

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ  
ΣΤΗ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ - ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΚΕΙΜΕΝΩΝ:  
ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 1995



ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



026000000320



**ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ**



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

**ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ  
ΣΤΗ  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ**

**ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ - ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΚΕΙΜΕΝΩΝ:  
ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ**

**ΙΩΑΝΝΙΝΑ 1995**



Άποστολοπούλου Γεωργία (έπιμ.): Ίστορία και υποκειμενικότητα στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ. Ἰωάννινα, Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, 1995.

ISBN 960-233-019-8

© 1995, γιὰ τὴν ἑλληνικὴ γλῶσσα σὲ ὅλον τὸν κόσμον. Πανεπιστήμιο Ἰωαννίνων, Ἰωάννινα



## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

	Σελ.
Πρόλογος τῆς ἐπιμελήτριας τῆς ἐκδόσης.	9
<i>Βάλτερ Γιαίσκε,</i> Ἀπόλυτο ὑποκείμενο - ἀπόλυτη υποκειμενικότητα. Περὶ μιᾶς ἀμφισβητουμένης ἔννοιας τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ	13
<i>Χάνς-Γιοϋργκεν Γκάβολ,</i> Ὑποκειμενικότητα καὶ μηδέν. Ἀπὸ τίς προσπάθειες τοῦ Χέγκελ στὴν Ἴένα γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς μεταφυσικῆς	33
<i>Νικόλαος Χρόνης,</i> Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος καὶ ἱστορία	69
<i>Ρίντιγκερ Μπουμπνερ,</i> Ἡ πολιτικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ Χέγκελ.	95
<i>Κλάους Φῆβεκ,</i> Αἰσθητικὴ καὶ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας στὴν οἰκουμενικὴ θεώρηση τοῦ ὕστερου Χέγκελ	115
<i>Γεωργία Αποστολοπούλου,</i> Ἡ κλασσικὴ τέχνη καὶ ἡ ἀνέλιξη τῆς ὑποκειμενικότητας στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Χέγκελ	137
<i>Νίκος Ψημμένος,</i> «Τὸ σταθερὸ σημεῖο, ὡστόσο, τῆς κίνησης ὡς κίνησης εἶναι τὸ ἐγώ»	171
<i>Γκαμπριέλλα Μπαπτίστ,</i> Ἐναντίον τῆς φιλοσοφίας ποίου ὑποκειμένου; Περὶ τῆς ἀντιπαράθεσως τοῦ Ντερριντὰ πρὸς τὸν Χέγκελ	191
Οἱ συγγραφεῖς τῶν μελετῶν.	211



## ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο τόμος περιέχει μελέτες που φωτίζουν από ιστορική και συστηματική σκοπιά όρισμένες σημαντικές όψεις του θέματος «Ιστορία και υποκειμενικότητα στη φιλοσοφία του Χέγκελ». Οι μελέτες του Κλάους Φήβεκ, του Νίκου Ψημμένου και της Γεωργίας Άποστολοπούλου αποτελούν εισηγήσεις που παρουσιάστηκαν κατά τη φιλοσοφική συνάντηση με θέμα «Ιστορία και υποκειμενικότητα στη φιλοσοφία του Χέγκελ», η οποία έγινε στα Ίωάννινα στις 14 Μαΐου 1992 και διοργανώθηκε με την υποστήριξη του Πανεπιστημίου Ίωαννίνων και του Ίδρυματος Άλεξάντερ φόν Χούμπολτ. Οι μελέτες των Βάλτερ Γιαϊσκε, Χάνς-Γιοϋργκεν Γκάβολ, Ρύντιγκερ Μπούμπνερ, Νικολάου Χρόνη και Γκαμπριέλλας Μπαπτίστ έστάλησαν λίγο αργότερα για δημοσίευση σέ αυτόν τόν τόμο. Έκτός από τρεις μελέτες που είχαν γραφεί στα έλληνικά, οί υπόλοιπες πέντε είχαν γραφεί στα γερμανικά και μεταφράστηκαν στα έλληνικά από την επιμελήτρια τής έκδοσης.

Στή φιλοσοφία του Χέγκελ τó πνεύμα είναι ή ένιαία μεταφυσική αρχή, ή όποία στηρίζει τή σχέση ιστορίας και υποκειμενικότητας. Τó πνεύμα υπερβαίνει τόν χρόνο, αλλά έμφανίζεται ως ιστορία, ως γίνεσθαι, και μέσα από τις συγκεκριμένες διαμορφώσεις του πορεύεται πρós τήν πραγματική γνώση του έαυτού του. Σέ αυτήν τήν πορεία αίρεται ó διχασμός πεπερασμένης και άπειρης υποκειμενικότητας και τά έργα του ανθρώπου αποκτούν τή μεταφυσική σφραγίδα τής έλευθερίας. Ό ευρύτερος συστηματικός συσχετισμός, έντός του όποιου τó ζήτημα ιστορίας και υποκειμενικότητας αναδεικνύει τήν πολυμορφία του, απασχολεί τις μελέτες αυτού του τόμου. Όστόσο πρέπει νά έπισημανθεί ότι ή έπιλογή και ó τρόπος αντιμετώπισης τών θεμάτων διαφοροποιούνται σύμφωνα με τις προσωπικές φιλοσο-



φικές θέσεις τῶν συγγραφέων. Ἡ κατάταξη τῶν μελετῶν ἔγινε σύμφωνα μὲ συστηματικὰ κριτήρια, ὥστε νὰ ὑπάρχει, ὅσο τοῦτο εἶναι δυνατόν, κάποια ἀντιστοιχία τόσο πρὸς τὴ γενικὴ διάρθρωση τοῦ θέματος ὅσο καὶ πρὸς τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χέγκελ. Παρὰ ταῦτα οἱ μελέτες δὲν ὑπηρετοῦν τὴ σύννοψη τῆς ἐξέλιξης, καθόσον ἡ προσωπικὴ συστηματικὴ ἐπιχειρηματολογία ρυθμίζει τόσο τὶς ἀναφορὰς στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ ὅσο καὶ τὶς κριτικὲς παρατηρήσεις γιὰ τὴ σημερινὴ συζήτηση περὶ τῆς ὑποκειμενικότητας.

Ἡ ὀριοθέτηση τῆς ἔννοιας τῆς ὑποκειμενικότητας ἀπασχολεῖ τὸν Βάλτερ Γιαϊσκε, ὁ ὁποῖος ἐξετάζει τὰ ἐπιχειρήματα ποὺ ὀδηγοῦν τὸν Χέγκελ ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο ὑποκείμενο, στὸ ἀπόλυτο ὡς ὑποκείμενο καὶ τέλος στὸ πνεῦμα ὡς τὴν ἄπειρη καὶ ὡς τὴν ἀπόλυτη ὑποκειμενικότητα. Ὅπως ὑπογραμμίζεται, πολλοὶ σήμερα λησμονοῦν αὐτὴ τὴ διάκριση καὶ στρέφονται ἐναντίον τοῦ Χέγκελ, σὰν νὰ ἦταν ἐκεῖνος ὁ ὑπερασπιστὴς τοῦ ἀπολύτου ὑποκειμένου.

Οἱ δύο ἐπόμενες μελέτες ἀναφέρονται στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ κατὰ τὴν περίοδο τῆς Ἰένας καὶ ἐξετάζουν ἀντιστοιχῶς τὶς προσπάθειες τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν ἀποκατάσταση τῆς μεταφυσικῆς καὶ τὴ στροφή τοῦ Χέγκελ πρὸς τὴν ἀπόλυτη ἱστορία. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις τὸ ὀδηγητικὸ ἐρώτημα εἶναι τὸ ὑποκείμενο ἀφενὸς ὡς πῶλος πραγματικῆς ἀναφορικότητας πρὸς τὸν κόσμον καὶ ἀφετέρου ὡς στοιχεῖο τοῦ πνεύματος ποὺ πορεύεται πρὸς τὴν αὐτοσυνειδησία. Ὁ Χάνς-Γιοϋργκεν Γιάβολ ἐξετάζει τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ Χέγκελ πρὸς τὶς μετακαντιανὲς συζητήσεις περὶ μεταφυσικῆς καὶ μηδενὸς καὶ ἀναδεικνύει ἐκεῖνον τὸν συσχετισμὸ ὑποκειμενικότητας, ἀρνητικότητας καὶ μηδενός, ὁ ὁποῖος σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ ἐπιτρέπει τὴ συμφιλίωση τῆς ὑποκειμενικότητας πρὸς τὸν κόσμον. Ὁ Νικόλαος Χρόνης διαπιστώνει ὅτι ὁ Χέγκελ στὴ Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος ἐπιτελεῖ τὴ στροφή πρὸς τὴν ἱστορία ὡς κίνηση καὶ ὡς γίνεσθαι τοῦ πνεύματος ποὺ φθάνει στὴν τελειώσή του. Ἀκριβῶς αὐτὴν τὴν ἱστορία θὰ ὀνομάσει ἀργότερα ὁ Χέγκελ «ἀπόλυτη ἱστορία» καὶ ἐπ' αὐτῆς θὰ θεμελιώσῃ τὴν «ἱστορία τοῦ κόσμου».

Ὁ Ρύντιγκερ Μπουμπνερ ἀνασυγκροτεῖ τὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου τοῦ Χέγκελ ὡς πολιτικὴ ἀνθρωπολογία ὑπὸ τὶς συνθήκες τῆς νεωτερικότητας, ὑπὸ τὶς ὁποῖες καὶ ἡ νομιμοποίηση τῶν θεσμῶν καὶ ἡ ἀντίστοιχη παιδεία τῶν πολιτῶν στηρίζουν τὴν ἴδια τὴν πράξη. Αὐτὰ





τά στοιχεία συνιστούν και την υπεροχή της φιλοσοφίας του Χέγκελ έναντι των απόψεων περί όλικου συσχετισμού σύγχυσης και έναντι των τάσεων για αισθητικό μετασχηματισμό του πολιτικού στοιχείου.

Οι δύο επόμενες μελέτες αναφέρονται σε θέματα της αισθητικής, του Χέγκελ. Ο Κλάους Φήβεκ διαπιστώνει ότι κατά τον Χέγκελ και η αισθητική και η φιλοσοφία της ιστορίας διέπονται από την οικουμενική αρχή του δικαιώματος της υποκειμενικής ελευθερίας, την οποία υπηρετεί και η τέχνη και υπό τις συνθήκες της νεωτερικότητας. Έτσι το τέλος της τέχνης σημαίνει την αλλαγή της λειτουργίας της τέχνης, ενώ στην κατάργηση της τέχνης οδηγεί ο σημερινός αισθητικός μετασχηματισμός του κόσμου ζωής. Η Γεωργία Άποστολοπούλου εξετάζει τη σχέση της κλασικής τέχνης προς την ανέλιξη της υποκειμενικότητας και διαπιστώνει την ασυμμετρία μεταξύ του ύψιστου της τέχνης και του απολύτου πνεύματος ως άπειρης υποκειμενικότητας της ιδέας. Ο Χέγκελ αναγνωρίζει ότι τα έργα της κλασικής τέχνης βρίσκονται σε έναν ξένον για αυτά κόσμο και απευθύνουν σε μās κάποιο σιωπηλό μήνυμα, το οποίο η διαλογική αποκρυπτογράφηση αποκαλύπτει ως ύψιστη ωραιότητα.

Ο Νίκος Ψημμένος παίρνει το θέμα του από την ιστορία της φιλοσοφίας και καταδεικνύει ότι κατά τον Χέγκελ για πρώτη φορά ο Σωκράτης φθάνει στην υποκειμενική ελευθερία και ότι ο Σωκράτης εκφράζει την πνευματική γενικότητα στο αγαθό, έστω και αν περιορίζεται στον όρισμό του και δεν το αναπτύσσει ως τελικό σκοπό του κόσμου. Άλλωστε σε αυτά τα στοιχεία πρέπει να αναζητηθεί η διαφορά του Σωκράτους από τους σοφιστές.

Η Γκαμπριέλλα Μπαπτίσι προσφέρει τον μετακριτικό σχολιασμό της κριτικής του Ντερριντά στον Χέγκελ και διαπιστώνει ότι η θεωρία του Ντερριντά για το διπλό κείμενο του Χέγκελ δείχνει τη σημερινή φιλοσοφική σχιζοφρένεια. Διότι, αν και η έργασία του πένθους, την οποία προβάλλει ο Ντερριντά, υπόσχεται ότι παρέχει ζωή στη νεκρή φιλοσοφία και συγχρόνως ανακαλύπτει συνεχώς φιλοσοφικά κατάλοιπα προς αποδιάθρωση, τότε πράγματι καταργεί και το φιλοσοφείν και το θαυμάζειν.

Όπωςδήποτε η αναφορά των βασικών θεμάτων, τα οποία απασχολούν τους συγγραφείς και τις συγγραφείς των μελετών, είναι ένδεικτική, καθόσον η συστηματική επιχειρηματολογία είναι στις με-



λέτες πολύ ευρύτερη και προσφέρει όρισμένα σημαντικά στοιχεία τής φιλοσοφίας του Χέγκελ, από τὰ όποια δέν μπορούμε νά παραιτηθοῦμε. Η φιλοσοφία του Χέγκελ, όπως άλλωστε και κάθε μεγάλη φιλοσοφία, διεξάγει τόν άνισον άγώνα πρός τόν ιστορικό χρόνο και πρός τή μονοσημία τής τελικῆς έρμηνείας. Άν σήμερα ή φιλοσοφία του Χέγκελ είναι επίκαιρη, έπειδή αναπτύσσονται διάφορα σκεπτικά για τήν καταδίκη της, δέν πρέπει νά λησμονοῦμε ότι επίσης επίκαιρη είναι και ή ανάγνωσή της χωρίς μονομέρειες, αναγωγές και συνθηματολογίες.

Πρός όλους, όσοι συνέβαλαν στην παρουσίαση αυτού του τόμου, όφείλονται θερμές ευχαριστίες: Πρός τούς συγγραφείς για τή συμμετοχή τους και τή συνεργασία τους. Πρός τόν Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ίωαννίνων, ό όποιος περιέλαβε τή φιλοσοφική συνάντηση στο πρόγραμμα τών εκδηλώσεων του, πρός τó Πανεπιστήμιο Ίωαννίνων και πρός τó Ίδρυμα Άλεξάντερ φόν Χούμπολτ για τήν ύποστήριξη τής φιλοσοφικῆς συνάντησης. Ίδιαίτερα ευχαριστίες όφείλονται στο Πανεπιστήμιο Ίωαννίνων, διότι περιέλαβε τόν τόμο στη σειρά τών εκδόσεών του.

Ίωάννινα, Οκτώβριος 1995

Η έπιμελήτρια τής έκδοσης  
Γεωργία Άποστολοπούλου



ΒΑΛΤΕΡ ΓΙΑΙΣΚΕ

ΑΠΟΛΥΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ - ΑΠΟΛΥΤΗ  
ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ. ΠΕΡΙ ΜΙΑΣ  
ΑΜΦΙΣΒΗΤΟΥΜΕΝΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΟΥ  
ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΥ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΥ

Δέν είναι ίσως πολύς καιρός - περίπου μόλις δυό αιώνες - από τότε πού έγινε γνωστό ότι οι έννοιες έχουν ιστορία. Έν τώ μεταξύ αυτή ή γνώση έγινε κοινό άγαθό τής φιλοσοφικής έρευνας και άποτελεί τó θεμέλιο τής έρευνας τής ιστορίας τών έννοιών. Η έννοια του ύποκειμένου άνήκει στις έννοιες πού παρουσιάζουν πολυκύμαντη ιστορία. Όσοόσο ή ιστορία αυτής τής έννοιας δέν έχει άκόμη γραφεί, είναι μάλιστα σχεδόν άγνωστη, άν έξαιρέσουμε τή μεγάλη μετατόπιση τής σημασίας, πού όδήγησε στη νεώτερη έννοια του ύποκειμένου, δηλαδή στο αντίθετο εκείνου πού προηγουμένως γινόταν κατανοητό με τόν όρο «ύποκείμενο».

Βεβαίως οι έννοιες δέν έχουν μόνον ιστορία, αλλά μπορούν νά παρουσιάσουν και άνθηση, όπως ή οίκονομία. Ένώ στην ιστορία τών έννοιών μπορούμε έν γένει νά ύπολογίζουμε με μακρότερες έποχές, κατά τις όποιες μετατοπίζονται οι σημασίες, πρέπει έδώ νά περιμένουμε σύντομους κύκλους άνθησης, οι όποιοι μπορούν νά μετρηθούν μόνον με δεκαετίες. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα άποτελεί ή έννοια τής ιστορίας, ή όποια παρουσίασε άνθηση πριν από δύο δεκαετίες. Ένα άλλο χαρακτηριστικό - και πολύ επίκαιρο - παράδειγμα είναι ή έννοια



του υποκειμένου. Ένώ πριν από μιά δεκαετία μιά μελέτη με τόν τίτλο «Η φιλοσοφία του Χέγκελ περι υποκειμενικότητας» θά υποδήλωνε ήδη με την έπιλογή αυτού του τίτλου, την καταφατική αναφορά στην έννοια τής υποκειμενικότητας, σήμερα θά μπορούσε κάποιος νά υποθέσει ότι ή μελέτη παραδίδει αυτήν τή φιλοσοφία στην ανέλεκτη κριτική. Τό υποκείμενο απέκτησε κακό όνομα και, όταν αναζητείται, ό στόχος είναι κυρίως ή καταστροφή του. Τό κυνήγι του υποκειμένου γίνεται με τόσην έξαψη, ώστε ακόμη και απόστολοι τής μετανεωτερικότητας θεωρούν τόν έαυτό τους υποχρεωμένο νά υψώσει τή φωνή του και νά σταματήσει τήν αίματηρή αναταραχή.

Δέν αποτελεί έκπληξη τό ότι παρόμοιοι κύκλοι άνθησης τών φιλοσοφικών έννοιών κατορθώνουν νά ανταποκριθούν στό πρόβλημα με έλάχιστη γνώση τών κειμένων. Μάλιστα θά μπορούσε κάποιος νά διατυπώσει και τόν έξής νόμο: "Όσο πιό μικρός είναι ό αριθμός τών «dicta probantia», τόσο πιό ακραία είναι ή εξέλιξη ενός παρόμοιου κύκλου άνθησης. Ό σημερινός νεωτερικός αποχαιρετισμός στην άρχή τής υποκειμενικότητας είναι βεβαίως - όπως και κάθε αποχαιρετισμός - τόσο εύκολότερος όσο λιγότερο γνωρίζουμε αυτόν πού αποχαιρετούμε. Σε καταστάσεις αυτού του είδους ή γνώση τών κειμένων αποδεικνύεται πράγματι ένοχλητική, γιατί αυτή άκριβώς παρεμποδίζει τις πιό μεγάλες αποκλίσεις του βαρομέτρου τής άνθησης, καθόσον τά κείμενα - πού ως γνωστόν παραμένουν συνήθως σταθερά - ασκούν αναντίρρητη σταθεροποιητική επίδραση. Έπομένως ή επίκληση εύρέος φάσματος κειμένων - άν όχι και ή επίκληση κειμένων έν γένει - μπορεί νά είναι μία τάση έχθρική πρός τή νεωτερικότητα.

Άν παραμερίσουμε τις αναζωογονητικές και άπελευθερωτικές έπιδράσεις πού φαίνεται νά ασκούν παρόμοιοι κύκλοι άνθησης στη φιλοσοφική συζήτηση, δέν μπορούμε πάντως νά αποφύγουμε και τό έρώτημα, άν τέτοιοι κύκλοι στην περιοχή τής φιλοσοφίας συντελούν σε πιό εύχάριστες διεργασίες από ό,τι στην περιοχή τής οικονομίας, όπου ως γνωστόν έχουν ως συνέπεια κυρίως τόν πληθωρισμό και τήν ανεργία και συνεπώς πρέπει νά κρατηθούν όσο τό δυνατόν υπό έλεγχο πρός τό συμφέρον τής υγιούς οικονομικής ανάπτυξης. Βεβαίως είναι πιθανόν νά ισχύουν άλλα μέτρα στό βασίλειο του πνεύματος από ό,τι στό βασίλειο του χρήματος.



Όσο δὲν ἔχει τουλάχιστο ἀκόμη ἀποδειχθεῖ ὅτι ἡ ἀντικυκλική συμπεριφορὰ - κυρίως μὲ τὴν ἐπιμονὴ στὴ γνήσια γνώση αὐτοῦ ποὺ πρέπει νὰ ἀποχαιρετήσουμε - δὲν ἔχει καὶ ἐδῶ κάποιο στοιχεῖο δικαιολόγησης, ἔστω καὶ ἂν αὐτὸ δὲν εἶναι βεβαίως νεωτερικό. Ἄς ἐξετάσουμε ὁμῶς ποιά εἰκόνα προκύπτει, ὅταν κάποιος ὄχι μόνον παραπονεῖται γιὰ τὰ καταπιεστικά γνωρίσματα τῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικότητας π.χ. στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ καὶ μὲ τὴν κριτικὴ τους μᾶς ἀπελευθερώνει ἀπὸ τὴν καταπίεση, ἀλλὰ ὅταν κάποιος θέτει τὸ ἐρώτημα, τί πράγματι ἐννοοῦσε ὁ Χέγκελ μὲ ὅσα ἔλεγε γιὰ τὸ ὑποκείμενο καὶ τὴν ὑποκειμενικότητα. Στὴ συνέχεια θὰ ἤθελα νὰ διευκρινίσω αὐτὸ τὸ θέμα μὲ τὴν ἀναφορὰ σὲ τέσσερες κεντρικὲς ἐννοιες: στὴν ἐννοια τοῦ ἀπολύτου ὑποκειμένου, στὴν ἐννοια τοῦ ἀπολύτου ὡς ὑποκειμένου, στὴν ἐννοια τῆς ἀπειρης ὑποκειμενικότητας καὶ στὴν ἐννοια τῆς ἀπόλυτης ὑποκειμενικότητας.

## I. Ἀπόλυτο ὑποκείμενο

Ὁ Χέγκελ, ὁ φιλόσοφος τῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικότητας, ἀρχίζει τὴν ἐποχὴ τῆς συστηματικῆς φιλοσοφικῆς ἀναζήτησής του ὡς κριτικὸς τῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικότητας, ὡς κριτικὸς τοῦ ἀπολύτου ὑποκειμένου. Θὰ μπορούσε κάποιος νὰ προσθέσει: Ὡς κριτικὸς ποὺ διαμόρφωσε ἐκ τῶν προτέρων ἐκείνες ἀκριβῶς τὶς ἀντιρρήσεις, οἱ ὁποῖες σήμερα διατυπώνονται ἐναντίον τῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικότητας. Διότι καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Χέγκελ στὴν ἀποψη τῆς ὑποκειμενικότητας ἀποτελεῖ κριτικὴ μιᾶς σχέσης κυριαρχίας, εἶναι κριτικὴ τῆς κυριαρχίας τῆς διάνοιας πάνω στὴν αἰσθητικότητα, τῆς τυραννίας τῆς ἐννοιας πάνω σὲ ὅ,τι εἶναι ζωντανό<sup>1</sup>. Ἡ κριτικὴ τοῦ Χέγκελ στὸ ὑποκείμενο, ἡ ὁποία διατυπώνεται στὸ πρῶμο ἔργο του *Πίστη καὶ γνώση*, κατευθύνεται ὡς γνωστὸν ἐναντίον τοῦ Κάντ, τοῦ Γιακόμπι καὶ τοῦ Φίχτε, τῶν ὁποίων ἡ φιλοσοφία ἀποδίδει στὸ ὑποκείμενο ἐξαιρετικὴ - ἔστω καὶ πολὺ διαφο-

1. Hegel: *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 4. 48, 59.



ρετική κάθε φορά - θέση. 'Ο Χέγκελ βλέπει τὸ κοινὸ γνῶρισμά τους στὴν «ἀνύψωση τῆς καλλιέργειας τῆς ἀνασκόπησης σὲ σύστημα»<sup>2</sup>. Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Χέγκελ γιὰ αὐτοὺς τοὺς φιλοσόφους «τὸ καθ' ἑαυτὸ καὶ τὸ μόνο βέβαιο εἶναι ὅτι ἓνα νοοῦν ὑποκείμενο εἶναι ἓνας λόγος (ἔνα λογικὸ) ποὺ διεγείρεται ἀπὸ τὸ πεπερασμένο στοιχεῖο, καὶ ὅλη ἡ φιλοσοφία ἔχει ὡς μοναδικὸ στόχο νὰ προσδιορίσει τὸ σύμπαν γιὰ αὐτὸν τὸν πεπερασμένο λόγο». Τὸ ἐνδιαφέρον αὐτῶν τῶν φιλοσόφων εἶναι «νὰ περιορίσουν τὸν λόγο στὴ μορφή τοῦ πεπερασμένου μὲ ἀπόλυτον τρόπο καὶ νὰ μὴν λησμονήσουν τὸν ἀπόλυτο χαρακτήρα τοῦ ὑποκειμένου σὲ ὅλη τὴν ἔλλογη γνώση».

Θὰ μπορούσε κάποιος νὰ ὑποθέσει ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ Χέγκελ σὲ ἀπολυτοποιήσεις αὐτοῦ τοῦ εἶδους δὲν ἐπέλεξε τοὺς σωστοὺς ἀποδέκτες. Διότι ὡς γνωστὸν ἡ κριτικὴ τοῦ Κάντ στὸν λόγο δὲν ἔχει ὡς στόχο τὸ ἀπόλυτο ὑποκείμενο, ἐνῶ τὸ ἐγχείρημα τοῦ Γιακόμπι ἀποτελεῖ ὀπωσδήποτε κριτικὴ ἀντιπαράθεση στὸ ἀπόλυτο ἐγὼ τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας. Ἐφόσον ἡ κριτικὴ τοῦ Χέγκελ θέλει νὰ εἶναι ἀξιόπιστη, μπορεῖ νὰ τὸ πετύχει μόνο ἂν καταδείξει ὅτι ἐκεῖνοι τοὺς ὁποίους ἐπικρίνει, παρὰ τὶς προθέσεις τους, μεταπίπτουν στὸν ἰσχυρισμὸ γιὰ ἓνα τέτοιο ἀπόλυτο ὑποκείμενο. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν κριτικὴ τοῦ Χέγκελ στὸν Φίχτε. Ἡ τελευταία διακρίνεται ἀπὸ τὴν κριτικὴ, τὴν ὁποία ἀσκεῖ τὴν ἴδια ἐποχὴ ὁ Κάρολ Λέοναρντ Ράινχολντ ἐν ὀνόματι τοῦ ρεαλισμοῦ στὸν Φίχτε<sup>3</sup>, ὡς πρὸς τοῦτο το σημεῖο. Ὁ Χέγκελ γνωρίζει πολὺ καλὰ τί προβάλλει ὁ Φίχτε ἀπέναντι στὴν κριτικὴ τοῦ Ράινχολντ γιὰ νὰ δικαιολογηθεῖ: Ἡ δική του ἐπιστημολογία δὲν ἀσχολεῖται «καθόλου μὲ τὸ ἄτομο, τὸ ὁποῖο θὰ εἶχε ἀλήθεια μόνον δι' ἑαυτὸ, στὴν

---

2. Hegel: *Gesammelte Werke* 4. 322.

3. Βλ. C.L. Reinhold: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von C.L. Reinhold. Hamburg 1801-1803. Κυρίως Heft I, Beitrag 5: *Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß (1801)*. Στὸ: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807) Quellenband* (=Philosophisch-literarische Streitsachen 3.1.). Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 126-134.



