεοί* είναι οι εσωτερικοί, *κατώτεροι* θεοί, το πνεύμα του λαού (Αθηνά), το θείον που *γνωρίζει και θέλει* τον εαυτό του. Η *ευσέβεια* [είναι] το επαίσθημα και η εν επαισθήματι συμπεριφερόμενη πολιτική ηθικότητα – η *πολιτική αρετή* [είναι] η βούληση του καθ' εαυτόν και προς εαυτόν όντος νοουμένου σκοπού [*εναλλακτικά: η βούληση του όντος σκοπού, που νοείται καθ' εαυτόν και προς εαυτόν*]].

## §258

«Το κράτος – ως η ενεργεία πραγματικότητα της υποστατικής *βούλησης*, την οποία [*ενν. ενεργεία πραγματικότητα*] η βούληση κατέχει στην *ιδιαζόντως μερική αυτοσυνείδηση*, που υψώνεται στην καθολικότητά της [*ενν. της αυτοσυνείδησης*] – είναι το καθ' εαυτό και το προς εαυτό *έλλογο*. Αυτή η υποστατική ενότητα είναι απόλυτος, ακίνητος *αυτοσκοπός*, στον οποίο η ελευθερία οδηγείται στο ύψιστο δικαίωμά της, όπως επίσης αυτός ο τελικός σκοπός κατέχει το ύψιστο δικαίωμα έναντι των ατόμων, τα οποία έχουν το *ύψιστο καθήκον* να είναι μέλη του κράτους».

## §259

«Η ιδέα του κράτους έχει: α) *άμεση ενεργεία πραγματικότητα και είναι το ατομικό κράτος ως αυτοσυσχετιζόμενος οργανισμός, η Σύνταξη ή το εσωτερικό Δίκαιο του κράτους,*

β) η ιδέα του κράτους μεταβαίνει στην σχέση του ατομικού κράτους προς τα έτερα κράτη, – *εξωτερικό δίκαιο του κράτους,*

γ) η ιδέα του κράτους είναι η καθολική ιδέα ως *γένος και η απόλυτη ισχύς έναντι των ατομικών κρατών, [είναι] το πνεύμα, το οποίο στην προβαίνουσα διεργασία της παγκόσμιας ιστορίας χορηγεί στον εαυτό του την ενεργεία πραγματικότητά του».*

## §260

«Το κράτος είναι η ενεργεία πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας. Η *συγκεκριμένη ελευθερία* όμως συνίσταται στο ότι η προσωπική ενιότητα και τα ιδιαίτερα διαφέροντά της έχουν, αφ' ενός, την πλήρη *ανάπτυξη και την αναγνώριση του δικαίου τους* [εν σχέσει] προς εαυτά (στο σύστημα της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας): αφ' ετέρου, τα παραπάνω διαφέροντα δι' εαυτών *μεταβαίνουν* εν μέρει στο διαφέρον του καθολικού και εν μέρει αναγνωρίζουν το καθολικό εν επιγνώσει και βουλήσει, και μάλιστα ως το οικείο τους *υποστατικό πνεύμα, και ενεργοποιούνται* γι' αυτό ως τον οικείο τους *τελικό σκοπό* – και τούτο συμβάλλει, ώστε ούτε το καθολικό να μην ισχύει και να μην συντελείται χωρίς το ιδιαίτερο διαφέρον, την γνώση και την βούληση, αλλά ούτε και τα άτομα να ζουν ως ιδιώτες μόνο για το ιδιαίτερο διαφέρον – να μην εκδηλώνουν συγχρόνως την βούλησή τους στον ορίζοντα του καθολικού και εν σχέσει προς το καθολικό – και να μην έχουν μία τελεσιουργό επενέργεια [δραστηριότητα] ενσυνείδητη εν σχέσει προς αυτόν το σκοπό. Η αρχή των σύγχρονων κρατών πρέπει πρώτα να επιτρέψει την αυτενέργητη ολοκλήρωση αυτής της τεράστιας ισχύος και βαθύτητας, [να επιτρέψει την αυτενέργητη ολοκλήρωση] της αρχής της υποκειμενικότητας σε *αυτοτελές άκρο* της προσωπικής ιδιάζουσας μερικότητας και συγχρόνως να την *επαναφέρει στην υποστατική ενότητα* – και ούτως να διατηρήσει την εν λόγω υποστατική ενότητα στην ίδια την αρχή της υποκειμενικότητας».

Συνοπτικός σχολιασμός των παραπάνω παραγράφων της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* του Χέγκελ

Στις §§257–260 ο Χέγκελ δίνει το γενικό περιγραμμά της θεωρίας του για το κράτος. Η θεωρία αυτή αρνείται εις προοιμίον την έννοια της φυσικής κατάστασης και του συμβολαίου που δίνει διέξοδο από την γενική καταστροφή στην οποία οδηγεί ο πόλεμος όλων εναντίον όλων. Οι έννοιες αυτές στηρίζονται κατά τον Χέγκελ σε αφελείς υποθέσεις που δεν εξηγούν την αληθινή φύση του πολιτικού φαινομένου και του κράτους. Η φύση του κράτους συμπίπτει, διδάσκει ο Χέγκελ, με την «πολιτική ιδέα». Η ιδέα είναι πάντοτε μία ενότητα υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Στην §257 η υποκειμενικότητα ονομάζεται «αυτοσυνείδηση», «φρόνημα» κ. λπ. Αντιθέτως, η αντικειμενικότητα του κράτους έγκειται στα θέσμια, τα οποία βρίσκονται βαθύτερα ακόμα και από το θετό δίκαιο. Εδώ θα μπορούσε να αναφερθεί π.χ. ο άγραφος νόμος της ταφής των νεκρών, τον οποίο επικαλείται η Αντιγόνη στην ομώνυμη τραγωδία του Σοφοκλή. Η αντικειμενική διάσταση του κράτους καθίσταται ούτως ειπείν από τον Χέγκελ θέμα κοινωνιολογικής έρευνας.

Το συνολικό επιχείρημα των παραπάνω παραγράφων οδηγεί σε μία έννοια έμμεσης συναγωγής (Vermittlung), δηλαδή ενότητας η οποία δεν επιτρέπει στο κράτος να είναι μία καθολικότητα κενή από αληθινές ανθρώπινες πεποιθήσεις, αλλά ούτε και στην ελευθερία των ανθρώπων, που το αποτελούν, να αρνείται κάθε ενδεχόμενο πραγματοποίησής της και, επομένως, να τείνει πάντοτε πέρα από το εδώ και τώρα πραγματοποιημένο πολιτικό–καθολικό. Η ελευθερία που πραγματοποιεί τον εαυτό της στην παρούσα πολιτική πραγματικότητα του κράτους ονομάζεται από τον Χέγκελ «υποστατική ελευθερία».

Επίσης, το κράτος είναι κατά τον Χέγκελ έλλογο, καθώς συνάγει σε ενότητα, αφενός, την προσωπική βούληση και, αφετέρου, την καθολικότητα της πολιτικής οργάνωσης. Το κράτος, επομένως, δεν είναι ποτέ μία αφαιρετική καθολικότητα εχθρική προς την προσωπική αυτοσυνείδηση, αλλά ενεργοποιείται ουσιαδώς από

αυτήν, και μόνον έτσι αποκτά ενεργεία πραγματικότητα (Wirklichkeit)<sup>138</sup> και ζωντανή υπόσταση.

Συγχρόνως, στις παραπάνω παραγράφους, ο Χέγκελ προτείνει, ακριβώς, στο σημείο αυτό να διαχωρίσουμε την αρχαία πόλη από το «σύγχρονο κράτος». Το «σύγχρονο κράτος» περιλαμβάνει την «αρχή της υποκειμενικότητας» και επιτρέπει σε αυτήν ακόμα και να εναντιωθεί προς την καθολικότητα της πολιτειακής οργάνωσης, προκειμένου να καταστεί ένα «αυτοτελές άκρο». Αυτή η ανοχή της εναντίωσης της υποκειμενικότητας στο κράτος έχει, αφενός, ως στόχο την εξασφάλιση της πλήρους αυτοοργάνωσης της προσωπικής ζωής στο πλαίσιο της «οικογένειας» (Familie) και της «αστικής κοινωνίας» (bürgerliche Gesellschaft), αφετέρου, όμως, δεν παραιτείται ποτέ από την πρόθεση να επαναφέρει την προσωπική ζωή της αυτοσυνείδησης στην υποστατική ενότητα της καθολικής οργάνωσης του πολιτικού.

### 3Δ

## «ΤΟ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟ ΔΙΚΑΙΟ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ»

### 3Δ1

Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 261 από τον Μαρξ

Η §261 από την εγγεγραμμένη *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Απέναντι στις σφαίρες του ιδιωτικού δικαίου και της ιδιωτικής ευημερίας, της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, το κράτος αποτελεί, αφ' ενός, μία *εξωτερική* αναγκαιότητα και την ανώτερη ισχύ τους, στη φύση της οποίας υπάγονται και απ' την οποία εξαρτώνται τόσο οι νόμοι όσο και τα διαφέροντά τους· αφ' ετέρου, όμως, το κράτος είναι ο *εμμενής σκοπός* τους και κατέχει την δύναμή του στην ενότητα του οικείου του καθολικού τελικού σκοπού και του *ιδιαζόντως μερικού διαφέροντος* των

---

<sup>138</sup> Αποδίδουμε τον όρο «Realität» με τον όρο «πραγματικότητα» [αγγλ. reality] ενώ τον όρο «Wirklichkeit» με τον όρο «ενεργεία πραγματικότητα» [αγγλ. actuality].

ατόμων, αφού τα ίδια [τα άτομα] αποκτούν έναντι αυτού [ενν. του κράτους] κατά τοσοῦτον *καθήμεντα*, καθόσον συγχρόνως έχουν επίσης και δικαιώματα (§155)». <sup>139</sup>

Εδώ ο Χέγκελ θέτει τις βάσεις του «σύγχρονου»<sup>140</sup> κράτους ως ενότητας της κοινωνίας και του «πολιτικού»<sup>141</sup> κράτους. Στην §260 έχει ειπεί η ενότητα της

---

<sup>139</sup> Η λοξή γραφή σε όλες τις παραγράφους, που παρατίθενται εφεξής, απαντάται στο ίδιο το κείμενο του Χέγκελ.

<sup>140</sup> Βλ. §260.

<sup>141</sup> Στην §259, στο πλαίσιο μιας συνολικής διαίρεσης, ο Χέγκελ κάνει λόγο για το ατομικό κράτος ως αυτοσυσχετιζόμενο οργανισμό, ως σύνταξη (Verfassung) ή εσωτερικό δικαίο του κράτους (inneres Staatsrecht), παραπέμποντας έτσι στις §§260 κ.ε., οι οποίες σύμφωνα με τον τίτλο τους ανήκουν συστηματικά στο εσωτερικό δικαίο του κράτους «inneres Staatsrecht». Στην §267, ο Χέγκελ κάνει λόγο, αφενός, για το πολιτικό φρόνημα ως την υποκειμενική υποστατικότητα (της εξέλιξης της ιδέας) του κράτους και, αφετέρου, για την αντικειμενική υποστατικότητά του ως τον οργανισμό του κράτους, δηλαδή ως «το αυτόχρονο πολιτικό κράτος», από κοινού με το «σύνταγμα» του. Στην §269 ο Χέγκελ κάνει και πάλι λόγο για τον οργανισμό του κράτους και τον ορίζει ως *πολιτειακή σύνταξη* [politische Verfassung]. Συνεπώς, το «πολιτικό κράτος» μπορεί να εκληφθεί ως συνώνυμο με την αντικειμενική πραγματοποίηση της ιδέας του κράτους σε έναν χωριστό «οργανισμό», ο οποίος έχει συγκροτηθεί με συγκεκριμένο τρόπο, ούτως ώστε να εξασφαλίζεται θεσμικά και λειτουργικά το υποκειμενικό ηθικό φρόνημα των μελών του. – Βλέπε σχετικά T.M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, translated with notes by T.M. Knox, Oxford University Press 1967 σ. 364, υποσημ. 9. – Βλέπε επίσης Michael Wolff, *Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"*, στο: *Hegel on Ethics and Politics* επ. εκδ. Robert B. Pippin and Otfried Höffe, Translated by Nicholas Walker, εκδ. Cambridge University Press 2004, σ. 298, – ο οποίος θεωρεί ότι, όταν ο Χέγκελ αναφέρεται στο «πολιτικό κράτος», εννοεί το κράτος ως οργανισμό σύμφωνα με τις προαναφερόμενες παραγράφους της Φ.τ.Δ. Εντούτοις, θα μπορούσαμε εδώ να διαχωρίσουμε το κράτος α) υπό μία ευρεία σημασία από το κράτος β) υπό μία στενή σημασία. Υπό την ευρεία σημασία του όρου, το κράτος εκλαμβάνεται ως «το πρώτο» εκείνο, όπως έχει επισημανθεί παραπάνω, στο πλαίσιο του οποίου εξελίσσονται βαθμιαία οι ειδικότερες μορφές του, π.χ. το αφηρημένο δικαίο, η ιδιοκτησία, η οικογένεια, η αστική κοινωνία κ. λπ., και το οποίο μεταβαίνει ενσυνειδήτως «στη μορφή της καθολικότητας», που κάνει ώστε το ίδιο να δημιουργεί νόμους, θεσμούς και γενικώς την «οργανική ολότητα», όπως επισημαίνει ο Χέγκελ στο σχόλιο της §256 (σ. 398). Αυτή η ευρεία σημασία του κράτους φαίνεται να είναι η καθοριστική στις «μεταβατικές» §§257 και 258. Παρά το γεγονός ότι ο Χέγκελ ομιλεί σε αυτή τη συνάφεια για μία «οργανική ολότητα», εντούτοις δεν πρόκειται ακόμη εδώ για το «πολιτικό κράτος». Υπό τη στενή σημασία του όρου, όμως, το κράτος μπορεί να νοηθεί ως χωριστός αυτοσυσχετιζόμενος οργανισμός (§259), δια του οποίου ασκείται συγκεκριμένη πολιτική εξουσία του τύπου που εκτίθεται στις §§261 κ.ε. Με την ως άνω «στενή» σημασία του όρου συνδέεται ενίοτε, στην αγγλική βιβλιογραφία, ο όρος «state proper», ενώ με την «ευρεία» σημασία ο όρος «State». Βλέπε π.χ. Schlomo Avineri *Hegel's Theory of the modern state*, Cambridge University Press 1974, σ. 176. Αλλά και, αντιστρόφως, η χρήση του όρου «state proper» απαντάται εξίσου με την ως άνω ευρύτερη σημασία. Βλέπε π.χ. T.M. Knox, ό.π., σ. 364, υποσημ. 9. Ειδικότερα, ο Knox (παραπέμποντας στις §§273, 276 της Φ.τ.Δ) επισημαίνει ότι ο Χέγκελ διακρίνει, αφενός, μεταξύ του αυστηρώς *πολιτικού* κράτους ως αντικειμενικού οργανισμού

υποκειμενικής και αντικειμενικής ελευθερίας. Η ατομική ελευθερία και η υποκειμενικότητα πραγματοποιούνται εντός του κράτους. Το καθολικό δικαιώνει τα ατομικά διαφέροντα των ιδιωτών, ενώ ταυτόχρονα οι ιδιώτες δεν ενεργούν με αποκλειστικό γνώμονα τα ατομικά τους διαφέροντα, αλλά αποβλέπουν ενσυνειδήτως στο καθολικό καλό. Αυτή η ενότητα διαφοροποιείται, εντούτοις, τώρα από τον Χέγκελ στην §261, καθώς το ιδιωτικό δίκαιο, η ιδιωτική ευημερία, η οικογένεια και η αστική κοινωνία [η ιδιωτική σφαίρα στο σύνολό της ή τα «επιμέρους διαφέροντα» (Sonderinteressen), όπως συνοψίζει ο Μαρξ στα παρακάτω] διαχωρίζονται ως ιδιαίτερη σφαίρα από το κράτος, έτσι ώστε το δεύτερο να ορίζεται απέναντι στα πρώτα ως μία διακριτή εξωτερική δύναμη. Το κράτος συνδέεται τώρα με μία εξωτερική αναγκαιότητα και ανώτερη εξουσία, στην φύση της οποίας υποτάσσονται οι νόμοι και τα διαφέροντα των ιδιωτών. Αυτό το κράτος παρέχει δικαιώματα και επιβάλλει καθήκοντα, αναφερόμενο σε έναν «οικείο καθολικό τελικό σκοπό». Σε αυτό το διαχωρισμό του από την ιδιωτική σφαίρα, το κράτος δεν εμφανίζεται πλέον ως ταυτόσημο με τη γενική, υπερκείμενη ή αδιαφοροποίητη ενότητα μεταξύ της «διάζουσας μερικότητας» (Besonderheit) και της «καθολικότητας» (Allgemeinheit), για τη οποία γίνεται λόγος στην §260, αλλά πολύ περισσότερο ως κράτος εξουσίας, ως «πολιτικό» κράτος. Εντούτοις, ο «οικείος καθολικός τελικός σκοπός» του κράτους συνενώνεται και πάλι με τα επιμέρους ατομικά διαφέροντα, καθώς το κράτος ορίζεται συγχρόνως από τον Χέγκελ ως ο «εμμενής σκοπός» της ιδιωτικής σφαίρας. Η ενότητα του «οικείου καθολικού τελικού σκοπού» του κράτους και του επιμέρους διαφέροντος των ατόμων – μία ενότητα στην οποία, κατά τον Χέγκελ, εδράζεται και η δύναμη του

---

και, αφετέρου, του αυτόχρημα κράτους «state proper». Αυτό «το δεύτερο δεν συνίσταται μόνο στην αντικειμενική πλευρά, αλλά κατέχει και μία υποκειμενική πλευρά, για την οποία γίνεται λόγος στην §267. Άρα, υπό αυτή την έννοια το κράτος αποτελείται όχι μόνο από το σύνταγμα αλλά και από την υποκειμενική ζωή όλης της κοινότητας. Συνεπώς το «state proper» είναι η ολότητα της ανθρώπινης ζωής, καθόσον αυτή είναι ζωή πολιτικών όντων ενωμένων σε μία κοινότητα διά μέσου της παράδοσης, της θρησκείας, των πολιτικών πεποιθήσεων κ. λπ.», Τ.Μ. Κνοχ, ό.π. Παρά τις προφανείς δυσχέρειες, που προκύπτουν από το εγγεγραμμένο κείμενο, θεωρούμε δόκιμο να χρησιμοποιούμε τον όρο «πολιτικό κράτος» με την έννοια του διακεκριμένου οργανισμού που προορίζεται για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας επί των μελών της κοινωνίας, όπως αυτό εκτίθεται από τον Χέγκελ στις §§261 και επεξής.

κράτους – βρίσκει την πρακτική έκφρασή της στο ότι τα άτομα αποκτούν απέναντι στο κράτος «κατά τοσούτον καθήκοντα, καθόσον συγχρόνως έχουν και δικαιώματα». Με άλλα λόγια, η ενότητα του τελικού καθολικού σκοπού του κράτους και των ατομικών διαφερόντων φαίνεται εδώ να στηρίζεται στο ότι τα άτομα αποκτούν υποχρεώσεις απέναντι στο κράτος οι οποίες τελούν σε αντιστοιχία προς τα δικαιώματά τους. Για την εγγύτερη φύση αυτής της αντιστοιχίας θα γίνει λόγος παρακάτω.

Στη σελίδα 455 της «Κριτικής» (βλ. ό.π., έκδ. Ullstein) ο Μαρξ εκκινεί τον έλεγχο του με το σχόλιο: «Η ως άνω παράγραφος μάς διδάσκει ότι η *συγκεκριμένη ελευθερία*<sup>142</sup> συνίσταται στην ταυτότητα (την δέουσα, επαμφοτερίζουσα) του συστήματος του ειδικού διαφέροντος «Sonderinteresse» (της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας) με το σύστημα του καθολικού διαφέροντος (του κράτους). Η σχέση αυτών των σφαιρών<sup>143</sup> οφείλει τώρα να καθοριστεί εγγύτερα»<sup>144</sup>.

Ο Μαρξ θεωρεί ότι το κράτος εμφανίζεται έναντι της σφαίρας της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας ως μία *εξωτερική* αναγκαιότητα, ως μία εξουσία στην οποία υποτάσσονται και από την οποία εξαρτώνται «νόμοι» και «διαφέροντα» της ιδιωτικής σφαίρας<sup>145</sup>, αλλά ενώ αυτή η «υπόταξη» συνάδει απολύτως προς το γεγονός της εξωτερικής αναγκαιότητας, καθίσταται εντούτοις για τον ίδιο προβληματική η έννοια της εσωτερικής εξάρτησης<sup>146</sup>. Διότι, ο Χέγκελ δεν ομιλεί απλώς για πιθανές συγκρούσεις ανάμεσα στην ιδιωτική σφαίρα και το κράτος, οι οποίες θα

---

<sup>142</sup> Η «συγκεκριμένη ελευθερία» αποτελεί θέμα της προηγούμενης §260 και αποκτά τώρα μία πιο καθορισμένη μορφή, καθώς συσχετίζεται με το κράτος υπό τη στενή σημασία του όρου.

<sup>143</sup> Ο ίδιος ο Χέγκελ δεν αναφέρεται στο κράτος ως «σφαίρα». Και στην επόμενη §262 ο Χέγκελ αναφέρεται, για μία ακόμα φορά, στην οικογένεια και την αστική κοινωνία ως τις δύο ιδεατές σφαίρες του κράτους.

<sup>144</sup> Η μετάφραση του κριτικού σχολιασμού του Μαρξ από τα γερμανικά γίνεται από τον γράφοντα. Με κάποιες εξαιρέσεις επιδιώκεται η εναρμόνιση της ορολογίας του κειμένου του Μαρξ με την ορολογία της εγγεγραμμένης *Φιλοσοφίας του Δικαίου* στη μετάφραση του Θεόδωρου Πενολίδη.

<sup>145</sup> Την ίδια εξωτερική αναγκαιότητα εξηγεί ο Μαρξ, καθώς την αποδίδει – ομολογουμένως με κάποια ασάφεια – εν μέρει στην προηγούμενη κατηγορία της «μετάβασης» και εν μέρει στην ενσυνείδητη σχέση της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας με το κράτος, όπως αυτή διερευνάται από τον Χέγκελ στην §260.

<sup>146</sup> Ο Μαρξ δεν εξηγεί εδώ την έννοια της «εξάρτησης» υπό την άποψη του Χέγκελ, αλλά παραπέμπει αόριστα στα σχόλια του Χέγκελ σχετικά με τον Montesquieu (βλ. σχ. Χέγκελ, Φ.τ.Δ., σ 408). Μαρξ, σ. 455.



δικαιολογούσαν την εξωτερική πλευρά της σχέσης μεταξύ τους, αλλά ακριβώς για την εσωτερική εξάρτηση της ιδιωτικής σφαιρας από τη φύση της δύναμης του κράτους.

Στη σελίδα 456, ό.π., διαβάζουμε:

«Υπό τον όρο "εξωτερική αναγκαιότητα" μπορεί να νοηθεί μόνο ότι οι "νόμοι" και τα "διαφέροντα" της οικογένειας και της κοινωνίας πρέπει να υποχωρήσουν σε περίπτωση που συγκρούονται με τους "νόμους" και τα "διαφέροντα" του κράτους, [ότι] υποτάσσονται (untergeordnet) σε αυτά, [ότι] η ύπαρξή τους εξαρτάται από αυτά ή ακόμα και ότι η βούληση και οι νόμοι [του κράτους] εμφανίζονται ως αναγκαιότητα εν σχέσει προς τη βούληση και τους νόμους της οικογένειας και της κοινωνίας».

Εντούτοις, ο Χέγκελ, όπως διαπιστώνει ο Μαρξ, δεν αναφέρεται στις εμπειρικές διαφορές και συγκρούσεις αλλά στην «ουσιαστική σχέση» των σφαιρών αυτών καθ' εαυτές (του ιδιωτικού δικαίου κ. λπ., της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας) με το κράτος:

Στη σελίδα 456 του κειμένου του Μαρξ, ό.π., διαβάζουμε επίσης:

«όχι μόνο τα "διαφέροντά" αλλά και οι "νόμοι" τους [ενν. των ως άνω σφαιρών], οι "ουσιαστικοί τους καθορισμοί" "εξαρτώνται" από το κράτος και "υπόκεινται" σε αυτό. Αυτό [το κράτος] συμπεριφέρεται ως "άνωτερη εξουσία" (Macht) απέναντι στους "νόμους και τα διαφέροντά" τους [ενν. των ως άνω σφαιρών]. Τα "διαφέροντα" και οι "νόμοι" τους συμπεριφέρονται ως ο υπεξούσιος του κράτους (untergeordnet=υποκειμένος). Ζουν σε "εξάρτηση" από αυτό. Επειδή ακριβώς "υπόταξη" και "εξάρτηση" αποτελούν εξωτερικές σχέσεις που περιορίζουν το αυτόνομο ον (Wesen) και αντιβαίνουν σε αυτό, είναι και η σχέση της "οικογένειας" και της "αστικής κοινωνίας" προς το κράτος μία σχέση "εξωτερικής αναγκαιότητας", μιας αναγκαιότητας που βρίσκεται σε αντίθεση προς την εσωτερική ουσία του πράγματος. Αυτό το γεγονός, ότι δηλαδή "οι νόμοι του ιδιωτικού δικαίου" εξαρτώνται "από τον καθορισμένο χαρακτήρα του κράτους" και τροποποιούνται ανάλογα με αυτόν, υπάγεται στη σχέση της "εξωτερικής αναγκαιότητας", ακριβώς επειδή "η αστική κοινωνία και η οικογένεια", σύμφωνα με την αληθινή τους, δηλαδή σύμφωνα με την αυτόνομη και πλήρη ανάπτυξή τους προϋποτίθενται [προϋπάρχουν, δηλαδή είναι προγενέστερες] εν σχέσει προς το κράτος ως ιδιαίτερες "σφαίρες". "Υπόταξη" και "εξάρτηση" είναι εκφράσεις που δηλώνουν μία "εξωτερική", βιαίως παραχθείσα, κατ' επίφαση ταυτότητα, πράγματα για τα οποία ο Χέγκελ, από λογική άποψη, σωστά χρησιμοποιεί τον όρο της "εξωτερικής αναγκαιότητας". Στα χαρακτηριστικά της "υπόταξης" και της "εξάρτησης" ο Χέγκελ αναπτύσσει περαιτέρω την μια πλευρά της διττής ταυτότητας, δηλαδή την πλευρά της αλλοτρίωσης (Entfremdung) εντός της ενότητας».

Σε αντιδιαστολή προς το σημείο οράσεως του Χέγκελ – δηλαδή προς την άποψη της «ουσιαστικής» σχέσης η οποία οφείλει να είναι σχέση ενότητας της ιδιωτικής σφαίρας με το κράτος, που διενεργείται δια μέσου ενός κοινού τελικού σκοπού – ο Μαρξ θεωρεί ότι ο Χέγκελ υπογραμμίζει και επιβεβαιώνει, πολύ περισσότερο, την πτυχή της διαφοράς και της ανισότητας. Σύμφωνα με τον ίδιο, πρόκειται στην πραγματικότητα για μία ανταγωνιστική σχέση, η οποία δεν αίρεται παρά μόνο στο πλαίσιο μιας «βιαίως παραχθείσας, κατ' επίφαση ταυτότητας». Ο Μαρξ υποστηρίζει λοιπόν ότι ο Χέγκελ «εισάγει εδώ μία αδιάλυτη *αντινομία*... από τη *μία πλευρά* εξωτερική αναγκαιότητα και εξάρτηση και από την *άλλη πλευρά* εμμενής σκοπός». Η ενότητα του *καθολικού τελικού σκοπού* του κράτους και των *ιδιαιτέρων διαφερόντων των ατόμων* δεν αποδεικνύεται κατά τον Μαρξ ούτε στα πλαίσια του εγγεγραμμένου επιχειρήματος σχετικά με την αντιστοιχία δικαιωμάτων και υποχρεώσεων, που έχουν τα άτομα απέναντι στο κράτος.<sup>147</sup>

Όταν ο Μαρξ ομιλεί για την «*αδιάλυτη αντινομία*» του Χέγκελ, φαίνεται καταρχάς να επιχειρηματολογεί με λογικούς–φιλοσοφικούς όρους. Αλλά ας ρωτήσουμε τώρα, σε τι συνίσταται, ακριβώς, αυτή η λογική αντινομία; Ο Μαρξ θεωρεί ότι το κράτος, αντικειμενικά, συμπεριφέρεται ως μία εξωτερική δύναμη η οποία επιβάλλεται στην ιδιωτική σφαίρα, περιορίζοντας την αυτονομία της.<sup>148</sup> Ο Χέγκελ διδάσκει, εντούτοις, ότι η ιδιωτική σφαίρα δεν υποτάσσεται μηχανικά, όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Μαρξ, στους νόμους και στα διαφέροντα του κράτους, εξαιτίας της αντικειμενικής ισχύος του κράτους, αλλά ότι πολύ περισσότερο οι νόμοι και τα διαφέροντα της ιδιωτικής σφαίρας εξαρτώνται εγγενώς από τη φύση της εξουσίας τους κράτους. Ο όρος «φύση» παραπέμπει στην αρχική «πολιτική ιδέα» η οποία συνενώνει εντός της την ατομικότητα και την καθολικότητα. Η φύση της εξουσίας του κράτους είναι, κατά τον Χέγκελ, η έννοια, ή η ιδέα, ή η ουσία του κράτους, και αυτή είναι πάντοτε η έμμεση, έλλογη ένωση του ιδιωτικού και του καθολικού και όχι η μηχανική υπόταξη του

---

<sup>147</sup> Βλ. σχ. Χέγκελ, Φ.τ.Δ., σχόλιο στην §261, το οποίο ο Μαρξ παραθέτει δίχως, όμως, να το σχολιάζει.

<sup>148</sup> Η άποψη αυτή του Μαρξ είναι απολύτως κατανοητή εν όψει των όσων έχουμε εκθέσει παραπάνω σχετικά με τις πολιτικές συνθήκες της εποχής του.

ιδιωτικού στο καθολικό. Ο προβληματισμός του Μαρξ για το είδος αυτής της εξάρτησης θα ήταν, ασφαλώς, πιο κατανοητός και θα εντασσόταν στο πλαίσιο ενός λογικού επιχειρήματος, εάν μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι το κράτος εδώ εκλαμβάνεται υπό τη στενή έννοια που επισημάναμε παραπάνω (βλέπε υποσημείωση 141), δηλαδή υπό την έννοια του εξουσιαστικού «πολιτικού» κράτους, το οποίο ασκεί συγκεκριμένη εξουσία και διακρίνεται μορφικά από το ευρύτερο κοινωνικό σύνολο ή την ιδιωτική σφαίρα. Σε περίπτωση, επομένως, κατά την οποία για τον Χέγκελ η ουσία της ιδιωτικής σφαίρας εκλαμβάνεται ως το εξουσιαστικό «πολιτικό» κράτος, τότε είναι δικαιολογημένη η απορία του Μαρξ σχετικά με το πώς μπορεί η εν λόγω ιδιωτική σφαίρα να κατέχει στοιχειωδώς αυτόνομη ύπαρξη και συγχρόνως να είναι υποταγμένη στο κράτος. Καθόσον όμως ο ίδιος ο Χέγκελ δεν κάνει παρόμοιους διαχωρισμούς ή περιορισμούς, είμαστε υποχρεωμένοι να αφήσουμε την παραπάνω υπόθεση σε εκρεμότητα ως μία πιθανή αλλά μη επαληθεύσιμη εξήγηση της άποψης του Μαρξ περί «αδιάλυτης αντινομίας».

Εάν εκκινούσε κανείς, όπως ο Μαρξ, από το σημείο οράσεως των ιδιωτών, τότε από τους εξουσιαστικούς περιορισμούς της ελευθερίας τους δεν θα μπορούσε, ασφαλώς, παρά να απορρέει μία εξωτερική σχέση με το κράτος. Μία τέτοια προσέγγιση θα ήταν συναφής προς το επιχείρημα του Μαρξ ότι «σύμφωνα με την αυτόνομη και πλήρη ανάπτυξή τους», φράση με την οποία ο ίδιος παραπέμπει προφανώς στην ιστορική εξέλιξη των πραγμάτων, «η ιδιωτική σφαίρα υπήρξε προγενέστερη του κράτους και αναπτύχθηκε καταρχήν εκτός του ιδίου»<sup>149</sup>. Εντούτοις, στα πλαίσια της θεωρητικής ανασυγκρότησης του κράτους, ο Χέγκελ, όπως πιστεύει ο Μαρξ, παραδέχεται την εξάρτηση της ιδιωτικής σφαίρας από το κράτος όχι ως ύστερο ή ιστορικό ή συγκυριακό και άρα ως «εξωτερικό» γεγονός, αλλά ως ουσιώδες «εσωτερικό» γνώρισμα της ίδιας της ιδιωτικής σφαίρας. Έτσι, ο Μαρξ φαίνεται να εντοπίζει τη λογική αντινομία στο γεγονός ότι ο Χέγκελ διδάσκει την *εσωτερική* εξάρτηση ή τον ουσιαστικό καθορισμό του ιδιωτικού δικαίου κ. λπ. από το κράτος, ενώ ταυτόχρονα υπάγει την εν λόγω εξάρτηση στη σχέση της «εξωτερικής

---

<sup>149</sup> Βλ. και παρακάτω §262.

αναγκαιότητας» και την αντιδιαστέλλει [ενν. την εξάρτηση] ως «την *άλλη πλευρά*, στην *άλλη σχέση*». Η άλλη σχέση είναι εδώ η εσωτερική συμπλοκή, δηλαδή το ότι η οικογένεια και η αστική κοινωνία συμπεριφέρονται προς το κράτος ως προς τον εμμενή σκοπό τους. (σ. 455).

Ο Μαρξ φαίνεται, λοιπόν, σε γενικές γραμμές, να ισχυρίζεται, κατά πρώτον, ότι η «*εσωτερική εξάρτηση*» και η «*εξωτερική αναγκαιότητα*» είναι ασύμβατες μεταξύ τους και ότι, κατά δεύτερον, υπόκεινται συνολικά στην ιδέα του ετεροκαθορισμού, ο οποίος υπονομεύει την ιδέα της ελευθερίας εκείνης, που επικαλείται ο Χέγκελ, όταν ομιλεί για το κράτος ως τον εμμενή σκοπό της ιδιωτικής σφαίρας. Δεν συνάδει όμως ο εν λόγω ετεροκαθορισμός, γράφει ο Μαρξ, με μία «ταυτότητα... του συστήματος του ειδικού διαφέροντος (της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας) με το σύστημα του καθολικού διαφέροντος (του κράτους)» (Μαρξ, σ. 455).

Εντούτοις, στις παραπάνω θεωρήσεις του ο Μαρξ φαίνεται να μην προσδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στο γεγονός ότι ο Χέγκελ συλλαμβάνει το κράτος ως έλλογο οργανισμό, στο πλαίσιο του οποίου ασκείται εξουσία όχι προς ίδιον όφελος αλλά προς εκπλήρωση του τελικού σκοπού της ελευθερίας του συνόλου των ατόμων που συναποτελούν το κράτος. Ο «οικείος» καθολικός τελικός σκοπός που επιδιώκεται από το κράτος κατά την άσκηση της εξουσίας, την οποία αυτό διαθέτει απέναντι στους ιδιώτες, σύμφωνα με το σύστημα του Χέγκελ, δεν είναι άλλος από την εξασφάλιση της ελευθερίας της συνολικής πολιτικής κοινωνίας διαμέσου της εξισορρόπησης της καθολικότητας και της ατομικότητας (βλέπε σχ. §260 Φ.τ.Δ.). Συνεπώς, η «*εξωτερική αναγκαιότητα*» και η «*εσωτερική εξάρτηση*» από το κράτος καθώς και η υποταγή στους νόμους και τα διαφέροντά τους εκφράζουν κατ' ουσίαν την εσωτερική σχέση των ατόμων με ένα κράτος, το οποίο αντιλαμβάνονται ενσυνειδήτως ως τον πάροχο και τον εγγυητή της ενότητας και της ευημερίας τους. Τα άτομα μπορούν, στο πλαίσιο μιας έλλογης συμπεριφοράς, να «θέλουν» την «υπόταξη» και να αναγνωρίζουν την εξουσία του κράτους όχι μόνο για να απολαμβάνουν τα επιμέρους δικαιώματα που αυτό τους παρέχει, αλλά επειδή κατανοούν και θέλουν την ενότητα του ατομικού και του καθολικού καθώς και επειδή αναγνωρίζουν ότι το κράτος εξασφαλίζει τους

αναγκάιους όρους για την πραγματοποίηση της ελευθερίας τους (βλ. σχ. §260). Αυτό διατηρεί ισχύ ακόμα και όταν ο περιορισμός των ιδιωτικών συμφερόντων γίνεται υποκειμενικά αντιληπτός ως «εξωτερική αναγκαιότητα».

Από αυτή την άποψη θεωρούμε, το σύστημα του Χέγκελ δεν φαίνεται να πάσχει από ασυνέπεια, ενώ και η αντινομία, η οποία εντοπίζεται από τον Μαρξ, δεν είναι σε κάθε περίπτωση αδιάλυτη. Ο Μαρξ φαίνεται εδώ να επιχειρηματολογεί σχετικά επιπόλαια, παρά τη σαφή πρόθεσή του να ελέγξει τον Χέγκελ «ει των έσω». Φαίνεται, επίσης, κατά κάποιον τρόπο, ο Μαρξ να μην παραδέχεται ότι το ατομικό και το γενικό διαφέρουν μπορούν να συμπίπτουν πλήρως.<sup>150</sup> Σε αυτή την τοποθέτησή του φαίνεται κατά κάποιον τρόπο να βρίσκει έρεισμα η άποψη του εγωιστή ιδιώτη, ο οποίος «αρνείται να πληρώσει το τίμημα της εγγύησης των δικαιωμάτων και των ελευθεριών που του προσφέρει το κράτος»<sup>151</sup>. Θεωρούμε, εντούτοις, ότι μία τέτοια συμμαχία με τους ιδιώτες αδικεί τον Μαρξ, τον κατ' εξοχήν κριτικό της ιδιοτέλειας της αστικής κοινωνίας, και ότι πρέπει, συνεπώς, να ζητηθεί μία άλλη ερμηνεία της άποψής του.

Ελέγχοντας τον Μαρξ για το ότι προσάπτει στον Χέγκελ σφάλματα που εκείνος δεν έχει διαπράξει, ο Pting<sup>152</sup> επισημαίνει συγχρόνως ότι ο Μαρξ παραθεωρεί το πλέον προβληματικό σημείο της §261, το οποίο ο ίδιος θα έπρεπε να είχε εντοπίσει. Πρόκειται για την ασάφεια που προκύπτει από τη σύγκριση της διατύπωσης της τελευταίας φράσης της εν λόγω παραγράφου με τα σχόλια του Χέγκελ. Πιο συγκεκριμένα, ο Χέγκελ θεωρεί ότι το κράτος «κατέχει τη δύναμή του στην ενότητα του οικείου του καθολικού τελικού σκοπού και του διαζώντως μερικού διαφέροντος των ατόμων, αφού τα ίδια [τα άτομα] αποκτούν έναντι αυτού [ενν. του κράτους] κατά τοσούτον *καθήκοντα*, καθόσον συγχρόνως έχουν επίσης και δικαιώματα» (§261). Σύμφωνα με τον Pting<sup>153</sup>, ο Χέγκελ επιδιώκει εδώ να θέσει «τα δικαιώματα του πολίτη

---

<sup>150</sup> Βλέπε την σχετική κριτική στροφή του Pting κατά του Μαρξ, ό.π., σ. 133.

<sup>151</sup> Pting, ό.π.

<sup>152</sup> Pting, ό.π. σ. 132.

<sup>153</sup> Pting, ό.π. σ. 127 κ.ε.

στη βάση όλων των υποχρεώσεων απέναντι στο κράτος».<sup>154</sup> Αυτή η ερμηνεία του Pting ενισχύεται από μία σύγκριση με την αμέσως προηγούμενη εκδοχή της παραγράφου από το έτος 1818/9. Εδώ διαβάζουμε: «αφού τα ίδια [τα άτομα] αποκτούν έναντι αυτού [ενν. του κράτους] **μόνο** κατά τοσούτον καθήκοντα, καθόσον συγχρόνως έχουν και δικαιώματα». Ο Pting διαπιστώνει ότι από την έκδοση του 1821 ο Χέγκελ αφαιρέσει την λέξη «μόνο»,<sup>155</sup> προσαρμόζοντας το κείμενό του λίγο πριν από την εντύπωσή του προκειμένου να αποφύγει τη λογοκρισία που επιβαλλόταν εκείνη την εποχή.<sup>156</sup> Παρά το γεγονός ότι με την απάλειψη της λέξης «μόνο» δημιουργείται μία ασάφεια, η οποία αφήνει εν αμφιβόλω την αρχική ιδέα του Χέγκελ ότι τα καθήκοντα εξαρτώνται κατά το είδος και το περιεχόμενο από τα δικαιώματα, ο Pting θεωρεί ότι έστω και στην δεδομένη εκδοχή της η παράγραφος εμφορείται από προοδευτικό πνεύμα.

Με τη σειρά μας επισημαίνουμε ότι ο Marx δεν μπορεί να καταστεί υπεύθυνος γιατί δεν διερευνά το παρόν ζήτημα, καθώς δεν μπορούσε, βεβαίως, να γνωρίζει την προϊστορία της παραγράφου. Εντούτοις, κατά τον Pting, ο Μαρξ θα μπορούσε να είχε αντιληφθεί το εξής: ενώ στη διατύπωση της §261 δημιουργείται η εντύπωση ότι τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις αναλογούν ως προς το περιεχόμενο, ο Χέγκελ στα σχόλιά του υποστηρίζει ότι, όπως στην οικογένεια τα δικαιώματα του υιού απέναντι στον πατέρα δεν έχουν το ίδιο περιεχόμενο με τις υποχρεώσεις του απέναντί του, έτσι και τα δικαιώματα του πολίτη δεν έχουν το ίδιο περιεχόμενο με τις υποχρεώσεις του απέναντι στον «ηγεμόνα και την κυβέρνηση».<sup>157</sup> Το επιχείρημα του Χέγκελ ότι τα δικαιώματα και οι υποχρεώσεις δεν μπορούν πάντα να συμφωνούν κατά το

---

<sup>154</sup> Pting, ό.π.

<sup>155</sup> Σ. 127.

<sup>156</sup> Pting ό.π., 124 κ.ε.

<sup>157</sup> Φ.τ.Δ., σ. 409. Η σύγκριση του κράτους με τον πατέρα είναι και αυτή κατά κάποιον τρόπο χρωματισμένη με έναν «εξουσιαστικό» τόνο, παρόμοιο με εκείνον, ο οποίος αποδίδεται από τον Pting στον Χέγκελ σχετικά με την προτεραιότητα που δίνει ο δεύτερος στη θέση του «υπηκόου» απέναντι στον ηγεμόνα και την κυβέρνηση. Θα μπορούσαμε, επίσης, να επισημάνουμε ότι υπό την άποψη του «φιλελεύθερου» πνεύματος των προηγούμενων παραγράφων της Φ.τ.Δ. θα ανέμενε κανείς οι πολίτες να έχουν δικαιώματα και υποχρεώσεις όχι απέναντι στον ηγεμόνα και την κυβέρνηση αλλά απέναντι στο κοινωνικό σύνολο.

περιεχόμενο μάς φαίνεται καταρχάς εύλογο. Γι' αυτό διατηρούμε επιφυλάξεις σχετικά με την άποψη του Pting ότι ο Χέγκελ εννοεί κατά βάση ή εννοούσε αρχικά μία κατά το περιεχόμενο ταύτιση δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Ο Χέγκελ όμως γράφει επίσης: «Το άτομο, κατά τα καθήκοντά του [έναντι] υπήκοου, ευρίσκει ως πολίτης στην εκπλήρωσή τους την προστασία του προσώπου και της ιδιοκτησίας του, την προσοχή στην ιδιαζόντως μερική ευημερία του και την ικανοποίηση της υποστατικής ουσίας του, την συνείδηση και την αυτοσυναίσθηση ότι είναι μέλος αυτού του όλου, ενώ σε αυτήν την εκτέλεση των καθηκόντων ως επιδόσεων και υποθέσεων, που είναι αφιερωμένες στο κράτος, το ίδιο το κράτος έχει την διατήρηση και την υπόστασή του».<sup>158</sup> Ο Pting<sup>159</sup> θεωρεί ότι μετά από τις παραπάνω αλλαγές τα δικαιώματα του πολίτη υποβαθμίζονται εν σχέσει προς τα καθήκοντά του απέναντι στο κράτος. Την πρωτοκαθεδρία, στη θεωρία του Χέγκελ, διεκδικούν τώρα, συνεχίζει ο Pting, τα καθήκοντα απέναντι στον ηγεμόνα και την κυβέρνηση, τα οποία ο Χέγκελ κατανοεί υπό μία «κυριαρχική» (ή «εξουσιαστική σημασία»)<sup>160</sup>, αναιρώντας έτσι ένα βασικό στοιχείο της αρχικής σύλληψής του περί του κράτους ως ενός θεσμού, τον οποίον οι πολίτες δημιουργούν και επιδιώκουν από κοινού ως κατεξοχήν μέσον εξασφάλισης και πραγματοποίησης της ελευθερίας τους.<sup>161</sup> Αυτή την αντίφαση θα έπρεπε, σύμφωνα με τον Pting, να είχε αντιληφθεί ο Μαρξ και όχι να εγκύπτει αδικαιολόγητα στο επιχείρημα της «αδιάλυτης» αντινομίας που εκτέθηκε παραπάνω.

Θα μπορούσαμε όμως να προσφέρουμε στήριξη στον Χέγκελ και με το εξής επιχείρημα: το ζήτημα των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων, όπως εκτέθηκε παραπάνω, συνυφίνεται με το ερώτημα κατά πόσον ο ρόλος του «ιδιώτη» συμφιλιώνεται με εκείνον του «πολίτη». Μέσω της αναγνώρισης των δικαιωμάτων απέναντι στο κράτος ο ιδιώτης καθίσταται πολίτης. Εφόσον το άτομο υφίσταται την

---

<sup>158</sup> Φ.τ.Δ., σ. 409. Ο Pting υποστηρίζει ότι «εκπληρώνοντας τα καθήκοντά τους οι υπήκοοι δεν εξασφαλίζουν απευθείας την προστασία των δικαιωμάτων που έχουν ως πολίτες». Για τον λόγο αυτόν, το νόημα της έκφρασης του Χέγκελ, γράφει ο Pting, «μπορεί να συνίσταται μόνο στο γεγονός ότι το κυριαρχικό κράτος παρέχει δικαιώματα στον πολίτη μόνο επειδή αυτός εκπληρώνει τις υποχρεώσεις του ως υπήκοου», ό.π., σ. 127, υποσημ. 25.

<sup>159</sup> Ό.π., σ. 127.

<sup>160</sup> Obrigkeitlichen Sinn, σ. 128.

<sup>161</sup> Ό.π., σ. 126.

εξουσία του κράτους καθώς και τα καθήκοντα που του επιβάλλονται από αυτό ως εξωτερική μόνο αναγκαιότητα, υπαναχωρεί στη θέση του ιδιώτη, χαρακτηριστικό γνώρισμα του οποίου είναι ότι ενδιαφέρεται μόνο για τα ατομικά του πράγματα, αγνοώντας ότι οι υποχρεώσεις αποτελούν το λογικό σύστοιχο των δικαιωμάτων. Σε ένα έλλογο όμως κράτος, ο περιορισμός της ελευθερίας και των δικαιωμάτων του ενός εξυπηρετεί τα δικαιώματα και την ελευθερία κάποιου άλλου ή ενός μεγαλύτερου συνόλου ατόμων. Αυτή τη συνείδηση κατέχει όμως, ακριβώς, ο πολίτης και όχι ο ιδιώτης. Έτσι γίνεται κατανοητό το επιχείρημα του Χέγκελ ότι η συνείδηση με την οποία τηρούνται τα καθήκοντα είναι εκείνη, η οποία οδηγεί στη συνείδηση του πολίτη καθώς και στην αναγνώριση του ότι υπάρχει ένας κοινός τελικός σκοπός, στον οποίο συστρατεύονται το κράτος και τα άτομα, τόσο όταν έχουν δικαιώματα, όσο και όταν αναγκάζονται να υφίστανται περιορισμούς των δικαιωμάτων τους. Αυτή η συνείδηση όμως απορρέει, ακριβώς, μόνο από την συναντίληψη των καθηκόντων τους. Αν υποθεθεί, εντούτοις, ότι ο Χέγκελ δημιουργεί ενσυνειδήτως μία ασάφεια, όπως υποστηρίζει ο Pting παραπάνω, καθώς και ότι τα σχόλιά του βρίσκονται σε αντίθεση προς την διατύπωση της ίδιας της §261<sup>162</sup>, τότε θα μπορούσαμε να πούμε ότι και ο Μαρξ ευστοχεί, όταν στρέφει την κριτική του στις αντιφάσεις του Χέγκελ, έστω και αν εδώ δεν πρόκειται, κατά την γνώμη μας, για «αδιάλυτες αντινομίες». Ο Μαρξ υποστηρίζει, ακριβώς, ότι ο Χέγκελ δεν θα επιτύχει τελικώς την εξισορρόπηση της θέσης του πολίτη με τη θέση του ιδιώτη, καθώς ο ίδιος «αναπτύσσει», μονομερώς, «την μια πλευρά της διττής ταυτότητας, την πλευρά της αλλοτρίωσης εντός της ενότητας», δηλαδή την πλευρά της εξωτερικής αναγκαιότητας, των καθηκόντων κ. λπ. Έτσι, η επιδιωκόμενη από τον Χέγκελ ταυτότητα της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας δεν αποδεικνύεται και παραμένει αναγκαία «κατ' επίφαση ταυτότητα».

---

<sup>162</sup> Για να συνοψίσουμε το επιχείρημα του Pting: από την φράση της §260 «και να μην έχουν [τα άτομα] μία τελεσιουργό επένεργεια [δραστηριότητα] ενσυνειδήτη εν σχέσει προς αυτόν το σκοπό» συνάγεται το δικαίωμα στην πολιτική συμμετοχή. Αυτό όμως αίρεται, συνεχίζει ο Pting, από τον Χέγκελ στην §261 (τόσο λόγω της αφαιρέσεως της λέξης «μόνο» από το αρχικό κείμενό του, όσο και λόγω του σχολίου του περί καθηκόντων του υπηκόου), στην οποία τα «φιλελεύθερα» δικαιώματα του πολίτη υπάγονται στην συνθήκη της εξουσιαστικής κυριαρχίας του κράτους.



Όπως είδαμε, βέβαια, ο Μαρξ τοποθετεί την «αντινομία» σε άλλη συνάφεια. Επιστρέφοντας, όμως, μετά από την αναφορά στις αντιρρήσεις του Pting, στη διαπίστωση που κάναμε παραπάνω, ότι δηλαδή ο Μαρξ ασκεί μία σχετικά «επιπόλαιη» κριτική, θα λέγαμε τα εξής: η ως άνω διαπίστωση κατέχει ισχύ μόνο υπό την προϋπόθεση ότι το κράτος λειτουργεί όντως με τον τρόπο που οφείλει και ότι δεν εξυπηρετεί εκ των πραγμάτων σιοπούς ξένους προς το δημόσιο συμφέρον και το κοινό καλό<sup>163</sup>. Εάν όμως ο έλεγχος του Μαρξ υπονοεί ένα τέτοιο έλλειμμα του υπαρκτού κράτους της εποχής του, το οποίο [έλλειμμα] ορίζεται εν σχέσει προς την «δανική» φιλοσοφική εκδοχή του κράτους, τότε εδώ δεν πρόκειται για έναν έλεγχο λογικής αλλά εμπειρικής τάξεως, ο οποίος παραμένει απολύτως νόμιμος.

Από την άλλη πλευρά, όμως, ένας πιθανός λόγος για τον οποίο ο Μαρξ αντιτίθεται στην ιδέα ότι η υπόταξη της ιδιωτικής σφαίρας στην εξουσία του κράτους είναι δυνατό να αποτελεί πράξη αυτοκαθορισμού και αυτονομίας μπορεί να βρίσκεται στις γενικότερες αμφιβολίες του Μαρξ σχετικά με το αν – όχι μόνο το πραγματικό κράτος της εποχής του, αλλά και το κράτος στην εγελιανή εκδοχή του, δηλαδή το κράτος ως έννοια που αναπτύσσεται σύμφωνα με κριτήρια συστηματικής φιλοσοφικής θεώρησης – η θεωρία του Χέγκελ είναι σε θέση να διατυπώσει τις συνθήκες μιας πραγματικής και ουσιαστικής ενότητας ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας, εφόσον η ίδια δεν προτείνει π.χ. ένα γνήσιο αντιπροσωπευτικό σύστημα και δεν αναγνωρίζει τη δημοκρατία, αλλά τη μοναρχία ως πολιτικό σύστημα διακυβέρνησης (βλέπε σχετικά παρακάτω).

Μπορούμε όμως προς το παρόν να συγκρατήσουμε τη διαπίστωση ότι ο Μαρξ συμφωνεί με τον Χέγκελ στο ότι το κράτος, όχι μόνο το εμπειρικό, θα όφειλε να ενεργεί ως οργανισμός που χρησιμοποιεί την εξουσία του επιβάλλοντας περιορισμούς της ατομικής ελευθερίας αποκλειστικά προς επίτευξη του κοινού καλού καθώς και ότι, υπό τους όρους αυτούς, θα ήταν καταρχήν αποδεκτή, ως θεωρητικό αίτημα, μία εγγενής ένωσή του με την κοινωνία ή την ιδιωτική σφαίρα.

---

<sup>163</sup> Κάτι τέτοιο όμως θα υποστηρίξει ο Μαρξ, στη συνέχεια της *Κριτικής*, σχολιάζοντας το «γραφειοκρατικό» κράτος της εποχής του. Όπως είδαμε και παραπάνω στην Εισαγωγή μας, ο Μαρξ αποδίδει στο υπαρκτό κράτος βαριά υπονόμηση του ιδεώδους του κοινού καλού.

Στην επόμενη παράγραφο, ο Μαρξ συνεχίζει τη διερεύνηση της ουσιαστικής σχέσης μεταξύ της ιδιωτικής και της δημόσιας σφαίρας.

### 3Δ2

Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 262 από τον Μαρξ

Η §262 από την εγγεγραμμένη *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Η ενεργεία πραγματική ιδέα, το πνεύμα, που διαχωρίζει – ως στο οικείο του τελευταίο – τον εαυτό του στις δύο ιδεατές σφαίρες της έννοιάς του, την οικογένεια και την αστική κοινωνία, προκειμένου από την ιδεατότητά τους να είναι προς εαυτό άπειρο ενεργεία πραγματικό πνεύμα, κατανέμει, ως εκ τούτου, σε αυτές τις σφαίρες το υλικό αυτής της πεπερασμένης ενεργεία πραγματικότητάς του, τα άτομα ως το πλήθος, ούτως ώστε η εν λόγω κατανομή στο καθ' έναστον να φαίνεται [παρουσιάζεται] ότι *συνάγεται εμμέσως* διά των συνθηκών, της αυτοπροαίρεσης και της οικείας επιλογής της όρισής του [ενν. του καθ' έναστον] (§185 και σχόλιο, «η αρχή...»»).

Στην §261, όπως είδαμε παραπάνω, η ιδιωτική σφαίρα, στην οποία συγκαταλέγονται η οικογένεια και η αστική κοινωνία, αποτελεί ενότητα που αντιδιαστέλλεται προς το κράτος και, ταυτόχρονα, συνδέεται με αυτό μέσω μιας διττής – εξωτερικής και εσωτερικής – σχέσης. Στη συνάφεια της §262, εντούτοις, η οικογένεια και η αστική κοινωνία παρουσιάζονται από τον Χέγκελ ως δύο διακριτές σφαίρες οι οποίες προκύπτουν από το διαχωρισμό που διενεργεί η ίδια η ενεργεία πραγματική ιδέα, το πνεύμα που πραγματοποιεί αυτή τη διαφορά εν σχέσει προς τον εαυτό του. Οι χωριστές σφαίρες δημιουργούνται, δηλαδή, από την αυτοαναφορική διαίρεση της αρχικής αδιαφοροποίητης ενότητας της Ιδέας, στο πλαίσιο της οποίας η οικογένεια και η αστική κοινωνία παρέμεναν στην αρχή ανηρημένες (όπως για παράδειγμα στην προηγούμενη §261). Οι ως άνω σφαίρες κατανοούνται, τώρα, ως το οικείο πεπερασμένο [«τελευταίο»] του πνεύματος. Η πεπερασμένη φύση τους καθιστά

τις ως άνω σφαίρες «ιδεατές». Αυτό σημαίνει ότι οι ίδιες παύουν να θεωρούνται από την άποψη της λειτουργικότητάς τους, δηλαδή ως απαραίτητα οργανικά μέλη του όλου, εφόσον αποκόπτονται τρόπον τινά από το «νευρικό σύστημα»<sup>164</sup> του οργανισμού στον οποίο ανήκουν, με αποτέλεσμα, σε αυτή την απομόνωσή τους, να καθίστανται ιδεατά αντικείμενα της σκέψης και, επομένως, μη πραγματικές ή «ανενεργές» αφαιρέσεις.

