

ΑΠΟΛΥΤΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΤΡΟΜΟΣ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ ΣΤΗΝ ΓΑΛΛΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

I

Η ιστοριογραφική πρόσληψη της Γαλλικής Επανάστασης αποτέλεσε «βαρόμετρο» των μετέπειτα πολιτικών αγώνων και «ετυμηγορία» της επανάστασης εν γένει. Για τους υπέρμαχούς της, όλες οι επαναστάσεις που ακολούθησαν ερμηνεύθηκαν ως συνέχεια της έκρηξης που πυροδότησε το 1789, ενώ οι συντηρητικοί αντίπαλοι την αποκήρυξαν εξ αρχής μετά βδελυγμίας ως προϊόν ενός καταστροφικού μοντερνισμού.¹

Στο παρόν άρθρο θα ασχοληθώ με την κριτική του Χέγκελ στην Γαλλική Επανάσταση, όπως διατυπώνεται κυρίως στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Σκοπός του άρθρου δεν είναι να «ανασύρει» ένα ακόμη μικρό «ανυάγιο» του «πολυτάρχου» φιλοσοφικού αναστοχασμού της Γαλλικής Επανάστασης των αρχών του 19ου αιώνα αλλά να αναδείξει πώς η εν λόγω κριτική προκατέλαβε την πλούσια σε αποχρώσεις φιλελεύθερη στάση απέναντι στο επαναστατικό φαινόμενο, η οποία εκτείνεται μέχρι τον 20ό αιώνα. Η τελευταία προσυπογράφει την ιστορική αναγκαιότητα του δικαιώματος της ελευθερίας αλλά αποκηρύσσει την επαναστατική βία ως μέσο θέσπισής του. Η ιδρυτική πράξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη θα μπορούσε να προέρχεται από μια ομαλή μετάβαση και όχι από μια επανάσταση που ανάγεται σε ιστορική ανωμαλία. Σημείο αιχμής της φιλελεύθερης κριτικής είναι η Τρομοκρατία, η οποία δεν ερμηνεύεται ως παρέκκλιση αλλά ως άμεσο παρεπόμενο της θεωρητικής της («μήτρας»): της γενικής βούλησης του Rousseau που ενσαρκώνεται ιστορικά στην αρετή του Ροβεσπιέρου και βλέπει στο επιμέρους συμφέρον τον «εχθρό» που πρέπει να αποκαλυφθεί και να εξοντωθεί. Η τυπική φιλελεύθερη στάση, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Ζίζεκ, συνοψίζεται ως εξής: «το 1789 χωρίς το 1793».²

1. Από τους πιο χαρακτηριστικούς αντιπροσώπους της συντηρητικής κριτικής θεωρείται ο Edmund Burke. Βλ. Edmund Burke, *Στοχασμοί για την επανάσταση στην Γαλλία*, μετάφραση-επιμέλεια-εισαγωγή Χ. Γρηγορίου, Αθήνα, Σαββάλας, 2010.

2. Slavoj Žižek, *Robespierre: Virtue and Terror*, Λονδίνο, Verso, 2007 σ. vii. Σε αυτήν την γραμμή πλεύσης κινούνται και οι ερμηνείες της Γαλλικής Επανάστασης –μεταξύ

Αν ωστόσο η απόγνωση της Τρομοκρατίας είναι η «νομοτέλεια» της επαναστατικής ελπίδας και η επανάσταση γίνεται ο Κρόνος που καταβροχθίζει τα ίδια τα παιδιά του, το ερώτημα που προκύπτει αφορά τα ίδια τα νομιμοποιητικά θεμέλια της επανάστασης εν γένει.

Σύμφωνα με την φιλελεύθερη, «αντιολοκληρωτική» ανάγνωση της Γαλλικής Επανάστασης, ο γενέθλιος τόπος της Τρομοκρατίας του Ροβεσπιέρου είναι παραδόξως ο αντίποδάς του: η αρετή ως «η βαθειά φρίκη για την τυραννία, ο συμπονετικός ζήλος για τους καταπιεσμένους, η ιερή αγάπη για την πατρίδα, η υψηλότερη και αγιότερη αγάπη για την ανθρωπότητα».³ Η αρετή ως η άνευ ορίων συμπόνοια για την φτώχεια και την δυστυχία και ταυτόχρονα ως η «λύσσα»,⁴ όπως την αποκαλεί η Χάνα Άρεντ, να ξεσκεπαστεί η διαφθορά και η υποκρισία, να πέσει η μάσκα των υποκριτών, αποδείχθηκε ότι «διαθέτει μεγαλύτερη σκληρότητα από την ίδια την σκληρότητα».⁵ Η υπέρμετρη αγάπη για την ανθρωπότητα, τα άνευ ορίων συναισθήματα γεννούν την απανθρωπιά και την θηριωδία της Τρομοκρατίας. Τούτη η «αντινομία» της Γαλλικής Επανάστασης που την καθιστά, κατά την Άρεντ, υποδεέστερη από την Αμερικανική, αναπαράγεται με τα ίδια σχεδόν πρόσημα στην Οκτωβριανή Επανάσταση που δεν νοείται δίχως τις αυτοεκκαθαρίσεις στο κόμμα που είχε πάρει την εξουσία.⁶ Αν η ροβεσπιερική σύζευξη αρετής και τρόμου ανιχνεύεται στην δια της βίας δημιουργία του «νέου ανθρώπου» του σοβιετικού κομμουνισμού, που από τον Merlau-Ponty χαιρετίστηκε πανηγυρικά το 1946⁷ ενώ από την Άρεντ απορρίφθηκε ως ο δίδυμος αδερφός του φασισμού, τότε η Γαλλική Επανάσταση θα εξαντλείται την στιγμή της έκρηξής της, παραιτούμενη από την αξίωση της «μετεγγραφής» της σε μια νέα κοινωνική τάξη. Διαφορετικά διατυπωμένο: η επανάσταση κυρούται ως τέτοια μόνο ως θέαμα περιορισμένης διάρκειας, ως το εφήμερο μιας καρναβαλιστικής έκφρασης της λαϊκής βούλησης. Το συμπέρασμα

άλλων— από την Hannah Arendt και τον François Furet. Βλ. Hannah Arendt, *Για την Επανάσταση*, μετάφρ. Αγγελική Στουπάκη, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2006 και François Furet, *Penser la Révolution française*, Παρίσι, Gallimard, 1978. Η θέαση της Τρομοκρατίας ως απολύτως «συνεπούς» εφαρμογής της γενικής βούλησης του Ρουσό και η σύνδεσή της με την Οκτωβριανή Επανάσταση και τον σταλινισμό δεν οδηγεί μόνο στην προάσπιση ενός φιλελεύθερου ανθρωπιστικού προγράμματος αλλά και στην συλλήβδην απόρριψη του κομμουνισμού ως μιας μορφής «ολοκληρωτισμού» και άρα «σωσίας» του φασισμού. Η θέση περί ολοκληρωτισμού που κατ' ουσία «προαναγγέλλει» η ερμηνεία περί Γαλλικής Επανάστασης είναι ο κοινός τόπος της Arendt και του ύστερου έργου του Furet.

3. Αποσπάσματα από τον Λόγο της 8ης Θερμιδώρ του έτους II, Sl. Žižek, *ό.π.*, σ. 129.

4. H. Arendt, *Για την Επανάσταση*, *ό.π.*, σ. 149.

5. Στο ίδιο, σ. 120.