ουσία όμως και πράγματι ως τέτοιο δεν έχει καμιά αλήθεια», ούτε πάλι αυτή έχει ως αφετηρία της «κάτι το υποκειμενικό ούτε κάτι το αντικειμενικό αλλά την απόλυτη ταυτότητα και των δύο»<sup>4</sup>. Ήδη στο έργο *Η διαφορά του συστήματος της φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ* ο Χέγκελ - σε σαφή αντίθεση προς τον Ράινχολντ - τονίζει ότι η φιλοσοφία του Φίχτε δεν είναι «ένα σύστημα της απόλυτης υποκειμενικότητας» ούτε και «δογματικός ιδεαλισμός» και μάλιστα ακριβώς επειδή «ή ταυτότητα, την οποία προβάλλει, δεν αρνείται το αντικειμενικό, αλλά θέτει το υποκειμενικό και το αντικειμενικό στο ίδιο επίπεδο της πραγματικότητας και της βεβαιότητας»<sup>5</sup>. Συνεπώς η αντίρρηση του Χέγκελ απέναντι στον Φίχτε δεν είναι ότι ο Φίχτε θέτει το υποκείμενο ως απόλυτο, αλλά ότι ο Φίχτε δεν κατόρθωσε να πραγματοποιήσει με συνέπεια το πρόγραμμα της ανέλιξης της ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου και ότι - αντί να φτάσει σε μια τέτοια ταυτότητα - οδηγήθηκε μόνον σε ένα υποκειμενικό υποκείμενο-αντικείμενο. Ο Χέγκελ απορρίπτει αυτό το έγχείρημα ως ασύστατο: Διότι, εφόσον το υποκείμενο είναι αυτό, το οποίο θέτει, είναι το ίδιο βεβαίως υποκείμενο-αντικείμενο, ενώ αντιθέτως το αντικείμενο δεν είναι υποκείμενο-αντικείμενο, και συνεπώς με αυτόν τον τρόπο διατυπώνεται ο ισχυρισμός της ταυτότητας και των δύο, αλλά η έννοιακή σύλληψή της οδηγείται στην αποτυχία<sup>6</sup>. Συγχρόνως - και αυτή η άποψη πρέπει να ήταν αποφασιστική για την κριτική του Χέγκελ στη φιλοσοφία της υποκειμενικότητας - αν το υποκείμενο αποτελέσει την αφετηρία, προκύπτουν συνέπειες, οι οποίες ελάχιστα διακρίνονται από τις συνέπειες ενός δογματικού ιδεαλισμού, μιάς καθαρής φιλοσοφίας του απόλυτου υποκειμένου.

---

4. J.G. Fichte: *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold auf dessen... Sendschreiben an den ersteren*. Tübingen 1801, 36 f. Στο: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hrg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Abt. I, Bd. 76. 303 f, καθώς και *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, 156.

5. Hegel: *Gesammelte Werke* 4.41.

6. Hegel: *Gesammelte Werke* 4.41.



Στό θεωρητικό επίπεδο ο Φίχτε δέν μπορεί νά προσδώσει αξιοπιστία στή δυνατότητα τής γνώσης, στή συμφωνία ύποκειμένου και αντικειμένου. Τό αντικείμενο επιβαρύνεται μέ κάτι ξένο, τό όποίο δέν έχει παραχθεϊ από το έγώ, και μάλιστα τό αντικείμενο δέν είναι καθαρό προϊόν τής έλευθερίας. Και έπιπλέον στό πρακτικό επίπεδο ή αντίθεση, ή όποία προκαλείται από τόν χωρισμό του νοείν και τής φύσης, δέν υπερβαίνεται. Η αντίθεση λόγου και φύσης οδηγεί έδώ στή σκέψη για μιá κοινότητα τών έλλόγων όντων, ή όποία διαμεσολαβείται από τήν κυριαρχία τής έννοιας, από τήν ύποτέλεια τής φύσης, τής φύσης που έχει οδηγηθεϊ στήν ύποταγή από τήν έννοια. Τό ξεκίνημα από τήν ύποκειμενικότητα έπιτρέπει μόνον νά νοήσουμε τήν έλευθερία, ή όποία είναι πραγματική σέ μιá κοινότητα, ως «περιορισμό τής αληθινής έλευθερίας του άτομου» και όχι ως διεύρυνσή της, και έτσι παραμορφώνει τή σκέψη τής έλευθερίας σέ σκέψη τής «ύψιστης τυραννίας»<sup>7</sup>.

Δέν θα ήθελα νά προχωρήσω περισσότερο στήν έκθεση αυτής τής κριτικής του Χέγκελ στήν *Έπιστημολογία, στό Σύστημα τής Ηθικής ή στο Φυσικό Δίκαιο* του Φίχτε ούτε και νά θέσω τό έρώτημα αν αυτή είναι πράγματι έγκυρη. Για αυτόν τόν σκοπό θα έπρεπε νά ληφθεϊ ύπόψη ή εξέλιξη τής φιλοσοφίας του Φίχτε, ή εξέλιξη τής *Έπιστημολογίας* του. Ούτε θα ήθελα νά ασχοληθώ μέ τις διασυνδέσεις, τις όποιες ο Χέγκελ διαπιστώνει όχι μόνον από τή φιλοσοφία του Φίχτε αλλά και από τή «φιλοσοφία τής ανασκόπησης» του Κάντ και του Γιακόμπι σέ σχέση προς τό κοινό πνευματικό υπόβαθρό τους, τόν προτεστανισμό, και μάλιστα προς τήν έννοια τής προτεσταντικής ύποκειμενικότητας<sup>8</sup>. Νομίζω ότι έδώ, κατά τήν πρώιμη περίοδο τής Ίένας, αυτή ή έννοια δέν έχει άκόμη φτάσει σέ σταθερότητα. Ο Χέγκελ είχε τότε ισχυριστεί, χωρίς όμως νά έχει έπεξεργαστεί, τήν αναστροφή κατά τόν χαρακτηρισμό τής προτεσταντικής ύποκειμενικότητας από τήν άπλή άπουσία συμφιλίωσης, από τήν έξώθηση πέρα από τό πεπερασμένο, στήν ύστερη και άπροκάλυπτη συμφιλίωση μέ τό πεπερασμένο, στον εύδαιμονισμό. Για νά καλυφθεϊ αυτή ή έλλειψη, θα ήταν αναγκαία ή διεξοδική διερεύνη-

7. Hegel: *Gesammelte Werke* 4.54 f.

8. Hegel: *Gesammelte Werke* 3.319.





ση τών διεργασιών τῆς ἱστορίας τών χριστιανικῶν ὁμολογιῶν, ἡ διεξοδική διερεύνηση τών σχέσεων τοῦ λουθηρανισμοῦ πρὸς τὸν νεοπροτεσταντισμό. Ἐδῶ ὁμως τὸ θέμα μας δὲν εἶναι οἱ ἱστορικὲς ρίζες τῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικότητας, ἀλλὰ μᾶς ἀπασχολεῖ τὸ νοητικὸ περιεχόμενό της. Ἀπέναντι στὴν ἀπολυτότητα τῆς ὑποκειμενικότητας τοῦ λόγου, καὶ μάλιστα ἀπέναντι στὴν «παράνοια τῆς ὑπεροψίας αὐτοῦ τοῦ ἐγώ»<sup>9</sup> ὁ Χέγκελ ἐπικαλεῖται τὴν ἀπόλυτη ταυτότητα ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, χωρὶς ὥστόσο νὰ μπορεῖ ἀκόμη νὰ τὴν ἀναπτύξει μὲ τὴν ἔννοια. Στὴ θέση μιᾶς παρόμοιας ἀνάπτυξης παρουσιάζονται ἐδῶ μόνον δύο παραπομπές σὲ μοντέλα, τὰ ὁποῖα συλλαμβάνουν τὴ σχέση ὑποκειμενικότητας καὶ φύσης μὲ ἀντίθετο καὶ μὲ κατάλληλο τρόπο: στὴ διδασκαλία τοῦ Πλάτωνος ὅτι ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ γέννησε τὸν κόσμον ὡς μακάριον θεό, καὶ στὴν διδασκαλία περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὴν ὁποία ἐδῶ ὁ Χέγκελ κατανοεῖ ἀναλόγως ὡς μοντέλο τῆς συμφιλίωσης ὑποκειμένου καὶ φύσης, ὡς διάψευση τῆς ἀντίληψης γιὰ τὴν κυριαρχία καὶ ὡς κανόνα γιὰ τὴ λύτρωση καὶ τὴν ἀγιοποίηση τοῦ κόσμου<sup>10</sup>.

## II. Τὸ ἀπόλυτο ὡς ὑποκείμενο

Ὅπως εἶδαμε, ἡ σκέψη γιὰ τὴν ἀπολυτότητα τοῦ ὑποκειμένου θεωρεῖται καὶ ἀπὸ τὸν Χέγκελ ὡς ἔκφραση ἐνὸς ἐντελῶς λανθασμένου φιλοσοφικοῦ ἐγχειρήματος. Ὡστόσο λίγα χρόνια ἀργότερα ὁ Χέγκελ θέτει τὴ σκέψη γιὰ τὸν ὑποκειμενικὸ χαρακτήρα τοῦ ἀπολύτου στὸ κέντρο τοῦ προλόγου στὸ δικό του σύστημα φιλοσοφίας. Ἡ συχνὰ ἀναφερόμενη ἀπαίτησή του, ὅτι τὸ ἀπόλυτο πρέπει νὰ νοηθεῖ ὄχι μόνον ὡς ὑπόσταση ἀλλὰ ἐξίσου καὶ ὡς ὑποκείμενο, θεωρήθηκε πολλὲς φορὲς ἀπὸ τὴν ἔρευνα ὡς ἔκφραση μιᾶς θεμελιώδους ἀλλαγῆς τῆς φιλοσοφίας του κατὰ τὴν περίοδο τῆς Ἰένας, μιᾶς ἀλλαγῆς ποῦ ἔχει ὑπαχθεῖ στὸ παράδειγμα «ἀπὸ τὴν οὐσία στὸ ὑποκείμενο».

9. Hegel: *Gesammelte Werke* 4.404.

10. Hegel: *Gesammelte Werke* 4.407.



Ἡ διαφορὰ αὐτῆς τῆς νέας σκέψης - τὸ ἀπόλυτο εἶναι ὑποκείμενο - ἀπέναντι στὴν σκέψη γιὰ τὴν ἀπολυτότητα τοῦ ὑποκειμένου (ἢ ὁποῖα εἶχε ἀπορριφθεῖ ἀπὸ τὸν Χέγκελ) εἶναι βεβαίως προφανής. Ἀλλὰ ἡ ἐκδοχὴ μιᾶς πρωταρχικῆς ἀλλαγῆς στὴν ἀντίληψη τοῦ Χέγκελ γιὰ τὸ σύστημα χρειάζεται κάποιον περιορισμό: Αὐτὴ ἡ ἐκδοχὴ χάνει τὴν ἀξιοπιστία της, ὅταν κάποιος προσπαθώντας νὰ ἀνασυγκροτήσῃ τις βασικὲς γραμμὲς τῆς ἐξέλιξης τοῦ συστήματος τοῦ Χέγκελ δὲν ξεκινήσῃ ἀπὸ τὰ πρῶμα κριτικὰ ἔργα τῆς περιόδου τῆς Ἰένας, ἀλλὰ πάρει ὡς ἀφετηρία τὰ πρῶμα σχεδιάσματα τοῦ συστήματος, τὰ ὁποῖα ἔχουν παραδοθεῖ σὲ χειρόγραφα. Διότι τότε ἡ πρώτη ἀντίληψη γιὰ τὸ σύστημα τοῦ 1801/1802 μπορεῖ ἤδη νὰ ἐρμηνευτεῖ κατὰ τὸ νόημα τῆς ὕστερης φιλοσοφίας τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ ὑπὸ αὐτὸ τὸ πρῖσμα μποροῦν νὰ γίνουν καλύτερα κατανοητὰ καὶ νὰ τονιστοῦν καὶ τὰ στοιχεῖα τῆς Διαφορᾶς τοῦ συστήματος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλινγκ, τὰ ὁποῖα περιλαμβάνονται στὴ θεωρία τῆς ὑποκειμενικότητας. Αὐτὰ ὅμως ἀποτελοῦν μιὰ δευτερεύουσα παρατήρηση. Πιο σημαντικό εἶναι τὸ ἐρώτημα, τί ἐννοεῖ ὁ Χέγκελ ὡς ὑποκειμενικὸν χαρακτήρα τοῦ ἀπολύτου.

Προηγουμένως ὅμως πρέπει νὰ παρατηρήσουμε ὅτι καὶ ὁ νέος κανόνας τοῦ προγράμματος τοῦ Χέγκελ δὲν ἔχει καμμιά σχέση μὲ τὴν προβληματικὴ τῆς σύστασης τῆς αὐτοσυνείδησης, ὅπως δὲν εἶχε καὶ ἡ κριτικὴ τῶν προηγουμένων ἐτῶν. Ἀπέναντι στὸν Χέγκελ μπορεῖ νὰ διατυπωθεῖ ἡ ἀντίρρηση, ὅτι ὁ ἴδιος σὲ κανένα σημεῖο τοῦ συστήματός του δὲν διερεύνησε μὲ τὸν κατάλληλο τρόπο τὴν δημιουργία τῆς αὐτοσυνείδησης - ἐκτὸς ἴσως ἀπὸ τις *Παραδόσεις ψυχολογίας* τῶν ὁποίων ἡ πρώτη δημοσίευση ἀναμένεται νὰ γίνῃ σύντομα. Ὡστόσο τὸ γεγονός ὅτι τὸ μοντέλο ἀνασκόπησης τῆς αὐτοσυνείδησης περικλείει τις γνωστὲς ἀπὸ πολὺν καιρὸ δυσκολίες, δὲν ἔχει καμμιά συνέπεια γιὰ τὴν ἀποτίμησιν αὐτοῦ, τὸ ὁποῖο ὁ Χέγκελ πραγματεύεται ὑπὸ τὴν ἐννοια τῆς ὑποκειμενικότητας. Μάλιστα ὁ ἴδιος ὁ Χέγκελ ἀντιμετώπισε σκωπτικὰ τὴν ὑποτιθέμενη κυκλικὴ δομὴ τῆς αὐτοσυνείδησης καὶ τὸ δῆθεν ἐνοχλητικὸ δεδομένο, ὅτι τὸ ἐγὼ γιὰ νὰ γνωρίσῃ τὸν ἑαυτό του, πρέπει πάντοτε νὰ προϋποθέτῃ κάποια γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του.

Ἀλλὰ τί σημαίνει τότε νὰ συλλάβουμε τὸ ἀπόλυτο ὡς ὑποκείμενο; Ἦδη ὁ πρόλογος στὸ σύστημα τοῦ 1807 παρέχει τόσο σαφεῖς ἐξηγήσεις, ὥστε πράγματι θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποκλειστεῖ κάθε παρανόηση: «Ἡ ζωντανὴ ὑπόστασις εἶναι περαιτέρω τὸ εἶναι, τὸ ὁποῖο στ' ἀλήθεια



είναι *υποκείμενο*, ή, κάτι πού είναι τó ίδιο, τó όποίο στ' αλήθεια είναι ενεργώς πραγματικό μόνον έφόσον είναι ή κίνηση τής αúτοθεσίας»<sup>11</sup>. «Έτσι τó νά είναι κάτι *υποκείμενο*» διευκρινίζεται (1) μέ τήν «κίνηση», ή όπως αναφέρεται στή συνέχεια μέ τó «γίγνεσθαι», και μάλιστα (2) μέ μιá «όρισμένη κίνηση», δηλαδή μέ τήν «κίνηση τής αúτοθεσίας», μέ τήν «αúτοκίνηση τής μορφής», μέ τó ότι «τó ίδιο γίνεται ό έαυτός του»<sup>12</sup>. Τó άπόλυτο είναι «μόνον ή ούσία πού έχει φτάσει στήν τελείωση της μόνον μέ τή δική της εξέλιξη», είναι άποτέλεσμα, είναι «μόνον στό τέλος αúτό ... πού στ' αλήθεια είναι»<sup>13</sup>.

Έπομένως τó νά έννοήσουμε τó άπόλυτο ως *υποκείμενο* δέν σημαίνει καθόλου ότι πρέπει νά τó έννοήσουμε ως «άπόλυτο *υποκείμενο*» ή ως «άπόλυτη *υποκειμενικότητα*», δηλαδή μέ τή σημασία τήν όποία ό Χέγκελ άπέρριψε στά πρώιμα συγγράμματα τής περιόδου τής Έένας. Διότι «*υποκείμενο*» δέν είναι πλέον ό τίτλος για αúτό, τó όποίο αντίθεται στόν αντικειμενικό κόσμο παραμένοντας μέ πείσμα στόν έαυτό του, ή ή συνείδηση, ή όποία αιώρεΐται πάνω άπό τά συντρίμια τού κόσμου, ή όποία θέτει τόν ίδιο τόν έαυτό της ως άπόλυτον και έτσι βγαίνει έξω άπό τήν άπόλυτη αντίθεση. «*Υποκείμενο*» είναι ή κίνηση τού γίγνεσθαι μέ κατεύθυνση τόν έαυτό, συνεπώς είναι μιá κίνηση, ή όποία είναι διαμεσολαβημένη μέ τόν έαυτό της δια τής άρνήσεως τού έτέρου της και μόνον ως αúτη ή διαμεσολάβηση είναι τó άπόλυτο. Όπωςόδηποτε ό Χέγκελ παρατήρησε βεβαίως τήν άμφισημία τού «*υποκειμένου*», ή όποία προκύπτει άπό τά προηγούμενα. Όπως έπισημαίνει ό ίδιος, ή κοινότοπη «ανάγκη, νά παραστήσουν μερικοί τó άπόλυτο ως *υποκείμενο*» όδήγησε κατά λάθος στό νά γίνει δεκτό «τó αλήθές ακριβώς μόνον ως *υποκείμενο*» - δηλαδή ως *υποκείμενο* μέ τή συνηθισμένη σημασία, κατά κάποιον τρόπο ως «άπόλυτο *υποκείμενο*». Όστόσο αúτου τού είδους ή κατανόηση δέν συλλαμβάνει τó νέο, τó συστηματικό νόημα τής *υποκειμενικότητας*, και τó χειρότερο είναι ότι αúτη ή ίδια παρεμποδίζει τή γνώση αúτου πού στ' αλήθεια είναι «*υποκειμενικότητα*». Ό Χέγκελ τó έκφράζει αúτό μέ ιδιαίτερη όξύτητα: «Έκείνη ή προκατανόηση

11. Hegel: *Gesammelte Werke* 9.18.

12. Hegel: *Gesammelte Werke* 9.19.

13. Hegel: *Gesammelte Werke* 9.19.



ὅτι τὸ ἀπόλυτο εἶναι ὑποκείμενο, συνεπῶς ὄχι μόνον δὲν εἶναι ἡ πραγματικότητα αὐτῆς τῆς ἔννοιας ἀλλὰ κυρίως τὴν καθιστᾶ ἀδύνατη, γιατί ἐκείνη θέτει τὴν ἔννοια ὡς σημεῖο πού ἡρεμεῖ, ἐνῶ αὐτὴ ἡ ἔννοια εἶναι ἡ αὐτοκίνηση»<sup>14</sup>. Κατὰ παράδοξο τρόπο θὰ μπορούσε κάποιος νὰ διατυπώσει τὴ γνώμη: "Ὅποιος νοεῖ τὸ ἀπόλυτο ὡς ὑποκείμενο (δηλαδή ὡς ὑποκείμενο μὲ τὸ συνηθισμένο νόημα τῆς λέξης, καὶ αὐτὸ πρὸ συγκεκριμένα σημαίνει: ὁποῖος παριστάνει τὸν Θεὸ ὡς πρόσωπο μὲ τὸ συνηθισμένο νόημα) - ὁποῖος λοιπὸν νοεῖ τὸ ἀπόλυτο ὡς ὑποκείμενο, κατ' ἀνάγκη δὲν συλλαμβάνει τὴ σκέψη γιὰ τὴν ὑποκειμενικότητα τοῦ ἀπολύτου, καὶ ὄχι μόνον δὲν τὴν συλλαμβάνει, ἀλλὰ συντελεῖ, ὥστε ἡ ἀληθινὴ σκέψη γιὰ τὴν ὑποκειμενικότητα νὰ παραμένει ἀφανής, δηλαδή ἡ σκέψη ὅτι τὸ ἀπόλυτο εἶναι ἡ κίνηση γιὰ τὴν παραγωγή τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ.

Ἄλλὰ ἡ ἀπαιτήση τοῦ Χέγκελ ὅτι ἡ ὑπόσταση πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ὑποκείμενο, περιλαμβάνει καὶ μιὰ ἄλλη ἀποψη. "Ὅπως ἀναφέρθηκε, ὁ Χέγκελ συλλαμβάνει τὸ ἀπόλυτο ὡς τὴ δραστηριότητα γιὰ τὴν παραγωγή τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ. Αὐτὴ ἡ δραστηριότητα εἶναι βεβαίως μιὰ αὐταναφορά, ἀλλὰ δὲν εἶναι ἀναγκαίως μιὰ γνωρίζουσα αὐταναφορά. Μιὰ σχέση γνώσης δημιουργεῖται μόνον ἀπὸ τὸ γνωρίζον ὑποκείμενο στὴν «ἐπιστήμη», ἄρα στὴ φιλοσοφία. Ἐφόσον ἡ φιλοσοφία δὲν στέκεται ἀπλῶς ὡς κάτι ἄλλο, ὡς κάτι ξένο ἀπέναντι σὲ αὐτὴ τὴ διαδικασία τῆς αὐτογένεσης τοῦ ἀπολύτου - καὶ αὐτὸ τελικῶς σημαίνει ἀπέναντι σὲ τούτῃ τὴν ἐξελικτικὴ διαδικασία αὐτοῦ τὸ ὁποῖο στ' ἀλήθεια εἶναι ἐνεργῶς πραγματικὸ - ἀλλὰ ἐφόσον ἡ φιλοσοφία ἐννοεῖ τὸν ἑαυτὸ τῆς ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦ ὅλου, τότε ἡ σχέση τῆς γνώσης μεταβάλλεται σὲ γνωρίζουσα αὐταναφορά. Μόνον ἔτσι τὸ ὅλο μεταβάλλεται σὲ ὅλο, διαφορετικὰ θὰ ἦταν ἓνα μέρος. Ἡ γνωρίζουσα ὑποκειμενικότητα δὲν ἀποκλείεται ἀπὸ τὸ ὅλο, γιὰ τὸ ὁποῖο ὁ Χέγκελ λέγει, ὅτι αὐτὸ εἶναι τὸ ἀληθές, ἀλλὰ αὐτὴ ἀποτελεῖ συστατικὴ στιγμή τοῦ ἀπολύτου. Αὐτὴ ἡ προσέγγιση τοῦ θέματος διατηρεῖται καὶ στὴν μεταγενέστερη ἐπεξεργασία τοῦ συστήματος. Γιὰ νὰ τὸ ἐκφράσουμε μὲ τὰ λόγια τῆς *Ἐπιστήμης τῆς Λογικῆς*: Ἡ ἀληθινὴ ἐκθεση τοῦ ἀπολύτου εἶναι ἐκείνη, ἡ ὁποία αἶρει τὸ ἀπέναντι, τὴν ἐξωτερικὴν σχέση ἀνασκόπησης καὶ ἀπόλυ-

14. Hegel: *Gesammelte Werke* 9.21.



της ταυτότητας, και συλλαμβάνει την εξήγηση του απόλυτου κατά την πορεία της επιστημονικής γνώσης ως στιγμή του ίδιου του έαυτού του<sup>15</sup>. Αύτη η εξήγηση δέν είναι κάτι τό ξένο πρὸς τό απόλυτο, διαφορετικά τό απόλυτο δέν θά ἦταν βεβαίως τό απόλυτο. Αυτό είναι μόνον τότε τό απόλυτο, ἂν ἐννοηθεῖ ὡς ὑποκείμενο, και αυτό ἀκριβῶς σημαίνει: ἂν ἐννοηθεῖ ὡς ἡ διαδικασία του γίνεσθαι με στόχο τόν ἴδιο τόν έαυτό, ἡ ὁποία περιλαμβάνει τήν πλευρά τῆς γνώσης.

Πιο περιεκτικά ἔχει ἐκφράσει ὁ Χέγκελ αὐτή τή σκέψη για τήν ὑποκειμενικότητα σέ ἓνα πολύ λίγο γνωστό κείμενό του, στή βιβλιοκρισία για τὰ ἔργα του Φ.Χ. Γιακόμπι, ἔστω και ἂν ἐδῶ δέν ὑπάρχει ἡ ἴδια ἡ λέξη, ἀλλά στή θέση της γίνεται λόγος για τό «πνεῦμα»: Γι' αὐτό θά ἤθελα ἐδῶ νά παραθέσω τήν ἀποφασιστική πρόταση: «Ἡ διάκριση ἂν τό απόλυτο εἶναι προσδιορισμένο μόνον ὡς ὑπόσταση ἢ ὡς πνεῦμα, συνίσταται μόνον στή διάκριση, ἂν τό νοεῖν, τό ὁποῖο ἐκμηδενίζει ὅλα τὰ πεπερασμένα γνωρίσματά του και τίς διαμεσολαβήσεις του, ἀρνεῖται τίς ἀρνήσεις του και με αὐτόν τόν τρόπο συλλαμβάνει τό ἓνα απόλυτο, τό ὁποῖο κατέχει τή συνείδηση αὐτοῦ, τό ὁποῖο ἤδη ἔκαμε κατά τή γνώση τῆς απόλυτης ὑπόστασης, ἢ ἂν δέν ἔχει αὐτή τή συνείδηση»<sup>16</sup>. Τό απόλυτο συλλαμβάνεται ὡς ὑποκειμενικότητα - ἢ, ὅπως γράφει ὁ Χέγκελ ἀμέσως μετά τό προηγούμενο παράθεμα - ὁ Θεός συλλαμβάνεται ὡς πνεῦμα, ὅταν συλλαμβάνεται ὡς τό διακρίνειν, τό ὁποῖο κινεῖ τόν έαυτό του ἐν έαυτῶ και ὡς γνώση του ἴδιου του έαυτού στό πρόσωπο πού διακρίνεται ἀπό αὐτό. Ἐάν λάβουμε ὑπόψη τόν πρόλογο στό σύστημα του 1807 και τήν προειδοποίησή του για τήν εὐνόητη κι ὁμως παραπλανητική προκατανόηση τῆς πραγματικῆς ἔννοιας τῆς ὑποκειμενικότητας ὡς απόλυτου ὑποκειμένου, τότε θά μπορούσαμε νά προσθέσουμε: Ὁποῖος δέν κατανοεῖ τήν ἔννοια τῆς ὑποκειμενικότητας σύμφωνα με τόν τρόπο τόν ὁποῖο ἐξέθεσε ὁ Χέγκελ, τότε αὐτός ἴσως νοεῖ τόν Θεό ὡς απόλυτο ὑποκείμενο, δηλαδή με τή σημασία τήν ὁποία ἔχει ἀπορρίψει ὁ Χέγκελ στά πρώιμα κριτικά συγγράματά του: Ἐάν ὁμως κάποιος νοεῖ τό απόλυτο ὡς απόλυτο ὑποκείμενο, τότε ἀκριβῶς δέν τό νοεῖ ὡς ἀπόλυτη ὑποκειμενικότητα.

15. Hegel: *Gesammelte Werke* 11.371f.

16. Hegel: *Jacobi-Rezension* (1817). Στό: Hegel: *Gesammelte Werke* 15.11, καθώς και στό: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, 390.



Ἀπέναντι σὲ αὐτὴ τὴ συστηματικὴ κατανόηση τῆς ἀπόλυτης ὑποκειμενικότητας μπορεῖ κάποιος νὰ διατυπώσει τὴν ἀντίρρηση, ὅτι στὴ γνωστὴ λέξη ἀποδίδεται ἓνα ξένο νόημα. Αὐτὸ ὅπωςδήποτε δὲν μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθεῖ. Ὡστόσο ἡ ἀντίρρηση δὲν φαίνεται νὰ εἶναι πολὺ ἰσχυρὴ, γιατί βεβαίως ὁ Χέγκελ παρέχει ἐπαρκεῖς πληροφορίες γιὰ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο πρέπει νὰ κατανοηθεῖ αὐτὴ ἡ λέξη. Ἀκόμη μπορεῖ κάποιος ἀπέναντι στὴν ἀντίληψη τοῦ Χέγκελ νὰ διατυπώσει καὶ τὴν ἀντίρρηση, ὅτι ὁ Χέγκελ δὲν λέγει τίποτε γιὰ τὴ σύσταση τῆς αὐτοσυνείδησης - καὶ βεβαίως οὔτε καὶ αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθεῖ. Πρέπει ὁμοῦς ἐδῶ νὰ ληφθεῖ ὑπόψη ὅτι ὁ Χέγκελ δὲν ἐνδιαφερόταν γιὰ αὐτὸ τὸ πρόβλημα. Ἄν ὡστόσο σήμερα ἡ φιλοσοφία τοῦ ἐρμηνεύεται ὡς μιὰ φιλοσοφία τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ κατακρίνεται καὶ ἀπορρίπτεται ἐν ὀνόματι τῆς διυποκειμενικότητας, δὲν εἶναι περιττὸ νὰ διερευνηθεῖ καὶ νὰ τονιστεῖ τί τέλος πάντων εἶναι ἡ ὑποκειμενικότητα γιὰ τὸν Χέγκελ.