Η διαίρεση της Ιδέας ή του ενεργεία πραγματικού πνεύματος σε δύο ιδεατές σφαίρες αποτελεί, όμως, τον τρόπο με τον οποίο το ίδιο γίνεται αντικείμενο του εαυτού του. Εδώ το πνεύμα θεωρεί σε αυτές τις ιδεατές σφαίρες τον εαυτό του και μετασχηματίζεται από Είναι σε γνώση εαυτού, από καθ' εαυτό ον σε «προς εαυτό άπειρο ενεργεία πραγματικό πνεύμα». Ειδικότερα, η διαίρεση σε δύο ιδεατές σφαίρες συμβάλλει στην εξαντικειμένιση της ενότητας του όλου, καθώς οδηγεί στην αναγνώριση της αντικειμενικής ύπαρξης των δύο άκρων του – της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας – ως του ίδιου του πνεύματος και τρόπον τινά ως του ενιαίου ζωντανού υλικού από το οποίο εξαρτάται και η δική του ζωή (η ζωή του όλου οργανισμού). Διότι, δίχως τη ζωή των μελών του το πνεύμα είναι και το ίδιο κενό περιεχομένου και μη λειτουργικό.

Ας έλθουμε τώρα στο επιχείρημα του Χέγκελ ότι η «κατανομή» του υλικού της πεπερασμένης ενεργεία πραγματικότητας του πνεύματος, δηλαδή των ατόμων που αποτελούν το πλήθος της εξαντικειμένισής του παρουσιάζεται ως συνάρτηση των αντικειμενικών συνθηκών και της υποκειμενικής ελευθερίας επιλογής. Το ίδιο επιχείρημα θα προσεγγίσουμε αργότερα σε συνδυασμό με τις παρατηρήσεις του Μαρξ σχετικά με αυτό το θέμα. Προς το παρόν αρκεί να επισημανθεί ότι δυνάμει των διατυπώσεων<sup>165</sup> του Χέγκελ η ως άνω «κατανομή» φαίνεται να κατευθύνεται από μία

---

<sup>164</sup> Βλέπε προσθήκη, Φ.τ.Δ. §263. «Το τρίτο είναι τώρα το κράτος, το νευρικό σύστημα προς εαυτό, οργανωμένο εντός του εαυτού του. Αυτό όμως είναι ζωντανό μόνον εφ' όσον έχουν αναπτυχθεί εντός του και οι δύο τρόπες, εν προκειμένω η οικογένεια και η αστική κοινωνία. Οι νόμοι, οι οποίοι διέπουν τις ως άνω τρόπες, είναι οι θεσμοί του έλλογου, που φαίνεται εντός τους».

<sup>165</sup> Όπως θα φανεί παρακάτω, ο Μαρξ υπογραμμίζει σε αυτή τη συνάφεια τους τελικούς και συμπερασματικούς συνδέσμους δυνάμει των οποίων οι προτάσεις του Χέγκελ μεταβαίνουν η

«τελεολογία», η οποία ωθεί την ατομική ζωή των μελών της κοινωνίας προς την πραγματοποίηση της ολοκληρωμένης μορφής της Ιδέας του όλου. Τα ίδια τα άτομα ενδέχεται να μην έχουν συνείδηση του παραπάνω τελικού νοήματος των πράξεών τους, καθώς στο παρόν σημείο της έκθεσης της έννοιας του κράτους παρουσιάζονται να επικεντρώνουν τη ζωή τους στο γεγονός ότι είναι μέλη, αφενός, των οικογενειών τους και, αφετέρου, της αστικής κοινωνίας.

Επίσης, παρατηρούμε ότι ο Χέγκελ εδώ δεν ομιλεί ευθέως για το «κράτος», καθώς σε καμία από τις ως άνω προτάσεις δεν κάνει χρήση αυτής της λέξης. Βέβαια, στην προσθήκη γίνεται λόγος για την «Ιδέα του κράτους», και, οπωσδήποτε, η θεωρητική συνάφεια της ενεργεία πραγματικής Ιδέας με την ιδέα του κράτους είναι προφανής. Εντούτοις, για λόγους που θα αναπτυχθούν παρακάτω, παραμένουμε προσωρινά στη διαπίστωση ότι και στις επόμενες §§263 και 264 ο Χέγκελ αποφεύγει τη ρητή αναφορά στο «κράτος», για να επιστρέψει στη συνάφεια της §265 και πάλι στην ευθεία αναφορά σε αυτή την έννοια.

Στις ως άνω, ομολογουμένως, ιδιαίτερα απαιτητικές θεωρήσεις του Χέγκελ, ο Μαρξ εντοπίζει «όλο το μυστήριο της φιλοσοφίας του δικαίου καθώς και της εγγελιανής φιλοσοφίας εν γένει». Σ' αυτό το συμπέρασμα καταλήγει μετά από μία σειρά διεισδυτικών αναλύσεων, οι οποίες, οφείλουμε να επισημάνουμε, επιβεβαιώνουν την άποψη ότι ο Μαρξ στην «Κριτική» του γράφει με πνεύμα εξίσου εμβριθές όσο και εκείνο του Χέγκελ<sup>166</sup>. Λόγω της περιεκτικότητας και της περιπλοκότητας των αναλύσεων που διενεργεί ο Μαρξ εν προκειμένω επιβάλλεται, κατά την άποψή μας, μία επισταμένη και εκτενής εξέταση των επιχειρημάτων του. Ο τρόπος με τον οποίο ο

---

μία στην άλλη, καθώς θεωρεί ότι οι εν λόγω προτάσεις διέπονται από μία τελεολογία που κατά τη γνώμη του δεν είναι καθόλου πειστική. Το ενεργητικό υποκείμενο των διεργασιών, οι οποίες περιγράφονται στις εγγελιανές παραγωγές των εννοιολογικών προσδιορισμών του κράτους, δεν είναι, υπογραμμίζει ο Μαρξ, στον Χέγκελ ένα εμπειρικό υποκείμενο αλλά η αφηρημένη Ιδέα ή το Πνεύμα.

<sup>166</sup> Βλέπε σχετικά M. Riedel, ό.π., σ. 102. Ο Iting (ό.π., σ. 134 κ.ε.), αντιθέτως, θεωρεί ότι ο Μαρξ στο σχολιασμό της §262 αγνοεί το νόημα των συστηματικών θεωρήσεων του Χέγκελ και ότι παρασυρόμενος από τον «μεταφυσικό» τόνο της γλώσσας του δεύτερου καταφεύγει συλλήβδην σε εμπειρικής φύσης επιχειρήματα προκειμένου να τον αντικρούσει. Συνεπώς, η μομφή περί «αφαιρετικής» σκέψης, που εγείρεται από τον Μαρξ κατά του Χέγκελ, επιστρέφει, συνεχίζει ο Iting, στον ίδιο τον Μαρξ (ό.π., σ. 137).

Μαρξ ελέγχει τις βασικές συλλήψεις του Χέγκελ, όπως τις περιγράψαμε παραπάνω, μπορεί να ειληφθεί και ως παραδειγματικός για το όλο πνεύμα που δεσπάζει στην «Κριτική» του.

Τα κεντρικά προβλήματα γύρω από τα οποία στρέφεται η κριτική του Μαρξ είναι τα ακόλουθα: πρώτον, ο «απόκρυφος» τρόπος με τον οποίο το πνεύμα διαχωρίζει τον εαυτό του στις δύο ιδεατές σφαίρες και, δεύτερον, η αδιαφάνεια της «κατανομής» του ζωντανού υλικού [των ατόμων] του κράτους στις παραπάνω σφαίρες. Αλλά πριν εισέλθει στα καθ' έναστον, ο Μαρξ επιχειρεί να «μεταφράσει σε πεζό λόγο» το κείμενο του Χέγκελ. Έτσι, στη σελίδα 457 του χειρογράφου του Μαρξ διαβάζουμε:

«Ο τρόπος με τον οποίο συνάγονται εμμέσως το κράτος με την οικογένεια και την αστική κοινωνία είναι "οι συνθήκες, η αυτοπροαίρεση και η οικεία επιλογή των ορίσεων". Το έλλογο του κράτους (Staatsvernunft) δεν έχει λοιπόν σχέση με την κατάτμηση (Zerteilung) του υλικού του κράτους στην οικογένεια και την αστική κοινωνία. Το κράτος προκύπτει από αυτά με έναν ασυνείδητο και αυθαίρετο τρόπο. Η οικογένεια και η αστική κοινωνία παρουσιάζονται ως ο σκοτεινός φυσικός βυθός (Naturgrund) από τον οποίο αναδύεται το φως του κράτους. Ως υλικό του κράτους νοούνται οι υποθέσεις (Geschäfte) του κράτους, η οικογένεια και η αστική κοινωνία, κατά το μέτρο που τα ίδια αποτελούν μέρη του κράτους και συμμετέχουν σε αυτό».

Το ερώτημα αν η ως άνω σύνοψη του Μαρξ αποδίδει το περιεχόμενο σε απλούστερη μορφή και διευκολύνει την κατανόηση των θεωρήσεων του Χέγκελ παραμένει κατά τη γνώμη μας ανεπίλυτο.<sup>167</sup> Στη συνέχεια, όμως, ο Μαρξ δικαιολογεί διεξοδικά το κατά τη γνώμη του «αξιοπερίεργο» (οξύμωρο) των παραπάνω αναπτύξεων του Χέγκελ, αντιδιαστέλλοντας την κατά την άποψή του «πραγματική σχέση» μεταξύ του κράτους και των σφαιρών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας προς τη «φαινομενική» σχέση τους, η οποία, κατ' αυτόν, προκύπτει από τις αναπτύξεις του Χέγκελ.

---

<sup>167</sup> Ειδικά οι φράσεις: «Το κράτος προκύπτει από αυτά με έναν ασυνείδητο και αυθαίρετο τρόπο... η οικογένεια και η αστική κοινωνία παρουσιάζονται ως ο σκοτεινός φυσικός βυθός από τον οποίο αναδύεται το φως του κράτους» δηλώνουν τις μεγάλες αμφιβολίες του Μαρξ σχετικά με την εγγεληνή θεωρία περί γέννησης της ενότητας από τη διαφορά. Η ενότητα της ιδέας παρομοιάζεται με το φως, ενώ η διαφορά, από την οποία αυτό ανατέλλει, με έναν βυθό. Έτσι, ο Μαρξ υπαινίσσεται ότι ο Χέγκελ στα παραπάνω δεν παράγει με την επιθυμητή λογική ευκρίνεια το κράτος από τη διαφορά της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας.

Ο Μαρξ στην αρχή ελέγχει τον Χέγκελ για το γεγονός ότι παρουσιάζει την οικογένεια και την αστική κοινωνία ως *εννοιολογικές σφαίρες* του κράτους, και μάλιστα ως σφαίρες του οικείου «πεπερασμένου» του κράτους. «Το κράτος είναι εκείνο το οποίο *διαχωρίζει* τον εαυτό του σε αυτές [ενν. στις ως άνω σφαίρες], εκείνο το οποίο τις *προτάσσει*, και *μάλιστα το πράττει* αυτό, «προκειμένου από την ιδεατότητά τους να είναι προς εαυτό άπειρο ενεργεία πραγματικό πνεύμα» (σ. 457). Εκτός από το γεγονός ότι η οικογένεια και η αστική κοινωνία παρουσιάζονται ως αποτέλεσμα μιας εννοιολογικής, αυτοσυσχετιζόμενης διεργασίας (της ιδέας) του κράτους – και όχι ως «αυθύπαρκτες εμπειρικές υπάρξεις», όπως θα ειπωθεί παρακάτω, – ο Μαρξ επικρίνει, επίσης, την απόδοση αυτής της διεργασίας σε μία υποκείμενη «μεταφυσική» τελεολογία. Έτσι, ο ίδιος υπογραμμίζει εκφράσεις που φαίνονται στο εν λόγω κείμενο να εντάσσονται στην ευρύτερη τελεολογική σύλληψη του Χέγκελ. Τέτοιες προτάσεις είναι π.χ. οι ακόλουθες: «το κράτος διαχωρίζει τον εαυτό του προκειμένου να...», «το κράτος κατανέμει, *ως εκ τούτου*, σε αυτές τις σφαίρες το υλικό της ενεργεία πραγματικότητάς του, *ούτως ώστε* η εν λόγω κατανομή κ. λπ. να *εμφανίζεται* ως εμμέσως συναγόμενη» (σελ. 457). Και συνεχίζει ο Μαρξ: «Η αποκαλούμενη "ενεργεία πραγματική Ιδέα" (το πνεύμα ως άπειρο πραγματικό) εκτίθεται ωσάν να έπραττε σύμφωνα με μία καθορισμένη αρχή, με μία καθορισμένη πρόθεση. Διαχωρίζει τον εαυτό της [ενν. η ιδέα] σε πεπερασμένες σφαίρες, το πράττει αυτό "προκειμένου να επιστρέψει στον εαυτό της, να είναι προς εαυτήν", και το πράττει αυτό, βεβαίως, κατά τρόπον ώστε όλα αυτά να είναι ακριβώς όπως υπάρχουν και στην πραγματικότητα» (σ. 457 κ.ε.). Στα παραπάνω «εμφανίζεται πολύ καθαρά ο λογικός, πανθειστικός<sup>168</sup> μυστικισμός<sup>169</sup> του Χέγκελ. (σ. 458).

---

<sup>168</sup> Ο «πανθεισμός» είναι η θεωρία ότι ο θεός και ο κόσμος είναι ένα και το αυτό. Κατά το *Λεξικό Φιλοσοφίας* του Χρ. Ανδρούτσου, ο πανθεισμός ενέχει τα εξής είδη: α. ο ενίζων πανθεισμός του Σπινόζα, β. ο φυσιοκρατικός ή υλικός πανθεισμός του Haeckel, γ. ο πνευματικός πανθεισμός, ο οποίος υποδιαιρείται στο νοητικό ή λογικό πανθεισμό του Εγγέλου, σύμφωνα με τον οποίο ο λόγος αποτελεί την ουσία των όντων, και τον βουλητικό του Schopenhauer, σύμφωνα με τον οποίο η βούληση είναι το παν (ό.π., σ. 269 κ.ε.).

<sup>169</sup> Στο «μυστικισμό» του Χέγκελ θα επιστρέψει ο Μαρξ στα επόμενα σχόλιά του προκειμένου με αυτή την έννοια να χαρακτηρίσει και πάλι το ακατάληπτο των προτάσεων του Χέγκελ. Το ακατάληπτο οφείλεται εδώ στο γεγονός ότι ο Χέγκελ θέτει αφηρημένες

Ποια είναι, σύμφωνα με τον Μαρξ, η «πραγματική σχέση» του κράτους με την οικογένεια και την αστική κοινωνία, η οποία τρόπον τινά παραποιείται από τον Χέγκελ, όταν αυτός την περιγράφει ως μία σχέση που προκύπτει από την πρόθεση του πνεύματος να καταστεί «προς εαυτό άπειρο ενεργεία πραγματικό»; Ο Μαρξ συμφωνεί με τον Χέγκελ ως προς το ότι «η κατανομή του υλικού του κράτους στο καθ' έναστον συνάγεται από τις συνθήκες, την αυτοπροαίρεση και την οικεία επιλογή της όρισής του». Αυτό το «γεγονός», αυτή η «πραγματική σχέση» παραποιείται, κατά τη γνώμη του, από τον Χέγκελ, εφόσον αυτός επιτρέπει στη θεωρησιακή σκέψη να εκφέρει την παραπάνω πραγματική σχέση ως έκφανση (Erscheinung), ως φαινόμενο της απόκρυφης και μυστικής αλήθειας της Ιδέας (σ. 458).

*«Αυτές οι συνθήκες, αυτή η αυτοπροαίρεση, αυτή η επιλογή της όρισης, αυτή η πραγματική έμμεση συναγωγή, δεν συνιστούν παρά μόνο την έκφανση μιας έμμεσης συναγωγής, την οποία επιτελεί η πραγματική ιδέα με τον ίδιο τον εαυτό της, και η οποία συμβαίνει πίσω από το παραπέτασμα» (σ. 458).*

Επομένως, ο Μαρξ, αν και δέχεται ότι τα άτομα συνδέονται με το κράτος μέσω των αντικειμενικών συνθηκών και μέσω των υποκειμενικών τους επιλογών ως μελών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, εντούτοις ελέγχει τον Χέγκελ για το ότι αυτός δεν συλλαμβάνει την εν λόγω σχέση «ως έχει», δηλαδή ως γεγονός της εμπειρίας, αλλά

---

πνευματικές έννοιες, όπως την Ιδέα, εκεί όπου θα ανέμενε κανείς να συναντήσει φυσικά υποκείμενα, καθώς και στο ότι τα πνευματικά υποκείμενα εμφανίζονται, σε ομοιότητα με τα φυσικά υποκείμενα, να δρουν δυνάμει ενός τελικού σχεδίου. Έτσι, με τον όρο «πανθείστικός μυστικισμός» ο Μαρξ φαίνεται να εννοεί ότι ο Χέγκελ αποδίδει την πραγματική ζωή των θεσμών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας στις διεργασίες μιας αόρατης πνευματικής δύναμης, δηλαδή του λόγου. Βλέπε για τη μυστικοποίηση ως αντιστροφή της συνήθους σχέσης υποκειμένου – αντικειμένου ή κατηγορήματος και την απορρέουσα από αυτήν διαστρέβλωση της εικόνας της ανθρώπινης και κοινωνικής πραγματικότητας, Hülsewede, ό.π., σ. 46, σ. 55. Παρομοίως, ο Hyppolite, ό.π., σ. 447, υπερασπίζεται τον χαρακτηρισμό του «μυστικισμού», στην προκείμενη συνάφεια της μαρξικής «Κριτικής», επισημαίνοντας τα εξής: ο Μαρξ θεωρεί την αστική κοινωνία ως τη μόνη «συγκεκριμένη» έννοια από την οποία είναι δυνατό να εξηγηθεί η ιδέα του κράτους. Το «πραγματικό συγκεκριμένο υποκείμενο» είναι για τον Μαρξ ο «κοινωνικός άνθρωπος», άρα εκείνος ο οποίος ανήκει στην αστική κοινωνία και προσδίδει σε αυτήν τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά της. Όταν ο Χέγκελ, όμως, υποκαθιστά τον κοινωνικό άνθρωπο με ένα αφηρημένο υποκείμενο – την Ιδέα – και ταυτίζει το υποκείμενο αυτό με το κράτος, τότε η αστική κοινωνία εμφανίζεται ψευδώς να απορρέει από την ίδια την ιδέα, την οποία εκείνη έχει πρωτογενώς παραγάγει, δηλαδή από το κράτος. Δυνάμει αυτής της θεώρησης, ο Hyppolite δικαιολογεί τον Μαρξ, όταν εκείνος ομιλεί για έναν «μυστικισμό» (Mystik), ο οποίος μάλιστα εξαχρειώνεται και φτάνει σε «εξαπάτηση» (Mystifikation).

τη διαχωρίζει από την οικεία της νομοτέλεια και την υπάγει εν τέλει στη νομοτέλεια ενός «ξένου» προς αυτήν πνεύματος.

«Η πραγματικότητα δεν εκφέρεται ως ο εαυτός της, αλλά ως μία άλλη πραγματικότητα. Η συνήθης εμπειρία δεν έχει ως νόμο το δικό της αλλά ένα ξένο πνεύμα, ενώ και η πραγματική ιδέα, αντίστοιχα, δεν έχει μία εξελιχθείσα από τον ίδιο τον εαυτό της πραγματικότητα ως Ενθαδικό-Είναι, αλλά την συνήθη εμπειρία» (σ. 458).

Στη μομφή ότι η πραγματικότητα συλλαμβάνεται από τον Χέγκελ ως το αντίθετό της, δηλαδή ως φαινόμενο, προστίθεται, έτσι, και η μομφή ότι ο Χέγκελ αποξενώνει την πραγματικότητα από τον ίδιο τον εαυτό της. Ποιος είναι «ο εαυτός της πραγματικότητας»; – θα μπορούσε κανείς να διερωτηθεί εδώ. Το ερώτημα δεν είναι περιττό, καθώς αργότερα ο Μαρξ θα αναζητήσει διεξοδικά τον «οικείο έλλογο χαρακτήρα» της πραγματικότητας ως στοιχείο το οποίο, κατά την άποψή του, απουσιάζει από τις αναπτύξεις του Χέγκελ. Επιπλέον, όμως, ο Μαρξ εισάγει και μία νέα πτυχή του προβλήματος, ήτοι την αντίστοιχη με την αλλοτρίωση της πραγματικότητας αποξένωση της Ιδέας του Χέγκελ από τον ίδιο τον εαυτό της. Διότι αυτή, αν και «θεωρητική», αποικτά Ενθαδικό-Είναι (Dasein) όχι μέσω του αυτοσυσχετισμού της, αλλά μέσω του αντιθέτου της, δηλαδή μέσω της συνήθους εμπειρίας. Παρακάτω ο Μαρξ θα αναφερθεί εκ νέου σε αυτό το φαινόμενο και θα το περιγράψει ως τον «υποβιβασμό» της Ιδέας<sup>170</sup>.

Όλα αυτά οφείλονται, κατά τον Μαρξ, στο ότι η Ιδέα του Χέγκελ «καθίσταται υποκείμενο», έτσι ώστε η *πραγματική* σχέση της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας με το κράτος να συλλαμβάνεται ως η «εσωτερική κατά φαντασίαν ενέργεια» αυτής της ίδιας της Ιδέας (σ. 458). Αντιθέτως, ο Μαρξ θεωρεί ότι:

«Η οικογένεια και η αστική κοινωνία αποτελούν τις προϋποθέσεις του κράτους, αυτές είναι οι αυτόχρημα ενεργούσες, αλλά στη θεωρησιακή σκέψη τα πράγματα αντιστρέφονται». Με αυτό τον τρόπο, ωστόσο, «τα πραγματικά

---

<sup>170</sup> Διακρίνει κανείς εδώ την αιτίαση εκ μέρους του Μαρξ ότι οι παραγωγές του Χέγκελ κινούνται στη βάση του αποδεικτικού σφάλματος που κοινώς ονομάζεται *διάλληλος τρόπος*, καθώς αποδεικνύουν εκάστοτε το έτερο εκ του ετέρου. (Π.χ. η συνήθης εμπειρική πραγματικότητα γίνεται πραγματική διά της μεσολάβησης της ιδέας, ενώ η ιδέα είναι ιδέα διά της μεσολάβησης της πραγματικότητας).



υποκείμενα, δηλαδή η οικογένεια, η αστική κοινωνία, η αυτοπροαίρεση κ. λπ.» καθίστανται σύμφωνα με τον Μαρξ «μη πραγματικές, αντικειμενικές τροπικές ιδιότητες της Ιδέας, που δηλώνουν κάτι άλλο» (σ. 458).

Διευρύνοντας το επιχείρημα ότι τα πραγματικά υποκείμενα καθώς και η κατανομή του υλικού του κράτους στο καθ' έναστον με τους προαναφερθέντες τρόπους δεν συλλαμβάνονται από τον Χέγκελ ως το «αληθινό» και «αναγκαίο», δεν παρουσιάζονται «αυτοδικαίως» ως το έλλογο, αλλά διευθύνονται μόνο από μία κατ' επίφαση έμμεση συναγωγή, ο Μαρξ καταλήγει στην ακόλουθη διατύπωση:

«[τα πραγματικά υποκείμενα, η κατανομή του υλικού του κράτους κ. λπ.] μένουν ως έχουν, αλλά αποκτούν τη σημασία του καθορισμού της ιδέας, ενός αποτελέσματος, ενός παραγώγου της ιδέας. Η διαφορά δεν έγκειται στο περιεχόμενο, αλλά στον τρόπο θεώρησης ή στον λεκτικό τρόπο. Πρόκειται για μία διπλή ιστορία – μία εσωτερική και μία εξωτερική. Το περιεχόμενο βρίσκεται στο εξωτερικό μέρος. Το διαφέρον του εσωτερικού είναι πάντα η επανέυρεση της ιστορίας της λογικής έννοιας στο κράτος. Η αληθινή εξέλιξη διαδραματίζεται, όμως, στην εξωτερική πλευρά» (Μαρξ, σελ. 458 κ.ε.).

Η ως άνω αιτίαση του Μαρξ, ότι δηλαδή οι αναπτύξεις του Χέγκελ δεν εισέρχονται στο πραγματικό περιεχόμενο αλλά αφορούν αποκλειστικά σε «έναν λειπτικό τρόπο», θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η περισσότερο βαρύνουσα από όλες τις αιτιάσεις που έχει διατυπώσει μέχρι στιγμής. Διότι, ο Μαρξ υπαινίσσεται εδώ αυτό το οποίο θα εκφράσει ρητά παρακάτω, ότι δηλαδή ο Χέγκελ δεν ενδιαφέρεται κατά βάση για την εμπειρική ύλη της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, αλλά μόνο για την υπαγωγή της ύλης αυτής στα προιαθορισμένα σχήματα της *Λογικής*. Επειδή η εγελιανή θεωρία του κράτους ενδιαφέρεται στην πραγματικότητα μόνο για την «αυτόστροφη» ιστορία της λογικής έννοιας, υποβαθμίζει και συσκοτίζει (πλαισιώνει σε διεργασίες που συμβαίνουν «πίσω από ένα παραπέτασμα») τις πραγματικές διεργασίες, οι οποίες, κατά τον Μαρξ, έχουν οδηγήσει στη δημιουργία του κράτους και της κρατικής εξουσίας. Σε αυτό «το αδιέξοδο» οδηγείται ο Χέγκελ εξαιτίας της θεωρησιακής στάσης και του πρωτεύοντος ενδιαφέροντός του για το θεωρητικό σύστημά του. Ενώ, κατά τον Μαρξ, η οικογένεια και η αστική κοινωνία «μετασκευάζουν τον εαυτό τους σε κράτος», όπως ο ίδιος θα πει παρακάτω, ο Χέγκελ δεν αποδίδει τη δέουσα σημασία στις παραπάνω μορφές της πολιτικής ηθικότητας και δεν επιτρέπει, συνεπώς, να αναδειχθεί η οικεία λογική τους,

αλλά παραμένει «ξένος» προς αυτές – όσο «ξένη» καθίσταται, από την άλλη πλευρά, και η πραγματικότητα απέναντι στον εαυτό της, όταν η ίδια εκτίθεται ως αποτέλεσμα της εσωτερικής αυτογνωσίας της Ιδέας.

Άρα, ο Μαρξ επιρρίπτει στον Χέγκελ έναν «ιδεαλιστικό φορμαλισμό», ο οποίος δεν οδηγεί σε νέα γνώση γύρω από τη σχέση της οικογένειας και της κοινωνίας με το κράτος, αλλά επιδιώκει μονίμως την επανασύσταση των λογικών κατηγοριών. Ο Μαρξ αρνείται σχεδόν για λόγους αρχής την επιλογή του Χέγκελ «να επανευρίσκει συνεχώς στο κράτος την ιστορία της λογικής έννοιας». Εάν συνυπολογίσει κανείς και τη διαπίστωση του Μαρξ ότι η έμμεση συναγωγή της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας με το κράτος είναι μόνο επιφανειακή, προκύπτει επιπλέον και το ερώτημα, εάν η υποκειμενική ελευθερία, η οποία εκφράζεται στις έννοιες της αυτοπροαίρεσης και της επιλογής της οικείας όρισης, συλλαμβάνεται και από τον ίδιο τον Χέγκελ ως μία φαινομενική ή εικαζόμενη ελευθερία. Αυτό το συμπέρασμα μπορεί, κατ' αρχήν, να συναχθεί και από τη διατύπωση του Χέγκελ: «ούτως ώστε η εν λόγω κατανομή να εμφανίζεται ότι συνάγεται εμμέσως διά των συνθηκών, διά της αυτοπροαίρεσης και της οικείας επιλογής της όρισής του [ενν. του καθ' έκαστον]».

Στην προσπάθειά του να αντιδιαστείλει τη δική του αντίληψη περί της πραγματικής σχέσης της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας με το κράτος προς τον ιδεαλισμό του Χέγκελ, ο Μαρξ επιχειρεί να συμπυκνώσει το νόημα της §262 ως εξής:

«Ορθολογικές θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν οι προτάσεις του Χέγκελ: η οικογένεια και η αστική κοινωνία αποτελούν μέρη του κράτους. Το υλικό του κράτους κατανέμεται σ' αυτά "μέσω των συνθηκών, της αυτοπροαίρεσης και της οικείας επιλογής της όρισης". Οι πολίτες του κράτους είναι μέλη της οικογένειας και μέλη της αστικής κοινωνίας» (σελ. 459).

Αυτές οι διαπιστώσεις θα αρκούσαν κατά την άποψη του Μαρξ. Ο Χέγκελ, εντούτοις, φαίνεται να μην αναγνωρίζει την αυτοτέλεια της οικογένειας και του κράτους, καθώς ο ίδιος ο διαχωρισμός τους εμφανίζεται ως μία διεργασία που επιτελείται από την «πραγματική Ιδέα». Έτσι διαβάζουμε:

«"Η ενεργεία πραγματική ιδέα, το πνεύμα, που διαχωρίζει – ως στο οικείο του «τελευταίο» [πεπερασμένο] – τον εαυτό του στις δύο ιδεατές σφαίρες της έννοιάς

του, την οικογένεια και την αστική κοινωνία" – επομένως ο διαχωρισμός του κράτους σε οικογένεια και αστική κοινωνία είναι *ιδεατός*, δηλαδή αναγκαίος, ανήκει στην ουσία του κράτους...».

Με τις ως άνω διατυπώσεις ο Μαρξ ορθά αντιλαμβάνεται ότι ο εν λόγω διαχωρισμός είναι «αναγκαίος» για την αυτογνωσία της ιδέας. Αυτό όμως δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι τα παράγωγα διεστώτα ειλαμβάνονται από τον Χέγκελ ως νοερές και μη πραγματικές υπάρξεις. Ο λόγος για τον οποίο ο Μαρξ καταλήγει στο συμπέρασμα ότι εδώ πρόκειται μόνο για δύο ιδεατές, μη πραγματικές σφαίρες, σχετίζεται με τον τρόπο που κατανοεί ο ίδιος τον ως άνω διαχωρισμό. Τι εννοεί όμως ο Χέγκελ με τον παραπάνω διαχωρισμό;

Κατ' αρχάς οφείλουμε να επισημάνουμε την εγγειανή χρήση της έννοιας του «ιδεατού». Κατά τον Χέγκελ ισχύει πάντοτε ότι η διαφορά είναι ιδεατή εικόνα «Reflexion» και όχι οντότητα «Sein». Οι δύο ως άνω σφαίρες είναι ιδεατές, εικονικές, εφόσον αποχωρίζονται από την ενεργεία πραγματικότητα της ενότητας της ιδέας, εξαντικειμενίζουν (Objektivierung) την ενότητα αυτή στην ιδεατή (διαυγή) διαφορά (μεταξύ της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας). Αλλά και η ιδέα επίσης γνωρίζει τον εαυτό της λόγω της ως άνω διαφοράς, άρα η αυτογνωσία της παράγεται εξίσου από τις ίδιες τις διαχωρισμένες εικόνες της ύπαρξής της, αφού η αρχική ολοπαγής ενότητά της εικονίζεται σε αυτές τις οικείες της εξαντικειμενίσεις ως αποικεικαλυμμένη διαφορά. Στην ιδεατότητα των δύο σφαιρών, η ενότητα της ιδέας αναγνωρίζει δηλαδή τον εαυτό της ως σε ένα αντικειμενικό είδωλο του εαυτού της, επανιδρύοντας έτσι, αυτή τη φορά όμως ως γνώση, τη σχέση της με τον εαυτό της. Επομένως, οι ιδεατές σφαίρες είναι η ίδια η ενότητα της Ιδέας, αφού ολόκληρη η Ιδέα εξέρχεται στην ιδεατότητα, εξαντικειμενίζεται. Έτσι, η ενότητα της ιδέας δεν είναι μόνο το *Είναι* αλλά το ενέργημα της έμμεσης συναγωγής του εαυτού της (Reflexion), δηλαδή της συναγωγής της μέσω της ιδεατότητας της οικείας διαφοράς της. Έμμεση συναγωγή όμως σημαίνει «γνώση» ή «Προς-εαυτόν-Είναι» [Für-sich-sein].

Η θέση της Ιδέας ως υποκειμένου της ενέργειας του αυτοδιαχωρισμού καθιστά, όπως επισημάναμε, κατά τον Μαρξ, ιδεατές και τις σφαίρες της οικογένειας και της

αστικής κοινωνίας. Έτσι, ο Μαρξ εισάγει μία αμφισημία στην εγγελιανή έννοια του ιδεατού (το ιδεατό ονομάζεται ρητά «αναγκαίο», υπονοείται όμως συγχρόνως και η σημασία του «μη πραγματικού») και χρησιμοποιεί αυτή την «κατασκευασμένη» αμφισημία ως αρνητικό υπόβαθρο για την έκθεση του ακόλουθου δικού του επιχειρήματος:

«... η οικογένεια και η αστική κοινωνία είναι πραγματικά μέρη του κράτους, πραγματικές πνευματικές υπάρξεις της βούλησης, είναι τρόποι του Ενθαδικού-Είναι (Dasein) του κράτους: η οικογένεια και η αστική κοινωνία μετασκευάζουν τον ίδιο τον εαυτό τους σε κράτος, αποτελούν την κινητήριο δύναμη».

Βέβαια, είναι μάλλον αδύνατο να υποστηρίξει κανείς ότι ο Χέγκελ δεν ειλαμβάνει την οικογένεια και την αστική κοινωνία ως πραγματικά μέρη του κράτους<sup>171</sup>. Τουναντίον, η διεργασία του «αυτόστροφου» διαφορισμού, η οποία εκτίθεται στην παρούσα παράγραφο, κάνει ώστε να καθίσταται το κράτος ενεργεία πραγματικό, δηλαδή να εκπληρώνεται η έννοιά του μέσω της αναγνώρισης των δύο σφαιρών ως πραγματικών και όχι απλά ιδεατών μερών. Η έννοια του κράτους αποκτά έτσι υλική υπόσταση. Με άλλα λόγια, ο Χέγκελ δεν ειλαμβάνει τη σχέση της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας με το κράτος ως γεγονός, αλλά επιχειρεί να εκθέσει τη *διεργασία* (Prozess) της μετάβασής τους σε μία εκ των προτέρων ως γεγονός υφιστάμενη σχέση ολοκλήρωσης. Θα μπορούσε επίσης να υπογραμμιστεί ότι αυτή η μετάβαση δεν εκτίθεται στην παρούσα παράγραφο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* από την άποψη των σφαιρών αυτών καθ' αυτές, αλλά από την άποψη του «όλου»<sup>172</sup> ή της *διαμόρφωσης* του «όλου» μέσω της διαφοράς και της επανασύνδεσης των διεστώτων σε μία ενότητα.

Η εγγελιανή θεώρηση, εντούτοις, απορρίπτεται από τον Μαρξ, καθώς εμφανίζεται ως μία μυστική διεργασία, η οποία μας εμποδίζει να σκεφτούμε την οικογένεια και την αστική κοινωνία ως αυτοτελή υποκείμενα που αποφασίζουν να «μετασκευάσουν» τον εαυτό τους σε κράτος.

---

<sup>171</sup> Βλέπε σχετικά τις δικαιολογημένες αντιρρήσεις του Pting (ό.π., σ. 136 κ.ε.) κατά του Μαρξ σε αυτή την συνάφεια.

<sup>172</sup> Βλέπε σχετικά Pting, ό.π., σ. 135, ο οποίος θεωρεί ότι ο Χέγκελ ομιλεί εδώ για διεργασίες που περιγράφει από την άποψη του όλου του κράτους «ως εάν επρόκειτο για ένα ενέργημα του κράτους».

«Κατά τον Χέγκελ..... [η οικογένεια και η αστική κοινωνία] διενεργούνται από την πραγματική Ιδέα. Δεν ενώνονται σε κράτος από την οικεία τους βιογραφία, αλλά από τη βιογραφία της Ιδέας, η οποία τα έχει διαχωρίσει από τον εαυτό της με τρόπο ώστε αυτά να αποτελούν το πεπερασμένο αυτής της Ιδέας. Οφείλουν την ύπαρξή τους σ' ένα άλλο πνεύμα και όχι στο οικείο τους πνεύμα· είναι καθορισμοί που έχουν τεθεί από ένα τρίτο, δεν είναι αυτοκαθορισμοί. Γι' αυτό και καθορίζονται ως "το πεπερασμένο", ως το οικείο πεπερασμένο της "ενεργεία πραγματικής Ιδέας". Ο σκοπός του Ενθαδικού-Είναι τους δεν είναι αυτό το ίδιο το Ενθαδικό-Είναι· η Ιδέα αποκόπτει αυτές τις προϋποθέσεις από τον εαυτό της, "ώστε να είναι από την ιδεατότητά τους άπειρο ενεργεία πραγματικό πνεύμα", δηλαδή το πολιτικό κράτος δεν μπορεί να υπάρξει δίχως τη φυσική βάση της οικογένειας και την τεχνητή βάση της αστικής κοινωνίας. Αυτά αποτελούν τον απαραίτητο όρο του κράτους, αλλά ο όρος θεωρείται από τον Χέγκελ ότι τελεί και ο ίδιος υπό όρους, το καθορίζον θεωρείται ως το καθορισμένο, το παράγον ως το παράγωγο του παραγώγου του» (σ. 459).

Στα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι ο Μαρξ αντιτίθεται με πάθος στη μέθοδο του Χέγκελ, η οποία κατά τη γνώμη του αποκρύπτει την πραγματική εξάρτηση του κράτους από την προηγούμενη εξέλιξη της οικογένειας, ως της φυσικής βάσης του, και της αστικής κοινωνίας, ως της τεχνητής βάσης του. Εντούτοις δεν είναι εύλογο να θεωρήσουμε ότι ο Χέγκελ αγνοεί την εμπειρική-ιστορική εξέλιξη των πραγμάτων, ούτε και ότι δεν εκλαμβάνει την οικογένεια και την αστική κοινωνία ως «βάσεις» του κράτους.

Μεγαλύτερη βαρύτητα έχει όμως το επιχείρημα του Μαρξ ότι δυνάμει της εγγεληνής Λογικής οι εν λόγω σφαίρες «καθορίζονται» ή «παράγονται» από το κράτος. Σε αυτό το συμπέρασμα συμβάλλει και το γεγονός ότι ο Χέγκελ, όπως ορθά επισήμανε ο Μαρξ παραπάνω, υποκειμενικοποιεί την Ιδέα, καθώς την παρουσιάζει ως τη δημιουργική αιτία της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας. Πρόκειται όμως εδώ για «έναν λεκτικό τρόπο», δηλαδή για μία μομφή κατά του Χέγκελ, που αφορά μόνο στον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος διατυπώνει το επιχείρημά του, ή ενέχονται στις παρατηρήσεις του Μαρξ και έννοιες, οι οποίες θα μπορούσαν να συνθέσουν μία κριτική με ουσιαστικό περιεχόμενο; Ποιο μπορεί να είναι το κέρδος από την κριτική της «μεθόδου» του Χέγκελ; Ο τρόπος έκθεσης ενός γνωστικού αντικειμένου από τον Χέγκελ μπορεί να μεταβάλλει και το περιεχόμενό του; Εμφορεύεται η έκθεση της

οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, ως εννοιολογικών σφαιρών της Ιδέας, από πνεύμα «κρατισμού»; Αναιρείται από αυτό το πνεύμα η αρχική σημασία του κράτους ως της «ενεργεία πραγματικότητας της συγκεκριμένης ελευθερίας» (§260), προκειμένου η ίδια να μεταβληθεί σε μία «ελευθερία του κράτους»<sup>173</sup>, που προοικονομεί την «κυριαρχική» δυναμική υπό την οποία θα εκθέσει ο Χέγκελ στις επόμενες παραγράφους της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* τις περαιτέρω δομές της κρατικής εξουσίας;

Παρατηρούμε επίσης ότι ο Μαρξ στα σχόλιά του αναφέρεται, χωρίς διαφοροποίηση, τότε στην Ιδέα και τότε στο κράτος, ενώ στην ίδια την §262, όπως επισημάναμε παραπάνω, δεν γίνεται λόγος για το κράτος αλλά μόνο για την Ιδέα. Ο Χέγκελ εδώ φαίνεται να υιοθετεί την προοπτική της Ιδέας και του ενεργεία πραγματικού πνεύματος προκειμένου να περιγράψει αποκλειστικά τις έλλογες ενέργειες της Ιδέας, δηλαδή τη διεργασία μετασχηματισμού του Καθ' αυτό-Είναι της σε γνώση και Προς-εαυτόν-Είναι. Επομένως, εδώ δεν έχει ακόμα παγιωθεί η έννοια του κράτους, η οποία προς το παρόν βρίσκεται σε εξέλιξη.<sup>174</sup> Από αυτό το δεδομένο προκύπτει αβιάστα το συμπέρασμα, σύμφωνα με το οποίο ο Χέγκελ δεν εννοεί ότι οι σφαίρες της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, είτε θεωρητικά είτε πρακτικά, «καθορίζονται» ή «παράγονται» από το «(πολιτικό) κράτος», όπως θεωρεί ο Μαρξ. Μία πιθανή λύση στο παραπάνω πρόβλημα θα βρούμε στη συνάφεια της §256, δηλαδή στο

---

<sup>173</sup> Βλέπε σχετικά Pting, ό.π., σ. 124 κ.ε., ο οποίος υποστηρίζει ότι η πρωτοκαθεδρία της ελευθερίας του κράτους έναντι του αρχικού πρωτείου της κοινωνικής ή πολιτικής ελευθερίας προκαλείται από τη σταδιακή προσαρμογή του κειμένου του Χέγκελ στο πολιτικό κλίμα της εποχής του και όχι για τους λόγους που συζητούνται εδώ.

<sup>174</sup> Έτσι, διά των §§262–264, στις οποίες ο Χέγκελ δεν ονομάζει το κράτος ως τέτοιο, δημιουργείται μία παρένθεση με φιλοσοφικό–παραγωγικό περιεχόμενο. Το αντικείμενο της §262 είναι η παραγωγή των σφαιρών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας από την άποψη του έλλογου και όχι από την άποψη της ήδη πλήρους διαμορφωμένης έννοιας του κράτους και της σχέσης του με τις δύο σφαίρες του. Βαθμηδόν εξειδικεύεται η σχέση του έλλογου με το κράτος. Εδώ όμως ενδιαφέρουν περισσότερο οι αφηρημένες έννοιες καθώς και οι διαδικασίες παραγωγής τους, και λιγότερο η ρητή εφαρμογή τους στους προσδιορισμούς του κράτους. Βλέπε το σχόλιο του Χέγκελ στην §258, σ. 399 κ.ε., όπου το κράτος καθίσταται πρωτίτως αντικείμενο της «επιστημονικής γνώσης» (das wissenschaftliche Erkennen). Το γεγονός αυτό ενισχύει, κατά κάποιον τρόπο, την ελεγκτική άποψη του Μαρξ ότι ο Χέγκελ διαχωρίζει το έλλογο από το πραγματικό, υπάγοντας το δεύτερο στο πρώτο δίχως να αποδεικνύει όμως την εσωτερική αναγκαιότητα μιας τέτοιας υπαγωγής.

πλαίσιο του επιχειρήματος του Χέγκελ ότι η «φιλοσοφική θεώρηση» ή η «επιστημονική γνώση», προϋποθέτει μεν τη «φυσική»<sup>175</sup> (κατά τη ρήση του Μαρξ) εξέλιξη ή τις ιστορικές καταβολές καθώς και τις εννοιολογικές θεωρήσεις (για παράδειγμα του Ρουσσώ) του θεσμού του κράτους, αλλά, εντούτοις, επιμένει στην «επιστημονική εξήγηση» της έννοιας του κράτους, απέναντι, στην οποία τα ιστορικά δεδομένα και η γενετική ιστορική εξήγησή τους υποχωρούν ως επιφαινόμενα<sup>176</sup>. Έτσι, η έκθεση της εξέλιξης της αστικής κοινωνίας, μέσω των εσωτερικών διαφοροποιήσεών της, σε κράτος θέτει το κράτος [το επακολούθημα] (σύμφωνα με την §256) ως την πρωταρχική έννοια, ως τον «αληθινό εξ υπαρχής λόγο» της αστικής κοινωνίας. Αυτή η έκθεση ορίζεται από τον Χέγκελ στο σχετικό με την ίδια § σχόλιο ως η «επιστημονική απόδειξη της έννοιας του κράτους».

Σύμφωνα με αυτές τις παραδοχές το κράτος προϋπάρχει ως ιδέα, ως ολοκληρωμένη μορφή της ισορροπίας μεταξύ του καθολικού και του μερικού και

---

<sup>175</sup> Η επίκληση του πρωτείου του «φυσικού» υποκειμένου (του εμπειρικού ανθρώπου που αποκαθίσταται στη σχέση του με τον εαυτό του) σε αντιδιαστολή προς τα αφαιρετικά και θεωρητικά επιχειρήματα του Χέγκελ αποδίδεται στην επίδραση του Feuerbach και της «ανθρωπολογική» κριτικής, η οποία ασκείται από αυτόν εναντίον της διαλεκτικής φιλοσοφίας του Χέγκελ. Βλέπε σχετικά Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, εκδ. Verlag für Recht und Gesellschaft AG. Basel 1953, σ. 68 κ.ε. Βλέπε επίσης Jakob Barion, ό.π., σ. 86 κ.ε. Βλέπε επίσης Klaus Hartmann, ό.π., σ. 43 κ.ε. Βλέπε επίσης Henning Ottmann, ό.π. σ. 43 κ.ε. και σ. 63. Βλέπε επίσης Pting, ό.π., σ. 136 κ.ε., ο οποίος θεωρεί ότι η κριτική του Feuerbach κατά του Χέγκελ βρρίσκει σαφή έκφραση στην κριτική του Μαρξ αναφορικά με την §262 της Φ.τ.Δ. του Χέγκελ και ότι αυτό αποτελεί μάλλον μειονέκτημα στην αναμέτρησή του με τον μεγάλο στοχαστή. Τα επιχειρήματα που προέρχονται από τον Feuerbach, συνεχίζει ο Pting, είναι κατά πολύ υποδεέστερα της εγελιανής σκέψης και αποπροσανατολίζουν τον Μαρξ από μία πολιτική κριτική αποτίμηση του εγελιανού κειμένου (Pting, ό.π., σ. 1367). Παρομοίως, ο Popitz δεν θεωρεί τόσο σημαντικά τα μαρξικά επιχειρήματα που αντλούνται από την κριτική του Feuerbach κατά του Χέγκελ. Κατά την άποψη του Popitz, η επίδραση του Feuerbach στην εμπειρική σκέψη του νεαρού Μαρξ έχει υπερεκτιμηθεί. Στο κείμενό μας ακολουθούμε αυτή την οδό. Μικρότερη σημασία έχει για εμάς εάν ορισμένες σκέψεις του Μαρξ αντλούνται από τον Feuerbach. Περισσότερο μας ενδιαφέρει ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιούνται οι σκέψεις αυτές ως επιχειρήματα στη συνάφεια της κριτικής της Φ.τ.Δ. του Χέγκελ. Ο Feuerbach σχεδίασε την κριτική του κατά του Χέγκελ κυρίως υπό το πρίσμα μιας κριτικής της θρησκείας, από την οποία, βεβαίως, απορρέουν και γενικότερες συνέπειες σχετικά με τη θεώρηση του κράτους (βλέπε σχετικά Ottmann, ό.π., σ. 44 κ.ε.), αλλά δεν αναμετρήθηκε ποτέ με το κατεξοχήν πολιτικό κείμενο του Χέγκελ, δηλαδή τη Φ.τ.Δ.

<sup>176</sup> Βλέπε σχόλια της §258, σ. 399 κ.ε.

επενεργεί ως «Καθ'αυτό-Είναι» και φύση ήδη στη συγκρότηση της ζωής της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας. Η ιδέα του κράτους όμως ως το a priori γίνεται ενσυνείδητη, εν σχέσει προς τον εαυτό της, μόνο όταν τίθεται ως «η ενεργεία πραγματικότητα της ιδέας της πολιτικής ηθικότητας» (§257<sup>177</sup>), δηλαδή όταν η επιστημονική έκθεση καθιστά θέμα την μετεξέλιξη των προηγούμενων θεσμών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας σε κράτος. Η επιστημονική έκθεση δεν μπορεί παρά να προβάλλει αυτό το a priori ως αποτέλεσμα και επακολούθημα, καθώς μόνο με αυτό τον τρόπο η ιδέα του κράτους μπορεί να εκτεθεί ως το συγκεκριμένο<sup>178</sup>.

Στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* §32 ο Χέγκελ γράφει: «Οι ορίσεις στην εξέλιξη της καταληπτικής έννοιας είναι, αφ' ενός, και οι ίδιες έννοιες, αφ' ετέρου, επειδή η καταληπτική έννοια είναι ουσιαδώς ως ιδέα, οι ως άνω ορίσεις υπάρχουν στην μορφή του Ενθαδικού-Είναι, και η σειρά των προκυπτουσών καταληπτικών εννοιών είναι κατά τοσούτον συγχρόνως μία σειρά διασχηματισμών. Κατ' αυτόν τον τρόπο πρέπει να θεωρούνται στην επιστήμη. – Υπό πιο θεωρησιακό πρίσμα, ο τρόπος του Ενθαδικού-Είναι μιας καταληπτικής έννοιας και ο διορισμός της είναι ένα και το αυτό. Πρέπει όμως να υπομνησθεί ότι οι τροπές, αποτέλεσμα [επακολούθημα] των οποίων είναι μία περαιτέρω διορισμένη μορφή, στην επιστημονική εξέλιξη της ιδέας προηγούνται αυτού του αποτελέσματος ως ορίσεις της καταληπτικής έννοιας. Ως διασχηματισμοί στην χρονική εξέλιξη όμως δεν προπορεύονται αυτού του αποτελέσματος. Τοιουτοτρόπως, η ιδέα, όπως η ίδια είναι διορισμένη ως οικογένεια, έχει ως προϋπόθεση τις ορίσεις της καταληπτικής έννοιας, ως επακολούθημα των οποίων η ίδια [ενν. η ιδέα] θα εκτεθεί παρακάτω. Το γεγονός όμως ότι αυτές οι εσωτερικές προϋποθέσεις είναι υπαρκτές ήδη και εν σχέσει προς εαυτές ως διασχηματισμοί, ως δικαιο ιδιοκτησίας, συμβόλαιο, ηθικότητα κ. λπ., αυτό είναι η άλλη όψη της εξέλιξης, η οποία μόνο σε ανωτέρω ολοκληρωμένη διαμόρφωση έχει οδηγηθεί σε αυτό το ιδιαιτέρως διασχηματισθέν Ενθαδικό-Είναι των τροπών της».

---

<sup>177</sup> Βλέπε και §258.

<sup>178</sup> Βλέπε το σχόλιο του Χέγκελ στην §256 της Φ.τ.Δ. σ. 397 κ.ε. Βλέπε επίσης την §32 της Φ.τ.Δ.



Επομένως, ο Χέγκελ διαχωρίζει την *επιστημονική εξέλιξη της έννοιας* από τη *χρονική, ιστορική εξέλιξη* ή την «τάξη της έννοιας» από την «τάξη του χρόνου», σύμφωνα με την προφορική προσθήκη στην §32. Κατά την επιστημονική εξέλιξή της, η ιδέα του κράτους έχει ως προϋποθέσεις όλες τις έννοιες που έχουν προηγηθεί στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, δηλαδή την ιδιοκτησία, το συμβόλαιο κ. λπ., καθώς η ιδέα του δικαίου, η ελευθερία, παράγει σ' αυτές ως αυτοσυνείδηση τον εαυτό της, αρχίζοντας από το αφηρημένο Είναι της (ιδιοκτησία) και καταλήγοντας «διαμέσου μιας εμμενούς μεθόδου» στη συγκεκριμένη ολοκλήρωσή της στο κράτος, στην οποία περιλαμβάνονται όλες «οι οικείες διαφορές της». Όμως οι έννοιες αυτές δεν είναι μόνο αφαιρετικοί προσδιορισμοί αλλά συγχρόνως και πραγματικότητες [αυτοτελώς υπάρχοντες διασχηματισμοί ή μορφώματα], καθώς προκύπτουν από την καθολική ιδέα που έχει ήδη ενωθεί με το Είναι της. Ο Χέγκελ χρησιμοποιεί σχετικά τους όρους: όχι μόνο «εννοιολογικοί προσδιορισμοί» [«Begriffsbestimmungen»] αλλά και αυτοτελή μορφώματα [«Gestaltungen»]. Εφόσον λοιπόν το κράτος είναι αποτέλεσμα προηγούμενων εννοιολογικών προσδιορισμών (στην επιστροφή της ιδέας του δικαίου στον εαυτό της), αυτοί οι εννοιολογικοί προσδιορισμοί προϋπάρχουν και προηγούνται του κράτους. Κατά την τάξη του χρόνου όμως δεν προπορεύονται, δεν είναι προγενέστεροι εν σχέσει προς το κράτος. Άρα, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε: το κράτος ως μία συγκεκριμένη, ολοκληρωμένη οντότητα [Bildung=πραγματικό μόρφωμα], ως το «συγκεκριμένο αληθινό», ενώ στην εννοιολογική σειρά είναι το αποτέλεσμα και το επακολούθημα [στο οποίο οδηγείται η ιδέα του δικαίου κατά τη δημιουργία της αυτοσυνείδησής της], εντούτοις στη χρονική, ιστορική σειρά παρουσιάζεται ως το πρωταρχικό της πολιτικής συνένωσης των ανθρώπων. Το προκύπτον επακολούθημα είναι, συνεπώς, εδώ το πρώτο.

Η αντιδιαστολή μιας χρονικής, ιστορικής τάξης προς την τάξη της έννοιας και της κατάληξης «διαμέσου μιας εμμενούς μεθόδου» στη συγκεκριμένη ολοκλήρωση της αυτοσυνείδησής της παραμένει όμως το σημείο τριβής της εγελιανής θεωρίας με τη μαρξική προσέγγιση. Υπό αυτή την έννοια, είναι ορθή η διαπίστωση του Μαρξ ότι σύμφωνα με τον Χέγκελ η οικογένεια και η αστική κοινωνία «καθορίζονται» από το

κράτος ή αποτελούν «παράγωγα» του κράτους. Ο Μαρξ όμως αντιτείνει ότι στην πραγματικότητα το κράτος ως αποτέλεσμα της φυσικής–ιστορικής εξέλιξης των θεσμών είναι, πολύ περισσότερο, «παράγωγο» της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας.<sup>179</sup> Αργότερα, στα «Grundrisse», ο Μαρξ φαίνεται να ευθυγραμμίζεται, ως έναν βαθμό, με την παραπάνω άποψη του Χέγκελ. Έτσι, οι τρόποι οργάνωσης της κοινωνικής παραγωγής της αστικής κοινωνίας (ο καπιταλισμός) δεν θα εκτεθούν από αυτόν στο πλαίσιο μιας ιστορίας της γέννησής τους από τους αντίστοιχους της αρχαιότητας, άρα δεν θα θεωρηθούν παράγωγα των ιστορικών προϋποθέσεών τους. Πολύ περισσότερο, η εξελιγμένη μορφή της αστικής κοινωνίας και της οργάνωσης της παραγωγής της, αν και αποτέλεσμα, συλλαμβάνεται εδώ από τον Μαρξ ως το πρώτο και ως το «κλειδί» για την κατανόηση της ανατομίας των ιστορικά παρωχημένων μορφών παραγωγής<sup>180</sup>.