6. Στο ίδιο, σ. 134.

7. Maurice Merlau-Ponty, *Ανθρωπισμός και Τρομοκρατία*, μετάφρ. Μπάμπης Λυκούδης, Αθήνα, Εξάντας, 1988.

που αβίαστα ανακύπτει από την παραπάνω ερμηνεία της Γαλλικής Επανάστασης είναι ότι η τρομοκρατία είναι, εν τέλει, η απέλπιδα, σχεδόν («υστερική») απόπειρα να μεταφραστεί η έκρηξη σε νέα πραγματικότητα, υποσκάπτοντας τα θεμέλια της φιλελεύθερης δημοκρατίας και της ιδιωτικής ιδιοκτησίας ως του οικονομικού της σύστοιχου. Όσο επιτακτικότερο το αίτημα των «αβράκωτων» και των «αόρατων» να θεσμοποιήσουν την θέλησή τους, τόσο «τρομακτικότερη» είναι η τρομοκρατία.

Παρακάτω θα ασχοληθώ με την ανάλυση και ερμηνεία της Τρομοκρατίας της Γαλλικής Επανάστασης από τον Χέγκελ που προοιωνίζεται τις προαναφερθείσες φιλελεύθερες προσλήψεις της. Στην συνέχεια θα επιχειρήσω να δείξω ότι η θέση περί της γενικής βούλησης του Ρουσώ ως θεωρητικής («υπαίτιας») της Τρομοκρατίας δομείται σε μια παρερμηνεία της: στην ταύτισή της από τον Χέγκελ με την «βούληση όλων». Η γενική βούληση, όπως ερμηνεύεται από τον ίδιο τον Ρουσώ στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* παραδόξως δεν έρχεται σε αντίθεση αλλά συμπορεύεται με το εγελιανό κράτος ως την «στιγμή» της πραγμάτωσης του Λόγου στην ιστορία.

II

Επιχειρώντας να αποκρούσει, σε ομιλία του στην γαλλική εθνοσυνέλευση στις 5 Νοεμβρίου 1792, την μομφή του Jean-Baptiste Louvet, ενός εκπροσώπου των Γιρονδίνων, ότι θέλησε να επιβάλει δικτατορία, ρωτά ο Ροβεσπιέρος: «Πολίτες, θέλατε επανάσταση χωρίς επανάσταση;»⁸ Η παραπάνω ρητορική ερώτηση του Ροβεσπιέρου, του αποτρόπαιου κτήνους με το σαρδόνιο χαμόγελο για τους συντηρητικούς ιστοριογράφους του 19ου αιώνα ή του απτού παραδείγματος των παρενεργειών της επαναστατικής αρετής που (με τα λόγια του ίδιου) «χωρίς τον τρόπο είναι ανίσχυρη»⁹, σύμφωνα με τους πεφωτισμένους φιλελεύθερους βιογράφους του του 21ου αιώνα που αγωνιούν για τους σημερινούς ολοκληρωτισμούς και φονταμενταλιστές «Ροβεσπιέρους»,¹⁰ θα μπορούσε να αποτελέσει την πιο λακωνική πλην οξυδερκή κριτική σε έναν ακόμα τιμητή του: τον Χέγκελ.

Στην *Φαινομενολογία του Πνεύματος* ο Χέγκελ πραγματεύεται την επανάσταση με τον τίτλο: «η απόλυτη ελευθερία και ο τρόμος».¹¹ Ούσα έμπρακτη

8. «Extracts from 'answer to Louvet's accusation», Sl. Žižek, *ό.π.*, σ. 43.

9. «On the principles of political morality that should guide the national convention in the domestic administration of the republic», στο *ίδιο*, σ. 115.

10. Αναφέρομαι στην πιο πρόσφατη βιογραφία του Ροβεσπιέρου, ο τίτλος της οποίας είναι ενδεικτικός της σημερινής προσέγγισης στα αίτια της περιόδου της τρομοκρατίας της Γαλλικής Επανάστασης. Πρόκειται για το έργο της Ruth Scurr, *Fatal Purity*, Chatto and Windus 2006.

11. Γκέοργκ Χέγκελ, *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος*, τ. Β', μετάφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, Αθήνα, Δωδώνη, 1995, σ. 432-447.

εφαρμογή της καθολικής ελευθερίας, η επανάσταση εκφυλίζεται αναπότρεπτα σε «αρνητική δράση» και «μανία της καταστροφής».¹² Με τα λόγια του ίδιου: «Το μοναδικό έργο και η (μοναδική) πράξη της γενικής ελευθερίας είναι συνεπώς ο θάνατος, και μάλιστα [...] ο πιο ψυχρός και άχαρος θάνατος χωρίς μεγαλύτερη σημασία από το κόψιμο ενός κουνουπιδιού ή μια γουλιά νερό».¹³ Παρά ταύτα, ο Χέγκελ ποτέ δεν έπαψε να εξυμνεί την Γαλλική Επανάσταση. Στο ίδιο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας* που η επανάσταση εξισώνεται με την τρομοκρατία αναδεικνύει την αναγκαιότητά της: «Τούτη η αδιαίρετη υπόσταση της απόλυτης ελευθερίας υψώνεται στον θρόνο του κόσμου, χωρίς οποιαδήποτε εξουσία να είναι σε θέση να της αντισταθεί».¹⁴

Στο έργο του *Φιλοσοφία της Ιστορίας* η επανάσταση ταυτίζεται με την θριαμβευτική επέλαση μιας μοντέρνας ιδέας δικαίου, ακρογωνιαίος λίθος της οποίας είναι το δικαίωμα της ελευθερίας νοούμενο ως υπακοή του πολίτη στους νόμους που ο ίδιος δημιούργησε. «Όσο ο ήλιος», γράφει ο Χέγκελ στην *Φιλο-*

12. Στο ίδιο, παράγρ. 589, σ. 439.