### III. Ἄπειρη ὑποκειμενικότητα

Πάντως στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ παρουσιάζεται καὶ μιὰ ἄλλη σημασία τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ αὐτὴ βρίσκεται πολὺ κοντὰ σὲ ἐκείνη, τὴν ὁποία ἔχουν στὸν νοῦ τους οἱ ἐπικριτὲς του. Ἐννοῶ ὅσα λέγει ὁ Χέγκελ γιὰ τὴν ὑποκειμενικότητα ὡς μιὰ ἀρχὴ ποὺ παρουσιάστηκε στὴν παγκόσμια ἱστορία σὲ δεδομένο χρόνο καὶ τόπο, δηλαδή στοὺς ἀρχαίους Ἑλληνας σοφιστὲς, ἀναπτύχθηκε περαιτέρω στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα, στὴν ἐλληνιστικὴ ἐποχὴ - τόσο στὶς εἰδωλολατρικὲς φιλοσοφικὲς σχολὲς ὅσο καὶ στὸν πρῶμο χριστιανισμό - καὶ διαμορφώθηκε πλήρως στὸν νεώτερο κόσμος. Γι' αὐτὸ ὁ Χέγκελ μπορεῖ νὰ χαρακτηρίσει τὴν ὑποκειμενικότητα καὶ ὡς «ἀρχὴ τῆς νεώτερης ἐποχῆς», ὡς «ἀρχὴ τῆς νεώτερης φιλοσοφίας»<sup>17</sup>. Κατὰ τὸ παρὸν - καὶ αὐτὸ σημαίνει στὶς διάφορες μορφὲς τοῦ παρόντος, στὴ φιλοσοφία, στὸ δίκαιο, στὴν

---

17. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 274f (=Hegel: *Vorlesungen*. Bd. 6).



ήθική, στην τέχνη - ή υποκειμενικότητα έννοει τόν έαυτό της ώς άπειρο. Όποτε δέν θά είμασταν μακριά από τή διατύπωση: 'Η υποκειμενικότητα έννοει τόν έαυτό της ώς άπόλυτη υποκειμενικότητα. Τότε όμως θά ήταν πλήρης ή αντίθεση προς τήν πρώιμη κριτική του Χέγκελ στην αντίληψη τής άπόλυτης υποκειμενικότητας. Ό Χέγκελ, ό πρώην κριτικός του άπολύτου υποκειμένου, θά παρουσιαζόταν τώρα ώς άπολογητής του. 'Αλλά σέ αυτόν τόν συσχετισμό ό Χέγκελ κάνει μέν λόγο για τό άπειρο όχι όμως και για τό άπόλυτο υποκείμενο. Το κυριότερο είναι τό έξής: Το άπόλυτο υποκείμενο, τό όποιο έδώ ό Χέγκελ άναγορεύει σέ άρχή τής νεώτερης έποχής, δέν είναι καθόλου τό ίδιο μέ τό άπόλυτο υποκείμενο στό όποιο ό ίδιος προηγουμένως είχε άσκήσει κριτική. Και έπίσης έλάχιστα άντιστοιχεί αυτή ή υποκειμενικότητα σέ αυτό, τό όποιο κατανοούν υπό τήν έννοια τής άπόλυτης υποκειμενικότητας, όσοι άσκούν κριτική στόν Χέγκελ και τό θεωρούν ώς τεκμήριο του άποτυχημένου έγχειρήματός του.

'Από τις διαφορετικές και διάσπαρτες παρατηρήσεις του Χέγκελ για τήν «άπειρη υποκειμενικότητα» θά ήθελα νά συλλέξω όρισμένους προσδιορισμούς. Μιά άποψη παραδίδεται μεταξύ άλλων και στις σημειώσεις του Χότο για τις παραδόσεις του Χέγκελ για τήν ιστορία τής φιλοσοφίας και μάλιστα σέ ένα χωρίο, τό όποιο στην παλιά έκδοση των έργων του Χέγκελ έχει συμπτυχθεί και δέν έχει άποδοθεί μέ ακρίβεια: 'Ό Χέγκελ μιλάει έδώ για τόν προσδιορισμό «ότι τό πνεύμα νοεί τόν έαυτό του, ότι τό άτομο ώς έκαστον συλλαμβάνει τήν έποπτεία του έαυτού του ώς γενικού, ότι τό είναι του είναι ή γενικότητα και ή γενικότητα είναι τό είναι του, ότι αυτό είναι παρ' έαυτώ ότι αυτό ώς γενικό είναι παρ' έαυτώ, παρά τώ γενικώ. Τούτο τό παρ' έαυτώ είναι είναι ή άπειρη προσωπικότητα»<sup>18</sup>. 'Από αυτή τή σκέψη για τήν ταυτότητα τής γενικότητας και τής έκαστότητας στό έγώ συμπεραίνει π.χ. ό Χάμπερμας ότι «οί στιγμές του γενικού και του έκαστου μπορούν νά νοηθούν ώς ένωμένες μόνον έντός του πλαισίου άναφοράς τής μονολογικής αυτογνωσίας», και από αυτό κατά τή γνώμη του προκύπτει ή προτεραιότητα του υποκειμένου ώς γενικού και κατόπιν από τούτο προκύπτει τελικώς ή κυριαρχία του κράτους άπέναντι στην υποκειμενική έ-

18. "Ο.π. 194.



λευθερία τοῦ ἑκαστοῦ ἀτόμου<sup>19</sup>. Ἀπέναντι σὲ αὐτὴ τὴ γνώμη θὰ ἤθελα νὰ διατυπώσω τὴν ἀντίρρηση ὅτι οὔτε αὐτὸς ὁ συσχετισμὸς τῆς ταυτότητας τοῦ γενικοῦ καὶ τοῦ ἑκαστοῦ στοιχείου τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς κυριαρχίας τοῦ κράτους παρουσιάζει συλλογιστικὴ συνοχὴ οὔτε καὶ αὐτὴ ἡ ταυτότητα εἶναι ὁ πιὸ σπουδαῖος προσδιορισμὸς τῆς ἔννοιας τῆς ἀπειρης ὑποκειμενικότητας.

Τουλάχιστον δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀποσιωπηθεῖ ὅτι γιὰ τὸν Χέγκελ μὲ τὴ σκέψη τῆς ἀπειρης ὑποκειμενικότητας συνδέεται ἀμέσως μιὰ ἐντελῶς ἄλλη ἔννοια, ἡ ἔννοια τῆς ἐλευθερίας. Τὸ πιὸ πρόχειρο κριτήριον γιὰ τὸν βαθμὸ πραγματοποίησης τῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικότητας βρίσκεται γιὰ τὸν Χέγκελ στὴ γνώση τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἐλευθερία του: ἂν τοῦ προσγράφεται ἡ ἐλευθερία μόνον δυνάμει μιᾶς ἐθνικῆς ἢ κοινωνικῆς ἐνταξίσης, ὅπως στὴν ἀρχαιότητα, ἂν τοῦ προσγράφεται, ἐπειδὴ ὁ ἀνθρώπος εἶναι ἀντικείμενο τῆς θείας χάριτος καὶ τοῦ θείου ἐλέους, ὅπως αὐτὸ παριστάνεται ἀπὸ τὴν χριστιανικὴ θρησκεία, ἂν τοῦ προσγράφεται δυνάμει τοῦ ὅτι εἶναι ἀνθρώπος - καὶ αὐτὸ σημαίνει: δυνάμει τῆς πνευματικότητάς του - κάτι ποῦ ὁ Χέγκελ βεβαίως δὲν μπορούσε νὰ διαπιστώσει ἐμπειρικὰ γιὰ τὸν νεώτερο κόσμον, ἀλλὰ τὸ ἀνύψωσε σὲ ἀρχή.

Ἡ αἰτία αὐτῆς τῆς ἐλευθερίας, ἡ ἀπειρότητα τῆς ὑποκειμενικότητας βρίσκεται, στὸν περίπλοκο συσχετισμὸ, ὅτι ἡ ἐπάνοδος στὴ συνείδηση, ἡ ἐπιστροφή τῆς συνείδησης στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της εἶναι συγχρόνως μιὰ ἐξοδος ἀπὸ τὴν ἰδιαιτερότητά της, εἶναι ἡ ἀνύψωση στὴ γενικότητα. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ μετάβαση δὲν βρίσκεται ἤδη στὸ λογικὸ δεδομένο ὅτι τὸ ὑποκείμενο ὡς ἑκαστο εἶναι ἀμέσως ἓνα γενικό, ὅτι κάθε ἰδιαίτερο ἐγὼ ὡς ἐγὼ εἶναι ἀκριβῶς αὐτὸ ποῦ εἶναι ὅλα τα ἐγὼ. Ἡ ἀνύψωση στὴ γενικότητα καὶ ἔτσι στὴν ἀπειρότητα τοῦ ὑποκειμένου βρίσκεται μᾶλλον στὸ ὅτι τὸ πιὸ ἐσωτερικὸ στοιχεῖο τοῦ ἐγὼ εἶναι τὸ νοεῖν<sup>20</sup>. Στὸ νοεῖν τὸ ὑποκείμενο εἶναι παρ' ἑαυτῶ ὅσον καὶ παρὰ τῶ νοεῖν ὡς τὸ καθ' ἑαυτὸ καὶ δι' ἑαυτὸ γενικό. Αὐτὴ ἡ ἀναφορὰ ἑκαστό-

19. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985, 53.

20. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 2: *Griechische Philosophie I*. Hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg 1989, 127f (=Hegel: *Vorlesungen*. Bd. 7).





τητας και γενικότητας είναι συστατική για την έννοια της άπειρης υποκειμενικότητας και όχι ή άλλη ότι δηλαδή κάθε εγώ ως εγώ είναι ένα γενικό. Η γενικότητα, ή οποία χαρακτηρίζει το άπειρο υποκείμενο, δεν είναι μια άμεση υποκειμενικότητα, ή οποία ένυπάρχει σε αυτό άμέσως εκ φύσεως. Διότι τότε το άπειρο υποκείμενο θα ήταν το άκαμπτο απόλυτο υποκείμενο, έναντιον του οποίου προηγουμένως ο Χέγκελ είχε ασκήσει κριτική. Η γενικότητα είναι κυρίως ή γενικότητα του νοείν, το οποίο είναι ή διαμεσολαβούσα και διαμεσολαβούμενη διαδικασία κατά την οποία συνιστάται ή αλήθεια.

Στην έννοια της άπειρης υποκειμενικότητας ο Χέγκελ νοεϊ αυτή τη διαδικασία της διαμεσολάβησης της υποκειμενικότητας (ως γνώσης) και υποστασιακότητας, δηλαδή το ότι το υποκείμενο διαμορφώνει τον εαυτό του ως αλήθεια διά του νοείν και ότι «κάποιος κατορθώνει να κερδίσει, αποκτάει την αλήθεια μόνον διά του νοείν»<sup>21</sup>. Αυτό το οποίο είναι αληθές, είναι διαμεσολαβημένο διά του νοείν<sup>22</sup>. Ο Χέγκελ διαχωρίζει αυτή τη μορφή διαμεσολάβησης από την άμεση και άμοιβαία σύμπτωση υποκειμενικότητας και υποστασιακότητας, την οποία βρίσκει να προβάλλεται από την άμεση γνώση, και συγχρόνως την διαχωρίζει από κάθε είδους επίκληση κάποιας αϋθεντίας, δηλαδή από την επίκληση της έξωτερικής αϋθεντίας των θεσμών ή της έσωτερικής αϋθεντίας της ήθικης συνείδησης. Θα μπορούσε κάποιος - χρησιμοποιώντας τη σημερινή όρολογία - να χαρακτηρίσει και ως διυποκειμενική διαδικασία αυτήν τη διαμεσολάβηση του νοείν, ή οποία είναι συστατική για την άπειρη υποκειμενικότητα, και έπιπλέον κάποιος θα μπορούσε να διαπιστώσει με άπογοήτευση ότι ο Χέγκελ δεν είχε χρησιμοποιήσει ακόμη αυτήν την όρολογία και μάάλιστα ότι ο ίδιος πολύ λίγο έξηγήσε πώς πρέπει να νοηθεϊ αυτή ή διαδικασία του ίδιου του νοείν, πώς στη συνέχεια δημιουργείται αυτή ή γενικότητα που θεμελιώνεται από το νοείν και πώς μπορούμε να την διασφαλίσουμε. Άλλά δεν μπορεί - τουλάχιστον δικαιολογημένα - κάποιος να διατυπώσει την αντίρρηση απέναντι στο έγχείρημα του Χέγκελ ότι αυτό είναι ένα μοντέλο της κυριαρ-

21. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1: Einleitung, 275.

22. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 2: *Griechische Philosophie* I. 128.



χίας του μονολογικού ή ακόμη και του μονομανούς υποκειμένου και ότι αποκλείει την διυποκειμενικότητα. Ἀκόμη και η αντίθεση υποκειμενικότητας και διυποκειμενικότητας είναι μιὰ μεταχεγκελιανή ἀφαίρεση. Πράγματι για τὸν Χέγκελ τὸ γνῶρισμα τοῦ νοεῖν εἶναι ὅτι ἀκριβῶς αὐτὸ δὲν ἀνήκει ἀπλῶς στὸ υποκείμενο ὑπὸ τὴν ιδιότητά του ὡς ἐκάστου υποκειμένου, ὅπως ἡ ἐκδοχὴ πού εἶναι μόνον «δική μου», ἀλλὰ ὅτι τὸ νοεῖν εἶναι ἐκεῖνο τὸ στοιχεῖο στὸ ὁποῖο πραγματοποιεῖται ἡ ταυτότητα τῶν ἐκάστων υποκειμένων. Χωρὶς τὴ στιγμὴ τῆς διυποκειμενικότητας τὸ νοεῖν θὰ διέτρεχε πάντοτε τὸν κίνδυνο νὰ εἶναι ιδιωτικὸ καὶ νὰ μὴν μπορεῖ νὰ πραγματοποιήσῃ τὴ γενικότητα, τὴν ὁποία ἀπαιτεῖ τὸ ἴδιο.

#### IV. Ἀπόλυτη υποκειμενικότητα

Εἶναι φανερὸ ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀνάγκη περαιτέρω διευκρινίσεων γιὰ τὴ διαφορὰ αὐτῆς τῆς ἔννοιας τῆς ἄπειρης υποκειμενικότητας ἀπέναντι στὴν ἔννοια τοῦ ἀπολύτου υποκειμένου, στὴν ὁποία ἀσκήθηκε κριτικὴ. Δὲν εἶναι ὁμως ἀκόμη σαφὲς πῶς συνάπτονται ἡ ἔννοια τῆς υποκειμενικότητας τοῦ ἀπολύτου καὶ ἡ ἔννοια τῆς ἄπειρης υποκειμενικότητας. Θὰ σκιαγραφήσω αὐτὸ τὸ θέμα μὲ συντομία. Ἡ σύνδεση αὐτῶν τῶν δύο ἐννοιῶν βρῖσκεται καὶ πάλι στὴν ἔννοια τοῦ νοεῖν. Προηγουμένως ἔγινε φανερὸ ὅτι τὸ νοεῖν εἶναι συστατικὸ γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπολύτου. Τὸ νοεῖν δὲν μπορεῖ νὰ ἀποκλειστῆ ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ ἀπολύτου· αὐτὸ εἶναι ἡ ἐξήγηση τοῦ ἀπολύτου, καὶ ἐφόσον δὲν ὑπάρχει ἐξωτερικὴ ἀνασκόπηση, εἶναι ἡ αὐτεξήγηση τοῦ ἀπολύτου. Τὸ ἀληθές - καὶ τὸ ἀπόλυτο εἶναι τὸ ἀληθές - δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὡς τὸ ἀληθές, χωρὶς ἡ κίνηση τοῦ νοεῖν νὰ γνωριστῆ ὡς συστατικὴ γιὰ τὴ γνώση τοῦ ἀληθοῦς. Διαφορετικὰ τὸ ἀπόλυτο θὰ ἦταν πράγματι ἡ νύχτα, στὴν ὁποία βυθίζονται ὅλοι οἱ προσδιορισμοὶ καὶ ὅλες οἱ ἀγελάδες εἶναι μαῦρες. Καὶ ἀφετέρου ἡ κίνηση τοῦ νοεῖν - ὅπως εἰπώθηκε τώρα στὸ τέλος - εἶναι βεβαίως συστατικὴ γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἄπειρης υποκειμενικότητας, ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς νεώτερης ἐποχῆς.

Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἔχει τουλάχιστον ὑποδηλωθεῖ ἡ κατεύθυνση στὴν ὁποία θὰ μπορούσε νὰ ἀναπτυχθεῖ ἀκριβέστερα ἡ ἐνότητα τῆς ἔννοιας τοῦ ἀπολύτου ὡς υποκειμένου καὶ τῆς ἔννοιας τοῦ ἀπείρου υποκειμένου. Ὁ Χέγκελ ὁμως ἔχει ὁ ἴδιος ὀνομάσει αὐτὸν τὸν συσχετισμὸ: Πρόκειται γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας καὶ μάλιστα κυρίως στὴν



Είσαγωγή στην έκθεση της τελειωθείσας θρησκείας στο τετράδιο των παραδόσεων του 1827, δηλαδή σε ένα κεντρικό κείμενο, το οποίο στην παλιά έκδοση των έργων του Χέγκελ κατά άκατανόητον τρόπο δεν περιέχεται ή περιέχεται αποσπασματικά. Και ακόμη ή τρίτη από τις έννοιες που συζητήθηκαν εδώ, ή έννοια του απόλυτου υποκειμένου, παρουσιάζεται σε αυτά τὰ συμφραζόμενα.

Ο Χέγκελ θεωρεί ως αποφασιστική πρόοδο στην ιστορία της θρησκείας τὸ ὅτι ὁ θεὸς συλλαμβάνεται ὡς ὑποκείμενο, ὡς ἀπόλυτο ὑποκείμενο. Διαφορετικά ἀπὸ ὅ,τι οἱ ὑποστασιακοὶ θεοὶ τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἐπίσης διαφορετικά ἀπὸ ὅ,τι οἱ θεοὶ τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος, στην περίπτωση τῶν ὁποίων σύμφωνα με τὸν Χέγκελ ἡ ὑποκειμενικότητα δὲν ἀντιμετωπίζεται ἀκόμη σοβαρά, ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ εἶναι ὑποκείμενο, δὲν εἶναι πλέον ὑπόσταση ἀλλὰ εἶναι ὑποκείμενο, καὶ μάλιστα - ὅπως ἐπαναλαμβάνει ὁ Χέγκελ στην έκθεση τῆς θρησκείας τοῦ Ἰσραὴλ<sup>23</sup> - εἶναι ἀπόλυτο ὑποκείμενο. (Αὐτὴ ἡ μορφή φαίνεται νὰ εἶναι ἡ πιὸ κατάλληλη, ἔστω καὶ ἂν οἱ πηγές ἐν μέρει κάνουν λόγο γιὰ ἀπόλυτη ὑποκειμενικότητα). Συνεπῶς, ὅπως λέγει ὁ Χέγκελ, γιὰ πρώτη φορὰ ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ ἀξίζει τὸ ὄνομα «Θεός»<sup>24</sup> καὶ ἐδῶ βεβαίως βρίσκεται ἡ αἰτία γιὰ τὸ ὅτι ὁ Χέγκελ στὸ τετράδιο τῶν παραδόσεων τοῦ 1827 τοποθετεῖ τὴν ἐβραϊκὴ θρησκεία ἀμέσως μετὰ τὴν ἀρχαία ἑλληνική.

Ὡστόσο με αὐτὸν τὸν χαρακτηρισμὸ ὡς ἀπολύτου ὑποκειμένου, δὲν ἐξαιρεῖται καθόλου ἡ ἐβραϊκὴ σκέψη περὶ Θεοῦ ἀπὸ τὴν κριτική, τὴν ὁποία εἶχε ἀσκήσει προηγουμένως ὁ Χέγκελ στην έννοια τοῦ ἀπολύτου ὑποκειμένου. Συμβαίνει ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο. Οἱ ἀντιρρήσεις πού διατυπώθηκαν κατὰ τὰ πρῶτα χρόνια τῆς περιόδου τῆς Ἰένας ἐναντίον τοῦ ἀπολύτου ὑποκειμένου ἐπαναλαμβάνονται - *mutatis mutandis* - καὶ ἐναντίον τοῦ ἐβραϊκοῦ Θεοῦ: Ἡ διαφορὰ του πρὸς τὸν κόσμον εἶναι ἔκφραση τοῦ ἀπολύτου διχασμοῦ. Ἀπὸ αὐτὸν τὸν διχασμὸ ἀκολουθεῖ ἡ κενότητα τοῦ περιεχομένου: ὁ Θεὸς προσδιορίζεται βεβαίως ὡς σοφός, τίθενται ὁμως σὲ αὐτὸν σκοποὶ. Αὐτὸ βεβαίως προχω-

23. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 2: *Die bestimmte Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1985, 292, 625f (= *Vorlesungen*. Bd. 4).

24. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3: *Die vollendete Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1984, 193 (= *Vorlesungen*. Bd. 5).



ρεί ήδη πέρα από την απλή αφαίρεση, και επιπλέον τὸ ὅτι αὐτὸς ὁ Θεὸς παριστάνεται ὡς δημιουργός, τὸν παρουσιάζει νὰ ἀκολουθεῖ τὴν πορεία ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο ὑποκείμενο πρὸς ἓνα συγκεκριμένο προσδιορισμὸ ὑποκειμενικότητας. Ἀλλὰ ὁ σκοπὸς αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ περιγράφεται π.χ. ὡς ἀπόλυτη κυριαρχία. Ἀκόμη καὶ σὲ αὐτὴν τὴν κριτικὴ στῆν ἐβραϊκὴ σκέψη περὶ Θεοῦ ἀνιχνεύεται πάλι κάποια ἀπήχηση τῆς πρώιμης κριτικῆς τοῦ Χέγκελ στὸ ἀπόλυτο ὑποκείμενο. Παρὰ τὰ ὅποια στοιχεία πού παραπέμπουν πρὸς τὴν κατεύθυνση μιᾶς συγκεκριμένης κατανόησης τῆς ὑποκειμενικότητας, ὁ ἐβραϊκὸς Θεὸς ὡς ἀπόλυτο ὑποκείμενο παραμένει τελικῶς ἀφηρημένος σύμφωνα μὲ τὴν ἀποψη τοῦ Χέγκελ: Ἡ ὑποκειμενικότητα αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ εἶναι μιὰ ὑποκειμενικότητα γιὰ φαντασία καὶ παράσταση, ἐνῶ «ἡ σύλληψη τῆς καθαρῆς σκέψης καὶ τῆς ἔννοιας» εἶναι κάτι ἐντελῶς ἄλλο<sup>25</sup>.

Ἀντιθέτως ἡ σκέψη τῆς ἀπόλυτης ὑποκειμενικότητας - λαμβανομένη μὲ καταφατικὸ νόημα - εἶναι ἡ σκέψη τοῦ πνεύματος, τοῦ ὁποίου τὴ μορφή παράστασης βρίσκει ὁ Χέγκελ στὴ χριστιανικὴ σκέψη περὶ Θεοῦ. Σὲ αὐτὴ τὴ μορφή ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ἱστορίας τῆς θρησκείας: Οἱ μορφές, οἱ ὁποῖες προηγούνται τοῦ χριστιανισμοῦ «συνοψίζονται στὴν ἄπειρη, ἀπόλυτη μορφή, στὴν ἀπόλυτη ὑποκειμενικότητα, καὶ μόνον τὸ πνεῦμα πού ἔτσι προσδιορίζεται ὡς ἀπόλυτη ὑποκειμενικότητα, εἶναι πνεῦμα». Πνεῦμα εἶναι αὐτοπροσδιορισμὸς, κρίση ἐν ἑαυτῷ καὶ σὲ μιὰ γνώση, γιὰ τὴν ὁποία τὸ πνεῦμα εἶναι. Ἀλλὰ τὸ πνεῦμα δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίσει τὸν ἑαυτό του ὡς ἀπόλυτη ὑποκειμενικότητα, ἂν τὸ γνωρίζον εἶναι κάτι ἐξωτερικὸ γιὰ τὸ πνεῦμα. Αὐτὸ βεβαίως ἐξετάστηκε καὶ προηγουμένως σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ ἀπολύτου ὡς τοῦ ὑποκειμένου, καὶ ὁ Χέγκελ τὸ ἐπαναλαμβάνει ἐδῶ ἀκόμη μιὰ φορά: «Τὸ τελευταῖο ὅμως εἶναι, ὅτι αὐτό, γιὰ τὸ ὁποῖο τὸ πνεῦμα εἶναι δὲν εἶναι τούτη ἡ ἔννοια, τούτη ἡ ὑποκειμενικότητα, ὡς ἐξωτερικὸ στοιχεῖο, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἴδια ἡ ἀπόλυτη ἄπειρη ὑποκειμενικότητα, ἡ ἄπειρη μορφή»<sup>26</sup>. Συνεπῶς τὸ πλήρες σημασιολογικὸ περιεχόμενο τῆς ἔννοιας τῆς ἄπειρης ὑποκειμενικότητας ἀπαιτεῖ γιὰ τὴν πραγματικότητά του συγχρόνως ἓναν διπλασιασμό: Τὸ πνεῦμα γνωρίζεται

25. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1: Einleitung, 41f.

26. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3, 194.



ως άπειρη ύποκειμενικότητα, αλλά, έπειδή αυτή ή γνώση είναι βεβαίως ή δική του γνώση του έαυτού του, πρέπει και ή πλευρά αυτής τής γνώσης να θεωρηθεί ως άπειρη ύποκειμενικότητα. Η αντίθετως με έμφαση στο γνωρίζον ύποκείμενο: Μόνον τότε μπορεί να έννοηθεί ως απόλυτη ύποκειμενικότητα, όταν τó ύποκείμενο, τó όποίο πρέπει να συλλάβει αυτήν τήν έννοια, γνωρίζει τόν έαυτό του ως άπειρο ύποκείμενο.

Έπομένως ό Χέγκελ, ό κριτικός του άπολύτου ύποκειμένου, μπορεί να είναι συγχρόνως ό φιλόσοφος τής απόλυτης ύποκειμενικότητας. Τό πρώιμο σημασιολογικό περιεχόμενο τής έννοιας «άπόλυτο ύποκείμενο» διατηρείται έως και στα τελευταία γραπτά του Χέγκελ, έστω και άν ό Χέγκελ ή και τά κείμενα τών μαθητών του, τά όποία μάς έχουν παραδοθεί, δέν κάνουν πάντοτε άυστηρή διάκριση μεταξύ τών δύο έννοιών. Άρα δέν μπορεί να συναχθεί ότι ύπάρχει μεταβολή μεταξύ τής πρώιμης κριτικής του άπολύτου ύποκειμένου και τής ύστερης κατάφασης τής απόλυτης ύποκειμενικότητας. Όσοόσο διαπιστώνεται μιá μεταβολή, καθόσον ό Χέγκελ κατά τήν έποχή τής πρώιμης κριτικής δέν διαθέτει άκόμη εκείνη τήν αντίληψη, τήν όποία άργότερα έθεσε ό ίδιος υπό τόν τίτλο τής απόλυτης ή τής άπειρης ύποκειμενικότητας: Δηλαδή τήν αντίληψη ότι τó ίδιο τó νοείν διαμεσολαβεί τόν έαυτό του με τó άλλο και μόνον έτσι φτάνει στην αλήθειά του και στην έλευθερία του.



ΧΑΝΣ-ΓΙΟΥΡΓΚΕΝ ΓΚΑΒΟΛ

ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΜΗΔΕΝ.  
ΑΠΟ ΤΙΣ ΠΡΟΣΠΑΘΕΙΕΣ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ ΣΤΗΝ ΙΕΝΑ  
ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

Στό έργο *Διαφορά του συστήματος της φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ* ο Χέγκελ έξηγει ότι ο λόγος οργανώνεται στην ιδιάζουσα μορφή του και άτομικότητά του πάντοτε «άπό τό κτίσμα μιάς ιδιαίτερης έποχής»<sup>1</sup>. Αύτή ή επίγνωση για τόν ιστορικό καθορισμό της φιλοσοφίας έχει χρησιμοποιηθεί και για την περίπτωση του ίδιου του Χέγκελ για νά έξηγήσει την πορεία του στοχασμού του άπό τή Φραγκφούρτη στην Ίένα. Έδώ ο Χέγκελ φαίνεται νά άναπτύσσει περαιτέρω συγκυρίες προβλημάτων, οι όποιες προέκυψαν στή Φραγκφούρτη ύπό την επίδραση του Χαίλντερλιν και στην Ίένα άπό τή συνεργασία με τόν Σέλλινγκ<sup>2</sup>. Έτσι και στις δύο περιπτώσεις οι προσωπικές σχέσεις άπο-

- 
1. Βλ. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Στά: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg 1968 σ. 12.
  2. Για την περίοδο της Φραγκφούρτης του Χέγκελ βλ. Christoph Jamme, «*Ein ungelehrtes Buch*». Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. 2. Aufl. Bonn 1985 και για τή σχέση πρός τόν Σέλλινγκ σύγκρ. Klaus Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*. Στο: *Hegel-Studien* 5 (1969) σ. 95-128.