Άρα, κατά τον ύστερο Μαρξ, η ολοκληρωμένη μορφή μιας εξέλιξης είναι το εργαλείο για τη σύλληψη όλων των προηγούμενων σταδίων της. Από την άλλη πλευρά πρέπει όμως να επισημάνουμε ότι με τον τρόπο αυτό ο Μαρξ δεν ενδίδει στον ιδεαλισμό του Χέγκελ. Η άποψη του νεαρού Μαρξ της «Κριτικής» (1843) ότι δεν είναι δυνατό μέσω της υπαγωγής του εμπειρικού σε υπερκείμενες αφηρημένες έννοιες να παραχθεί νέα γνώση δεν αναθεωρείται αργότερα. Έτσι, ο ίδιος υπογραμμίζει στην «Κριτική» ότι οι σφαίρες της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας έχουν έναν εαυτό και ένα «οικείο πνεύμα». Αυτό το χαρακτηριστικό καταστρέφεται όταν εμφανίζονται να παράγονται από μία αφηρημένη εξωτερική δύναμη, από διεργασίες της Ιδέας και

---

<sup>179</sup> Ο Μαρξ δεν διευκρινίζει περαιτέρω αυτή τη φυσική–ιστορική εξέλιξη των θεσμών. Στο θέμα αυτό θα αναφερθεί με την επιθυμητή ακρίβεια το 1859 στην εισαγωγή των «Grundrisse».

<sup>180</sup> Βλ. σχ. Karl Marx, «Grundrisse», εισαγωγή. «Η αστική κοινωνία είναι η πιο εξελιγμένη και πολύμορφη ιστορική οργάνωση της παραγωγής. Γι' αυτό οι κατηγορίες που εκφράζουν τις σχέσεις της, η κατανόηση της διάρθρωσής της, μας επιτρέπουν να διακρίνουμε ταυτόχρονα τη διάρθρωση και τις σχέσεις παραγωγής όλων των εξαφανισμένων κοινωνικών μορφών, που με τα δικά τους συντρίμια και στοιχεία οικοδομήθηκε, που υπολείμματα τους, ως ένα βαθμό αζεπέραστα ακόμα, εξακολουθεί να κουβαλά μαζί της, που απλές νύξεις τους αναπτύχθηκαν μέσα σε αυτή σε διαμορφωμένες σημασίες κ. λπ. Η ανατομία του ανθρώπου είναι κλειδί για την ανατομία του πιθήκου». Καρλ Μαρξ, Βασικές Γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, τόμος πρώτος, πρόλογος, μετάφραση, σημειώσεις Διονύσης Διβάρης, εκδ. Στοχαστής Αθήνα, 1984.

του πνεύματος. Νέα γνώση θα κομίζαμε, λοιπόν, εάν επιχειρούσαμε να ανακαλύψουμε το έλλογο που ενοικεί εντός της ενότητας<sup>181</sup> του εαυτού των ίδιων των εμπειριών φαινομένων. Διαφορετικά έχουμε μόνο έναν διόλου διαφωτιστικό «λειπτικό τρόπο» που στερείται ουσιαστικού περιεχομένου. Αργότερα ο Μαρξ θα μιλήσει και για τις «ταυτολογίες», οι οποίες προκύπτουν από τις ιδεαλιστικές θεωρήσεις του Χέγκελ.

Ενόψει των παραπάνω, η ρήση του Μαρξ ότι η οικογένεια και η αστική κοινωνία παρουσιάζονται από τον Χέγκελ ως «αυτοβιογραφίες της Ιδέας» δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί εύστοχη, καθώς συμπυκνώνει σε ελάχιστα λόγια την άποψή του ότι η θεώρηση του Χέγκελ αντί να εκθέτει την ενότητα της Ιδέας και της πραγματικότητας (διά μέσου της αναγνώρισης της αυτοτέλειας των σφαιρών της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας ως του πραγματικού υλικού της) επιτυγχάνει το αντίθετο, δηλαδή να παγιδεύει τη φιλοσοφική σκέψη στον ίδιο τον εαυτό της.

Παράλληλα όμως, η τάση του πνεύματος να επιδιώκει την ενότητα του εαυτού του δυνάμει της αναφοράς του στο εμπειρικό πραγματικό οδηγεί και σε δική του αλλοτρίωση. Έτσι, εμφορούμενος από ένα φανερά ειρωνικό πνεύμα, ο Μαρξ γράφει:

«Η ενεργεία πραγματική ιδέα υποβιβάζει τον εαυτό της στο "πεπερασμένο" της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, προκειμένου το πολιτικό κράτος δια μέσου της αναίρεσής τους να απολαύσει και να παραγάγει την οικεία του απειρότητα. "Ως εκ τούτου" (για να επιτύχει τον σκοπό του πολιτικού κράτους) η ενεργεία πραγματική ιδέα "κατανέμει σ' αυτές τις σφαίρες το υλικό αυτής της οικείας του πεπερασμένης ενεργεία πραγματικότητας" (της οικείας του; ποιας; αυτές οι σφαίρες είναι ακριβώς η οικεία του "πεπερασμένη" ενεργεία πραγματικότητα", το υλικό του") "τα άτομα ως το πλήθος" (το υλικό του κράτους είναι εδώ τα άτομα, το πλήθος", από αυτά συνίσταται το κράτος". αυτή η ύπαρξή του εκφράζεται εδώ ως πράξη της ιδέας, ως "κατανομή" την οποία διενεργεί η ίδια με το οικείο υλικό της. Το γεγονός είναι ότι το κράτος προκύπτει από το

---

<sup>181</sup> Βλέπε σχετικά Heinrich Popitz, ό.π., σ. 76, σύμφωνα με τον οποίο η «περιχωρητική ενότητα της καθολικότητας και της ενικότητας, η συνένωση της εξωτερικής αναγκαιότητας και του εμμενούς σκοπού σ' έναν καθολικό τελικό σκοπό δεν επιτελείται διά του κρατικού οργανισμού, αλλά εδράζεται στην εμμενή δομή των ουσιακών δυνάμεων του ατόμου. Το αίτημα του δέοντος, η σκέψη του πολιτικού καθήκοντος στηρίζεται, κατά το Μαρξ, στην προϋπόθεση ενός δυϊσμού ο οποίος παραγνωρίζει την ουσία του ανθρώπου και κατ' επέκταση και την ουσία της ανθρώπινης κοινότητας».

πλήθος, όπως αυτό υπάρχει ως μέλη της οικογένειας και ως μέλη της αστικής κοινωνίας...» (Μαρξ, ό.π., σ. 459 κ.ε.).

Ο τρόπος με τον οποίο το πνεύμα γίνεται άπειρο ενεργεία πραγματικό συνίσταται, κατά τον Χέγκελ, στο να διαλύεται σε πλήθος, δηλαδή να κατανέμει τα άτομα σε σφαίρες, οι οποίες δεν είναι ακόμα διακριτές ως τέτοιες, δεν αποτελούν ακόμα θεσμούς, αλλά είναι μόνο ιδεατές, απλές έννοιες. Ο θεσμικός χαρακτήρας των διαχειριμένων σφαιρών θα εμφανιστεί στην επόμενη §263<sup>182</sup>. Προς το παρόν, το κράτος βρίσκεται σε ρευστή μορφή και το ζωντανό υλικό του είναι τα άτομα ως μάζα. Σε γενικές γραμμές, λοιπόν, δεν είναι λανθασμένη η διαπίστωση του Μαρξ ότι το κράτος προκύπτει από το πλήθος των μελών του. Έτσι, ο Μαρξ θεωρεί ότι το απλό «γεγονός» της συναγωγής των ατόμων με το κράτος μέσω των συνθηκών κ. λπ. θα έπρεπε να συνιστά το κύριο σημείο εκκίνησης της ανάλυσης και να εκλαμβάνεται ως ένα «δεδομένο», το οποίο θα όφειλε να διερευνηθεί σχετικά με το έλλογο περιεχόμενό του. Αντιθέτως, ο Χέγκελ παρουσιάζει το γεγονός αυτό ως απόκρυφο και μυστικό αποτέλεσμα διεργασιών, οι οποίες διόλου δεν το διαφωτίζουν, αλλά εξυπηρετούν αποκλειστικά τους εσωτερικούς και, κατά το Μαρξ, στενούς σκοπούς της φιλοσοφίας.

Σελ. 460. «Η θεωρία εκφράζει αυτό το γεγονός ως πράξη της ιδέας, όχι ως την ιδέα του πλήθους, αλλά ως πράξη μιας υποκειμενικής ιδέας που είναι διαχωρισμένη από το ίδιο το γεγονός), "ούτως ώστε αυτή η κατανομή στο καθ' έκαστον" [am Einzelnen] (προηγουμένως γινόταν λόγος μόνο για την κατανομή των ατόμων [μονάδων] [der Einzelnen] στις σφαίρες της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας) να φαίνεται ως εμμέσως συναγόμενη διά των συνθηκών, της αυτοπροαίρεσης κ. λπ. Επομένως, η εμπειρική πραγματικότητα εισέρχεται [στη θεωρία] ως έχει, εκφέρεται ως έλλογη, δεν είναι όμως έλλογη εξαιτίας του ίδιου του λόγου της, αλλά επειδή το εμπειρικό γεγονός στην εμπειρική του ύπαρξη έχει μία διαφορετική σημασία απ' ό,τι ο ίδιος ο εαυτός του. Το γεγονός από το οποίο γίνεται η εκκίνηση δεν συλλαμβάνεται ως τέτοιο, αλλά ως απόκρυφο αποτέλεσμα. Το πραγματικό γίνεται φαινόμενο, αλλά η ιδέα δεν έχει

---

<sup>182</sup> §263. «Σε αυτές τις σφαίρες, στις οποίες οι τροπές του [ενν. του πνεύματος], η ενικότητα και η ιδιάζουσα μερικότητα, έχουν την άμεση και ενεικονιζόμενη πραγματικότητά τους, το πνεύμα είναι ως η αντικειμενική εντός τους ενεικονιζόμενη καθολικότητά τους [ενν. των τροπών], ως η ισχύς του έλλογου στην αναγκαιότητα (§184), τουτέστιν ως οι θεσμοί, οι οποίοι έχουν εξετασθεί στα προηγούμενα». Ο Pting, ό.π., σ. 134, αποδίδει την αποτυχία του Μαρξ να κατανοήσει τον Χέγκελ στο γεγονός ότι δεν εξετάζει τη σχέση της §262 με τις επόμενες §§263–268 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.

περιεχόμενο διαφορετικό από το φαινόμενο. Επίσης, η ιδέα δεν έχει άλλο σκοπό εκτός από τον έλλογο σκοπό "να είναι προς εαυτό άπειρο ενεργεία πραγματικό πνεύμα". Σ' αυτή την παράγραφο κατατίθεται όλο το μυστήριο της Φιλοσοφίας του Δικαίου καθώς και της εγελιανής φιλοσοφίας εν γένει».

Στα παραπάνω ο Μαρξ φαίνεται να επαναλαμβάνει το σπουδαιότερο αριστοτελικό επιχείρημα εναντίον του ιδεαλισμού, εκείνο του περιττού αναδιπλασιασμού του κόσμου, αφενός, στα νοητά και, αφετέρου, στα αισθητά, αφού και στις δύο περιπτώσεις εκτίθεται ένα και το αυτό περιεχόμενο.

Με υποστηρικτική διάθεση υπέρ του Χέγκελ θα μπορούσαμε, όμως, να πούμε ότι τα γεγονότα για τα οποία γίνεται παραπάνω λόγος δεν ελαμβάνονται από αυτόν ως «αμετάθετα» γεγονότα, αλλά ως προσδιορισμοί που έχουν προκύψει από άλλες έννοιες. Έτσι, πρόκειται πάντα για έναν κυκλικό τρόπο θεώρησης και έκθεσης των πραγμάτων. Στην παρούσα συνάφεια της έκθεσης (δηλαδή της §262) ο Χέγκελ εκκινεί από το γεγονός ότι έχει προτάξει σε προηγούμενες παραγράφους την οικογένεια και την αστική κοινωνία τρόπον τινά ως σταθερές έννοιες, ως τεθειμένες σφαίρες του κράτους. Στην §262 επιστρέφει στη φάση της θεωρίας, κατά την οποία οι ως άνω έννοιες (εφόσον δεν ορίζονται στο επίπεδο της έκθεσης ως «Είναι», ως «αμετάθετα» γεγονότα, υπό την έννοια του Μαρξ) οφείλουν τώρα στο πλαίσιο ενός ολοκληρώματος προσδιορισμών (κράτος) να αποδειχθούν<sup>183</sup> ως τέτοιες. Υπό αυτό το πρίσμα, δεν μπορούμε να συμφωνήσουμε με την άποψη του Μαρξ ότι εδώ συντελείται το «μυστήριο της φιλοσοφίας». Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι πρόκειται, αντιθέτως, για το εγχείρημα της θεωρίας να εγκαταλείψει την περιγραφή του γνωστικού αντικειμένου της και να αναλάβει τώρα την παραγωγική απόδειξή του.

Οι κριτικές παρεμβάσεις του Μαρξ κατά της ιδεαλιστικής μεθόδου του Χέγκελ, όπως αναπτύχθηκαν σε πολλά σημεία της ανάλυσής μας, αποτελούν μία πρώτη επεξεργασία των επιχειρημάτων που θα εξειδικεύσει ο Μαρξ στη συνέχεια της

---

<sup>183</sup> Βλέπε σχετικά Χέγκελ: «Πολλώ μάλλον, στην φιλοσοφική γνώση το κυριότερο είναι η αναγκαιότητα μιας έννοιας και η πορεία κατά την οποία η ίδια έχει, ως αποτέλεσμα, παραχθεί, η απόδειξη και η παραγωγή της. Καθώς, τοιουτοτρόπως, το περιεχόμενό της είναι προς εαυτό αναγκαίο, το δεύτερο είναι να διερευνηθεί τι αναλογεί προς αυτήν στις παραστάσεις και στην γλώσσα», Χέγκελ, Φ.τ.Δ. σχόλιο στην §2, σ. 31.

«Κριτικής» του. Προ πάντων, στις αφορμές που δίνονται μέσω των εξαιρετικά περίπλοκων παραγράφων της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* του Χέγκελ, ο Μαρξ βρίσκει το έδαφος να αναπτύξει το δικό του «προσανατολισμό της μεθόδου».<sup>184</sup> Επίσης δυνάμει των παραπάνω διαπιστώνουμε ήδη τη μείζονα διαφορά μεταξύ της εγελιανής και της μαρξικής αντίληψης, που αφορά στη σχέση μεταξύ του Είναι και του νοείν. Με την πρόοδο των αναπτύξεων του Μαρξ αυτή η διαφορά θα καταστεί περισσότερο σαφής.

Οι §§263–265 της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* δεν σχολιάζονται από τον Μαρξ.

### 3Δ3

Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 266 από τον Μαρξ

Η §266 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Το Πνεύμα όμως δεν είναι μόνον ως αυτή η αναγκαιότητα και ως ένα βασίλειο του φαινομένου, αλλά ως η *ιδεατότητα* του ιδίου [ενν. του φαινομένου] και ως το ένδον του φαινομένου το πνεύμα είναι αντικειμενικό για τον εαυτό του και ενεργεία πραγματικό. Τοιουτοτρόπως, αυτή η υποστατική καθολικότητα είναι *για τον ίδιο τον εαυτό της* αντικείμενο και σκοπός, και διά του τρόπου αυτού η ως άνω αναγκαιότητα υπάρχει εξίσου εν τη *μορφή* της ελευθερίας».

Σ. 461. Στο σχολιασμό του ο Μαρξ δεν αναφέρεται άμεσα στα ζητήματα που εκθέτουν τόσο η προκείμενη όσο και οι προηγούμενες §§262–265, αλλά θίγει και πάλι το πρόβλημα της μετάβασης από την οικογένεια και την αστική κοινωνία στο πολιτικό κράτος. Υπογραμμίζει ότι το πνεύμα των σφαιρών εκείνων – δηλαδή της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας –, το οποίο καθ' αυτό είναι το πνεύμα του κράτους, σχετίζεται τώρα και προς τον εαυτό του ως τέτοιο και είναι για τον εαυτό του *πραγματικό* ως το εσωτερικό των σφαιρών αυτών. Η μετάβαση λοιπόν «δεν παράγεται

---

<sup>184</sup> Βλέπε σχετικά Popitz, ό.π., σ. 67.

από την ιδιαίτερη ουσία της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας και την ιδιαίτερη ουσία του κράτους, αλλά από τη γενική σχέση της αναγκαιότητας και της ελευθερίας». Έτσι, ο Μαρξ συνεχίζει τη σκέψη που εκτέθηκε στην §262 σχετικά με το εγγεληικό πρόβλημα της εξωτερικής και βίαιης επιβολής λογικών εννοιών, οι οποίες αντί να διαφωτίζουν, συσκοτίζουν τα πραγματικά ζητήματα.

«Πρόκειται για την ίδια ακριβώς μετάβαση που επιτελείται στη Λογική από τη σφαίρα της ουσίας στη σφαίρα της έννοιας. Η ίδια μετάβαση διενεργείται στη Φιλοσοφία της Φύσης από την ανόργανη φύση στη ζωή. Πρόκειται πάντα για τις ίδιες κατηγορίες, οι οποίες χορηγούν την ψυχή πότε σε τούτες, πότε σε εκείνες τις σφαίρες. Το σημαντικό είναι μόνο για τους καθ' έκαστον συγκεκριμένους προσδιορισμούς να ανευρίσκονται οι αντίστοιχοι αφηρημένοι».

### 3Δ4

Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 267 από τον Μαρξ

Η §267 από την εγγεληική Φιλοσοφία του Δικαίου

«Η αναγκαιότητα εν τη ιδεατότητι είναι η εξέλιξη της ιδέας εντός του ιδίου του εαυτού της. Αυτή [ενν. η ιδέα] είναι ως υποκειμενική υποστατικότητα το πολιτικό φρόνημα, ως αντικειμενική σε αντιδιαστολή προς εκείνη [ενν. την υποκειμενική υποστατικότητα] ο οργανισμός του κράτους, το αυτόχρονο πολιτικό κράτος και η σύνταξή του».

Σ. 461. Το υποκείμενο εδώ, όπως σχολιάζει ο Μαρξ, είναι «η αναγκαιότητα στην ιδεατότητα», η «ιδέα εντός του ιδίου του εαυτού της», ενώ το κατηγορούμενο συμπίπτει με το πολιτικό φρόνημα και την πολιτειακή σύνταξη. Αυτό με άλλα λόγια – «στα γερμανικά», όπως γράφει ο Μαρξ με ειρωνική διάθεση για το απρόσιτο της εγγεληικής διατύπωσης – σημαίνει ότι «το πολιτικό φρόνημα είναι η υποκειμενική ενώ η πολιτειακή σύνταξη (politische Verfassung) η αντικειμενική υπόσταση του κράτους». Το συμπέρασμα που εξάγεται στη συνέχεια από τον Μαρξ είναι ότι η λογική εξέλιξη από την οικογένεια και την αστική κοινωνία στο κράτος δεν είναι «παρά καθαρή φαινομενικότητα»,

«διότι δεν έχει αναπτυχθεί με ποιο τρόπο το φρόνημα της οικογένειας, το αστικό φρόνημα, οι θεσμοί της οικογένειας και οι κοινωνικοί θεσμοί ως τέτοιοι, συμπεριφέρονται προς το πολιτικό φρόνημα και την πολιτειακή σύνταξη και σχετίζονται με αυτά».

Επίσης, ο Μαρξ θεωρεί, επιστρέφοντας στο σχολιασμό της §266 και παραμένοντας αρκετά ασαφής, την εξέλιξη της ιδέας ως μετάβαση από τις σφαίρες της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας στο «πολιτικό φρόνημα» και στον «οργανισμό του κράτους» ψευδεπίγραφη.

«Η μετάβαση ότι το πνεύμα δεν είναι μόνο ως αυτή η αναγκαιότητα και ως ένα βασίλειο του φαινομένου, αλλά [ότι] ως η ιδεατότητα του ιδίου [ενν. του φαινομένου], ως η ψυχή αυτού του βασιλείου είναι προς εαυτό πραγματικό και έχει μία ιδιαίτερη ύπαρξη, [αυτό] δεν αποτελεί διόλου μετάβαση, διότι η ψυχή της οικογένειας υπάρχει προς εαυτήν ως αγάπη κ. λπ. Η καθαρή ιδεατότητα μιας ενεργείας πραγματικής σφαίρας θα μπορούσε να υπάρχει, όμως, μόνο ως επιστήμη», άρα ως αναστοχασμός και όχι ως «η υπόσταση του πολιτικού κράτους», όπως συμπεραίνει ο Χέγκελ.

Σελ. 462. «Το σημαντικό είναι ότι ο Χέγκελ καθιστά παντού την ιδέα υποκείμενο, ενώ το αληθινό, το πραγματικό υποκείμενο, όπως για παράδειγμα το "πολιτικό φρόνημα", το καθιστά κατηγορημα. Η εξέλιξη διαδραματίζεται όμως πάντα από την πλευρά του κατηγορήματος».

Για την §268 ο Μαρξ σχολιάζει ότι περιέχει μία ωραία έκθεση σχετικά με το πολιτικό φρόνημα, τον πατριωτισμό, το οποίο ουδεμία σχέση έχει με τη λογική ανάπτυξη. Ο Χέγκελ το προσδιορίζει όμως ως αποκλειστικό

«αποτέλεσμα των υφιστάμενων στο κράτος θεσμών, στους οποίους το έλλογο υπάρχει ενεργεία πραγματικά, ενώ, αντιστρόφως, αυτοί οι θεσμοί αποτελούν εξίσου εξαντικειμένιση του πολιτικού φρονήματος».

### 3Δ5

Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 269 από τον Μαρξ

Η §269 από την εγγεγραμμένη Φιλοσοφία του Δικαίου

«Το φρόνημα προσπορίζεται το ιδιαίζοντως καθορισμένο περιεχόμενό του από τις διαφορετικές πλευρές του οργανισμού του κράτους. Αυτός ο οργανισμός είναι η



εξέλιξη της ιδέας στις οικείες διαφορές της και στην αντικειμενική ενεργεία πραγματικότητά τους [ενν. αυτών των διαφορών]. Αυτές οι διαχωρισμένες πλευρές είναι, κατ' αυτόν τον τρόπο, οι *διαφορετικές εξουσίες* καθώς και οι υποθέσεις και οι δραστηριότητές τους: δια μέσου αυτών το καθολικό παράγει συνεχώς τον εαυτό του *κατ' αναγκαίο τρόπο*, και μάλιστα καθ' όσον οι ως άνω πλευρές καθορίζονται διά της φύσης της *καταληπτικής έννοιας* και, επίσης, *διατηρεί* τον εαυτό του, καθώς εξίσου προϋποτίθεται της παραγωγής του. Αυτός ο οργανισμός είναι η *πολιτειακή σύνταξη*»<sup>185</sup>.

Εδώ ο Χέγκελ αναφέρεται στις διαφοροποιήσεις του οργανισμού του κράτους – τις διαχωρισμένες πλευρές, τις διαφορετικές εξουσίες, καθώς και στην «πολιτειακή σύνταξη», η οποία συμπίπτει με τον οργανισμό. Αυτές οι διαφοροποιήσεις οφείλονται στη δραστηριότητα της ιδέας ως μιας αρχικής ενότητας, η οποία εξελίσσεται καθώς διαχωρίζει τον ίδιο τον εαυτό της. Επίσης, ο Χέγκελ εκθέτει στην παράγραφο αυτή μία σύλληψη για τη διάκριση των κρατικών εξουσιών, η οποία διαφέρει ριζικά τόσο από προηγούμενες σχετικές θεωρίες όσο και από την παραδεδομένη και ως σήμερα επικρατούσα τριμερή διαίρεση: «νομοθετική, εκτελεστική, δικαστική εξουσία».<sup>186</sup>

Σ. 462. Στα παραπάνω ο Μαρξ επισημαίνει, καταρχάς, το απλό θεώρημα της προκείμενης παραγράφου, το οποίο συνίσταται στο ότι η «πολιτειακή σύνταξη» είναι ο οργανισμός του κράτους ή, αντιστρόφως, ο οργανισμός του κράτους είναι η «πολιτειακή σύνταξη». Το γεγονός

---

<sup>185</sup> Απόδοση όρων: Politischer Staat=πολιτικό κράτος [το κράτος των πολιτών σε αντιδιαστολή προς την κοινωνία των αστών]. Verfassung=πολίτευμα, σύνταγμα. Politische Verfassung=πολιτειακή σύνταξη [σε στενή απόδοση: πολιτικό σύνταγμα].

<sup>186</sup> Βλέπε σχετικά με το καινοτόμο σχήμα στο οποίο ο Χέγκελ υπάγει την αρχή της διάκρισης των εξουσιών τη διεξοδική και προσανατολισμένη στην εγελιανή *Λογική* ανάλυση του Klaus Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, εκδ. Wilhelm Fink, München 2012, σ. 403 κ.ε. Πρβλ. επίσης και την άποψη του Klaus Hartmann, *Towards a systematic reading of Hegel's Philosophy of Right*, στο: *The State and Civil Society, Studies in Hegel's Political Philosophy*, επ. έκδ. Z.A. Pelczynski, εκδ. Cambridge University Press 2009, σ. 120 κ.ε., ότι δηλαδή το διαλεκτικό σχήμα της τριμερούς διαίρεσης των εξουσιών εμπεριέχει σημαντικές ασυνέπειες. Παρόμοια άποψη εκφέρει και ο Ilting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, στο: *Materialen zu Hegel's Rechtsphilosophie*, Bd. 2, επ. εκδ. Manfred Riedel, εκδ. Suhrkamp 1975, σελ. 69. Βλέπε επίσης και την υποστηρικτική προς τον Χέγκελ άποψη του Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press 1999, σ. 306 κ.ε., καθώς και σελ. 313.

«ότι οι διαχωρισμένες πλευρές ενός οργανισμού τελούν σε μία αναγκαία συνάφεια, η οποία υπαγορεύεται από την ίδια τη φύση του οργανισμού», χαρακτηρίζεται από τον Μαρξ ως «καθαρή ταυτολογία». Το ότι «ο καθορισμός της πολιτειακής σύνταξης ως οργανισμού δηλώνει ότι οι διαφορετικές πλευρές του πολιτεύματος, οι διαφορετικές εξουσίες (Gewalten) συμπεριφέρονται ως οργανικοί καθορισμοί και τελούν σε έλλογη σχέση μεταξύ τους», αποτελεί κατά τον Μαρξ επίσης ταυτολογία.

Εντούτοις, ο Μαρξ συμφωνεί, καταρχάς, με το εμπειρικό, ή καλύτερα, θεσμικό περιεχόμενο της εν λόγω παραγράφου, καθώς χαρακτηρίζει ως «μεγάλη πρόοδο»<sup>187</sup> το να θεωρείται η «πολιτειακή σύνταξη» ως οργανισμός και έτσι η διάκριση των εξουσιών να λογίζεται όχι πλέον ως μηχανική<sup>188</sup> αλλά ως ζωντανή και συγχρόνως έλλογη. Στη συνέχεια εξετάζεται από τον Μαρξ ο τρόπος κατά τον οποίο ο Χέγκελ εκθέτει αυτό το «εύρημα». Ο Μαρξ ακολουθεί αναλυτικά το κείμενο, λέξη προς λέξη, προκειμένου να αποκαλύψει μεταξύ άλλων: α) τα μυστικά και τα τεχνάσματα της σύνδεσης των εμπειρικών και των λογικών εννοιών, β) το άτοπο της απόδοσης του οργανισμού του κράτους στην «ιδέα» και γ) την εξωτερική και βίαιη επιβολή του συστήματος της λογικής επί της (προ)καθορισμένης ύλης του κράτους.

«"Αυτός ο οργανισμός είναι η εξέλιξη της ιδέας στις οικείες διαφορές της και στην αντικειμενική ενεργεία πραγματικότητας αυτών των διαφορών". Δεν αναφέρεται: αυτός ο οργανισμός του κράτους είναι η εξέλιξη του σε διαφορές και στην αντικειμενική πραγματικότητά τους. Η αληθινή σκέψη είναι: η εξέλιξη του κράτους ή της πολιτειακής σύνταξης σε διαφορές και στην ενεργεία πραγματικότητά τους είναι οργανική».

Ο Μαρξ δεν φαίνεται, επομένως, να παραδέχεται ότι εκείνα που προηγουμένως αποκάλεσε ταυτολογίες (πρόκειται για την προοδευτική θεώρηση του κράτους ως ενός διαφοροποιημένου οργανισμού) οφείλουν την εξέλιξή τους στην προϋπόθεση μιας

---

<sup>187</sup> Ήδη στην αρθρογραφία του από το έτος 1842 ο Μαρξ είχε υποστηρίξει τη σύλληψη του κράτους ως μιας οργανικής ολότητας ή ως του μεγάλου εκείνου οργανισμού εντός του οποίου οφείλουν να πραγματοποιηθούν η ηθική και η πολιτική ελευθερία. Βλέπε σχετικά, Barion, ό.π., σ. 117, ο οποίος επισημαίνει, επίσης, ότι το κράτος κατά τον Μαρξ συνιστά μία «ζωντανή ενότητα» που δεν συντίθεται απλώς από διαφορετικά στοιχεία, «αλλά της οποίας τα μέλη αναπτύσσονται στις διαφορές τους από την ζωντανή τους κίνηση μέσα στο όλον του κράτους», ό.π., σ. 119. Βλέπε επίσης Wolf, ό.π., σ. 310.

<sup>188</sup> Στο πρωτότυπο «οργανική». Σύμφωνα με την υποσημείωση του εκδότη πρόκειται για τυπογραφικό λάθος και θα έπρεπε αντί για «οργανική» να υπάρχει η λέξη «μηχανική» ή «μη-οργανική».

καθοριστικής έλλογης δύναμης, η οποία υπόκειται ως βάση σε κάθε διαφοροποίηση που επισυμβαίνει εντός μίας οργανικής ολότητας. Γι' αυτό προτείνει να ερμηνεύσουμε την ιδέα ως συμπερίληψη των *πραγματικών διαφορών* στο πλαίσιο ενός οργανικού όλου – η οποία μπορεί εύκολα να συλληφθεί και ως συνείδηση(;) των διαφορών –, απορρίπτει όμως την ανάγνωση του Χέγκελ ότι η ιδέα είναι το υποκείμενο που δημιουργεί τις διαφορές ως πράξη οικείου αυτοκαθορισμού.

Σ. 463. «Η προϋπόθεση, το υποκείμενο, είναι οι *πραγματικές διαφορές* ή οι *διαφορετικές πλευρές της πολιτειακής σύνταξης*. Το κατηγορήμα είναι ο καθορισμός της ως *οργανικής*. Αντί γι' αυτό, η ιδέα καθίσταται υποκείμενο, οι διαφορές και η πραγματικότητά της κατανοούνται ως η εξέλιξή της, ως το αποτέλεσμα της, ενώ θα έπρεπε, αντιστρόφως, η ιδέα να εξελίσσεται από τις πραγματικές διαφορές. Το οργανικό είναι, ακριβώς, η *ιδέα των διαφορών*, ο *ιδεατός τους καθορισμός*. Εδώ όμως γίνεται λόγος για την *ιδέα ως υποκείμενο*, η οποία εξελίσσεται στις *οικείες διαφορές της*». – «Εκτός από αυτή την αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος παράγεται η επίφαση ότι εδώ γίνεται λόγος για μια άλλη ιδέα και όχι για τον οργανισμό. Η εκκίνηση γίνεται από την αφηρημένη ιδέα, εξέλιξη της οποίας στο κράτος είναι η *πολιτειακή σύνταξη*».

Ο Μαρξ υπογραμμίζει στη συνέχεια ότι ο Χέγκελ αποτυγχάνει να παρουσιάσει με σαφήνεια τα εκτεθέντα, επειδή δεν προσφέρει τις απαραίτητες εξηγήσεις που κάνουν ώστε να αναφαίνονται και να αναγνωρίζονται τα *ιδιάζοντα χαρακτηριστικά* και η *εμμενής λογική φύση των ιδίων των θεσμών* και όχι της *υπερκείμενης, αναφερόμενης μόνο στον εαυτό της, αφηρημένης ιδέας*:

«Δεν πρόκειται λοιπόν για την πολιτική ιδέα, αλλά για την αφηρημένη ιδέα στο πλαίσιο του πολιτικού στοιχείου. Όταν λέω: "αυτός ο οργανισμός (δηλ. του κράτους, η πολιτειακή σύνταξη) είναι η εξέλιξη της ιδέας στις οικείες διαφορές της κ. λπ.", δεν γνωρίζω ακόμα τίποτα για την *ειδική ιδέα της πολιτειακής σύνταξης*. Την ίδια πρόταση μπορεί κανείς να διατυπώσει για τον *ζωϊκό οργανισμό*, και αυτό θα είχε την ίδια ισχύ όπως και για τον *πολιτικό οργανισμό*. Σε τι διαφέρουν λοιπόν ο *ζωϊκός* και ο *πολιτικός οργανισμός*; Η απάντηση δεν προκύπτει από αυτόν τον γενικό καθορισμό. Ωστόσο, μία εξήγηση που δεν χορηγεί την *ειδοποιό διαφορά* δεν είναι εξήγηση».

Έτσι, ο Μαρξ θεωρεί ότι όταν εφαρμόζει το ίδιο φιλοσοφικό σύστημα σε διαφορετικά (κοινωνικά ή φυσικά) περιεχόμενα, τα οποία έχουν αναπτυχθεί το καθένα σε μία άλλη, οικεία και *ιδιάζουσα σφαίρα*, ο Χέγκελ δεν ενδιαφέρεται για τα

περιεχόμενα αυτά καθ' αυτά αλλά μόνο για τη σχέση τους με το φιλοσοφικό σύστημα. Επισημαίνεται μάλιστα με έμφαση ότι οι ουσιαστικοί θεσμοί χρησιμοποιούνται από τον Χέγκελ μόνο ως «ονόματα».

«Το μόνο που ενδιαφέρει είναι να επανεύρουμε "την ιδέα" καθ' ολοκληρίαν, "την έλλογη ιδέα" σε κάθε στοιχείο, είτε του κράτους είτε της φύσης, ενώ τα πραγματικά υποκείμενα, όπως εδώ "η πολιτειακή σύνταξη" καθίστανται απλά ονόματά της – με αποτέλεσμα να υπάρχει μόνο η επίφαση (Schein) μιας πραγματικής γνώσης. Τα ως άνω πραγματικά υποκείμενα είναι και παραμένουν ακατάληπτοι καθορισμοί, διότι δεν έχουν γίνει καταληπτοί στην ιδιάζουσα ουσία τους».

Εδώ θα μπορούσαμε να αντιτεινουμε από την άποψη του Χέγκελ ό,τι αυτός έχει ήδη επισημάνει σχετικά με την εξηγητική μέθοδο, την οποία ρητά απορρίπτει στην εισαγωγή της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, ότι δηλαδή η εξηγητική μέθοδος είναι ακατάλληλη, διότι συνήθως θέτει το σχετικό στη θέση του απόλυτου και το εξωτερικό φαινόμενο στη θέση της φύσης του πράγματος.<sup>189</sup>

Στη συνέχεια ο Μαρξ επιδίδεται σε μία κυριολεκτικά μικροσκοπική ανάλυση με σκοπό να διερευνήσει τον τρόπο κατά τον οποίο συσχετίζονται οι εμπειρικές και οι φιλοσοφικές έννοιες.

«"Αυτές οι διαχωρισμένες πλευρές είναι, έτσι, οι διαφορετικές εξουσίες καθώς και οι υποθέσεις και οι δραστηριότητές τους". Με το λεκτικό μόριο "έτσι" δημιουργείται η επίφαση μιας συνέπειας, μιας παραγωγής και εξέλιξης. Θα έπρεπε κανείς να ρωτήσει "γιατί έτσι;" "Το ότι οι διαφορετικές πλευρές του οργανισμού του κράτους" είναι "οι διαφορετικές εξουσίες" καθώς και "οι υποθέσεις και οι δραστηριότητές τους" αποτελεί εμπειρικό γεγονός, ενώ το ότι είναι μέλη ενός "οργανισμού" αυτό είναι το φιλοσοφικό "κατηγορούμενο"».

Λόγω της ιδιαίτερης σπουδής που καταβάλλει ο Μαρξ αντιπαραβάλλοντας την εγγελιανή με την κατά τη γνώμη του ορθή σύνταξη έχει σημασία να καταγράψουμε τα επιχειρήματά του.

Σ. 464.

---

<sup>189</sup> Χέγκελ, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, ό.π., σ. 36

«Εδώ εφιστούμε την προσοχή σε μια υφολογική ιδιαιτερότητα του Χέγκελ, η οποία επαναλαμβάνεται συχνά και αποτελεί προϊόν μυστικισμού. Η όλη παράγραφος έχει ως εξής»:

Οι διατυπώσεις του Χέγκελ:

§269 «Το φρόνημα προσπορίζεται το *διαζόντως* καθορισμένο περιεχόμενό του από τις διαφορετικές πλευρές του οργανισμού του κράτους. Αυτός ο *οργανισμός* είναι η εξέλιξη της ιδέας στις οικείες διαφορές της και στην αντικειμενική ενεργεία πραγματικότητά τους [ενν. αυτών των διαφορών]. Αυτές οι διαχωρισμένες πλευρές είναι, κατ' αυτόν τον τρόπο [έτσι], οι *διαφορετικές εξουσίες* καθώς και οι υποθέσεις και οι δραστηριότητές τους· δια μέσου αυτών το καθολικό παράγει συνεχώς τον εαυτό του κατ' αναγκαίο τρόπο, και μάλιστα καθ' όσον οι ως άνω πλευρές καθορίζονται διά της φύσης της καταληπτικής έννοιας και, επίσης, διατηρεί τον εαυτό του, καθώς εξίσου προϋποτίθεται της παραγωγής του. Αυτός ο οργανισμός είναι η *πολιτειακή σύνταξη*».

Οι αναδιατυπώσεις του Μαρξ σχετικά με την §269.

1. «Το φρόνημα προσπορίζεται το *διαζόντως* καθορισμένο περιεχόμενό του από τις διαφορετικές πλευρές του οργανισμού του κράτους».

«Αυτές οι διαχωρισμένες πλευρές είναι ...οι *διαφορετικές εξουσίες* καθώς και οι υποθέσεις και οι δραστηριότητές τους».

2. «Το φρόνημα προσπορίζεται το *διαζόντως* καθορισμένο περιεχόμενό του από τις διαφορετικές πλευρές του *οργανισμού* του κράτους. **Αυτός** ο *οργανισμός* είναι η εξέλιξη της ιδέας στις οικείες διαφορές της και την αντικειμενική ενεργεία πραγματικότητά τους [ενν. αυτών των διαφορών]...διαμέσου αυτών το καθολικό παράγει συνεχώς τον εαυτό του κατ' αναγκαίο τρόπο, και μάλιστα καθ' όσον οι ως άνω πλευρές καθορίζονται διά της φύσης της καταληπτικής έννοιας, και επίσης διατηρεί τον εαυτό του, καθώς εξίσου προϋποτίθεται της παραγωγής του. Αυτός ο *οργανισμός* είναι η *πολιτειακή σύνταξη*».

Και το συμπέρασμα του Μαρξ:

«Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ο Χέγκελ προσδένει τους περαιτέρω καθορισμούς σε δύο υποκείμενα: στις "διαφορετικές πλευρές του οργανισμού" και στον "οργανισμό". Στην τρίτη πρόταση καθορίζονται "οι διαχωρισμένες πλευρές" ως οι "διαφορετικές εξουσίες". Με την ενδιάμεση φράση "έτσι" δημιουργείται η επίφαση ότι αυτές οι "διαφορετικές εξουσίες" έχουν παραχθεί από την ενδιάμεση πρόταση περί του οργανισμού ως εξέλιξης της ιδέας». – Στη συνέχεια γίνεται λόγος για τις "διαφορετικές εξουσίες". Ο προσδιορισμός ότι το καθολικό συνεχώς παράγει και έτσι διατηρεί τον εαυτό του δεν αποτελεί κάτι το νέο, διότι ενυπάρχει ήδη στον προσδιορισμό τους ως "πλευρών του οργανισμού", ως "οργανικών πλευρών". Ή, πολύ περισσότερο, αυτός ο προσδιορισμός των

"διαφορετικών εξουσιών" δεν είναι παρά μία περιγραφή του ότι ο οργανισμός είναι "η εξέλιξη της ιδέας στις διαφορές της κ. λπ.».

Κατόπιν ο Μαρξ επιχειρεί να αποδείξει ότι η μέθοδος του Χέγκελ είναι παραπλανητική και δεν οδηγεί σε μία καθορισμένη γνώση.

Σελ. 465. «Είναι ταυτόσημες οι προτάσεις: Αυτός ο οργανισμός είναι "η εξέλιξη της ιδέας στις διαφορές της και στην αντικειμενική ενεργεία πραγματικότητα των διαφορών αυτών" ή σε διαφορές που συντελούν, ώστε το "καθολικό" (το καθολικό σημαίνει εδώ το ίδιο ό,τι και η ιδέα) "να παράγει συνεχώς τον εαυτό του, κατ' αναγκαίο τρόπο, και μάλιστα καθ' όσον οι ως άνω πλευρές καθορίζονται διά της φύσης της καταληπτικής έννοιας, και επίσης διατηρεί τον εαυτό του, καθώς εξίσου προϋποτίθεται της παραγωγής του».

Ο Μαρξ θεωρεί, λοιπόν, ότι ο Χέγκελ δεν προχωρεί ούτε ένα βήμα πέρα από τη γενική έννοια της «ιδέας», ή, έστω, της ιδέας «του οργανισμού» εν γένει. Εγείρει, κατά συνέπεια, το ερώτημα: πώς προκύπτει το συγκεκριμένο συμπέρασμα του Χέγκελ: «Αυτός ο οργανισμός είναι η πολιτειακή σύνταξη»; Και προσθέτει ειρωνικά: Γιατί να μην συμπεράνουμε: «Αυτός ο οργανισμός είναι το ηλιακό σύστημα»;

«Διότι, αργότερα, έχει προσδιορίσει [ενν. ο Χέγκελ] "τις διαφορετικές πλευρές του κράτους" ως τις "διαφορετικές εξουσίες". Η πρόταση ότι "οι διαφορετικές πλευρές του κράτους είναι οι διαφορετικές εξουσίες" αποτελεί μία εμπειρική αλήθεια και δεν μπορεί να παρουσιάζεται ως φιλοσοφική ανακάλυψη, επίσης δεν έχει παραχθεί με κανέναν τρόπο ως αποτέλεσμα της προηγούμενης ανάπτυξης. Καθ' όσον, όμως, προσδιορίζεται ο οργανισμός ως "εξέλιξη της ιδέας" και γίνεται λόγος για τις διαφορές της ιδέας και ύστερα τοποθετείται εμβόλιμα το συγκεκριμένο "των διαφορετικών εξουσιών", εισέρχεται η επίφαση ότι έχει αναπτυχθεί ένα καθορισμένο περιεχόμενο. Στην πρόταση: "το φρόνημα προσπορίζεται το ειδικά καθορισμένο περιεχόμενό του από τις διαχωρισμένες πλευρές του οργανισμού του κράτους" δεν θα έπρεπε ο Χέγκελ να προσδέσει την έκφραση: "αυτός ο οργανισμός", αλλά την έκφραση: "ο οργανισμός είναι η εξέλιξη της ιδέας κ. λπ.».

Μετά από την κατάδειξη της έλλειψης μιας καθοριστικής συνάφειας ανάμεσα στις γενικές και τις ειδικές έννοιες της παραγωγής του κράτους ως οργανισμού<sup>190</sup> ο Μαρξ

---

<sup>190</sup> Την άποψη ότι ο Χέγκελ δεν αποδεικνύει ότι το κράτος είναι οργανισμός, του οποίου η εσωτερική ζωή προκύπτει διαμέσου των αυτοτελών αλλά ταυτόχρονα και κεντρικά συνδεδεμένων διαφορών του, εξειδικεύει περαιτέρω ο Μαρξ στον κριτικό σχολιασμό των §§298 και 299 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Σε αυτό το επιχείρημα του Μαρξ θα αναφερθούμε παρακάτω.

εστιάζει με αρκετά πειστικό τρόπο στο ότι ο Χέγκελ εφαρμόζει στο καθορισμένο περιεχόμενο του οργανισμού του κράτους ή της «πολιτειακής σύνταξης» μία γενική λογική, η οποία αποτελεί εξωτερική προσθήκη, καθώς, θεωρεί ο Μαρξ, έχει συλληφθεί ήδη εκ των προτέρων.

«Τουλάχιστον, αυτό που λέει [ενν. ο Χέγκελ] ισχύει για κάθε οργανισμό, και δεν υπάρχει κατηγορημα, το οποίο θα δικαιολογούσε το υποκείμενο "αυτός" [ενν. ο οργανισμός]. Το αποτέλεσμα στο οποίο κατ' αλήθειαν στοχεύει [ενν. ο Χέγκελ] είναι να καθορίσει τον οργανισμό ως την πολιτειακή σύνταξη. Δεν έχει κτιστεί όμως μία γέφυρα μέσω της οποίας θα μπορούσε να φθάσει κανείς από τη γενική ιδέα του οργανισμού στην καθορισμένη ιδέα του οργανισμού του κράτους ή της πολιτειακής σύνταξης, ούτε θα μπορέσει ποτέ εις τον αιώνα τον άπαντα να κτιστεί μία τέτοια γέφυρα. Στην αρχική πρόταση γίνεται λόγος για "τις διαφορετικές πλευρές του οργανισμού του κράτους", οι οποίες αργότερα καθορίζονται ως "οι διαφορετικές εξουσίες". Αυτό λοιπόν που λέγεται είναι απλά το εξής: "Οι διαφορετικές εξουσίες του οργανισμού του κράτους" ή "ο κρατικός οργανισμός των διαφορετικών εξουσιών" είναι "η πολιτειακή σύνταξη" του κράτους. Η γέφυρα προς την "πολιτειακή σύνταξη" δεν έχει κτιστεί από τον "οργανισμό", "την ιδέα", τις "οικείες της διαφορές" κ. λπ., αλλά από την προτασόμενη έννοια "διαφορετικές εξουσίες", "οργανισμός του κράτους"».

Τι μπορούμε να αντιτείνουμε από την άποψη του Χέγκελ; Το ότι τα λειπτικά συμπεράσματα δεν ανταποκρίνονται στα νοηματικά και ότι ο Χέγκελ εμφανίζεται τρόπον τινά ως ταχυδακτυλουργός της γλώσσας φαίνεται να αποτελεί πειστική κριτική, όταν εξετάζει κανείς μεμονωμένες φράσεις και προτάσεις του, όπως ο Μαρξ παραπάνω. Πράγματι, εάν όπως υποστηρίζει ο Μαρξ, η ιδέα που χρησιμοποιεί ο Χέγκελ ως παραγωγικό των διαχωρισμών υποκείμενο δεν είναι η συγκεκριμένη ιδέα, που αφορά στο κράτος, τον οργανισμό και την «πολιτειακή σύνταξη» του, αλλά μία ιδέα τόσο αφηρημένη που επιδέχεται πολλές και διάφορες εφαρμογές, τότε ποια είναι η ειδική και καθορισμένη γνώση που προκύπτει για το αντικείμενό μας; Ίσως οι προτάσεις στις οποίες θα ήθελε να καταλήξει ο Μαρξ να βρίσκονται κοντά σε αυτό που θα μπορούσε να εκφράσει ο Χέγκελ δια μέσου μιας λιγότερο περίπλοκης και πιο άμεσης σύνταξης. Ωστόσο, ο τρόπος έκφρασης του Χέγκελ – και ιδιαίτερα η μη εξηγητική μέθοδος του παραγωγικού ορισμού – είναι οργανικά και αυστηρά

συνυφασμένος με τον ίδιο τον θεωρησιακό στοχασμό και το θεώρημα της θεωρησιακής πρότασης (spekulativer Satz), σύμφωνα με το οποίο το υποκείμενο της πρότασης πρέπει να μεταφέρεται ολοσχερώς στο κατηγορούμενο και να μεταποιείται σε καθαρό λόγο – ειδάλλως ο λόγος παραμένει δογματικός και προσκολλημένος σε μεταφυσικές υποστάσεις<sup>191</sup>. Από αυτή την άποψη, ο Μαρξ δεν επιτυγχάνει την πλήρη ανασκευή, όταν εστιάζει σε λεπτομέρειες δίχως να προσδιορίζει την αναγκαία θέση τους στην ευρύτερη συνάφεια της διαλεκτικής θεωρίας του Χέγκελ. Έτσι, θα μπορούσε κανείς να αποδώσει και σε αυτόν μία πρόθεση «παραπλάνησης» σχετικά με το αληθινό νόημα των προτάσεων του Χέγκελ. Άλλωστε, ο Μαρξ δεν έχει αποδείξει πράγματι ότι η εγγελιανή σύλληψη της έλλογης ιδέας συσκοτίζει πλήρως τα εμπειρικά περιεχόμενα, τα οποία, επίσης, συναντούμε στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Το γεγονός ότι η *Λογική* του Χέγκελ έχει διατυπωθεί σε άλλο συστηματικό έργο, στο βιβλίο δηλαδή του Χέγκελ «*Η Επιστήμη της Λογικής*» – πράγμα που εννοεί ο Μαρξ όταν ομιλεί για μία Λογική εκ των προτέρων<sup>192</sup> – δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι η ίδια δεν συνυφαινεται ουσιαστικά με τη *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Έτσι, από μία γενικότερη άποψη, οι «διαστρεβλώσεις» που βλέπει ο Μαρξ στις διατυπώσεις του Χέγκελ θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι δεν είναι παρά μέρος του ιδιαίτερου χαρακτήρα του εγγελιανού επιχειρήματος αναφορικά με τη

---

<sup>191</sup> Σχετικά με τη θεωρησιακή πρόταση, ο Χέγκελ γράφει: «Προκειμένου να διευκρινίσουμε με παραδείγματα το ρηθέν, λαμβάνουμε την πρόταση, ο Θεός είναι το Είναι. Σε αυτή την πρόταση το κατηγορούμενο είναι το Είναι. Το κατηγορούμενο εδώ έχει υποστατική σημασία στην οποία διαλύεται το υποκείμενο. Το Είναι οφείλει εδώ να μην είναι το κατηγορούμενο, αλλά η ουσία. Τοιουτοτρόπως, ο θεός φαίνεται να παύει να είναι ό,τι είναι διά της θέσης της πρότασης, δηλαδή το σταθερό υποκείμενο. Αντί στη μετάβαση από το υποκείμενο στα κατηγορούμενα η σκέψη να προχωρεί, αισθάνεται, επειδή το υποκείμενο αφανίζεται, πολύ περισσότερο ανεσταλμένη και αναπέμπεται στο διάνοημα του υποκειμένου, καθώς αισθάνεται την απουσία του. Ή, η σκέψη, επειδή το ίδιο το κατηγορούμενο εκφέρεται ως υποκείμενο, ως το Είναι, ως η ουσία, η οποία εξαντλεί τη φύση του υποκειμένου, η ίδια βρίσκει κατ' άμεσο τρόπο το υποκείμενο επίσης και στο κατηγορούμενο – και τώρα αντί η σκέψη στο κατηγορούμενο να εμβαθύνει στον εαυτό της και να αποικτά την ελεύθερη συμπεριφορά της ματαιολογίας, παραμένει ακόμη βυθισμένη στο περιεχόμενο, ή έστω υφίσταται το αίτημα να βυθιστεί σε αυτό». Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, εκδόσεις Felix Meiner, Hamburg 1952, σ. 51.

<sup>192</sup> Βέβαια, δεν αμφισβητείται ότι ο Χέγκελ για την παραγωγή των τριών εξουσιών του κράτους έχει εφαρμόσει συγκεκριμένες λογικές κατηγορίες, ήτοι τις τρεις πτυχές της έννοιας: καθολικότητα, ιδιάζουσα μερικότητα και ενικότητα. Αυτό επιβεβαιώνεται από τον ίδιο τον Χέγκελ στο σχόλιο της §272. Για την ανάλυση του περίπλοκου αυτού θέματος βλέπε Hartmann ό.π., σ. 121.



συνάρτηση μεταξύ του έλλογου και του πραγματικού. Ταυτόχρονα, όμως, δεν μπορεί να διατυπώσει κανείς, στη συνάφεια της παρούσας παραγράφου, τειμηριωμένη κρίση για την εφαρμογή των λογικών κατηγοριών (όπως για παράδειγμα των τριών πτυχών της έννοιας), ούτε για το εάν η εφαρμογή αυτή εξηγεί επαρκώς<sup>193</sup> τον τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ θεμελιώνει τη διάκριση των κρατικών εξουσιών, δίχως εντατική μελέτη της ίδιας της Λογικής.<sup>194</sup> Αυτό, από μία άποψη, αποτελεί μειονέκτημα της πολιτικής θεωρίας του Χέγκελ, διότι, αν και ο ίδιος διευκρινίζει στον πρόλογο<sup>195</sup> της *Φιλοσοφίας*

---

<sup>193</sup> Ο Hartmann (ό.π., σ. 122 κ.ε.) διατυπώνει π.χ. αμφιβολίες σχετικά με την εσωτερική συνέπεια της εφαρμογής του προτύπου της έννοιας, καθώς, στην παρούσα παράγραφο, παρά την αρχική εκκίνηση από τη νομοθετική εξουσία ως καθολικότητα, ο Χέγκελ, στις περαιτέρω αναπτύξεις σχετικά με τις τρεις εξουσίες του κράτους (§§ 275 κ.ε.), χρησιμοποιεί ως αφετηρία την τρίτη πτυχή της έννοιας, δηλαδή την ενικότητα του μονάρχη. Σύμφωνα με τη γνωστή μέθοδο του Χέγκελ, όμως, οι προηγούμενες βαθμίδες είναι η αλήθεια των επόμενων υπό την έννοια του Καθ' αυτό-Είναι, δηλαδή της βάσης η οποία παραμένει πάντα η ίδια σε όλες τις εξελίξεις της. Συγχρόνως, ο Χέγκελ θεωρεί ότι οι επόμενες έννοιες (βαθμίδες) περιέχουν, θεωρούμενες από την οπτική γωνία του Προς-εαυτό-Είναι και της γνώσης, την αλήθεια των προηγούμενων εννοιών (βαθμίδων), έτσι π.χ. η αστική κοινωνία περιέχει την αλήθεια της οικογένειας, το κράτος περιέχει την αλήθεια της αστικής κοινωνίας κ. λπ. Κατά συνέπεια, θα ανέμενε κανείς από τον Χέγκελ να εκκινήσει στην ανάπτυξη του από τη νομοθετική εξουσία, από την πρώτη δηλαδή βαθμίδα, ως το Καθ' αυτό-Είναι και την βάση, και να την εξελίξει προς την κατεύθυνση της αλήθειάς της, η οποία είναι η επόμενη και η μεθεπόμενη βαθμίδα, δηλαδή η εκτελεστική εξουσία και η εξουσία του μονάρχη. Το γεγονός ότι ο Χέγκελ αντιστρέφει τη σειρά της ανάπτυξης εξηγείται σύμφωνα με τον Hartmann από το ότι ο ίδιος επιδιώκει να αποφύγει την αναγνώριση της νομοθετικής εξουσίας (καθώς και μέσω της νομοθετικής εξουσίας την αναγνώριση της αρχής της βασιικής εκπροσώπησης της κοινωνίας) ως της βάσης και του Καθ' αυτό-Είναι όλων των υπόλοιπων εξουσιών. Κατ' αυτό τον τρόπο, ο Χέγκελ παρουσιάζεται από τον Hartmann ως ασυνεπής ακόμα και ως προς τη διαλεκτική μέθοδο που ο ίδιος ακολουθεί στα προηγούμενα μέρη της Φ.τ.Δ. Έτσι, ο Hartmann θεωρεί ότι ο Χέγκελ αθετεί, σε πνεύμα αντιδημοκρατικό, ακόμα και τις αρχές της δικής του διαλεκτικής μεθόδου προκειμένου να προβάλλει τη μοναρχία όχι μόνο ως κορυφή αλλά και ως βάση του κράτους. Βλέπε σχ. Hartmann, ό.π., σ. 120 κ.ε. Επίσης, ο Χέγκελ μετέρχεται, κατά τον Hartmann, έναν παραστατικό ή μεταφορικό λόγο προκειμένου να καταδείξει την ιδέα της ενότητας του κράτους μέσω της υποκειμενικότητας και της αντίστοιχης ενσάρκωσής της σε ένα συγκεκριμένο υποκείμενο – τον μονάρχη. Συνεπώς, η κριτική του Μαρξ για τον ηγεμόνα, όπως θα δούμε παρακάτω, καθώς και η άποψή του σχετικά με μία αφηρημένη σύλληψη της υποκειμενικότητας που αποκρυσταλλώνεται με τρόπο παράλογο σε ένα μόνο υποκείμενο φαίνεται εν προκειμένω να γίνεται από τον Hartmann αποδεκτή. Παρόμοια κριτική στον Χέγκελ διατυπώνει και ο Pting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, ό.π., σ. 69.