13. Στο ίδιο, παραγρ. 590, σ. 440. Υπάρχει, ωστόσο, ένα χωρίο στο οποίο ο Χέγκελ εκφράζεται θετικά απέναντι στην τυραννία του Ροβεσπιέρου, την οποία χαρακτηρίζει «φρικτή» πλην όμως «αναγκαία και δίκαιη», εφόσον εδραίωσε το κράτος ως το «ενεργώς πραγματικό άτομο» [*wirkliche Individuum*]. Το εν λόγω κείμενο του 1805-6 που ανήκει στην κρίσιμη περίοδο της Ιένας συνιστά το εγκώμιο του *Ηγεμόνα* του Μακιαβέλλι, ο οποίος «είναι γραμμένος σύμφωνα με το υψηλό αίσθημα πώς στην πράξη συγκρότησης της πολιτείας εν γένει όσα ονομάζονται φόνος, απάτη, σκληρότητα κ.λπ. δεν δηλώνουν κάτι κακό». Το μοναδικό μέσο κατά της βαρβαρότητας των αρχηγών και ευγενών της Ιταλίας της εποχής του Μακιαβέλλι είναι παραδόξως η βία και «ο τρόμος του θανάτου για τους υπολοίπους». Σύμφωνα με τον Χέγκελ: «Το καθολικό είναι τύραννος, καθαρή δύναμη έναντι των καθέκαστων ατόμων όταν τα τελευταία επιδιώκουν την απόλυτη επιβολή της άμεσης θετικής βούλησής τους», ήτοι της φυσικής βούλησης που αναδύεται εν τη απουσία δικαίου. Ο μακιαβελλικός ηγεμόνας ως το από παράδειγμα εγκαθίδρυσης του νόμου δια της βίας ενδύεται στο ίδιο κείμενο τη μορφή του Ροβεσπιέρου. Η τυραννία του Ροβεσπιέρου γίνεται η ιδρυτική πράξη του νόμου ενάντια στην ιδιαίτερη βούληση. Το μεγάλο μάθημα, ωστόσο, του Μακιαβέλλι, σύμφωνα με τον Χέγκελ, είναι ότι η τυραννία γεννά το κράτος Δικαίου για να καταστραφεί εν συνεχεία από αυτό. Και τούτο διότι «η τυραννία είναι εκμάθηση της υπακοής στον νόμο». Η εν λόγω όμως εισαγωγή του νόμου καθιστά την τυραννία απεχθή και μισητή και αν ο τύραννος δεν παραιτηθεί χάριν του πολιτεύματος δικαίου, θα ανατραπεί από τον λαό. Δεν θα μπορούσε να εξαιρεθεί από τούτο τον κανόνα και ο Ροβεσπιέρος. Η δύναμή του τον εγκατέλειψε, σχολιάζει ο Χέγκελ στο ίδιο χωρίο, ακριβώς γιατί τον είχε ήδη εγκαταλείψει η ιστορική αναγκαιότητα. Βλ. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke* 8, Αμβούργο, Felix Meiner Verlag, 1976, σ. 258-260. Για μια εξαιρετική ερμηνεία του εγγελευμένου κειμένου της Ιένας ως της φιλοσοφικής λύσης του μακιαβελλικού προβλήματος της θέσπισης του νόμου δια της βίας βλ. Γιώργος Φαράκλας, «Εγγελος και Μακιαβέλλι: επιβάλλω τον νόμο», στο *Αυτό το πράγμα: κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου*, Αθήνα, Νήσος, 2001, σ. 55-78.

14. Hegel, *Φαινομενολογία*, ό.π., παραγρ. 585, σ. 435.

σοφία της Ιστορίας, «είναι στο στερέωμα και οι πλανήτες περιστρέφονται γύρω του, κανείς δεν είχε δει κάτι παρόμοιο».¹⁵

Το ερώτημα που ανακύπτει αναπόφευκτα αφορά επομένως την στάση του Hegel τόσο απέναντι στην Γαλλική Επανάσταση όσο και απέναντι στην επανάσταση εν γένει. Είναι ο «καθαρός τρόμος του αρνητικού»¹⁶ μια απλώς ανεπιθύμητη συνέπεια, μια απρόβλεπτη ιδιαιτερότητα, ένα «καπρίτσιο» της ιστορίας, μια απότομη παρέκκλιση από το προδιαγεγραμμένο της δρομολόγιο ή συνιστά το εγγενές τέλος, το «πεπρωμένο» της επανάστασης εν γένει και ως εκ τούτου την απερίφραστη καταδίκη της και την νομιμοποίηση της μεταρρύθμισης;

Στις τελευταίες σελίδες της *Φιλοσοφίας της Ιστορίας* ο Χέγκελ διατείνεται κατηγορηματικά ότι δεν νοείται «επανάσταση χωρίς μεταρρύθμιση».¹⁷

Τούτο, ωστόσο, δεν παραπέμπει μόνον στον άδολο, πλην ολέθριο, βολονταρισμό του Ροβεσπιέρου που εν είδει μοντέρνου Προκρούστη ακρωτηρίασε την ιστορία προκειμένου να την φέρει στα μέτρα αφηρημένων αρχών και προγραμμάτων. Για τον Χέγκελ, η χρεωκοπία της επανάστασης είναι χρεωκοπία όχι της πράξης αλλά της ίδιας της θεωρίας. Ο τρόμος είναι το έκτρωμα περισσότερο των ιδίων των αρχών που έδωσαν την πρώτη πνοή στην επανάσταση παρά της εκ των υστέρων απαρέγκλιτης εφαρμογής τους προκειμένου να επιβληθεί και να θεσμοθετηθεί μια ριζικά νέα τάξη.

Αν λοιπόν γενεσιουργός αιτία της επανάστασης είναι για τον Χέγκελ η Φιλοσοφία, τότε η αποτυχία της πρώτης θα πρέπει να αναζητηθεί στον αφηρημένο, όπως αναφέρει ο ίδιος, χαρακτήρα της τελευταίας. Διότι η εν λόγω φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο παρά «αφηρημένη σκέψη».¹⁸

Επομένως, το πρόβλημα της «απόλυτης ελευθερίας» που απολήγει στην τρομοκρατία δεν μπορεί να το λύσει η επανάσταση αν δεν το λύσει πρώτα η φιλοσοφία. Και τούτο σημαίνει ότι η φιλοσοφία με τον Χέγκελ αναβαπτίζεται σε θεωρία της εποχής της, και ακριβέστερα σε θεωρία της επανάστασης. Και «δεν υπάρχει άλλη φιλοσοφία», γράφει ο Γιοαχίμ Ρίττερ, «που να είναι φιλοσοφία της επανάστασης ως αυτό το σημείο και μέχρι τα ενδότερα κίνητρά της».¹⁹ Για να συμπληρώσει περιπαικτικά ο Χάμπερμας στο *Θεωρία και Πράξη* ότι «προκειμένου να μην θυσιάσει την φιλοσοφία στην πρόκληση που έθεσε η επανάσταση, ο Χέγκελ ανήγαγε την επανάσταση σε αρχή της φιλοσοφίας του». Και μερικές γραμμές πιο κάτω: «ο Χέγκελ γιορτάζει την επανάσταση γιατί

15. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Στουτγκάρδη, Friedrich Fromann Verlag, 1971, σ. 557.

16. Χέγκελ, *Φαινομενολογία*, ό.π., σ. 445.

17. Hegel, *Vorlesungen*, ό.π., σ. 564.

18. Στο ίδιο, σ. 556.

19. Γιοαχίμ Ρίττερ, *Ο Έγγελος και η γαλλική επανάσταση*, μετάφρ. Γ. Φαράκλας, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1999, σ. 27.

τη φοβάται. Ανάγει την επανάσταση σε πρωταρχή της φιλοσοφίας χάριν μιας φιλοσοφίας που πρέπει να υπερβεί την επανάσταση. Η εγγεληνή φιλοσοφία της επανάστασης είναι η φιλοσοφία ως κριτική της επανάστασης». ²⁰ Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή.

Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, κατά τον Χέγκελ, η αποτυχία της πράξης, ήτοι της επανάστασης, είναι η απόδειξη της αποτυχίας των θεωρητικών αρχών που αποπειράθηκε να εφαρμόσει. Ο αφηρημένος χαρακτήρας των εννοιών του Διαφωτισμού είναι η βασική αιτία της τρομοκρατίας. Και η αφηρημένη διάσταση των διαφωτιστικών αρχών και ιδεωδών είναι σύμπτωμα της κρίσης ταυτότητας, της απέλειδας προσπάθειας αυτοπροσδιορισμού της νεωτερικότητας. Τι ακριβώς συμβαίνει;

Ο Χέγκελ διαγιγνώσκει το πρόβλημα στο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας* με τίτλο «Ο Διαφωτισμός» και σκιαγραφεί την διαλεκτική του Διαφωτισμού, ήτοι τις επίπονες και οδυνηρές ασκήσεις αυτογνωσίας του.