τελούν τὸ ὑπόβαθρο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὁ Χέγκελ ἀπαντᾷ στὴν ἱστορικὴ κατάσταση τοῦ καιροῦ του, ἢ ὁποῖα φέρει τὴ σφραγίδα τοῦ Κάντ, τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Γιακόμπι. "Ὅποιος δίνει ἔμφαση σὲ αὐτὰ τὰ δεδομένα, δημιουργεῖ - ἔστω καὶ χωρὶς νὰ τὸ θέλει - τὴν ἐντύπωση μιᾶς ἰδεαλιστικῆς νησίδας πνευμάτων, τὰ ὁποῖα σὲ ἐλιτιστικὴ ἀπομόνωση διεξάγουν διάλογο κορυφῆς γιὰ καθαρὰ προβλήματα οὐσίας. Βεβαίως ἀποκαλύπτονται στὸ κτίσμα μιᾶς ἐποχῆς τὰ θεμελιώδη τμήματα, ἀλλὰ δὲν ἔρχεται σὲ φῶς ὁλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα. "Ἄν ὅμως θελήσουμε νὰ καταστήσουμε τὴ θέση τοῦ Χέγκελ γόνιμη γιὰ τὴν ἔρευνα ἀποφεύγοντας τὶς ἀναγωγές, τότε πρέπει ἐπίσης νὰ ἐπεκταθοῦμε σὲ συγγραφεῖς πὺ μέσα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἔχουν δευτερεύουσα ἢ καὶ τριτεύουσα σημασία. Ἐπειδὴ συχνὰ αὐτοὶ δὲν διαθέτουν τὴν ἀπόσταση τοῦ στοχασμοῦ ἀπέναντι σὲ πνευματικὲς ἀνακατατάξεις, σημειώνουν ἀθρομῆτως τὴν ἐκάστοτε ἡμερήσια κατάσταση τῆς συζήτησης καὶ ἐπιτρέπουν ἀμέσως τὴν ἀναγνώριση ἐκείνων τῶν κινήτρων, τὰ ὁποῖα διαμορφώνουν τὰ ἀνανεωτικὰ σχεδιάσματα τῶν θεωριῶν. Μὲ αὐτὸ τὸ νόημα ἐκείνοι οἱ συγγραφεῖς προκαλοῦνται ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τους καὶ μὲ τὴ σειρά τους προκαλοῦν ἀντιδράσεις, ὅπως π.χ. καταδεικνύουν οἱ βιβλιοκρισίες τοῦ Χέγκελ γιὰ τὸν Κρούκ καὶ γιὰ τὸν Σούλτσε στὸ *Κριτικὸ περιοδικὸ τῆς φιλοσοφίας*.

Μὲ ἀφετηρία τὸν Γιάκομπ Χέρμαν "Ὁμπεραϊτ - τὸν ὁποῖον ὡστόσο ὁ Χέγκελ ἀποσιωπᾷ - καὶ μάλιστα τὸ φιλοσοφικὸ δράμα του γιὰ τὸ *Πάλιν ἐρχόμενον πνεῦμα ζωῆς τῆς ἀπελπισμένης μεταφυσικῆς*, πὺ ἀναφέρεται μὲ τὸν ἀριθμὸ 289 τοῦ καταλόγου δημοπρασίας τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Χέγκελ, θὰ ἐπιδιωχθοῦν τὰ ἑξῆς: Ἄφενὸς ὁ "Ὁμπεραϊτ - στὸν ὁποῖον ἀναγνωρίζεται ὀξυδερκῆς καὶ συνάμα ἀπειθάρχητη ὡς πρὸς τὶς ἔννοιες πρωτοτυπία<sup>3</sup> - θὰ χρησιμεύσει μεθοδικῶς γιὰ τὴν ἀναπαράσταση ἐκείνης τῆς σημαντικῆς συνάφειας τῶν προβλημάτων, ἢ ὁποῖα καθο-

---

3. Γιὰ αὐτὴν τὴ θετικὴ ἀποτίμηση τοῦ "Ὁμπεραϊτ βλ. W.T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Dritter Band. Leipzig 1833 σ. 85 καὶ L. Noack *Philosophiegeschichtliches Lexikon: Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1879 (ἀνατύπωση: Stuttgart - Bad Cannstatt 1968) σ. 640.



δηγεί και την ανάλυση και τη διάγνωση του Χέγκελ για τη μετακαντιανή φιλοσοφία. Αφετέρου ο θεοσοφικός μυστικισμός του Όμπεραϊτ προσφέρει και τις θεωρησιακές άφορμές, οι οποίες παρέχουν άξιοπιστία στην υπόθεση ότι αυτές άσκησαν επίδραση στην πρώτη αντίληψη του Χέγκελ για τη φιλοσοφία κατά την περίοδο της Ίένας.

## I. Η ανάσταση μιᾶς ἀπελπισμένης μεταφυσικῆς

Τὸ πεδίο τῆς έντασης ἀπὸ τὸ ὁποῖο προήλθαν ἀποφασιστικὰ στοιχεῖα γιὰ τὴ γένεση τοῦ θεωρησιακοῦ ἰδεαλισμοῦ, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ καντιανοῦ κριτικισμοῦ καὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Γιακόμπι περὶ τῆς πίστεως. Μάλιστα ἡ τελευταία ἀσκώντας ἀντίθετη επίδραση σὲ σύγκριση πρὸς τὴ θρησκευτικὴ προέλευσή της μετέφρασε καὶ διέδωδε τὴ μεταφυσικὴ τοῦ Σπινόζα γιὰ τὴ μιὰ ὑπόσταση. Ἐνῶ ὁ Κάντ προσπάθησε νὰ διασφαλίσει τὴν ἀνθρώπινη γνώση ἀποκαλύπτοντας τὰ λογικὰ σφάλματα κάθε μεταφυσικῆς γνώσης, ὁ Γιακόμπι στὸ παράρτημα στὸν ὑπερβατολογικὸ ἰδεαλισμὸ, τὸ ὁποῖο δημοσιεύτηκε τὸ 1787 στὸ δημοσίευμά του *Νταϊήβιντ Χιούμ*, ὑποστηρίζει ὅτι ἡ θέση τοῦ Κάντ σημαίνει τὴν ἐκμηδένιση ἐνὸς ὑπερυποκειμενικοῦ εἶναι, τὸ ὁποῖο θὰ ἔπρεπε νὰ διαφυλαχθεῖ μόνον μὲ τὴν πίστη. Σύμφωνα μὲ τὸν Γιακόμπι ὁ Κάντ περιορίζει τὴ γνώση σὲ κατ' αἴσθησιν καταστάσεις ποὺ δηλώνουν τὸ μοναδικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς γιὰ τὸν σχηματισμὸ τῶν ἐννοιῶν τῆς διάνοιας, τῆς ὁποίας ἡ δραστηριότητα προσθέτει σὲ αὐτὲς αὐθορμήτως τὸ ἐμφανιζόμενο ἀντικείμενο. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ γνώση χάνει τὴν ἀληθειολογικὴ σημασία της, ἀφοῦ δὲν εἶναι «τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ συνείδηση συνδεδεμένων προσδιορισμῶν τοῦ δικοῦ μας ἑαυτοῦ»<sup>4</sup>. Ἐφόσον ὁ Κάντ μὲ τὶς γνωστικὲς ἐπιδόσεις τοῦ ὑποκειμένου πράγματι καταργεῖ τὴν ὑπαρξὴ πραγματικῶν ἀντικειμένων, τότε ἡ φιλοσοφία του ἐκπροσωπεῖ κατὰ τὴν ἀποψη τοῦ Γιακόμπι «τὴν ἀποκορύφωση τῆς ἐφαρμογῆς τῆς καρτεσιανῆς πρότασης νοῶ ἄρα ὑπάρ-

4. Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke* Hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Bd. 2. Leipzig 1815 σ. 306.





χω»<sup>5</sup>, ή όποία όμως πρέπει νά άντιστραφεί διά τής άποδοχής μιās μορφής του είναι, ή όποία προηγείται τής διάνοιας. Συνεπώς ή καντιανή ριζοσπαστική έκδοχή του παραδείγματος του Ντεκάριτ πρέπει νά άναιρεθεί κυρίως έπειδή αύτή ή μηδαμινότητα των περιεχομένων των παραστάσεων, τήν όποία δημιουργεί τό ύποκείμενο, «άφήνει και για τήν ύπαρξη του Θεού μόνον μιá τυφλή και έντελώς κενή άπό γνώση πίστη,... όμοια προς τήν όποία κανεις έως τώρα δέν έχει άπαιτήσει άπό τον άνθρωπο»<sup>6</sup>.

Σέ αύτήν τήν κριτική του Γιακόμπι, σύμφωνα μέ τήν όποία ή φιλοσοφία του Κάντ έξωθει τελικώς τον άνθρωπο στην άπομόνωση ένός όντολογικού έγωισμού, μπορεί νά άναγνωσθεί ή ούσιώδης πρακτική άφετηρία που βρίσκεται στή βάση μιās πρώιμης ιδεαλιστικής θεωρίας: Πρόκειται για τον ζωηρό φόβο ότι ή άπολυτοποίηση του ύποκειμένου οδηγεί τήν ύπαρξη στη μοναξιά και τής άφαιρεί τή δυνατότητα του προσανατολισμού. Αύτός ό φόβος άποτελεί τήν άρχή για ένα ρεύμα σκέψης, τό όποίο άναζητεί μιá διέξοδο πέρα άπό τήν παραιτήση άπό τό υπερβατικό είναι. Άπέναντι στον μηδενισμό του Κάντ, ό όποίος περιορίζει τον λόγο διά τής γνώσεως των φαινομένων, προκύπτει ως προς τή θεωρία τό έξής πρόβλημα: Βεβαίως άναγνωρίζεται τό έγχείρημα του Κάντ για τήν άποδόμηση τής δογματικής μεταφυσικής που άξίωνε και προσέφερε τήν έννοιακή γνώση του υπεραισθητού, αλλά άπό αυτό δέν προκύπτει κατ' άνάγκην ότι κάποιος παραιτείται έντελώς άπό κάθε άντικειμενική επίγνωση. Συνεπώς τό νοείν πρέπει νά διασφαλίσει τή δική του μέθοδο που θα άνυψώνεται πάνω άπό τά φαινόμενα που καθορίζονται άπό τό ύποκείμενο, χωρίς νά ύπόκειται στους περιορισμούς τής *Κριτικής του καθαρού λόγου*. Άν μαζί μέ τον Κάντ ξεκινήσουμε άπό τό ότι κάθε γνώση αναφέρεται πάντοτε στην έποπτεία, τότε άπαιτείται άνάλογος τρόπος έμπειρίας και κατά τήν άναφορά στο ύπερυποκειμενικό είναι. Έπομένως ή δυνατότητα μιās νέας και θετικής μεταφυσικής έξαρτάται άπό τήν προβολή μιās μορφής έποπτείας, στην όποία νά

---

5. Γράμμα του Γιακόμπι στον Γκέοργκ Φόρστερ στις 20 Δεκεμβρίου 1788. Στά: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke* Bd. 3. Leipzig 1816 σ. 518.

6. Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke* (όπως στή σημ. 4) σ. 217.



μπορεί να επαληθευθεί και να περιγραφεί ένα δεδομένο και ύπαρκτο είναι. Έκτος από τον Γιακόμπι ο Όμπεραϊτ είναι μεταξύ των πρώτων που εξέτασαν τη συνάφεια που υφίσταται μεταξύ αφενός μιᾶς ἀνυπόφορης για τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ ἀρνησης τῆς μεταφυσικῆς καὶ ἀφετέρου τοῦ ἀναπόφευκτου ἔργου τῆς ἀποκατάστασης τῆς μεταφυσικῆς. Κατὰ τὸν Όμπεραϊτ, ἂν ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει τὴ γνώση γιὰ μιὰ δύναμη ποὺ τὸν περιβάλλει, τότε βρίσκεται «στὴν ἄβυσσο τοῦ μηδενός, τὴν ὁποία εἶναι ἀδύνατον νὰ νοήσει καὶ πολὺ λιγότερο νὰ θέλει.»<sup>7</sup> Ἐνῶ αὐτὴ ἡ κατάσταση τοῦ μεταφυσικοῦ κενοῦ χαρακτηρίζει «τὸν κριτικὸν αἰῶνα τῶν στοχαστῶν τοῦ ἑαυτοῦ», ὁ Όμπεραϊτ προσδοκᾷ μὲ πολλὴν ἐλπίδα «ἕναν αἰῶνα αὐτῶν ποὺ θὰ ρίχνουν τὸ βλέμμα τους στὸν βυθό, στὰ θεμέλια, τῶν θεμελιωδῶν θεατῶν ποὺ θὰ κυττάζουν ἕως τὸ πρωταρχικὸ θεμέλιο ποὺ διαφωτίζει τὰ πάντα»<sup>8</sup>.

Πρὸς τὴν κατεύθυνση αὐτῆς τῆς μετακαντιανῆς ἐποχῆς τῆς νόησης ἐργάζεται ὁ Όμπεραϊτ ἀπὸ τὸ θέρος τοῦ 1787, ὅποτε δημιουργεῖ ἕνα φιλοσοφικὸ δρᾶμα ποὺ σύμφωνα μὲ τὴ διάγνωσή του γιὰ τὴν ἐποχὴ του φέρει τὸν προγραμματικὸ τίτλο *Τὸ πάλιν ἐρχόμενον πνεῦμα ζωῆς τῆς ἀπελπισμένης μεταφυσικῆς*. Ἐδῶ ὡς κύριο πρόσωπο ἐμφανίζεται ὁ μηδενισμὸς ποὺ ἔχει διαδεχθεῖ τὴ μεταφυσικὴ καὶ τῆς ἐξηγεῖ: «Μπο-

---

7. Jacob Hermann Obereit, *Aufklärungs=Versuch der Optik des ewigen Natur=Lichts bis auf den ersten Grund aller Gründe, zur tieffsten Grund = Kritik des reinen Verstandes*. Berlin 1788 σ. 25.

8. Ὁ.π. σ. 45. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐργασία τοῦ Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Bd. 1. Die Spinozarenaissance. Frankfurt a.M. 1974, ὁ ὁποῖος ἀνακάλυψε ἐκ νέου τὴ φιλοσοφικὴ σπουδαιότητα τοῦ Όμπεραϊτ (σ. 339-359), ἡ δευτερεύουσα βιβλιογραφία γιὰ τὸν Όμπεραϊτ εἶναι σποραδικὴ καὶ ἐπιπλέον ἀνταποκρίνεται σὲ ἐνδιαφέροντα τῆς γερμανικῆς φιλολογίας. Σύγκρ. Friso Meltzer, *Obereit-Studien. Zur Mystik im 18. Jahrhundert*. Στό: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 55 (1930) σ. 209-230 ἐπίσης Werner Milch, *Magus Obereit, 1725-1798*. Στό: *Neue Schweizer Rundschau*. Neue Folge 3 (1935-36) σ. 756-762, τοῦ ἴδιου, *Die Einsamkeit*. Zimmermann und Obereit im Kampf um die Überwindung der Aufklärung. Diss. 1937, ὅπως καὶ Thomas Stettner, *Jacob Hermann Obereit*. Στό: *Goethe-Jahrbuch* 28 (1907) σ. 192-204.



ρεῖς νὰ βλέπεις ὅπως θέλεις, αὐτὸ εἶναι δικό σου ζήτημα. Ἀλλὰ τὴν ἀποδοκιμασία τὴν ἀφήνω μόνον σὲ μένα γιατί ὅλα τὰ πνεύματα τοῦ πεπερασμένου εἶναι ὑποταγμένα σὲ μένα, ἐπειδὴ ἀφ' ἑαυτῶν δὲν εἶναι τίποτε, καθ' ἑαυτά, δὲν εἶναι *Τίποτε* ἀπολύτως. Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ νόημα τῆς αἰωνιότητος, ποῦ δὲν εἶναι, ἀλλὰ ποῦ θὰ ἔλθει τὸ ἴδιο καὶ θὰ εἶναι ἐδῶ γιὰ νὰ δικάσει, ποῦ θὰ διαμορφώσει μιὰ ἄλλη κριτικὴ ἀπὸ ὅ,τι ὁ κόσμος»<sup>9</sup>. Ἄν καὶ ὁ μηδενισμὸς ἀναγνωρίζει τὴν ἀπελπισία τῆς μεταφυσικῆς γιὰ τὸ ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα εἶναι πλέον τυφλὴ ἀπέναντι στοῦ ἀληθινὸ καὶ αἰώνιο εἶναι, ὡστόσο δὲν τῆς ἐπιτρέπεται νὰ προβάλλει πλέον δογματικῶς τὸ ἀναμφισβήτητο δικαίωμά της.

Ὅπως ὁ μηδενισμὸς ἀρνεῖται τὴ μεταφυσικὴ ἀπορρόφηση ἀπὸ τὴ μελαγχολία, ἔτσι στρέφεται καὶ ἐναντίον τοῦ στοχασμοῦ ποῦ θὰ περιορίζοταν στὶς ἐμπειρίες, τὶς ὁποῖες αὐτὸς θὰ ἀποκτοῦσε μὲ τὰ αἰσθητὰ πράγματα καὶ γιὰ τὰ αἰσθητὰ πράγματα. Ἐνῶ ὁ μηδενισμὸς ἔχει τὴν καταγωγή του σὲ ἓνα πνεῦμα τῆς αἰωνιότητος, τὸ ὁποῖο ὑπερβαίνει τὸν κόσμον καὶ τοῦ ὁποῖου τὰ ἐπιφάνεια θέλει νὰ προετοιμάσει, θεωρεῖ ὡς τὸ πλέον ἄμεσο καθήκον του «τὴ νοητικὴ καὶ ἠθικὴ ἐκμηδένιση ὅλων ὧν δὲν εἶναι ἀπὸ αὐτὸ καὶ μὲ αὐτό»<sup>10</sup>. Ἀρχικῶς ἀσκεῖ τὴν προσωρινὴ λειτουργία ἐνὸς κριτικοῦ ποῦ ἐκμηδενίζει ἐκεῖνες τὶς φιλοσοφίες ποῦ συνδέουν τὸν στοχασμὸ ἀποκλειστικῶς πρὸς τὰ ἀντικείμενα τῆς πεπερασμένης ἐμπειρίας. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ὑλιστικὴ καὶ τὴ σπινοζικὴ ἀπόρριψη μιᾶς ὑπερβατικῆς αἰτίας τοῦ κόσμου ὁ μηδενισμὸς ἀντιμετωπίζει κυρίως τὴν πρόκληση τοῦ Τόμας Βίτσεμαν, ὁ ὁποῖος συνάγει τὴ γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴν ἱστορία. Ἀπέναντι στὴν ἠθικοθεολογία τοῦ ἄρθρου τοῦ Κάντ *Τί σημαίνει τὸ νὰ προσανατολίζεται κάποιος στὸν στοχασμὸ;* τὸ ὁποῖο γιὰ πρώτη φορὰ μετατρέπει τὰ μεταφυσικὰ περιεχόμενα - ὅπως ὁ Θεὸς καὶ ἡ ἀθανασία τῆς ψυχῆς - σὲ ἀπλῶς ὑποκειμενικὰ αἰτήματα τοῦ λόγου, ὁ Βίτσεμαν ἀντιτάσσει «μιὰ ἀργὴ καὶ σταθερὴ γνώση

---

9. Jacob Hermann Obereit, *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*. Ein kritisches Drama zu neuer Grund=Critik vom Geist des Cebes. Berlin 1787. Μιὰ ἐξωτερικὴ σύνοψη τῆς ἱστορίας τῆς ἐννοίας τοῦ μηδενισμοῦ προσφέρει ἡ μελέτη τοῦ Stephen Wagner Cho, «Nihilism» before Nietzsche. On the Historical Origins of the Term, ἡ ὁποία εἶναι ὑπὸ δημοσίευση.

10. Jacob Hermann Obereit, *Der wiederkommende Lebensgeist* (ὅπως σημ. 9) σ. 16.



του Θεού, ή όποία έξελίσσεται από βαθμίδα σέ βαθμίδα»<sup>11</sup>. 'Αντί όμως για την άντικειμενική γνώση του Θεού από τά θετικά δεδομένα τής ιστορίας αυτός ό τρόπος θεώρησης διασαφηνίζει ώς προς τόν μηδενισμό του "Ομπεραϊτ άπλώς έναν πόλεμο του τύπου του Χόμπς όλων έναντίον όλων και έτσι προσφέρει τήν εικόνα «ένός πραγματικού χάους τής αιωνιότητας»<sup>12</sup>, τό όποίο άντιφάσκει προς τή σοφία του δημιουργού. 'Από αυτή τήν έμπειρική ματιά στην ιστορία που δέν προσφέρει καμμιά λογική συνάφεια νοήματος προκύπτει «ή αισθησιοκρατία ένός 'Ελβέτιου με όλη τήν έπικούρεια ήθική τής αισθητικότητας»<sup>13</sup>, ή όποία έχει ώς στόχο να προσφέρει ώς ύψιστο αγαθό τήν άπόλαυση του φευγαλέου είναι μέσα στον κόσμο.

Αυτή ή ήδονιστική άπολυτοποίηση του πεπερασμένου, ή όποία κατά τόν "Ομπεραϊτ ολοκληρώνεται άκολουθώντας τόν διαφωτισμό, άντιστοιχεί στο θεωρητικό επίπεδο στην άπολυτοποίηση του πεπερασμένου από τόν Κάντ. Βεβαίως ό μηδενισμός του μεταφυσικού δράματος του "Ομπεραϊτ πρέπει να άναγνωρίσει τόν Κάντ «ώς δεύτερον και θεμελιωδώς άκριβέστερον 'Αριστοτέλη»<sup>14</sup> που κατόρθωσε να άνακαλύψει ένα κριτήριο τής έμπειρίας, τό όποίο παραμένει έντός του λόγου και με τό όποίο μπορούν να παραμερισθούν άναρίθμητες θεωρητικές δυσχέρειες. 'Αλλά ή μεταφυσική, ή όποία ξεκινώντας από τό άληθές ύποστηρίζει τή διάγνωση του μηδενισμού, δέν μπορεί να άπαλλάξει τόν φιλόσοφο τής Καινιξβέργης από τή μομφή ότι «άπό τήν πολλή κριτική τής κεφαλής λησμόνησε τήν καρδιά»<sup>15</sup>. 'Ο συστηματικός διαφωτισμός

11. Thomas Wizenmann, An den Herrn Prof. Kant von dem Verfasser der Resultate der Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie. Στο: *Deutsches Museum*. Februar 1787 σ. 156. Για τήν ένταξη του Βίτσενμαν στη συζήτηση γύρω από τή θεωρία του Κάντ περι των αίτημάτων σύγκρ. Hans-Jürgen Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik*. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger. Stuttgart - Bad Cannstatt 1989 σ. 28 κ. έ.
12. Jacob Hermann Obercit, *Der wiederkommende Lebensgeist* (δπως στη σην. 9) σ. 40.
13. "Ο.π. σ. 43.
14. "Ο.π. σ. 55.
15. "Ο.π. σ. 65.



περι τῆς ἐμπειρίας, ἡ ὁποία κατὰ τὸν Κάντ εἶναι ἡ μόνη δυνατὴ σύμφω-  
να μὲ τις ἐκ τῶν προτέρων μορφῆς τῆς ἐποπτείας, ἔχει ὀλοκληρώσει τὸν  
ἴδιο τὸν ἱστορικὸ διαφωτισμὸ καὶ μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἔχει ἀφαιρέσει ἀ-  
πὸ τὸν ἄνθρωπο κάθε θετικὸ γνῶρισμα τοῦ ἀληθοῦς. «Ὅλα τὰ ἀντικεί-  
μενα, ὅ,τι καὶ ἂν εἶναι καθ' ἑαυτὰ τὰ ἴδια, ἐκτὸς τῆς ἐμφανίσεως σὲ χῶ-  
ρο καὶ σὲ χρόνο, εἶναι γιὰ μένα κλειστά, ἄγνωστα, ἀκατανόητα, πραγ-  
ματικὰ μυστήρια, καὶ μάλιστα αἰώνια μυστήρια, ἐπειδὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄν-  
θρώπου στὸ τέλος τοῦ διαφωτισμοῦ δὲν ἔχει καμμιά ἄλλη δυνατότητα  
ἐποπτείας παρὰ μόνον σὲ χῶρο καὶ σὲ χρόνο, καμμιά δυνατότητα ἐ-  
μπειρίας ἔξω ἀπὸ αὐτούς, ἄρα - σύμφωνα μὲ τὴ νέα κριτικὴ - οὔτε σὲ  
αὐτὴν οὔτε σὲ ἐκείνην τὴν ζωὴ, οὔτε καὶ καμμιά ἐλπίδα νὰ φθάσει σὲ  
μιὰν ἄλλη μορφή ἐποπτείας · πρέπει λοιπὸν νὰ στοχάζομαι καὶ νὰ πι-  
στεύω εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, γιατί ἡ οὐσία τῶν πραγμάτων δὲν  
μπορεῖ νὰ ἀλλάξει · Πρέπει αἰωνίως νὰ εἶμαι ἀπελπισμένος, νὰ φθάνω  
σὲ κενὲς σκέψεις · καλύτερα τὸ Μηδέν!»<sup>16</sup>

Ἐφόσον ὁ Κάντ μὲ τὸν διαφωτισμὸ παραιτεῖται ἀπὸ κάθε ὑπε-  
ρραισθητὸ περιεχόμενο, ἀναδύεται ἓνας «γυμνὸς νοῶν λόγος»<sup>17</sup>, ὁ ὁ-  
ποῖος σύμφωνα μὲ τὸν Ὁμπεραϊτ, ἀρκεῖται νὰ ἀσκεῖ κυριαρχία καὶ νὰ  
ρυθμίζει τὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία γιὰ τὸν λόγο ἐμφανίζεται σὲ  
χῶρο καὶ σὲ χρόνο. Ἀπὸ τὴν καντιανὴ ἐπισφράγιση τοῦ διαφωτισμοῦ  
προκύπτει συγχρόνως ὁ ἐπικουρισμὸς τῶν φαινομένων, ποὺ ἀπολαμβάνει  
τὴν εἰκόνα ἐνὸς παραμελημένου κόσμου, στὴν ὁποία ὁ ἴδιος κυ-  
ριαρχεῖ, ἀφοῦ ὁ ἴδιος τὴν ἔχει κατασκευάσει. Καὶ ὅταν ἀκόμη ὁ Κάντ  
ἐπικαλεῖται ὡς αἴτημα τοῦ λόγου τὴν πίστη στὸν Θεὸ ὡς τὸ ἔσχατο μέ-  
σο γιὰ τὴν ὑπερβατικὴ ἐμπειρία ποὺ ἀπουσιάζει σύμφωνα μὲ τις θεω-  
ρητικὲς προδιαγραφές, αὐτὸ τὸ αἴτημα παραμένει μόνον ἡ αὐθαίρετη  
θέση ἐνὸς νοεῖν, τὸ ὁποῖο δὲν ἀναφέρεται σὲ κανένα πραγματικὸ δεδο-  
μένο εἶναι. Τὸ ἀληθὲς ποὺ ἐγγυᾶται τὴ δεσμευτικὴ πράξη καὶ νόηση, ἔ-  
χει γίνεῖ ἓνας «ἄγνωστος Θεὸς»<sup>18</sup>, τὸν ὁποῖο - ὅπως ἔχει καταδείξει ἡ  
κριτικὴ τοῦ Βίτσενμαν - ἡ ἠθικὴ θεολογία ἔχει ἐπίσης θυσιάσει στὸν

16. Ὁ.π. σ. 56 κ.έ.

17. Ὁ.π. σ. 106.

18. Ὁ.π. σ. 62.