<sup>194</sup> Αυτή είναι και η άποψη του Vieweg (ό.π.), ο οποίος μελετά τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* κυρίως υπό το πρίσμα της σχέσης της με τη Λογική. Βλέπε σχετικά με τα αποτελέσματα αυτής της μελέτης στη συνάφεια του κράτους ως πολιτικού οργανισμού, Vieweg, ό.π., σ. 400 κ.ε.

<sup>195</sup> Βλέπε σχετικά, Φ.τ.Δ., σ. 12: «Έχω αναπτύξει διεξοδικά στην δική μου *Επιστήμη της Λογικής* την φύση της θεωρησιακής γνώσης». Βλέπε σχετικά το επιχειρημα ότι οι επικριτές

του Δικαίου ότι η θεωρησιακή σύλληψη του Δικαίου προϋποθέτει την *Επιστήμη της Λογικής*, εντούτοις για την ίδια την κατανόηση της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* δεν είναι πάντα ωφέλιμο, όταν ο αναγνώστης ωθείται συνεχώς από τον συγγραφέα σε ένα άλλο βιβλίο έξω από αυτήν.

Ο Μαρξ ισχυρίζεται, όμως, ότι ο Χέγκελ χρησιμοποιεί σκόπιμα τεχνάσματα, ώστε να δημιουργείται η *εντύπωση* της ενότητας μεταξύ του Είναι και του νοείν. Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, θεωρεί ο Μαρξ, προκύπτει μόνο η αυτονόμηση των θεωρητικών εννοιών καθώς και η μετάθεση της πραγματικής ενέργειας της θεσμικής ζωής – όπως απολήγει εδώ στη συγκεκριμένη οργάνωση και διάρθρωση του κράτους, – σε ένα κλειστό και «ολιστικό» σύστημα, το οποίο αναφέρεται όχι στην πραγματικότητα ως τέτοια, αλλά μόνο στον εαυτό του – εκκινεί από αυτόν και καταλήγει σε αυτόν. Η ιδέα, ο νοήμων λόγος, ισχυρίζεται κατ' επίφαση την ενότητά του με το Είναι δίχως όμως να αποδίδει στο Είναι ως τέτοιο τη δέουσα αναγνώρισή του ως του πραγματικά ετέρου της νόησης, διότι τότε θα δεχόταν να «κατέλθει» στις ιδιάζουσες, καθορισμένες και ανάλογες προς την φύση του εμπειρικού αντικειμένου αναλύσεις, που απαιτούνται κατά τον Μαρξ. Έτσι, ο ίδιος κατηγορεί τον Χέγκελ για «νομιναλισμό»<sup>196</sup> που έχει ως αποτέλεσμα η φιλοσοφία του να συντάσσεται πάντα από την πλευρά των εννοιών και

---

του Χέγκελ (π.χ. ο Rudolf Haym) παραγνωρίζουν τη σημασία της θεωρησιακής σκέψης στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* και την εκλαμβάνουν ως «μεταφυσική» και συνακόλουθα ως «αντιδραστική» σκέψη, Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, εκδ. Suhrkamp, 1965, σ. 8 κ.ε.

<sup>196</sup> Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι αυτός ο «νομιναλισμός» εμφανίζεται ως συνέπεια της επιλογής του Χέγκελ να μην χρησιμοποιεί μία «παραστατική» γλώσσα (βλέπε σχετικά όσα αναφέρει Hartmann, ό.π., σ. 120, σχετικά με την εγελιανή έννοια της παράστασης «Vorstellung»), αλλά να εκθέτει τα περιεχόμενα της θεωρία του, π.χ. την οργανική ενότητα του κράτους με τον εαυτό του ή την ενότητα της κοινωνίας και του κράτους, όχι απλά μετερχόμενος λογικές κατηγορίες αλλά τόσο αφαιρετικά, ώστε η εν λόγω ενότητα να καθίσταται τελικά *συμβολική*. (Βλέπε σχετικά Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, εκδ. Verlag für Recht und Gesellschaft AG. Basel, 1953, σ. 76. Εδώ, από την άποψη της ατομικότητας, χαρακτηρίζεται ως *συμβολική* καθώς και ως «μορφική και μη ενσυνείδητη» η εγελιανή σύλληψη της έμμεσης συναγωγής (Vermittlung) της καθολικότητας και της ατομικής ύπαρξης). Ο όρος «συμβολικό» χρησιμοποιείται από τον ίδιο τον Μαρξ στο σχολιασμό της §302 αναφορικά με το διαμεσολαβητικό ρόλο των τάξεων ανάμεσα, αφενός, στο διαιρεμένο – οργανικό – κράτος ή την εκτελεστική εξουσία, και, αφετέρου, στην «άμορφη μάζα» του λαού. («Κριτική», ό.π., σ. 525). Βλέπε σχετικά Popitz, ό.π., σ. 79.

να μην επιδιώκει τη σύνδεση των εννοιών με το ίδιο το σώμα της εμπειρικής πραγματικότητας. Η αλήθεια της εμπειρικής πραγματικότητας «διαλύεται» στο αφηρημένο των εννοιών και χάνει την ισχύ της ως τέτοια. Αυτό το πρόβλημα εξελίσσεται για τον Μαρξ σε πρόβλημα που αφορά όχι μόνο στη μορφή της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, αλλά στην ίδια την πραγματικότητα όπως αυτή εμφανίζεται από την άποψη του ανθρώπου, ο οποίος εντός του κράτους παραμένει και αυτός ατομικότητα υπό αφηρημένη μόνο και όχι συγκεκριμένη σημασία.<sup>197</sup> Είναι όμως επισφαλές και αναπόδεικτο το ελεγκτικό επιχείρημα ότι ο Χέγκελ χρησιμοποιεί σκόπιμα παραπλανητικές μεθόδους. Από μία άποψη αντίστοιχα πράττει και ο Μαρξ.

Σελ. 466 «Κατ' αλήθειαν, ο Χέγκελ δεν κάνει άλλο από το να διαλύει "την πολιτειακή σύνταξη" στη γενική αφηρημένη ιδέα του "οργανισμού", αλλά κατά το φαίνεσθαι καθώς και κατά τη δική του άποψη έχει εξελίξει το καθορισμένο από τη «γενική ιδέα». Αυτό που είναι υποκείμενο της ιδέας, ο Χέγκελ το μετατρέπει σε ένα παράγωγο, ένα κατηγορημά της. Δεν εξελίσσει τη νόησή του από το αντικείμενο, αλλά [εξελίσσει] το αντικείμενο σύμφωνα με μία νόηση που έχει έλθει εις πέρας με τον εαυτό της – και έχει έλθει εις πέρας με τον εαυτό της στην αφηρημένη σφαίρα της λογικής. Δεν πρόκειται εδώ για την εξέλιξη της καθορισμένης ιδέας της πολιτειακής σύνταξης, αλλά για τη χορήγηση στην πολιτειακή σύνταξη μιας σχέσης με την αφηρημένη ιδέα, για το ότι η πολιτειακή σύνταξη πρέπει να ιεραρχηθεί ως ένα μέρος της ιστορίας της ζωής της ιδέας, μία φανερή μυστικοποίηση». – «Ένας άλλος προσδιορισμός είναι ότι οι "διαφορετικές εξουσίες" καθορίζονται "από τη φύση της καταληπτικής έννοιας", και γι' αυτό τον λόγο το καθολικό τις παράγει "κατ' αναγκαίο τρόπο". Οι διαφορετικές εξουσίες δεν καθορίζονται, λοιπόν, από την "οικεία τους φύση", αλλά από μία ξένη φύση. Με τον ίδιο τρόπο η "αναγκαιότητα" δεν αντλείται από την οικεία της ουσία, και ακόμη λιγότερο αποδεικνύεται με κριτικό τρόπο. Πολλώ μάλλον, η μοίρα της είναι προκαθορισμένη [προδιατεταγμένη] από τη "φύση της καταληπτικής έννοιας", σφραγισμένη στους ιερούς καταλόγους [ιερά μητρώα] της ιερής εστίας [Santa Casa] (της Λογικής). Η ψυχή των αντικειμένων, εν προκειμένω του κράτους είναι τετελεσμένη, προδιατεταγμένη πρίν από το σώμα της, το οποίο κατ' αλήθειαν είναι μόνο φαινομενικότητα. "Η καταληπτική έννοια" είναι ο υιός στην "ιδέα", στον θεό πατέρα, το ποιούν, η καθορίζουσα, διαχωρίζουσα. Η "ιδέα" και η "καταληπτική έννοια" αποτελούν εδώ αφαιρέσεις που αυτονομήθηκαν».

---

<sup>197</sup> Διότι, σύμφωνα με τον Μαρξ, η διάλυση της πραγματικότητας σε αφηρημένες έννοιες προέρχεται από την αδυναμία του Χέγκελ να συναγάγει σε ενότητα την καθολικότητα και την ενικότητα και, συνεπώς, να συνενώσει την «πραγματική διαίρεση της ενότητας της ανθρώπινης ουσίας» εντός του κράτους. Βλέπε σχετικά Popitz, ό.π., σ. 76.

Η κριτική του Μαρξ ότι ο Χέγκελ, μολονότι η μέθοδός του είναι παραγωγική, δεν επιχειρεί εντούτοις μία συγκεκριμένη παραγωγή της «πολιτειακής σύνταξης» που να εξελίσει τις έννοιες τη μία από την άλλη σύμφωνα με τα οικεία χαρακτηριστικά τους καθώς επίσης και ότι ο Χέγκελ προϋποθέτει εκ των προτέρων το αποδεικτέο αποτέλεσμα [λήψη ζητουμένου!] της έκθεσης της έννοιας του κράτους φαίνεται, μετά από τα παραπάνω, κατ' αρχάς εύλογη. Κατά τον Μαρξ, ο Χέγκελ υπάγει τον ιστορικά διαμορφωμένο και στην εποχή του υφιστάμενο οργανισμό του κράτους σε προκαθορισμένες έννοιες και ιδέες, οι οποίες έλκουν την καταγωγή τους από μία εξωτερική προς αυτόν φύση, από μία γενική ή αφηρημένη<sup>198</sup> Λογική που μπορεί εύκολα να εφαρμοστεί σε οποιοδήποτε άλλο εμπειρικό σύστημα εκτός από εκείνο της «πολιτειακής σύνταξης». («Γιατί όχι στο ηλιακό σύστημα;»).

Η λεπτομερής εξέταση της δομής των επιχειρημάτων της εγγεγραμμένης *Φιλοσοφίας του Δικαίου* αποκαλύπτει, κατά τον Μαρξ, ότι ο Χέγκελ παράγει με παράδοξο – μη εξηγητικό – τρόπο τους βασικούς εννοιολογικούς προσδιορισμούς του οργανισμού του κράτους. Μάλιστα, όπως φαίνεται παραπάνω, ο Μαρξ αναδιατυπώνει σε ορισμένα σημεία το κείμενο του Χέγκελ προκειμένου να καταδείξει πώς, κατά τη γνώμη του, θα έπρεπε να είχε εκφραστεί ο Χέγκελ, εάν ακολουθούσε την εξηγητική μέθοδο που θεωρείται από τον Μαρξ ως η ενδεδειγμένη. Έτσι, ο ίδιος διερωτάται π.χ. πώς είναι δυνατό να γράφει ο Χέγκελ ότι *ο οργανισμός είναι η εξέλιξη της ιδέας στις διαφορές της κ. λπ.*, αντί να υποστηρίζει ότι *αυτός ο ίδιος ο οργανισμός του κράτους παράγει την οικεία εξέλιξή του σε διαφορές κ. λπ.* Κατά τον Μαρξ, συνεπώς, η εξέλιξη του κράτους/της

---

<sup>198</sup> Σύμφωνα με τον Pting, *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, ό.π., σ. 138, ο Μαρξ αδικεί τον Χέγκελ, όταν αποδίδει σε αυτόν την πρόθεση να παραγάγει την πολιτειακή σύνταξη από την αφηρημένη έννοια της Ιδέας, καθώς ο Χέγκελ κάνει ακριβώς λόγο για την – λιγότερο θα λέγαμε – αφηρημένη *ιδέα του κράτους*, επιδιώκοντας να αναπτύξει την εσωτερική συνάφεια μεταξύ της ιδέας αυτής και της διάρθρωσης της κρατικής εξουσίας. Κατά τον Pting, το πρόβλημα συνίσταται όμως στο ότι ο Χέγκελ αν και επιθυμεί να θεμελιώσει την κρατική εξουσία καθώς και τη διάκριση των εξουσιών στην έννοια του σκοπού του κράτους, εντούτοις δεν το κατορθώνει αυτό με την απαιτούμενη συνέπεια και άρα, εν τέλει, δεν καταδεικνύει την αναγκαιότητα της σχέσης των τριών εξουσιών του κράτους με τον εν λόγω σκοπό. Έτσι, σύμφωνα με την άποψη του Pting, οι αναπτύξεις του Χέγκελ θα ήταν ορθότερες και σαφέστερες, εάν είχαν ως αφετηρία, ακριβώς, την αρχή της πολιτικής ελευθερίας των ατόμων και όχι την αφηρημένη έννοια του σκοπού του κράτους.

«πολιτειακής σύνταξης» σε διαφορές είναι οργανική, άρα οι πραγματικές διαφορές ή οι διαφορετικές πλευρές του κράτους είναι το αληθινό υποκείμενο της πρότασης – εννοώντας ταυτόχρονα ότι είναι το αληθινό εμπειρικό αντικείμενο της συγκεκριμένης σκέψης –, ενώ το κατηγορούμενο είναι η οργανική τους εξέλιξη. Εντούτοις, αντί να εκφραστεί κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Χέγκελ θέτει, αφενός, την *ιδέα* ως *υποκείμενο* – υποκαθιστώντας την πραγματικότητα με μία αφαιρετική σύλληψη – και, αφετέρου, τις οικείες *διαφορές* της ως *κατηγορούμενο* – χάνοντας, έτσι, το πραγματικό θέμα για το οποίο ομιλεί.

Επομένως, ενώ ο Χέγκελ θα έπρεπε απλώς να σχηματίζει την κρίση ότι οι διαφορετικές εξουσίες του οργανισμού του κράτους είναι η «πολιτειακή σύνταξη», παρεμβάλλει την «ιδέα» ανάμεσα στις προτάσεις του και προσθέτει το λεικτικό μόριο «έτσι»<sup>199</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο παραπλανεί τον αναγνώστη, καθώς συμπεραίνει το καθορισμένο από το καθολικό ή καθώς παράγει από την καθολική ιδέα του οργανισμού την καθορισμένη μορφή του οργανισμού του κράτους ή της «πολιτειακής σύνταξης». Το ελεγκτικό επιχείρημα ότι η σκέψη δεν αναπτύσσεται από το αντικείμενο, αλλά το αντικείμενο από τη σκέψη ή την αφηρημένη Λογική ενισχύεται, βέβαια, και από τη φράση του Χέγκελ ότι οι διαφορετικές εξουσίες προσδιορίζονται από τη φύση της καταληπτικής έννοιας.

Συνοψίζοντας, λοιπόν, διαπιστώνουμε ότι η κριτική του Μαρξ στηρίζεται στην αρχική, μεθοδολογική αντίρρηση του, με την οποία συνυφίνεται και η ερώτησή του σχετικά με τη θεωρητική νομιμότητα μιας ανάμειξης των εμπειρικών εννοιών με τις καθολικές έννοιες. Ο Χέγκελ θα έπρεπε να προτάσει, κατά τον Μαρξ, μία αυστηρή ανάλυση της εμπειρικής πραγματικότητας, από την οποία θα προέκυπτε το καθολικό διά της επαγωγής. Έτσι, ο Μαρξ δεν ποσείται να επαναλαμβάνει συνεχώς τη διαπίστωση ότι οι εγελιανές παραγωγές μέσω της κίνησης από το καθολικό προς το

---

<sup>199</sup> Η άποψη ότι τα συμπεράσματα που αντλούνται από τη χρήση τέτοιων αιτιολογικών και συμπερασματικών συνδέσμων, αν και στερούνται ευκρίνειας, υποβάλλουν, ωστόσο, μία «μεταφυσική» ευκρίνεια προφασιζόμενα αναγκαίες σχέσεις στη συγκρότηση της πολιτικής θεωρίας, οι οποίες όμως δεν προκύπτουν κατ' ανάγκη στην ίδια την πολιτική θεωρία, φαίνεται να είναι αρκετά πειστική.

ιδιάζον μερικό στερούνται αναγκαιότητας και ότι δεν παράγουν πραγματικά νέα γνώση αλλά μόνο τη φαινομενικότητα και, συνεπώς, παραμένουν εγκλωβισμένες στη σφαίρα της αφηρημένης ιδέας. Μία κλασική κριτική από την άποψη του εμπειρισμού που ασκήθηκε ήδη από τον Βάκιωνα στην αριστοτελική θεωρία του συλλογισμού ως της παραγωγής του αναγκαίου λόγου από τεθειμένες προκείμενες και όχι από την ίδια την εμπειρία!

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, καθώς ο Μαρξ επικρίνει τον Χέγκελ για το ότι δεν εξελίσσει την «καθορισμένη» ιδέα του εξεταζόμενου αντικειμένου, δεν αντιτίθεται απλά στην έλλειψη μιας προφανούς ειδικής συνάφειας μεταξύ των εμπειριών και των θεωρησιακών εννοιών στον Χέγκελ, αλλά υπερθεματίζει απαιτώντας από εκείνον μία *θεωρησιακή εξέλιξη και παραγωγή του ίδιου του εμπειρικού*<sup>200</sup>. Υπό ένα πρίσμα, η έγερση

---

<sup>200</sup> Παράδοξως, ο Karl Korsch θεωρεί πρωτοποριακές τις αναλύσεις (όχι του Μαρξ αλλά) του Χέγκελ αναφορικά με το εμπειρικό, ενώ αντιθέτως καταγράφει στα μειονεκτήματα της μαρξικής θεωρίας το γεγονός ότι ακόμη και στις πιο υλιστικές θεωρήσεις της δεν παραιτείται εντελώς από τη φιλοσοφία. Βλέπε σχετικά Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, εκδ. Europäische Verlangsanstalt, επιμέλεια έκδοσης και εισαγωγή Erich Gerlach, σ. 23. Πράγματι, μία τέτοια εμμονή στη φιλοσοφία ως μορφή λόγου εν γένει φαίνεται (εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον) να λανθάνει στην απαίτηση του Μαρξ για την ανεύρεση του οικείου έλλογου χαρακτήρα της πραγματικότητας ή για την θεωρησιακή παραγωγή του εμπειρικού. Διότι, κατά κάποιον τρόπο, το εμπειρικό/υλικό και το έλλογο/φιλοσοφικό συνιστούν αντίθετες έννοιες οι οποίες όμως προσδιορίζονται από τη μεταξύ τους διαφορά με τρόπο, ώστε να αλλοιώνουν η μία την άλλη. Υπό αυτό το πρίσμα μπορεί να εννοηθεί και η κριτική επισήμανση του Korsch σχετικά με την ανάμειξη της θεωρησιακής και της εμπειρικής σκέψης: «Η διαλεκτική, τόσο στην μυστικοποιημένη εγελιανή εκδοχή, όσο και στην ορθολογική αναδιάταξή της από τον Μαρξ, έχει ορισμένα χαρακτηριστικά τα οποία δεν εναρμονίζονται πλήρως με την κύρια προοδευτική, αντι-μεταφυσική και αυστηρά εμπειρική επιστημονική κατεύθυνση της μαρξικής έρευνας» (ό.π., σ. 22 κ.ε.). Ο Korsch (ό.π., σ. 23) θεωρεί εύστοχα ότι εάν η διαλεκτική δεν υποστεί την απαιτούμενη προσαρμογή στις σύγχρονες μεθόδους των εμπειρικών επιστημών, τότε «η μαρξική θεωρία κινδυνεύει να εξαχρηωθεί σε «ένα θολό μίγμα συγκεκριμένο από οπισθοδρομική ψευτο-επιστήμη, μυθολογία και σε τελική ανάλυση από αντιδραστική ιδεολογία». Βλέπε και τις άκρως αξιόλογες αναπτύξεις του Korsch σχετικά με το πρόβλημα της σχέσης του μαρξισμού με τη φιλοσοφία, (ό.π., σ. 60 κ.ε., σ. 73 κ.ε.). Εδώ ο Korsch επισημαίνει, μεταξύ άλλων, ότι η μετασκευή της εγελιανής διαλεκτικής σε υλιστική διαλεκτική δεν μπορεί να επιτευχθεί άμοχθα δυνάμει μιας απλής μετονομασίας των εννοιών ή μιας αντιστροφής του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης κ. λπ. (ό.π., σ. 62). Όταν ο Korsch (ό.π., σ. 60) διατυπώνει τις σκέψεις του για την ασυμβατότητα που ενυπάρχει στην ιδέα μιας υλιστικής

μιας τέτοιας αξίωσης δεν μπορεί να συμφιλιωθεί με τις προθέσεις του Χέγκελ, ενώ υπό ένα άλλο πρίσμα, η ίδια χαρακτηρίζει, ως έναν βαθμό, αυτό ακριβώς το οποίο επιδιώκει και εκπληρώνει ο ίδιος ο Χέγκελ. Ειδικότερα, ο Μαρξ επισημαίνει ότι πρόθεση του Χέγκελ

«δεν είναι να εξελίξει την καθορισμένη ιδέα της πολιτειακής σύνταξης, αλλά να χορηγήσει στην πολιτειακή σύνταξη μία σχέση με την αφηρημένη ιδέα, να την ιεραρχήσει ως μέρος της ιστορίας της ζωής της ιδέας».

Το ότι αυτό εν μέρει ανταποκρίνεται στην πρόθεση του Χέγκελ διαφαίνεται στα επιχειρήματα που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Χέγκελ στον πρόλογο της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* (ό.π., σ. 15), στον οποίο αναφορικά με μία τάση της εποχής του να λογίζεται ως απόδειξη της ελευθερίας της νόησης και του πνεύματος το να διατυπώνει κανείς νέες θεωρίες για το κράτος, γράφει: «ως εάν να μην είχε υπάρξει στον κόσμο ή να μην εξακολουθεί στο παρόν να υπάρχει κανένα κράτος και κανένα πολίτευμα (Staatsverfassung), ως εάν να έπρεπε κανείς να αρχίσει *τώρα* για πρώτη φορά – και αυτό το *τώρα* διαρκεί στο διηνεκές – και ο κόσμος της πολιτικής ηθικότητας (Sittlichkeit) να μην ανέμενε *παρά ετούτη τη στιγμή* για να την επινοήσουμε και να την υποβάλουμε σε εξ υπαρχής διεξέταση και θεμελίωση». Συνεπώς, ο Χέγκελ εκκινεί από ιστορικά διαμορφωμένους, *υπάρχοντες*<sup>201</sup> δικαιοκούς και πολιτικούς θεσμούς,

---

«φιλοσοφικής» κοσμοθεώρησης καθώς και για τη δυσκολία μιας «υλιστικής μετασκευής–ανακατασκευής» της «δεαλιστικής διαλεκτικής» του Χέγκελ, φαίνεται με τον τρόπο αυτό να εκφράζει αμφιβολίες που αφορούν, ακριβώς, στη δική μας συνάφεια και εμπεριέχουν ως συνεπαγωγή το ότι το αίτημα του Μαρξ για μία θεωρησιακή εξέλιξη και παραγωγή του εμπειρικού πρέπει εξίσου να τεθεί εν αμφιβόλω.

<sup>201</sup>Ο όρος «υπάρχον» δεν δηλώνει ότι ένα αντικείμενο εξέτασης, π.χ. το κράτος και ο οργανισμός του, προσλαμβάνεται δίχως ταυτόχρονα να ερμηνεύεται και να συγκροτείται ως γνωστικό αντικείμενο δυνάμει κάποιων αρχών και κατηγοριών. Έτσι, ο Χέγκελ σύμφωνα με πολλούς σχολιαστές, έστω και αν ενδεχομένως υποστηρίζει, πάντως δεν «αντιγράφει» το πρωσιό κράτος της εποχής του, καθώς το κρατικό μόρφωμα που αναπτύσσει στη *Φιλοσοφία του Δικαίου* διαφέρει σε αρκετά σημεία από το πρωσιό κράτος, όπως αυτό υπήρχε στην εποχή του Χέγκελ. Βλέπε σχετικά Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym* στο G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ullstein 1972, σ. 729. Βλέπε επίσης Avinieri, ό.π., σ. 177. Βλέπε επίσης και την αντίθετη άποψη – την οποία ο Rosenkranz (ό.π.) αντικρούει υπέρ του Χέγκελ – του Rudolf Haym, *Preussen und die Rechtsphilosophie*, στο G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ό.π., σ. 715 και 717. Η ως άνω συζήτηση περί της προϋπόθεσης του πρωσιού κράτους ως υποδείγματος της εγγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου* διεξάγεται, βέβαια, σε συνάρτηση με το

υπογραμμίζοντας το γεγονός ότι η φιλοσοφία παρατηρεί (βλ. σχ. §31 «sieht zu») τον αυτοπροσδιορισμό, την αυτοκίνηση και την αυτενέργητη σύλληψη της ενεργείας πραγματικότητάς τους. Από αυτή την άποψη, ο Χέγκελ δεν επιδιώκει καθόλου να παραγάγει «νέα» γνώση για τα υφιστάμενα και δεδομένα θεσμικά ή εμπειρικά αντικείμενα της διεξέτασης, όπως απαιτεί ο Μαρξ, ούτε να διατυπώσει το δεοντολογικά (σύμφωνα με μία πολιτική και ηθική τοποθέτηση) προσδιορισμένο περιεχόμενο της πολιτικής ηθικότητας και του κράτους.<sup>202</sup> Κατά συνέπεια είναι ορθή η διαπίστωση του Μαρξ ότι ο Χέγκελ αντιμετωπίζει την «πολιτειακή σύνταξη» ως «μέρος της ιστορίας της ζωής της ιδέας». <sup>203</sup>

---

έτερο πολιτικής ή ηθικής φύσης ερώτημα, εάν ο Χέγκελ όντως «προσαρμόστηκε» στις απαιτήσεις του πρωσικού πολιτικού συστήματος. Εντούτοις, στη συνάφεια αυτή, η συζήτηση περί αντιγραφής του πρωσικού κράτους πρέπει να συνδεθεί με τη γενικότερη θεώρηση ότι ένα γνωστικό αντικείμενο, είτε αμιγώς εμπειρικό, είτε θεσμικό–εμπειρικό (όπως είναι οι θεσμοί και ο οργανισμός ενός κράτους), πρέπει να συγκροτείται πρώτα ως τέτοιο και ύστερα να υποβάλλεται στη διεξέταση του «οικείου» ή του «καθορισμένου» του έλλογου περιεχομένου (για να χρησιμοποιήσουμε τις εκφράσεις του Μαρξ). Η συγκρότηση των γνωστικών αντικειμένων της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* δεν συντελείται όμως από τον Χέγκελ αποκλειστικά στη βάση των λογικών–κατηγοριακών όρων του, αλλά και δυνάμει μιας ταυτόχρονης ιεράρχησης της σημασίας των στοιχείων που περιέχει το πρωτογενές θεσμικό υλικό τους. Σε αυτή την ιεράρχηση, ο Χέγκελ διαχωρίζει τα στοιχεία που θεωρεί ουσιαστικά από εκείνα που προσδιορίζει ως δευτερεύουσας σημασίας ή τυχαία. Ο Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, εκδ. Reclam, Stuttgart 1982, σ. 204, επισημαίνει ότι ο Χέγκελ ανατρέπει στην *ιστορία των θεσμών* και εντάσσει την ερμηνεία τους σε μία θεώρηση η οποία επιδιώκει να κατανοήσει τα επιμέρους από την προοπτική του όλου. Η κεντρική αυτή προοπτική παρουσιάζεται ως μορφή που προσδιορίζει εξίσου και την μορφή των επιμέρους. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Χέγκελ συνθέτει την «ενεργεία πραγματικότητα» ή το «έλλογο» ως το «πραγματικό». Η σύνδεση της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* με «υφιστάμενα» μορφώματα, όπως εκείνο του κράτους και των επιμέρους χαρακτηριστικών του, διενεργείται έτσι δυνάμει μιας διττής διαδικασίας – μιας πρώτης κατηγοριακής συναγωγής του ίδιου του εξωτερικού υλικού, που ενδιαφέρει την εσωτερική φιλοσοφική λογική ανάλυση, και μιας παράλληλης συσχέτισης της εξωτερικής θεσμικής πραγματικότητας με τα χαρακτηριστικά που ο Χέγκελ θεωρεί ουσιαστικά. Αυτό προϋποθέτει ήδη μία αξιολογική προεπιλογή της εικόνας των θεσμικών μορφωμάτων, η οποία πραγματοποιείται προτού ακόμα αυτά καταστούν αντικείμενο της Φ.τ.Δ. Έτσι διαφαίνεται και μία βασική διαφορά μεταξύ της εγγεγραμμένης και της συνήθους κατανόησης της έννοιας της πραγματικότητας. Ο Dieter Henrich, (ό.π., σ. 207), υπογραμμίζει το γεγονός ότι τα παραπάνω συνεπάγονται και έναν τρόπο νοητικής σύλληψης αντίθετο προς τον συνήθη φυσικό.

<sup>202</sup> Φ.τ.Δ. σ. 24 κ.ε.

<sup>203</sup> Αυτή η «θεωρούσα» στάση του Χέγκελ εν σχέσει προς την εξωτερική πραγματικότητα οδηγεί, ωστόσο, από την άποψη του Μαρξ, συγχρόνως σε απουσία κριτικής διάθεσης απέναντι σε υπαρκτά κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα. Έτσι, όπως θα φανεί παρακάτω, το δισεπίλυτο π.χ. του προβλήματος της φτώχειας, ένα ζήτημα το οποίο ο Χέγκελ αφήνει



Αυτό, από την άλλη πλευρά, δεν σημαίνει ότι ο Χέγκελ επιδιώκει απλώς να «ιεραρχήσει» τις υπάρχουσες ιστορικά διαμορφωμένες μορφές του κράτους με τρόπο εξωτερικό προς το εμπειρικό περιεχόμενό τους και σε συμφωνία με προκαθορισμένες και τυχαίες αφηρημένες ιδέες, όπως γράφει ο Μαρξ. Ειδικότερα, ο Μαρξ επισημαίνει ότι το υποκείμενο της παρούσας παραγράφου είναι «στην πραγματικότητα» το ίδιο το κράτος, εκφράζοντας έτσι την αντίρρησή του για την αντίστροφη τοποθέτηση του έλλογου ως υποκειμένου των προτάσεων εκ μέρους του Χέγκελ. Συγχρόνως, όμως, και ο ίδιος ο Μαρξ δεν παύει να εκλαμβάνει το κράτος ως γνωστικό αντικείμενο, ως ερμηνευτικό θέμα διερεύνησης, το οποίο αν και αντλεί το περιεχόμενό του από τα ίδια τα υφιστάμενα εμπειρικά και θεσμικά δεδομένα, δεν παύει, εντούτοις, να συγκροτείται στο λόγο και στη σκέψη και έτσι να είναι μόνο ως «τεθειμένο» αντικείμενο. Παρομοίως και ο Χέγκελ αναφέρεται στην αναγκαία συγκρότηση του αντικειμένου, όταν πραγματεύεται το θέμα του οργανισμού του κράτος. Το γεγονός ότι προσδιορίζει τον εν λόγω οργανισμό ως κατηγορούμενο της Ιδέας, ως του υποκειμένου, μπορεί να ειληφθεί μόνο υπό το πρίσμα ότι αυτή συγκροτεί το αντικείμενο ή εισέρχεται ως θέτουσα νόηση στο «τεθειμένο» ή παραγόμενο από την κίνησή της αντικείμενο, εν προκειμένω στον «οργανισμό του κράτους». Η εν λόγω συγκρότηση του αντικειμένου μπορεί να συλληφθεί μόνο ως παραγωγή της εσωτερικής Λογικής που έκανε, ώστε αυτό να εξελίξει τον εαυτό του και να καταστεί βαθμηδόν ενεργεία πραγματικό μέχρις ότου αποκρυσταλλωθεί σε έναν συγκεκριμένο αντικειμενικό θεσμό. Καθώς μετασκευάζεται σε ενεργεία πραγματικό, το έλλογο μορφοποιείται αντικειμενικά και «τίθεται» ως το αντικείμενο (καθώς και ως το κατηγορούμενο), που η έννοια συλλαμβάνει υπό τον όρο «οργανισμός του κράτους». Μόνο μετά από αυτή την πράξη μπορεί το ίδιο να καταστεί εμπειρικό «δεδομένο» της επιστημονικής εξέτασης. Συνεπώς, ο Χέγκελ δεν υπάγει μονομερώς τον οργανισμό του κράτους στην αφηρημένη Ιδέα, αλλά, αντιθέτως, προτείνει, από την άποψη που μόλις αναπτύξαμε, μία έλλογη παραγωγή του εμπειρικού. Αν και είναι ορθή η διαπίστωση

---

εντέλει ανοιχτό, καθώς αποδέχεται την ανταγωνιστικότητα των ιδιωτικών διαφερόντων ως αναγκαίο χαρακτηριστικό της αστικής κοινωνίας, επαναφέρεται από την ίδια την πραγματικότητα και αμφισβητεί de facto, κατά τον Μαρξ, το ίδιο το σύστημα του Χέγκελ.

του Μαρξ ότι το σύστημα του Χέγκελ εκπορεύεται από την ιδέα και όχι από το εμπειρικό δεδομένο, εντούτοις σε αυτό ακριβώς έγκειται η λύση που προσφέρει ο Χέγκελ στο πρόβλημα της «κακής» απειρίας, η οποία περιγράφει ατελείωτες ειφάνσεις του εμπειρικού και παρουσιάζει την πραγματικότητα ως «ραψωδία χρωμάτων», κατά την έκφραση του Καντ, ή, κατά τον Χέγκελ, ως κατηγοριακά ασύντακτη αμεσότητα.

Άρα θα μπορούσαμε να εξαγάγουμε το συμπέρασμα ότι ο Μαρξ και ο Χέγκελ κατανοούν με διαφορετικό τρόπο την ίδια τη φιλοσοφία. Ο Μαρξ απορρίπτει τη θεωρησιακή σκέψη, τον ιδεαλισμό δηλαδή, αλλά δεν παραιτείται, όπως είδαμε, από τη δυνατότητα εφαρμογής της φιλοσοφίας στα κοινωνικά φαινόμενα ως τρόπου ανάδειξης της εσωτερικής Λογικής των κοινωνικών φαινομένων.<sup>204</sup>

Ελέγχοντας τον Χέγκελ για τις διατυπώσεις της §298 περί νομοθετικής εξουσίας<sup>205</sup>, ο Μαρξ επανέρχεται αργότερα στην προβληματική του οργανισμού του κράτους. Διερωτώμενος για την αντιφατικότητα που χαρακτηρίζει τη σχέση της νομοθετικής εξουσίας με το σύνταγμα καθώς και για τον υποβιβασμό της νομοθετικής εξουσίας έναντι ενός εθιμικού τύπου συντάγματος, όπως υποστηρίζεται από τον Χέγκελ, ο Μαρξ τονίζει τη σημασία της νομοθετικής εξουσίας, η οποία υπήρξε εκείνη που διαμόρφωσε την πολιτική πράξη της *Γαλλικής Επανάστασης*. Όπου η νομοθετική εξουσία εμφανίστηκε ως «κυρίαρχη» προκάλεσε τις «μεγάλες οργανικές καθολικές επαναστάσεις». Η εν λόγω εξουσία δεν εναντιώθηκε «στο σύνταγμα ως τέτοιο, αλλά σε ένα ιδιαίτερος παρωχημένο σύνταγμα, ακριβώς επειδή η νομοθετική εξουσία ήταν ο εκπρόσωπος του λαού, της γενικής βούλησης (Gattungswillen)» («Κριτική», ό.π., σ. 514). Επίσης, ο Μαρξ αναφέρεται στον ίδιο τον Χέγκελ, ο οποίος στο σχόλιο της

---

<sup>204</sup> Βλέπε για την «κριτική της φιλοσοφίας» καθώς και την «κριτική της πραγματικότητας» από τον Μαρξ, Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό.π., σ. 76 κ.ε. και 73 κ.ε.

<sup>205</sup> Ο Μαρξ προβληματίζεται σχετικά με την έλλειψη μιας καθαρής σύλληψης της ιδέας του πολιτεύματος (Verfassung) στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Ο Χέγκελ άλλοτε προϋποθέτει την ύπαρξη του πολιτεύματος – το οποίο έχει εξελιχθεί διαμέσου του «πνεύματος του λαού» (βλέπε σχετικά Vieweg, ό.π., σ. 400) και δεν περιλαμβάνεται ως τέτοιο σε κάποια ρητή διακήρυξη, αλλά βρίσκεται σε ανώτερη βαθμίδα εν σχέσει προς τη νομοθετική εξουσία – και άλλοτε υποβάλλει το πολίτευμα σε αλλαγές και καθορισμούς που διενεργούνται από την κατώτερη βαθμίδα, δηλαδή από τη νομοθετική εξουσία. Βλέπε σχετικά «Κριτική», ό.π., σ. 512 κ.ε.

§299 επισημαίνει ότι «στην οργανική ενότητα των εξουσιών του κράτους» εννοείται ότι υπάρχει «ένα πνεύμα το οποίο καθορίζει το καθολικό» και το οδηγεί στην «καθορισμένη ενεργεία πραγματικότητά του».<sup>206</sup> Εντούτοις, σύμφωνα με τον Μαρξ, αυτή ακριβώς η οργανική ενότητα δεν έχει παραχθεί από τον Χέγκελ, αφού

«οι διαφορετικές εξουσίες έχουν μία διαφορετική αρχή, είναι άρα σταθερές πραγματικότητες.<sup>207</sup> Ως εκ τούτου, το να καταφεύγουν οι διαφορετικές εξουσίες από την πραγματική διένεξή τους στη φανταστική "οργανική ενότητα", αντί οι ίδιες να αναπτύσσονται ως πτυχές μιας οργανικής ενότητας, αυτό συνιστά μία κενή απόκρυφη διαφυγή», «Κριτική», ό.π., σ. 515.

### 3Δ6

#### Ο κριτικός σχολιασμός της παραγράφου 270 από τον Μαρξ

##### Η §270 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Το ότι ο σκοπός του κράτους είναι το καθολικό διαφέρει ως τέτοιο και, κατά τοσούτον, το ίδιο ως η υπόστασή τους είναι η διατήρηση των ιδιαίτερων διαφερόντων, [τούτο] είναι 1) η *αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα* ή η υποστατικότητα του· όμως αυτή η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα είναι 2) η οικεία του [ενν. του κράτους] *αναγκαιότητα*, καθ' όσον η ίδια διαχωρίζει τον εαυτό της στις εννοιακές διαφορές της οικείας του [ενν. του κράτους] τελεσιουργού επενέργειας· οι διαφορές αυτές είναι διά μέσου της ως άνω υποστατικότητας επίσης ενεργεία πραγματικές, *σταθερές* ορίσεις, εξουσίες· 3) ακριβώς αυτή η υποστατικότητα είναι όμως το πνεύμα που *δήλθε διά της μορφής της παιδείας*, που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του. Το κράτος γνωρίζει, ως

<sup>206</sup> Βλέπε σχετικά, Φ.τ.Δ. σ. 467.

<sup>207</sup> Αυτός ο ισχυρισμός δεν είναι, βεβαίως, απλά διαπιστωτικός, αλλά περιέχει ένα αίτημα που διατυπώνει εδώ ο ίδιος ο Μαρξ. Διότι, επιδίωξη του Χέγκελ είναι, ακριβώς, να αποφύγει την «πραγματική διαφορά», δηλαδή την αυτοτέλεια των επιμέρους εξουσιών. Ο Μαρξ συνηθίζει εν γένει να εκφέρει το «Δέον» της θεωρίας ως απλή διαπίστωση, όπως π.χ. όταν σχετικά με τη δημοκρατία ισχυρίζεται ότι αυτή αποτελεί το μόνο «αληθινό» πολίτευμα, ενώ στη ίδια συνάφεια ομιλεί για τη δημοκρατία ως ένα προοριζόμενο υπόδειγμα/ιδεώδες, το οποίο δεν ακολουθεί ο Χέγκελ, αλλά θα όφειλε να ακολουθεί η πολιτική θεωρία του. Συνεπώς δεν είναι πάντα εύκολο να διακρίνει κανείς πότε ο Μαρξ διατυπώνει αμιγώς διαπιστωτικές κρίσεις για την πραγματικότητα και πότε εισέρχεται στο επιχειρημά του το υποκειμενικό Δέον.

εκ τούτου, τι θέλει, και αυτό το γνωρίζει στην *καθολικότητά* του, ως *νοηθέν*. Ένεκα τούτου το κράτος ενεργεί και πράττει συμφώνως προς γινωσθέντες σκοπούς, γνωστές θεμελιώδεις αρχές, και συμφώνως προς νόμους, οι οποίοι δεν είναι μόνον *καθ' εαυτούς*, αλλά [εν σχέσει] προς την συνείδηση και εξίσου, καθ' όσον οι πράξεις του [ενν. του κράτους] συσχετίζονται προς υπαρκτές συνθήκες και σχέσεις, συμφώνως προς την καθορισμένη γνώση τους».

Ο Μαρξ επισημαίνει με το γνωστό πλέον σε εμάς σχολαστικό πνεύμα ότι ο τρόπος με τον οποίο εφαρμόζονται αυτές οι λογικές κατηγορίες στην έννοια του κράτους πρέπει να εξεταστούν με ιδιαίτερη προσοχή.

«Το ότι ο σκοπός του κράτους είναι το *καθολικό διαφέρον* ως τέτοιο και, κατά τοσούτον, το ίδιο ως η υπόστασή τους είναι η διατήρηση των ιδιαίτερων διαφερόντων, [τούτο] είναι 1) Η *αφηρημένη του ενεργεία πραγματικότητα* ή η υποστατικότητά του».

Ο Μαρξ σχολιάζει:

«Το ότι το καθολικό διαφέρον ως τέτοιο καθώς και ως ύπαρξη των επιμέρους διαφερόντων είναι *σκοπός του κράτους*, αποτελεί την *ενεργεία πραγματικότητά* του, την ύπαρξή του – αν το προσδιορίσουμε αφηρημένα. Το κράτος δεν είναι ενεργεία πραγματικό δίχως αυτόν τον σκοπό. Πρόκειται εδώ για το ουσιαστικό αντικείμενο της βούλησής του, αλλά ταυτόχρονα για έναν εντελώς καθολικό καθορισμό αυτού του αντικειμένου. Αυτός ο σκοπός ως Είναι συνιστά το στοιχείο στο οποίο υπάρχει το κράτος».

Υπογραμμίζεται, συνεπώς, από τον Μαρξ ότι η απόβλεψη [σκοπός] του κράτους στο καθολικό διαφέρον είναι η συστατική έννοια της ύπαρξής του.

Κατόπιν ο Μαρξ επανέρχεται στο κείμενο του Χέγκελ:

«Όμως αυτή» (η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα, υποστατικότητα) «είναι 2) η οικεία του [ενν. του κράτους] *αναγκαιότητα*, καθ' όσον η ίδια διαχωρίζει τον εαυτό της στις εννοιακές διαφορές της οικείας του [ενν. του κράτους] τελεσιουργού επενέργειας: οι διαφορές αυτές είναι διά μέσου της ως άνω υποστατικότητας επίσης ενεργεία πραγματικές, σταθερές ορίσεις, εξουσίες».

Εδώ ο Μαρξ υπογραμμίζει τον αναγκαίο διαχωρισμό των δραστηριοτήτων εντός της ενεργεία πραγματικότητας του κράτους, ο οποίος λογικά απαιτεί τη διαίρεση των εξουσιών του κράτους.

«Αυτή (η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα, η υποστατικότητα) είναι η αναγκαιότητά του (του κράτους), καθώς η ενεργεία πραγματικότητά του διαιρεί τον εαυτό της σε διακριτές τελεσιουργούς επενέργειες [δραστηριότητες], των οποίων η διαφορά είναι έλλογα καθορισμένη και οι οποίες επενέργειες είναι πάγιοι καθορισμοί. Η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα του κράτους, η υποστατικότητά του, είναι αναγκαιότητα, καθ' όσον ο καθαρός σκοπός του κράτους και η καθαρή ύπαρξη του όλου πραγματοποιείται μόνο στην ύπαρξη των διακριτών εξουσιών του κράτους».

«Εννοείται: ο πρώτος καθορισμός της ενεργεία πραγματικότητάς του ήταν αφηρημένος: το κράτος δεν μπορεί να υπάρξει ως απλή ενεργεία πραγματικότητα [Wirklichkeit], πρέπει να θεωρείται ως τελεσιουργός επενέργεια [Wirksamkeit=δραστηριότητα], ως μια διαχωρισμένη τελεσιουργός επενέργεια».

§270 «Η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα ή η υποστατικότητά του [...] είναι η οικεία του [ενν. του κράτους] αναγκαιότητα, καθ' όσον η ίδια διαχωρίζει τον εαυτό της στις εννοιακές διαφορές της οικείας του [ενν του κράτους] τελεσιουργού επενέργειας: οι διαφορές αυτές είναι διά μέσου της ως άνω υποστατικότητας επίσης ενεργεία πραγματικές, σταθερές ορίσεις, εξουσίες».

Ο Μαρξ σχολιάζει στα παρακάτω με εύστοχο τρόπο τη σχέση μεταξύ της υποστατικότητας (Substantialität) και των τελεσιουργών επενεργειών, οι οποίες μας οδηγούν στις εξουσίες του κράτους. Και εδώ όμως διαπιστώνεται από τον Μαρξ ότι οι φιλοσοφικές έννοιες του Χέγκελ είναι τόσο αφαιρετικές που μπορούν να βρουν εφαρμογή σε κάθε γνωστικό πεδίο.

«Η σχέση υποστατικότητας είναι σχέση αναγκαιότητας, δηλαδή η υπόσταση εμφανίζεται χωρισμένη σε αυτοτελείς, αλλά ουσιαστικά καθορισμένες ενεργεία πραγματικότητες ή τελεσιουργούς επενέργειες. Μπορώ να εφαρμόσω αυτές τις αφαιρέσεις σε κάθε ενεργεία πραγματικότητα. Εφόσον θεωρώ το κράτος πρώτα υπό το σχήμα της "αφηρημένης ενεργεία πραγματικότητας", θα πρέπει στη συνέχεια να το θεωρήσω υπό το σχήμα της "συγκεκριμένης ενεργεία πραγματικότητας", της "αναγκαιότητας", της πληρωθείσας διαφοράς».

§270 «Ακριβώς αυτή η υποστατικότητα είναι όμως το πνεύμα, που διήλθε διά της μορφής της παιδείας, που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του. Το κράτος γνωρίζει, ως εκ τούτου, τι θέλει, και αυτό το γνωρίζει στην καθολικότητά του, ως νοηθέν. Ένεκα τούτου το κράτος ενεργεί και πράττει συμφώνως προς γιγνωσθέντες σκοπούς, γνωστές θεμελιώδεις αρχές, και συμφώνως προς νόμους, οι οποίοι δεν είναι μόνον καθ' εαυτούς, αλλά [εν σχέσει] προς την συνείδηση και εξίσου, καθ' όσον οι πράξεις του [ενν. του

κράτους] συσχετίζονται προς υπαρκτές συνθήκες και σχέσεις, συμφώνως προς την καθορισμένη γνώση τους».

Με τον ίδιο ειρωνικό τρόπο ο Μαρξ αναδιατυπώνει την ως άνω παράγραφο, «τώρα πια στα γερμανικά»!

«1. Το πνεύμα που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του είναι η υπόσταση του κράτους (το μορφωμένο, αυτοσυνείδητο πνεύμα είναι το υποκείμενο και το θεμέλιο, είναι η αυτοτέλεια του κράτους)».

«2. Το καθολικό διαφέρον και εντός αυτού η διατήρηση των επιμέρους διαφερόντων είναι ο καθολικός σκοπός και το περιεχόμενο αυτού του πνεύματος, η ούσα υπόσταση του κράτους, η κρατική φύση του πνεύματος που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του».

«3. Την ενεργεία πραγματοποίηση αυτού του αφηρημένου περιεχομένου την επιτυγχάνει το πνεύμα, που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του, το αυτοσυνείδητο, μορφωμένο πνεύμα, μόνο ως μία διαχωρισμένη τελεσιουργός επενέργεια, ως το Ενθαδικό-Είναι διαχωρισμένων εξουσιών, ως μία διαρθρωμένη ισχύς».

«Σχετικά με την παρουσίαση αυτή του Χέγκελ πρέπει να παρατηρήσουμε τα εξής:

α. Υποκείμενα καθίστανται: η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα, η αναγκαιότητα (ή η υποστατική διαφορά), η υποστατικότητα. Επομένως, οι αφηρημένες λογικές κατηγορίες. Αν και η "αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα" και "αναγκαιότητα" χαρακτηρίζονται ως «η οικεία», του κράτους, ενεργεία πραγματικότητα και αναγκαιότητα, εντούτοις 1. "αυτή", "η αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα" ή "η υποστατικότητα", είναι η οικεία του αναγκαιότητα. 2. Αυτή η ίδια είναι εκείνη "η οποία διαχωρίζει τον εαυτό της στις εννοιακές διαφορές της οικείας του [ενν. του κράτους] τελεσιουργού επενέργειας". Οι "εννοιακές διαφορές" είναι διά μέσου της ως άνω υποστατικότητας επίσης ενεργεία πραγματικές, σταθερές ορίσεις, εξουσίες". 3. Η "υποστατικότητα" δεν εκλαμβάνεται πλέον ως ένας αφηρημένος καθορισμός του κράτους, ως η "οικεία" του υποστατικότητα. Η ως άνω υποστατικότητα καθίσταται ως τέτοια υποκείμενο, διότι εν τέλει διαβάζουμε: "ακριβώς αυτή η υποστατικότητα είναι όμως το πνεύμα που διήλθε διά της μορφής της παιδείας, που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του".

β) Και εν τέλει δεν λέγεται ότι "το μορφωμένο κ. λπ. πνεύμα είναι η υποστατικότητα", αλλά, αντιθέτως: "η υποστατικότητα είναι το μορφωμένο κ. λπ. πνεύμα". Το πνεύμα καθίσταται λοιπόν κατηγορούμενο του κατηγορούμενου του».

Και εδώ παρατηρούμε να επαναλαμβάνεται η κριτική που αφορά στη σχέση υποκειμένου και κατηγορουμένου. Προτάσεις του τύπου: «το κράτος είναι πραγματικό, αναγκαίο, ουσιαστικό, υποστατικό» κ. λπ. είναι αποδεικτές από τον Μαρξ, καθώς τοποθετούν την αφηρημένη έννοια στην πλευρά του κατηγορουμένου και ομιλούν μέσω αυτής για ένα σταθερό υποκείμενο, εδώ πχ. για το κράτος. Στο Χέγκελ όμως τα κατηγορήματα εμφανίζονται, στο πλαίσιο του θεωρήματος για τη θεωρησιακή πρόταση, ως υποκείμενα, ως ουσιαστικοί προσδιορισμοί. Ο Μαρξ θεωρεί αυτή την αντιστροφή μη νόμιμη και γενικά χαρακτηριστική για τον «ανεδαφικό» ιδεαλισμό του Χέγκελ.

«γ) Η υποστατικότητα, αφού, πρώτον, καθορίστηκε ως ο καθολικός σκοπός του κράτους και, δεύτερον, ως οι διακριτές εξουσίες, καθορίζεται τώρα, τρίτον, ως το μορφωμένο, ενεργεία πραγματικό πνεύμα το οποίο γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του. Η αληθινή αφετηρία, το πνεύμα που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του, χωρίς το οποίο ο "κρατικός σκοπός" και οι "κρατικές εξουσίες" θα ήταν σαθρές φαντασιώσεις, επουσιώδεις ακόμη και αδύνατες υπάρξεις, εμφανίζεται μόνο [τώρα;] ως το έσχατο κατηγορημα της υποστατικότητας, η οποία προηγουμένως είχε καθοριστεί ήδη ως καθολικός σκοπός και ως οι διαφορετικές κρατικές εξουσίες. Εάν είχε γίνει η εκκίνηση από το ενεργεία πραγματικό πνεύμα, τότε ο "καθολικός σκοπός" (θα) ήταν το περιεχόμενό του, οι διαφορετικές εξουσίες θα αποτελούσαν τον τρόπο του να πραγματοποιήσει τον εαυτό του – την πραγματική ή την υλική ύπαρξή του –, ο καθορισμός των οποίων [των εξουσιών] θα έπρεπε ακριβώς να εξελιχθεί από τη φύση του σκοπού του πνεύματος. Επειδή όμως γίνεται εκκίνηση από την "ιδέα" ή την "υπόσταση" ως το υποκείμενο, την ενεργεία πραγματική ουσία, γι' αυτό το ενεργεία πραγματικό υποκείμενο εμφανίζεται μόνο ως το έσχατο κατηγορούμενο του αφηρημένου κατηγορουμένου».

«Ο "σκοπός του κράτους" και οι "εξουσίες του κράτους" μυστικοποιούνται, καθώς εκτίθενται ως "τρόποι ύπαρξης" της "υπόστασης" και εμφανίζονται αποχωρισμένες από την ενεργεία πραγματική ύπαρξή τους, από το πνεύμα που γνωρίζει και βούλεται τον εαυτό του, από το μορφωμένο πνεύμα».

Και ακολουθεί η παράγραφος στην οποία ο Μαρξ διευκρινίζει με τον καλύτερο τρόπο το επιχείρημά του ότι η εγγεληνή *Φιλοσοφία του Δικαίου* αντιστρέφει τη σχέση ανάμεσα στο συγκεκριμένο και το αφηρημένο, η οποία κατά τον ίδιο θα έπρεπε να είναι σταθερή.

«δ) Το συγκεκριμένο περιεχόμενο, ο ενεργεία πραγματικός καθορισμός εμφανίζεται ως μορφικός. Ο πλήρως αφηρημένος καθορισμός της μορφής εμφανίζεται ως το συγκεκριμένο περιεχόμενο. Η ουσία των καθορισμών του κράτους δεν συνίσταται στο ότι είναι καθορισμοί του κράτους, αλλά στο ότι μπορούν να θεωρούνται στην πλέον αφηρημένη μορφή τους ως λογικοί-μεταφυσικοί καθορισμοί. Όχι η φιλοσοφία του δικαίου αλλά η Λογική αποτελεί το αληθινό ενδιαφέρον. Όχι το ότι η νόηση αποκρυσταλλώνεται σε πολιτικούς καθορισμούς, αλλά το ότι οι υπαρκτοί πολιτικοί καθορισμοί διαλύονται σε αφηρημένα διανοήματα, αυτό είναι η φιλοσοφική εργασία. Όχι η Λογική του πράγματος, αλλά το πράγμα της Λογικής είναι το φιλοσοφικό στοιχείο. Η Λογική δεν υπηρετεί την απόδειξη του κράτους, αλλά το κράτος υπηρετεί την απόδειξη της Λογικής».

«1. Το καθολικό διαφέρον και εντός αυτού η διατήρηση των επιμέρους διαφερόντων ως σκοπός του κράτους.

2. Οι διαφορετικές εξουσίες ως πραγματοποίηση αυτού του σκοπού του κράτους.

3. Το μορφωμένο, αυτοσυνείδητο, βουλόμενο και πράττον πνεύμα ως το υποκείμενο του σκοπού και της πραγματοποίησής του.

Αυτοί οι συγκεκριμένοι καθορισμοί συνενώνονται με εξωτερικό τρόπο... Το φιλοσοφικό νόημά τους είναι ότι το κράτος, στο πλαίσιο αυτών των καθορισμών, έχει τη λογική σημασία:

A. Ως αφηρημένη ενεργεία πραγματικότητα ή υποστατικότητα.

B. Ότι η σχέση της υποστατικότητας μεταβαίνει στη σχέση της αναγκαιότητας, της υποστατικής ενεργεία πραγματικότητας.

Γ. Ότι η υποστατική ενεργεία πραγματικότητα είναι κατ' αλήθειαν καταληπτική έννοια, υποκειμενικότητα.

Αν παραλείψουμε τους συγκεκριμένους καθορισμούς, οι οποίοι σε μία άλλη σφαίρα, παραδείγματος χάριν τη φυσική, μπορούν εξίσου καλά να ανταλλάγουν με άλλους συγκεκριμένους καθορισμούς, άρα είναι επουσιώδεις, έχουμε μπροστά μας ένα κεφάλαιο της Λογικής.