Αν ο Διαφωτισμός αυτοπροσδιορίζεται ως τελεσίδικη ρήξη ή χειραφέτηση από το θεολογικό παρελθόν, την αυθεντία, τα θέσφατα, την άνευ όρων αποδοχή όσων υπαγορεύονται από την παράδοση, τότε το πρόβλημα στο οποίο προσκρούει αφορά τα ίδια τα θεμέλιά του και το περιεχόμενό του. Διότι αν ο μοναδικός προσδιορισμός του Διαφωτισμού, του «νέου», είναι η αντίθεσή του στο «παλιό», αν λόγος ύπαρξής του είναι η πολεμική εναντίον του αντιπάλου, τότε απλώς ταυτίζεται με την κατά Χέγκελ, «καθαρή διανόηση», ήτοι την απροκατάληπτη και αποκαθαρμένη από παρελθούσες άκριτες παραδοχές και δεδομένα οπτική γωνία. Με τα λόγια του ίδιου του Χέγκελ, «για την καθαρή διανόηση, η ουσία είναι ο εαυτός». ²¹ Τούτο όμως σημαίνει ότι «ως καθαρή διανόηση αυτή στερείται παντός περιεχομένου. Η κίνηση της ρεαλιστικής της πραγμάτωσης έγκειται σε τούτο: αυτή η ίδια γίνεται στον εαυτό της περιεχόμενο, διότι τίποτε άλλο δεν μπορεί να γίνει περιεχόμενό της». ²² Και μερικές γραμμές πιο πάνω: «Όταν λοιπόν ο Λόγος ομιλεί για κάτι άλλο απ' ό,τι αυτός είναι, στην πράξη ομιλεί μόνο για τον ίδιο τον εαυτό του». ²³

Μοιραία λοιπόν ο Διαφωτισμός ταυτίζεται με μια χειραφετημένη πλην μετέωρη και αυτοαναφορική υποκειμενικότητα, λογοτεχνικές ενσαρκώσεις της οποίας θα μπορούσαν κάλλιστα να είναι ο ανιψιός του Ραμό και ο Φάουστ: αμφότεροι, «άνθρωποι χωρίς ιδιότητες» και έρμα, διάγουν βίο μη διαμεσολαβημένο από κανένα θεσμό, αφού ο πρώτος κάθε φορά υποδύεται ανενδόιαστα

20. J. Habermas, «Hegel's Critique of the French Revolution», *Theory and Practice*, Λονδίνο, Heinemann, 1974, σ. 121.

21. Χέγκελ, *Φαινομενολογία*, ό.π., σ. 384.

22. Στο ίδιο, σ. 391.

23. Στο ίδιο, σ. 390-391.

τον ρόλο που αξιώνουν οι πάτρωνές του από αυτόν, ενώ ο τελευταίος συμμαχεί με τον διάβολο προκειμένου να ικανοποιεί ανεμπόδιστος και ανεξέλεγκτος όλες του τις επιθυμίες.

Μονόδρομο θεμελίωσης του προγράμματός του συνιστά για τον Διαφωτισμό η υποστασιοποίηση, η αναγωγή σε απόλυτο πρώτο της εν λόγω (καθαρής διανόησης). Ανάγοντάς την όμως σε οιονεί-φυσική συνιστώσα που ενυπάρχει σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη, ο Διαφωτισμός αναπαράγει ακούσια τον θεολογικό του αντίπαλο με διαφορετικά πρόσημα. Κατ' ουσίαν δεν παραλλάζει από τα συγκαρινά του θρησκευτικά κινήματα πίστης, όπως ο Ευσεβισμός στην Γερμανία ή ο Ησυχασμός στην Γαλλία, στα οποία ο Χέγκελ αναφέρεται με τον όρο «Πίστη». Διότι όπως ακριβώς για τον Διαφωτισμό η μήτρα κάθε έγκυρης γνώσης είναι το καθαρό και απροκατάληπτο βλέμμα της υποκειμενικής συνείδησης και όχι το υπερβατικό, ήτοι η παράδοση και η αυθεντία, ομοίως η καταστατική συνθήκη των παραπάνω θρησκευτικών κινήματων είναι το υποκειμενικό βίωμα της καρδιάς αδιαμεσολάβητο από τον κλήρο, τις τελετουργίες ή ό,τι κληροδοτούν τα ιερά κείμενα και οι θεολογικές πραγματείες.²⁴ Όπως τα θεμέλια της γνώσης, έτσι και αυτά της πίστης δεν κείνται επέκεινα της συνείδησης του πιστού και του «πεφωτισμένου». Κατά ειρωνικό τρόπο, τα επιχειρήματα που επιστρατεύει ο Διαφωτισμός κατά της Πίστης είναι ακριβώς τα ίδια με αυτά με τα οποία η Πίστη αποχρούει τον Διαφωτισμό. Όπως γράφει ο ίδιος ο Χέγκελ:

«Τούτο ακριβώς είναι που σωστά διακηρύσει ο Διαφωτισμός ότι είναι η πίστη, όταν λέει πως ό,τι είναι για την πίστη η απόλυτη ουσία, είναι ένα Είναι της συνείδησης που ιδιάζει σ' αυτήν, είναι η δική της ιδιάζουσα σκέψη, κάτι που έχει φέρει η ίδια η συνείδηση σε ύπαρξη. Ό,τι λοιπόν ο Διαφωτισμός ερμηνεύει ως πλάνη και φαντασίωση είναι το ίδιο πράγμα με αυτό που ο ίδιος είναι».²⁵

Όπως άλλωστε διατείνεται ο Χέγκελ στην *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, μεταφέροντας την πίστη από την παντοδύναμη εξουσία της καθολικής εκκλησίας και των τελετουργικών της, από κάτι δηλαδή («εξωτερικό»), στην επικράτεια του υποκειμενικού συναισθήματος και βιώματος, ο προτεσταντισμός παραδόξως απετέλεσε τον προάγγελο της αρχής της υποκειμενικότητας ως προμετωπίδας της νεωτερικότητας. Η μέχρι τούδε υποτιμημένη, φθαρτή και αμαρτωλή ανθρώπινη φύση και όχι το υπερβατικό ενσαρκώνει την αλήθεια.²⁶

24. Στο ίδιο, σ. 399-400.

25. Στο ίδιο, σ. 392.

26. Hegel, *Vorlesungen*, ό.π., σ. 530. Η παρουσίαση των σημείων αιχμής της κριτικής του Λούθηρου στην Καθολική Εκκλησία γίνεται στις σ. 519-532.