βωμό ενός λόγου που είναι χωρίς υπέρβαση. Τελικώς η θεωρητική και πρακτική φιλοσοφία του Κάντ οδηγεί μόνον «στο κενό των απλών ήχη-  
ρών έννοιών»<sup>19</sup>, οι οποίες δὲν ἐπιτρέπουν καμμιὰ ἐποπτεία καὶ καμμιὰ ἐποπτική κάρπωση τοῦ ἀληθοῦς. Συνεπῶς γιὰ τὴ μεταφυσική στοῦ δρά-  
μα τοῦ Ὁμπεραϊτ ὁ ἰδεαλισμὸς τοῦ Κάντ, ὁ ὁποῖος ἔχει κορυφωθεῖ σὲ ὀλική κριτική τοῦ λόγου, σημαίνει «μιὰ κατάσταση ὅσων ἔχουν καταδι-  
κασθεῖ νὰ παραμένουν αἰωνίως ἀποκλεισμένοι ἀπὸ τὴν αἰώνια ἐπο-  
πτεία».<sup>20</sup> Ἀπέναντι σὲ αὐτὴν τὴ φιλοσοφικὴ καταδίκη, ἐφόσον ὁ δια-  
φωτισμένος διαφωτιστικὸς λόγος ἀπλῶς ἐξακολουθεῖ νὰ παραμένει κε-  
νὸς ἀπὸ ἀλήθεια, ὁ μηδενισμὸς τοῦ Ὁμπεραϊτ ρωτᾷ ἂν ἐκείνο τὸ κρι-  
τήριό τοῦ ἐκ τῶν προτέρων στοιχείου, τὸ ὁποῖο φωτίζει τὴν ἐμπειρία, ἐ-  
ξαντλεῖ τὴ δυνατότητα τῆς ἐμπειρίας ἐν γένει.

Ἄν κατὰ τὸν Ὁμπεραϊτ ἀκόμη καὶ οἱ ὑλιστὲς καὶ οἱ ἄθεοι δέχο-  
νται μιὰ ἀπόλυτη ὑπαρξή, τότε αὐτὴ πρέπει νὰ διατηρεῖ τὴν ἐγκυρότητά  
τῆς ἀκόμη περισσότερο ἐντὸς τοῦ ἰδεαλισμοῦ ποὺ εἶναι προσανατολι-  
σμένος μὲ αὐστηρότητα στοὺς νόμους τοῦ λόγου. Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς  
γνώσης τοῦ εἶναι, ἡ ὁποία ὑπερβαίνει τὰ ἀπλῶς ὑποκειμενικὰ περιεχό-  
μενα τοῦ νοοῦντος λόγου, προκύπτει γιὰ τὸν μηδενισμὸ ἀπὸ δύο ἐπιχει-  
ρήματα ἐκ τοῦ ἀντιθέτου. Ἄν δηλαδὴ παραιτηθοῦμε ἀπὸ τὴ μεταφysi-  
κὴ θετικότητα ἐνὸς ἀληθοῦς εἶναι, τότε δὲν ὑπάρχουν «οὔτε σταθερὴ  
ζυγαριὰ οὔτε μέτρο οὔτε κανόνας τῆς ἀνθρώπινης θεωρίας»<sup>21</sup>. Ὁ μηδε-  
νισμὸς προχωρεῖ πρὸς πέρα ἀπὸ τὴ γνωσιολογικὴ ἀπαίτηση καὶ ἀνατρέ-  
χει στὸν Λάμπνιτς, στὸν Κρούζιους καὶ στὸν Λάμπερτ, οἱ ὁποῖοι ἔχουν  
καταδείξει ὅτι χωρὶς μιὰ πραγματικῶς ἐνεργοῦσα δύναμη ὡς πρὸς τὴ  
δυνατότητα δὲν θὰ ὑπῆρχε ὄντολογικῶς ἡ δυνατότητα μιᾶς ἀρχῆς γιὰ  
τὰ πράγματα τοῦ κόσμου. Ἄν λοιπὸν θέλουμε νὰ φθάσουμε σὲ αὐτὸν  
τὸν νοητικὸ καὶ ὄντολογικὸ πόλο τοῦ λόγου, τότε πρέπει νὰ ἀποφύγου-  
με τίς ἐναλλακτικὰς λύσεις ποὺ ἀποκλείουν ἢ μιὰ τὴν ἄλλη καὶ ποὺ ὀδή-  
γησαν στὴ διαμάχη μεταξὺ Κάντ καὶ Γιακόμπι: «Οἱ μονόπλευροὶ ἔλλο-  
γοὶ καὶ οἱ συναισθηματικοὶ ἀντιλογικοὶ σαλπικτὲς εἶναι καὶ οἱ δύο ἐ-  
ξοργιστικοὶ γιὰτὶ εἶναι ἐξίσου οἱ αὐλητὲς τῆς παράνοιας. Ἡ παράνοια

19. Ὁ.π.

20. Ὁ.π. σ. 59.

21. Ὁ.π. σ. 49.



πού προέρχεται και από τις δύο πλευρές έγινε πλέον άνυπόφορη»<sup>22</sup>. 'Ο Όμπεραϊτ βρίσκεται μακριά τόσο από τὸν ὑποστασιοποίηση ἑνὸς ὑποκειμένου χωρίς ὑπέρβαση ὅσο και ἀπὸ τὴν ἐνθουσιώδη ἐνορατισμὸ τῆς πίστεως. 'Ο ἴδιος ἐπιδιώκει νὰ διασφαλίσει μεθοδικῶς τὸν λόγο και νὰ τὸν στρέψει πρὸς ἓνα ἔσχατο ἀληθές εἶναι. Ἐπειδὴ ὁ μηδενισμὸς ἔχει αὐτὸν τὸν στόχο, ἀναφέρει ἐκείνη τὴν ἀρνητικότητα, ἡ ὁποία ἐνυπάρχει στὸν κόσμον και στὸ νοεῖν. Ἦδη κατὰ τὴν ἐμπειρικὴ ἐξέταση τοῦ κόσμου διαπιστώνεται μιὰ ἀρχὴ τῆς ἀρνήσεως, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξηγεῖται ἡ διαρκὴς μεταβολή, ἐφόσον ἡ ὑποστασιακὴ μηδαμινότητα τῶν πραγμάτων καθ' ἑαυτὰ εἶναι ἡ προϋπόθεση πού καθιστᾶ δυνατὴ τὴ μετάβαση μιᾶς μορφῆς ἐμπειρικῆς ὑπαρξῆς τοῦ κόσμου σὲ μιὰ ἄλλη. Ἄν ἡ ἐμπειρικὴ παρατήρηση ἀνυψωθεῖ σὲ θεωρησιακὴ φιλοσοφία, τότε κατὰ τὴν ἀρνήση γίνεται ἐπίσης φανερὸ τὸ πρῶτον κινεῖν τοῦ νοεῖν πού ἔχει διαχωρισθεῖ ἀπὸ τὴν ἐμπειρία.

Ἐφόσον αὐτὸ τὸ νοεῖν διεκδικεῖ γιὰ τὸν ἑαυτὸ του ὄντολογικὴ σπουδαιότητα, πρέπει ὅπωςδήποτε νὰ χρησιμοποιήσει τὴν ἀρνήση γιὰ νὰ ἐπιτύχει τὸν ὑψηλότερο βαθμὸ ἐγκυρότητας. 'Ο Όμπεραϊτ γράφει: «Ἄν ξεκινήσετε ἀπὸ τὴν πρόταση τῆς ἀντίφασης, τότε αὐτὴ εἶναι ἀκριβῶς ἡ πρόταση τοῦ Μηδενός, διότι, ὅ,τι ἀντιφάσκει πρὸς τὸν ἑαυτὸ του, εἶναι Μηδέν. Ἄν ξεκινήσετε ἀπὸ τὴ γενικὴ πρόταση τῆς αἰτίας, τότε ἡ αἰτία εἶναι πάντοτε πιὸ πειστικὴ στὴν ἀρνητικὴ διατύπωση παρὰ στὴν καταφατικὴ. Τὸ ὅ,τι τίποτε δὲν εἶναι χωρίς αὐτὸ διὰ τοῦ ὁποίου εἶναι, γίνεται ὀφθαλμοφανές χωρίς συγκρίσεις ἀπὸ τὴν πρόταση: Τὰ πάντα ἔχουν τὴν αἰτία τους. Πιὸ σύντομο και πιὸ σαφές εἶναι τὸ παλαιότατο φιλοσοφικὸ ρητό: Ἄπὸ τὸ Μηδέν εἶναι και γίνεται τὸ Μηδέν. Τὸ ἀντίθετο συμβαίνει μὲ τὴν ὑψιστὴ θετικὴ ἀρχή: Ὅ,τι εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ, εἶναι ἀδύνατο νὰ μὴν εἶναι, και τίποτε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι χωρίς αὐτὸ, τὸ ὁποῖο εἶναι ἀφ' ἑαυτοῦ. Στὴν ἀρνητικὴ μορφῇ, σὲ ἀνάλογη περίπτωση, οἱ ἀρχές εἶναι πάντοτε σαφέστερες»<sup>23</sup>.

Ἡ καθολικότητα τοῦ ἀρνητικοῦ, τὸ ὁποῖο και στὴν ἐμπειρικὴ ἐποπτεία παρουσιάζεται και στὸν λόγο εἶναι ἐνεργό, παραπέμπει σύμφωνα μὲ τὸν μηδενισμὸ τοῦ Όμπεραϊτ σὲ μιὰ περιεκτικὴ δυνατότητα

22. Ὅ.π. σ. 46.

23. Ὅ.π. σ. 134.



της έμπειρίας, ή όποία πρέπει όπωςδήποτε νά αξιοποιηθεί μέ συστηματικό τρόπο και νά αποκτήσει ριζοσπαστικό χαρακτήρα. Ένώ ή έκ τών προτέρων έποπτεία του χώρου και του χρόνου όδηγεί άπλώς σέ μιá άπειρη παράταξη μαθηματικών όντοτήτων, ή άρνητικότητα του λόγου - ή όποία έχει τόν χαρακτήρα άρχής - συνεπάγεται τήν άφαίρεση από αυτές τίς μορφές του πεπερασμένου έτσι, ώστε νά ανακύψει «μιá άληθής μέθοδος τής έποπτείας»<sup>24</sup>. Η όδός προς τήν έποπτεία του άληθούς, ή όποία έπίσης συνδέεται προς τά προηγούμενα - έκτίθεται κατά τόν Όμπεραϊτ στό μεταφυσικό ποίημα του Χάλλερ περι τής αιωνιότητας:

«Χίλιες φορές όλη ή δύναμη τών αριθμών  
είναι ποτέ τμήμα από σένα;  
Τήν άφαιρώ,  
τήν έξαφανίζω,  
και σϋ βρίσκεσαι ένώπιόν μου»<sup>25</sup>.

Ένώ ό Κάντ έπιμένει στό φαινομενικώς άνυπέρβλητο γεγονός του πεπερασμένου, τό ποίημα του Χάλλερ άντιθέτως περιγράφει μέ παραδειγματικό τρόπο τήν πραγματικότητα μιáς έμπειρίας του άληθούς, ή όποία άρχίζει νά αναδύεται, όταν κάποιος άκολουθήσει μιá διαδικασία κατασκευής, πού είναι προσανατολισμένη στα μαθηματικά. Πριν από τήν υπερβατολογική αισθητική, μέ τήν όποία ό Κάντ άρχίζει τήν έρευνά του για τή γνωστική ικανότητα του άνθρώπου, ύπάρχει σύμφωνα μέ τόν Όμπεραϊτ «μιá πρώτη λογική και κριτική του μικρού λόγου»<sup>26</sup>. Αύτή ή λογική διά τής άρνητικότητας πού τήν θεμελιώνει, καθι-

24. Ό.π. σ. 86.

25. Ό.π. Παρόμοια μέ τόν Όμπεραϊτ τονίζει ό Χέγκελ στήν *Έπιστήμη τής Λογικής* ότι τό ποίημα του Χάλλερ άπαιτεί τήν έγκατάλειψη τής άπειρης διαδικασίας για νά αποκτήσει παρουσία τό ίδιο τό άληθώς άπειρο (Σύγκρ. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Στά: *Gesammelte Werke*. Bd. 21. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 1985 σ. 223). Ό Χέγκελ ίσως θά είχε παρακινηθεί από τή φιλοσοφία του Όμπεραϊτ για νά φθάσει σέ αύτήν τή θετική έρμηνεία πού είναι αντίθετη προς τήν περιγραφή τής αιωνιότητας από τόν Χάλλερ δηλαδή προς τήν περιγραφή τήν όποία ό Κάντ όνόμασε φρειαστική.

26. Jacob Hermann Oberleit, *Der wiederkommende Lebensgeist* (όπως στή σση. 9) σ. 31.





στᾶ ἐκ τῶν προτέρων δυνατὸ ἓνα χῶρο τῆς ἐμπειρίας, ὁ ὁποῖος βρίσκεται πέραν τοῦ διαφωτιστικοῦ λόγου καὶ τῶν καντιανῶν περιορισμῶν τῆς γνώσης. Ἡ ὀρθολογικὴ ἐννοιακὴ σύλληψη κάθε πεπερασμένου τρόπου σκέψης προχωρεῖ σὲ μιὰ «ἐποπτικὴ αἰωνιότητα»<sup>27</sup>, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ προσδιορισθεῖ ἄλλως παρὰ μόνον ὡς ἀπόλυτο θετικὸ καὶ ἄπειρο μέγεθος.

Ἡ ὄχι ὁ Ὀμπεραϊτ ἐπιχείρησε νὰ διευκρινίσει μὲ τὸ ποίημα τοῦ Χάλλερ ἔχοντας ὑπόψη τὴν ὑπερβατολογικὴ αἰσθητικὴ, προσπαθεῖ νὰ περιγράψει πιὸ περιεκτικὰ στὴ μελέτη τοῦ Ἀναίρεση τοῦ Κάντ καὶ σὲ ἓνα γράμμα τοῦ πρὸς τὸν Μάιμον, τὸ ὁποῖο ἐξηγεῖ αὐτὴν τὴ μελέτη<sup>28</sup>. Ὁ Ὀμπεραϊτ ξεκινάει καὶ πάλι ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ, γιὰ νὰ προσδιορίσει ἀκριβέστερα τὴν ἀφαιρετικὴ διαδικασία ποὺ περιγράφεται στὸ ποίημα τοῦ Χάλλερ. Ἐνῶ ὁ Ὀμπεραϊτ ἔβλεπε ἕως τότε στὴν κριτικὴ τοῦ λόγου ἀπλῶς μιὰ φιλοσοφία τοῦ πεπερασμένου, ἐκείνη τὴν ἐποχὴ, ἀφοῦ πλέον ἡ κριτικὴ ὡς πρὸς τὴ γένεσή της ἔχει ἀναπτυχθεῖ διὰ τῆς θεωρίας τοῦ Ράινχολντ περὶ τῆς παραστατικῆς ἰκανότητος, τὴν θεωρεῖ ὡς «εἰσαγωγικὸ σημεῖωμα τῆς σωκρατικῆς ἄγνοιας περὶ πάντων»<sup>29</sup>.

---

27. Ὁ.π. σ. 88, σύγκρ. καὶ σ. 95.

28. Αὐτὴ ἡ ἀναίρεση γράφτηκε τὸ 1791, περιέχει τὴ φιλοσοφικὴ ὁμολογία πίστεως τοῦ Ὀμπεραϊτ καὶ ἐστάλη ἀπὸ τὸν Σμίτ, ὁ ὁποῖος ἦταν μαθητὴς τοῦ Ράινχολντ, στοὺς ἐκδότες τοῦ *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. Ὁ Μάιμον, ὁ ὁποῖος διηύθυνε αὐτὸ τὸ περιοδικὸ μαζὶ μὲ τὸν Μόριτς, γράφει στὶς σημειώσεις ποὺ συνοδεύουν τὴν Ἀναίρεση τοῦ Ὀμπεραϊτ ὅτι τὴν δέχτηκε ὄχι γιὰ τὸ περιεχόμενό της ἀλλὰ γιὰ τὴ μορφή της. (Σύγκρ. *ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde Neunten Bandes zweites Stück. 1792 σ. 106*). Κατὰ τὸν Μάιμον ἡ ἀναίρεση ἀποτελεῖ μόνον ἓνα παράδειγμα ψυχωφελοῦς λογοτεχνίας, ἡ ὁποία στὴν περίπτωσή τοῦ Ὀμπεραϊτ ἔχει κάποια διανοουμενίστικη κομψότητα. Πάντως ὁ Μάιμον παραβλέπει ὅτι ὁ Ὀμπεραϊτ χρησιμοποιοῖ τὴν ἐκθεση τῆς πνευματικῆς πορείας του γιὰ νὰ συζητήσῃ ἓνα φιλοσοφικὸ πρόβλημα.

29. Jacob Hermann Obereit, Obereits Widerruf für Kant. Ein psychologischer Kreislauf. Στό: *ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Magazin für Erfahrungsseelenkunde. Neunten Bandes zweites Stück. 1792 σ. 139*.



Βεβαίως ο Κάντ στη δεύτερη έκδοση της *Κριτικής του καθαρού λόγου* είχε προειδοποιήσει με σαφήνεια ότι από το γεγονός ότι γνωρίζουμε αποκλειστικώς φαινόμενα (έμφανίσεις), δεν πρέπει να προχωρήσουμε στην άποψη ότι τα αντικείμενα της γνώσης είναι απλές επιφάνειες, πλαστά φαινόμενα. Ο Όμπεραϊτ όμως ξεκινώντας από τη γνωσιολογική έννοια του φαινομένου καταλήγει στην όντολογική αξιολόγηση των πραγμάτων. Έτσι αυτός ο παρανοημένος υπερβατολογικός ιδεαλισμός προετοιμάζει κατά τον Όμπεραϊτ την επίγνωση του «Μηδενός όλων των πραγμάτων καθ' έαυτά»<sup>30</sup>, τα όποια ούτε στα περιεχόμενα της παράστασης έχουν κάτι το πραγματικό ούτε και στο γνωρίζον υποκειμένο διαθέτουν κάποια υποστασιακή θετικότητα. Τελικώς η άξιωση της υπερβατολογικής φιλοσοφίας να προσφέρει την έγγύηση της γνώσης διά της έννοιακής ικανότητας του υποκειμένου, τίθεται στην υπηρεσία μιάς μυστικής έμπειρίας του κόσμου. Κατά τον Όμπεραϊτ ο Κάντ έφερε και πάλι τη φιλοσοφία «στην όδο μιάς άρνητικής συνείδησης»<sup>31</sup> πού με τη σειρά της φθάνει σε άκραία μορφή, άφου ή άπόλυτη άρνητικότητα ως ένεργεια της διάνοιας αίρει με τη σκέψη το ένθάδε είναι του υποκειμένου και του κόσμου. Εφόσον ή συνείδηση διά της ένεργειας της άπόλυτης άρνητικότητας αποδυναμώνει τη «φυσική» τοποθέτησή της άπέναντι στον κόσμο, άποδεσμεύεται από τα πεπερασμένα αντικείμενα, τα όποια θα μπορούσε θεωρητικώς να γνωρίσει ή πρακτικώς να επιδιώξει. Με αυτόν τον τρόπο δεν άπομένει τίποτε, το όποιο ή συνείδηση θα μπορούσε «να έποπτεύσει είτε να αισθανθεί είτε να νοήσει είτε να έχει ως σημείο αναφοράς είτε να θέλει είτε να πράξει»<sup>32</sup>. Η συνείδηση έχει άδειάσει τον έαυτό της από τα πάντα και φθάνει στην ήσυχία του διαλογισμού κατά την έμπειρία του άπολύτου μηδενός, το όποιο συγχρόνως άποτελεί εκείνον τον μεταφυσικό χώρο μιάς άνυποκειμενικής και άκοσμικής συνείδησης, στον όποιο κατά ένα στιγμιαίο νύν έμφανίζεται το περιεκτικό θετικό: «Ένώ οι αισθήσεις είναι άγρυπνες, ανακύπτει εκείνη ή μορφή της άπόλυτης άρνησης, ή ό-

30. "Ο.π. σ. 140.

31. "Ο.π. σ. 139.

32. Jacob Hermann Obereit, Schreiben des Herrn Obereit an Herrn S. Maimon. Στο: ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde. Neunten Bandes drittes Stück. 1793 σ. 90.



ποία μου αφήνει ή θέτει τὸ ἀπόλυτο μηδέν, ἐκείνη ή βορειοδυτική διά-  
βαση πρὸς τὴν παλιὰ ἀνατολή, καὶ τότε ἀκριβῶς βρισκω ἀπέναντι στὴ  
διάνοια τὴ μορφή τῆς ἀπόλυτης θέσης καθ' ἑαυτὴν, καὶ δι' αὐτῆς βρι-  
σκω τὸ πᾶν ποὺ ἀκριβῶς εἶναι ἀπέναντι στοῦ μηδέν, - τὸ πᾶν ποὺ ἀφ'  
ἑαυτοῦ, δι' ἑαυτοῦ, καὶ πρὸς ἑαυτὸ εἶναι ἀπόλυτο καὶ μόνον μὲ αὐτὸν  
τὸν τρόπο εἶναι αὐταρκες ὡς πρὸς τὰ πάντα - καθ' ἑαυτὴν τὴν ἀπόλυτη  
αἰτία κάθε θετικοῦ νοεῖν, ἐποπτεύειν, ἀναφέρεσθα, ή ὁποία καθιστᾶ  
θετικῶς δυνατόν ὅ,τι ἐποπτεύεται, ὅ,τι νοεῖται, ὅ,τι ἀποτελεῖ σημεῖο ἀ-  
ναφορᾶς»<sup>33</sup>.

Ὁ μηδενισμὸς τοῦ Ὁμπεραϊτ δὲν ὀδηγεῖ σὲ μιὰ κοσμοθεωρία,  
ἀλλὰ ἀποτελεῖ μιὰ θεωρησιακὴ μέθοδο ποὺ διανοίγει ἐκ νέου ἓνα δρό-  
μο πρὸς λησμονημένες πρωταρχικὲς ἀλήθειες, γιὰ τὶς ὁποῖες τὸ πραγ-  
ματικὸ θεμέλιο τοῦ λόγου ἦταν πάντοτε γνωστὸ καὶ ἀναφερόταν «στοὺς  
ἀρχαίους, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ Κάντγουορθ, ὡς αὐτογενές, αὐτοφυές,  
αὐταρκες, ὡς αὐτοαυτός»<sup>34</sup>. Ἄν ὅμως κάποιος ἀρνηθεῖ τὸν ἑαυτὸ ποὺ  
ἔχει ὡς κέντρο τὸ ὑποκείμενο καὶ ἂν ἀπελευθερωθεῖ ἀπὸ ὅλα τὰ ἀντι-  
κείμενα τῆς φιλαυτίας, τότε ή συνείδηση ἀνάγεται στὴν ἀπλή δεκτικό-  
τητά της. Ἡ δύναμη τοῦ ἀρνητικοῦ, ή ὁποία τρέφεται ἀπὸ τὸν μυστικι-  
σμὸ, ὀδηγεῖ στοῦ θετικὸ δεδομένο ἑνὸς ἀπολύτου ἀληθοῦς εἶναι, τὸ ὁ-  
ποῖο πλεόν εἰσέρχεται στον κενὸ χῶρο τῆς συνείδησης. Ἀλλὰ τὸ ἀλη-  
θές ἀντὶ νὰ προκύπτει παραγωγικῶς διὰ ἀποδείξεων, οἱ ὁποῖες ὡστόσο  
σύμφωνα μὲ τὴν ὑπερβατολογικὴ διαλεκτικὴ τοῦ Κάντ δὲν ἀντέχουν  
τὸν κριτικὸ ἔλεγχο τοῦ λόγου, ἀνακύπτει μᾶλλον ἀπὸ τὴν ἐμπειρία τοῦ  
μηδενὸς μὲ ἐποπτικὴ προφάνεια. Καὶ «χρειάζεται μόνον ἐλεύθερη πα-  
ρατήρηση»<sup>35</sup> γιὰ νὰ περιγραφεῖ τὸ ἀληθές ή νὰ γίνει λογικῶς ἀντιλη-  
πτό. Ἔτσι αὐτός ὁ «μηδενισμὸς καθ' ἑαυτὸν»<sup>36</sup> ἀποτελεῖ τὸ ὑψιστὸ ἔρ-  
γο τῆς φιλοσοφίας, τὸ ὁποῖο σύμφωνα μὲ τὸν Γιακόμπι συνίσταται στὴν  
ἀποκάλυψη τῆς ὑπαρξῆς. Κατὰ τὸ μεθοδικὸ «θανάσιμο ἄλμα» στοῦ μη-  
δέν λαμβάνουν χῶραν τὰ προδιασκευπτικά ἐπιφάνεια τοῦ εἶναι, τὸ ὁ-  
ποῖο ἀποκαλύπτεται ὡς τὸ ἀκλόνητο θεμέλιο «κάθε ἀντίληψης, νόησης

33. Ὁ.π. σ. 91.

34. Jacob Hermann Obereit, *Der wiederkommende Lebensgeist* (ὅπως σημ. 9) σ. 106.

35. Jacob Hermann Obereit, *Obereits Widerruf für Kant* (ὅπως σημ. 29) σ. 140.

36. Ὁ.π., σ. 142.



και αντίδρασης»<sup>37</sup>. Ἀφενὸς τὸ εἶναι ἀποτελεῖ γιὰ μᾶς τὴν πραγματικὴ λογικὴ αἰτία ποῦ καθιστᾶ δυνατὴ τὴ γνώση καὶ ποῦ πρέπει νὰ ἐμφανίζεται σὲ ὅλα τὰ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας. Ἀφ' ἑτέρου στὸν ἐνδοσυνειδησιακὸ χῶρο τῆς ἐμπειρίας τοῦ μηδενὸς παρουσιάζεται ἓνα ἐποπτικὸ ὄν καθ' ἑαυτὸ, τὸ ὁποῖο συμπυκνώνει μιὰ «ἄπειρη πολυμορφία σὲ ὕψιστη καὶ αἰωνίως ἤρεμη ἀπλότητα»<sup>38</sup>. Αὐτὴ ἡ ἰσοδύναμη ἔνωση κόσμου καὶ εἶναι ἐκφράζει κατὰ τὸν Ὁμπεραϊτ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ προλαμβάνει ἤδη τὸ 1787 τὴ φιλοσοφία τοῦ Χαίλντερλιν καὶ τοῦ Σέλλινγκ γιὰ τὴν ταυτότητα, μιὰ φιλοσοφία δηλαδὴ ποῦ στηρίχτηκε στὴ νοητικὴ ἐποπτεία. Ἔτσι ὁ Θεὸς ὡς πραγματικὴ θέση ποῦ εἶναι προσιτὴ στὴν ἐμπειρία δὲν εἶναι μόνον ἡ μιὰ αἰτία κάποιου πεπερασμένου κόσμου, ἀλλὰ ἐπιπλέον ἀπὸ πρακτικὴ σκοπιὰ ἀποτελεῖ ἐντολὴ τῆς ἀγάπης ποῦ συνενώνει ὅλους τοὺς ἀνθρώπους καὶ ποῦ ἀπομακρύνει τὸν κίνδυνο τῆς μετατροπῆς τοῦ ἀνθρώπου σὲ «ιδεώδη μηχανή»<sup>39</sup> ἐντὸς ἐνὸς αὐστηροῦ συστήματος τοῦ λόγου.

Κατὰ τὸν Ὁμπεραϊτ ἀντιθέτως ὁ Θεός, ὁ ὁποῖος ἀνασταίνεται ἐκ τοῦ μηδενὸς στὸν ἀνθρώπο, ὑποδηλώνει μιὰ καθολικὴ δύναμη ζωῆς μὲ τὰ πλατωνικὰ κατηγορήματα τοῦ ἀληθοῦς, τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ καλοῦ.