Η υπόσταση πρέπει να "διαιρέσει τον εαυτό της σε εννοιακούς διαχωρισμούς, οι οποίοι μέσω της ως άνω υποστατικότητας είναι εξίσου ενεργεία πραγματικοί, σταθεροί καθορισμοί". Αυτή η πρόταση – η ουσία ανήκει στη Λογική και είναι δεδομένη πριν από τη Φιλοσοφία του Δικαίου. Το ότι αυτοί οι εννοιακοί διαχωρισμοί είναι εδώ διαχωρισμοί της "οικείας του" [ενν. του κράτους] "τελεσιουργού επενέργειας" και το ότι οι "σταθεροί καθορισμοί" είναι κρατικές εξουσίες, αυτή η παρένθεση ανήκει στη Φιλοσοφία του Δικαίου, στην πολιτική εμπειρία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ολόκληρη η Φιλοσοφία του Δικαίου είναι μία παρένθεση στη Λογική"» (σ. 470 «Κριτική»).



Ο Μαρξ εδώ παραπέμπει στην προσθήκη<sup>208</sup> της §270 της Φ.τ.Δ, στην οποία γίνεται και πάλι λόγος για την ενεργεία πραγματικότητα του κράτους υπό το πρίσμα της λογικής αναγκαιότητας:

«Η αναγκαιότητα συνίσταται στο ότι το όλον διαιρείται στους εννοιακούς διαχωρισμούς και στο ότι αυτό το διαιρεμένο αποτελεί έναν σταθερό και ανθεκτικό καθορισμό, ο οποίος δεν έχει μία νεκρή σταθερότητα, αλλά στη διάλυση παράγει πάντοτε τον εαυτό του» (σ. 470 «Κριτική»).

### 3E

«Το εσωτερικό πολίτευμα αυτό προς εαυτό»

§§271-320 από την εγγεγραμμένη *Φιλοσοφία του Δικαίου*

Ο επιλεκτικός κριτικός σχολιασμός των §§271-320 από τον Μαρξ

Η επόμενη §271 δεν σχολιάζεται από τον Μαρξ. Η §272, στην οποία εκτίθεται από τον Χέγκελ το έλλογο της εσωτερικής σύνταξης (*innere Verfassung*) καθώς και το «ατομικό όλον» των διαφορετικών εξουσιών σύμφωνα με τη «φύση της καταληπτικής έννοιας», σχολιάζεται από τον Μαρξ και πάλι στο ίδιο «σοφιστικό» ύφος:

«Αντί για την καταληπτική έννοια του πολιτεύματος», ο Χέγκελ μας παρουσιάζει «το πολίτευμα της καταληπτικής έννοιας. Η νόηση δεν ακολουθεί τη φύση του κράτους, αλλά το κράτος ακολουθεί το προδεδωμένο διάνοημα» (σ. 471 «Κριτική»).

Στην §273 η διαίρεση των εξουσιών του κράτους εξειδικεύεται ως νομοθετική εξουσία (η εξουσία καθορισμού και παγίωσης της καθολικότητας), ως κυβερνητική εξουσία (η υπαγωγή των επιμέρους σφαιρών και ατομικών υποθέσεων στην καθολικότητα) και ως εξουσία του ηγεμόνα (η υποκειμενικότητα ως η ύστατη

---

<sup>208</sup> Σε αυτή την προσθήκη περιέχεται και μία χρήσιμη διευκρίνιση του Χέγκελ, σύμφωνα με την οποία «η ενεργεία πραγματικότητα είναι πάντα η ενότητα της καθολικότητας και της ιδιάζουσας μερικότητας». Ενώσω δεν υφίσταται αυτή η ενότητα, δεν υπάρχει, κατά τον Χέγκελ, ενεργεία πραγματικότητα, ακόμα και αν θα μπορούσε κανείς να υποθέσει την ύπαρξη (*Existenz*). «Ένα κακό κράτος είναι το κράτος που απλά υπάρχει». §270 Προσθήκη, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, σ. 424 κ.ε.

απόφαση της βούλησης, στην ατομική ενότητα της οποίας συνενώνονται οι διαφορετικές εξουσίες). Πρόκειται, σύμφωνα με την ίδια παράγραφο, για την «ηγεμονική εξουσία» (fürstliche Gewalt) της «συνταγματικής μοναρχίας» (konstitutionelle Monarchie). Από τα σχόλια του Χέγκελ γίνεται σαφές ότι ο ίδιος απορρίπτει τόσο τη δημοκρατία ως αποδεικτή μορφή πολιτεύματος όσο και το σύνταγμα με τη μορφή ενός διακεκριμένου ή τυπικού νομοθετήματος, το οποίο θα μπορούσε να περιέχει τις βασικές διατάξεις που αφορούν στην οργάνωση του πολιτικού κράτους. Ο Χέγκελ έχει ως αφετηρία την υπόθεση ότι πάντα θα προϋπάρχει ένα πολίτευμα και ότι αυτό, αν και έχει προκύψει αναγκαία σε υπαρκτό χρόνο, δεν πρέπει να θεωρείται κάτι που απλώς «κατασκευάστηκε». Το πολίτευμα οφείλει κατά τον Χέγκελ, πολύ περισσότερο, να θεωρείται ως «το διά παντός καθ' εαυτό και προς εαυτό ον, το οποίο, γι' αυτό, πρέπει να ελλαμβάνεται ως το θείο και το παραμόνιμο και ως αυτό που ευρίσκεται υπεράνω της σφαίρας εκείνου, που αποτελεί κατασκευάσμα» (Φ.τ.Δ. σ. 439).

Σχετικά με αυτές τις κρίσιμες θεωρήσεις του Χέγκελ, οι οποίες περιέχουν τις (ίσως πιο) πολύκροτες απαντήσεις του ίδιου στα θεμελιώδη προβλήματα της πολιτικής φιλοσοφίας, στο πολίτευμα, στο σύνταγμα, στον κυρίαρχο, ο Μαρξ επιφυλάσσεται να αποφανθεί, αφού πρώτα ελέγξει τις επιμέρους αναπτύξεις που περιέχονται στις επόμενες παραγράφους της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*.

## Πρώτη συγκομιδή

Από τα μέχρι τώρα λεχθέντα στον σχολιασμό των §§261–273 διαπιστώνουμε ότι ο Μαρξ δεν χρησιμοποιεί πολιτικά επιχειρήματα κατά του Χέγκελ. Δεν ασχολείται ιδιαίτερα με την πολιτική σημασία<sup>209</sup> των θεσμών, που εκτίθενται από τον Χέγκελ, αλλά επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στα προβλήματα της θεωρησιακής σκέψης ή της ιδεαλιστικής μεθόδου ως τέτοιας.

Ένας προφανής λόγος που εξηγεί αυτή την επιλογή του Μαρξ είναι οπωσδήποτε το ότι το εγγεγραμμένο για το κράτος μέχρι και την §272 είναι εξόχως θεωρητικό και περιέχει φιλοσοφικές παραγωγές, οι οποίες, πράγματι, φαίνονται καταρχάς να αντιστέκονται στη δυνατότητα ανάπτυξης μιας πολιτικής θεωρίας. Σε αυτό προστίθεται και η ιδιαίτερα τυπική δομή που προσδίδει ο Χέγκελ στις παραγράφους, οι οποίες δεν ρέουν αφηγηματικά ή «παραστατικά», αλλά είναι συντεταγμένες ως εάν επρόκειτο για νόμους, αλλά πάλι για νόμους δίχως από κανονιστικό περιεχόμενο. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι οι παραπάνω παράγραφοι δεν περιέχουν πολιτική άποψη εκ μέρους του Χέγκελ. Για να κατανοήσει κανείς αυτή την άποψη, εντούτοις, θα έπρεπε να ανασυγκροτήσει το εγγεγραμμένο με συστηματικό τρόπο καθώς και να ορίσει κάποιες κεντρικές πολιτικές θέσεις, με τη βοήθεια των οποίων θα μπορούσε στη συνέχεια να κρίνει και τα επιμέρους. Εντούτοις, εφόσον ο Μαρξ ακολουθεί την κατά παράγραφο ερμηνεία του εγγεγραμμένου, έχει αποκλείσει εκ των προτέρων μία τέτοια ανάγνωση.

<sup>209</sup> Βλέπε σχετικά Pting, ό.π., σ. 145, κατά τον οποίο ο Μαρξ της «Κριτικής» από υπερβολικό ζήλο να περάσει από τη θεωρία στην πράξη επικεντρώνει την κριτική του στον εγγεγραμμένο «μυστικισμό» προκειμένου να αποδείξει την έλλειψη χρησιμότητας της εγγεγραμμένης πολιτικής θεωρίας. Κατ' αυτό τον τρόπο, θεωρεί ο Pting, χάνει την ευκαιρία να αποδείξει ότι μπορεί να συγκροτήσει πολιτικό στοχασμό, γεγονός το οποίο καθόρισε, σύμφωνα πάλι με το Pting, την μετέπειτα στροφή του Μαρξ στην περιοχή της πολιτικής οικονομίας. Ανάλογη είναι και η κριτική του Popper (81 κ.ε.) κατά του Μαρξ, η οποία αποδίδει πολλά σφάλματα (όπως π.χ. τον «κοινωνιολογικό ντετερμινισμό») στην μαρξική ή και την μαρξιστική εμμονή σε θέματα της μεθόδου.

Πέραν των ως άνω τυπικών ανασταλτικών παραγόντων μπορούμε όμως δυνάμει των όσων έχουν εκτεθεί να συμπεράνουμε ήδη ότι ο Μαρξ δεν ενδιαφέρεται εν γένει για την πολιτική άποψη του Χέγκελ, αλλά μόνο για την κριτική υπερίεραση του ιδεαλιστικού τρόπου σκέψης ως τέτοιου.<sup>210</sup> Επίσης, μπορούμε να πούμε ότι ο Μαρξ δεν ενδιαφέρεται για την δυνατότητα διόρθωσης<sup>211</sup> του συστήματος του Χέγκελ μέσω μιας ουσιαστικής εναλλακτικής ερμηνείας, αλλά, όπως θα επιβεβαιωθεί και παρακάτω, ακριβώς για την ολοσχερή κατάρριψή του. Από αυτή την άποψη, ο Μαρξ δεν έχει κανένα ενδιαφέρον να ανασυγκροτήσει τα πολιτικά επιχειρήματα του Χέγκελ. Η επιλογή του να επικεντρωθεί στην ανάδειξη της θεωρησιακής σκέψης, η οποία κατά τη γνώμη του έχει μικρή επαφή με την πραγματικότητα, ευνοείται, όπως αναφέρθηκε, από τις ίδιες τις μορφικές ιδιαιτερότητες του εγελιανού κειμένου. Διότι, παρακάτω θα δούμε ότι τα πράγματα αλλάζουν. Εκεί όπου ο Χέγκελ γίνεται πιο συγκεκριμένος, ακολουθεί και ο συγκεκριμένος λόγος του Μαρξ.

Η κριτική του Μαρξ θα μπορούσε, συνεπώς, μέχρι στιγμής να χαρακτηριστεί ως αρνητική<sup>212</sup>, ακόμα και φορμαλιστική. Ποιές μπορεί όμως να είναι οι θετικές παραδοχές της κριτικής του Μαρξ; Αναζητώντας τέτοια στοιχεία στον μέχρι τώρα σχολιασμό του θα λέγαμε ότι αυτά εντοπίζονται, καταρχάς, στις προτάσεις στις οποίες ο Μαρξ αιτείται τα ακόλουθα:

---

<sup>210</sup> Αυτή την άποψη εκφράζει και ο Marcuse, όταν γράφει ότι ακόμα και τα νεαρά έργα του Μαρξ «δεν είναι φιλοσοφικά», αλλά αρνούνται τη φιλοσοφία «έστω και σε φιλοσοφική γλώσσα», Marcuse, ό.π., σ. 229. Ο Μαρξ δεν επιθυμεί να ακολουθήσει το παράδειγμα των υπολοίπων αριστερών εγελιανών στην κριτική του κατά του Χέγκελ, όπως θεωρεί και ο Marcuse, ό.π., σ. 224, αλλά να ελέγξει την ίδια τη φιλοσοφική μέθοδο του Χέγκελ. Σε αυτή τη σκέψη θα επανέλθουμε.

<sup>211</sup> Διότι «διόρθωση» θα σήμαινε εμμέσως αποδοχή, πράγμα που για τον Μαρξ δεν αποτελεί επιλογή. Μία διορθωτική ερμηνεία επιχειρεί π.χ. ο Hartmann στο κείμενό του: *Towards a systematic reading...* ό.π., σ. 124 κ.ε., υποστηρίζοντας ότι μπορεί κανείς να «επαναφέρει» τη δημοκρατία και να διατηρήσει τα υπόλοιπα στοιχεία της εγελιανής πολιτική θεωρίας, εφόσον απορρίψει την εγελιανή σύλληψη ότι η καθολικότητα του κράτους «προϋπάρχει» στη μερική καθολικότητα της αστικής κοινωνίας, και συνεπώς, εφόσον αναγνωρίσει το κράτος και την κοινωνία ως χωριστές οντότητες που επικοινωνούν μεταξύ τους διαμέσου δημοκρατικών θεσμών.

<sup>212</sup> Βλέπε σχετικά Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό.π., σ. 116 κ.ε.

– την αληθινή αυτόνομη και πλήρη ανάπτυξη της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας ως πραγματικών προϋποθέσεων του κράτους, δηλαδή εν πολλοίς μία γενετική-ιστορική θεώρησή τους,

– τον εαυτό της πραγματικότητας, τον *οικείο* νόμο και το *οικείο* πνεύμα της κοινής εμπειρίας,

– την οικογένεια και την αστική κοινωνία ως πραγματικά μέρη του κράτους, ως πραγματικές πνευματικές υπάρξεις της βούλησης, ως τρόπους του Ενθαδικού-Είναι (Dasein) του κράτους. Τα παραπάνω εμπεριέχουν κατά τον Μαρξ ένα οικείο πνεύμα,

– την αυτονομία της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας – τον αυτοκαθορισμό τους δηλαδή – σε αντιδιαστολή προς τον ετεροκαθορισμό τους, όπως αυτός επιχειρείται από τον Χέγκελ,

– την αναγνώριση της εμπειρικής πραγματικότητας, η οποία στον Χέγκελ αποκτά μία σημασία ξένη προς κάθε έννοια πραγματικού,

– την πραγματοποίηση της πολιτικής ιδέας, η οποία υποβαθμίζεται από τον Χέγκελ σε αφηρημένη ιδέα,

– την αναγνώριση της ιδιαιτερότητας των πολιτικών φαινομένων,

– την αναγνώριση της «ψυχής» των αντικειμένων αλλά όχι ως μιας τετελεσμένης, προκαθορισμένης ολότητας που υπάρχει προτού ακόμα εισέλθει στο πραγματικό σώμα της,

Τα επιχειρήματα κατά του «μυστικισμού» του Χέγκελ μπορούν να υπαχθούν στην «ανθρωπολογική»<sup>213</sup> βάση θεώρησης του Μαρξ, δηλαδή στο ενδιαφέρον του για τον

---

<sup>213</sup> Βλέπε σχετικά με αυτή την έννοια και την εκδοχή του Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό.π., σ. 40 κ.ε., 114 κ.ε., 127 κ.ε. Όπως επισημαίνει ο Hartmann (σ. 114), ορισμένα επιχειρήματα που προέρχονται από την περιοχή της «ανθρωπολογικής» θεώρησης του Μαρξ, στην οποία ανήκουν και οι παρατηρήσεις του σχετικά με την υποκατάσταση των φυσικών υποκειμένων από θεωρητικές έννοιες, εντάσσονται σε μια «πραγματολογική-οντολογική» προοπτική και δεν συνιστούν ως τέτοια εμμενή λογική κριτική κατά του Χέγκελ. Σχετικά με τις «οντολογικές» πτυχές του μαρξικού στοχασμού, βλέπε επίσης Georg Lukács, *Ontologie–Marx, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, εκδ. Sammlung Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1972,

άνθρωπο ως ατομική και κοινωνική οντότητα, που δεν εξαντλεί τον εαυτό της στο να είναι «στιγμή» μιας εννοιολογικής δομής. Σχετικά με τους ιστορικούς στοχασμούς του Μαρξ μπορούμε να πούμε ότι αυτοί αποκαλύπτουν την πρόκριση της γενετικής-ιστορικής εξέλιξης των θεσμών έναντι της έλλογης (ιδεαλιστικής)<sup>214</sup> παραγωγής τους. Επομένως, ο Μαρξ στρέφει το ενδιαφέρον του σε μία ιστορική διάσταση, προκειμένου να απελευθερώσει τον άνθρωπο από την βίαιη ένταξή του σε ένα εξουσιαστικό κράτος.<sup>215</sup> Τα παραπάνω μας οδηγούν στις θετικές αφετηριακές παραδοχές και «τόπους» της μαρξικής κριτικής. Σύμφωνα με αυτούς τους τόπους, το κοινωνικό<sup>216</sup> κατέχει το πρωτείο έναντι του πολιτικού<sup>217</sup>. Αυτό αποτελεί πολιτική θέση του Μαρξ. Αν και δεν συγκροτούν ακόμα ολοκληρωμένη θεωρία<sup>218</sup> για την κοινωνία, οι

---

σ. 5 κ.ε. Γενικότερα όμως ο Hartmann θεωρεί ότι η ανθρωπολογική πλευρά του Μαρξ δεν πρέπει να ειλαμβάνεται ως μία απλοϊκή, μη-διαλεκτική πτυχή του στοχασμού του (πρέπει τουλάχιστον στο πλαίσιο μιας δοκιμής να αναγνωριστεί αυτό στον Μαρξ). Επειδή ο Μαρξ γνωρίζει την εγελιανή διαλεκτική, η επίκληση της ανθρωπίνης ύπαρξης λειτουργεί περισσότερο ως υπόδειγμα, στο οποίο οφείλει να προσανατολίζεται η πράξη – οδηγώντας, έτσι, δυνητικά, έξω από την περιοχή της φιλοσοφίας. Βλέπε σχετικά Hartmann, ό.π., σ. 127 κ.ε. Συγχρόνως όμως επισημαίνεται ότι, όταν ο Μαρξ στρέφει, σε φιλοσοφική συνάφεια, το ανθρωπολογικό παράδειγμα εναντίον του Χέγκελ, υποστηρίζει μία μη-διαλεκτική και «πλατωνίζουσα» έννοια περί της ουσίας του ανθρώπου (σ. 128 κ.ε.). Αυτό όμως δεν σημαίνει, βεβαίως, ότι η εν λόγω ανθρωπολογική θεώρηση χάνει, έτσι, την αξία του «υποδείγματος». Ο Popitz (ό.π., σ. 86) προτείνει την ερμηνεία του «ανθρωπολογικού υποδείγματος» του Μαρξ υπό το πρίσμα ενός «δεώδους» που διατρέχει την κριτική του και την προσδιορίζει εναντίον κάθε αλλοτριώσης του ανθρώπου. Ένα τέτοιο υπόδειγμα λειτουργεί βεβαίως ως εφιαλτήριο για την επερχόμενη επίθεσή του κατά του «υφιστάμενου» πραγματικού.

<sup>214</sup> Διότι, ο ίδιος ο Μαρξ επικαλείται επίσης τον «έλλογο» εαυτό, όπως είδαμε, και αναζητά επίσης έλλογες παραγωγές του εμπειρικού.

<sup>215</sup> Έτσι προδικάζεται βέβαια η «έξοδος» από την ιδεαλιστική πολιτική φιλοσοφία, καθώς και η προσέγγιση σε μία κοινωνιολογική ανάλυση. Αυτή είναι και η άποψη του Marcuse, βλ. ό.π., σ. 229.

<sup>216</sup> Ο Ottman χαρακτηρίζει την κριτική στάση του Μαρξ απέναντι στο κράτος ως «κοινωνιολογική» (ό.π., σ. 58 κ.ε.) και την εντάσσει στο ευρύτερο πλαίσιο μιας «κοινωνιολογικής αναγωγής» (ό.π., σ. 74). Το δεύτερο σημαίνει ότι, καθώς ο Μαρξ επικεντρώνει το ενδιαφέρον του μονομερώς στην κοινωνία, το κράτος εμφανίζεται ως «θεσμός που αποστερεί (raubt) την ελευθερία» (αργότερα και ως θεσμός που εξυπηρετεί την ταξική κυριαρχία) αλλά όχι «και ως θεσμός που εξασφαλίζει και καθιστά δυνατή την ελευθερία», (ό.π., σ. 72). Παρομοίως και ο Barion θεωρεί ότι ο Μαρξ παραβλέπει τον θετικό ρόλο που μπορεί να παίξει το κράτος στον έλεγχο και τον περιορισμό της κυριαρχίας της οικονομίας. «Πολύ περισσότερο, μέσω της εξουσίας του το κράτος μπορεί να εξασφαλίσει [και] την ανθρωπίνη ελευθερία». Barion, ό.π., σ. 131.

<sup>217</sup> Με το παραπάνω εννοείται το πολιτικό που ανακύπτει από την εγελιανή θεωρία του κράτους, όχι το πολιτικό εν γένει.

<sup>218</sup> Βλ. σχετικά Hartmann, ό.π., σ. 114.

προοπτικές που ενυπάρχουν στις παραπάνω συνδυαστικές θεωρήσεις του Μαρξ στηρίζουν σε θετικά θεωρητικά θεμέλια την κατά τα άλλα αρνητική και φορμαλιστική κριτική του στην εγελιανή θεωρησιακή σκέψη.

Οι επικλήσεις της «πραγματικής» ή «αληθινής» φύσης του ανθρώπου καθώς και της αντίστοιχης σχέσης της κοινωνίας με το κράτος δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως, εμπειρικής τάξης, απλοϊκά<sup>219</sup> ελεγκτικά επιχειρήματα του Μαρξ κατά του Χέγκελ. Αν και ο Μαρξ συμμερίζεται την άποψη του Χέγκελ ότι η αστική κοινωνία διέπεται από το ιδιωτικό διαφέρον καθώς και ότι, για τον ίδιο λόγο, διακρίνεται από ένα έλλειμμα καθολικότητας<sup>220</sup>, εντούτοις αυτό, θεωρεί ο Μαρξ, δεν οδηγεί αναγκαστικά στο συμπέρασμα ότι το εν λόγω έλλειμμα οφείλει να αναπληρώνεται από το κράτος – και ειδικά από το κράτος ως αυτοσυσχετιζόμενο πολιτικό οργανισμό, ο οποίος υψώνεται οιονεί ως υπερδομή υπεράνω της αστικής κοινωνίας και την εξουσιάζει.

Τοποθετώντας τη θεώρηση της κοινωνίας και όχι του κράτους στο επίκεντρο<sup>221</sup>, ο Μαρξ αναδεικνύει, επιπλέον, την ακόλουθη αντίφαση: Από τη μία πλευρά, η κοινωνία αντιδιαστέλλεται, σύμφωνα με τη συστηματική ανάπτυξη του Χέγκελ, προς το κράτος. Άρα η κοινωνία αποτελεί, υπό αυτή την έννοια, μία χωριστή σφαίρα, μία ενότητα η οποία διαχωρίζεται από το κράτος δυνάμει της εσωτερικής συνοχής της. Ο Μαρξ,

---

<sup>219</sup> Σύμφωνα με τον Pelczynski, ό.π., σ. 267, όταν ο Μαρξ επισημαίνει ότι έχουμε ενώπιόν μας «πραγματικούς ανθρώπους», αντιτίθεται στον Χέγκελ με το επιχείρημα ότι εκείνος δεν θεωρεί τα μέλη της κοινωνίας πραγματικά. Θεωρούμε αυτή την ερμηνεία απλουστευτική.

<sup>220</sup> Αυτό ακριβώς το έλλειμμα καθιστά, κατά τον Χέγκελ, «αναγκασία» την «μετάβαση» της αστικής κοινωνίας στο κράτος, σύμφωνα με την §256. Βλέπε σχετικά Avinieri, ό.π., σ. 99. Βλέπε επίσης Franco, ό.π., σ. 280, ο οποίος θεωρεί ότι η εν λόγω μετάβαση δεν προέρχεται μόνο από μία «εμμενή κριτική» των αδυναμιών της αστικής κοινωνίας λόγω της «τετριμμένης» μονομέρειας των επιμέρους συμφερόντων τους αλλά, πολύ περισσότερο, από τη θεωρησιακή παραγωγή του έλλογου κράτους, δηλαδή από «την τελεολογία» της εγελιανής φιλοσοφίας της ανθρώπινης ελευθερίας. Συνεπώς, στην κοινωνία τα «άτομα απολαμβάνουν μόνον την επιμέρους ή την υποκειμενική ελευθερία τους, ενώ στο κράτος .... διάγουν μία καθολική ζωή, και γίνονται έτσι θετικά ... ή ουσιαστικά ελεύθερα» ό.π., σ. 281.

<sup>221</sup> Όπως επισημαίνεται από τον Hartmann (*Towards a systematic reading of Hegel's Philosophy of Right*, ό.π., σ. 120), αν λάβουμε ως αφετηρία την κοινωνία ή πιο συγκεκριμένα τα άτομα-μέλη της κοινωνίας, οδηγούμαστε σε μία ανάγνωση του κράτους «από κάτω προς τα πάνω». Αυτό δημιουργεί την ανάγκη να παραχθεί πρωτογενώς η ενότητα της κοινωνίας ή των μελών της με το κράτος, καλεί κατά κάποιον τρόπο σε μία «γενετική» πράξη ίδρυσης της σχέσης της κοινωνίας με το κράτος. Ο Χέγκελ, αντίθετα, συνεχίζει ο Hartmann, λόγω της «τελεολογίας που κατευθύνεται στην ενότητα», δηλαδή από «το σημείο οράσεως της ολότητας», προτείνει μία ανάγνωση από «πάνω προς τα κάτω».

όπως είδαμε, παραδέχεται το διαχωρισμό της κοινωνίας από το κράτος ως υπαρκτό γεγονός και, όπως θα δούμε παρακάτω, ως επακόλουθo της διαίρεσης της ίδιας της κοινωνίας σε χωριστές τάξεις. Από την άλλη πλευρά, ο Χέγκελ παράγει την ενότητα της κοινωνίας με το κράτος, ακολουθώντας μία έμμεση συναγωγή (Vermittlung) της μερικότητάς της και της καθολικότητας του κράτους. Η εν λόγω ενότητα είναι κατά τον Μαρξ αφηρημένη, μη πραγματική και «επιφαντική». Το ελεγκτικό επιχείρημα του Μαρξ στρέφεται εδώ στην ίδια τη θεωρησιακή σκέψη, την ιδεαλιστική μέθοδο, η οποία αποτυγχάνει να αποδείξει την «ειδική συνάφεια» μεταξύ των δύο συναγομένων. Έτσι, υπό το πρίσμα της κριτικής του Μαρξ, η κοινωνία συνεχίζει να είναι το αντίθετο του (πολιτικού) κράτους.

Ο Χέγκελ όμως καταδεικνύει την ενότητα της διαφοράς της κοινωνίας και του κράτους (την ενότητα της μερικότητας και της καθολικότητας) και της μη διαφοράς τους (την αναίρεση της διαφοράς μεταξύ της μερικότητας και της καθολικότητας εντός της συγκεκριμένης ενεργεία πραγματικής καθολικότητας του κράτους). Σύμφωνα με αυτό το επιχείρημα<sup>222</sup>, το κράτος αποκτά και μία περαιτέρω αντικειμενική μορφή<sup>223</sup>, η οποία ενώνει ως μία συμπερίληψη, πρώτον, το κράτος ως

---

<sup>222</sup> Όπως υπογραμμίζει ο Hartmann (Towards a systematic reading of the Philosophy of Right, ό.π., σ. 120 κ.ε.), το εγγεγραμμένο θεωρητικό κατασκευάσμα σχετικά με το κράτος διαφέρει ριζικά από άλλες σχετικές θεωρήσεις, όπως π.χ. του Locke και του Rousseau, καθόσον οικοδομείται δυνάμει λογικών κατηγοριών. Εάν δεν είχε αυτή την ιδιότητα, θα μπορούσε η καθολικότητα του κράτους να εξαντλείται στην πνευματική ολότητα των μελών της κοινωνίας τα οποία θα είχαν «αμοιβαία το ένα το άλλο ως σημείο αναφοράς. .... Θα αποτελούσαν μία κοινότητα στην οποία η ολότητα θα συνέπιπτε με την συνύπαρξη των πολλών και δεν θα μπορούσε να χωριστεί από αυτούς ως κάτι που κατέχει εξωτερική ύπαρξη ....[στον Χέγκελ όμως] το συγκεκριμένο καθολικό, που λέγεται κράτος, δεν μπορεί να εμφανίζεται ως κάτι συγκεκριμένο και ενεργεία πραγματικό, εάν η δομή του (η οποία είναι η ενεικόνιση του εαυτού του εντός του καθολικού εαυτού του) δεν καταδεικνύεται συγχρόνως ως κάτι το ειδικό» (Hartmann ό.π., σ. 121).

<sup>223</sup> Αυτή η μορφή θα μπορούσε π.χ. να είναι το κοινωνικό συμβόλαιο του Rousseau ως η αντικειμενική έκφραση της *volonté générale*. Ο Χέγκελ, ωστόσο, έχει εξ αρχής απορρίψει την αναγωγή του κράτους σε τέτοιου είδους ιδρυτικές πράξεις. Βλέπε σχετικά Franco 286, κ. ε., ο οποίος υπογραμμίζει την έννοια της βούλησης ως του κεντρικού σημείο αναφοράς της πολιτικής θεωρίας του Χέγκελ. Η έννοια αυτή συντελεί, ώστε ο Χέγκελ να απορρίπτει τη θεωρία του συμβολαίου και κατά συνέπεια τις σχετικές απόψεις του Hobbes και του Locke. Σύμφωνα με τους τελευταίους, το κράτος συνδέεται βεβαίως με τη βούληση των πολιτών, αλλά αυτό αποτελεί δευτερογενή παράγοντα για την ίδρυσή του. Ο Rousseau, αντιθέτως, γίνεται αποδεκτός από τον Χέγκελ, επειδή ακριβώς συλλαμβάνει την ελεύθερη καθολική



χωριστό πολιτικό οργανισμό, δεύτερον, την κοινωνία ως χωριστή ιδιωτική σφαίρα και, τρίτον, τα άτομα ως ενικές υπάρξεις.

Η μέθοδος του Χέγκελ μπορεί να ερμηνευθεί, υπό το πρίσμα του Μαρξ, ως αντανάκλαση μιας υποκείμενης διαφοράς ή μιας βαθύτερης αλλοτρίωσης<sup>224</sup> του ανθρώπου, η οποία εδώ εκδηλώνεται με τη μορφή της ενεργούς αλλοτρίωσης της σχέσης μεταξύ της κοινωνίας και του κράτους. Η πραγματική διάσπαση της ενότητας της ανθρώπινης ουσίας, η αλλοτρίωση, δεν υπάρχει επειδή περιγράφεται θεωρητικά από τον Χέγκελ, αλλά είναι το δεδομένο που υφίσταται παρά την προσπάθεια του Χέγκελ να το αναιρέσει θεωρητικά.<sup>225</sup> Ο «εαυτός» της πραγματικότητας, για να επανέλθουμε στις εκφράσεις του Μαρξ, και κατ' αναλογία ο «εαυτός της κοινωνικής ολότητας» έχει πλήρως εξαϋλωθεί και μεταβεί στο εγγεγραμμένο κράτος, επειδή, ακριβώς, ο Χέγκελ δεν αναγνωρίζει τον εαυτό της κοινωνίας ως καθολικότητα, αλλά τη χρησιμοποιεί ως ένα ατελές υλικό για την κατασκευή του κράτους. Κατά τον Μαρξ, το κράτος είναι αυτό, το οποίο δημιουργεί (ή αντανάκλα, εφόσον θεωρηθεί ότι η αλλοτρίωση ενέχεται στη δυναμική της ίδιας της κοινωνίας) την αλλοτρίωση, καθώς

---

βούληση ως αρχή του κράτους. Εντούτοις, ο Χέγκελ απορρίπτει εν τέλει και τη ρουσσωϊκή θεωρία για το κοινωνικό συμβόλαιο, καθώς το ίδιο εδράζεται στην ατομική βούληση ή στην καθολική βούληση που συγκεντρώνει όλες της ατομικές βουλήσεις (επιχείρημα που ανοίγει το δρόμο στον άκρατο ατομισμό και, σύμφωνα με τον Χέγκελ, στην αρνητική πλευρά των συνεπειών της *Γαλλικής Επανάστασης*) και όχι στην αντικειμενική *έλλογη* βούληση (Franco, ό. π. σ. 286). Βλέπε σχετικά επίσης Itting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie* ό.π., σ. 57 κ.ε., σ. 66 κ.ε. Η έλλειψη μιας διακριτής στιγμής γένεσης του κράτους συνεπάγεται και την έλλειψη ενός σαφούς τέλους του. Ο Μαρξ, ο οποίος, αντιθέτως, ακολουθεί την ιστορική γενετική θεώρηση καταλήγει, ως ει τούτου, και σε ένα αληθινό τέλος του κράτους. Πρβλ. Pielczynski, ό.π., σ. 270.

<sup>224</sup> «Η αλλοτρίωση της σχέσης μεταξύ της κοινωνίας και του κράτους ανάγεται εν τέλει στην αλλοτρίωση του ίδιου του ανθρώπου και της ικανότητας της ατομικής προσωπικότητας να συνάδει με την κοινωνική της ποιότητα, πραγματοποιώντας έτσι τη διαλεκτική αρχή που μετασυνθέτει την ατομικότητά της σε καθολική προσωπικότητα». Βλέπε σχετικά Popitz, ό.π., σ. 76. Στο επιχείρημα αυτό θα μπορούσαμε να αντιτάξουμε ότι κατά βάση ο Μαρξ είναι εκείνος που ιδρύει μία «αφηρημένη ατομικότητα», η οποία υπερβαίνει και δεν ενσωματώνει τον άνθρωπο στην κοινωνία – όπως ακριβώς επιτυγχάνει ο Χέγκελ. Πρβλ. Bruno Liebrucks, *Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel*, στο: *Materialien zu Hegel's Rechtsphilosophie*, Bd. 2, επ. εκδ. Manfred Riedel, εκδ. Suhrkamp 1975, σ. 45.

<sup>225</sup> «Το αποτέλεσμα είναι λοιπόν το ίδιο. Τόσο η εγγεγραμμένη κατασκευή όσο και η σύγχρονη πραγματικότητα του κράτους αποτελούν έκφραση της διαίρεσης της ανθρώπινης ύπαρξης» – πάντα βέβαια υπό το πρίσμα του Μαρξ (Popitz, ό.π., σ. 76). Σύμφωνα με τον Pielczynski, ό. π., σ. 269, ο Μαρξ εκλαμβάνει ως «αλλοτρίωση» την εξέλιξη της πολιτικής ζωής από «μία απλή ηθική κοινότητα σε μία όλο και πιο σύνθετη και θεσμοποιημένη μορφή».

συνάγει εντός του την οικεία του – ολοκληρωμένη – καθολικότητα με την οιονεί καθολικότητα της κοινωνίας, παράγοντας έτσι την εξάρτηση των ατόμων και της κοινωνίας από το ίδιο.

Ως θετικό περιεχόμενο, που υπόκειται ως βάση στην αρνητική κριτική του Μαρξ στον Χέγκελ, θα μπορούσε, λοιπόν, μετά από αυτή τη συγκομιδή, να θεωρηθεί μία εν τω γίγνεσθαι θεωρία σχετικά με την άρση της διαφοράς και της αλλοτριώσης, δηλαδή την εσωτερική συνοχή του ανθρώπου και της κοινωνίας.

## 3Ε2

### ΗΓΕΜΟΝΑΣ, ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΚΗ ΜΟΝΑΡΧΙΑ, ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ

Η αναγνώριση του μονάρχη ως κορυφής του κράτους αποτελεί ένα από το πιο αμφιλεγόμενα σημεία της εγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Στη σύγχρονη βιβλιογραφία εμφανίζονται πολλές διαφορετικές προσεγγίσεις και ερμηνευτικές τάσεις ανάμεσα στους σχολιαστές<sup>226</sup>, που φωτίζουν τις θεωρητικές και τις πρακτικές διαστάσεις του προβλήματος. Μία βασική διαφοροποίηση αυτών των ερμηνευτικών τάσεων προκύπτει από την προσπάθεια να απαντηθεί το ερώτημα, εάν ο Χέγκελ στη θεωρητική αιτιολόγηση της συνταγματικής μοναρχίας ακολουθεί ή ακόμα και ολοκληρώνει<sup>227</sup> την ενδιάθετη συστηματική αναγκαιότητα (κατάληξη σε ένα πρόσωπο) και την εμμενή λογική<sup>228</sup> οργάνωση του συστήματος της Φ.τ.Δ, ή εάν γίνεται ασυνεπής προς την ίδια τη συγκρότηση της θεωρίας του, π.χ. καθώς υποκύπτει σε άλλου είδους

---

<sup>226</sup> Βλέπε σχετικά την ευσύνοπτη έκθεση του Thom Brooks, *Hegel's political philosophy, A systematic reading of the Philosophy of Right*. 2<sup>η</sup> εκδ., εκδ. University Press 2013, Endinburg, σ. 96 κ.ε.

<sup>227</sup> Ο Avinieri π.χ. στρέφει την προσοχή του στο θεσμό της «συνταγματικής» μοναρχίας και τον εκλαμβάνει ως συνεπή προς την αρχή του «έλλογου» του κράτους και ως θεμελιώδη προϋπόθεση για κάθε αποφυγή του απολυταρχισμού. Avinieri, ό.π., σ. 175. Με παρόμοιο τρόπο εξηγεί και ο Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, εκδ. University Press, Yale 1999, σ. 306 κ.ε., τους θεωρητικούς λόγους που καθιστούν πρακτικά αναγκαία τη συνταγματική μοναρχία στο σύστημα του Χέγκελ.

<sup>228</sup> Σύμφωνα με τον Viehweg, ό.π., σ. 409, το ότι «η πολιτική νομιμοποίηση του κράτους»... «γεννάται με φυσικό τρόπο»... «βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με τον τρόπο που κατανοούνται η φύση και το πνεύμα» στην εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*. Σχετικά με την προβληματική της κληρονομικότητας του μονάρχη βλέπε επίσης Viehweg, σ. 422 κ.ε.

σκοπιμότητες και αναγκαιότητες<sup>229</sup>. Βέβαια, στην έρευνα εκφράζονται και απόψεις, οι οποίες θέλουν τον Χέγκελ να επιχειρεί τη συνέχιση της λογικής θεμελίωσης, αλλά να υποπίπτει τελικά σε αντιφάσεις που αφορούν στη διαλεκτική δομή του συστήματός του<sup>230</sup>. Επίσης είναι δυνατό στην πολιτική θεωρία του Χέγκελ να συμπορεύονται, αφενός, η οπτική της ενδιάθετης συνέπειας του ίδιου του συστήματος και, αφετέρου, η ρεαλιστική αντίληψη εκ μέρους του Χέγκελ για το τι είναι κάθε φορά εφικτό, προκειμένου να εξασφαλίζεται η καλύτερη δυνατή λειτουργία του κράτους<sup>231</sup>.

Ιδιαίτερη σημασία έχει και η διάσταση της συνύφανσης της μοναρχίας με την απόρριψη, εκ μέρους του Χέγκελ, της δημοκρατίας ως πιθανής μορφής πολιτεύματος. Αν και ο συνδυασμός μοναρχίας και δημοκρατίας δεν είναι πλήρως ανέφικτος, ο Χέγκελ απορρίπτει εκ των προτέρων τη δημοκρατία ως μορφή του πολιτεύματος,

---

<sup>229</sup> Εδώ ανήκει η γνωστή μομφή περί «προσαρμογής» σύμφωνα με την οποία ο Χέγκελ θυσιάζει τη συνεπή ανάπτυξη της αρχής της ελευθερίας στο κράτος προκειμένου να ανταποκριθεί στις προσδοκίες του πρωσικού αντιδραστικού συστήματος. Η πιο ακραία επίθεση κατά του Χέγκελ στη σύγχρονη εποχή ειδηλώνεται από τον Κ. Popper, ο οποίος θεωρεί τον Χέγκελ όχι μόνο «απολογητή» του πρωσικού απολυταρχισμού, αλλά και θεμελιωτή του γερμανικού ολοκληρωτικού εθνικισμού. Βλέπε σχετικά Κ. R. Popper, *The open society and its enemies*, Volume 2, Hegel and Marx, εκδ. Routledge 1966, σ. 32 κ.ε., σ. 49 κ.ε. – Ο Marcuse με τη σειρά του θεωρεί ότι ο Χέγκελ «θεοποιεί» τον μονάρχη της Πρωσίας, αλλά ότι εκτός από αυτή την «υποτελή στάση», πολύ περισσότερο βαρύνει το γεγονός ότι ο Χέγκελ «πρόδωσε τις υψηλότερες φιλοσοφικές ιδέες του». Βλέπε σχ. Η. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, ό.π., σ, 194. – Οι περισσότεροι κριτικοί του Χέγκελ είναι, ωστόσο, πιο μετριοπαθείς, καθώς θεωρούν ότι ο θεσμός της μοναρχίας αποτελεί σαφή συμβιβασμό, τον οποίο βέβαια ο Χέγκελ, λόγω των πολιτικών καταστάσεων, δύσκολα μπορούσε να αποφύγει, χωρίς συγχρόνως να παραγνωρίζεται και η ηθική σημασία αυτής της «υποτελούς στάσης» του. Βλέπε σχετικά π.χ. την άποψη του Pting, ο οποίος θεωρεί ότι ο Χέγκελ παραβίασε τις αρχικές του συλλήψεις και «αποδιοργάνωσε» τη θεωρία του για το σύγχρονο κράτος, όταν αντί να παραγάγει τη θεωρία της κυριαρχίας από τη θεωρία της αυτονομίας των πολιτών, «την ανήγαγε στη νομιμοποίηση ενός μονάρχη», Pting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie* στο: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, εκδ. Suhrkamp, σ. 72. Βλέπε επίσης Pting, *Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx*, ό.π., σ. 144. Εδώ υπογραμμίζεται με έμφαση ότι ο συμβιβασμός του Χέγκελ με το πνεύμα της πρωσικής παλινόρθωσης δεν παύει να αποτελεί πολιτική του επιλογή. Αυτή η διάσταση του ζητήματος παραθεωρείται, σύμφωνα με τον Pting, από τον Μαρξ και υποτιμάται στο πλαίσιο μιας «ηθικής» κριτικής από την οποία όμως απουσιάζει ο φιλοσοφικός κορμός. Αυστηρή είναι επίσης και η στάση του Haym, ο οποίος υπογραμμίζει τόσο την προσαρμογή του Χέγκελ στο «πρωσικό σύστημα διακυβέρνησης», όσο και τις εμμελεις λογικές ασυνέπειες του θεσμού – βλέπε σχετικά Rudolf Haym, *Preussen und die Rechtsphilosophie*, εκδ. Ullstein, σ. 715, 717 κ.ε.

<sup>230</sup> Hartmann, *Towards a systematic reading of Philosophy of Right*, ό.π., σ. 122.

<sup>231</sup> Brooks, ό.π., σ. 102.

δίνοντας προτεραιότητα στη «συνταγματική μοναρχία» και αφαιρεί – σε αντίθεση προς το προοδευτικό πνεύμα της *Γαλλικής Επανάστασης* – από το λαό την κυριαρχία, προκειμένου να εγριαθιδρύσει τον μονάρχη όχι μόνο ως τον τυπικό αλλά και ως τον ουσιαστικό κυρίαρχο<sup>232</sup>. Συνεπώς, ο Χέγκελ απορρίπτει την καθολική λαϊκή ψήφο για την εκλογή της κυβέρνησης, καθώς και την άμεση συμμετοχή των πολιτών στη νομοθετική εξουσία. Υπό αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε ότι ο Χέγκελ αρνείται την άμεση δημοκρατία. Επιπλέον όμως αρνείται και την έμμεση συμμετοχή της αστικής κοινωνίας στο κράτος με την μορφή της καθολικής συμμετοχής στην εκλογή αντιπροσώπων. Ως εκ τούτου, ο Χέγκελ απορρίπτει και την έμμεση ή την αντιπροσωπευτική δημοκρατία, όπως την γνωρίζουν και την ακολουθούν τα σύγχρονα δυτικά κράτη. Αναγνωρίζοντας, εντούτοις, ότι με αυτό τον τρόπο δημιουργείται ένα έλλειμμα στη έμμεση συναγωγή της μερικότητας – της αστικής κοινωνίας – και της καθολικότητας του κράτους καθώς και ένα αντίστοιχο έλλειμμα νομιμοποίησης της εξουσίας του μονάρχη και της κυβέρνησης, ο Χέγκελ προβλέπει, προς αναπλήρωση του κενού, ένα περιορισμένο σύστημα συμμετοχής των μελών της κοινωνίας στο κράτος μέσω της εκλογής των μελών των σωματειακών οργανώσεων και των τάξεων που οφείλουν να εκπροσωπούν τα επιμέρους<sup>233</sup> κοινωνικά διαφέροντα ενώπιον της κυβέρνησης (§301). Παράλληλα, προβλέπεται και μία ειδική τάξη μορφωμένων και ειδικευμένων γραφειοκρατών, που μεσολαβούν ανάμεσα στην κοινωνία και την κυβέρνηση (§297). Μέσω του διαφορικού και εκλεπτυσμένου, θα λέγαμε, αυτού συστήματος, ο Χέγκελ επιδιώκει την καλύτερη δυνατή εισέλευση των διαφερόντων της

---

<sup>232</sup> Αν και πολλά γράφονται για τον συμβολικό ρόλο του μονάρχη, κυρίως με σκοπό να μετριαστεί η βαρύτητά του και να απομακρυνθεί κάθε «κενοχή» από το θεσμό, οι αναπτύξεις του Brooks (ό.π., σ. 102 κ.ε.) μας πείθουν, καταρχάς, για το ότι οι συγκεκριμένες εξουσίες που αναγνωρίζει ο Χέγκελ στο μονάρχη δεν είναι τυπικές καθώς και ότι ο μονάρχης φέρει ουσιαστική ευθύνη για το κράτος. Την άποψη ότι ο μονάρχης είναι σύμβολο χωρίς ουσιαστικές εξουσίες υποστηρίζει ο Avinieri (ό.π., σ. 187).

<sup>233</sup> Ταυτόχρονα όμως, προκύπτει ένα πρόβλημα νομιμοποίησης του μονάρχη, και μάλιστα από την άποψη των «μη πολιτικοποιημένων» μελών της κοινωνίας, ήτοι αυτών που δεν συμμετέχουν ήδη στην καθολικότητα, καθώς εισέρχονται σε σωματειακούς οργανισμούς κ. λπ. Βλέπε σχετικά Hartmann, ό.π., σ. 120 κ.ε. Αποτελεί όντως ένα ερώτημα ποιος είναι ο αριθμός αυτών των ατόμων. «Ποιος θα απολαύσει την έλλογη ελευθερία, η οποία ταυτίζεται κατά τον Χέγκελ με το κράτος», Franco, ό.π., σ. 281.

αστικής κοινωνίας στο πολιτικό κράτος. Έτσι μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Χέγκελ προσεγγίζει στην πρότασή του κατά κάποιον τρόπο την έμμεση δημοκρατία, προσφέροντας λύσεις σε προβλήματα που απασχολούν ακόμα τα σύγχρονα δημοκρατικά πολιτεύματα.<sup>234</sup> Καθίσταται, λοιπόν, σαφές ότι το ζήτημα του μονάρχη δεν πρέπει να θεωρείται μεμονωμένα, αλλά να εντάσσεται στο γενικότερο πλαίσιο των όσων προβλέπει ο Χέγκελ για τον ιδανικό τρόπο διακυβέρνησης του κράτους.

Καθώς ο Μαρξ το αντιλαμβάνεται αυτό, επιδιώκει σε έναν λεπτομερή και ευφυή σχολιασμό των αντίστοιχων παραγράφων της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* (την οποία δεν θα παρακολουθήσουμε εδώ). Ο σκοπός που επιδιώκει ο Μαρξ είναι να αποκαλύψει ότι η εμφάνιση όλων αυτών των λεπτών διαφοροποιήσεων αποτυγχάνει εν τέλει να νομιμοποιήσει την εγγεληνή «συνταγματική μοναρχία». Στην προσπάθειά του να επιλύσει το πρόβλημα της διάστασης μεταξύ του κράτους και της κοινωνίας ο Χέγκελ, θεωρεί ο Μαρξ, καταφέρνει να καταδείξει όχι μόνο το ανεπίλυτο του προβλήματος αλλά και το γεγονός ότι αυτό, πολύ περισσότερο, παράγεται από τις ίδιες τις θεσμικές διαφορές. Έτσι, ο Μαρξ διαβάζει τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* τρόπον τινά «από κάτω προς τα πάνω», καθώς εκπορεύεται όχι από την αρχική ενότητα που έχει θέσει ο Χέγκελ ως την κεντρική αφετηρία του συστήματός του, αλλά από τη βάση, από τα άτομα της κοινωνίας, τις πολλές ιδιάζουσες μερικότητες, «τα άτομα ως το πλήθος», επιδιώκοντας από τη δική τους τώρα προοπτική τη νομιμοποίηση του κράτους. Κατ' αυτόν τον τρόπο επανερχόμαστε στο πρόβλημα που είχε τεθεί εξαρχής, ότι δηλαδή, κατά την άποψη του Μαρξ, τα άτομα μιας κοινωνίας (όπως άλλωστε και ο ίδιος ο μονάρχης) είναι πρώτα απ' όλα φυσικές υπάρξεις πέρα από κάθε θεωρησιακή εμπλοκή με την ιδέα του κράτους. Ως τέτοιες δεν αντλούν την καθολικότητά τους από τη συνένωσή τους με το κράτος, αλλά από την ίδια την προσωπικότητά τους, τον «εαυτό» τους και το «οικείο» τους πνεύμα. Αυτό ισχύει κατεξοχήν και για τα άτομα που δεν συμμετέχουν σε θεσμικές δομές, όπως είναι οι σωματειακές οργανώσεις, σε

---

<sup>234</sup> Αυτή είναι σε γενικές γραμμές η ήπια φιλελεύθερη άποψη, η οποία βρίσκει τη διατύπωσή της στον Brooks, ό.π., σ. 131 κ.ε.

συγκεκριμένες «τάξεις» κ. λπ., μέσω των οποίων ιδρύεται μία ατελής<sup>235</sup>, έστω, σχέση με την καθολικότητα του κράτους. Αυτή η αφετηριακή παραδοχή του Μαρξ θα γίνει σαφής παρακάτω, όταν θα εξεταστεί η θεωρία του για την δημοκρατία.

Καταρχάς, όμως, ο Μαρξ στον σχολιασμό του για το μονάρχη δεν εισέρχεται σε ζητήματα ουσίας και αναβάλλει τα σημαντικότερα για τη συζήτηση περί της δημοκρατίας. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνει την άποψή μας ότι, κατά τον Μαρξ, το επίκεντρο του προβλήματος δεν βρίσκεται κυρίως εδώ, αλλά στη συνολική εικόνα των θεσμών που συγκροτούν το σύστημα διακυβέρνησης του Χέγκελ. Όπως ορθά επισημαίνεται, ο Μαρξ δεν αντιμετωπίζει τον Χέγκελ στην παρούσα συνάφεια από μία συστηματική-λογική<sup>236</sup> άποψη, αλλά αντιτάσσει «πραγματικές» αντιρρήσεις οντολογικής τάξης, παρόμοιες με εκείνες που εξετάσαμε παραπάνω, και, ασφαλώς, συνεχίζει να «απομυστικοποιεί» τις εννοιακές παραγωγές του Χέγκελ, οι οποίες εμφανίζουν τον μονάρχη ως το «υποκείμενο» της «υποκειμενικότητας» κ. λπ.

---

<sup>235</sup> Βλέπε σχετικά Franco, σ. 293.

<sup>236</sup> Υπό αυτό τον όρο εννοούμε τις αναγωγές της φιλοσοφίας του δικαίου σε συγκεκριμένες κατηγορίες της εγελιανής Λογικής, όπως π.χ. την αναγωγή της διάκρισης των κρατικών εξουσιών στη μορφή του συλλογισμού κ. λπ. Υπάρχουν, εντούτοις, διάφορες εκδοχές αυτής της συστηματικής-λογικής θεώρησης, οι οποίες οδηγούν, αντίστοιχα, σε διαφορετικά συμπεράσματα. Έτσι, υπό ένα άλλο πρίσμα, συστηματική-λογική είναι και εκείνη η απλούστερη θεώρηση, σύμφωνα με την οποία η κατάληξη της ιδέας της πολιτικής ηθικότητας στο πρόσωπο του μονάρχη αντιστοιχεί στη βασική αξίωση του σχήματος του συλλογισμού να καταλήγει στην ενικότητα του συμπεράσματος. Πρβλ. π.χ. Franco, ό.π., σ. 310. Πρβλ. επίσης Brooks, ό.π., σ. 102. Από την άποψη του Hartmann (ό.π., σ. 122) όμως, αυτό αντιβαίνει στην άλλη – δομική ή κατηγοριακή – αρχή, που διέπει το σύστημα του Χέγκελ και απαιτεί η ενικότητα να αντιστοιχεί με μία απόλυτη καθολικότητα. Ο Ilting (*Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie* ό.π., σ. 69) διατυπώνει παρόμοια άποψη, αλλά θεωρεί περισσότερο σοβαρό το πρόβλημα ότι ο μονάρχης παραβιάζει τη συστηματική λογική παραγωγή του κράτους από την ιδέα του αυτοκαθορισμού της ελευθερίας, πράγμα που ο Χέγκελ δεν επιδίωκε στην πραγματικότητα, αλλά λόγω πολιτικών πιέσεων δεν μπόρεσε να αποφύγει.

## Ο ΗΓΕΜΟΝΑΣ

Όπως αναφέραμε παραπάνω, ο Χέγκελ επιλέγει να χορηγήσει στο πρόσωπο του μονάρχη την τελική αντικειμενική ολοκλήρωση της ενότητας του κράτους. Ως άτομο-θεσμός, ο μονάρχης είναι «η τροπή (Moment) της εσχάτης απόφασης ως του αυτοκαθορισμού, στον οποίον επιστρέφουν όλα τα υπόλοιπα, και από τον οποίον τελούν την απαρχή της ενεργεία πραγματικότητας» (§275). Ο Χέγκελ γράφει επίσης: «Αυτή η απολύτως αποφασιστική τροπή του όλου δεν είναι, ως εκ τούτου, η ατομικότητα εν γένει, αλλά *ένα* άτομο, ο *μονάρχης*» (§279). Επομένως, στην ύπαρξη ενός φυσικού προσώπου που έχει γεννηθεί σε μία βασιλική οικογένεια πραγματοποιείται η τελική ολοκλήρωση της Ιδέας προς την κατεύθυνση της ενεργεία πραγματικότητας της πολιτικής ηθικότητας. Επίσης, εδώ διενεργείται τελικά η συναγωγή της διαφοράς μεταξύ της μερικότητας και της καθολικότητας ή, καλύτερα, η αντικειμενική, ορατή προς τα έξω και απτή συνταύτιση της διαφοράς και της μη διαφοράς τους.

Ο κριτικός σχολιασμός της §274 από τον Μαρξ

Η §274 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Επειδή το πνεύμα είναι μόνον ως εκείνο ενεργεία πραγματικό, ως το οποίο γνωρίζει τον εαυτό του, και [επειδή] το κράτος, ως πνεύμα ενός λαού, είναι συγχρόνως ο νόμος, ο οποίος *δήκει* [διασκελίζει] *όλους τους συσχετιζόντες λόγους του*, το έθιμο και η συνείδηση των ατόμων του, γι' αυτό η σύνταξη [το πολίτευμα] ενός καθορισμένου λαού εν γένει εξαρτάται από τον τρόπο και την μόρφωση της αυτοσυνείδησης του ιδίου· σε αυτήν την αυτοσυνείδηση έγκειται η υποκειμενική ελευθερία του λαού, και κατά συνέπεια η ενεργεία πραγματικότητα της σύνταξης [του πολιτεύματος]. – Το να θέλουμε να χορηγήσουμε a priori σε έναν λαό μία – ακόμη και εν σχέσει προς το περιεχόμενό της κατά το μάλλον ή ήττον έλλογη – σύνταξη [πολίτευμα] – αυτή η

επίνοια θα παραθεωρούσε ακριβώς την τροπή, διά της οποίας η σύνταξη [το πολίτευμα] θα ήταν κάτι περισσότερο από ένα πράγμα της φαντασίας. Κάθε λαός έχει για τούτο τη σύνταξη [το πολίτευμα] που είναι σύμφωνη προς αυτόν και προσήκει σε αυτόν».