III

Το μείζον πρόβλημα που συνεπάγεται, ωστόσο, η προαναφερθείσα κρίση ταυτότητας και θεμελίωσης του διαφωτιστικού εγχειρήματος δεν αφορά τόσο την δομική ομοιότητα του Διαφωτισμού με τον αντίπαλό του όσο την δυνατότητα συγκρότησης μοντέρνας κοινωνίας και πολιτείας. Αν το πολιτικό και κοινωνικό σύστημα της χειραφετημένης από τα βαρίδια του «θέσφατου» και «δεδομένου» υποκειμενικότητας είναι η απόλυτη ελευθερία, η ατομική βούληση που γίνεται η ίδια σεναριογράφος του βίου της και δεν υπόκειται σε κανέναν εξαναγκασμό ή κληρονομημένο κοινωνικό ρόλο, το πρόβλημα αφορά την ίδια την αναπαραγωγή της κοινωνίας. Πώς θα εναρμονιστεί η επιμέρους ατομική βούληση με την γενική; Και αν δεν μπορεί κανείς να βασιστεί στην «αόρατο χείρα» ή σε οιονεί φυσικούς μηχανισμούς οι οποίοι ως εκ θαύματος μετουσιώνουν το επιμέρους συμφέρον σε γενικό καλό, τι είδους θεσμούς πρέπει να οικοδομήσει που να εγγυώνται την πραγμάτωση της ελευθερίας στην ιστορία χωρίς να διασαλεύεται η κοινωνική ειρήνη και ευημερία; Επιπλέον είναι η γενική βούληση εξ ορισμού έλλογη; Και πώς ο αφηρημένος χαρακτήρας της μπορεί να μεταφραστεί σε συγκεκριμένους ιστορικούς θεσμούς;

Έχουμε ήδη εισέλθει στο ολισθηρό πεδίο μετάφρασης του νεότερου φυσικού δικαίου σε θετικό νόμο συντεταγμένης πολιτείας. Αν είναι αληθής ο ισχυρισμός του Χέγκελ ότι η μήτρα της επανάστασης είναι η νεότερη φιλοσοφία, τότε το ζητούμενο είναι η θεσμική πραγμάτωση των φυσικών δικαιωμάτων της ελευθερίας και ισότητας. Ωστόσο, η εν λόγω μετάφραση της θεωρίας σε πράξη γίνεται ερήμην της θεωρίας. Οι ίδιοι οι επαναστάτες καλούνται να διαχειριστούν την θεσμική ένδυση των αφηρημένων δικαιωμάτων του νεότερου φυσικού δικαίου. Αν ο Χέγκελ δοξολογεί την Γαλλική Επανάσταση είναι γιατί πραγματώνει την ελευθερία στην ιστορία. Η επιφύλαξη του έγκειται στο κατά πόσον θα ήταν εις θέσιν το ίδιο το έμφυχο υλικό της επανάστασης, το επαναστατικό υποκείμενο να υπερβεί τις αφαιρέσεις της διαφωτιστικής νόησης και του πολιτικού της σύστοιχου, ήτοι της γενικής βούλησης. Κατά πόσον θα ήταν δυνατόν να εμφυσήσει κανείς, και δη οι υποκειμενικές συνειδήσεις, ζωή σε τόσο άκαμπτα και αφηρημένα θεωρητικά σχήματα; Μήπως εν τέλει ο Χέγκελ θέλει επανάσταση χωρίς επαναστάτες; Ή μετασχηματισμό της κοινωνίας χωρίς επαναστατική συνείδηση;

Τα βέλη της κριτικής του Χέγκελ στρέφονται αρχικά κατά του θεωρητικού εμπνευστή της Γαλλικής Επανάστασης: του Ζαν Ζακ Ρουσό. Η ιδέα της γενικής βούλησης στην πραγματικότητα δεν υπερβαίνει την αντίθεση επιμέρους και γενικού για τον απλούστατο λόγο ότι η περί ης ο λόγος βούληση δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια «προσδιορισμένη μορφή της ατομικής βούλησης»²⁷ και

27. Για την κριτική του Χέγκελ στον Ρουσό βλ. επίσης Χέγκελ, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου ή φυσικό δίκαιο και πολιτειακή επιστήμη*, εισαγωγή-μετάφρα-

ως εκ τούτου, υπαγορεύεται από το ιδιαίτερο συμφέρον. Τούτη η αντίληψη όμως ενέχει δύο κινδύνους:

Πρώτον, το κοινωνικό συμβόλαιο που διαπνέεται από μια τέτοια βούληση οικοδομεί εν τέλει μια κοινωνία νοούμενη ως απλό άθροισμα ή τεχνητή συγκόλληση των επιμέρους βουλήσεων. Δεν εξισώνεται όμως έτσι η πολιτεία με την κοινωνία των ιδιωτών; Η διαφορετικά διατυπωμένο: αν η γενική βούληση είναι το άθροισμα των επιμέρους, τότε η ολότητα εκπίπτει σε θεραπευαίνιδα του μερικού συμφέροντος, η πολιτεία γίνεται απλό μέσο εξυπηρέτησης του ατόμου ενώ θα έπρεπε να ισχύει το αντίθετο: για τον Χέγκελ της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, το κράτος ως «ηθική ολότητα» και «απόλυτο τέλος του Λόγου», ως «πραγμάτωση της ελευθερίας» και «πορεία του Θεού στον κόσμος»²⁸ υπάγει το επιμέρους στο καθόλου χωρίς όμως να αίρει την ιδιαιτερότητα των ατομικών συμφερόντων. Τούτο σημαίνει ότι η πολιτεία, κατά Χέγκελ, αν και συνιστά έλλογο σκοπό και όχι μέσο ικανοποίησης ατομικών ιδιοτελών συμφερόντων, δεν διάκειται εχθρικά στα τελευταία. Αντιθέτως, αφομοιώνει τα ιδιαίτερα συμφέροντα βασιζόμενη σε θεσμούς που διαμεσολαβούν το ατομικό με το καθολικό.²⁹ Αυτό ακριβώς το σημείο όμως παραπέμπει στον δεύτερο κίνδυνο, κατά Χέγκελ, που διατρέχει η έμπρακτη εφαρμογή της γενικής βούλησης του Ρουσό.

Η αναβάπτιση χωρίς εσωτερική μετάλλαξη της ιδιαίτερης βούλησης σε γενική απολήγει σε ένα αφηρημένο όλον που ως ένας μεγάλος Άλλος κείται πέραν και έξω των ατομικών βουλήσεων. Οι τελευταίες εκφυλίζονται σε απλά εξαρτήματά του που συμβάλλουν στην απρόσκοπτη αναπαραγωγή του. Η τρομοκρατία, κατά Χέγκελ, είναι ακριβώς τούτη η πραγμάτωση της ελευθερίας ως αφηρημένης γενικής βούλησης που επιβάλλεται και δεν συνιστά έλλογο σκοπό και ενσωματώνει τα άτομα ως μέρη και όχι ως ενεργούς πολίτες. Ιστορική επαλήθευση της παραπάνω ερμηνείας συνιστά η άρση από τους επαναστάτες όλων των ενδιάμεσων, όλων των διαμεσολαβήσεων μεταξύ ατόμου και όλου, π.χ. των κοινοτήτων, συντεχνιών αλλά και σωματείων με το σκεπτικό ότι αποτελούν κατάλοιπα της φεουδαρχίας. Η παραπάνω άρση όμως οξύνει επικίνδυνα

ση Σταμάτης Γιακουμής, Αθήνα, Δωδώνη, 2004, παρ. 258, σ. 252-258. Βλ. και Χέγκελ, *Φαινομενολογία*, ό.π., παρ. 584, σ. 434-435: «Και βέβαια αυτή η βούληση δεν είναι η κενή σκέψη της βούλησης, η οποία συνίσταται σε μια σιωπηλή συναίνεση ή σε συναίνεση δια αντιπροσώπου, αλλά η πραγματική γενική βούληση, η βούληση όλων των ενικών ατόμων ως τέτοιων».