Μέχρι τὴν ἐποχὴ ποῦ ἐμφανίζονται ὁ Φίχτε, ὁ Σέλλινγκ καὶ οἱ πρῶμοι ρομαντικοί, ὁ Ὁμπεραϊτ ἐξακολουθεῖ νὰ ἐργάζεται αὐτοτελῶς καὶ ἀνεξαρτήτως γιὰ μιὰ ἐσχατολογικὴ σκέψη ποῦ θὰ καταλήξει σὲ μιὰ μεταφυσικὴ τῆς ἐποπτικῆς ἐμπειρίας. Πρὶν ἀκόμη ὁ Ὁμπεραϊτ ἀκούσει τίς πρῶτες παραδόσεις τοῦ Φίχτε στὴν Ἰένα καὶ πρὶν ἀποδεχθεῖ μὲ ἐνθουσιασμὸ τίς ἀρχές τῆς ἐπιστημολογίας, συγγράφει ἓνα δοκίμιο περὶ κριτικοῦ ρεαλισμοῦ, τὸ ὁποῖο χρονολογεῖται στὸ τέλος τῆς «Γιουμπιλιατενμέσσε» καὶ θὰ δημοσιευθεῖ μόλις τὸ 1796 στὸ τελευταῖο ἔργο του *Τελικὴ κριτικὴ τοῦ λόγου*. Ἐδῶ ἡ μηδενιστικὴ μέθοδος, ἡ ὁποία θέτει τέρμα τόσο στὴν κενὴ ἀπὸ ἀντικείμενα θεωρία ὅσο καὶ στὸν σκεπτικισμό, διευρύνεται μὲ μιὰ θεωρία τῆς «ἀπόλυτης αὐτοπαρουσίασης»: Τὸ εἶναι ποῦ ζωογονεῖ τὰ πάντα, γιὰ νὰ ἀποκτήσει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ

37. Jacob Hermann Obereit, *Finale Vernunftkritik für das gerade Herz, zum Commentar Herrn M. Zwanziger über Kant's Kritik der praktischen Vernunft; mit neu pragmatischer Syntheokritik, Ontostatik und Utistatik*. Nürnberg 1786 σ. 84.

38. Jacob Hermann Obereit, *Der wiederkommende Lebensgeist* (ὅπως σημ. 9) σ. 114.

39. Ὁ.π. σ. 128.



του, χρειάζεται ένα μέσο πού νά διακρίνεται από τò εἶναι καί στό ό-  
ποῖο νά ὀδηγεῖται τò εἶναι ἀπέναντι στήν ἀντεστραμμένη εἰκόνα του  
πού τò δείχνει ὡς ἀντικείμενο. Κατά τόν Ὁμπεραϊτ αὐτò συμβαίνει  
στόν ἄπειρο χῶρο τῆς ἐμπειρίας τῆς κενῆς συνείδησης πού ὡς καθρέ-  
φτης ἀντανακλά τò θεῖο εἶναι καί ἔτσι παύει νά εἶναι κενή. Μὲ τῆ δύνα-  
μη αὐτῆς τῆς ἀντιπροσώπευσης τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος γνωρίζει καί ἀγαπᾶ  
τόν ἑαυτό του στό μηδέν τοῦ ἀνθρώπου, ὁ λόγος κατέχει καί ἕνα πρα-  
κτικό ιδεῶδες πού προσφέρει κίνητρα στή δραστηριότητά του γιά τήν  
ἐπίτευξη τῆς τελειότητας: «Ἔτσι ὅλη ἡ ἀρμονία τῆς πρακτικῆς πρὸς τῆ  
θεωρία παραμένει σταθερή, γιατί στηρίζεται σέ μιὰ αἰώνια πραγματική  
αἰτία. Αὐτή ἡ θεωρία ξεκινάει ἀπό τήν ἀπόλυτη αὐτοπαρουσίαση μέσα  
μας καί τελειώνει στήν αὐτενέργεια, ἡ ὁποία ἔχει ὡς σκοπὸ τόν ἴδιο τόν  
ἑαυτό της, ἡ ὁποία νομοθετεῖ καί εἶναι σύννομη πρὸς τόν ἴδιο τόν ἑαυτό  
της καί ἐπιτελεῖται μὲ ὀρθότητα καί ἀγαθότητα»<sup>40</sup>.

Ἡ μυστική πανσοφία τοῦ Ὁμπεραϊτ, ἀπό τήν τελευταία μορφή  
τῆς ὁποίας ὁ Σέλλινγκ εἶχε ἐπισημάνει «κάποιες καίριες ἀπόψεις»<sup>41</sup>,  
μαρτυρεῖ στό σύνολό της τήν πρῶμη προσπάθεια γιά τήν ἐγκατάλειψη  
τῆς σφαίρας τῆς ὑποκειμενικότητας, στήν ὁποία ὁ Κάντ εἶχε καθηλώσει  
τόν λόγο. Ἐδῶ ἡ ἀπελπισία τοῦ λόγου, ὁ ὁποῖος περιορίζεται στόν σο-  
λιψισμό, προχωρεῖ πέρα ἀπό τόν ἑαυτό της καί φθάνει στή μυστική πα-  
νταχοῦ παρουσία μιᾶς θείας δύναμης ζωῆς καί ἀγάπης, τήν ὁποία ὁ Ὁ-  
μπεραϊτ θέλει νά καταστήσει φανερὴ στόν μηδενισμό μὲ τὰ μέσα τῆς  
ὑπερβατολογικῆς λογικῆς ἀκολουθώντας ὡς πρὸς τò τελευταῖο σημεῖο  
τόν Κάντ. Μὲ αὐτὸν τόν τρόπο ὁ Ὁμπεραϊτ ὄχι μόνον ἀνακαλύπτει  
πρὶν ἀπὸ τόν Φίχτε τῆ νοητικῆ ἐποπτεία ὡς θετικὴ πηγὴ τῆς γνώσης, ἀλ-  
λὰ ἀνανεώνει ὅ,τι ὁ Σέλλινγκ εἶχε ὀνομάσει τήν «πιὸ παλιὰ καί ἱερὴ ἰ-  
δέα»<sup>42</sup> τοῦ εἶναι πού ἀποτελεῖ τò θεμέλιο ὅλων ὄσων ὑπάρχουν καί πού  
μὲ τοὺς προσδιορισμοὺς ἰσορροπίας παραπέμπει στή φιλοσοφία τῆς  
ταυτότητας καί στήν δική της ἀπόλυτη «φύουσα φύση». Ἔτσι στόν Ὁ-  
μπεραϊτ, ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ νά συμφιλιώσει τήν πίστη καί τήν γνώση,  
διαμορφώνεται μιὰ ἐπιχειρηματολογία πού θά παίξει σημαντικό ρόλο

40. Jacob Hermann Obereit, *Finale Vernunftkritik* (ὅπως σημ. 37) σ. 37.

41. F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*. Bd II. 1775-1803. Zusatzband. Hrsg. von Horst Fuhrmanns. Bonn 1973 σ. 85.

42. Ὁ.π.



κατά τις πρώτες ζυμώσεις του γερμανικού ιδεαλισμού και θα χρησιμοποιηθεί και από τον ίδιο τον Χέγκελ. Όταν ο Χέγκελ παρουσιάζει τα πρώτα δημοσιεύματά του, συνεχίζει ένα φιλοσοφικό ρεύμα που ήταν τυπικό για την εποχή του και που ήδη στην αρχή του έφερε άφανως γραμμένο το όνομα του Όμπεραϊτ.

## II. Η πορεία προς την έποπτεία του απόλυτου

Ενώ ο Χέγκελ της περιόδου της Βέρνης ακολουθώντας την κριτική του διαφωτισμού στη θρησκεία ασχολούνταν με το πρακτικό πρόβλημα της υποκειμενικότητας, κατά την περίοδο της Φραγκφούρτης πλησιάζει όλο και περισσότερο μια μυστικιστική παράδοση, η οποία - όπως παρατηρούμε στον Όμπεραϊτ - επιδιώκει την απόλυτη ένωση των διαφορών. Στη Φραγκφούρτη ο Χέγκελ δέχεται την επίδραση του φίλου του Χαίλντερλιν και αναπτύσσει μια «ένωτική φιλοσοφία» της ζωής, που αίρει εκείνους τους χωρισμούς της πεπερασμένης γνώσης σε υποκείμενο και αντικείμενο, με τους οποίους βαρύνεται ή αμφισβητούμενη έπιστημολογία του Φίχτε. Αυτή η αντιπαράθεση της ανασκόπησης υπερβαίνεται από την ελεύθερη από έννοιες ένότητα της αγάπης, στην οποία ο Χέγκελ βλέπει να πραγματοποιούνται συγχρόνως τόσο ο έρωτας του Πλάτωνος όσο και η συμφιλιοτική αγάπη του χριστιανισμού του εύαγγελιστού Ιωάννου<sup>43</sup>. Όσοσο αυτή η προσπάθεια της ένωτικής φιλοσοφίας τελειώνει με την άτυχη μοίρα της ωραίας ψυχής που θέλει να παραιτηθεί εν γένει και από την έννοια και από την ανασκόπηση, έπειδή αυτές αποτελούν έκφραση μιας έμμονης έπιμονής στην κατάσταση του χωρισμού. Όταν τελικώς ο Χέγκελ έγκαταλείπει την αισθητική μεταφυσική, η οποία όδηγούσε στην απόσυρση από τον κόσμο και στην καταφυγή στην απλή έσωτερικότητα, τότε ο ίδιος ίσως να είχε σκεφθεί ότι πρέπει να έννοήσει ως παραγωγική στιγμή της κίνησης προς την ένότητα ακριβώς την άλλοτρίωση μεταξύ αφενός των ιδεωδών απαιτή-

---

43. Για αυτήν την άποψη, η οποία τεκμηριώνεται με τις αντίστοιχες παραπομπές, σύγκρ. Gonzalo Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie*. Stuttgart - Bad Cannstatt 1994, σ. 176 κ.έ.



σεων τῆς ζωῆς καὶ ἀφετέρου τῆς ἀποτυχίας γιὰ τὴν πραγματοποίησή τους.

Ἄρα κατὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς Φραγκφούρτης στὴν περίοδο τῆς Ἰένας παρουσιάζεται μὲ χαρακτηριστικὸν τρόπο ἀντὶ τῆς ἑνώσεως διὰ τῆς ἀγάπης μιὰ συμβολικὴ καὶ μιὰ μεταφυσικὴ τῆς ἐκμηδένισης, ἡ ὁποία στρέφεται γύρω ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἀρνητικότητος<sup>44</sup>. Αὐτὸ διαγράφεται γιὰ πρώτη φορὰ στὸ ἀπόσπασμα «Ἡ ἀντίφαση ποὺ συνεχῶς μεγαλώνει...» τοῦ 1799/1800, τὸ ὁποῖο κατὰ τὸ τέλος τῆς περιόδου τῆς Φραγκφούρτης ἀντικρούει τὴν προηγούμενη ἄποψη γιὰ τὴν ὠραία ψυχὴ: «Ἡ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου τὸν ὁποῖον ἡ ἐποχὴ ἔχει ἐκδιώξει σὲ ἕναν ἐσωτερικὸ κόσμον, μπορεῖ, ἂν ὁ ἴδιος θέλει νὰ παραμείνει σὲ αὐτόν, νὰ εἶναι διαρκῆς θάνατος, ἢ, ἂν ἡ φύση τὸν ἐξωθεῖ στὴ ζωὴ, νὰ εἶναι μόνον μόχθος γιὰ τὴν ἄρση τοῦ ἀρνητικοῦ στοιχείου τοῦ ὑπάρχοντος κόσμου, ὥστε ὁ ἀνθρώπος νὰ βρεῖ τὸν ἑαυτό του σὲ αὐτόν καὶ νὰ τὸν ἀπολαύσει γιὰ νὰ μπορέσει νὰ ζήσει. Ὁ πόνος του συνδέεται πρὸς τὴ συνείδηση τῶν ὁρίων, ἐξαιτίας τῶν ὁποίων αὐτὸς ὁ ἀνθρώπος περιφρονεῖ τὴ ζωὴ, ἔτσι ὅπως αὐτὴ θὰ τοῦ ἐπιτρεπόταν, θέλει ὁ ἴδιος τὸν πόνον του»<sup>45</sup>. Ὅ,τι ἐδῶ ὑποδηλώνει τὴν ὀδυνηρὴ ἀντίφαση ἀπέναντι στὴν ὑπάρχουσα κατάσταση, ἐμφανίζεται στὴ Διαφορὰ τοῦ συστήματος τῆς φιλοσοφίας καὶ τοῦ Φίχτε τοῦ Σέλλινγκ, δηλαδὴ στὸ πρῶτο δημοσίευμα τῆς περιόδου τῆς Ἰένας, καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Χέγκελ ὡς ὁ διχασμὸς, στὸν ὁποῖον οἱ ἀντιθέσεις ὑποκειμενικότητας καὶ ἀντικειμενικότητας ἀποκτοῦν τέτοια αὐτοτέλεια, ὥστε χάνουν τὴ ζωντανὴ σύνδεση μεταξὺ τους. Κατὰ τὸν Χέγκελ τὴν πρώτη προϋπόθεση τῆς φιλοσοφίας ἀποτελεῖ τὸ ἀπόλυτο, τὸ ὁποῖο ἀναδύεται ἀπὸ τὸν διχασμὸ καὶ ἔχει ἤδη συνθέσει σὲ ὁλότητα τὶς ἀντιθέσεις. Ἐφόσον ὁμως τὸ ὑποκείμενο ἔχει ἀποκτήσει τόση δύναμη ὥστε νὰ ἐξέλθει ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἐνότητα, τότε ὁ διχασμὸς ἀποτελεῖ μὲ τὴ σειρά του τὴ δευτέρη προϋπόθεση καὶ πηγὴ τῆς ἀνάγκης γιὰ φιλοσοφία. Συνεπῶς τὸ ἔργο τῆς φιλοσοφίας εἶναι νὰ ἀνακτήσει τὴν ἁρμονία τῶν δύο στοιχείων,

44. Σύγκρ. Hermann Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim am Glan 1957, σ. 32, σ. 68, ἐνῶ γιὰ τὴ χρῆση ἀρνητικῶν ἐκφράσεων καὶ μεταφορῶν κατὰ τὰ πρῶτα ἔτη τῆς περιόδου τῆς Ἰένας βλ. Wolfgang Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn 1977 σ. 29 κ.έ.

45. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, Στά: *Werke*. Bd 1. Frankfurt a. M. 1986 σ. 457.



τά όποία έχουν διχασθεϊ όντολογικώς, άφού περιλάβει τό «είναι στό μή είναι - ώς γίνεσθαι, τόν διχασμό στό άπόλυτο - ώς εμφάνισή του, τό πεπερασμένο στό άπειρο - ώς ζωή».<sup>46</sup> "Όταν κάποιος θέλει νά γνωρίσει αύτήν τήν άρμονία συγχρόνως ώς ένότητα τών αντίθέσεων, ή όποία είναι καθ' έαυτήν, τότε ή φιλοσοφία ύπηρετεί τό αίτημα για τήν άνασυγκρότηση του άπολύτου για τή συνείδηση.

Ό Χέγκελ δέν χρειάζεται νά άναζητήσει τά μεθοδικά «οικοδομικά ύλικά» και τά εργαλεία από τά όποία πρέπει νά άρχίσει ή ζητούμενη μεταφυσική. Ό ίδιος τά έχει ένώπιόν του ώς τό νοεϊν πού στηρίζεται στη διάνοια και πού προσδιορίζεται από τό ύποκειμένο. Γι' αύτό ό Χέγκελ δέν βλέπει στην *Κριτική του καθαρού λόγου* μιά θεωρία του άυτοπεριορισμού της ανθρώπινης γνώσης, αλλά μεθερμηνεύει τόσο αύτό τό έργο όσο και τήν έπιστημολογία του Φίχτε σέ φιλοσοφία τών πεπερασμένων επιδόσεων της άνασκόπησης. Υπό τούς όρους του Όμπεραϊτ, κατά τόν όποϊον ό υπερβατολογικός ιδεαλισμός προπαρασκευάζει τό έδαφος για τήν επίγνωση της μηδαμινότητας όλων τών ανθρώπινων πραγμάτων, ή νόηση του ύποκειμένου, ή όποία προχωρεί άπλώς συμφωνώντας πρós τή διάνοια, προετοιμάζει κατά λειτουργικώς άνάλογον τρόπο τή δική της διάλυση. Διά της «κρυφής επενέργειας του λόγου», ό όποϊος πάντοτε άναφέρεται στό άπόλυτο είναι, ή διάνοια παράγει τήν άπεραντοσύνη μιάς αντικειμενικής όλότητας, ή όποία τόν όδηγεϊ στη συνειδητοποίηση της καταστρεπτικής άρνητικότητάς του: «διότι εκείνο τό είναι, τό όποϊο παράγει ή διάνοια, είναι ένα προσδιορισμένο, και τό προσδιορισμένο έχει ένώπιόν του και πριν από τόν έαυτό του κάτι άπροσδιόριστο, και ή πολυμορφία του είναι βρίσκειται άνάμεσα σέ δύο νύχτες, άβέβαιη, στηρίζεται στό μηδέν, διότι τό άπροσδιόριστο είναι μηδέν για τήν διάνοια και καταλήγει στό μηδέν»<sup>47</sup>. Από τή μία πλευρά ή διάνοια ένεργεί έχοντας λησμονήσει τήν προέλευσή της, γιατί οι προσδιορισμοί τούς όποϊους διανοεϊται είναι δυνατοί μόνον, έφόσον προϋπάρχει τό θεμέλιο ενός άπολύτου, τό όποϊο όμως αύτή δέν μπορεί νά γνωρίσει. Από τήν άλλη πλευρά ή διάνοια προσπαθει συγχρόνως νά

46. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Στά: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg 1968 (=GW 4) σ. 16.

47. "Ο.π. σ. 17.





υπερβεί τούς έννοιακούς προσδιορισμούς της, έφόσον προχωρεί πρὸς τούς ὄρους τους, οἱ ὅποιοι ὁμως παραμένουν ανέφικτοι κατὰ τὴν ἀτέλειωτη διεργασία, μὲ τὴν ὁποία συνεχῶς τίθενται ἐκ νέου. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, ὅπως δέχεται ὁ Χέγκελ, διανοίγεται στὴ διάνοια ἀπλῶς τὸ ἄπειρο βασίλειο τῆς ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας, τὸ ὁποῖο ἔχει ἀποξενωθεῖ ἀπὸ τὸν ἀντικειμενικὸ κόσμο καὶ ἀντιτίθεται σὲ αὐτόν. Ἐπειδὴ γιὰ μιὰ τέτοια ἀνασκόπηση ἡ ἀπόλυτη σύνθεση παραμένει μακρινὸ καὶ ἄμορφο ἐπέκεινα, ἡ ἀρνητικὴ δύναμη τοῦ λόγου ἐπεμβαίνει στὴ διάνοια. Ἄφου παραπλανήσει τὴ διάνοια καὶ τὴν ὀδηγήσει στὴ μμητικὴ παραγωγή μιᾶς ἀστήρικτης ὀλότητας, ἐκμηδενίζει τόσο τὴ συνείδηση τοῦ περιορισμοῦ ὅσο καὶ τὴν ὄντολογικὴ αὐτοτέλεια αὐτῆς τῆς συνείδησης. Ἐφόσον ὁ λόγος βυθίσει τὴν ἀνασκόπηση, τὴν ὁποία ὁ ἴδιος παρακίνησε, σὲ μιὰ ἀπολύτως ταυτὴ ἐνότητα καὶ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του στὴ «δικὴ του ἄβυσσο», τότε ἐμφανίζεται - σύμφωνα μὲ τὴ μεταφορικὴ γλώσσα τοῦ Χέγκελ - «σὲ αὐτὴν τὴ νύχτα... τῆς ἐπιχειρηματολογούσας διάνοιας», τὸ ἀπόλυτο ὡς τὸ μηδέν, «ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἔχει προέλθει ὄλο τὸ εἶναι, ὄλη ἡ πολυμορφία τοῦ πεπερασμένου»<sup>48</sup>.

Στὶς πρώτες παραδόσεις τῆς περιόδου τῆς Ἰένας ὁ Χέγκελ προσφέρει τὴν ἀκριβῆ ἀνάπτυξη αὐτῆς τῆς ἀρνήσεως, ἡ ὁποία διαφωτίζει τὴ συνείδηση καὶ παρουσιάζει παράλληλα στοιχεῖα πρὸς τὸν πανσοφικὸ μυστικισμό τοῦ Ὁμπεραϊτ. Αὐτὲς οἱ παραδόσεις ἀναπτύσσουν μιὰ τριμερῆ λογικὴ, στὴν ὁποία πρέπει νὰ ἐξετασθοῦν οἱ μορφὲς μὲ τὶς ὁποῖες νοεῖται τὸ πεπερασμένο. Μετὰ τὴν ἀνάλυση τῶν κατηγοριῶν τῆς διάνοιας ἀκολουθεῖ ἡ ἔκθεση τῶν ὑποκειμενικῶν συνθέσεων σὲ ἔννοια, κρίση καὶ συλλογισμό, μὲ τὶς ὁποῖες τὸ πεπερασμένο νοεῖν προσπαθεῖ

48. Ὁ.π. σ. 23 καὶ σ. 16. Ἡ προσπάθεια τοῦ Χέγκελ νὰ σταθεροποιήσει τὴν αὐτοεκμηδένιση τῆς (ρομαντικῆς) ὑποκειμενικότητας ἀρχίζει κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Χέρμαν Σμιτς μὲ τὸ τρίτο σχεδιάσμα τοῦ συστήματος τῆς ἐποχῆς τῆς Ἰένας, τὸ ὁποῖο προέρχεται ἀπὸ τὰ ἔτη 1804-1805, ἐνῶ κατὰ τὴ γνώμη μου ἀρχίζει ἤδη μὲ τὸ ἔργο *Διαφορὰ τοῦ συστήματος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλιγγκ.* Μιὰ παρόμοια ἐξισορρόπηση τῆς αὐτοεκμηδένισης ἐπιτυγχάνεται ἐδῶ θεωρητικῶς στὴ μυστικὴ-παράδοξη ἐνότητα καταστροφῆς καὶ ἐμφάνισης, ἐνῶ ἀργότερα ἀκολουθεῖ ἀπὸ πρακτικὴ ἀποψη διὰ τῆς ὑπηρεσίας πρὸς τὸν λαὸ καὶ διὰ τῆς μετατροπῆς τοῦ ἑαυτοῦ σὲ πράγμα ὡς ἐργασία. Σύγκρ. Hermann Schmitz, *Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel.* Bonn 1992 σ. 239 κ.έ.



νά συλλάβει κάποια ταυτότητα σύμφωνη προς τὸν λόγο. Στὸ τέλος ἡ λογική κορυφώνεται σὲ μιὰ διαλεκτική, ἡ ὁποία ἀκολουθεῖ ἀρνητική διαδικασία καὶ καταδεικνύει τὴν ἀντινομική δομὴ τῶν συνθέσεων καὶ ἔτσι καὶ τὴ μηδαμινότητα τῶν προσδιορισμῶν, οἱ ὁποῖοι λαμβάνονται καθ' ἑαυτούς<sup>49</sup>. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἡ προγραμματική ἐπίκληση τοῦ μηδενός, ἡ ὁποία ὑπῆρχε στὸ ἔργο *Διαφορὰ τοῦ συστήματος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλινγκ*, ἐκλογικεῦεται διὰ μιᾶς διαλεκτικῆς, μὲ τὴν ὁποία ἀναδεικνύεται ἡ πεπερασμένη ὑποκειμενικότητα μὲ προοπτική τὴν θεωρησιακὴ ἐνότητα.

Ἄλλὰ, γιὰ νὰ ὑπάρξει πράγματι θετική γνώση, πρέπει ἡ «ἔλλογη ἀρνηση»<sup>50</sup> νὰ συνδεθεῖ πρὸς μιὰ ζωντανὴ ἐποπτεία. Σὲ ἀναλογία πρὸς τὴ θεωρία τοῦ Ὅμπεραϊτ γιὰ τὴν αὐτοπαρουσίαση τῆς πανζωίας ὁ Χέγκελ ἀπαιτεῖ νὰ ἐμφανισθεῖ γιὰ τὴ συνείδηση ἡ ἀπόλυτη ἐνότητα, ἡ ὁποία ἔχει προϋποτεθεῖ. Ἐπειδὴ κατὰ τὸν Χέγκελ ὑπάρχει μόνον ἓνας καθολικὸς λόγος, ὁ ὁποῖος εἶναι συγχρόνως ὑπόσταση καὶ περιεχόμενο τῆς γνώσης, αὐτὸς γνωρίζει τὸν ἑαυτό του κατὰ τὴν ὑπερβατολογικὴ ἐποπτεία τῆς συνείδησης: Ἔτσι ἡ διαλεκτικὴ ἀνασκόπηση ἀνυψώνεται σὲ μὴ κατ' αἴσθησιν ἀμεσότητα, ἐφόσον ἡ ἴδια καταστρέφει μὲν κάθε περιορισμὸ τῆς διάνοιας, ἀλλὰ ἐπίσης παραμένει σὲ μιὰ ταυτότητα ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, ἡ ὁποία εἶναι προσιτὴ στὴν ἐποπτεία<sup>51</sup>. Ἡ ὁλότητα, ἡ ὁποία μὲ αὐτὸν τὸν τρόπον ἐμφανίζεται σὲ μιὰ ἐνορατικὴ γνώση, ἐπαναλαμβάνει τὴν προηγούμενη ὁλότητα μιᾶς διαφοροποιημένης ταυτότητας ἔχοντας ὡς μέσο τὴ συνείδηση, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὸν χωρισμὸ. Τελικῶς ὁ Χέγκελ προσδίδει στὴ θεοσοφικὴ δύναμη τοῦ ἀρνητικοῦ τὴν ἐνταση μιᾶς γνωστικῆς διεργασίας, ἡ ὁποία βρῖσκει τὴν πλήρωσή της στὴν «ἐποπτεία τῆς αἰώνιας ἐνανθρώπησης τοῦ Θεοῦ»<sup>52</sup>.

49. Σύγκρ. *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*. Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler, herausgegeben, eingeleitet und mit Interpretationen versehen von Klaus Düsing. Bonn 1988 σ. 63 κ.έ. σ. 158 κ.έ.

50. GW 4 σ. 13.

51. Σύγκρ. GW 4 σ. 17.

52. GW 4 σ. 75.



Αὐτός ὁ ἐνορατισμὸς ποὺ διατηρεῖ τοὺς πεπερασμένους ἐννοιακοὺς προσδιορισμοὺς καὶ ἔτσι παραμένει σχετικός, ὀλοκληρώνει γιὰ τὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ τὴν ἱστορία τῆς μόρφωσης ἐκείνης τῆς «ἀπόλυτης ζωῆς»<sup>53</sup>, ἡ ὁποία περνώντας μέσα ἀπὸ τοὺς χωρισμοὺς ἐπιστρέφει σὲ μιὰ ἐνότητα ποὺ ὡς πρὸς τὴν προέλευσή της εἶναι ὑπερυποκειμενική.

Ἐνῶ ὁ Χέγκελ στὸ ἔργο *Διαφορὰ τοῦ συστήματος τῆς φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλινγκ* συνεπάγεται μιὰ μηδενιστικὴ διαλεκτικὴ ἡ ὁποία μειώνει τὴ μεταφυσικὴ ἀπόσταση πρὸς ἓνα ἀπόλυτο ποὺ εἶναι προσιτὸ στὴν ἐποπτεία, ὁ ἴδιος σὲ ἐπόμενο, κριτικὸ δοκίμιο θὰ προσδώσει στὸν σκεπτικισμό παρόμοια συστηματικὴ λειτουργία. Εἶναι τὸ δοκίμιο *Σχέση τοῦ σκεπτικισμοῦ πρὸς τὴ φιλοσοφία*, τὸ ὁποῖο εἶναι βιβλιοκρισία τοῦ ἔργου τοῦ Γκόττλομπ Ἔρνστ Σούλτσε *Κριτικὴ τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας* (1801). Ἐδῶ ὁ Χέγκελ προβάλλει ἐκτὸς ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τῶν ἐννοιῶν τοῦ πλατωνικοῦ διαλόγου *Παρμενίδης*, ἡ ὁποία ἐπαινεῖται ὡς ἔργο τέχνης, καὶ τὸ θεωρησιακὸ δυναμικὸ τοῦ πυρρωνισμοῦ. Κατὰ τὸν Χέγκελ πρόκειται καὶ στίς δύο περιπτώσεις γιὰ ἔλλογο καὶ ἐπιστημονικὸ σκεπτικισμό, ὁ ὁποῖος σημαίνει τὴν «ἀρνητικὴ πλευρὰ τῆς γνώσης τοῦ ἀπολύτου»<sup>54</sup>, ἐφόσον καταστρέφει ὁ ἴδιος τὴν ἀλήθεια τῶν πεπερασμένων προσδιορισμῶν μὲ τὴ διατύπωση ἀντιφατικῶν ἢ ἰσοσθενῶν προτάσεων. Ὅτι ὁμως αὐτὸς ὁ σκεπτικισμὸς δὲν περιέχει ἀπλῶς μιὰ λογικὴ τῆς ἀρνητικότητας, ἀλλὰ ἐπιπλέον τὴν συνδέει μὲ μυστικιστικὲς συνέπειες, τονίζουν οἱ *Ἀφορισμοὶ περὶ τοῦ ἀπολύτου*, μὲ τοὺς ὁποῖους ὁ Σούλτσε ἓνα χρόνο ἀργότερα ἀπαντᾷ στὴν κριτικὴ τοῦ Χέγκελ. Ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Σούλτσε, ἂν ἡ φιλοσοφία κατὰ τὴν ἀποψη τοῦ Χέγκελ δὲν μπορεῖ νὰ θεμελιωθεῖ στὴν ὑποκειμενικότητα καὶ στὴν προσδιοριστικότητα τοῦ νοοῦντος ἀτόμου, τότε πρέπει κατὰ τὴ φράση τοῦ Σούλτσε, ἡ ὁποία παρωδεῖ κάποιον χωρὶο τῆς Βίβλου, νὰ ἐ-

---

53. GW 4 σ. 76. Μὲ αὐτὴν τὴν ἐρμηνεῖα ἀκολουθῶ τὸν Μάνφρεντ Μπάουμ, ὁ ὁποῖος ἐξετάζει τὰ κριτικὰ συγγράμματα τοῦ Χέγκελ ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς Ἰένας ὑπὸ τὴν ἐννοια ἑνὸς σχετικοῦ ἐνορατισμοῦ. Σύγκρ. Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. 2. Auf. Bonn 1986 σ. 77 κ.έ., γιὰ τὴν ὑπερβατολογικὴ ἐποπτεία στὸ ἔργο *Διαφορὰ βλ. κυρίως σ. 86 κ.έ.*

54. GW σ. 207.



ξαφανισθούν ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ, ὥστε μέσα στοῦ ριζικό «μηδέν» νὰ γίνει δυνατὴ ἡ ἐμφάνιση τοῦ ἀπολύτου<sup>55</sup>.