Στο παραπάνω κείμενο ο Χέγκελ συσχετίζει τη σύνταξη ή το πολίτευμα με μία έννοια λαού, την οποία εκλαμβάνει ως το συγκεκριμένο και ατομικό καθόλου. Το κράτος είναι το πνεύμα ενός λαού<sup>237</sup> και δεν μπορεί στο πλαίσιο ενός αφηρημένου διαφωτιστικού επιχειρήματος να αποσπαστεί από τα ποιοτικά και εξατομικευτικά χαρακτηριστικά (γλώσσα, κοινές πεποιθήσεις, έθιμα κ. λπ.) ενός λαού, που δεν είναι ακριβώς ταυτόσημος με την γενικά και αφηρημένα λαμβανόμενη «κοινωνία». Η σύνταξη ή το πολίτευμα του κράτους θεμελιώνεται, έτσι, στην «υποκειμενική ελευθερία», η οποία είναι, ακριβώς, το «πνεύμα του λαού». Στο σχόλιό του (σ. 440 Φ.τ.Δ.), ο Χέγκελ διευκρινίζει ότι δεν μπορεί να επιβληθεί μία σύνταξη ή ένα πολίτευμα a priori σε έναν λαό (όπως π.χ. επιχειρήθηκε κάτι τέτοιο από τον Ναπολέοντα Βοναπάρτη στην Ισπανία)

Από το επιχείρημα του Χέγκελ, όπως σχολιάζει ο Μαρξ, συνάγεται ότι το κράτος, το οποίο χαρακτηρίζεται από μία αντίφαση ανάμεσα, αφενός, στον τρόπο που υπάρχει και διαμορφώνεται η αυτοσυνείδηση εντός του και, αφετέρου, στο ίδιο το πολίτευμα, δεν είναι αληθινό κράτος.

Σ. 471. «Το ότι η σύνταξη [το πολίτευμα], η οποία υπήρξε προϊόν μιας συνείδησης του παρελθόντος, μπορεί να μετατραπεί σε πιεστικά δεσμά για μια προοδευτική συνείδηση κ. λπ. κ. λπ., αυτό αποτελεί μία πεζότητα».

Άρα, ο Μαρξ θεωρεί ότι μόνο η σύνταξη ή το πολίτευμα που αντιστοιχεί στο πνεύμα ενός λαού ενέχει τη δυνατότητα της προσαρμογής στις ενδεχόμενες αλλαγές της συνείδησης του λαού αυτού. Επομένως, εδώ προκρίνεται ένα πολίτευμα, το οποίο

---

<sup>237</sup> Για τη σημασία της έννοιας «Volksgeist» στο ευρύτερο πλαίσιο της εγγελιανής Φιλοσοφίας της Ιστορίας πρβλ. Friedrich Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Begriffs der Entwicklung im 19. Jahrhundert*, εκδ. R. Voigtländer, Leipzig 1909, σ. 15 κ.ε.



«περιέχει εντός» του «τον καθορισμό και την αρχή» εκείνη που επιτρέπει την εξέλιξη του «μαζί με τη συνείδηση» ή την εξέλιξη του «μαζί με τον αληθινό άνθρωπο». Ο Μαρξ αντιτάσσει στην εγελιανή «σοφιστεία», όπως την αποκαλεί, το αίτημα να τεθεί ως βάση και ως (αξιωματική) αρχή του πολιτεύματος ο άνθρωπος, ο «*αληθινός άνθρωπος*» (σ. 471). Αυτή η σκέψη θα αναπτυχθεί περαιτέρω από τον Μαρξ στη συζήτηση για τη δημοκρατία.

### 3E5

Ο κριτικός σχολιασμός της §275 από τον Μαρξ

Η §275 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

[Η εξουσία του ηγεμόνα]

«Η εξουσία του ηγεμόνα εμπεριέχει εντός της και η ίδια τις τρεις τροπικές ιδιότητες [τροπές] της ολότητας (§272), την *καθολικότητα* της σύνταξης [του πολιτεύματος] και των νόμων, την διαβούλευση ως συσχέτιση του *ιδιάζοντος μερικού* προς το καθολικό, [καθώς] και την τροπή της εσχάτης *απόφασης* ως του *αυτοκαθορισμού*, στον οποίον επιστρέφουν όλα τα υπόλοιπα, και από τον οποίον τελούν την απαρχή της ενεργείας πραγματικότητας. Αυτός ο απόλυτος αυτοκαθορισμός αποτελεί την διαχωρίζουσα αρχή της εξουσίας του ηγεμόνα ως τέτοιας, η οποία [ενν. αρχή] πρέπει πρώτα να αναπτυχθεί».

Σ. 472. Ο Μαρξ επισημαίνει ότι ο Χέγκελ εννοεί εδώ τη συνταγματική μοναρχία και ότι θέτει την καθολικότητα του πολιτεύματος και των νόμων, την εξουσία του ηγεμόνα, ως κυριαρχία του κράτους. Συνεπώς, ο Μαρξ θεωρεί «άδικο» το ότι η εξουσία του ηγεμόνα καθίσταται υποκείμενο, πράγμα που κάνει ώστε να δημιουργείται η επίφαση ότι αυτό το υποκείμενο – ο ηγεμόνας – κυριαρχεί επί της έννοιας της «εξουσίας του ηγεμόνα». Ο Χέγκελ φαίνεται, λοιπόν, να εκλαμβάνει την ενεργεία πραγματική, δηλαδή την ατομική βούληση, ως την εξουσία του ηγεμόνα (πρβλ. §12

Φ.τ.Δ.), πράγμα που για τον Μαρξ δηλώνει βεβαίως ότι τώρα η «αυθαιρεσία είναι η εξουσία του ηγεμόνα» ή ότι τώρα η «εξουσία του ηγεμόνα είναι η αυθαιρεσία».

### 3E6

Ο κριτικός σχολιασμός της §276 από τον Μαρξ

Η §276 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

1. «Η θεμελιώδης όριση του πολιτικού κράτους [του κράτους των πολιτών ή της πολιτείας] είναι η υποστατική ενότητα ως *ιδεατότητα* των τροπικών του ιδιάσεων, στην οποία [ενν. ενότητα] α) οι επιμέρους εξουσίες και υποθέσεις του ιδίου [ενν. του πολιτικού κράτους] διαλύονται εξίσου και διατηρούνται, και διατηρούνται μόνο κατά τρόπον ώστε να μην κατέχουν ανεξάρτητη, αλλά μόνο μία τέτοια δικαιοδοσία, που προχωρεί τόσο, όσο είναι καθορισμένο στη ιδέα του όλου – εκπορεύονται [ενν. οι εξουσίες και οι υποθέσεις] από την ισχύ του [ενν. του πολιτικού κράτους] και είναι ρευστά μέλη του ιδίου ως του απλού εαυτού τους».

Ο Μαρξ αντιτίθεται στην ιδέα του «φυσικού οργανισμού» προβάλλοντας το επιχείρημα ότι στο κράτος θα όφειλε να επικρατεί ο συνειδητός λόγος.

### 3E7

Ο κριτικός σχολιασμός της §277 από τον Μαρξ

Η §277 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Οι ιδιαίτερες υποθέσεις και δραστηριότητες του κράτους είναι ως οι ουσιώδεις τροπικές ιδιάσεις του προσφείς [οικείες] προς αυτό και προσδένονται στα άτομα, διά των οποίων οι ίδιες [ενν. οι υποθέσεις και δραστηριότητες] διευθετούνται και επιτελούνται, όχι συμφώνως προς την άμεση προσωπικότητά τους [ενν. των ατόμων], αλλά μόνο συμφώνως προς τις καθολικές και αντικειμενικές ποιότητές [προσόντα]

τους, και, ως εκ τούτου, συνδέονται με την ιδιαίτερη προσωπικότητα ως τέτοια κατά τρόπο εξωτερικό και συντυχικό. Οι υποθέσεις του κράτους και οι εξουσίες δεν μπορούν, συνεπώς, να αποτελούν *ατομική ιδιοκτησία*».

Σ. 473. Στο κεντρικό επιχείρημα του Χέγκελ ότι οι δραστηριότητες και υποθέσεις του κράτους ασκούνται από τα άτομα όχι ως άμεσες προσωπικότητες αλλά σύμφωνα με τις καθολικές και αντικειμενικές τους ποιότητες, ο Μαρξ αντιτάσσει ότι ο Χέγκελ διαπράττει εδώ γελοίες ταυτολογίες. Διότι θα έπρεπε να είναι αυτονόητο ότι οι εν λόγω λειτουργίες του κράτους προσδένονται σε άτομα όχι υπό την φυσική τους αλλά υπό την κρατική τους ιδιότητα. Η εξήγηση για την ταυτολογία βρίσκεται κατά τον Μαρξ στην γνωστή ιδεαλιστική μέθοδο του Χέγκελ, δηλαδή στην αντίληψή του ότι οι κρατικές υποθέσεις κ. λπ. είναι αρχικά αφηρημένες, πράγμα που καθιστά στη συνέχεια αναγκαία την αντιδιαστολή τους προς τις επιμέρους ατομικότητες – τους φυσικούς ανθρώπους. Κατά τον Μαρξ, ο Χέγκελ παραβλέπει ότι η επιμέρους ατομικότητα είναι ανθρώπινη, οι κρατικές λειτουργίες είναι πάντοτε ανθρώπινες λειτουργίες, παραβλέπει δηλαδή ότι η ουσία της «επιμέρους προσωπικότητας» δεν είναι «το γένι», «το αίμα», «η αφηρημένη φυσιογνωμία» αλλά η *κοινωνική* ποιότητα, καθώς και ότι οι κρατικές υποθέσεις κ. λπ. δεν είναι παρά τρόποι του Ενθαδικού-Είναι και της επενέργειας της κοινωνικής ποιότητας των ανθρώπων». (Σ. 474).

Όλες οι προηγούμενες ενστάσεις σχετικά με την αφηρημένη – ιδεαλιστική εγγεληνή προσέγγιση αποκτούν εδώ μεγαλύτερη σαφήνεια και αποτελεσματικότητα, καθώς ο Μαρξ θέτει στο επίκεντρο της θεώρησής του όχι μόνο τον *αληθινό*, αλλά τον *εμπειρικό άνθρωπο υπό την κοινωνική του ιδιότητα*. Εδώ ο Μαρξ εισάγει ένα επιχείρημα το οποίο θα αναπτύξει εκτενέστερα στο σχολιασμό των επόμενων παραγράφων και το οποίο θα περιστρέφεται – ανοιχτά πλέον – γύρω από το ζήτημα της δημοκρατίας.

### 3E8

Ο κριτικός σχολιασμός της §278 από τον Μαρξ

Η §278 από την εγγεγραμμένη *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Αυτές οι δύο ορίσεις, το ότι οι ιδιαίτερες υποθέσεις και εξουσίες του κράτους, δεν είναι αυτοτελείς και σταθερές, ούτε [εν σχέσει] προς εαυτές, ούτε στην ιδιάζουσα βούληση των ατόμων, αλλά κατέχουν την έσχατη ρίζα τους στην ενότητα του κράτους ως τον οικείο απλό Εαυτό τους, [τούτο] αποτελεί την *κυριαρχία του κράτους*».

Σ. 474. Ο Μαρξ δεν ασχολείται με την παράγραφο αυτή αλλά αναφέρεται μόνο στα σχόλια του Χέγκελ. Εδώ σχολιάζει με τη σειρά του αρνητικά το γεγονός ότι η ουσία του κράτους προσδιορίζεται από την έκτακτη κατάσταση πολέμου και ανάγκης και όχι από την κανονικότητα της ομαλής ειρηνικής κατάστασης.

### 3E9

Ο κριτικός σχολιασμός της §279 από τον Μαρξ

Η §279 από την εγγεγραμμένη *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«2. Η κυριαρχία, κατ' αρχάς μόνο το *καθολικό* διανόημα αυτής της ιδεατότητας, *υπάρχει* μόνον ως η *υποκειμενικότητα*, που είναι βέβαιη για τον εαυτό της, και ως ο αφηρημένος, κατά τοσούτον άναρχος αυτοκαθορισμός της βούλησης, στον οποίον εμπεριέχεται το έσχατον της απόφασης. Πρόκειται εδώ περί του ατομικού [στοιχείου] του κράτους ως τέτοιου, το οποίο [ενν. κράτος] κατά τοσούτον είναι και το ίδιο μόνον *ένα*. Στην αλήθεια της όμως η υποκειμενικότητα είναι μόνον ως *υποκείμενο*, η προσωπικότητα μόνον ως *πρόσωπο*· και στην σύνταξη [στο πολίτευμα], που έχει προαχθεί στο πραγματικό έλλογο, κάθε μία από τις τρεις τροπικές ιδιάσεις της καταληπτικής έννοιας έχει την προς εαυτήν ενεργεία πραγματική διαχωρισμένη

διαμόρφωσή της. Αυτή η απολύτως αποφασιστική τροπή του όλου δεν είναι, ως εκ τούτου, η ατομικότητα εν γένει, αλλά *ένα άτομο, ο μονάρχης*».

Τα ζητήματα που αναφέρονται εδώ είναι πολλά, (βλ. σ. 478 κ.ε), θα προσπαθήσουμε όμως να αναδείξουμε ορισμένες βασικές πτυχές της μαρξικής κριτικής.

Ο Μαρξ παρατηρεί μεταξύ πολλών άλλων ότι στην παράγραφο αυτή ο Χέγκελ μετατρέπει όλα τα αυταρχικά γνωρίσματα της συνταγματικής μοναρχίας της Ευρώπης της εποχής του σε απόλυτους αυτοκαθορισμούς της βούλησης. Αντί να πει ότι η βούληση του μονάρχη είναι η έσχατη απόφαση – κάτι το οποίο θα ήταν κατανοητό ως διαπίστωση –, ο Χέγκελ ισχυρίζεται ότι η έσχατη απόφαση της βούλησης είναι ο μονάρχης. Η πρώτη πρόταση, σύμφωνα με τον Μαρξ, είναι εμπειρική, ενώ με τη δεύτερη διαστρεβλώνεται το εμπειρικό γεγονός και μεταμορφώνεται σε μεταφυσικό αξίωμα. Έτσι, ο Χέγκελ αντιστρέφει και μετατοπίζει για άλλη μία φορά την αναμενόμενη σειρά των υποκειμένων και των κατηγορουμένων, με τρόπο ώστε να μην παράγεται μία ουσιαστική σχέση του μονάρχη με τον λαό. Διότι, επισημαίνει ο Μαρξ, αν ο μονάρχης ήταν ο «πραγματικός κυρίαρχος», δεν θα αρκούσε μόνο το γεγονός ότι εκπροσωπεί τον λαό προς τα έξω για να θεμελιώσει την κυριαρχία του στο κράτος, αλλά θα έπρεπε ο ίδιος να «είναι» το κράτος. Αυτή η ένσταση οδηγεί τον Μαρξ στη διατύπωση: «Ωσάν να μην ήταν ο λαός το πραγματικό κράτος. Το κράτος είναι ένα αφηρημένο [μέγεθος]. Μόνο ο λαός είναι το συγκεκριμένο». (Σ. 481).

«Το ερώτημα είναι ακριβώς: η κυριαρχία, όπως απορροφάται από τον Μονάρχη, δεν είναι μία ψευδαίσθηση; Κυριαρχία του μονάρχη ή του λαού; – αυτό είναι το ερώτημα». Σ. 482.

Ο Μαρξ θεωρεί ότι:

«Είναι [μεν] δυνατό να γίνεται λόγος για μία κυριαρχία του λαού σε αντίθεση προς την κυριαρχία που υπάρχει στον μονάρχη. Αλλά τότε δεν πρόκειται για μία και την αυτή κυριαρχία, η οποία έχει προκύψει από δύο πλευρές, αλλά πρόκειται για δύο εντελώς αντικρουόμενες έννοιες κυριαρχίας, εκ των οποίων η μία κατέχει το χαρακτηριστικό να υφίσταται μόνο σε έναν μονάρχη, και η άλλη κατέχει το χαρακτηριστικό να υφίσταται μόνο σε έναν λαό. Όπως μπορεί κανείς, επίσης, να ρωτήσει: ο θεός είναι ο κυρίαρχος ή ο άνθρωπος είναι ο κυρίαρχος; Ένα από τα δύο αποτελεί αναλήθεια, αν και μία υπαρκτή αναλήθεια». Σ. 482.

Στο σχόλιο της §279 ο Χέγκελ επισημαίνει ότι ο λαός δίχως το μονάρχη του, και συνακόλουθα δίχως τη διάρθρωση του όλου που σχετίζεται με την εξουσία του μονάρχη, δεν είναι παρά μία άμορφη μάζα, η οποία παύει να αποτελεί κράτος. Ο Μαρξ απαντά ότι ένας λαός, που καθορίζεται μέσω της μοναρχίας, αναμφίβολα εμφανίζεται ως άμορφη μάζα, όταν βρίσκεται εκτός της μοναρχίας.

Περισσότερο σημαντική από αυτή την «ταυτολογία» – όπως την χαρακτηρίζει ο Μαρξ – εμφανίζεται όμως η άποψη του Χέγκελ ότι «η κυριαρχία του λαού» (Volkssouveränität) ως «μορφή μιας (θεσμικής, αντιπροσωπευτικής) δημοκρατίας (Republik) και πιο συγκεκριμένα της (λαϊκής, άμεσης) δημοκρατίας (Demokratie)» (§279 σ. 447) αντιστοιχεί σε ιστορικά παρωχημένα στάδια εξέλιξης του κράτους και αντιβαίνει τελικά στην «εξελιγμένη Ιδέα» (βλέπε σχετικά το σχόλιο του Χέγκελ §273 σ. 436 κ. ε.).

Ο Μαρξ απαντά ότι αυτό ισχύει, όταν για τη δημοκρατία έχει κανείς μία απλή αντίληψη και δεν έχει εξελίξει την ιδέα της δημοκρατίας. Και συνεχίζει:

«Η δημοκρατία είναι η αλήθεια της μοναρχίας. Δεν είναι η μοναρχία η αλήθεια της δημοκρατίας. Η μοναρχία είναι, αναγκαία, δημοκρατία ως ασυνέπεια απέναντι στον ίδιο τον εαυτό της. Η πτυχή της μοναρχίας δεν αποτελεί ασυνέπεια στη δημοκρατία. Η μοναρχία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή από τον ίδιο τον εαυτό της, ενώ η δημοκρατία μπορεί. Στη δημοκρατία, καμία από τις πτυχές δεν λαμβάνει μία σημασία άλλη από εκείνη που της προσήκει. Η κάθε μία [πτυχή] είναι πραγματικά μόνο πτυχή του Δήμου ως όλου. Όλο το πολίτευμα [Verfassung] πρέπει να τροποποιηθεί σύμφωνα με το πάγιο σημείο. Η δημοκρατία είναι το γένος του πολιτεύματος. Η μοναρχία είναι ένα είδος, και μάλιστα ένα κακό είδος. Η δημοκρατία είναι περιεχόμενο και μορφή. Η μοναρχία οφείλει μόνο να είναι μορφή, αλλά παραχαράσσει το περιεχόμενο». Σ. 482 κ.ε.

Η μοναρχία, επομένως, υπάρχει μόνο διαμέσου της αντίθεσής της στη δημοκρατία. Η μοναρχία είναι η ασυνέπεια, η αποτυχία της δημοκρατίας, ετεροκαθορίζεται δηλαδή σε σχέση με εκείνη και δεν περιέχει τον καθορισμό της εντός του ίδιου του εαυτού της. Το μόνο πάγιο και αληθινό είναι ο αυτοκαθορισμός της κοινωνίας στο πλαίσιο της δημοκρατίας. Η απόκλιση από τον αληθινό αυτοκαθορισμό της κοινωνίας γεννά τη μοναρχία.

«Στη μοναρχία, το σύνολο, ο λαός, έχει υπαχθεί σε έναν από τους τρόπους ύπαρξής του, την πολιτειακή σύνταξη. Στη δημοκρατία το πολίτευμα το ίδιο εμφανίζεται μόνο ως ένας καθορισμός, και μάλιστα αυτοκαθορισμός του λαού. Στη μοναρχία έχουμε τον λαό του πολιτεύματος, στη δημοκρατία το πολίτευμα του λαού. Η δημοκρατία είναι το επιλυθέν *αίνιγμα* όλων των πολιτευμάτων. Εδώ το πολίτευμα δεν είναι μόνον καθ' αυτό, κατά την ουσία, αλλά επιστρέφει πάντα κατά την ύπαρξη, κατά την πραγματικότητα στον πραγματικό εξ ύπαρχής λόγο του (Grund) – στον πραγματικό άνθρωπο, στον πραγματικό λαό, και τίθεται ως το οικείο έργο του πραγματικού ανθρώπου ή του πραγματικού λαού. Το πολίτευμα εμφανίζεται ως αυτό το οποίο είναι, ως ελεύθερο παράγωγο των ανθρώπων. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι αυτό ισχύει από μία άποψη εξίσου και για την συνταγματική μοναρχία, αλλά η ειδοποιός διαφορά της δημοκρατίας είναι ότι εδώ το πολίτευμα εν γένει δεν είναι παρά μία πτυχή της ύπαρξης του λαού, ότι η πολιτειακή σύνταξη (*politische Verfassung*) δεν αποτελεί αυτή προς εαυτήν το ίδιο το κράτος» (σ. 483).

Ο Μαρξ δεν αποδέχεται την συνταύτιση του πολιτικού με το κοινωνικό, καθώς θεωρεί ότι αν θέσουμε ως αφετηρία τον άνθρωπο και το λαό, η δημοκρατία δεν είναι παρά συνάρτηση του συνόλου και έτσι η πραγματική ουσία του κράτους. Η πολιτειακή σύνταξη, αντιθέτως, αποτελεί, θεωρεί ο Μαρξ, ένα εξωτερικό προς την ουσία του κράτους – δηλαδή του συγκροτημένου δυνάμει δημοκρατικών αρχών λαού – στοιχείο. Ο Μαρξ θεωρεί, συνεπώς, ότι ο Χέγκελ, καθώς εκκινεί από το κράτος, καθιστά τον άνθρωπο «υποκειμενικοποιημένο κράτος». Η δημοκρατία, αντίθετα, εκκινώντας από τον άνθρωπο, καθιστά το κράτος «αντικειμενικοποιημένο άνθρωπο». Σ. 483.

Στις παραπάνω σκέψεις ο Μαρξ εφαρμόζει στοιχεία της εγγελιανής φιλοσοφικής μεθόδου για να εκδιπλώσει, για πρώτη φορά στα πλαίσια του παρόντος σχολιασμού του, τη θεωρία του για τη δημοκρατία και τη σχέση της με το πολίτευμα καθώς και με το κράτος, υπό την έννοια του Χέγκελ. Επίσης, καθίσταται εδώ περισσότερο εμφανής η πρακτική σημασία της μέχρι τώρα επίθεσης του Μαρξ εναντίον της ιδεαλιστικής εγγελιανής μεθόδου. Διότι, τοποθετώντας πλέον τον πραγματικό κοινωνικό άνθρωπο – αντί της αφηρημένης ιδέας – στη βάση της θεώρησής του, ο Μαρξ βρίσκει το αφετηριακό σημείο για τη συστηματική θεμελίωση του ανθρωποκεντρικού συστήματος

της δημοκρατίας<sup>238</sup> ως του μόνου «αληθινού» θεμελίου του πολιτικού κράτους. Οι καθορισμοί του εγγελιανού κράτους μετατρέπονται από «αυτοαναφορές της έννοιας του κράτους» σε «αυτοκαθορισμούς του λαού». Στη δημοκρατία, από την άποψη του Μαρξ, γεφυρώνεται – όπως θα φανεί παρακάτω – το χάσμα μεταξύ του ιδιώτη-πολίτη της αστικής κοινωνίας και του πολίτη του κράτους, χάσμα το οποίο είχε αφήσει πίσω της η *Γαλλική Επανάσταση* και είχε παραμείνει ως ασυνέπεια εντός της εγγελιανής σύλληψης του κράτους καθώς και των άλλων πολιτικών θεωριών της εποχής. Θέτοντας, λοιπόν, πραγματικά υποκείμενα ή, πιο συγκεκριμένα, το λαό στη βάση της πολιτικής θεώρησης και δίνοντας το προβάδισμα στην πραγματικότητα έναντι του συστήματος των αφηρημένων εννοιών, οι αντιρρήσεις του Μαρξ στην ιδεαλιστική μέθοδο, που ακολουθείται από τον Χέγκελ, δεν χαρακτηρίζονται μόνο από μία αρνητική, όπως είδαμε παραπάνω, κριτική των τυπικών ιδιοτήτων του εγγελιανού επιχειρήματος, αλλά οδηγούν και σε μία θετική<sup>239</sup> θεωρία εκ μέρους του Μαρξ, καθώς και σε μία πιο συγκεκριμένη πολιτική κριτική. Το ερώτημα, εάν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η δημοκρατία αποτελεί πρακτική πολιτική πρόταση του Μαρξ (την οποία βέβαια αργότερα εγκαταλείπει), ή εάν εν επιγνώσει του ουτοπικού χαρακτήρα της άμεσης δημοκρατίας, την οποία προφανώς έχει υπόψη του, επιδιώκει απλώς να υπερκεράσει τον συντηρητισμό και κρατισμό του Χέγκελ, θα μείνει προσωρινά ανοιχτό. Χαρακτηριστικό θεωρούμε όμως και το γεγονός ότι ο Μαρξ δεν κάνει λόγο για τη δημοκρατία ως μία ιδανική, αλλά ως μία λογικά αληθινή μορφή πολιτικής ύπαρξης του λαού. Διακρίνουμε εδώ δηλαδή και πάλι μία «πραγματολογική-

---

<sup>238</sup> Στη βάση της δημοκρατίας του Μαρξ βρίσκεται ο πραγματικός, απελευθερωμένος άνθρωπος και όχι η αφηρημένη ιδέα περί ανθρώπου. Ο Μαρξ θεωρεί ότι μετά από τη διάσπαση της κοινωνίας και του κράτους, την οποία επέφερε η *Γαλλική Επανάσταση* και η οποία εκτίθεται από τον Χέγκελ, ο άνθρωπος διαχωρίστηκε σε ιδιώτη-πολίτη και σε πολίτη του κράτους. Οι δύο αυτές μορφές δεν μπορούν να συμπεριληφθούν σε μία ενιαία αντίληψη για τον άνθρωπο, ο οποίος παραμένει, έτσι, ενόσω δεν επέρχεται η πραγματική συμφιλίωση κοινωνίας και κράτους, ον διαχωρισμένο σε ένα εγωιστικό, ιδιωτικό αστικό άτομο και έναν αφηρημένο-καθολικό πολίτη του κράτους. (Βλ. σχετικά Ottman, ό.π., σ. 65 κ.ε. Βλέπε επίσης Barion, ό.π., σ. 127).

<sup>239</sup> Βλέπε σχετικά Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό.π., σ. 104 κ.ε.



οντολογική»<sup>240</sup> προοπτική, η οποία όμως δεν αρκεί να στηρίζει την άποψη ότι ο Μαρξ προτείνει τη δημοκρατία ως ιδανική πολιτική λύση στα σύγχρονα προβλήματα.

Ο Μαρξ συνεχίζει την ανάλυσή του αντλώντας παράλληλα παραδείγματα από τη σχέση ανθρώπου και θρησκείας προκειμένου να καταδείξει τη δημοκρατία ως το «κατ' εξοχήν» πολίτευμα.

«Όπως η θρησκεία δεν είναι αυτή που δημιουργεί τον άνθρωπο, αλλά ο άνθρωπος τη θρησκεία, έτσι δεν είναι το πολίτευμα που δημιουργεί τον λαό, αλλά ο λαός το πολίτευμα. Η δημοκρατία σχετίζεται προς όλες τις άλλες πολιτειακές μορφές τρόπον τινά όπως ο χριστιανισμός προς τις άλλες θρησκείες. Ο χριστιανισμός είναι η θρησκεία κατ' εξοχήν, η ουσία της θρησκείας, ο αποθεωμένος άνθρωπος ως μία επιμέρους θρησκεία. Έτσι και η δημοκρατία είναι η ουσία κάθε πολιτεύματος (*das Wesen aller Staatsverfassung*), ο κοινωνικοποιημένος άνθρωπος ως ένα επιμέρους πολίτευμα· η δημοκρατία σχετίζεται προς τα άλλα συντάγματα όπως σχετίζεται το γένος προς το είδος». Σ. 483.

Σ. 484. «Όλα τα υπόλοιπα κρατικά μορφώματα (*Staatsbildungen*) αποτελούν μία συγκεκριμένη, καθορισμένη ειδική κρατική μορφή (*Staatsform*). Στη δημοκρατία, η μορφική αρχή είναι ταυτόχρονα η καθ' ύλην αρχή. Γι' αυτό η δημοκρατία και μόνο είναι η αληθινή ενότητα του καθολικού και του ειδικού».

Ο Μαρξ συλλαμβάνει εδώ, ακολουθώντας το εγγεγραμμένο επιχείρημα, το κράτος από την άποψη της ενότητας καθολικότητας και μερικότητας<sup>241</sup>, δηλαδή ως «ένα καθολικό το οποίο είναι συγχρόνως ύπαρξη, αλλά και ένα μερικό το οποίο είναι συγχρόνως μορφή».<sup>242</sup> Εντούτοις, «το κράτος ως μερικότητα αποτελεί μεν μορφή της κοινωνίας, την οποία εκείνη προσδίδει στον εαυτό της, αλλά από την άλλη πλευρά δεν μπορεί να εκτεθεί στο επίπεδο της κοινωνίας παρά μόνο ως τα άτομα που συνθέτουν αυτό το μερικό»<sup>243</sup>. Πώς μπορεί λοιπόν ένας λαός, ο οποίος είναι «η ίδια η ύπαρξη της μερικότητας» να αυτοπροσδιορίζεται ως «κάτι τόσο καθολικό όπως το κράτος»<sup>244</sup>; Ο Χέγκελ, όπως είδαμε, αφαιρεί από τη συζήτηση την ιστορική διάσταση της εξέλιξης του κράτους και προϋποθέτει ότι το κράτος ως μερικότητα, δηλαδή ως πολίτευμα,

<sup>240</sup> Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό. π., σ. 105.

<sup>241</sup> Βλέπε σχετικά Hartmann, ό.π., σ. 104 κ.ε.

<sup>242</sup> Ό.π.

<sup>243</sup> Ό.π., σ. 105.

<sup>244</sup> Ό.π.

πάντα προϋπάρχει (και είναι προγενέστερο της δικής μας νοητικής αναφοράς σε αυτό). Από την άποψη του Μαρξ, εντούτοις, το κράτος ως χωριστή μορφή απέναντι στην κοινωνία «καταβυθίζεται» στην πραγματική δημοκρατία και αποδεικνύεται ως μία «αφαίρεση», όπως θα αναφέρει αμέσως παρακάτω. Ο Μαρξ τείνει προς τη θεώρηση της δημοκρατίας ως μιας αυθύπαρκτης *a priori* ενότητας καθολικού και μερικού – και σε αυτό φαίνεται τρόπον τινά να ευθυγραμμίζεται προς την εγγεληνή αφετηρία της αρχικής ενότητας, αν και με λιγότερο συγκεκριμένο και διαφοροποιημένο τρόπο. Στη συνέχεια διευκρινίζει το χαρακτήρα της δημοκρατίας υπό το πρίσμα της αντίθεσής της προς την μοναρχία:

«Στη μοναρχία π.χ., στη θεσμική δημοκρατία (Republik=θεσμική σε αντίθεση προς τη ριζική, λαϊκή δημοκρατία) ως μία μόνο επιμέρους (ειδική) κρατική μορφή, ο πολιτικός άνθρωπος έχει την ειδική του ύπαρξη δίπλα στον μη-πολιτικό άνθρωπο, τον ιδιώτη άνθρωπο. Η ιδιοκτησία, το συμβόλαιο, ο γάμος, η αστική κοινωνία εμφανίζονται εδώ (...) ως ειδικοί τρόποι ύπαρξης δίπλα στο πολιτικό κράτος [der politische Staat=το κράτος των πολιτών σε αντιδιαστολή προς την κοινωνία των αστών], ως το περιεχόμενο με το οποίο σχετίζεται το πολιτικό κράτος ως η οργανωτική μορφή – κατ' αλήθειαν, [ενν. σχετίζεται] μόνο ως η καθορίζουσα, περιορίζουσα, πότε καταφάσκουσα πότε αποφάσκουσα, εν εαυτή κενή περιεχομένου διάνοια».

Στα επόμενα ο Μαρξ επιχειρεί και πάλι να διαχωρίσει την αφηρημένη ή μη γνήσια καθολικότητα του μοναρχικού κράτους, που αν και μερικό έχει ανακηρύξει τον εαυτό του σε καθολικό, από την πραγματική ή γνήσια καθολικότητα της δημοκρατίας.

«Στη δημοκρατία το πολιτικό κράτος, όπως αυτό τοποθετείται δίπλα σ' αυτό το περιεχόμενο και διαχωρίζεται από αυτό, είναι και το ίδιο μόνο ένα ειδικό περιεχόμενο καθώς και μία ειδική μορφή ύπαρξης του λαού. Στη μοναρχία π.χ., αυτό το ειδικό, η πολιτειακή σύνταξη (die politische Verfassung), έχει τη σημασία του καθολικού το οποίο εξουσιάζει και καθορίζει όλα τα ειδικά. Στη δημοκρατία, το κράτος ως ειδικό είναι μόνο ειδικό, ως καθολικό είναι το πραγματικό καθολικό, δηλαδή δεν αποτελεί προσδιορισμό σε αντιδιαστολή προς το έτερο περιεχόμενο. Οι νεότεροι Γάλλοι αυτό το έχουν συλλάβει κατά τρόπον ώστε στην πραγματική δημοκρατία να καταβυθίζεται το πολιτικό κράτος. Αυτό είναι ορθό, καθόσον το κράτος ως πολιτικό κράτος, ως πολίτευμα, δεν έχει πλέον την ισχύ του Όλου».

Στη συνέχεια ο Μαρξ υποστηρίζει ότι κάθε μη δημοκρατικό κράτος ιδρύει μία διαφορά μεταξύ του πολιτικού και του μη πολιτικού. Η κυριαρχία του πολιτικού επί

του μη πολιτικού, το οποίο αντιστέκεται στη μονομερή εξουσία του πολιτικού, δημιουργεί ένα «αφηρημένο» κράτος, το οποίο, και πάλι, εμφανίζεται ως τέτοιο μόνο όταν συγκρίνεται με την αυτοσυσχετιζόμενη πολιτική ολότητα της δημοκρατίας.

«Σε όλα τα κράτη που διαχωρίζονται από τη δημοκρατία, το κράτος, ο νόμος, το πολίτευμα είναι το κυρίαρχο, δίχως το κράτος πραγματικά να κυριαρχεί, δηλαδή δίχως να διαπερνά ουσιαστικά το περιεχόμενο των υπολοίπων μη πολιτικών σφαιρών. Στη δημοκρατία το πολίτευμα, ο νόμος, το κράτος είναι και τα ίδια μόνο αυτοκαθορισμός του λαού καθώς και ένα καθορισμένο περιεχόμενό του [ενν. του λαού], καθ' όσον το κράτος αποτελεί πολιτειακή σύνταξη».

«Είναι εξ άλλου αυτονόητο ότι όλες οι κρατικές μορφές έχουν τη δημοκρατία ως αλήθεια τους και ότι αυτές, εφ' όσον δεν είναι η δημοκρατία, είναι αναληθείς».

Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί για ποιο λόγο οφείλει εν γένει να υπάρχει κράτος ως ένα πολιτικό μόρφωμα χωριστό από την κοινωνία; Οπωσδήποτε χρειάζεται σε κάθε περίπτωση ένας μηχανισμός που θα εκτελεί και θα μετατρέπει σε πράξη τις αποφάσεις της λαϊκής βούλησης – στην περίπτωση αυτή συλλαμβάνεται το κράτος ως μία εκτελεστική εξουσία και όχι ως πολίτευμα αυτό καθαυτό. Από την άποψη του Χέγκελ, τα άτομα οφείλουν να «βούλονται το καθολικό», δηλαδή να μην συμμορφώνονται απλώς προς τους νόμους του κράτους, αλλά να έχουν και το αντίστοιχο πολιτικό φρόνημα.<sup>245</sup> Αυτό όμως, θεωρεί ο Χέγκελ, είναι αδύνατο δίχως την ύπαρξη μιας αντικειμενικής συνθετικής δύναμης, όπως αυτής ενός χωριστού από αυτά έλλογου κράτους. Διαφορετικά, τα άτομα υποβιβάζονται σε άμορφη μάζα με απρόβλεπτο βίαιο δυναμικό. Έτσι, κατά τον Χέγκελ, η βούληση του καθολικού δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί σε μία δημοκρατία, αλλά μόνο σε ένα κράτος με δικό του οργανισμό, με ένα αντικειμενικό πολίτευμα που διαφέρει από την αφηρημένη ενότητα του λαού και την υποκειμενική μόνο συνείδηση της καθολικότητας. Από την άποψη του Μαρξ, η ιδέα της δημοκρατίας φαίνεται τρόπον τινά να συμπεριλαμβάνει εντός της τη βούληση του καθολικού, την οποία πρέπει να θεωρήσουμε ως ταυτόσημη με τη βούληση του λαού να συνενωθεί εν γένει σε πολιτική κοινότητα – να αυτοκαθοριστεί στο πλαίσιο ενός κράτους. Εδώ η συνείδηση της ολότητας, όπως άλλωστε επισημαίνει

---

<sup>245</sup> Βλέπε ειδικότερα Franco, ό.π., σ. 293 κ.ε. Βλέπε επίσης Φ.τ.Δ. §§268, 270.

και ο Χέγκελ, είναι αποφασιστικής σημασίας. Ο Μαρξ, εντούτοις, θεωρεί ότι στη δημοκρατία αυτή η βούληση είναι «αληθινή», αφού οι νόμοι και το πολίτευμα καθορίζονται εδώ από τον ίδιο τον λαό. Η βούληση της καθολικότητας αποτελεί έτσι άμεσο αυτοκαθορισμό και όχι έναν αυτοκαθορισμό που συνάγεται εμμέσως διά του κράτους. Έτσι, για τον Μαρξ, το κράτος του Χέγκελ, και κάθε κράτος που δεν στηρίζεται στη δημοκρατία, είναι ένα ψευδές, «αφηρημένο κράτος».

Ο Μαρξ, θα αντέκρουε ο Χέγκελ, ορμάται από μία ιδανική εικόνα για τον άνθρωπο.<sup>246</sup> Το επιχείρημα του Μαρξ ότι τα άτομα είναι άμορφη μάζα μόνο όταν στερούνται τη δυνατότητα να εξελιχθούν στη δημοκρατία και έτσι να εξελίξουν ταυτόχρονα την ίδια την ιδέα της δημοκρατίας, κατά τον Χέγκελ δεν ευσταθεί, ωστόσο όχι για θεωρητικούς λόγους, αλλά μόνο επειδή ο ίδιος επιλέγει έναν άλλο πραγματισμό<sup>247</sup> και εμφορείται σε κάθε περίπτωση από μία αρνητική στάση απέναντι στους «πολλούς». Έτσι, στο σχόλιο της §301 ο Χέγκελ, καθώς προβλέπει ότι η επιλογή του να μην αναγνωρίσει την καθολική συμμετοχή του λαού στη νομοθετική εξουσία θα προσκρούσει σε αντιδράσεις<sup>248</sup>, αντικρούει την κοινή άποψη ότι «ο λαός τάχα γνωρίζει καλύτερα ποιο είναι το συμφέρον του». Κατά τον Χέγκελ, «το να γνωρίζει κανείς τι θέλει, ... αποτελεί καρπό μιας βαθύτερης γνώσης και κατάληψης, η οποία δεν ανήκει καθ' ύλην στο λαό...», και συνεπώς πρέπει να επαφίεται στην κρίση των «ανώτατων δημοσίων υπαλλήλων» (Φ.τ.Δ. σ. 469). Κατά κάποιον τρόπο, ο Μαρξ εμφανίζει τον άνθρωπο περισσότερο έλλογο απ' ό,τι αντιστοίχως ο Χέγκελ, εφόσον θεωρεί ότι ο ίδιος έχει τη γνώση και την κρίση να επιλέγει ελεύθερα το πολιτικό καθεστώς, του οποίου θα αποτελεί μέλος καθώς και να συμμετέχει στη νομοθετική εξουσία. Αλλά ταυτόχρονα, ο έλλογος άνθρωπος του Μαρξ είναι πιο «αφηρημένος»

---

<sup>246</sup> Ο Χέγκελ και ο Hobbes, αντιθέτως, απορρίπτουν τη δημοκρατία λόγω της απαισιόδοξης εκτίμησης σχετικά με τη «φυσική» κατάσταση του ανθρώπου. Έτσι, ο Marcuse γράφει: «ο ιδεαλισμός του Χέγκελ φτάνει στα ίδια συμπεράσματα όπως και ο υλισμός του Hobbes», ό.π., σ. 198.

<sup>247</sup> Ο Brooks, ό.π., σ. 114 κ.ε., εκθέτει από μία παρόμοια άποψη τους λόγους που ωθούν τον Χέγκελ να απορρίπτει τη δημοκρατία. Βλέπε σχετικά και Franco, ό.π., σ. 323, ο οποίος ελλαμβάνει ως κρίσιμη για την αντιδημοκρατική στάση του Χέγκελ τη γνώμη που ο ίδιος εκφράζει στο σχόλιο της §301.

<sup>248</sup> Βλέπε σχετικά Franco, ό.π., σ. 323.

από εκείνον του Χέγκελ. Διότι, ο Χέγκελ διατυπώνει, ακριβώς, τους θεσμικούς όρους υπό τους οποίους ο άνθρωπος εξελίσσεται αντικειμενικά σε έλλογο πολιτικό όν. Όταν ο Χέγκελ εκφράζει αρνητική άποψη για τη δυνατότητα των πολλών να γνωρίζουν τι θέλουν, προϋποθέτει, όπως είδαμε, ότι υπάρχει «ήδη πάντα» ένα πολίτευμα, στο οποίο συντάσσεται ο λαός, και αυτό το πολίτευμα έχει φτάσει στην πιο εξελιγμένη μορφή του, που στην εποχή του Χέγκελ δεν είναι άλλη από το μοναρχικό σύστημα<sup>249</sup>, το οποίο περιγράφει (ή, ενδεχομένως, για το οποίο «απολογείται»). Ο Χέγκελ θεωρεί ότι το υποκειμενικό «πολιτικό φρόνημα» του λαού αντλεί το «συγκεκριμένο» του περιεχόμενο «από τις διαφορετικές πλευρές του οργανισμού του κράτους» (§269) και έτσι από το υπάρχον σύστημα (ή από την ουσία του υπάρχοντος συστήματος, για να θυμηθούμε ότι ο Χέγκελ δεν αντιγράφει επακριβώς το υφιστάμενο πολιτικό καθεστώς). Οι ασύνακτοι «πολλοί» είναι έτσι, από την οπτική της Φ.τ.Δ., ούτως ειπείν ένα πλάσμα (Fiktion) ή μία λογική αφαιρέση, την οποία ο Χέγκελ συζητά θεωρητικά προκειμένου να απαντήσει στις αντιρρήσεις που προβλέπει ότι θα διατυπωθούν εναντίον του από τους κύκλους των δημοκρατιών.<sup>250</sup> Αλλά, ταυτόχρονα, το επιχείρημα του Χέγκελ ενέχει μία κυκλικότητα, καθότι ο ίδιος έχει αποκλείσει τη δημοκρατία εκ προοιμίου, και επειδή τώρα πρέπει να αιτιολογήσει αυτή την απόφαση, το επιχειρεί

---

<sup>249</sup> Στο σχόλιο της §273 ο Χέγκελ χαρακτηρίζει τη δημοκρατία, όπως και τα δύο άλλα πολιτεύματα της αρχαιότητας – την αριστοκρατία και τη μοναρχία – ως παρωχημένη, αφού η ίδια δεν έχει κατακτήσει «το βάθος του συγκεκριμένου έλλογου», σ. 436. Αντιθέτως, η συνταγματική μοναρχία της δικής του εποχής χαρακτηρίζεται από τον Χέγκελ ως κατάκτηση «του νεότερου κόσμου», στον οποίο η υποστατική ιδέα έχει κερδίσει την άπειρη μορφή», σ. 435.

<sup>250</sup> Ιδιαίτερα διαφωτιστικές είναι σε αυτή τη συνάφεια οι αναπτύξεις του Marcuse, ο οποίος αν και οπαδός του Μαρξ υπογραμμίζει το θέμα των πολιτικών συνθηκών που είχε να αντιμετωπίσει ο Χέγκελ εκείνη την εποχή. Οι δημοκρατικοί κύκλοι της Πρωσίας δεν μπορούν να συγκριθούν με τους αριστερούς εγγεληνούς της εποχής του Μαρξ. Ο Χέγκελ υπερασπίζεται την εξουσία των κατεστημένων αρχών, διότι εκτιμά ότι αυτή είναι προτιμότερη από την προπαγανδιστική και αποσταθεροποιητική «ψευτο-δημοκρατική ιδεολογία» της εποχής του, η οποία προερχόταν από τις τάξεις των μικροαστών που είχαν ευνοηθεί από την προσωρινή ναπολεόντεια εξουσία στη Γερμανία και έχαναν τώρα τα προνόμιά τους, ενώ η ανώτερες τάξεις κατόρθωναν, ακριβώς, να ανακτήσουν τα απολεσθέντα πλεονεκτήματά τους. Marcuse, ό.π., σ. 162. Έτσι, η Φ.τ.Δ ενίσχυσε αρχικά την αντίδραση, αλλά στη συνέχεια έγινε όπλο εναντίον της, εφόσον θεμελίωσε το έλλογο του κράτους όχι στην αυθαιρεσία, αλλά στους θεσμούς – το δίκαιο και το νόμο. Βλ. σχετικά Marcuse, ό.π., σ. 163. Η Φ.τ.Δ αποτελεί όμως ταυτόχρονα φιλοσοφία της μεσαιας αστικής τάξης, σύμφωνα με την κριτική μαρξιστική αντίληψη του Marcuse (βλέπε σχετικά ό.π., σ. 166 κ.ε.).

χρησιμοποιώντας τη θεμελιωτική έννοια της ολότητας, την οποία όμως έχει θέσει ει των προτέρων στο σύστημά του.

Εντούτοις, ο Μαρξ δεν εκλαμβάνει αφελώς τον άνθρωπο μόνο ιδεατά<sup>251</sup> ως απλή φυσική ύπαρξη. Πολύ περισσότερο, η άποψη του για τη δημοκρατία εντάσσει τον άνθρωπο στην κοινωνική<sup>252</sup> του διάσταση με έναν τρόπο διαφορετικό από εκείνον του Χέγκελ. Ο αυτοκαθορισμός ενός λαού στο πλαίσιο της δημοκρατίας αποδεικνύει την συμπερίληψη της οπτικής της ολότητας στο ίδιο το άτομο όχι μόνο ως στοιχείο της συνείδησής του, όχι μόνο ως δυνατότητα, αλλά και ως ενεργητική πράξη της βούλησης που συνδέεται ευθέως με το αποτέλεσμα της. Ο Χέγκελ αντιθέτως, συνάγει την έλλογη βούληση από μία μακρά σειρά περιπλοκών όρων. Στη δημοκρατία ως πράξη αυτοκαθορισμού του λαού, στο πλαίσιο μιας πολιτικής κοινότητας, συντίθενται, συνεπώς, το ατομικό – το μη πολιτικό – με το πολιτικό στοιχείο του ανθρώπου. Επομένως, στη δημοκρατία το πολιτικό κράτος είναι ταυτόσημο με το ίδιο το κράτος, αφού η πολιτική σφαίρα είναι η ίδια η ενότητα της κοινωνικής σφαίρας. Έτσι ο Μαρξ γράφει:

---

<sup>251</sup> Πρέπει πάντα να συνυπολογίζονται οι δραματικές κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις που συντελέστηκαν στην Ευρώπη στο μεσοδιάστημα που χωρίζει τον Μαρξ από τον Χέγκελ. Τα δημοκρατικά αιτήματα δεν προέρχονταν πλέον από τη μικροαστική τάξη της εποχής του Χέγκελ, αλλά «από τα εργαζόμενα στρώματα των ευρωπαϊκών λαών», τα οποία κατά την εποχή του Μαρξ ήταν «αποκλεισμένα από κάθε ουσιαστική πολιτική συμμετοχή», εφόσον δεν είχε ακόμη αναγνωριστεί «η καθολική ψηφοφορία». Βλέπε σχετικά Κ. Σταμάτης, ό.π., σ. 99, υποσημ. 9. Έτσι, το μείζον πρόβλημα της οικονομικής εξαθλίωσης αυτών των στρωμάτων έθετε εν αμφιβόλω την πρακτική άσκηση οποιωνδήποτε υπαρκτών πολιτικών ελευθεριών. Βλέπε σχετικά Κ. Σταμάτης, ό.π. Ακόμα και ο Popper, που θεωρεί τον Μαρξ εχθρό της ανοιχτής κοινωνίας, αναγνωρίζει την ειλικρίνεια των προθέσεων του και το γνήσιο του ενδιαφέροντός του για τη βελτίωση της ζωής μιας μεγάλης πλειονότητας των ανθρώπων. Βλέπε σχετικά Popper, ό.π., σ. 82.

<sup>252</sup> Παρά τις διαφορές του με τον Χέγκελ και την παράδοση του γερμανικού ιδεαλισμού, ο Μαρξ ευθυγραμμίζεται με αυτήν σε ότι αφορά στη βασική κατανόηση της κοινωνίας ως «ενός πλαισίου συλλογικής δράσης μέσα στο οποίο τα άτομα δίνουν νόημα στη ζωή τους». Βλέπε, Κ. Σταμάτης, σ. 100. Αυτή η γραμμή σκέψης, που συνδέει τους Rousseau, Fichte, Hegel και Marx, αποτελεί τρόπον τινά ένα μέτωπο κατά του «κτητικού ατομισμού», ο οποίος εκφράζεται με τον Hobbes και τον Locke και αποδίδει στην κοινωνία τη σημασία μιας σκόπιμης ένωσης που παρωθείται από και εκφράζει ιδιωτικά «εγωιστικά συμφέροντα», διατηρώντας «τη συνοχή της... ενόσω τα μέλη της ή τουλάχιστον τα περισσότερα από αυτά κρίνουν ότι τούτο είναι προς το συμφέρον τους». Βλέπε σχετικά, Κ. Σταμάτης, ό.π., σ. 100.

«Στα παλαιά κράτη το πολιτικό κράτος συγκροτεί το περιεχόμενο του κράτος αποκλείοντας τις άλλες σφαιρές. Το σύγχρονο κράτος είναι ένας συμβιβασμός (Akkomodation) ανάμεσα στο πολιτικό και το μη πολιτικό κράτος».

«Στη δημοκρατία το αφηρημένο κράτος έχει παύσει να είναι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό».

Κατόπιν ο Μαρξ αναφέρεται στη σχέση της μοναρχίας και της θεσμικής δημοκρατίας, όπως αυτή καθορίζεται από την οπτική της ριζικής δημοκρατίας. Η θεσμική δημοκρατία (Republik), όπως και η μοναρχία, αποτελεί επίσης μία αφηρημένη κρατική μορφή.

«Η διαμάχη ανάμεσα στη μοναρχία και τη θεσμική δημοκρατία [Republik] είναι και η ίδια μία διαμάχη εντός του αφηρημένου κράτους. Η πολιτική θεσμική δημοκρατία [die politische Republik] είναι η δημοκρατία εντός της αφηρημένης κρατικής μορφής. Ως εκ τούτου, η αφηρημένη κρατική μορφή της δημοκρατίας είναι η θεσμική δημοκρατία [Republik], εδώ όμως παύει να είναι η αποκλειστικώς πολιτειακή σύνταξη».

Στη συνέχεια ο Μαρξ αναδεικνύει τις ομοιότητες μεταξύ της μοναρχίας και της θεσμικής δημοκρατίας, συγκρίνοντας το παράδειγμα της θεσμικής δημοκρατίας της Βόρειας Αμερικής και της πρωσικής μοναρχίας. Η διαπίστωση της ομοιότητας των θεσμών της ιδιοκτησίας καθώς και του «όλου περιεχομένου» του κράτους στις δύο περιπτώσεις δικαιολογεί, κατά τον Μαρξ, το συμπέρασμα ότι εδώ πρόκειται απλώς για τυπικές μορφές του πολιτικού, οι οποίες δεν σχετίζονται με το καθ' ύλην του πολιτικού. Μορφή και περιεχόμενο του πολιτικού δεν συνδέονται εσωτερικά, αλλά μόνο εξωτερικά.

Σ. 485. «Στη Βόρεια Αμερική, η ιδιοκτησία κ. λπ., με λίγα λόγια όλο το περιεχόμενο του δικαίου και του κράτους, είναι – εκτός ελαχίστων διαφορών – το ίδιο όπως και στην Πρωσία. Εκεί λοιπόν η θεσμική δημοκρατία είναι απλώς μία κρατική μορφή όπως είναι εδώ η μοναρχία. Το περιεχόμενο του κράτος βρίσκεται εκτός αυτών των πολιτευμάτων. Συνεπώς, ο Χέγκελ έχει δίκιο όταν λέει: το πολιτικό κράτος είναι το πολίτευμα, δηλαδή το καθ' ύλην κράτος δεν είναι πολιτικό. Συντελείται εδώ μόνο μία εξωτερική ταυτότητα, ένας αμοιβαίος καθορισμός».

Στη συνέχεια ο Μαρξ διατυπώνει την άποψη ότι το πολιτικό κράτος εξελίχθηκε μέχρι και την μοναρχία ως μία καθολικότητα χωριστή από την κοινωνία, δίχως η ίδια

η κοινωνία να κατανοεί ότι αλλοτριώνεται από αυτό τον χωρισμό. Ο χωρισμός γίνεται κατά τον Μαρξ αποδεικτός, καθώς το πολιτικό κράτος υποκαθιστά στη συνείδηση του λαού τη λειτουργία της θρησκείας και παρουσιάζεται ως ένα «επέκεινα», μία αυτόνομη υπόσταση, στην οποία ενώνονται μορφή και περιεχόμενο, αφήνοντας την επίγεια πραγματικότητα κενή από πολιτικό περιεχόμενο. Διατυπώνεται δηλαδή και πάλι το επιχείρημα ότι το «πολιτικό» καταλαμβάνεται από το πολιτικό κράτος και όχι από μία πραγματική ενότητα κράτους και λαού – ο οποία είναι η μόνη αληθινή καθολικότητα. Η έλλειψη αληθινής καθολικότητας κάνει, ώστε το πολιτικό, δηλαδή η χωριστή από το λαό πολιτική σφαίρα ή το πολιτικό κράτος να στερείται ουσιαστικού περιεχομένου και να καθίσταται κενός τύπος ή «ειδικό» μόνο περιεχόμενο.

«Από τις διάφορες πτυχές της ζωής του λαού, το πλέον δυσχερές ήταν η διαμόρφωση του πολιτικού κράτους, του πολιτεύματος. Το εν λόγω πολίτευμα αναπτύχθηκε ως ο καθολικός λόγος απέναντι στις άλλες σφαίρες, ως ένα επέκεινα των σφαιρών αυτών. Η ιστορική επιταγή συνίστατο μετά στην επανάκτησή του, αλλά οι ειδικές σφαίρες δεν έχουν τη συνείδηση ότι η ιδιωτική ουσία τους συμπίπτει με την επέκεινα ουσία του πολιτεύματος ή του πολιτικού κράτους, και ότι η επέκεινα ύπαρξή του δεν είναι άλλη από την κατάφαση της ίδιας της αλλοτρίωσής τους [ενν. των ειδικών σφαιρών]. Η πολιτειακή σύνταξη ήταν ως τώρα η θρησκευτική σφαίρα, η θρησκεία της ζωής του λαού, ο ουρανός της καθολικότητάς του απέναντι στην επίγεια ύπαρξη της πραγματικότητάς του. Η πολιτική σφαίρα ήταν η μόνη κρατική σφαίρα στο κράτος, η μόνη σφαίρα, εντός της οποίας το περιεχόμενο όπως και η μορφή ήταν περιεχόμενο του γένους, το αληθινά καθολικό· αλλά συγχρόνως έτσι ώστε, επειδή αυτή η σφαίρα βρισκόταν απέναντι από τις άλλες, και το περιεχόμενό της να γίνεται ένα μορφικό (τυπικό) και ειδικό περιεχόμενο. Η πολιτική ζωή με την νεωτερική σημασία του όρου είναι ο σχολαστικισμός της ζωής του λαού».