28. Χέγκελ, *Βασικές κατευθύνσεις της φιλοσοφίας του δικαίου*, ό.π., σημειώσεις της παρ. 258, σ. 257-258.

29. Ο κυριότερος από αυτούς είναι το σωματείο. Στην παρατήρηση της παραγράφου 289 της *Φιλοσοφίας του Δικαίου* γράφει ο Χέγκελ: «Στο σωματειακό πνεύμα, επειδή τούτο περιέχει άμεσα την ενρίζωση του μερικού στο γενικό, ευρίσκεται το βάθος και η δύναμη του κράτους, δηλαδή στο φρόνημα», στο ίδιο, σ. 302.

την αντίθεση καθολικού και μερικού.³⁰ Όπως ο ίδιος ο Χέγκελ γράφει στην *Φαινομενολογία*:

«Μέσα λοιπόν στην απόλυτη ελευθερία είναι που καταργούνται όλες οι κοινωνικές ομάδες ή τάξεις οι οποίες είναι οι πνευματικές σφαίρες μέσα στις οποίες αρθρώνεται το όλον. Η ατομική συνείδηση που ανήκε σε μια τέτοια σφαίρα και μέσα σε τούτη ήθελε και έβρισκε την τελειώσή της έχει παραμερίσει τον φραγματό της. Ο σκοπός της είναι ο γενικός σκοπός, η γλώσσα της ο καθολικός νόμος, το έργο της το καθολικό έργο».³¹ Για να συμπληρώσει στην παράγραφο 590:

«Και, επιπλέον, δυνάμει της δικής της αφαίρεσης [ενν. της καθολικότητας] τούτη διαχωρίζεται σε εξίσου αφηρημένα άκρα, στην απλή, άκαμπτη, ψυχρή καθολικότητα, και στην απόλυτη, σκληρή ακαμψία και αυτόβουλο ατομισμό της πραγματικής αυτοσυνείδησης [...] Η σχέση λοιπόν αυτών των δύο όρων, εφόσον έκαστος υπάρχει απόλυτα και αμέριστα για τον εαυτό του και έτσι δεν μπορεί να διαθέσει ένα μεσαίο όρο που θα τους συνέδεε, είναι η τελείως αδιαμεσολάβητη καθαρή άρνηση».³²

Η κριτική του Χέγκελ στην πραγμάτωση της γενικής βούλησης του Ρουσόφ είναι την ίδια στιγμή η κριτική του στην αυτο-κατανόηση της επανάστασης ως μιας υπερφιάλης απόπειρας πραγμάτωσης του Λόγου στην ιστορία από μια πανίσχυρη υποκειμενική συνείδηση που ούσα ανίκανη να υπερβεί της αφαιρέσεις της διάνοιας προσφέρει βορά το άτομο σε ένα αφηρημένο γενικό. Είναι όμως έτσι;

IV

Αν συνίσταται σε κάτι η σπουδαιότητα της Γαλλικής Επανάστασης, που εύστοχα παρομοιάστηκε από τον ίδιο τον Χέγκελ με έκλαμπρη ανατολή ηλίου, τούτο είναι η ρήξη της με ό,τι προϋπήρξε και η αγωνία ή ο αγώνας να οικοδομήσει μια νέα Πολιτεία. Όπως ισχυρίστηκε ο ίδιος ο πρωθιερέας του τρόμου, ο Ροβεσπιέρος, στην τελευταία του ομιλία στην συνέλευση:

«Οι επαναστάσεις που μέχρι την δική μας άλλαξαν τα πρόσωπα των αυτοκρατοριών είχαν ως στόχο τους μόνο την αλλαγή μιας δυναστείας ή το πέραςμα από την διακυβέρνηση του ενός σε αυτήν των πολλών. Η Γαλλική Επανάσταση είναι η πρώτη που βασίστηκε στην θεωρία των δικαιωμάτων της ανθρωπότητας και των αρχών της δικαιοσύνης. Οι άλλες επαναστάσεις απαιτούσαν απλώς φιλοδοξία. Η δική μας επέβαλε αρετές».³³

30. Ζαν-Πιερ Λεφέβρ, Πιερ Μασερέ, *Ο Έγγελος και η κοινωνία*, μετάφρ. Γιώργος Φαράκλας, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, 1998, σ. 71, 94.

31. Χέγκελ, *Φαινομενολογία*, ό.π., παρ. 585, σ. 435-6.

32. Στο ίδιο, παρ. 590, σ. 440 (τροποποιημένη μετάφραση-Φ.Β.).

33. Sl. Žižek, ό.π., σ. 126.

Αντιγράφοντας σχεδόν τον Ρουσό, ο οποίος στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο*, στους αστικούς, πολιτικούς και ποινικούς νόμους προσθέτει και ένα τέταρτο είδος, αυτό που «δεν χαράσσεται ούτε στο μάρμαρο ούτε στον χαλκό, αλλά στις καρδιές των πολιτών [...] τα ήθη, τα έθιμα, κυρίως όμως την κοινή γνώμη»,³⁴ για τους Γιακωβίνους αρετή είναι το υψηλό συναίσθημα της αγάπης για την πατρίδα, όπου πατρίδα νοείται η χώρα στην οποία μπορεί να απολαμβάνει κανείς την ιδιότητα του πολίτη και άρα του μέλους της κυρίαρχης εξουσίας.³⁵ Και αν ουσία της δημοκρατίας είναι η ισότητα, καρδιά της είναι η αρετή. Πώς ορίζεται όμως η δημοκρατία; Η δημοκρατία, κατά Ροβεσπιέρο, «είναι η κατάσταση στην οποία ο κυρίαρχος λαός καθοδηγείται από τους νόμους που είναι δικό του έργο»,³⁶ ακριβώς όπως για τον Ρουσό, «οι νόμοι είναι πράξεις της γενικής βούλησης»,³⁷ η ελευθερία είναι «η υποταγή στον νόμο που υπαγορεύουμε στον εαυτό μας».³⁸

Παρόλα αυτά η ένσταση του Χέγκελ κατά της γενικής βούλησης του Ρουσό παραμένει: δεν φαίνεται η γενική βούληση να είναι μια κενή περιεχομένου έννοια που παραπέμπει απλώς στο άθροισμα των επιμέρους βουλήσεων; Η απάντηση του Ρουσό στην εν λόγω ένσταση προέρχεται από τις σελίδες του *Κοινωνικού Συμβολαίου*:

«Υπάρχει συχνά μεγάλη διαφορά ανάμεσα στη βούληση όλων και στη γενική βούληση. Η τελευταία αποβλέπει στο κοινό συμφέρον ενώ η άλλη σε ιδιωτικά συμφέροντα και είναι απλώς άθροισμα επιμέρους βουλήσεων [...] Για να εκφέρεται σωστά η γενική βούληση είναι σημαντικό να μην υπάρχουν επιμέρους ομάδες μέσα στο κράτος και κάθε πολίτης να εκφράζει μόνο τη δική του γνώμη».³⁹

Η γενική βούληση είναι αυτή που προσανατολίζεται με πυξίδα το δημόσιο συμφέρον και δεν διαβρώνεται από επιμέρους ιδιοτελή συμφέροντα που διχάζουν την κοινωνία. Η διασφάλιση της «καθαρότητάς» της όμως προϋποθέτει μια ηθική αναμόρφωση, ένα είδος πολιτειακής θρησκείας, την αρετή που επαγγέλλονταν οι Γιακωβίνοι.