Στὴ διαμάχη πρὸς τὸν Σούλτσε γίνεται φανερό ὅτι ὁ χαρακτηρι-  
σμός γιὰ τὴν πρώτη καὶ εἰσαγωγικὴ βαθμίδα τῆς φιλοσοφίας ἔχει στὴν  
περίπτωση τοῦ Χέγκελ πολεμικὴ διάθεση, ἡ ὁποία διαμορφώνεται ἀνα-  
λόγως πρὸς τὸν ἐκάστοτε ἀντίπαλο. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ὁ Σούλτσε  
μὲ καίριον τρόπο ἀνιχνεύει στὴν ἀρνητικὴ-σκεπτικὴ γνώση ἐκεῖνον τὸν  
ἀποδομητικὸ μηχανισμό, τὸν ὁποῖον ὑπερβαίνει μόνον ἢ ὑποκειμενικό-  
τητα καὶ ἔτσι διασφαλίζει καὶ τὴ θετικὴ ἐμφάνιση τοῦ ἀπολύτου. Αὐτὲς  
οἱ δύο ἀπόψεις συνδυάζονται στοῦ ἔργο *Πίστη καὶ γνώση*, ὅπου ὁ Χέ-  
γκελ μὲ ἀναφορὰς στὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ, τοῦ Γιακόμπι καὶ τοῦ Φίχτε  
καταδεικνύει ὅτι ὁ δυαδισμός εἶναι ἐντελῶς ἀκατάλληλος γιὰ τὴ γνώση  
τοῦ ἀπολύτου. Ὁ Γιακόμπι ἐνοχοποιεῖ τὴ θεωρία τοῦ Φίχτε περὶ ἐπι-  
στήμης, ἐπειδὴ αὐτὴ περιέχει δῆθεν ἓνα μηδενισμό πὸν καταστρέφει  
τὴν πρωταρχικὴ βεβαιότητα τοῦ εἶναι. Ἀντιθέτως ὁ Χέγκελ ἀνατρέχει  
σὲ μιὰ θετικὴ κατανόηση τῆς ἔννοιας τοῦ μηδενισμοῦ, τὴν ὁποία τελι-  
κῶς εἶχε ἀπαιτήσει ὁ Ὅμπεραϊτ γιὰ τὴ δικαιολόγηση τοῦ ὄντολογικοῦ  
μονισμοῦ. Συνεπῶς δὲν προκαλεῖ ἐκπληξὴ ἢ ἐπανεμφάνιση ὀρισμένων  
μοτίβων στοῦ ἔργο *Πίστη καὶ γνώση*, τὰ ὁποῖα εἶχαν παρακινήσει τὸν  
Ὅμπεραϊτ νὰ προβάλλει ἓνα μηδενισμό, ὥστε κατόπιν μὲ ἓνα ἐπικίνδυ-  
νο ἄλμα στοῦ μηδέν νὰ βρεθεῖ πέρα ἀπὸ τὴν πραγματικότητα τοῦ πεπε-  
ρασμένου.

---

55. Σύγκρ. Ernst Gottlob Schulze, Aphorismen über das Absolute. Στό: *Neues Museum für Philosophie und Literatur*. Erster Band. Zweites Heft. Leipzig 1803 σ. 134. Ποιὰν ἐπίδραση εἶχε ἡ διαμάχη πρὸς τὸν Σούλτσε στὴ σχέση τοῦ Χέγκελ πρὸς τὸν Σέλλινγκ σκιαγραφεῖ ὁ Kurt Rainer Meist, «Sich vollbringender Skeptizismus». G.E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling. Στό: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*. Philosophisch-literarische Streitsachen. Bd 2. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1992 σ. 238 κ.έ.



### III. Ὁ συνδυασμὸς τοῦ πεπερασμένου καὶ ἡ θεωρησιακὴ Μεγάλῃ Παρασκευῇ

Ἐνῶ ὁ Ὁμπεραίτ θεωροῦσε τὸν «θάνατο», δηλαδὴ τὸ τέλος τῆς μεταφυσικῆς, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐκκοσμικευμένης, τῆς διαφωτιστικῆς σκέψης, ἡ ὁποία στὴν περίπτωση τοῦ Βίτσενμαν καὶ τοῦ Κάντ κατέληγε στὸν ἐπικουρισμὸ τῶν φαινομένων, ὁ Χέγκελ ἐντάσσει τὴν ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὰ τέλη τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα ἀκριβῶς σὲ μιὰ συνάφεια αὐτοῦ τοῦ εἶδους.

Ἡ κριτικὴ τῆς θρησκείας, ἡ ὁποία ἀκολουθοῦσε τὸ πνεῦμα τοῦ διαφωτισμοῦ, δὲν ἀναγνώριζε καμμιά μορφή θετικότητας τοῦ αἰωνίου καὶ τοῦ ἀληθοῦς. Ἀντιθέτως ἡ φιλοσοφία τῆς ἀνασκόπησης τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰῶνα συνέλαβε αὐτὴν τὴν ἀρνητικότητα καὶ τὴν κατέστησε συνειδητή. Οἱ ἐκπρόσωποι αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὁ Κάντ, ὁ Γιακόμπι καὶ ὁ Φίχτε ὁδήγησαν κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Χέγκελ τὸν διαφωτισμὸ στὴν τελείωσή του, ἐφόσον γιὰ αὐτοὺς ἡ ἀρνητικότητα τῆς γνώσης προσκρούει σὲ ἓναν «ἄπειρο κενὸ χῶρο»<sup>56</sup>, ὁ ὁποῖος μπορεῖ νὰ γίνῃ πλήρης μόνον μὲ τὴν πίστη στὸ ἀληθές. Τὸ ὅτι κατὰ τὸ πνεῦμα τοῦ διαφωτισμοῦ τὸ ἀληθές εἶναι μηδέν γιὰ τὴ γνώση, ἔχει κατὰ τὸν Χέγκελ «μεταβληθεῖ σὲ σύστημα διὰ τῆς συνειδήσεως περὶ αὐτοῦ»<sup>57</sup> Ὁποῖος παραιτεῖται ἀπὸ τὴ λογικὴ γνώση τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ἀπολύτου, βρίσκει μέσα στὸν κόσμον ὅλη τὴν πραγματικότητα, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ γίνῃ γνωστὴ καὶ γιὰ τὴν ὁποία τὸ νοεῖν ποὺ βρίσκεται ἀκόμη στὴ σκιά ἐνὸς δῆθεν ἀπολύτου, πρέπει νὰ προσπορίσει στὸν ἑαυτὸ του ἀγαθὴ ἠθικὴ συνείδηση.

Ἡ συμφιλίωση μεταξὺ ἀφενὸς τῆς ἀρνητικότητας τοῦ νοεῖν καὶ ἀφετέρου τῶν καταλοίπων τοῦ κόσμου, τὰ ὁποῖα δέχεται ὁ διαφωτισμὸς, ἐπιτυγχάνεται κατὰ τὸν Χέγκελ μὲ μιὰ διδασκαλία περὶ εὐδαιμονίας, ἡ ὁποία τοποθετεῖ τὴ δική της «ἀπόλαυση τῆς αἴσθησης»<sup>58</sup> σὲ μιὰ πραγ-

56. GW 4 σ. 316.

57. Ὁ.π.

58. Ὁ.π. σ. 319.



ματικότητα χωρίς ουσία. Βεβαίως οι φιλοσοφίες του Κάντ, του Γιακόμπι και του Φίχτε στρέφονται τυπικώς έναντιον της αρχής του ευδαιμονισμού, «αλλά εφόσον αυτές δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτή η κατεύθυνση, ο θετικός χαρακτήρας τους είναι ακριβώς εκείνη ή ίδια ή αρχή»<sup>59</sup>. Ακόμη και αν τα συστήματα της φιλοσοφίας της ανασκόπησης προσπαθούν να διεκδικήσουν από τον λόγο την ανεξαρτησία τους από τον εμπειρικό κόσμο, ωστόσο αποτυγχάνουν, αφού για αυτά το αληθές βρίσκεται εκτός του θεωρητικού λόγου. Αν όμως από το αληθές έχει προκύψει «ένas άγνωστος θεός»<sup>60</sup> ή μιá έννοια κενή από προσδιοριστικότητες προσιτές στη γνώση, τότε απομένει μόνον ή παραπομπή στο πεπερασμένο, το οποίο καταπολεμάει ο λόγος. Εφόσον για το υποκείμενο δεν μπορεί να υπάρξει σημείο προσανατολισμού στη γνώση του αληθούς, το υποκείμενο έχει φθάσει αναγκαστικώς στην απομόνωση. Συνεπώς το νοείν απλώς περιστρέφεται γύρω από την ευδαιμονία, την οποία το υποκείμενο θέλει να βρει στον κόσμο και με τον κόσμο. Μαζί με την θεωρητική διάκριση και απομόνωση του υποκειμένου προκύπτει ή αναγωγή του λόγου στον πραγματικό υπολογισμό ενός κόσμου που δεν χρησιμοποιείται για την πραγματοποίηση της ευδαιμονίας. Αύτος ο ευδαιμονισμός του πεπερασμένου, ο οποίος προέρχεται από τον διαφωτισμό, φθάνει κατά τον Χέγκελ στην κορύφωσή του στον Κάντ, στον Γιακόμπι και στον Φίχτε, οι όποιοι σύμφωνα με όσα γράφονται στο έργο *Διαφορά του συστήματος της φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ* για την ιστορία της μόρφωσης του απόλυτου εκπροσωπούν τις τότε φιλοσοφίες στο επίπεδο του διχασμού και συγχρόνως εξαντλούν τις δυνατότητες της αρχής της υποκειμενικότητας.

Σε αναλογία προς το έργο του Όμπεραϊτ περί της απελπισμένης μεταφυσικής μπορεί τυπικώς το έργο του Χέγκελ *Πίστη και γνώση* να ερμηνευθεί ως το «δράμα» ενός ανασκοπημένου διαφωτισμού, στο οποίο ο Κάντ, ο Γιακόμπι και ο Φίχτε θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως τα κύρια πρόσωπα. Σε αυτό το φιλοσοφικό θεατρικό έργο ο Χέγκελ σκηνοθετεί το δίλημμα μιās κακής υποκειμενικότητας, ή όποια, επειδή με την πίστη ξεφεύγει από το αληθές, καταργεί τον εαυτό της και τον

59. "Ο.π. σ. 320.

60. "Ο.π. σ. 319.



κόσμο διὰ τῆς γνώσεως μὲ ἀπόλυτον τρόπο καὶ χωρὶς νὰ τὸ συνειδητοποιεῖ. Τὸ πνεῦμα τῆς μεταφυσικῆς κριτικῆς, τὸ ὁποῖο θάβει τὸ πεπερασμένο, παραμένει ἀρχικῶς κρυφὸ μέσα σὲ αὐτὸ τὸ δράμα τῆς καλλιέργειας τῆς ἀνασκόπησης, ἀλλὰ ὅπως γιὰ τὸν Ὁμπεραϊτ ἔτσι καὶ γιὰ τὸν Χέγκελ εἶναι ὁ μηδενισμὸς. Ἀπέναντι σὲ κάθε προηγούμενη κατάφαση ὁ μηδενισμὸς προσφέρει τὸ μυστικὸ μέτρο μὲ τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ μετρηθοῦν οἱ φιλοσοφίες τῆς ὑποκειμενικότητος. Ἄρα ὁ Κάντ, ὁ Γιακόμπι καὶ ὁ Φίχτε θὰ ἐκτιμηθοῦν σύμφωνα μὲ τὸ κατὰ πόσον ἔχουν στὸ πεπερασμένο «ἀρνηθεῖ ὅ,τι σὲ αὐτὸ ἀποτελεῖ ἄρνηση», ὥστε νὰ προκύψει ἡ «ἀληθινὴ κατάφαση»<sup>61</sup> ἐνὸς μεταφυσικῶς θετικῶς εἶναι. Συγχρόνως αὐτὸς ὁ μηδενισμὸς, ὁ ὁποῖος γιὰ πρώτη φορὰ ἐκφράζεται μὲ σαφήνεια στὸ ἔργο *Πίστη καὶ γνώση* καὶ καθιστᾷ πραγματικὴ ὡς θεωρησιακὴ μέθοδο τῆς γνωστικῆς διαδικασίας τὴν ἄρνηση ὡς ἄρνηση, παρουσιάζεται χωρὶς περιστροφές ἐκεῖ, ὅπου ἡ δραματικῶς ἀνερχόμενη γραμμὴ τῆς κακῆς ὑποκειμενικότητος φθάνει στὴν τελικὴ κατάληξη.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Κάντ περιέχει τὸν πρόλογο σὲ αὐτὸ τὸ δράμα τῆς διαφωτισμένης φιλοσοφίας τῆς ἀνασκόπησης, ἡ ὁποία κινεῖται ἐντὸς τοῦ δυαδισμοῦ τῆς ἀντίθεσης τοῦ πεπερασμένου κόσμου καὶ τοῦ ἄπειρου ἀληθοῦς. Ὅπως ὅλη ἡ διαφωτισμένη φιλοσοφία τῆς ἀνασκόπησης ἔτσι καὶ ὁ Κάντ σημαίνει γιὰ τὸν Χέγκελ τὴ νομιμοποίησιν ἐνὸς ἐγκόσμιου θετικισμοῦ, στὸν ὁποῖο ἡ προσήλωσις στὸ ἐμπειρικῶς διαχωρισμένο στοιχεῖο συμπιέζει τὸ ἀληθές καὶ ἀπόλυτο ἀντικείμενον τῆς μεταφυσικῆς γνώσεως. Στὴν ἀρχὴ ἐκείνης τῆς ιστορίας τῆς συνείδησης, ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τὴ φιλοσοφία τῆς ἀνασκόπησης, ὁ Κάντ ἔχει φέρει τὸν θετικισμὸν τοῦ πεπερασμένου στὴν ἀντικειμενικὴ μορφή τῆς ἔννοιας. Ἡ ὑποκειμενικότης, ἡ ὁποία ἐδῶ ἀναγορεύεται σὲ ἀρχή, ἀποκτάει μιὰ ἐννοιακὴ σταθερότητα, ἀφοῦ τῆς προσδίδονται ἰδεατὲς μορφές ἐκ τῶν προτέρων.

Σύμφωνα μὲ τὰ προηγούμενα ἡ θεωρητικὴ γνώση λαμβάνει χώραν ὡς προσδιορισμὸς διὰ τῶν δώδεκα κατηγοριακῶν μορφῶν, οἱ ὁποῖες μὲ ἀφετηρία τὸ πραγματικὸ εἶναι ἔχουν τὸ περιεχόμενό τους μόνον στὸν κόσμον τῶν αἰσθήσεων. Ὅποτε κατὰ τὴ διαδικασία τῆς γνώσεως τὸ ὑποκείμενον μαζί μὲ τίς δικῆς του μορφές τῆς διάνοιας μετατρέπεται

---

61. Ὁ.π. σ. 344.



«σὲ ἀπόλυτο σημεῖο τῆς ἐγώτητας»<sup>62</sup>, ἡ ὁποία ἔχει τὸ μοναδικὸ καὶ ἀποκλειστικὸ περιεχόμενό της στὸν κόσμον τῶν φαινομένων ποὺ εἶναι προσιτὰ στὴ γνώση: «Ἔτσι τὸ πιὸ σημαντικὸ ἀποτέλεσμα τοῦ Κάντ εἶναι πάντοτε τὸ ὅτι αὐτὲς οἱ σχέσεις τοῦ πεπερασμένου (εἴτε αὐτὲς εἶναι σχέσεις μόνον τοῦ ὑποκειμενικοῦ στοιχείου εἴτε εἶναι συγχρόνως καὶ σχέσεις τῶν πραγμάτων) δὲν εἶναι τίποτε καθ' ἑαυτὲς καὶ ὅτι ἡ γνώση σύμφωνα μὲ αὐτὲς εἶναι μόνον γνώση φαινομένων (ἔστω καὶ ἂν δὲν ἐπιτρέπεται νὰ προχωρήσει κάποιος πιὸ πέρα ἀπὸ αὐτὴν καὶ συνεπῶς αὐτὴ γίνεται ἀπόλυτη)»<sup>63</sup>. Ἡ μηδενιστικὴ συνείδηση γιὰ τὸ ὅτι δὲν μποροῦμε νὰ γνωρίσουμε τίποτε καθ' ἑαυτὸ, ὁδηγεῖ στὴ φιλοσοφία τοῦ Κάντ σὲ ἓνα ἀπόλυτο ἐμπειρισμὸ ποὺ προβάλλει τὴ διπλὴ ἀλήθεια τοῦ πεπερασμένου.

Βεβαίως ὁ Χέγκελ δέχεται ὅτι τὸ σημαντικὸ ἔργο τοῦ Κάντ εἶναι ὅτι φέρνει στὸ προσκήνιο τὴ γνωσιολογικὴ κατάργηση τῆς πραγματικότητος τοῦ κόσμου. Συγχρόνως ὁ Κάντ ἀποφεύγει τὸν μηδενισμὸ ποὺ ὁδηγεῖται στὶς ἀκραῖες συνέπειές του, ἐφόσον ὁ ἴδιος ὑποστασιοποιεῖ τὴν ἀρνητικὴ τῆς γνώσης, ἡ ὁποία συνίσταται στὴν ἀδυναμία της νὰ συλλάβει τὴν πραγματικότητα ποὺ φαίνεται καὶ ποὺ δὲν ἔχει ὑπόσταση. Ἡ λογικὴ κατεύθυνση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Κάντ ἔχει ὡς στόχο ὄχι νὰ ἀρνηθεῖ τὴ γνωσιολογικὴ ἀρνηση τοῦ κόσμου, ἀλλὰ νὰ τὴν δεχθεῖ μὲ καταφατικὸν τρόπο καὶ ἔτσι νὰ διατηρήσει γιὰ τὴν ἀπολύτως ἀλαζονικὴ ὑποκειμενικότητα τῆς διάνοιας τὸ μηδαμινὸ περιεχόμενον πραγματικότητος, τὸ ὁποῖο ἔχουν τὰ φαινόμενα. Γιὰ τὸν Χέγκελ προκύπτει λοιπὸν ἀπὸ τὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαρῦ λόγου* ἓνας ἐμπειρισμὸς τῶν φαινομένων, τὸν ὁποῖον ὁ Κάντ ἤθελε νὰ ὑπερβεῖ διὰ τοῦ ὑποκειμενικοῦ ἀθαιρέτου αἰτήματος μιᾶς πίστεως κενῆς ἀπὸ γνώσεις.

Ἡ δευτέρη θεωρητικὴ ἐκδοχὴ τῆς νεώτερης διαφωτιστικῆς καλλιέργειας τῆς ἀνασκόπησης βρίσκεται κατὰ τὸν Χέγκελ στὴ φιλοσοφία τοῦ Γιακόμπι περὶ πίστεως, ἡ ὁποία ἔχει προκύψει ἀπὸ τὴν πολεμικὴ ἐναντίον τῆς μηδενιστικῆς ἀφαίρεσης τῆς πραγματικότητος ἀπὸ τὸν κόσμον. Αὐτὴ ἡ ἀφαίρεση ἦταν τὸ ἔργο τοῦ κριτικοῦ ἰδεαλισμοῦ. Ἡ ἀναφερόμενη ἐκδοχὴ ἀποτελεῖ τὸν ἀντίθετον πόλο πρὸς τὴν φιλοσοφία τοῦ

62. Ὁ.π. σ. 333.

63. Ὁ.π. σ. 351 κ. ἐ.





Κάντ. Ὡστόσο ὁ Γιακόμπι ἀπλῶς ἀλλάζει τὴν ἔκφραση τῆς βασικῆς δομῆς ἐνὸς ἐμπειρισμοῦ τοῦ πεπερασμένου, τὴν ὁποία εἶχε διαμορφώσει ἡ φιλοσοφία τῆς ἀνασκόπησης, χωρὶς ὅμως ὁ ἴδιος νὰ μπορέσει νὰ ξεφύγει ἀπὸ αὐτὸν τὸν ἐμπειρισμό. Στὴ φιλοσοφία τοῦ Γιακόμπι ἡ ὑποκειμενικότητα χειραφετεῖται ἀπὸ ἐκείνην τὴν ἀντικειμενικὴ μορφή τῆς ἔννοιας, τὴν ὁποία τῆς εἶχε προσδώσει ὁ Κάντ, καὶ μεταβάλλεται σὲ ἀτομικότητα, ἡ ὁποία δὲν μπορεῖ νὰ γενικευθεῖ μὲ τὴν ἔννοια. Αὐτὴ ἡ ἀρχὴ τῆς ἀτομικότητας, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ἡ ὑποκειμενικὴ ζωντάνια καὶ τὸ ἰδιαίτερο βρίσκονται πιὸ πάνω ἀπὸ τὴν γενικότητα τῆς ἔννοιας, ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Γιακόμπι τὴν ἀφετηρία τῆς κριτικῆς ἐναντίον τοῦ ἐνυπάρχοντος μηδενισμοῦ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Κάντ. Ἐνῶ ἡ μηδενιστικὴ ἀνασκοπικὴ διαδικασία τοῦ Κάντ ἀποδεικνύει ὅτι ὁ κόσμος τῶν φαινομένων, τὰ ὁποία εἶναι προσιτὰ στὴν ἐμπειρία, δὲν εἶναι καθ' ἑαυτὸν, ὁ Γιακόμπι ἀρνεῖται νὰ ἐντάξει τὸν πεπερασμένο χαρακτήρα τοῦ κόσμου ἐντὸς τῆς ἀρνητικότητας τῆς ἔννοιας, ἡ ὁποία τὸν ἐκμηδενίζει. Ὁ ἴδιος τάσσεται μὲ ἱερὸ ζῆλο «ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ ζητήματος τῶν πραγματικῶν πραγμάτων»<sup>64</sup>, τῶν ὁποίων τὸν ἐννοιακὸ ἐκμηδενισμό θέλει νὰ ἀνακαλέσει. Ἐπειδὴ ὁ Γιακόμπι ἔχει ὡς στόχο νὰ βεβαιωθεῖ γιὰ τὸν κόσμο, ὁ ὁποῖος εἶναι κάθε φορὰ παρὼν μόνον σὲ χωριστὰ τμήματα, εἰσάγει μιὰ προδιασκευτικὴ πίστη, στὴν ὁποία εἶναι ἀμέσως δεδομένο τὸ ἀτομικὸ εἶναι τῶν πραγμάτων. Ὁ Χέγκελ ὅμως σὲ αὐτὴν τὴ θετικότητα τῶν πραγμάτων, ἡ ὁποία βεβαιώνεται ἀπὸ τὴν πίστη, βλέπει τὴ δογματικὴ ἀνύψωση τοῦ πεπερασμένου σὲ καθ' ἑαυτὸ στοιχεῖο ἔτσι, ὥστε ὁ κόσμος προσλαμβάνει μιὰ σημασία, τὴν ὁποία δὲν κατέχει μόνον ἀφ' ἑαυτοῦ.

Κατὰ τὴ γνώμη τοῦ Χέγκελ ἡ φιλοσοφία τοῦ Γιακόμπι περὶ τοῦ πεπερασμένου δὲν γίνεται φανερὴ μόνον στὸ ὅτι ἡ πίστη κατεβαίνει στὴν ἐμπειρικὴ πραγματικότητα. Ἡ ἐπιμονὴ στὸ πεπερασμένο ἀνακύπτει ἀκριβῶς ἐκεῖ, ὅπου κάποιος θὰ ὑπέθετε ἐλάχιστα, δηλαδὴ ὅταν ὁ Γιακόμπι χαρακτηρίζει τὴν πίστη καὶ ὡς τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο εἶναι δεδομένο τὸ ἀληθὲς καὶ ἀπόλυτο εἶναι. Ἐφόσον ὅμως ἡ πίστη θέλει νὰ ἐξουδετερώσει τὴ θεωρητικὴ ἐκμηδένιση τοῦ κόσμου, ἔχει κατὰ τὸν Για-

---

64. Ὁ.π. σ. 378.



κόμπι και τη λειτουργία της άρνησης και της υπέρβασης της πεπερασμένης γνώσης. Άλλα επειδή αυτή ή μορφή της πίστης συνδέεται προς τη συνείδηση της άρνησης της γνώσης, χάνει, όπως υποστηρίζει ο Χέγκελ, την αμεροληψία της αληθινής πίστης, «στην οποία καίγονται όλα τα κουνούπια της υποκειμενικότητας»<sup>65</sup>. Σε σύγκριση προς την αληθινή θρησκευτική πίστη έχει ή πίστη, όπως αυτή παρουσιάζεται από τον Γιακόμπι και στην οποία καταφεύγει ο λόγος για να άρει το πεπερασμένο και την υποκειμενικότητα, απλώς τη σημασία μιας άρνησης. Επειδή αυτή ή πίστη κατευθύνεται έναντίον της γνώσης, έξακολουθεί να προσδιορίζεται από αυτό που άρνεϊται και με αυτόν τον τρόπο το διατηρεί μέσα στον έαυτό της. Σύμφωνα με τα προηγούμενα ή πίστη του Γιακόμπι, ή οποία έχει διαφωτισθεί για τον έαυτό της, περιέχει «την ανασκόπηση για την έκμηδένιση της ανασκόπησης και την υποκειμενικότητα της συνείδησης της έκμηδένισης της υποκειμενικότητας»<sup>66</sup>. Εφόσον λοιπόν ή υποκειμενικότητα με την ανασκόπηση καθιστά συνειδητή την καταφυγή της στην πίστη, ή πίστη από την πλευρά της άντανακλάει μόνον μια διασωθείσα υποκειμενικότητα, ή οποία ήθελε να έκμηδενίσει τον έαυτό της ενώπιον του άπολύτου.

Ο Γιακόμπι άμύνεται βεβαίως άπέναντι στη μηδενιστική μέθοδο της έννοιακής άφαίρεσης της πραγματικότητας από τον κόσμο, αλλά ή υποκειμενικότητα της δικής του φιλοσοφίας περι πίστεως τελικώς προβάλλει κατά τον Χέγκελ έντονότερα τη μηδενιστική άφαίρεση της πραγματικότητας από το άληθές, ή οποία βρίσκεται μέσα στην ίδια την πίστη. Άφενός ή πίστη ήδη έπηρεάζεται από το ότι ο Γιακόμπι την προβάλλει ως άπόλυτη βεβαιότητα και για τα άντικείμενα του κόσμου. Άφετέρου ή ανασκόπηση περι της νοσταλγίας του άληθούς καταστρέφει την αμεροληψία και την καθαρότητα της πίστης, ή οποία με αυτόν τον τρόπο κατέχει πάντοτε «την άνυπέρβλητη άντανάκλαση της υποκειμενικότητας»<sup>67</sup>. Για τη φιλοσοφία της ανασκόπησης, ή οποία δέχεται την πίστη, επειδή στη νοσταλγία διατηρείται ή άτομικότητα αυτού που πιστεύει, τελικώς προκύπτει από τη νοσταλγία «μια θαλπωρή άπέναντι

65. "Ο. π. σ. 379.