Η αλλοτρίωση που περιγράφεται παραπάνω και η οποία συνίσταται στον χωρισμό της κοινωνίας από το πολιτικό είναι αυτό που ο Μαρξ στη συνέχεια θεωρεί ότι βρίσκει την πλήρη έκφρασή του στη μοναρχία. Ο Μαρξ θεωρεί, δηλαδή, ότι με τον μονάρχη ως ενικότητα, ως μονάδα, εγκαθιδρύεται η μεγαλύτερη δυνατή απόσταση από την πολλαπλότητα του λαού ή την κοινωνία. Ο μονάρχης ενσαρκώνει εδώ το «επέκεινα» της πολιτικής σφαίρας. Έτσι, καταλήγει ο Μαρξ: «η μοναρχία είναι η ολοκληρωμένη έκφραση αυτής της αλλοτρίωσης».



Από αυτή την αφετηρία ο Μαρξ μπορεί στη συνέχεια να καθορίσει τη θεσμική δημοκρατία μέσω της αντίθεσής της προς την μοναρχία. Η μοναρχία ως εκφραστής της αλλοτρίωσης του ανθρώπου αποτελεί το μέτρο για την αποτίμηση της θεσμικής δημοκρατίας (Republik), η οποία ορίζεται ως ένα σύστημα που αναπαράγει με παρόμοιο τρόπο το χωρισμό του πολιτικού από το κοινωνικό. Έτσι, συμπεραίνει ο Μαρξ:

«Η θεσμική δημοκρατία είναι η άρνηση της ίδιας [ενν. της μοναρχίας] εντός της οικείας σφαίρας της [ενν. της μοναρχίας]».

Στη συνέχεια ο Μαρξ ανατρέχει σε μία ιστορική παρατήρηση, κατά την οποία ο μεσαίωνας δεν γνωρίζει την τυπική διαφορά μεταξύ του κράτους και της κοινωνίας, καθώς η χαρακτηριστική έλλειψη ελευθερίας του λαού, η οποία συνίσταται στη δουλοπαροικία, στην αφομοίωση των ατόμων από τις συντεχνίες καθώς και στη συγκέντρωση της ιδιοκτησίας και του εμπορίου στο «εταιρικό στοιχείο» (Sozietät), και η υποταγή του στην εξουσία συγκροτεί συγχρόνως μία άμεση ενότητα μαζί της. Υπό αυτή την έννοια, ο Μαρξ χαρακτηρίζει το μεσαίωνα ως τη «δημοκρατία της ανελευθερίας».

«Είναι αυτονόητο ότι η πολιτειακή σύνταξη διαμορφώθηκε ως τέτοια για πρώτη φορά εκεί, όπου οι ιδιωτικές σφαίρες απέκτησαν αυτοτελή ύπαρξη. Όπου το εμπόριο και η ιδιοκτησία του εδάφους δεν είναι ελεύθερα και ανεξάρτητα, δεν είναι ούτε και η πολιτειακή σύνταξη [ελεύθερη και ανεξάρτητη]. Ο μεσαίωνας ήταν η δημοκρατία της ανελευθερίας».

Έτσι λοιπόν συνδέεται τώρα ο αφηρημένος χαρακτήρας του κράτους, για το οποίο έγινε λόγος προηγουμένως, με την ιστορική εξέλιξη της αυτονόμησης της ιδιωτικής σφαίρας, που γεννήθηκε μέσω της κατάργησης της φεουδαρχισμού και, συνεπώς, της νέας δυνατότητας απόκτησης ατομικής ιδιοκτησίας καθώς και της καθολικής ανάπτυξης της εμπορικής δραστηριότητας. Η πολιτική σφαίρα αρχίζει από τότε να αναπτύσσεται ως αυτόνομη. Επίσης, όπως αναφέρει ο Μαρξ σε άλλο σημείο της «Κριτικής το πνεύμα του μεσαίωνα ήταν το εξής:

«οι τάξεις της αστικής κοινωνίας και οι τάξεις της πολιτικής διαβούλευσης ήταν οι ίδιες, επειδή η αστική κοινωνία ήταν η πολιτική κοινωνία – επειδή η οργανική αρχή της αστικής κοινωνίας ήταν η αρχή του κράτους».<sup>253</sup>

Οι απόλυτες μοναρχίες που διαδέχθηκαν τη φεουδαρχία οδήγησαν λοιπόν και στη μετατροπή των τάξεων του μεσαίωνα σε «αστικές». Οι δεύτερες εδράζονταν πλέον κεντρικά στο κράτος.<sup>254</sup> Έτσι άρχισε μια διαδικασία διαχωρισμού της κοινωνίας των αστών – των bourgeois – από την πολιτική ζωή, η οποία ολοκληρώθηκε με τη *Γαλλική Επανάσταση*.<sup>255</sup> Το νεωτερικό κράτος δημιούργησε έτσι, καταρχάς, συνθήκες για μία τυπική πολιτική ισότητα<sup>256</sup>.

Αυτή η ιστορική διεργασία απομάκρυνσης της κοινωνίας από την ενότητά της με το κράτος οδηγεί, σύμφωνα με τα μέχρι τώρα λεχθέντα, τόσο σε μία αφηρημένη έννοια ιδιωτικής ζωής όσο και σε μία αφηρημένη έννοια κράτους. Ο Μαρξ ομιλεί σχετικά για έναν «αφηρημένο» δυϊσμό και για μία αντίθεση που χαρακτηρίζει το νεωτερικό εν σχέσει προς το μεσαιωνικό κράτος, όπου ο δυϊσμός ήταν πραγματικός.

«Το αφηρημένο του κράτους ως τέτοιο ανήκει μόνο στη νεωτερική εποχή, επειδή το αφηρημένο της ιδιωτικής ζωής ανήκει και αυτό μόνο στη νεωτερική εποχή. Το αφηρημένο του πολιτικού κράτους είναι σύγχρονο προϊόν».

Σ. 486 «Στο μεσαίωνα<sup>257</sup>, η ζωή του λαού συμπίπτει με τη ζωή του κράτους. Ο άνθρωπος είναι η πραγματική αρχή του κράτους, αλλά ο ανελεύθερος άνθρωπος. Ο μεσαίωνας είναι, λοιπόν, η δημοκρατία της ανελευθερίας, η συντετελεσμένη αλλοτρίωση. Η αφηρημένη, διαλογιστική αντίθεση ανήκει μόνο στο νεωτερικό κόσμο. Ο μεσαίωνας είναι ο πραγματικός, η νεωτερική εποχή είναι ο αφηρημένος δυϊσμός»<sup>258</sup>.

---

<sup>253</sup> Βλέπε «Κριτική», σ. 530. Εδώ ο Μαρξ σχολιάζει την §303 Φ.τ.Δ., συγκρίνοντας το διαμεσολαβητικό ρόλο των «τάξεων», που προβλέπει ο Χέγκελ ως λύση στο πρόβλημα της δημοκρατικής νομιμοποίησης του κράτους, με το ρόλο των συντεχνιών του μεσαίωνα.

<sup>254</sup> Βλέπε σχετικά Ottman, ό.π., σ. 64. Βλέπε επίσης Popitz ό.π., σ. 84.

<sup>255</sup> Βλέπε σχετικά Popitz, ό.π., σ. 84. Βλέπε επίσης Ottman, ό.π. σ. 64. Βλέπε επίσης Bottigelli, ό.π., σ. 92.

<sup>256</sup> Βλέπε σχετικά Popitz, ό.π., σ. 84.

<sup>257</sup> Σε διάφορα σημεία της «Κριτικής», ο Μαρξ επαναφέρει παραδείγματα από το μεσαίωνα προκειμένου να προσδιορίσει την ατελή του πολιτική ενότητα ως άμεση, αδιαφοροποίητη και ανελεύθερη καθώς και να επισημάνει την υπόταξη της ανθρώπινης ύπαρξης σε αυτό το καθεστώς. Βλέπε σχετικά Popitz ό.π., σ. 83 κ.ε. Βλέπε επίσης Ottman, ό.π., σ. 63 κ.ε.

<sup>258</sup> Στη συνέχεια ο Μαρξ απαντά στο σχόλιο του Χέγκελ (§279) σχετικά με την παλαιότερη τριμερή διαίρεση των πολιτευμάτων σε δημοκρατία, αριστοκρατία και μοναρχία. Ο Μαρξ

Έτσι μπορούμε να πούμε ότι, κατά τον Μαρξ, οι συνθήκες αντιστράφηκαν και ενώ ο άνθρωπος του μεσαιώνα ήταν πολιτικός μόνο εντός της τάξης στην οποία ανήκε, ο σύγχρονος πολίτης έγινε πολιτικό όν μόνο διαμέσου της ένταξής του στις ιδιωτικές τάξεις της αστικής κοινωνίας.<sup>259</sup> Στο έργο του «το εβραϊκό ζήτημα»<sup>260</sup>, ο Μαρξ θα διαπιστώσει ότι οι κοινωνικές διαφορές και ο χωρισμός της κοινωνίας σε τάξεις είναι, ακριβώς, οι παράγοντες που εγκαθιδρύουν την αναγκαιότητα του αφηρημένου κράτους ή του ιδεαλιστικού κράτους, που έχει περιγράψει ο Χέγκελ.<sup>261</sup> Έτσι, στο ίδιο κείμενο, ο Μαρξ ελέγχει τη σημασία των δικαιωμάτων του ανθρώπου σύμφωνα με τη γαλλική Διακήρυξη του 1789 εν όψει της κοινωνικής ανισότητας και ιδίως του εγωιστικού χαρακτήρα της ατομικής ιδιοκτησίας.<sup>262</sup> Ο Μαρξ στρέφει τα πυρά του κατά των επιμέρους εκείνων ελευθεριών «που ουσιαστικά επικυρώνουν το κοινωνικό ισοδύναμο του κτητικού ατομισμού».<sup>263</sup> Ως προς το δικαίωμα της ισότητας των πολιτών έναντι του νόμου, ο Μαρξ αποδέχεται μεν τον προοδευτικό του χαρακτήρα, αλλά θεωρεί ότι εδώ πρόκειται για μία τυπική ισότητα, στην οποία δεν αντιστοιχεί μία ουσιαστική κοινωνική ισότητα με ισχύ για όλους του ανθρώπους. Έτσι, ο ίδιος

---

γράφει: Σ. 486. «Στην άμεση μοναρχία, δημοκρατία, αριστοκρατία δεν υπάρχει ακόμα πολιτειακή σύνταξη σε αντιδιαστολή προς το πραγματικό, καθ' ύλην κράτος ή το υπόλοιπο περιεχόμενο της ζωής του λαού. Το πολιτικό κράτος δεν εμφανίζεται ακόμα ως η μορφή του καθ' ύλην κράτους. Είτε συμβαίνει, όπως στην Ελλάδα, τα κοινά [η *res publica*] να αποτελούν πραγματική ιδιωτική υπόθεση, το πραγματικό περιεχόμενο των πολιτών, και ο ιδιώτης άνθρωπος να είναι σιλάβος ή το πολιτικό κράτος ως πολιτικό είναι το αληθινό μοναδικό περιεχόμενο της ζωής και της βούλησής τους. Είτε συμβαίνει, όπως στην ασιατική δεσποτεία, το πολιτικό κράτος να μην είναι τίποτε άλλο από την ιδιωτική προαίρεση [αυθαιρεσία] ενός και μόνο ατόμου, είτε το πολιτικό κράτος, όπως το καθ' ύλην, είναι σιλάβος. Η διαφορά του νεωτερικού κράτους απέναντι σε αυτά τα κράτη της υποστατικής ενότητας ανάμεσα στο λαό και το κράτος δεν έγκειται στο ότι οι διαφορετικές πλευρές του πολιτεύματος έχουν διαμορφωθεί ως *ειδική* πραγματικότητα, όπως το θέλει ο Χέγκελ, αλλά στο ότι το ίδιο το πολίτευμα έχει διαμορφωθεί ως μία *ειδική* πραγματικότητα δίπλα στην πραγματική ζωή του λαού, στο ότι το πολιτικό κράτος έχει γίνει το *πολίτευμα* του υπόλοιπου κράτους».

<sup>259</sup> Βλέπε σχετικά Ottman, ό.π., σ. 64.

<sup>260</sup> Το κείμενο αυτό δημοσιεύθηκε στα «Γαλλο-Γερμανικά Χρονικά» το 1844 και γράφηκε κατά πάσα πιθανότητα το φθινόπωρο του 1843, δηλαδή αμέσως μετά τη συγγραφή της «Κριτικής». Βλέπε την αναλυτική παρουσίαση του Bottigelli, ό.π., σ. 90 κ.ε.

<sup>261</sup> Βλέπε σχετικά Α. Δελγιώργη, ό.π., σ. 82. Βλέπε επίσης Bottigelli, ό.π., σ. 90 κ.ε.

<sup>262</sup> Βλέπε σχετικά Κώστας Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995, σ. 98 κ.ε. Ο συγγραφέας υποβάλλει σε έλεγχο μία διαδομένη αντίληψη ότι ο Μαρξ απορρίπτει δήθεν συλλήβδην όλα τα ανθρώπινα δικαιώματα που διατυπώνονται στην γαλλική διακήρυξη του 1789.

<sup>263</sup> Κώστας Σταμάτης, ό.π., σ. 103.

«αποτιμά αξιολογικώς την τυπική ισότητα έναντι του νόμου όχι πλέον σε σχέση με αυτό που εκείνη αναιρεί αλλά σε σχέση με τη δυνατότητα μετακένωσής της σε ανώτερη μορφή ισότητας»<sup>264</sup>.

## 3E10

### Σύνοψη

Μετά από τα παραπάνω μπορούμε να συνοψίσουμε τα κύρια χαρακτηριστικά των αναπτύξεων του Μαρξ για τη δημοκρατία. Πρωτίστως διαπιστώνουμε ότι οι θεωρήσεις του Μαρξ για τη δημοκρατία δεν στηρίζονται σε μία συγκροτημένη θεωρία<sup>265</sup>, αλλά αποτελούν κυρίως έναν αντίλογο στη μοναρχία, ειδικότερα στη εγκαθίδρυση του μονάρχη ως κυρίαρχου του κράτους. Οι απόψεις του Μαρξ περί δημοκρατίας, επομένως, τροφοδοτούνται και πάλι από μία αρνητική κριτική στο θεσμό της μοναρχίας. Αν και έχει υποστηριχθεί ότι ο Μαρξ εδώ επεξεργάζεται ένα «λειτουργικό μοντέλο»<sup>266</sup> της ριζικής δημοκρατίας, η αποτίμηση αυτή δεν μπορεί να στηριχθεί στο ίδιο το κείμενο της «Κριτικής». Ο Μαρξ φαίνεται να έχει προ οφθαλμών τόσο την αρχαία ελληνική δημοκρατία<sup>267</sup> όσο και την πολιτική θεωρία του Ρουσσώ, βεβαίως και τη *Γαλλική Επανάσταση*, χωρίς όμως να εισέρχεται σε αναπτύξεις που θα δικαιολογούσαν το επιχείρημα ότι προτείνει τη ριζική δημοκρατία ως ένα πολίτευμα που θα ήταν δυνατό να πραγματοποιηθεί στη σύγχρονη εποχή ή που, εν πάση περιπτώσει, θα αποτελούσε απάντηση στην εγγεληνή μοναρχία. Ο Μαρξ φαίνεται εδώ να οργανώνει έναν αντίλογο, ο οποίος προτείνει εναλλακτικές θεωρήσεις που

---

<sup>264</sup> Κώστας Σταμάτης, ό.π., σ. 101.

<sup>265</sup> Βλέπε σχετικά Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό.π., σ. 115.

<sup>266</sup> Βλέπε σχετικά Α. Δεληγιώργη, σ. 73. Η συγγραφέας αντιρροεί την άποψη του Della Volpe προκειμένου να υποστηρίξει ότι «το μοντέλο ριζικής δημοκρατίας που αντιπροτάσσει ο Μαρξ στο χειρκελιανό μοντέλο της κληρονομικής μοναρχίας δεν είναι δικής του επινόησης ή δικής του πολιτικής επιλογής. Ούτε το προϊόν μιας δικής του παράλληλης θεωρητικής επεξεργασίας». (ό.π., σ. 74 κ.ε.).

<sup>267</sup> Σύμφωνα με τον Popitz, ό.π., σ. 83, από την ιστορική σύλληψη του Μαρξ απουσιάζει «το ιδανικό της αρχαίας Ελλάδας, αν και η ιδέα του για την [πολιτική] κοινότητα... ενδεχομένως να έχει επηρεαστεί από την πρώιμη ενασχόληση με τον ελληνικό κόσμο».

υποβαθμίζονται από τον Χέγκελ, όταν εκείνος επιλέγει να απορρίψει τη λαϊκή κυριαρχία υπέρ της μοναρχικής κυριαρχίας. Ο αντίλογος αυτός του Μαρξ χρησιμοποιεί ιστορικά παραδείγματα δίχως να διερευνά αν υπάρχει δυνατότητα επιστροφής σε δεδομένα ιστορικά μορφώματα ή και σχετικής προσαρμογής τους στη νέα πραγματικότητα. Ο Μαρξ φαίνεται να υποδεικνύει εν προκειμένω μόνο την οδό που θα έπρεπε να ακολουθήσει ο Χέγκελ, εάν ήταν συνεπής προς τις αρχές του συστήματός του. Εφόσον, ο Χέγκελ ενεργοποιεί στο σύστημά του την προοπτική της απόλυτης καθολικότητας του κράτους, θα έπρεπε, σύμφωνα με τον Μαρξ, να είχε αναγνωρίσει τον λαό ως κυρίαρχο, αφού αυτός ενσαρκώνει το καθολικό. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι ο Μαρξ δεν θα απορρίψει τη θεσμική (δηλαδή την έμμεση αντιπροσωπευτική) δημοκρατία, εκλαμβάνοντάς την, όπως ακριβώς και τη μοναρχία, ως «αφηρημένη» μορφή πολιτικού κράτους. Είναι επίσης πιθανό ο Μαρξ να θεωρεί την εποχή του ως ένα μεταβατικό στάδιο της ιστορίας<sup>268</sup> στην πορεία προς μία ολοκλήρωση, που θα αναγνωρίζει πραγματικά και όχι κατ' επίφαση την «ανθρώπινη αξιοπρέπεια»<sup>269</sup> και θα απαιτεί τη δικαίωσή της μέσω της υπέρβασης των αλλοτριωτικών επιδράσεων, οι οποίες προκύπτουν όχι μόνο από τις δράσεις του κράτους αλλά και από τις ίδιες τις διεργασίες της αστικής κοινωνίας. Διότι,

«το αφηρημένο του κράτους ως τέτοιου ανήκει μόνο στη νεωτερική εποχή, επειδή το αφηρημένο της ιδιωτικής ζωής ανήκει και αυτό μόνο στη νεωτερική εποχή».

Υπό μία έννοια, όμως, η κριτική του Μαρξ στον Χέγκελ εμπεριέχει έναν θετικό πυρήνα. Οι διατυπώσεις του π.χ. περί δημοκρατίας ως του μόνου «αληθινού» πολιτεύματος εκπορεύονται από τις ανθρωπολογικές παραδοχές του σχετικά με τον «αληθινό κοινωνικό άνθρωπο». Σύμφωνα με αυτές τις παραδοχές, η αληθινή πολιτική κοινότητα οφείλει να συνάδει με την αληθινή ουσία του ανθρώπου. Η εν λόγω παραδοχή δεν κάνει όμως ευκολότερη την κριτική ερμηνεία του άκρως διαφοροποιημένου συστήματος του Χέγκελ. Γενικά, ο αναγνώστης έχει την εντύπωση ότι οι έλεγχοι του Μαρξ είναι αρκετά αόριστοι και ελάχιστα διαφοροποιημένοι εν

---

<sup>268</sup> Αυτή είναι και η άποψη του Popitz, ό.π., σ. 86.

<sup>269</sup> Βλέπε σχετικά Popitz, ό.π.

συγκρίσει με την εγγεληανή σύλληψη της πολιτικής ηθικότητας. Δεν πρέπει να λησμονούμε ότι η πιο θεμελιώδης φιλοσοφική παραδοχή της πολιτικής θεωρίας του Χέγκελ είναι η σύλληψη του κράτους ως της αντικειμενικής ολοκλήρωσης της ιδέας της ελευθερίας και της αυτονομίας της ανθρώπινης βούλησης στο πλαίσιο του κοινωνικού και του πολιτικού. Παρά ταύτα, όμως, μπορούμε υποστηρικτικά να θεωρήσουμε ότι ο Μαρξ διατυπώνει στην παραπάνω κριτική του ένα ιδεώδες<sup>270</sup> ή ένα υπόδειγμα<sup>271</sup>, το οποίο εμφανίζεται απολύτως επικριτικό απέναντι σε ένα πολιτικό σύστημα που έχει ανατρέψει μία από τις βασικότερες «έλλογες» κατακτήσεις της Γαλλικής Επανάστασης – τη λαϊκή κυριαρχία.

### 3E11

Ο κριτικός σχολιασμός της §280 από τον Μαρξ

Η §280 από την εγγεληανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Αυτός ο έσχατος Εαυτός της κρατικής βούλησης είναι σε αυτήν την αφαιρεσή του απλός και, ως εκ τούτου, άμεση ατομικότητα· κατ' αυτόν τον τρόπο, στην ίδια την καταληπτική έννοιά του ενέχεται η όριση της φυσικότητας. Συνεπώς, ο μονάρχης είναι ουσιωδώς ως τούτο [τόδε] το άτομο, αφαιρουμένου κάθε άλλου περιεχομένου, και τούτο το άτομο κατ' άμεσο φυσικό τρόπο, διά της φυσικής γέννησης, προορισμένο για το αξίωμα του μονάρχη».

S. 487 «Ακούσαμε ήδη ότι η υποκειμενικότητα είναι υποκείμενο και το υποκείμενο είναι αναγκαία εμπειρικό άτομο, είναι Ένα. Τώρα μαθαίνουμε ότι στην έννοια της άμεσης ενικότητας βρίσκεται ο καθορισμός της φυσικότητας, της σωματικότητας. Αυτό που έχει αποδείξει ο Χέγκελ δεν είναι άλλο από το αυτονόητο, το γεγονός δηλαδή ότι η υποκειμενικότητα ως σωματικό άτομο υπάρχει· και εννοείται ότι η φυσική γέννηση είναι μέρος του σωματικού ατόμου».

---

<sup>270</sup> Ο όρος είναι του Poritz, ό.π., σ. 86, ο οποίος επισημαίνει ότι το ιδεώδες αν και εμφανίζεται ως πρόθεση του Μαρξ, δεν συνιστά όμως ακόμα παρά ένα σχέδιο για την ανάπτυξη «ενός καθολικού ιστορικού θεμελίου», που θα στηρίζει μία αντίστοιχη θεωρία.

<sup>271</sup> Βλέπε σχετικά Hartmann, ο οποίος υπογραμμίζει τη σημασία της ανθρωπολογικής σκέψης του Μαρξ ως ενός υποδείγματος για μελλοντική πράξη, ό.π., σ. 114.

«Ο Χέγκελ έχει αποδείξει ότι ο μονάρχης πρέπει να γεννηθεί, πράγμα το οποίο είναι αναμφίβολο, αλλά δεν έχει αποδείξει ότι η γέννηση είναι αυτό που κάνει τον μονάρχη».

«Η γέννηση του ανθρώπου ως μονάρχη δεν μπορεί να καταστεί μεταφυσική αλήθεια, όπως και η άμωμος σύλληψη της μητρός Μαρίας».

Ο Χέγκελ γράφει στα σχόλια της παραγράφου: «Αυτή η μετάβαση από την έννοια του καθαρού αυτοκαθορισμού στην αμεσότητα του Είναι και, έτσι, στην φυσικότητα, είναι καθαρά θεωρησιακής φύσης, με αποτέλεσμα η γνώση του να ανήκει στην λογική φιλοσοφία».

Ο Μαρξ σχολιάζει:

«το καθαρά θεωρησιακό δεν έγκειται στο ότι τελείται μετάβαση από τον καθαρό αυτοκαθορισμό – από μία αφαίρεση – στην καθαρή φυσικότητα (το τυχαίο γεγονός της γέννησης) – στο άλλο άκρο δηλαδή... Αλλά το θεωρησιακό έγκειται πολύ περισσότερο στο ότι το παραπάνω ονομάζεται «μετάβαση της έννοιας», και «η πλήρης αντίφαση παρουσιάζεται ως ταυτότητα, η ανώτατη ασυνέπεια παρουσιάζεται ως συνέπεια». Σ. 487.

Μπορεί όμως, σύμφωνα με τον Μαρξ,

«να θεωρηθεί ως θετική η ομολογία του Χέγκελ ότι με τον κληρονομικό μονάρχη τίθεται στη θέση του αυτοκαθοριζόμενου λόγου ο αφηρημένος φυσικός καθορισμός, όχι όμως ως αυτό που είναι, όχι ως φυσικός καθορισμός, αλλά ως ανώτατος καθορισμός του κράτους – ότι αυτό είναι το θετικό σημείο, στο οποίο η μοναρχία δεν μπορεί πια να σώσει την επίφαση ότι η ίδια είναι δήθεν η οργάνωση της έλλογης βούλησης». Σ. 488.

3E12

Ο κριτικός σχολιασμός της §281 από τον Μαρξ

Η §281 από την εγγεγραμμένη *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Και οι δύο τροπικές ιδιότητες (Momente), στην αχώριστη ενότητά τους, ο έσχατος, άναρχος Εαυτός της βούλησης και η κατά τοσοούτον εξ ίσου άναρχη ύπαρξη, ως όριση, που εμπίπτει στην φύση, – αυτή η ιδέα του *ακίνητου* από την αυτοπροαίρεση, αποτελεί την εξοχότητα του μονάρχη. Σε αυτήν την ενότητα έγκειται η *ενεργεία*

*πραγματική ενότητα* του κράτους, η οποία μόνο δι' αυτής της εσωτερικής και *εξωτερικής αμεσότητας* της δυνατότητάς της να υποβιβασθεί στη σφαίρα της *ιδιάζουσας μερικότητας*, της αυτοπροαίρεσής της, των σκοπών και των απόψεών της [ενν. της *ιδιάζουσας μερικότητας*], έχει απομακρυνθεί από τον πόλεμο ομάδας εναντίον ομάδας ένεκα του θρόνου καθώς και από την εξασθένηση και θρυμματίση της κρατικής εξουσίας».

Σ. 489. Ο Μαρξ συμπεραίνει ότι η *πραγματική ενότητα* του κράτους σύμφωνα με τα παραπάνω βρίσκεται στην *τυχειότητα*.

«Οι δύο πτυχές [τροπικές ιδιότητες] είναι: η *τυχειότητα της βούλησης*, η αυτοπροαίρεση, και η *τυχειότητα της φύσης*, η γέννηση, συνεπώς η *εξοχότητά του είναι η τυχειότητα*».

Η διαπίστωση του Χέγκελ σχετικά με το καταστροφικό αποτέλεσμα ενός συστήματος, στο οποίο τον τελικό λόγο έχουν οι ιδιαίτερες, ατομικές βουλήσεις, δηλαδή οι εκλογείς, αποκτά μεγαλύτερη ισχύ κατά τον Μαρξ στην περίπτωση της κληρονομικής μοναρχίας, εφόσον και ο ίδιος ο μονάρχης δεν είναι παρά μία τυχαία ατομική ύπαρξη.

Οι §282 – 283 δεν σχολιάζονται από τον Μαρξ.

### 3E13

Ο κριτικός σχολιασμός της §284 από τον Μαρξ

Η §284 από την εγγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Καθ' όσον το αντικειμενικό [στοιχείο] της απόφασης, η γνώση του περιεχομένου και των συνθηκών, οι κατά νόμον και οι άλλοι εξ ύπαρχής λόγοι όρισης, είναι αποκλειστικώς δεκτικό της *ευθύνης*, ήτοι της απόδειξης της αντικειμενικότητας, και ως εκ τούτου μπορεί να ανήκει [ενν. το αντικειμενικό στοιχείο της απόφασης] σε μία διαβούλευση, η οποία είναι διαχωρισμένη από την προσωπική βούληση του μονάρχη ως τέτοιου, κατά τοσούτον αυτές οι συνδιασκεπτόμενες [συνδιαβουλευόμενες] θέσεις ή



αυτά τα συνδιασχεπτόμενα [συνδιαβουλευόμενα] άτομα υπόκεινται αποκλειστικώς στην ευθύνη. Η ιδιάζουσα μεγαλειότητα του μονάρχη, ως η εσχάτη αποφασίζουσα υποκειμενικότητα, βρίσκεται όμως υπεράνω πάσης ευθύνης σχετικά με τις πράξεις της κυβέρνησης».

Σύμφωνα με τον Μαρξ, ο Χέγκελ περιγράφει εδώ:

«εμπειρικά την εξουσία των υπουργών, όπως αυτή παρατηρείται στα περισσότερα συνταγματικά κράτη. Το μόνο που προσθέτει η φιλοσοφία είναι το ότι η ίδια μετατρέπει αυτό το «εμπειρικό γεγονός» σε ύπαρξη, σε κατηγορούμενο της "πτυχής της μερικότητας" στην εξουσία του ηγεμόνα». Σ. 490.

Εκλαμβάνοντας ο Χέγκελ το εμπειρικό ως φιλοσοφικό, δίχως να το έχει προηγουμένως αναλύσει και αποδειξει επαγωγικά, αποστερεί, σύμφωνα με τον Μαρξ, από τη φιλοσοφία του την κριτική ιδιότητα. Σ. 491.

### 3E14

#### Η §285 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Η τρίτη τροπή της εξουσίας του μονάρχη αφορά στο καθ' εαυτό και προς εαυτό καθολικό, το οποίο υπό υποκειμενική άποψη συνίσταται στην *ηθική συνείδηση* του μονάρχη, υπό αντικειμενική άποψη [ενν. συνίσταται] στο *όλον της σύνταξης* [του πολιτεύματος (Verfassung)] και στους *νόμους*. η εξουσία του μονάρχη προϋποθέτει κατά τοσούτον τις άλλες τροπές όπως και κάθε μία από αυτές προϋποθέτει την εξουσία του μονάρχη».

### 3E15

#### Ο κριτικός σχολιασμός της §286 από τον Μαρξ

#### Η §286 από την εγελιανή *Φιλοσοφία του Δικαίου*

«Η *αντικειμενική εγγύηση* της εξουσίας του μονάρχη, της έννομης διαδοχής συμφώνως προς την κληρονομικότητα του θρόνου κ.ο.κ. έγκειται στο ότι όπως αυτή η

σφαίρα έχει την διαχωρισμένη ενεργεία πραγματικότητά της από τις άλλες διά του λόγου καθορισμένες τροπές, ομοίως και τα άλλα [εν σχέσει] προς εαυτά έχουν τα ιδιάζοντα δικαιώματα και καθήκοντα της όρισής τους: κάθε μέλος, καθώς διατηρεί τον εαυτό του [εν σχέσει] προς εαυτό, διατηρεί στον έλλογο οργανισμό, ακριβώς κατ' αυτόν τον τρόπο, τα άλλα μέλη στην ιδιαιτερότητά τους».

Ο Μαρξ θεωρεί ότι «ο Χέγκελ, στη συνάφεια αυτή, δεν αντιλαμβάνεται το γεγονός ότι από την τρίτη πλευρά, το «καθ' εαυτό και δι' εαυτό καθολικό», υπονομεύονται τα πρώτα δύο, ή και το αντίστροφο». Το ότι «η ηγεμονική εξουσία προϋποθέτει τις άλλες δύο πλευρές, όπως και ότι οι άλλες προϋποθέτουν την ηγεμονική εξουσία», δεν θα πρέπει να θεωρείται ως κάτι το «απόκρυφο», αλλά να συλλαμβάνεται ως εμπειρικό γεγονός (realiter). Τότε όμως «η εξουσία του ηγεμόνα δεν τίθεται διά της γέννησης, αλλά διά των άλλων δύο πλευρών, δηλαδή δεν «τίθεται κληρονομικά», αλλά σε μία ρευστή, εναλλασσόμενη κίνηση.

«Σε έναν έλλογο οργανισμό δεν μπορεί να είναι το κεφάλι από σίδηρο και το σώμα από σάρκα. Για να διατηρηθούν τα μέλη, πρέπει να είναι ισότιμα, να είναι από την ίδια σάρκα και το ίδιο αίμα. Αλλά ο κληρονομικός μονάρχης δεν είναι ισότιμος, είναι φτιαγμένος από άλλο υλικό.... Τα μέλη μπορούν να διατηρηθούν εκατέρωθεν μόνο εφόσον όλος ο οργανισμός είναι ρευστός και το κάθε μέλος αναιρείται σε αυτή την ρευστότητα, όταν λοιπόν κανένα από αυτά δεν είναι «ακίνητο», «αμετάβλητο» – όπως είναι εδώ η κεφαλή του κράτους. Ο Χέγκελ με αυτόν τον καθορισμό αναιρεί, λοιπόν, την "κληρονομική κυριαρχία"».

Έτσι, κατά τον Μαρξ, ο Χέγκελ συγιεντρώνει μία «μάζα από ιδιαίτερες σφαίρες», οι οποίες έχουν την ενότητά τους σε μία εξωτερική μόνο αναγκαιότητα. Για τον λόγο αυτό, το μόνο που «ταιριάζει» εδώ είναι η σωματική παρουσία ενός μονάρχη. «Σε ένα κράτος στο οποίο ο κάθε καθορισμός υφίσταται μόνο δι' εαυτόν, πρέπει και η κυριαρχία του κράτους να παγιώνεται ως ένα ιδιαίτερο άτομο». Σ. 492.

Σ. 492. Ακολούθως ο Μαρξ διατυπώνει τα συμπεράσματά του για την εγγελιανή ανάπτυξη της εξουσίας του ηγεμόνα ή για την ιδέα της κρατικής κυριαρχίας.

Ο Μαρξ απομονώνει καταρχάς το σχόλιο της §279, όπου ο Χέγκελ αναφέρει τα ακόλουθα:

«Για κυριαρχία του λαού μπορεί να γίνει λόγος μόνον υπό την έννοια ότι ένας λαός είναι αυτοτελής προς τα έξω και αποτελεί διακριτό κράτος, όπως π.χ. ο λαός της Μεγάλης Βρετανίας». Εντούτοις, σύμφωνα πάλι με τον Χέγκελ, «οι λαοί της Αγγλίας, της Σκωτίας, της Ιρλανδίας ή της Βενετίας, της Γένοβας, της Κεϋλάνης κ. λπ. έπαψαν να είναι κυρίαρχοι λαοί από τότε που έπαψαν να έχουν δικό τους ηγεμόνα ή δικές τους ανώτατες κυβερνήσεις».

Σ. 493. Στη συνέχεια, ο Μαρξ στρέφεται κατά του Χέγκελ, θεωρώντας ότι ο τελευταίος εξαρτά την έννοια της κυριαρχίας από την εθνικότητα:

«Η κυριαρχία του λαού είναι εδώ η εθνικότητα, η κυριαρχία του ηγεμόνα είναι η εθνικότητα... Ένας λαός, του οποίου η κυριαρχία συνίσταται μόνο στην εθνικότητα, έχει έναν μονάρχη... Οι Έλληνες (και οι Ρωμαίοι) ήταν εθνικοί, επειδή και καθ' όσον ήταν ο κυρίαρχος λαός. Οι Γερμανοί είναι κυρίαρχοι, επειδή και καθ' όσον είναι εθνικοί».

Κατά την άποψή μας, όμως, ο Χέγκελ δεν υπογραμμίζει την εθνική ταυτότητα ή ενότητα ενός λαού, αλλά κυρίως την εκπροσώπηση της προς τα έξω μέσω μιας ανώτερης μορφής (ηγεμόνας, κυβέρνηση), η οποία περιλαμβάνει την ιδέα του – πολιτικού – συνόλου του λαού (και όχι της εθνικότητας του λαού) ως αποφασιστική για την έννοια της κυριαρχίας. Επίσης, ο Χέγκελ δεν θεωρεί ότι ένας λαός μπορεί χωρίς αυτό το θεσμικό στοιχείο να αποτελεί διακριτή – πολιτική – ενότητα προς τα έξω, άρα και προς το έndon.

Αυτές οι διαπιστώσεις επιβεβαιώνονται πλήρως στο σχετικό χωρίο του Χέγκελ, από το οποίο ο Μαρξ έχει απομονώσει μερικές προτάσεις. Ο Χέγκελ εδώ ομιλεί για την κυριαρχία του λαού με τα χειρότερα λόγια. Ο Μαρξ, αντίθετα, θεωρεί ότι η κυριαρχία του λαού – όπως για παράδειγμα στην αρχαία Ελλάδα – προσδίδει ήδη αφ' εαυτής την ενότητα και συνοχή, από την οποία πηγάζει η εθνικότητα ή με άλλα λόγια το διακριτικό χαρακτηριστικό του λαού (τόσο προς το έndon ή όσο προς τα έξω).

Είναι προφανές ότι η βαθιά απόκλιση των απόψεων του Μαρξ από αυτές του Χέγκελ, για άλλη μία φορά, σχετίζονται με την πολύ διαφορετική αντίληψη των δύο στοχαστών για τη δημοκρατία. Διότι, όπως είδαμε παραπάνω, ο Μαρξ πιστεύει ότι

στη δημοκρατία η *μορφική αρχή* είναι ταυτόχρονα η *καθ' ύλην* αρχή και, επομένως, η δημοκρατία αποτελεί την αληθινή ενότητα του καθολικού και του ειδικού. Από αυτήν την ενότητα απορρέει, επομένως, κατά τον Μαρξ, η κυριαρχία του κράτους δίχως να απαιτείται η προσθήκη μιας συμβολικής επιβεβαίωσης της ενότητας μέσω μιας ξένης προς το σώμα κεφαλής, όπως αυτής του εγελιανού μονάρχη.

Παρόμοιο με το επιχείρημα ότι ένας λαός δεν μπορεί να θεωρηθεί κυρίαρχος, υπό την έννοια του Χέγκελ, όταν δεν εκπροσωπείται προς τα έξω από μία ιδιαίτερη μορφή που συμβολίζει την πολιτική ολότητα του λαού, – άρα εδώ πρέπει να σημειώσουμε ότι απουσιάζει η *καθ' ύλην* ενότητα, όπως επισημαίνει ο Μαρξ – , είναι και το επιχείρημα ότι μία ηθική προσωπικότητα δεν φθάνει στην ολοκληρωμένη αλήθεια της, ενόσω δεν βρίσκεται εντός της ολότητας του κράτους.

Ο Μαρξ παραθέτει σχετικά χωρία από το σχόλιο του Χέγκελ στην §279:

«μία επονομαζόμενη *ηθική* προσωπικότητα, κοινωνία, κοινότητα, οικογένεια, όσο συγκεκριμένη και αν είναι εντός του εαυτού της, έχει την προσωπικότητα μόνον ως τροπή, αφηρημένα εντός της. Το ως άνω πρόσωπο δεν έχει φθάσει στην αλήθεια της υπαρξής του, το κράτος όμως είναι ακριβώς αυτή η ολότητα, στην οποία οι τροπές της έννοιας φθάνουν στην ενεργεία πραγματικότητα κατά την *ιδιάζουσα* αλήθεια της».

Ο Μαρξ αντιτείνει ότι η προσωπικότητα του *αφηρημένου* προσώπου γίνεται αληθινή υπαρξη, οικογένεια, κοινωνία κ. λπ. μόνο όταν γίνεται *ηθικό* πρόσωπο.

«Αλλά ο Χέγκελ συλλαμβάνει την κοινωνία, την οικογένεια κ. λπ., εν γένει το *ηθικό* πρόσωπο, όχι ως πραγματοποίηση του πραγματικού, εμπειρικού προσώπου, αλλά ως πραγματικό πρόσωπο, το οποίο όμως ενέχει την πτυχή της προσωπικότητας μόνο αφηρημένα. Γι' αυτόν τον λόγο, σύμφωνα με αυτόν [τον Χέγκελ] δεν φθάνει το πραγματικό πρόσωπο στο κράτος, αλλά το κράτος πρέπει πρωτίστως να φθάσει στο πραγματικό πρόσωπο. Αντί, λοιπόν, να προκύψει το κράτος ως η ανώτατη πραγματικότητα του προσώπου, ως η ανώτατη κοινωνική πραγματικότητα του ανθρώπου, προκύπτει ένας *καθ' έκαστον*, εμπειρικός άνθρωπος, προκύπτει το εμπειρικό πρόσωπο ως η ανώτατη πραγματικότητα του κράτους. Αυτή η αντιστροφή του υποκειμενικού στο αντικειμενικό και του αντικειμενικού στο υποκειμενικό (...) έχει ως αναγκαίο αποτέλεσμα το ότι μία εμπειρική *ύπαρξη* εκλαμβάνεται χωρίς κριτική ως η πραγματική αλήθεια της

ιδέας. Διότι δεν πρόκειται για το ότι η εμπειρική ύπαρξη πρέπει να οδηγηθεί στην αλήθεια, αλλά η αλήθεια να οδηγηθεί σε μία εμπειρική ύπαρξη, και εκεί η πλέον προσεχής [εμπειρική ύπαρξη] αναπτύσσεται ως μία πραγματική πτυχή της ιδέας». Σ. 494.

Οι παραπάνω αντιρρήσεις του Μαρξ βρίσκουν πιο συγκεκριμένη εφαρμογή στην κριτική του επιχειρήματος ότι ο μονάρχης – ένα εμπειρικό πρόσωπο, όπως όλα τα άλλα – αποκτά μία ξεχωριστή θεσμική ιδιότητα αποκλειστικά και μόνο από το γεγονός της γέννησής του. Κατά τον Μαρξ, ο Χέγκελ θεωρεί ότι η εξαρχής αφηρημένη ιδέα του κράτους γίνεται ενεργεία πραγματική αποκλειστικά μέσω της γέννησης του μονάρχη. Ένα εμπειρικό πρόσωπο μετατρέπεται σε Ενθαδικό-Είναι της Ιδέας. Έτσι, για άλλη μία φορά, ο Χέγκελ δημιουργεί, θα πει ο Μαρξ, την ψευδή εντύπωση ότι το επιχειρημά του εισχωρεί σε κάποιο βαθύ και σπουδαίο περιεχόμενο, ενώ στην πραγματικότητα δεν έχει δημιουργηθεί κανένα νέο περιεχόμενο. Στο ίδιο το παλιό περιεχόμενο έχει δοθεί μία άλλη μορφή και μία φιλοσοφική ούτως ειπείν «διαβεβαίωση». (Σ. 494).

«Εάν π.χ. κατά την εξέλιξη της οικογένειας, της αστικής κοινωνίας, του κράτους κ. λπ. θεωρούνταν αυτοί οι κοινωνικοί τρόποι ύπαρξης του ανθρώπου ως πραγματοποίηση, ως εξαντικειμενίση της ουσίας του, τότε η οικογένεια κ. λπ. εμφανίζονται ως ποιότητες που ενυπάρχουν σε ένα υποκείμενο. Ο άνθρωπος παραμένει πάντοτε η ουσία όλων αυτών των ουσιών, αλλά αυτές οι ουσίες εμφανίζονται επίσης και ως η πραγματική καθολικότητά του, γι' αυτό και ως το σύγκοινο. Αντιθέτως, εάν η οικογένεια, η αστική κοινωνία, το κράτος κ. λπ. είναι καθορισμοί της ιδέας, της υπόστασης ως υποκειμένου, τότε πρέπει να προσλαμβάνουν μία εμπειρική πραγματικότητα, και η ανθρώπινη [εκείνη] μάζα, στην οποία εξελίσσεται η ιδέα της αστικής κοινωνίας, είναι πολίτης – η άλλη [μάζα είναι] πολίτες του κράτους. Επειδή στην πραγματικότητα δεν πρόκειται παρά μόνο για μία αλληγορία, δεν πρόκειται παρά μόνο για το ότι οφείλει να αποδοθεί σε μία τυχαία εμπειρική ύπαρξη η σημασία της πραγματοποιημένης ιδέας, για τούτο είναι αυτονόητο ότι αυτά τα δοχεία έχουν εκπληρώσει τον προορισμό τους τη στιγμή που θα καταστούν ορισμένη ενσάρκωση μιας πτυχής της ζωής της ιδέας. Γι' αυτό τον λόγο, το καθολικό εμφανίζεται παντού ως ένα καθορισμένο, ιδιάζον μερικό, όπως και το ενικό [το ατομικό] δεν οδηγείται ποτέ στην αληθινή του καθολικότητα».

«Εμφανίζεται, λοιπόν, αναγκαία ως το πιο βαθύ, το πιο θεωρησιακό, όταν οι πλέον αφηρημένοι καθορισμοί, οι οποίοι δεν έχουν ακόμα οδηγηθεί διά της ωρίμανσής τους σε μία αληθινή κοινωνική πραγματοποίηση, οι φυσικές βάσεις

του κράτους – όπως η γέννηση (του ηγεμόνα) ή η ατομική ιδιοκτησία (...) – παρουσιάζονται ως οι ανώτερες ιδέες, οι οποίες έχουν με άμεσο τρόπο καταστεί άνθρωπος». Σ. 495.

«Και είναι αυτονόητο. Η αληθινή οδός στέκεται με το κεφάλι [ενν. αντιστρέφεται]. Το πιο απλό είναι το πιο περίπλοκο, και το πιο περίπλοκο είναι το πιο απλό. Αυτό που θα όφειλε να είναι η αφετηρία, γίνεται απόκρυφο αποτέλεσμα, και αυτό που θα όφειλε να είναι έλλογο αποτέλεσμα γίνεται απόκρυφη αφετηρία».

«Όταν όμως είναι ο ηγεμόνας το αφηρημένο εκείνο πρόσωπο, το οποίο περιέχει το κράτος εντός του, τούτο δεν σημαίνει τίποτε άλλο εκτός από το ότι η ουσία του κράτους είναι το αφηρημένο πρόσωπο, ο ιδιώτης. Μόνο στην άνθησή του μαρτυρεί αυτός το μυστικό του. Ο ηγεμόνας είναι ο μόνος ιδιώτης στο πρόσωπο του οποίου πραγματοποιείται η σχέση του ιδιώτη εν γένει με το κράτος». Σ. 495.

Ολοκληρώνοντας τον σχολιασμό αυτής της ενότητας, ο Μαρξ εστιάζει για άλλη μία φορά στο πρόβλημα της κληρονομικότητας του μονάρχη. Αναρωτιέται: ποια είναι τελικά η πιο βασική διαφορά ενός ανθρώπου από όλους του άλλους;

«Το σώμα. Η ανώτερη λειτουργία του σώματος είναι η γενετήσια πράξη. Η ανώτερη συνταγματική πράξη του βασιλιά είναι, λοιπόν, η γενετήσια πράξη, διότι μέσω αυτής ο ίδιος δημιουργεί έναν βασιλιά και δίνει συνέχεια στο δικό του σώμα. Το σώμα του υιού του είναι η αναπαραγωγή του δικού του σώματος, η δημιουργία ενός βασιλικού σώματος». Σ. 495.

Η κριτική του Μαρξ επιχειρεί, συνεπώς, να «κατεβάσει» τις αφηρημένες ιδέες του Χέγκελ σε ένα πιο εμπειρικό επίπεδο, να ελέγξει τι απομένει από την εμπειρική πραγματικότητα μετά από την αφαίρεση όλων των ιδεαλιστικών ιματίων με τα οποία έχει ενδύσει ο Χέγκελ τον ηγεμόνα. Πρόκειται για μία «απομυθοποίηση» και «απομάγευση» του επιχειρήματος του Χέγκελ, η οποία χρησιμοποιεί, νόμιμα θα λέγαμε, την ειρωνεία ως ορθολογικό ελεγκτικό μέσο. Μετά από τα παραπάνω καθίσταται, λοιπόν, σαφές για ποιον λόγο ο Μαρξ θεωρεί το γερμανικό κράτος «αναχρονισμό», όπως γράφει στην «Εισαγωγή» του. Σε αυτό το σημείο ολοκληρώνεται η έκθεση του κριτικού σχολιασμού του Μαρξ από εμάς, καθώς ο στόχος μας δεν ήταν να καλύψουμε όλο το φάσμα των επιχειρημάτων του, αλλά κυρίως να δείξουμε τον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο ο ίδιος επιχειρηματολογεί αλλά και τη μέθοδο που χρησιμοποιεί για να ασκήσει την κριτική.

## Μετάβαση στην «Εισαγωγή»

Η κριτική του Μαρξ, η οποία σύμφωνα με όσα αναφέραμε στην αρχή της παρούσας εργασίας, επεδίωκε την «υπέρβαση» του Χέγκελ, έχει θεμελιώσει την αρνητική εκείνη βάση θεώρησης, από την οποία καταδεικνύεται ότι η γνώση – ή, ακριβέστερα, η αυτογνωσία – του συστήματος του Χέγκελ κινείται αντίθετα απ' ό,τι η φυσική σκέψη – «η αληθινή οδός στέκεται με το κεφάλι». Στα παραπάνω ενέχεται επίσης το επιχείρημα ότι, αντίθετα προς την ρήση του Χέγκελ ότι το πραγματικό είναι το έλλογο και το έλλογο το πραγματικό, η ουσία του σύγχρονου γερμανικού κράτους – όπως αποκαλύπτεται και αποδεικνύεται στο σύστημα του Χέγκελ – δεν είναι ταυτόχρονα η ουσία του έλλογου κράτους, όπως αυτό θα όφειλε να είναι. Έτσι, στην επιχειρηματολογία του Μαρξ εμφιλοχωρεί το πολιτικό και κοινωνικό «δέον» που ακυρώνει το «δέον της έννοιας», δυνάμει του οποίου ο Χέγκελ ανασυγκροτεί τους θεσμούς της πολιτικής ηθικότητας ως της νυν «αλήθειας» της πολιτικής πραγματικότητας εν γένει. Εάν θέλαμε να συνοψίσουμε την κριτική του Μαρξ στην εγελιανή θεωρία του κράτους βάσει των μέχρι τώρα λεχθέντων, θα αναφέραμε τη ρήση του ότι «ο Χέγκελ δεν είναι μεμπτός, επειδή περιγράφει την ουσία του σύγχρονου κράτους, όπως ακριβώς είναι», αλλά επειδή εξωραΐζει «αυτό, το οποίο είναι ως την ουσία του κράτους». («Κριτική» σ. 521).

Εάν, συνεπώς, όπως πιστεύει ο Μαρξ, ο Χέγκελ, δίχως πρόθεση, αποκαλύπτει το υφιστάμενο κράτος ως μη έλλογο, αυτό οφείλεται σε μία αστοχία των αποτιμήσεων του ιδίου σχετικά με την υφιστάμενη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα. Οι διαλεκτικές αντιθέσεις, με τις οποίες εργάζεται ο Χέγκελ προκειμένου να θεμελιώσει τη λογική του συστήματος της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, και ειδικότερα της θεωρίας του για το κράτος, αντικατοπτρίζουν, κατά τον Μαρξ, τις αντιθέσεις της ίδιας της πραγματικότητας, οι οποίες έχουν μεταφερθεί στην εγελιανή σύλληψη του κράτους και δεν μπορούν πλέον να αναιρεθούν μέσω μιας θεωρησιακής ή αναστοχαστικής ανασυγκρότησης της υφιστάμενης πολιτικής ηθικότητας. Ας αναλογιστούμε εδώ τους

κοινωνικούς και οικονομικούς μετασχηματισμούς που είχαν διενεργηθεί μετά από την εποχή του Χέγκελ και οι οποίοι οδηγούν τρόπον τινά την ηθική συνείδηση του Μαρξ σε μία διαφορετική αποτίμηση της πραγματικότητας απ' ό,τι είναι εκείνη του Χέγκελ. Ως προς το μέλλον της επιστήμης, καθίσταται, κατά τον Μαρξ, φανερό η ανάγκη μετάβασης σε μία κοινωνική θεωρία<sup>272</sup>, η οποία αν και θα δικαιούται να χρησιμοποιεί τη διαλεκτική σκέψη ως μέσον, εντούτοις θα ερευνά την οικεία λογική φύση του εμπειρικού χωρίς να επιδιώκει εξαρχής και ανυποχώρητα την απόδειξη του «έλλογου» πυρήνα της πραγματικότητας.

Προς το παρόν, εντούτοις, ακολουθώντας τη δική του αποτίμηση της πραγματικότητας, ο Μαρξ στην «Εισαγωγή», την οποία δημοσιεύει σχεδόν αμέσως μετά από τη συγγραφή της «Κριτικής», θεωρεί ότι η έξοδος από μία θεωρητική μόνο κριτική οφείλει να πραγματοποιηθεί μέσω του αντιθέτου της θεωρίας, δηλαδή μέσω της πράξης.<sup>273</sup> Η κεντρική κατηγορία, η οποία καταδεικνύει αυτή την αναγκαιότητα, είναι τώρα η τάξη του προλεταριάτου<sup>274</sup>, στην ύπαρξη του οποίου ο Μαρξ διαβλέπει την μερικότητα εκείνη που, εφόσον ωριμάσουν οι συνθήκες, θα εξελιχθεί σε νέα καθολικότητα, αναιρώντας πρακτικά το αφηρημένο της σχέσης του κράτους και της κοινωνίας. Εδώ ο Μαρξ φαίνεται να εγκαταλείπει το μοντέλο της δημοκρατίας, το οποίο υποστηρίζει στην «Κριτική». Εάν, όμως, θεωρήσουμε ότι ο Μαρξ δεν είχε την πρόθεση να προτείνει τη ριζική δημοκρατία ως σύγχρονη πολιτική επιλογή, αλλά να αναδειξει μία ιδανική – έστω ουτοπική – μορφή ανθρωποκεντρικής καθολικότητας,

---

<sup>272</sup> Βλέπε σχετικά Marcuse, ό.π., σ. 229 κ.ε.

<sup>273</sup> Ο Μαρξ π.χ. στην «Εισαγωγή» διατυπώνει προτάσεις όπως οι ακόλουθες: «...η κριτική δεν είναι κάποιο πάθος της διανοίας, αλλά η διάνοια του πάθους...το όπλο της κριτικής δεν μπορεί ασφαλώς να αντικαταστήσει την κριτική των όπλων, η υλική βία πρέπει να ανατραπεί με βία υλική· αλλά και η θεωρία γίνεται βία υλική, μόλις καταλαμβάνει τις μάζες...». Επίσης: «Ήδη ως αποφασισμένος αντίπαλος του παραδεδομένου τρόπου της *γερμανικής* πολιτικής συνείδησης, η κριτική της θεωρησιακής φιλοσοφίας του δικαίου δεν χάνεται στον εαυτό της, αλλά σε *προβλήματα*, για των οποίων τη λύση ένα μόνο μέσο υπάρχει: η *πράξη*».(από τη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέκα).

<sup>274</sup> «Πού βρίσκεται λοιπόν η *θετική* δυνατότητα της γερμανικής χειραφέτησης; *Απάντηση*: στη διάπλαση μιας τάξης με *ριζοσπαστικές αλυσίδες*, μιας τάξης της αστικής κοινωνίας, που δεν είναι τάξη της αστικής κοινωνίας, μιας καταστατικής τάξης, που συνιστά τη διάλυση όλων των καταστατικών τάξεων». («Εισαγωγή, ό.π., από τη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέκα).



τότε παραμένει συνεπής<sup>275</sup> προς τις αρχές του, όταν μεταφέρει το ιδανικό της κοινωνικής χειραφέτησης<sup>276</sup> σε μία σύγχρονη θεώρηση της κοινωνικής πραγματικότητας<sup>277</sup>. Υπό αυτό το πρίσμα, ο Μαρξ συλλαμβάνει το προλεταριάτο εν γένει ως μία νέα ιστορική κοινωνική τάξη, η οποία, παρά την «προσωρινή» μερικότητά της, θα καταστεί καθολική<sup>278</sup>, οδηγώντας σε μία νέα έλλογη μορφή κοινωνικής συνύπαρξης – και έτσι σε μία νέα πρακτική και αληθινή συνταύτιση του έλλογου και του πραγματικού. Πέρα από αυτές τις σχηματικές αντιστοιχίες, βέβαια, οι θεωρήσεις του Μαρξ στην «Εισαγωγή» εξέρχονται από την περιοχή της φιλοσοφίας και της φιλοσοφικής κριτικής και ανοίγουν νέους κύκλους επιχειρημάτων, τα οποία δεν μπορούμε να παρακολουθήσουμε εδώ. Ταυτόχρονα, όμως, οφείλουμε να επισημάνουμε το «παράδοξο»<sup>279</sup> που εμπεριέχει η άποψη του Μαρξ, ότι δηλαδή η έξοδος από τον κόσμο της φιλοσοφίας θα πραγματοποιηθεί διαμέσου μιας κατηγορίας, η οποία συνιστά, ακριβώς, το διαμετρικά αντίθετο προς κάθε νοήμονα ενσυνείδητο λόγο. – Πρόκειται για την κατηγορία του προλεταριάτου. Σύμφωνα με τις διατυπώσεις της «Εισαγωγής», το προλεταριάτο, όμως, δεν έχει ακόμα «διαπλαστεί» στη Γερμανία, και γι' αυτό «οφείλει πρώτα να διαπλαστεί», «όταν θα έχουν πληρωθεί

---

<sup>275</sup> Αυτή είναι η άποψη π.χ. του Hyppolite, ό.π., σ. 441, την οποία συμμεριζόμαστε. Ο Ottmann, ό.π., σ. 68, υποστηρίζει ότι εδώ συντελείται μία «μεταστροφή» της σκέψης του Μαρξ. Αυτή η άποψη προϋποθέτει ότι ο Μαρξ στην «Κριτική» προτείνει τη δημοκρατία ως πολιτική λύση στο παρόν – επιχείρημα το οποίο, όπως αναπτύξαμε παραπάνω, δεν τεκμηριώνεται με σαφήνεια στο κείμενο της «Κριτικής».