Η ειδοποιός διαφορά μεταξύ βούλησης όλων και γενικής βούλησης, ωστόσο, που αντικρούει την μομφή του Χέγκελ εναντίον του Ρουσό, έγκειται στην μοναδικότητα του ρουσοϊκού συμβολαίου. «Πριν λοιπόν», γράφει ο Ρουσό, «εξετάσουμε την πράξη με την οποία ο λαός εκλέγει έναν βασιλιά, θα ήταν καλό

34. Ζαν Ζακ Ρουσό, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μετάφρ. Β. Γρηγοροπούλου και Α. Σταϊνχάουερ, Αθήνα, Πόλις, 2006, σ. 110.

35. Sl. Žižek, *ό.π.*, σ. 110.

36. Στο ίδιο, σ. 110.

37. Ρουσό, *ό.π.*, σ. 89.

38. Στο ίδιο, σ. 68.

39. Στο ίδιο, σ. 77.

να εξετάσουμε την πράξη με την οποία ορίζεται ένας λαός. Η πράξη αυτή, αναγκαστικά προγενέστερη, είναι το αληθινό θεμέλιο της κοινωνίας». ⁴⁰

Οι δύο συμβαλλόμενοι στο ρουσωϊκό συμβόλαιο είναι το άτομο και η κοινότητα. Κατ' ουσίαν όμως ο συμβαλλόμενος είναι μόνο ένας: το άτομο, για τον απλούστατο λόγο ότι η κοινότητα δεν υπάρχει πριν το συμβόλαιο. Και πώς θα ήταν άλλωστε δυνατόν αφού είναι η ίδια προϊόν του. Ποιά είναι όμως η κοινότητα και από ποιούς αποτελείται; Από τα ίδια άτομα που απαρτίζουν τον ένα και μοναδικό συμβαλλόμενο. Είναι ως εάν το συμβόλαιο να είναι μια διαδικασία μετουσίωσης, μετάλλαξης ή αναβάπτισης των ατόμων σε κυρίαρχο λαό.

Αν λοιπόν, κατά την κλασική ερμηνεία του συμβολαίου (με εξαίρεση τον Χομπς), το άτομο εκχωρεί ένα μέρος των δικαιωμάτων του με αντάλλαγμα την ασφάλεια του, για τον Ρουσό, η σύσταση της κοινότητας δεν είναι ανταλλαγή αλλά ο *a priori* όρος δυνατότητας οποιασδήποτε ανταλλαγής. ⁴¹

Ο κυρίαρχος του Χομπς ο οποίος είναι («εξωτερικός»), εκτός συμβολαίου, ένας «τρίτος», αφού του εκχωρούνται τα πάντα χωρίς να δεσμευτεί με κάποια ανταλλάγματα, γίνεται στον Ρουσό η ίδια η κοινότητα στην οποία τα άτομα εκχωρούν τα πάντα χωρίς να χάσουν την ελευθερία τους για τον απλούστατο λόγο ότι η κοινότητα ή ο κυρίαρχος λαός είναι αυτά τα ίδια. Ο χομπσιανός κυρίαρχος ως φυσικό πρόσωπο γίνεται στον Ρουσό ο κυρίαρχος λαός ως ηθική ολότητα. Και αν το συμβόλαιο, κατά Χομπς, ταυτίζεται με εξαναγκασμό ο οποίος, αν και τίθεται από τα ίδια τα άτομα, παραμένει ένας εξωτερικός εξαναγκασμός, για τον Ρουσό το συμβόλαιο παραπέμπει στον μετασχηματισμό της διεφθαρμένης ανθρώπινης φύσης στο ηθικό πρόσωπο του πολίτη. Και πώς αλλιώς εν τέλει θα μπορούσε να ερμηνευθεί η Γαλλική Επανάσταση παρά ως το μοναδικό Συμβάν, κατά Deleuze, συγκρότησης μιας εξεγερμένης μάζας σε λαό; ⁴²

Παράδοξο ίσως ακούγεται αλλά ένα αδιόρατο νήμα συνδέει την γενική βούληση του Ρουσό, που θέτει ως αποκλειστικό της στόχο το δημόσιο συμφέρον, με την αρετή του Ροβεσπιέρου και την εγγεληνή πολιτεία ως ηθική ολότητα. Αν για τον Ρουσό («πράττω ελεύθερα») σημαίνει υπερβαίνω την σκλαβιά των παρορμήσεων του ενστίχτου, ⁴³ πράττω με γνώμονα την γενική βούληση, ήτοι το δημόσιο συμφέρον, και άρα πράττω με αρετή, πόσο μεγάλη άραγε είναι η απόσταση που τον χωρίζει από τον Χέγκελ για τον οποίο πράττω ορθά σημαίνει πράττω ελεύθερα και πράττω ελεύθερα σημαίνει μετέχω σε μοντέρνους θεσμούς που είναι έλλογοι μόνο όταν γίνονται αντικείμενο βούλησης και έλλογος

40. Στο ίδιο, σ. 60.

41. Για μια εξαιρετική ανάλυση της ιδιαιτερότητας του συμβολαίου κατά τον Ρουσό βλ. Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Marx*, Λονδίνο, Verso, 2007, σ. 134.

42. Gilles Deleuze, *Negotiations*, Νέζ Υόρκη, Columbia University Press, 1995, σ. 171.

43. Ρουσό, *ό.π.*, σ. 68.

σκοπός όσων τους συναπαρτίζουν; Καμία θεωρία θεμελίωσης κανόνων δεν θα ήταν έγκυρη ή δυνατή χωρίς μια θεωρία της κοινωνίας. Τουτέστιν, το έλλογο πράττειν προϋποθέτει έλλογους θεσμούς.⁴⁴

Αν ο Χέγκελ δίνει το προβάδισμα στην Γαλλική Επανάσταση έναντι της Αμερικανικής που ξεσπάει σχεδόν παράλληλα, είναι γιατί η δεύτερη σηματοδοτεί την καθ' όλα επιτυχή πραγμάτωση του «συστήματος αναγκών» ενώ η πρώτη, καίτοι ατελέσφορη, είναι μια μοντέρνα *creatio ex nihilo* ενός νέου υποκειμένου, αυτού του πολίτη.

Η Αμερικανική Επανάσταση προσδιορίζει τον άνθρωπο ως φύση, ήτοι ως παραγωγό και καταναλωτή, ενώ η γαλλική ως έλλογο πολίτη. Το φυσικό δίκαιο δεν πραγματώθηκε στην Αμερική μέσα από μια επανάσταση ούτε νομιμοποιήθηκε υποκειμενικά από τις συνειδήσεις πολιτών αλλά αντικειμενικά, διαμέσου της απρόσκοπτης λειτουργίας των φυσικών νόμων της ανταλλαγής εμπορευμάτων και της εργασίας.

Αν το φυσικό δίκαιο στην Αμερική θεμελιώνεται σε μια τάξη πραγμάτων που προηγείται του κράτους και βλέπει την κοινωνία ως φύση, το φυσικό δίκαιο στη Γαλλία εδραιώνεται στην γενική βούληση ενός αναμορφωμένου ηθικά πολίτη.

Η Αμερικανική Επανάσταση άφησε τον αποχαλινωμένο εγωισμό να εργαστεί προς όφελός της. Η Γαλλική Επανάσταση αποπειράθηκε να γεννήσει ηθικά κίνητρα. Συμφέρον το σήμα κατατεθέν της πρώτης, αρετή της τελευταίας.