<sup>276</sup> «.. μιας σφαίρας τέλος, που δεν μπορεί να χειραφετηθεί, χωρίς να χειραφετηθεί από όλες τις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνίας, χειραφετώντας έτσι όλες τις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνίας» που είναι, με μια λέξη, η *πλήρης απώλεια* του ανθρώπου και μπορεί άρα να κερδίσει τον εαυτό της μόνο μέσα από την *πλήρη επανάκτηση* του ανθρώπου» («Εισαγωγή», ό.π., από τη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέα).

<sup>277</sup> «Μόλις όμως η κριτική περιλάβει την ίδια τη σύγχρονη κοινωνικοπολιτική πραγματικότητα, μόλις φτάσει λοιπόν σε πραγματικά ανθρώπινα προβλήματα, έχει ήδη εγκαταλείψει το status quo της Γερμανίας» («Εισαγωγή», ό.π., από τη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέα).

<sup>278</sup> «Μόνο στο όνομα των καθολικών δικαιωμάτων της κοινωνίας μπορεί μια ιδιαίτερη τάξη να κατακυρώσει στον εαυτό της την καθολική κυριαρχία». («Εισαγωγή», ό.π., από τη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέα).

<sup>279</sup> Βλέπε τις σχετικές αναπτύξεις του Hartmann, ό.π., σ. 82 κ.ε., τις οποίες ακολουθούμε στην ανάγνωση της «Εισαγωγής». Ο Hartmann, κάνει λόγο για το «παράδοξο» που συνίσταται στο γεγονός ότι «η κριτική ή η νόηση δεν μπορεί να ελπίζει ότι θα ακουστεί από μία πραγματικότητα, η οποία στερείται έννοιας...», η πραγματικότητα καθίσταται «αενή, εφόσον εκλαμβάνεται ως το «άλλο άκρο της νόησης» (ό.π., σ. 91). Έτσι, θεωρεί Hartmann, ο Μαρξ έχει αναιρέσει την αναγκαιότητα της κριτικής σκέψης εν γένει.

όλοι οι εσωτερικοί όροι». Το προλεταριάτο οφείλει, επίσης, να αποκτήσει τη σκέψη<sup>280</sup>, δηλαδή τη συνείδηση του εαυτού του, ώστε να μπορεί να επιτελέσει τον ιστορικό του ρόλο. Σε αυτή την περίπτωση, όμως, το προλεταριάτο δεν θα είναι «η νέα άμεση εμπειρική πραγματικότητα», δεν θα είναι «το αντίθετο της σκέψης», αλλά και πάλι «μία νέα διαλεκτική ενότητα»<sup>281</sup>. Η μόνη δυνατότητα εξόδου από αυτό το παράδοξο θεωρούμε, ακολουθώντας τον Λούκατς, ότι βρίσκεται στη σύλληψη του προλεταριάτου όχι ως απλής θεωρητικής κατηγορίας, αλλά ως νέου ενεργητικού υποκειμένου<sup>282</sup> της ιστορικής εξέλιξης. Μόνο μία τέτοια σύλληψη παραμένει συνεπής προς την ανθρωποκεντρική αρχή, που ο Μαρξ θέτει ως βάση στην «Κριτική» του.

## 5.

Η ασύμμετρη σχέση μεταξύ της «Κριτικής» και της «Εισαγωγής»

ή

η μετάβαση της θεωρίας στην πράξη

(Μία τελική σύνοψη)

### 5A

Η παραπάνω εργασία εξέθεσε τον κριτικό σχολιασμό της εγγλιανής θεωρίας του κράτους που επιχειρεί ο νεαρός Μαρξ σε χειρόγραφο κείμενό του από το έτος 1843. Αυτός ο σχολιασμός αναφέρεται στη θεωρία του κράτους που αναπτύσσει ο Χέγκελ στο τρίτο τμήμα του έργου του «Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Επιστήμη περί του Κράτους. Σε επιτομή» από το έτος 1821. Η

---

<sup>280</sup> «...δεν αρκεί ότι η σκέψη ορμάει στην πραγμάτωση, η πραγματικότητα πρέπει η ίδια να ορμήξει προς τη σκέψη». («Εισαγωγή», ό.π., από τη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέκα).

<sup>281</sup> Αυτή είναι, στην προκειμένη συνάφεια, η ουσία της κριτικής του Hartmann κατά του Μαρξ, βλέπε, ό.π., σ. 90.

<sup>282</sup> Βλέπε σχετικά Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Κώστας Καβουλάκος, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2006, σ. 432.

μαρξική «Κριτική του εγγελιανού δικαίου του κράτους» είδε το φως της δημοσιότητας για πρώτη φορά το έτος 1927.

Ο Μαρξ θεωρεί ότι η γερμανική φιλοσοφία του κράτους και του δικαίου γνώρισε την «συνεπέστερη, πλουσιότερη και τελική διατύπωσή της» στον Χέγκελ, όπως δηλώνει σε ένα δεύτερο κείμενο που συνέγραψε λίγους μήνες μετά από τη χειρόγραφη «Κριτική» και φέρει τον τίτλο «Περί της κριτικής της εγγελιανής *Φιλοσοφίας του Δικαίου – Εισαγωγή*». Το δεύτερο αυτό κείμενο δημοσιεύθηκε το 1844 στα *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Εκεί διαβάζουμε ότι η κριτική της γερμανικής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου

«είναι και τα δύο: τόσο η κριτική ανάλυση του μοντέρνου κράτους και της συνδεόμενης με αυτό πραγματικότητας, όσο και η αποφασιστική άρνηση κάθε μέχρι τώρα μορφής της γερμανικής πολιτικής και νομικής συνείδησης, μιας συνείδησης, της οποίας συνεπέστερη και καθολικότερη σε επιστήμη ανυψωθείσα έκφραση είναι ακριβώς η ίδια η θεωρησιακή φιλοσοφία του δικαίου» (από την αδημοσίευτη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέκα).

Ήδη από το παραπάνω παράθεμα γίνεται αντιληπτό ότι ο Μαρξ μέσω της κριτικής της εγγελιανής θεωρίας του κράτους στοχεύει ταυτόχρονα και σε μία κριτική της αναχρονιστικής γερμανικής πολιτικής πραγματικότητας.

[«Η θεωρία του κράτους<sup>283</sup>, αυτή που στα γερμανικά αποδίδεται στενότερα ως «επιστήμη» περί του κράτους «*Staatswissenschaft*», είχε αναπτυχθεί κατά τον 16<sup>ο</sup> και 17<sup>ο</sup> αιώνα μετά από τον Machiavelli και τον Hobbes, και είχε καταλήξει στον 18<sup>ο</sup> αιώνα να διακρίνεται συστηματικά από το φυσικό δίκαιο. Η διάκριση αυτή εξελίχθηκε σε διαχωρισμό ανάμεσα στην Ηθική (φυσικό δίκαιο) και την Πολιτική (θεωρία του κράτους). Από την άποψη της ιστορικο-πολιτικής του και λιγότερο της φιλοσοφικής του σημασίας το *Φυσικό Δίκαιο* επιδιώκει να αποτρέψει ή να περιορίσει την επέμβαση του κράτους σε μία κοινωνία, για την οποία θεωρείται ότι ενσωματώνει οργανικά ήδη την προστασία της ελευθερίας και της δικαιοσύνης. Το κράτος αντιμετωπίζεται από το

---

<sup>283</sup> Στα παρακάτω παραφράζουμε από το: M, Riedel, *Tradition und Revolution in Hegels «Philosophie des Rechts»* στο: Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, σελ. 100 κ.ε.

*Φυσικό Δίκαιο* ως μέσο στύγνης επιβολής πολιτικής εξουσίας και κρατικών σκοπιμοτήτων. Αυτή η στροφή της *Ηθικής* εναντίον της *Πολιτικής* οδηγεί στην ευρωπαϊκή πνευματική επανάσταση και την συνοδεύει καθ' όλη την πορεία της. (Manfred Riedel, *Tradition und Revolution in Hegels Rechtsphilosophie*, στο: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, εκδ. Suhrkamp 1970, σ. 104 κ.ε.)

Η *Φιλοσοφία του Δικαίου* του Χέγκελ αποτελεί ένα «φιλοσοφικό-πολιτικό εγχείρημα» (Manfred Riedel ό.π., σ. 105), που στόχο έχει να υπερκεράσει την ως άνω αντίθεση και να θέσει την πολιτική σκέψη σε ένα νέο κεντρικό θεμέλιο, σε αυτό της *Πολιτικής Ηθικότητας* «Sittlichkeit». Ως ανάλυση του νεωτερικού κράτους, η εγελιανή θεωρία επιδιώκει, συνεπώς, να είναι εξόχως *Φιλοσοφία του Δικαίου*.

Επίσης, ο Χέγκελ διακρίνει την πολιτική σφαίρα του κράτους από την περιοχή της κοινωνίας, η οποία τώρα έχει γίνει «αστική». Το «αστικό» αποικτά ένα αποκλειστικά «κοινωνικό» νόημα και δεν ταυτίζεται πλέον, όπως στην παλαιότερη αντίληψη περί του κοινωνικού, με το «πολιτικό», το οποίο φαίνεται να διεκδικείται αποκλειστικά από το κράτος. Χαρακτηρίζει την κοινωνική θέση του ατόμου μέσα στο απόλυτο κράτος – του πολίτη ο οποίος μπορεί να γίνεται και ιδιώτης, αστός, bourgeois.

Λαμβάνοντας υπόψη τους μετασχηματισμούς που προέκυψαν από τη *Γαλλική Επανάσταση*, ο Χέγκελ επιχειρεί να επαναφέρει την ενότητα του κοινωνικού και του πολιτικού, του ατόμου και του κράτους, του φυσικού και του θεσμικού μέσω της ανάπτυξης του κατ' εξοχήν έλλογου χαρακτήρα του δικαίου καθώς και μέσω της έκθεσης του κράτους υπό την ευρεία και καθολική του σημασία, δηλαδή υπό τη σημασία της πολιτικής κοινότητας (και όχι του στενότερου κράτους – φορέα άσκησης εξουσίας), η οποία τίθεται ως ο τελικός σκοπός κάθε πολιτικής αλληλοδράσης των ανθρώπων.

Το κράτος αυτό συμπεριλαμβάνει ασφαλώς και το κράτος υπό την στενότερη έννοια, δηλαδή το κράτος ως τον οργανισμό που ασκεί νομική και πολιτική εξουσία επί της ιδιωτικής σφαίρας, προκειμένου να εξισορροπήσει τις αδυναμίες και τις ανισότητες της αστικής κοινωνίας.

Με αυτό τον τρόπο η «πολιτική» γίνεται στον Χέγκελ «δίκαιο», ένα δίκαιο που καταργεί τη διάκριση ανάμεσα σε ένα προ-κρατικό φυσικό δίκαιο και ένα δίκαιο το οποίο ενεργεί ως πάροχος ή εγγυητής πολιτικής και νομικής εξουσίας στα άτομα. Ο Χέγκελ θεμελιώνει και τα δύο είδη δικαίου στο «φυσικό-λογικό» δίκαιο (για να χρησιμοποιήσουμε και πάλι μία έκφραση του Manfred Riedel) εν γένει, δηλαδή στην ελευθερία του ανθρώπου ως ανθρώπου. Η ικανότητα δικαίου δεν αποτελεί πλέον προνόμιο μιας ιδιαίτερης κοινωνικής ομάδας (όπως παραδείγματος χάριν υπήρξαν οι ελεύθεροι πολίτες της Αθήνας), αλλά προσήκει στον άνθρωπο, καθόσον αυτός εξ ορισμού έχει συνείδηση και βούληση ελευθερίας, θεσμίζοντας το δίκαιο και το κράτος ως πράξη αυτονομίας. Το έλλογο της ανθρώπινης βούλησης χορηγεί ενεργεία πραγματικότητα στον εαυτό του μέσω της διαμόρφωσης κοινωνικών θεσμών, οι οποίοι απολήγουν στο κράτος με την ευρύτερη, την καθολική του σημασία»].

Τόσο η ενότητα «φυσικού» και «πολιτικού», όπως διδάσκεται από τον Χέγκελ, όσο και ο διαχωρισμός του «πολιτικού» κράτους από την «αστική» κοινωνία γίνονται θεμέλιο του μαρξικού στοχασμού και προβληματισμού. Η κριτική του εδράζεται στην αμφιβολία σχετικά με το κατά πόσον επιτυγχάνει η εγελιανή φιλοσοφία να εκθέσει αυτά τα στοιχεία με συνέπεια και πειστικότητα καθώς και να γεφυρώσει, τελικά, το χάσμα ανάμεσα στο πολιτικό και το κοινωνικό. Για τον Μαρξ, η ουσιαστική ενότητα ατόμου και κράτους, κοινωνίας και κράτους, ιδιώτη και πολίτη, παραμένει τόσο στην εγελιανή θεωρία όσο και στην εμπειρική πραγματικότητα της εποχής του ένα κατά μεγάλο μέρος ανεκπλήρωτο αίτημα.

## 5B

Οι διαφωνίες και συγκρούσεις ανάμεσα στους αποδέκτες του Χέγκελ μαρτυρούσαν την ισχυρή επιρροή που συνέχιζε να επιπορεύεται από το έργο του, έστω αν και επικρατούσε η άποψη ότι *φιλοσοφικά* η εποχή του Χέγκελ και της φιλοσοφίας του δικαίου εν γένει είχε παρέλθει. Σε ότι αφορά στον πολιτικό της αντίτυπο, όμως, οι «αριστεροί» εγελιανοί, στους οποίους ανήκε (αρχικά και εν μέρει) ο Μαρξ, αναγνώριζαν

από τη μία ότι η εγγεληνή σύλληψη του κράτους εδράζεται στο έλλογο σύμφωνα με τις προοδευτικές αρχές της *Γαλλικής Επανάστασης*, και ότι ως «κριτική ανάλυση του νεωτερικού κράτους» θα μπορούσε να χρησιμεύσει π.χ. στην υποστήριξη της προσπάθειας να βελτιωθεί το απολυταρχικό μοναρχικό σύστημα που επικρατούσε ακόμα στη Γερμανία, ιδιαίτερα δε να επιτύχει το αίτημα περί θεσμοθέτησης ενός γερμανικού συντάγματος. Είναι χαρακτηριστικό, επίσης, ότι ο ίδιος ο Μαρξ στη διάρκεια της αρθρογραφίας του σε προοδευτική εφημερίδα πριν από την συγγραφή της «Κριτικής» της εγγεληνής θεωρίας του κράτους εφάρμοζε εγγεληνά επιχειρήματα προκειμένου να στηρίζει την κριτική του στάση απέναντι στις κοινωνικές και πολιτικές ανισότητες που διαπράττονταν υπό το ισχύον στις μέρες του νομικό και πολιτικό καθεστώς. Από την άλλη, όμως, οι αριστεροί εγγεληνοί θεωρούσαν ότι η εγγεληνή θεωρία είχε, δυστυχώς, συμμορφωθεί με το πολιτικό status quo, καθότι μεταξύ άλλων υποστήριζε φιλοσοφικά τη μοναρχία (έστω και με τη μορφή της συνταγματικής μοναρχίας). Η γνωστή κατά του Χέγκελ «μομφή προσαρμογής ή συμμόρφωσης» «*Akkommodationsvorwurf*», κατά την οποία ο Χέγκελ, ενδεχομένως για προσωπικούς πολιτικούς λόγους, είχε συνθηκολογήσει με το πρωσικό κράτος, όταν θεμελίωνε και επιβεβαίωνε φιλοσοφικά τον θεσμό της μοναρχίας, συνδυαζόμενη με την τελική άρνηση του βασιλέα του Πρωσίας, Φρειδερίκου Γουλιέλμου του τετάρτου, να χορηγήσει σύνταγμα στο πρωσικό κράτος, οδήγησαν σε όλο και μεγαλύτερη απομάκρυνση των αριστερών εγγεληνών από τις θεωρίες του Χέγκελ.

Την ίδια στιγμή, συντηρητικοί πρωσικοί κύκλοι θεωρούσαν, από την άλλη πλευρά, ότι η φιλοσοφία του Χέγκελ συνθηκολογούσε με τις επαναστατικές ιδέες και ότι είχε προδώσει το πρωσικό κρατικό σύστημα, το οποίο «όφειλε», κατά τη γνώμη τους, να υπερασπίζεται. Αυτή η αμφίρροπη δύναμη της πολιτικής θεωρίας του Χέγκελ καθώς και η ικανότητα της εγγεληνής πολιτικής φιλοσοφίας, ακόμα και ως τις μέρες μας, να ερμηνεύεται με διαφορετικούς και μάλιστα αντίθετους τρόπους αναδεικνύεται και φωτίζεται, ως έναν βαθμό, στις κριτικές αναπτύξεις του νεαρού Μαρξ.

## 5Γ

Το ενδιαφέρον μας για το νεαρό Μαρξ εμπορεύεται από την εκτίμηση ότι τα αρχικά του κείμενα, όπως π.χ. η «Κριτική», που εξετάσαμε εδώ, περιέχουν νοήματα τα οποία – λόγω του τρόπου με τον οποίο ερμηνεύτηκε και χρησιμοποιήθηκε η μαρξική σκέψη για μεγάλα χρονικά διαστήματα και σε συγκεκριμένες ιστορικές συγκυρίες – αργότερα συγκαλύφθηκαν, αλλοιώθηκαν και έχασαν την πρωταρχική στοχαστική δυναμική τους. Η διάδοση της επιχειρηματολογίας του νεαρού Μαρξ μετά από τη δημοσιοποίηση των αγνώστων ως τότε χειρογράφων του στο πρώτο ήμισυ του 20 αιώνα οδήγησε, κατά κοινή ομολογία, σε μία «αναβάθμιση της βαθύτερης φιλοσοφικής σημασίας της σκέψης του Μαρξ» (Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό.π. σελ. 2 κ.ε.). Σύμφωνα μάλιστα με τον Klaus Hartmann, τα εν λόγω χειρόγραφα αποκάλυψαν την «πρωτοτυπία της σκέψης του Μαρξ» – «μία θεωρία *sui generis*», η οποία παρά τις εγγελιανές πηγές της και τις επιδράσεις που δέχθηκε από τους αριστερούς εγγελιανούς της εποχής της, εμπεριείχε μία ανεξάρτητη, αυθεντική θεώρηση της σχέσης της φιλοσοφίας με την πραγματικότητα και μία «πρώτη επεξεργασία του θέματος της αλλοτρίωσης και της αποκατάστασης του ανθρώπου εν γένει» (Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, ό.π. σελ. 2 κ.ε.). Η φιλοσοφική προοπτική της μαρξικής «Κριτικής» είναι λοιπόν αυτή που μας απασχόλησε στην εργασία μας.

## 5Δ

Στο χειρόγραφο κατάλοιπο κείμενο της «Κριτικής» από το έτος 1843 βρισκουμε τον Μαρξ να καταβάλλει μέγιστη προσπάθεια προκειμένου να παρακολουθήσει παράγραφο προς παράγραφο, συχνά δε λέξη προς λέξη, τις περίπλοκες σκέψεις και δυσνόητες διατυπώσεις του Χέγκελ και να τις υποβάλει σε μία εκ των έσω κριτική θεώρηση – δηλαδή σε μία εμμενή κριτική που επιδιώκει να αποκαλύψει τη λογική συνέπεια ή ασυνέπεια του ιδεαλιστικού στοχασμού του Χέγκελ. Ταυτόχρονα, ο Μαρξ έχει ως αφετηρία μία άποψη για την υφιστάμενη εμπειρική πραγματικότητα, την οποία συγκρίνει με την «ιδανική» φιλοσοφική εκδοχή της, που συναντά στην εγγελιανή

φιλοσοφία. Έτσι, παραδέχεται, καταρχάς, ως γεγονός της υφιστάμενης πραγματικότητας ότι το κράτος, όπως γράφει ο Χέγκελ στην §261 της Φ.τ Δ, αποτελεί μία εξωτερική δύναμη επιβολής επί της ιδιωτικής σφαίρας και περιορίζει αναγκαία την αυτονομία της. Αυτό αποτελεί για τον Μαρξ μία δεδομένη υπαρκτή σύγκρουση. Ο Χέγκελ, εντούτοις, καθώς ορίζει το κράτος ως εμμενή σκιοπό της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας, θεωρεί ότι η ιδιωτική σφαίρα εξαρτάται στην ίδια της την υπόσταση από το κράτος. Ο Μαρξ αντιτείνει ότι η ιδιωτική σφαίρα, ιστορικά, προϋπάρχει του κράτους, αναπτύχθηκε πριν ή εκτός αυτού και ότι τώρα – στα πλαίσια του «εγελιανού» κράτους – οδηγείται σε υποτέλεια. Πώς συνάδει όμως λογικά αυτός ο «ετεροκαθορισμός» με την εγελιανή επίκληση μιας ουσιαστικής ταυτότητας κράτους και κοινωνίας ή με την θεώρηση του κράτους ως εμμενούς σκιοπού της οικογένειας και της αστικής κοινωνίας;

Ο κριτικός Μαρξ εγείρει αναφορικά με τον ιδεαλισμό της εγελιανής μεθόδου διαρκώς την ίδια βασική ένσταση: θεωρεί ότι ο Χέγκελ αναχωρεί από ένα αφετηριακό σημείο απόκρυφο, «μυστικιστικό», το οποίο όχι μόνο αποκαλύπτεται ως καθαρά λογικής – φιλοσοφικής προέλευσης, αλλά, πολύ περισσότερο, έχει τεθεί εκ των προτέρων με μοναδική επιδίωξη την εφαρμογή της ίδιας της εγελιανής *Λογικής* στη σφαίρα του *Δικαίου*. Έτσι, ο Μαρξ διαπιστώνει διαρκώς το ίδιο παράδοξο, ήτοι το γεγονός ότι το εμπειρικό, πραγματικό, παρουσιάζεται από τον Χέγκελ ως το φαινομενικό/φανταστικό ενώ το φαινομενικό ως το πραγματικό. Ο Μαρξ αποκαλύπτει και την τεχνική με την οποία επιτυγχάνει ο Χέγκελ αυτό το «σόφισμα», όταν π.χ. στις προτάσεις του αντιστρέφει τη συνήθη θέση υποκειμένου και κατηγορουμένου, τοποθετώντας αφηρημένα υποκείμενα, όπως «η Ιδέα», «η Αυτοσυνειδηση», «το Πνεύμα», «η Βούληση» στη θέση των φυσικών, συγκεκριμένων υποκειμένων – που όμως κατά τον Μαρξ είναι εκείνα τα οποία διέπουν την αληθινή κίνηση της ιστορίας και διενεργούν την εξέλιξη των κοινωνικών θεσμών.

Για τον Μαρξ, λοιπόν, το έλλογο δεν διέπει ουσιαστικά και αληθινά τον τρόπο εξέλιξης των θεσμών στη *Φιλοσοφία του Δικαίου*, αλλά κινείται σε μία ξεχωριστή σφαίρα ύπαρξης και λειτουργίας, δίχως ποτέ διά της επέμβασής του να οδηγούνται τα



πράγματα σε ενότητα και συνταύτιση, την οποία επικαλείται ο Χέγκελ, και δίχως ποτέ να παράγεται νέα γνώση από την αυτοαναφορά του. Ο Μαρξ θα απαιτούσε, όμως, από τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* μία έκθεση του «οικείου έλλογου χαρακτήρα» της πραγματικότητας και μία ειδική εξήγηση του κράτους, κάτι που θεωρεί ότι δεν κομίζεται από τον Χέγκελ. Ποια είναι όμως η σημασία αυτού του αιτήματος; Με ποιον τρόπο θα ήθελε ο Μαρξ να συνδέσει το έλλογο και το πραγματικό, αν όχι με τον τρόπο του Χέγκελ; Ένα εύλογο ερώτημα!

## 5E

Μία ικανοποιητική επίλυση του παραπάνω ερωτήματος δεν συναντήσαμε στο έργο του Μαρξ. Προσπαθήσαμε να εξηγήσουμε ότι και η μαρξική σύλληψη της αναγκαιότητας κατάδειξης του «οικείου έλλογου χαρακτήρα» της πραγματικότητας κινείται σε έναν ερμηνευτικό κύκλο, καθώς αυτό που επιδιώκει ο Μαρξ να καταρρίψει στον Χέγκελ επιβεβαιώνει κατά βάση την ίδια τη μέθοδο του Χέγκελ, δηλαδή και πάλι τη σύνδεση του έλλογου με το πραγματικό, αλλά αυτή την φορά με προσανατολισμό προς το ίδιο το πραγματικό και όχι προς την ιδέα.

Η σύνδεση του έλλογου με το πραγματικό, που ο Μαρξ πιστεύει ότι δεν επιτυγχάνεται στο θεωρητικό μοντέλο του Χέγκελ, οφείλει όμως, κατά την άποψή του, να πραγματοποιηθεί στην ίδια την πράξη. Η πράξη αναλαμβάνει τώρα να αποκαταστήσει τον έλλογο χαρακτήρα του πραγματικού. Υπό αυτό το πρίσμα πρέπει να διαβάσουμε τη γνωστή ρήση της «Εισαγωγής» ότι δεν μπορούμε να πραγματοποιήσουμε τη φιλοσοφία (δηλαδή τη συνταύτιση του έλλογου και του πραγματικού) χωρίς να την αναιρέσουμε, ούτε επίσης μπορούμε να την αναιρέσουμε χωρίς να την πραγματοποιήσουμε. Εν αντιθέσει, επομένως, προς τον φιλοσοφικό χαρακτήρα της «Κριτικής», οι διατυπώσεις της «Εισαγωγής» έχουν έναν ρητορικό, γενικό διακηρυκτικό καθώς και επαναστατικό πρακτικό χαρακτήρα – αποτελούν κατά κάποιον τρόπο το πρώτο κύτταρο του ερχόμενου «Κομμουνιστικού Μανιφέστου». Το γεγονός της δημοσίευσης αποκλειστικά της «Εισαγωγής» από τον Μαρξ θα μπορούσε

να ειληφθεί επίσης ως ένδειξη του πρωτεύοντος ενδιαφέροντός του για τις πρακτικές στοχεύσεις, ενώ αντιθέτως οι σιέψεις που διατυπώνει στο αδημοσίευτο χειρόγραφο χρησιμεύουν ως εσωτερική διεργασία και προετοιμάζουν ένα συνολικό επιστημικό επιχείρημα προσανατολισμένο προς το εμπειρικό και το πραγματικό. Έτσι κατά την γνώμη μας ήταν επιβεβλημένος ένας προβληματισμός γύρω από την «ασύμμετρη σχέση» μεταξύ της «Εισαγωγής» και της «Κριτικής», και πιο συγκεκριμένα γύρω από το ερώτημα, εάν από το πρώτο στο δεύτερο κείμενο καταγράφεται μία μεταστροφή της σιέψης του Μαρξ ή αν συντελείται, πολύ περισσότερο, μία ωρίμανση υπό την έννοια ότι στο δεύτερο κείμενο διατυπώνονται ρητά οι συνέπειες των επιχειρημάτων που ενέχονται υπόρρητα στο πρώτο κείμενο. Το γεγονός πάντως ότι τα δύο κείμενα χωρίζει μία πολύ μικρή χρονική απόσταση δικαιολογεί σε κάθε περίπτωση την υπόθεση ότι οι ειατέρωθεν σιέψεις συνδέονται οργανικά μεταξύ τους και ότι υπάρχει παρά την ασυμμετρία συμπληρωματικότητα μεταξύ των δύο κειμένων, πράγμα που συντελεί ώστε να αναδεικνύονται πληρέστερα οι θεωρητικές και πρακτικές διαστάσεις της μαρξικής σιέψης.

Όπως είδαμε, ο Μαρξ στην «Εισαγωγή» θεωρεί ότι η κριτική της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* οδηγεί στην κριτική της φιλοσοφίας του Χέγκελ και ταυτόχρονα στην κριτική της γερμανικής πραγματικότητας. Γιατί όμως επιλέγει αυτό το «αντίγραφο» ή την «αντανάκλαση», όπως γράφει ο ίδιος, του γερμανικού κράτους ως αντικείμενο κριτικής ανάλυσης αντί να στρέφεται ευθέως κατά του στόχου του; Ο ίδιος διευκρινίζει ότι ο Χέγκελ συνδέεται αδιαμφισβήτητα με την πραγματικότητα της εποχής του και ότι το κατασταλτικό και αναχρονιστικό γερμανικό κράτος δεν είναι άξιο, ως τέτοιο, μιας επιστημονικής διερεύνησης. Έτσι, ο Μαρξ διατυπώνει ταυτόχρονα την άποψη ότι ένα φιλοσοφικό έργο, όπως του Χέγκελ, το οποίο περιλαμβάνει λογικές έννοιες και συλλογιστικές δομές, αποτελεί καλύτερο «υπόδειγμα» για την ανάλυση της πολιτικής και κοινωνικής πραγματικότητας απ' ό,τι είναι η άμεση θεώρηση της ίδιας της αποσυντεθειμένης εμπειρικής πραγματικότητας.

Η αντίρρηση του Μαρξ σχετικά με το γερμανικό κράτος, σύμφωνα με την «Εισαγωγή», έγκειται εν πολλοίς στο ότι ενώ η Γερμανία δεν βίωσε το αντίστοιχο της

*Γαλλικής Επανάστασης* και παρέμεινε αναχρονιστική, εντούτοις προέβη παραδόξως στην «αντεπανόσταση» μέσω της *παλινόρθωσης*, στη δημιουργία ενός καταπιεστικού, κατασταλτικού και διωκτικού κράτους. Υπενθυμίζουμε ότι και ο ίδιος ο Μαρξ υφίστατο πολιτική δίωξη για τις αντιλήψεις του και αναγκάστηκε να δραπετεύσει στο Παρίσι από τους διώκτες του. Η «Εισαγωγή» συγγράφεται στο Παρίσι.

Η αντίρρησή του σχετικά με τον Χέγκελ, από την άλλη πλευρά, είδαμε ότι προέρχεται από το ότι ενώ εκείνος έχει συλλάβει και διατυπώσει, καταρχήν, το έλλογο του σύγχρονου κράτους καθώς και την αναγκαιότητα της πολιτικής ελευθερίας και ενώ πραγματεύεται το μεγάλο ζήτημα της εποχής – τον ανταγωνισμό μεταξύ του κράτους και του ατόμου – , εντούτοις δεν οδηγείται στην εναρμόνιση αυτής της αντίθεσης.

Το αίτημα της εναρμόνισης έχει για τον Μαρξ ευρύτερες διαστάσεις, καθώς ο ίδιος πιστεύει ότι παράλληλα με τη διάσπαση της κοινωνίας και του κράτους, που προέκυψε ιστορικά μέχρι και τη δημιουργία του σύγχρονου κράτους, ο άνθρωπος διαχωρίστηκε σε ιδιώτη και πολίτη, δίχως να είναι ικανός να συνθέτει αυτές τις δύο πλευρές της ύπαρξής του. Παρέμεινε, έτσι, και αυτός ένα ον αλλοτριωμένο και απομονωμένο από τον ίδιο τον εαυτό του. Ο Μαρξ γράφει στην «Εισαγωγή»: Ο άνθρωπος «δεν είναι πια διατεθειμένος να συμβιβαστεί με την επίφαση μόνον του εαυτού του» – μία επίφαση που δημιουργήθηκε καταρχάς και υπό την επίδραση της θρησκείας. Ο σύγχρονος άνθρωπος αναζητεί την χειραφέτηση του, την «αυθεντική του πραγματικότητα». Η θρησκεία έχει γίνει πια δίκαιο και η θεολογία κράτος, ενώ η κριτική αυτών των θεσμών δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά μέσον για την απελευθέρωση του ανθρώπου (από την αδημοσίευτη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέια).

Ταυτόχρονα, ο Μαρξ εξετάζει και την ανταγωνιστική σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις τάξεις της ίδιας της αστικής κοινωνίας. Κάνει λόγο για μία «επ' άπειρον προϊούσα διαίρεση της κοινωνίας» σε εναντιούμενες μεταξύ τους «πολυποίκιλες φυλές» με τις «μικρές αντιπάθειες», την «κακή συνείδηση» και την «κτηνώδη τους μετριότητα» («Εισαγωγή», από την αδημοσίευτη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέια). Ο Μαρξ διακηρύττει, πολύ περισσότερο, την αναγκαιότητα διάλυσης των διάφορων καταστατικών

τάξεων και επαναφοράς της καθολικότητας μέσω της επικράτησης μιας τάξης – αυτής του προλεταριάτου. Θεωρεί, επίσης, ότι η φιλοσοφία βρίσκει στο προλεταριάτο τα ουσιαστικά της όπλα, όπως και το προλεταριάτο βρίσκει στη φιλοσοφία τα πνευματικά του όπλα.

Ενώ τέτοιου είδους επιχειρήματα διατυπώνονται στην «Εισαγωγή», ο Μαρξ στην «Κριτική» επιχείρησε να καταδείξει ότι η ανασύσταση της ενότητας μεταξύ της κοινωνίας και κράτους έχει ήδη αποτύχει στη φιλοσοφία – καθότι:

α. Ο Χέγκελ δεν ενδιαφέρεται αληθινά για το δίκαιο και τον άνθρωπο αλλά μόνο για την εφαρμογή των λογικών εννοιών. Η αναίρεση των κοινωνικών και πολιτικών αντιθέσεων επέρχεται στον Χέγκελ μόνο ιδεατά, αποκλειστικά στο επίπεδο μιας σκέψης, η οποία δεν εξέρχεται ποτέ από το θεωρητικό σχήμα της και αδυνατεί, ως εκ τούτου, να συμβάλει στην απελευθέρωση του ανθρώπου από τον διχασμό που τον αποξενώνει εν σχέσει προς τον εαυτό του. Το κράτος δεν αποδεικνύεται τελικά ως έλλογη πράξη αυτοκαθορισμού της κοινωνίας.

β. Ο δεύτερος λόγος για τον οποίο δεν γεφυρώνεται το χάσμα μεταξύ κράτους και κοινωνίας είναι κατά τον Μαρξ η «παρειτροπή» που διαπράττεται από το εγγελιανό σύστημα, όταν αυτό επιβεβαιώνει τη μοναρχία. Ο Μαρξ, αντιθέτως, εξέθεσε τη δημοκρατία ως τον μόνο συνεπή προς την όλη *Φιλοσοφία του Δικαίου* τρόπο υπέρβασης της διαφοράς κοινωνίας και κράτους, της εξασφάλισης της ενότητάς τους καθώς και της ενότητας του ίδιου του ανθρώπου με τον εαυτό του. Υποστήριξε ότι, εάν αντί της αφηρημένης ιδέας τοποθετηθεί ο πραγματικός κοινωνικός άνθρωπος στη βάση της φιλοσοφικής θεώρησης, τότε θα οδηγηθούμε στην έννοια της δημοκρατίας ως του ανθρωποκεντρικού εκείνου συστήματος, το οποίο αποτελεί τη μόνη αληθινή βάση της πολιτικής ζωής. Οι καθορισμοί του εγγελιανού κράτους θα μετατρέπονταν τότε και θα γίνονταν από αυτοσυσχετισμοί της έννοιας του κράτους αυτοκαθορισμοί του ίδιου του λαού. Διότι, στη δημοκρατία, η *μορφική αρχή* είναι ταυτόχρονα η *ουσιαστική αρχή*, και γι' αυτό η ίδια οδηγεί στην αληθινή ενότητα του καθολικού και του μερικού.

Στην «Εισαγωγή», εντούτοις, ο Μαρξ απομακρύνεται από τη δημοκρατία προτείνοντας, όπως προαναφέρθηκε, τη διάλυση των καταστατικών τάξεων, προκειμένου να δημιουργηθεί *μία* ουσιαστική ενότητα μέσω της επικράτησης *μιας* κοινωνικής τάξης, δηλαδή του προλεταριάτου.

Έτσι, λοιπόν, ο Μαρξ καταλήγει ότι η φιλοσοφία οδηγείται στα όριά της, εφόσον δεν μπορεί να επιτύχει άλλο από τη σύλληψη – συχνά και ελλιπή – μιας πραγματικότητας, την οποία δεν είναι σε θέση να μεταβάλλει. Αν υποθεθεί ότι από την εγελιανή θεωρία εκπορεύεται η καθοριστική ιδέα της ενότητας – μία «ολιστική» σιέφη –, η πραγματοποίησή της στην πράξη δεν θα μπορούσε, κατά τον Μαρξ, παρά να αναιρεί και την ίδια τη φιλοσοφία, η τουλάχιστον να την καθιστά περιττή. Με άλλα λόγια: «δεν μπορείτε να αναιρέσετε τη φιλοσοφία, χωρίς να την πραγματώσετε» («Εισαγωγή», από την αδημοσίευτη μετάφραση του Βαγγέλη Μπαντέκα). Το πρόβλημα της πραγματικότητας αναδεικνύεται, έτσι, τελικά, και ως πρόβλημα που αφορά στην ίδια τη φιλοσοφία. Εδώ υπογραμμίζουμε ότι ο Μαρξ, εν προκειμένω, εννοεί τη φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού, καθότι ο ίδιος δεν παραιτείται ποτέ από το αίτημα μιας επιστημονικής ανάλυσης και εξήγησης του *οικείου έλλογου χαρακτήρα* της πραγματικότητας. Το *Κεφάλαιο* αποτελεί ίσως ένα τέτοιο εγχείρημα.

Εδώ μπορεί κανείς εύλογα να διερωτηθεί, εάν στην εγελιανή θεωρία του κράτους – και με ποιον τρόπο ανάγνωσης της – ιδρύεται η δυνατότητα να μεταβούμε σε έναν καθορισμό πρακτικών στόχων; Τίθεται περαιτέρω το εξής εύλογο ερώτημα: μπορεί όντως να προκύψει στο εγελιανό σύστημα μία δυνατότητα *εφαρμογής* των εγγενών του στοιχείων σε μία άλλη ως ελλιπή και κατώτερη λογιζόμενη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα, ή ακόμη και να θεμελιωθεί ένα αίτημα αναίρεσης, όπως υποστηρίζει ο Μαρξ, του ίδιου του συστήματος του Χέγκελ, προκειμένου να πραγματοποιηθούν οι πιο κεντρικές και ως ουσιαστικότερες λογιζόμενες ιδέες που εκπορεύονται από την εγγενή δυναμική του;

Έτσι οδηγηθήκαμε εν τέλει στη διαπίστωση ότι υπάρχουν σημαντικές αποκλίσεις μεταξύ της μαρξικής και της εγελιανής αντίληψης περί πραγματικότητας και

φιλοσοφίας. Προέκυψαν δύο εκδοχές, οι οποίες θα μπορούσαν να διατυπωθούν ως εξής:

A. Ο Μαρξ αδυνατεί να συλλάβει προσφυώς την εγελιανή φιλοσοφία και παραμένει ανυποχώρητα συνήγορος μιας εμπειρικής θεώρησης, η οποία απορρίπτει τη βασική παραδοχή ότι το δίκαιο και το κράτος είναι η ενεργεία πραγματικότητα της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου. Β. Ενδέχεται όμως εξίσου, ο Μαρξ να μην επιθυμεί, ακριβώς, να συλλάβει «προσφυώς» τον Χέγκελ, καθώς επιδιώκει εκ προοιμίου την ανασκευή του, αφήνοντας όμως συγχρόνως ανοιχτή τη δυνατότητα να αντλεί από αυτόν μεθόδους και επιχειρήματα, προκειμένου να στηρίξει τις δικές του θεωρήσεις, οι οποίες, όπως και να έχουν τεθεί, εν πάση περιπτώσει, δεν ανάγονται στην εγελιανή φιλοσοφία. Ας παραμείνει, επομένως, σε εκρεμμότητα το ερώτημα, αν ο Μαρξ είναι ή δεν είναι «εγελιανός».

Θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τα παραπάνω ως εξής: από την ολιστική θεωρία του Χέγκελ, η οποία εκθέτει την ενότητα του έλλογου και του πραγματικού, ο Μαρξ οδηγείται σε μία αναθεώρηση του πραγματικού, το οποίο αναδιατυπώνει στο πλαίσιο μιας πολιτικής θεωρίας και το αναδεικνύει ως την μεγάλη πρόκληση της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης. Από αυτή την αντίληψη εκπορεύονται και τα δύο: τόσο το κριτικό–θεωρητικό όσο και το πρακτικό–επαναστατικό πνεύμα του νεαρού Μαρξ.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Theorie Werkausgabe, επ. έκδ., Eva Moldenhauer και Karl Markus Michel, εκδ. Suhrkamp 1970 [Θεόδωρος Πενολιδης, Χέγκελ, *Φιλοσοφία του Δικαίου*, μετάφραση (αδημοσίευτο)].

*Hegel's Philosophy of Right*, translated with notes by T.M. Knox, εκδ. Oxford University Press 1967.

Karl Marx στο: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts – Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313) [1843]*, επ. έκδ., Helmut Reichelt, εκδ. Ullstein 1972, σσ. 455–593.

Karl Marx: στο: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts – Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1843/44]*, επ. έκδ., Helmut Reichelt, εκδ. Ullstein 1972 («Περί της κριτικής της εγγελιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου. Εισαγωγή», αδημοσίευτη μετάφραση από τον Βαγγέλη Μπαντέκα), σσ. 440–454.

Karl Marx, *Frühe Schriften, Erster Band.*, εκδ. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

Καρλ Μαρξ, *Βασικές Γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας, τόμος πρώτος*, πρόλογος, μετάφραση, σημειώσεις Διονύσης Διβάρης, εκδ. Στοχαστής Αθήνα, 1984.

Καρλ Μαρξ, *Χειρόγραφα 1844*, Μετάφραση Νίκου Μπαλή, εκδ. Διεθνής Βιβλιοθήκη, Αθήνα 1974.

---

Χρήστος Ανδρούτσος, *Λεξικόν της Φιλοσοφίας*, έκδοσις τρίτη, εκδοτικός οίκος Βασιλείου Ρηγοπούλου, Θεσσαλονίκη 1984.

Schlomo Avineri, *Hegel's Theory of the modern state*, εκδ. Cambridge University Press 1974.

Jakob Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, εκδ. Bouvier, Bonn 1963.

Emile Bottigelli, *Η γένεση του επιστημονικού σοσιαλισμού, ιστορική, κοινωνιολογική και φιλοσοφική ανάλυση, β' έκδοση*, εκδ. Πανόραμα, Αθήνα.

Thom Brooks, *Hegel's political philosophy, A systematic reading of the Philosophy of Right*, 2<sup>η</sup> εκδ., Endinburg University Press 2013.

Andrew Buchwalter, *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's practical philosophy*, εκδ. Routledge, London and New York, 2012.

Ροζέ Γκαρωντύ, *Καρλ Μαρξ*, εκδ. Ολλός, Αθήνα 1974.

Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, *Ο κριτικός Μαρξ (1843-44)*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1985.

Friedrich Dittmann, *Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Begriffs der Entwicklung im 19. Jahrhundert*, εκδ. R. Voigtländer, Leipzig 1909.

Rubens Enderle, «Der historisch–systemmatische Kontext der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von Karl Marx». 23.10.2018.

<http://www.avinus-magazin.eu/2008/10/23/enderle-kritik-hegels-rechtsphilosophie/>

Paul Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, εκδ. Yale University Press 1999.

Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, εκδ. Walter de Gruyter, Berlin 1970.

Klaus Hartmann, «Towards a systematic reading of Hegel's Philosophy of Right», στο: *The State and Civil Society, Studies in Hegel's Political Philosophy*, επ. έκδ. Z.A. Pelczynski, εκδ. Cambridge University Press 2009, σσ. 114–136.



Rudolf Haym, «Preussen und die Rechtsphilosophie», στο: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, εκδ. Ullstein 1972, σσ. 697–725.

Dieter Henrich, «Karl Marx als Schüler Hegels», στο: *Dieter Henrich, Hegel im Kontext*, εκδ. Suhrkamp 1971, σσ. 187–207.

Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, εκδ. Reclam, Stuttgart 1982.

Αλέξανδρος Χρύσης, *Ο Μαρξ της εξέγερσης στον κήπο του Επικούρου*, εκδόσεις Γκοβόστη, Αθήνα 2003.

W. Hug, W. Danner und H. Busley, *Geschichtliche Weltkunde Bd., 2* εκδ. Diesterweg 1975.

Manfred Hülsewede, *Die universellen Individuen, Entmystifikation und Universalität bei Marx* (Διδακτορική διατριβή), εκδ. Aloys Henn, Kastellaun 1977.

Jean Hyppolite «Die Hegelsche Konzeption des Staats und ihre Kritik durch Karl Marx», στο: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2*, επ. έκδ. Manfred Riedel, σσ. 441–460.

Karl-Heinz Ilting, «Hegels Begriff des Staates und die Kritik des jungen Marx», στο: *Rivista di Filosofia, 7-8-9, Ottobre 1977*, σσ. 117–144. Αναφέρουμε και την αγγλική μετάφραση: Karl-Heinz Ilting, «Hegel's concept of the state and Marx's early critique», στο: *The state and civil society, Studies in Hegel's political philosophy*, επ. εκδ. Z.A. Pelczynski, εκδ. Cambridge University Press, 2009, σσ. 93–113.

Karl-Heinz Ilting, «Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie», στο: *Materialien zu Hegel's Rechtsphilosophie, Bd. 2*, επ. εκδ. Manfred Riedel, εκδ. Suhrkamp 1975, σσ. 52–77.

Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, εκδ. Europäische Verlangsanstalt, επιμέλεια έκδοσης και εισαγωγή Erich Gerlach.

Καρλ Λέβιτ, *Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, τόμος Α'*, εκδόσεις Γνώση 1987, μετάφραση, Γεωργία Αποστολοπούλου.

Bruno Liebrucks, «Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel», στο: *Materialien zu Hegel's Rechtsphilosophie, Bd. 2*, επ. εκδ. Manfred Riedel, εκδ. Suhrkamp 1975, σσ. 13–51.

Γιέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Κώστας Καβουλάκος, εκδ. Εκκρεμές 2006.

Georg Lukács, *Ontologie–Marx, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, εκδ. Sammlung Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1972.

Werner Maihofer, «Hegels Prinzip des modernen Staats», στο: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2*, επ. έκδ. Manfred Riedel, εκδ. Suhrkamp 1975, σσ. 361–392.

Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution*, εκδ. Luchterhand 1976.

Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd. 1. Hegel im Spiegel der Interpretationen*, εκδ. Walter de Gruyter 1977.

Κώστας Παπαϊωάννου, *Χέγκελ*, μετάφραση, Γιώργος Φαράκλας, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1992.

Z.A. Pelczynski, «Nation, civil society, state: Hegelian sources of the Marxian non-theory of nationality», στο: *The state and civil society, Studies in Hegel's political philosophy*, επ. εκδ. Z.A. Pelczynski, εκδ. Cambridge University Press, 2009, σσ. 262–278.

Heinrich Popitz, *Der Entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, εκδ., Verlag für Recht und Gesellschaft AG. Basel 1953.

K. R. Popper, *The open society and its enemies, Volume 2, Hegel and Marx*, εκδ. Routledge 1966.

Manfred Riedel, «Tradition und Revolution in Hegels „Philosophie des Rechts”», στο: Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, εκδ. Suhrkamp 1970, σσ. 100–34.

Manfred Riedel, «Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs», στο: Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, εκδ. Suhrkamp 1970, σσ. 135–166.

Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, εκδ. Suhrkamp, 1965.

Karl Rosenkranz, «Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym», στο: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ullstein 1972, σσ. 726–732.

Κώστας Σταμάτης, *Αστική κοινωνία, δικαιοσύνη και κοινωνική κριτική*, εκδ. Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 1995.

Klaus Vieweg, *Das Denken der Freiheit*, εκδ. Wilhelm Fink, München 2012.

Michael Wolff, «Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"», στο: *Hegel on Ethics and Politics*, επ. εκδ. Robert B. Pippin and Otfried Höffe, Translated by Nicholas Walker, εκδ. Cambridge Univeristy Press 2004, σσ. 291–322.

Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών

Κατεύθυνση: *Συστηματική Φιλοσοφία*

Μεταπτυχιακή-Διπλωματική Εργασία

του **Αναστασίου Πενολίδη**

με θέμα:

**Η κριτική του νεαρού Marx στην εγελιανή θεωρία του κράτους [1843]**

### Περίληψη

Σκοπός της προκείμενης μεταπτυχιακής-διπλωματικής εργασίας είναι η έκθεση του κριτικού σχολιασμού της εγελιανής θεωρίας του κράτους που διενεργεί ο νεαρός Μαρξ σε χειρόγραφο κατάλοιπο κείμενο του από το έτος 1843. Η μαρξική «Κριτική του εγελιανού Δικαίου του Κράτους», η οποία είδε για πρώτη φορά το φως της δημοσιότητας το έτος 1927, αναφέρεται, ειδικότερα, στη θεωρία του κράτους που αναπτύσσει ο Χέγκελ στο τρίτο τμήμα του έργου του «Κατευθυντήριες Γραμμές της Φιλοσοφίας του Δικαίου ή Φυσικό Δίκαιο και Επιστήμη περί του Κράτους. Σε επιτομή», από το έτος 1821.

Ο Μαρξ ακολουθεί στο κατάλοιπο χειρόγραφο του τις αναπτύξεις του Χέγκελ για το κράτος, παράγραφο προς παράγραφο, ακόμα και λέξη προς λέξη, αναπτύσσοντας ένα χειρουργικής ακρίβειας εγχείρημα που επιδιώκει την επιμελή διείσδυση στον συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ συγκροτεί τα επιχειρήματά του. Δια μέσου της «εμμενούς» αυτής φιλοσοφικής κριτικής, η οποία συμπληρώνεται όμως και με εμπειρικές προσεγγίσεις, ο Μαρξ επιδιώκει να αποκαλύψει τα «μυστικά» της ιδεαλιστικής εγελιανής μεθόδου, προκειμένου να αποδείξει ότι η τελευταία οδηγεί σε άτοπα συμπεράσματα σχετικά με τη φύση και τη λειτουργία του κράτους καθώς και του πολιτικού φαινομένου εν γένει. Στο κύριο σώμα της παρούσας εργασίας (**3. Κύριο Μέρος, σ. 45 – 158**) ακολουθούμε και ερμηνεύουμε εκ του σύνεγγυς τις διατυπώσεις του Μαρξ, με τη σειρά που εκείνος τις παρουσιάζει, ώστε να καταστεί αντιληπτή τόσο η ανασκευή του πολιτικού επιχειρήματος του Χέγκελ από τον Μαρξ, όσο και η επιχειρηματολογία που αναπτύσσει ο ίδιος ως «αρνητικό» εργαλείο κριτικού ελέγχου.

Μεταξύ άλλων, ο Μαρξ, αφ' ενός, στρέφει την πολεμική του εναντίον του θεσμού της μοναρχίας, ο οποίος προκρίνεται και «επιβεβαιώνεται» φιλοσοφικά από τον Χέγκελ, και, αφ' ετέρου, αναλύει με δικούς του θετικούς και ανθρωπολογικούς όρους τη δημοκρατία, την οποία ορίζει ως «το επιλυθέν άινιγμα όλων των πολιτευμάτων».

Της ως άνω παρουσίασης προτάσσεται, στην παρούσα εργασία, ένα εκτεταμένο εισαγωγικό μέρος (**2. Εισαγωγή, σ. 15 – 45**), στο οποίο συζητούνται βασικά ζητήματα που αφορούν στις ερμηνευτικές προϋποθέσεις τόσο του εγγλιανού όσο και του μαρξικού κειμένου.

Τέλος, συμπεριλαμβάνεται και το άρθρο που δημοσίευσε ο ίδιος ο Μαρξ το 1844 ως «Εισαγωγή» σε μία «Κριτική της εγγλιανής Φιλοσοφίας του Δικαίου», το οποίο διακρίνεται από έναν ρητορικό, γενικό διακηρυκτικό καθώς και επαναστατικό πρακτικό χαρακτήρα. Εδώ ο Μαρξ εκφράζει απόψεις οι οποίες εν μέρει ολοκληρώνουν τις τάσεις που ενυπάρχουν στην προηγούμενη «Κριτική» του και εν μέρει τις ανατρέπουν. Ενώ πραγματοποιούνται αναφορές στο εν λόγω το άρθρο του Μαρξ καθ' όλη την έκταση της προκείμενης εργασίας, στο τελευταίο μέρος της ίδιας (**5. Η ασύμμετρη σχέση μεταξύ της «Κριτικής» και της «Εισαγωγής, σ. 162 – 168**) επιχειρείται μία πιο στοχευμένη αντιπαραβολή των παραπάνω κειμένων, ώστε να αναδειχθεί πληρέστερα η συνθετική και δυναμική σκέψη του νεαρού Μαρξ.

#### **Λέξεις κλειδιά:**

Φιλοσοφία του Δικαίου - κράτος

αστική κοινωνία - κριτική

αλλοτρίωση - αντιστροφή (υποκειμένου και αντικειμένου)

Ιδέα - ελευθερία

αυτονομία - πολιτική ηθικότητα

καθολικότητα - δημοκρατία

**Aristotle University of Thessaloniki**

**Marx's early critique of Hegel's theory of the state [1843]**

**by Anastasios Penolidis**

Thesis submitted for the Degree of M.A. in Philosophy

School of Philosophy and Education

Department of Philosophy

Master Studies Programme

Specialization: Systematic Philosophy

**Summary**

The objective of the present Thesis is to present Karl Marx's early manuscript, written in 1843 but first published posthumously in 1927, which deals with G.W.F. Hegel's conception of the state as laid down in his work with the double title: *Natural Law and Political Science in Outline: Elements of the Philosophy of Right*<sup>284</sup> and published in 1821.

Our Thesis is focused on Marx's critical comments to §§261–286 of Hegel's above *Philosophy of Right*, although Marx's own work goes up to §313. Technically, we follow the same procedure as Marx, i.e. presenting the way Marx deals with each of the respective paragraphs of Hegel's work, since we have set as foremost the goal of an interpretative text analysis. Thus, we examine the way Marx develops his arguments from paragraph to paragraph as he attempts to render a critique of Hegel's idealistic foundation as well as "justification" of the Prussian state. The

---

<sup>284</sup> (title as translated by T.M.Knox)

above makes out the main body of our Thesis (Chapter 3, pp. 45 – 158). However, to the purpose of a better understanding of Marx's critique we also provide an introductory part, in which we present certain aspects that deem significant in advance, such as Marx's prior theoretical occupations as well as his practical experience as a newspaper article writer. In addition, we take into account the specific political, social and economic developments of the time, which, undoubtedly are of relevance when trying to explain the differences between Marx's and Hegel's way of thought (Chapter 2, pp. 19 – 45). Finally, Marx's handwritten philosophical or "immanent" critique of Hegel's theory of the state cannot be fully understood without comparison with an article published by Marx himself almost immediately afterwards: the "Introduction to a critique of Hegel's Philosophy of Right" (1844) in which the author follows another, i.e. radical-political, "antiphilosophical" line of thought. References to this article are provided for throughout the whole of our work but are also covered more specifically towards the end (p. 158 et sqq.). The last part of our Thesis functions simultaneously as a summary of the foregoing discussion of Marx's negative attitude towards Hegel's idealism from an immanent methodological approach coupled with an empiricist's point of view– enhanced by Marx's own positive "anthropological" perspective too – as well as of the differences between Marx's philosophical and practical critical standpoints concerning the character and the function of the state (Chapter 5, pp. 161 – 168).

**Keywords:**

Philosophy of Right - state

civil society - critique

alienation - inversion (of subject and object)

Idea - freedom

autonomy - ethical life

universality - democracy