Αν, επομένως, η κριτική του Χέγκελ στην ιδέα της γενικής βούλησης του Ρουσό μάλλον είναι άδικη, και αν η Γαλλική Επανάσταση δεν ήταν έμπρακτη εφαρμογή μιας αφηρημένης και ανεπαρκούς θεωρίας, τότε μάλλον το πρόβλημα είναι ο ακραίος βολонταρισμός, η απελπισμένη, σχεδόν υστερική (με την ψυχαναλυτική σημασία του όρου) απόπειρα των ίδιων των επαναστατών να επιβάλουν (οξύμωρον!) έναν τόσο υψηλό σκοπό όπως η αρετή που καθαγιαίνει οποιοδήποτε μέσον πραγμάτωσής του, ακόμα και τον τρόπο, εκείνη δηλαδή την «άμεση, άμεμπτη και άκαμπτη δικαιοσύνη»⁴⁵ που δεν δικάζει όπως τα δικαστήρια αλλά είναι μια *Vox Populi Vox Dei*.

Παρά ταύτα, ο Χέγκελ οχυρώνεται πίσω από την κριτική στην τρομοκρατία προκειμένου να εκχωρήσει αμαχητί την καύσιμη ύλη της επανάστασης, τους επαναστάτες, στο παγκόσμιο πνεύμα. Το τελευταίο δεν είναι μια εκκοσμικευμένη θεία πρόνοια ούτε μια υπόσταση που αιωρείται πάνω από τα υποκείμενα στοιχειώνοντάς τα. Το πνεύμα είναι το δημιουργήμα των υποκειμένων που αξιώνοντας αυθυπαρξία λειτουργεί ερήμην τους. Ένα είδος μοντέρνας μοίρας

44. Προς μια τέτοια κατεύθυνση κινείται η ερμηνεία του R. Pippin. Βλ. το έργο του, *Idealism as Modernism*, Cambridge, Cambridge University Press, σ. 448-450.

45. Sl. Žižek, *ό.π.*, σ. 115.

που πορεύεται αδιατάρακτα όχι εις πείσμα των ανταγωνισμών, της βίας, των πολέμων και των παθών αλλά διαμέσου αυτών. Το αρνητικό και ανορθόλογο, ο ανθρώπινος πόνος επιστρατεύονται υπέρ της προόδου και γίνονται τα «λύτρα της ιστορίας στον Λόγο».

Αν το τέλος προς το οποίο βαίνει η ιστορία ως συνώνυμη της προόδου είναι, κατά Χέγκελ, η ελευθερία, η Γαλλική Επανάσταση, ως η πρώτη απόπειρα πραγμάτωσης της ελευθερίας στην ιστορία, δεν θα μπορούσε παρά να εξυμνηθεί. Δεν είναι όμως το υποκείμενο, η εξεγερμένη ατομική συνείδηση ο φορέας πραγμάτωσης της ελευθερίας, αλλά το παγκόσμιο πνεύμα που χρησιμοποιεί το υποκείμενο ως εξάρτημα, όχημα και εκτελεστικό του όργανο. Αν η πανουργία του Λόγου σημαίνει ότι η ιστορία προοδεύει δια του αρνητικού, μέσα από σπονδές αίματος και ανθρωποθυσίες, τότε ό,τι καταδικάζεται σε επίπεδο υποκειμενικής συνείδησης εξυμνείται σε επίπεδο αντικειμενικού πνεύματος. Με άλλα λόγια: ο Ροβεσπιέρος καταδικάζεται απερίφραστα ως επαναστατικό υποκείμενο αλλά νομιμοποιείται ως όχημα της πορείας του πνεύματος στην ιστορία. Η βία δικαιώνεται μόνο και αποκαθαίρεται στο «πουργκατόριο» του πνεύματος.

Το διαζύγιο του πνεύματος ως αντικειμενικής πραγματικότητας από κάθε μορφή υποκειμενικού λόγου, η κυριαρχία (παρά τις καταστατικές αρχές της διαλεκτικής) του όλου στα μέρη υπαγορεύεται άραγε μόνο από την προσπάθεια να νομιμοποιηθεί η επανάσταση χωρίς τους επαναστάτες; Είναι το άλλοθι που παρέχει στην καθεστηκυία τάξη ή μήπως το αντίθετο; Η παρωδία της αυταπάτης του αστού ότι είναι αυτόνομος, ελεύθερος και παντοδύναμος; Ο σαρκασμός ενός τρόπου παραγωγής βασισμένου στην αφηρημένη εργασία που παράγει ανταλλακτική αξία, ο οποίος ενδύεται ιδεολογικά την ελευθερία του ατόμου προκειμένου να την αναίρεσει, αφού εκφυλίζει το υποκείμενο σε γρανάξι του;

Αν όμως «το ψεύδος του εγγελιανού συστήματος είναι το ψεύδος της κοινωνίας ως σύστημα»,⁴⁶ αν το «Όλον είναι αναληθές»,⁴⁷ η ιστορία της Γαλλικής Επανάστασης γραμμένη από τους ίδιους τους επαναστάτες ίσως είναι υπόμνηση ότι το «συνεχές της ιστορίας μπορεί να διαρρηχθεί»⁴⁸ και ίσως να αποτελεί «ένα μνημείο μιας συνείδησης της ιστορίας» από τη σκοπιά του ηττημένου, ό,τι έμεινε στην άκρη του δρόμου, των απόβλητων υλικών που δεν χώρεσαν στην διαλεκτική.⁴⁹

46. Theodor Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Φρανκφούρτη, Suhrkamp, 1966, σ. 44.

47. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1990, σ. 121.

48. Walter Benjamin, *Θέσεις για την φιλοσοφία της ιστορίας*, Θέση XV, στο Michael Lowy, *Walter Benjamin: Προμήνυμα Κινδύνου*, Αθήνα, Πλέθρον, 2004, σ. 159.

49. Στο ίδιο, σ. 242.

SUMMARY

Fotini Vaki, *Absolute freedom and Terror: Hegel's critique of the French Revolution*

The present paper will be mainly concerned with Hegel's criticism of the French Revolution as it takes place in his *Phenomenology of Spirit*. The main purpose of the paper consists in disclosing how the Hegelian criticism in question anticipates the subsequent liberal attitude vis-à-vis the revolution in general. That attitude recognizes the historical necessity of the right of freedom but vehemently renounces revolutionary violence as the means of its institution. The standpoint of the liberal criticism is Terror, which is interpreted rather as the necessary outcome of the Jacobins' attempt to realize historically Rousseau's general will than a historical «deviation».

In the first part of the paper I will focus on Hegel's interpretation of the Terror, which anticipates the subsequent liberal encomium of 1789 and the simultaneous condemnation of 1793. In turn, I will attempt to show that Hegel's interpretation of Rousseau's general will as the theoretical source of Terror relies on a misunderstanding. According to that, Hegel identifies the general will with the will of all.

Nevertheless, Rousseau's general will, as it has been delineated in the *Social Contract*, is paradoxically not opposed to the Hegelian state as the «moment» of Reason's realization in history. On the contrary, there is a striking affinity between Rousseau's general will and the Hegelian state inasmuch as the former regards the public good as its sole end while the latter is perceived as an ethical totality which is the rational end of the individuals that constitute it.