66. "Ο.π.

67. "Ο.π. σ. 384.



στην υποκειμενικότητά του, στις ωραίες σκέψεις του και αισθήσεις του»<sup>68</sup>. "Όπως υποστηρίζει ο Χέγκελ, η φιλοσοφία του Γιακόμπι περιπίστεως επιβάρυνε τον χωρισμό μεταξύ υποκειμένου και αληθούς, ο οποίος ιστορικώς άρχισε από τον διαφωτισμό, έφόσον προσέδωσε στον χωρισμό άκραιο μορφή και κατέληξε στην απομόνωση της άτομικης ύπαρξης ένώπιον του αληθούς. "Αν συνδυάσουμε αυτές τις δύο όψεις της κριτικής του Χέγκελ, τότε μπορούμε να ειπούμε ότι στον Γιακόμπι η φιλοσοφία της ανασκόπησης, η οποία δέχεται την πίστη, έχει πάρει τη μορφή ενός έμπειρισμού της νοσταλγίας και μάλιστα έτσι, ώστε η νοσταλγία για το αληθές βρίσκει μόνον την άπολυτότητα της άτομικότητας και της πραγματικότητας που γίνεται δεκτή από την πίστη.

Κατά τη γνώμη του Χέγκελ η πορεία διαμόρφωσης της φιλοσοφίας της ανασκόπησης ολοκληρώνεται και κλείνει με τον Φίχτε. Διότι με τον Φίχτε η υποκειμενικότητα του νοσταλγείν έχει μεταβληθεί σε κάτι άπειρο έτσι, ώστε τούτο να παρουσιάζεται στο αίτημα ότι το έγώ πρέπει να είναι έξισου μη έγώ. Σε αντίθεση προς τον Γιακόμπι, ο οποίος βλέπει το θεμέλιο της φιλοσοφίας στη θετικότητα των πραγμάτων, ο Φίχτε ξεκινάει από την καθαρή, κενή δραστηριότητα του υποκειμένου, το οποίο δι' έαυτό δεν αναγνωρίζει κανενός είδους δεδομένα της έξωτερικής έμπειρίας. Το υποκείμενο του Φίχτε χρησιμοποιεί την άφαίρεση από κάθε έμπειρικό στοιχείο, δεν έποπτεύει όμως πράγματα αλλά γνωρίζει μόνον τις μορφές της γνώσης του. "Ακόμη και όταν ο Φίχτε αποδεικνύει σύμφωνα με τα προηγούμενα ότι το υποκείμενο κατά το νοείν αρνείται τον κόσμο των αισθήσεων, δεν αλλάζει τίποτε, όπως υποστηρίζει ο Χέγκελ, στην αναγκαιότητα της έμπειρικής ύπαρξης. "Η πλήρης έκμηδένιση του κόσμου των αισθήσεων δεν λαμβάνει χώραν, έπειδή η καθαρή άφαίρεση από τον κόσμο των αισθήσεων αποτελεί άκριβώς μιá αναφορά σε αυτόν. Στη φιλοσοφία του Φίχτε ο κόσμος των αισθήσεων παρουσιάζεται απλώς ως άτέλεια της γνώσης και έτσι προϋποτίθεται, έστω και αν αυτό δεν όμολογείται. Αυτή είναι η αίτια, για την οποία το καθαρό νοείν στηρίζεται στο ότι τα αντικείμενα είναι δεδομένα, «μόνον που αυτό που υπάρχει πριν από το νοείν στον Γιακόμπι και στον Καίππεν έχει θετική ένδειξη, στον Φίχτε αντίθέτως έχει αρνη-

---

68. "Ο.π.



τική ένδειξη, εκείνοι βρίσκουν ακριβώς εκείνο ως ύπαρκτό, τὸ ὁποῖο ὁ Φίχτε βρίσκει νὰ ἀπουσιάζει»<sup>69</sup>. Ἐὰν καὶ στὸ ἔργο τοῦ Φίχτε Προσορισμός τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐγὼ πείθεται ὅτι ἡ συνείδηση ἐνὸς πράγματος εἶναι μόνον τὸ προῖόν τῆς δικῆς του παραστατικῆς ἰκανότητος, ὡστόσο κατέχει τὴν πολυμορφία τοῦ πραγματικοῦ μόνον μὲ τὴ μορφή τῆς αὐτοπάθειας. Ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Χέγκελ, ἐφόσον ὁ Φίχτε ἐκπροσωπεῖ αὐτὸν τὸν ἰδεαλισμὸ, ἔχει φτάσει μὲ τὴ λογικὴ παραγωγή στὸ ἀποτέλεσμα ἐνὸς κοινότοπου ἐμπειρισμοῦ, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο τὸ ὑποκείμενο παραμένει ὁμηρος τῶν παραστάσεων του γιὰ τὸν κόσμον. Ὅποτε ἀπὸ τὴν πρωταρχικὴ ἀπειρότητα τοῦ νοεῖν ἔχει προκύψει ἕνας ἐμπειρισμὸς τοῦ πεπερασμένου, ἐπειδὴ ὁ Φίχτε προσδιόρισε τὸ καθαρὸ νοεῖν ὡς ὑποκειμενικότητα, ἀπέναντι στὴν ὁποία ἀντιπαρατίθεται κάθε φορὰ «μὲ ἀνυπέρβλητη ἐλαστικότητα»<sup>70</sup> ὁ ἀντίστοιχος κόσμος τῶν πραγμάτων. Ἄντὶ ὁ Γιακόμπι νὰ τρομάζει ἐμπρὸς στὸ ἄπειρο κενὸ τοῦ νοεῖν, θὰ ἔπρεπε μόνον νὰ στοχασθεῖ τὴν πραγματικὴ πλευρὰ τοῦ νοεῖν γιὰ νὰ διαπιστώσει ὅτι ἡ μομφὴ ἐναντίον τοῦ Φίχτε γιὰ μηδενισμὸ ἦταν ἀπαράδεκτη. Ἐδῶ ὁ Γιακόμπι θὰ μπορούσε «νὰ βρεῖ τόσο πρὶν ὅσο καὶ ὕστερα ὅλα τὰ πάθη καὶ τὶς θυμικὰς καταστάσεις, κάθε ἐμπειρικὸ στοιχεῖο ποῦ εἶχε ἀποκαλυφθεῖ καὶ βεβαιωνόταν ἀπὸ τὴν πίστη»<sup>71</sup>. Ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Χέγκελ, ἐπειδὴ ἡ φιλοσοφία τοῦ Φίχτε περὶ ἀνασκοπήσεως δὲν προχωρεῖ ἕως τὸν μηδενιστικὸ ἀκοσμισμὸ ποῦ τῆς ἀποδίδεται, ἐπιμένει - ὅπως ἡ φιλοσοφία τοῦ Γιακόμπι περὶ πίστεως - σὲ ἕνα μηδενισμὸ τοῦ ἀληθοῦς, γιὰ τὸν ὁποῖο τὸ ἀπόλυτο δὲν ἀποτελεῖ θετικὸ ἀντικείμενο τοῦ γνωρίζοντος λόγου.

Παρ' ὅλη τὴν κριτικὴ ὅμως ἡ φιλοσοφία τοῦ Φίχτε καθιστᾶ σαφές, ὅπως δέχεται ὁ Χέγκελ, ὅτι στὸ καθαρὸ νοεῖν τίθεται τὸ «ἔργο τοῦ μηδενισμοῦ»<sup>72</sup>, τὸν ὁποῖο βεβαίως ὁ Γιακόμπι ἤθελε ὀπωσδήποτε νὰ ἀποφύγει. Ἐφόσον ἡ πολεμικὴ τοῦ Χέγκελ περιλαμβάνει τὴ μεταξίωση τοῦ μηδενισμοῦ, δέχεται ὅτι βεβαίως ὁ Φίχτε συνέλαβε τὴν ἀρνητικὴ ὀψη τοῦ ἀπολύτου ἤδη στὸ κενὸ τοῦ ἀπείρου νοεῖν, ἀλλὰ ὁ ἴδιος ἐμόλυνε καὶ ἐκάλυψε αὐτὸ τὸ κενὸ μὲ πεπερασμένο περιεχόμενο.

69. Ὅ.π. σ. 392.

70. Ὅ.π. σ. 398.

71. Ὅ.π. σ. 400.

72. Ὅ.π. σ. 398.



Κατὰ τὸν Χέγκελ ἐπομένως ὁ ἀληθὴς προσδιορισμὸς τῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ «τὸ νὰ γνωρίσει τὸ ἀπόλυτο μηδέν»<sup>73</sup>, ἀποτελεῖ συνέπεια τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Φίχτε. Μὲ αὐτὴν τὴ διατύπωση, ποὺ χαρακτηρίζει τὴν πρώτη βαθμίδα τοῦ νοεῖν, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὸ ἀπόλυτο, ὁ μηδενισμὸς ἐντάσσεται ἀβίαστα στὴν πρώτη ἀντίληψη τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴ σχέση λογικῆς καὶ μεταφυσικῆς. Ἐὰν καὶ ἡ μορφή τοῦ διαφωτισμοῦ δὲν γίνεται πιὸ συγκεκριμένη, πάντως αὐτὸς πρέπει νὰ ἀναλάβει ἐκείνη τὴ λειτουργία, τὴν ὁποία ὁ Χέγκελ εἶχε προσδώσει προηγουμένως στὴν λογικῶς ἀρνητικὴ διαλεκτικὴ καὶ στὸν σκεπτικισμὸ. Σύμφωνα μὲ τὰ προηγούμενα ἢ μεταφυσικὴ χρησιμότητα τοῦ μηδενισμοῦ συνίσταται στὴ διάλυση τῶν πεπερασμένων σταθεροτήτων τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ κόσμου, στὶς ὁποῖες ὁδηγοῦν οἱ φιλοσοφίαι τῆς ἀνασκόπησης. Ἐὰν κάποιος ἀκολουθήσει τὸν Ὁμπεραϊτ, θὰ μποροῦσε νὰ χαρακτηρίσει τὴ μεθοδικὴ πορεία τοῦ μηδενισμοῦ ὡς τὴν τελείωση μιᾶς ἀπόλυτης ἀρνήσεως, διὰ τῆς ὁποίας ἐγκαταλείπεται ὁ σύνδεσμος πρὸς πεπερασμένους προσδιορισμούς. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο κερδίζεται μιὰ ἀπειρότητα ποὺ εἶναι καθαρὴ ἀπὸ κάθε ἀντίθεση καὶ ποὺ ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Χέγκελ «ἡ ἄβυσσος τοῦ μηδενός, στὴν ὁποία βυθίζεται ὅλο τὸ εἶναι»<sup>74</sup>. Κοινὰ στοιχεῖα πρὸς τὴν ἀντίληψη τοῦ Ὁμπεραϊτ περὶ μηδενισμοῦ ἐμφανίζει στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ καὶ ἡ συνείδηση, ἡ ὁποία διὰ τοῦ ριζικοῦ κενοῦ ποὺ ἔχει παραχθεῖ ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη ἀρνήση, μεταβάλλεται σὲ ἕνα μέσο στὸ ὁποῖο παρουσιάζεται τὸ ἀπολύτως θετικὸ. Μόνον ὅταν ἡ συνείδηση ἀποκτᾶ ἐμπειρία τοῦ ἀπολύτου μηδενός, ἀναδύεται «ἡ ἀλήθεια ἀπὸ τὴν καθαρὴ νύχτα τῆς ἀπειρότητας ὡς ἀπὸ τὴ μυστικὴ ἄβυσσο ποὺ εἶναι ὁ τόπος τῆς γέννησής της»<sup>75</sup>. Σὲ αὐτὸ τὸ χωρίο, στὸ ὁποῖο ὁ Χέγκελ χρησιμοποιοῖ τὴ μυστικιστικὴ ὀρολογία μὲ ὑποβλητικὸν τρόπο, γίνεται φανερὸ ἀκόμα ἕνα στοιχεῖο παράλληλο πρὸς τὶς ἀπόψεις τοῦ Ὁμπεραϊτ. Καὶ γιὰ τοὺς δύο φιλοσόφους τὸ εἶναι ποὺ εἶναι καταφατικὸ μὲ ἀπόλυτον τρόπο, διαμεσολαβεῖται διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῦ μηδενός, ἀπὸ τὴν ὁποία αὐτὸ γίνεται γιὰ τὴ συνείδηση καὶ στὴν ὁποία ὅπως πρέπει νὰ συμπληρώσουμε σύμφωνα μὲ τὸ ἔργο *Διαφορά τοῦ συ-*

73. Ὁ.π.

74. Ὁ.π. σ. 413.

75. Ὁ.π.



στήματος της φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ - αυτό γίνεται δυνατό από την έποπτική προφάνεια μιᾶς διαφοροποιημένης ένότητας του πεπερασμένου και τῆς ἀπειρότητας.

Ἄλλὰ στή γενικότερη συνάφεια τῆς ἐπιχειρηματολογίας τοῦ ἔργου *Πίστη και γνώση* ὁ μηδενισμός δὲν ἔχει ἀπλῶς τὴ συστηματικὴ λειτουργία νὰ διασφαλίσει τὴν ἀξιόπιστη ἀνανέωση τῆς μεταφυσικῆς γνώσης τοῦ ἀπολύτως ἀληθοῦς εἶναι. Διότι αὐτὸς ὑποδηλώνει ἐπιπλέον τὴν ἱστορικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ ὑποκειμενικότητα, ἀφοῦ διατρέξει ὅλες τὶς δυνατὲς γιὰ αὐτὴν μορφές, αἶρεται στὴ γνώση περὶ τῆς ὑψίστης ταυτότητας τῆς μιᾶς ὑπόστασης. Σύμφωνα μὲ τὴ γλώσσα τῆς πίστεως αὐτὴ ἡ ἀθυπέρβαση τοῦ ὑποκειμένου περικλείει καὶ τὸ αἷτημα ποὺ δηλώνει ὅτι αὐτὸ τὸ ἱστορικῶς καθορισμένο συναίσθημα περὶ τοῦ θανάτου τοῦ Θεοῦ πρέπει διὰ τοῦ μηδενισμοῦ νὰ μεταμορφωθεῖ σὲ πασχάλια θεωρία τῆς ἀνάστασης.

Ἄν ἡ ἔως τώρα διερεύνηση τοῦ θέματος ἐπιτρέπει τὴ βásiμη ὑπόθεση ὅτι ὁ Χέγκελ, ὅταν κατανοεῖ καταφατικῶς τὸν μηδενισμό, ἔχει δεχθεῖ ἀφορμές ἀπὸ τὸν Ὁμπεραϊτ καὶ ἔτσι ἔχει ἐπεξεργασθεῖ θεοσοφικὲς ἀντιλήψεις, τότε τούτῃ ἡ ὑπόθεση μπορεῖ ἀπὸ αὐτὴν τὴ σκοπιὰ νὰ ἐπιβεβαιωθεῖ μὲ πρόσθετα στοιχεῖα<sup>76</sup>. Τὴν κορύφωση καὶ τὸ τέλος τοῦ φιλοσοφικοῦ δράματος τοῦ Ὁμπεραϊτ γιὰ τὴν ἐπάνοδο τοῦ πνεύματος ζωῆς τῆς ἀπελπισμένης μεταφυσικῆς ἀποτελεῖ ἕνας μονόλογος τοῦ μηδενισμοῦ, ὁ ὁποῖος γιὰ τὴ νομιμοποίησή του ἐπικαλεῖται τὸν ὑποδειγματικὸ χαρακτήρα τοῦ γεγονότος τῆς χριστιανικῆς σωτηρίας. Κατὰ τὸν Ὁμπεραϊτ ἤδη ὁ Ἰησοῦς ἐφάρμοσε στὴν πράξη «μιὰ θεοσοφία τοῦ μηδενός»<sup>77</sup>, ἡ ὁποία ὀλοκληρώθηκε μὲ τὸν θάνατό του στὸν σταυρό. «Τὸ βαθύτατο μηδέν, ἡ βαθύτατη, σταθερὴ ταπείνωση τῆς ἀγάπης πρὸς κάτω καὶ ἀπὸ κάθε εὐτελὲς πεπερασμένο στοιχεῖο δείχνει τὴν πλησμονὴ τῆς

---

76. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Μπονσῆπεν, ὁ ὁποῖος ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ μυστικὴ θεοσοφία δὲν ἄσκησε ἀποφασιστικὴ ἐπίδραση στὴν ἀφετηρία τῆς σκέψης τοῦ Χέγκελ στὴν Ἰένα (σύγκ. Wolfgang Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn 1977 σ. 51), ἀκριβῶς ἡ προσαρμογὴ τοῦ Ὁμπεραϊτ στὸ ἔργο *Πίστη και γνώση* δηλώνει μὲ σαφήνεια τὸ ἀντίθετο.

77. Jacob Hermann Obereit, *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik*. Berlin 1787 σ. 136.



καθαρής και γεμάτης από αγάπη, τής σταθερής θεότητας περισσότερο από όλα τὰ θαύματα. Τὸ μέτρο τῆς παράδοσης στὸ μηδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ και δι' ἑαυτὸ εἶναι τὸ μέτρο τοῦ πληρώματος τῆς παναγαθότητας. Ἐὰν ἡ ἐκμηδένιση τοῦ σταυρωμένου Ναζωραίου ἦταν χωρὶς μέτρο, θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχει μιὰ πλήρωση χωρὶς μέτρο ἀπὸ τὸ πᾶν τῆς θεότητας, ὅταν στὸν σεισμό και στὸ σκοτεινίασμα ὅλης τῆς φύσης, στὴ βαθύτατη ἀθλιότητα τῆς ἀνθρωπότητας ἔγινε φανερός ὁ Θεὸς ὡς Θεός, ἀνώτερος ἀπὸ κάθε συναίσθημα, ἔννοια και βούληση ἢ ἀπὸ ἐπιθυμίες. Ἐκεῖ πρέπει αἰωνίως νὰ παίρνει μαθήματα ἢ ἀνθρώπινη φιλοσοφία τοῦ μηδενός...»<sup>78</sup>.

Κατὰ τὴν κριτικὴ ἀνάλυση τῶν τότε φιλοσοφιῶν τῆς ὑποκειμενικότητας ὁ Χέγκελ ἔχει ἐξηγήσει μὲ γόνιμον τρόπο αὐτὴ τὴ διαδικασία μάθησης, τῆς ὁποίας τὴ θεωρητικὴ ἀνάπτυξη πρέπει νὰ προσφέρει ἐκείνη ἢ ἐμπειρία τοῦ θανάτου τοῦ Θεοῦ, ἢ ὁποία θεμελιώνεται ἀπὸ τὸν χριστιανισμό και χρησιμοποιεῖ ὡς μέσο τὸν μηδενισμό. Ἡ ἐμμονὴ στὴν ἀπλῶς νοοῦσα ἢ αἰσθανόμενη ἀτομικότητα θεραπεύεται, ἐφόσον ὁ Χέγκελ προσδίδει φιλοσοφικὴ ὑπαρξὴ και τροποποιεῖ μὲ θεωρησιακὸ τρόπο τὴν ιστορικὴ Μεγάλη Παρασκευή, ἢ ὁποία ἤδη στὸν Ὁμπεραῖτ εἶχε προδιαμορφώσει τὸ μοντέλο γιὰ τὴν ἐμπειρία τοῦ ἀπολύτου ὡς τοῦ μηδενός. Ἡ ὁδὸς τοῦ Θεοῦ μέσα στὸν κόσμον, ὅπου αὐτὸς ὡς Θεάνθρωπος Χριστὸς δέχθηκε τὸν θάνατον και τὴν ἐκμηδένιση, μεθερμηνεύεται φιλοσοφικῶς σὲ μέθοδο τοῦ μηδενισμοῦ στὸ τέλος τοῦ ἔργου τοῦ Χέγκελ *Πίστη και γνώση*. Ἀνάλογη ἦταν προηγουμένως και ἡ ἐρμηνεία τοῦ Ὁμπεραῖτ. Κατὰ τὴν ἐκμηδένιση ὅλου τοῦ εἶναι διὰ μιᾶς θεωρησιακῆς Μεγάλης Παρασκευῆς τὸ νοεῖν ἀποκτάει ἀρχικῶς ἐμπειρία αὐτοῦ ποῦ εἶναι ἀντίθετον πρὸς τὸ ἀπόλυτον, ἀπὸ τὸ ὁποῖο ὅμως «μπορεῖ και πρέπει ἀναγκαιῶς νὰ ἀναστηθεῖ»<sup>79</sup> ἡ ὁλότητα ἐνὸς περιεκτικοῦ εἶναι.

---

78. Ὁ.π. σ. 136 κ.έ.

79. GW 4 σ. 414. Ἦδη ὁ Παίγκελερ ἔχει ἐπιστήσει τὴν προσοχὴ στὸν στενὸ σύνδεσμον τοῦ φιλοσοφικοῦ μηδενισμοῦ και τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας τῆς θρησκείας. Σύγκρ. Otto Pöggeler, *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*. Στό: Dieter Arendt (Hrsg.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt 1974 σ. 314. Ὅταν ὅμως ὁ Παίγκελερ βλέπει στὸν μηδενισμό, ὅπως τὸν ἐρμηνεύει ὁ Χέγκελ, τὴν «αὐτογνωσία τοῦ ἀπολύτου ὡς τοῦ μηδενός



Ἐφόσον ὁ Χέγκελ δὲν ἔχει ἀκόμη ἀναπτύξει τὴν ἐννοιολογία τῆς διαλεκτικῆς μεθόδου, μπορεῖ στὸ ἔργο *Πίστη καὶ γνώση* νὰ ἀντιμετωπίσει τὸν χωρισμὸ τοῦ ὑποκειμένου ἀπὸ τὴν ὁλότητα ἐνὸς ἔλλογου νοήματος μόνον μὲ τὴ μέθοδο τοῦ μηδενισμοῦ, ἡ ὁποία πρέπει νὰ ὀδηγήσει σὲ ἐκμηδένιση τῶν ἀπολυτοποιημένων πεπερασμένων στοιχείων. Ὅτι ὁ Χέγκελ ἀντιπαραθέτει στὴν ὑπερεξουσία τῆς ἀνασκόπησης πού συμφωνεῖ πρὸς τὴ διάνοια, εἶναι ἡ μυστικὴ ἐμπειρία ἐνὸς ἀπολύτου μηδενός, κατὰ τὴν ὁποία ἐγκαταλείπονται ἡ ἐμμονὴ τοῦ ὑποκειμένου στὸν ἑαυτό του καὶ ὁ σύνδεσμός του πρὸς τὸν κόσμον. Ἐνώπιον τοῦ μηδενός τὸ ὑποκείμενο καὶ ὁ κόσμος χάνουν τὴν αὐτοτελῆ σημασία τους γιὰ νὰ ἀφήσουν περιθώρια σὲ μιὰ νέα ὑποστασιακότητα τοῦ νοεῖν, στὴν ὁποία ἐνώνονται πάλι ἡ ἐμπειρία τῆς πίστεως καὶ ἡ ἀπόλυτη γνώση. Ἡ ἀντίστροφη προσπάθεια γιὰ τὴν ἐποπτικὴ παρουσίαση μιᾶς ἱστορίας τῆς μόρφωσης τῆς συνείδησης, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἀπόλυτη ὑπόσταση τῆς γνώσης συλλαμβάνει μὲ τὴν ἔννοια τὸν ἑαυτό της καὶ ὡς τελεολογικὴ ὑποκειμενικότητα, θὰ ἀποτελέσει θέμα τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ πνεύματος*.

Πάντως ὁ Χέγκελ δὲν χρησιμοποιεῖ τὴ μυστικὴ τοῦ μηδενισμοῦ, μὲ τὴν ὁποία ὁ ἴδιος θέλει νὰ ὑπερβεῖ τὴ φιλοσοφία τῆς κακῆς ὑποκειμενικότητας, ἀπλῶς ὡς καθαρῶς θεωρητικὸ αὐτοσκοπὸ. Ἡ κριτικὴ τοῦ Χέγκελ στὴν πρακτικὴ φιλοσοφία τοῦ Γιακόμπι δείχνει τὰ κίνητρα πού ἀποτελοῦν τὴ βάση τοῦ μηδενισμοῦ τοῦ Χέγκελ. Ὁ Χέγκελ κατηγορεῖ τὸν Γιακόμπι ὅτι, ἐπειδὴ ἐκπροσωπεῖ τὸν μηδενισμό, ἐννοεῖ τὴ θετικὴ δημόσια ἠθικότητα ἐνὸς λαοῦ «ὡς κάτι τὸ ἀπλῶς ἐμπειρικό», ἐνῶ αὐτὴ βεβαίως «εἶναι τὸ πλεόν ἔλλογο στοιχεῖο»<sup>80</sup>. Ὑπὸ αὐτὴν τὴν προοπτικὴν θὰ μπορούσε κάποιος νὰ εἰπεῖ ὅτι τὸ μυστικιστικὸ ἐγχείρημα τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν ἀνανέωση τοῦ μεταφυσικοῦ νοεῖν καθοδηγεῖται ἀπὸ πρακτικὸ ἐνδιαφέρον. Ἀκόμη καὶ γιὰ τὸ ἔργο *Πίστη καὶ γνώση* ἰσχύει ἡ φράση ἀπὸ μιὰ παράδοση τοῦ Χέγκελ μὲ τὸν τίτλο *Εἰσαγωγή στὴ φιλοσοφία*, ἡ ὁποία ἔχει γραφεῖ στὰ λατινικὰ πιθανῶς τὸ φθινόπωρον τοῦ 1801: «Διότι ἡ ἀληθὴς ἀνάγκη τῆς φιλοσοφίας δὲν ὀδηγεῖ σὲ τίποτε ἀλ-

---

ἀπέναντι σὲ κάθε πεπερασμένο» (δ.π.), παραγνωρίζει κατὰ τὴν ἀποψή μου τὴ μεθοδικὴ διαμεσολαβητικὴ λειτουργία τοῦ μηδενισμοῦ γιὰ μιὰ φιλοσοφία τοῦ ἀπολύτου.

80. GW 4 σ. 382.





λο παρά στο να μάθει κάποιος να ζει από τη φιλοσοφία και διά της φιλοσοφίας»<sup>81</sup>. Ο μηδενισμός στη φιλοσοφία του Χέγκελ, αντί να αρκείται στη γυμνή πραγματικότητα ενός υποστασιακού κόσμου (Γιακόμπι), έχει ως στόχο την εποπτεία μίας ολότητας που αποτελεί πλήρωμα του νοήματος. Η εμφάνιση του απόλυτου στο μηδέν καθιστά δυνατή τη γνώση του αληθοῦς, τὸ ὁποῖο εἶναι δεσμευτικό για ὄλους και προσδιορίζει τὴν ἀγαθὴ πράξη. Μὲ τὴ μεταφυσικὴ γνώση μίας ἀληθινῆς ολότητας μπορεῖ τὸ κάθε ἄτομο νὰ προσδιορίσει μὲ ἔλλογον τρόπο τὴ θέση του μέσα στὸν κόσμο και νὰ διαμορφώσει ἔτσι τὴν ὑπαρξή του, ὥστε αὐτὴ νὰ ἔχει νόημα.

---

81. Ἡ παραπομπὴ γίνεται ἀπὸ τοὺς Manfred Baum/Kurt Meist: *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*. Στό: *Hegel-Studien* 12 (1977) σ. 45 κ.έ.



ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΧΡΟΝΗΣ

## ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

### 1. Εισαγωγικές παρατηρήσεις.

Ὁ ἀναγνώστης τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος* διαπιστώνει, ἀπὸ τὶς πρῶτες ἤδη σελίδες, ὅτι ὁ Χέγκελ ἀρθρώνει τὰ διανοήματά του μὲ ἔννοια τῆς ἱστορίας, τὴν ὁποῖαν δὲν προσδιορίζει. Διασαφήσεις πού ἐνίοτε παρέχει οὔτε τὸ περιεχόμενό της ἀποκαλύπτουν οὔτε ἀπαντοῦν σὲ ἐρωτήματα πού δημιουργεῖ ἡ δεσπύουσα παρουσία της σὲ ἔργο, τοῦ ὁποῖου κύριο θέμα εἶναι τὸ πνεῦμα, δηλονότι οὐσία πού ταυτίζεται πρὸς τὸ ἀπόλυτο.

Εἶναι σαφές ὅτι οὐσία ὅπως αὐτὴ πού ἐξετάζεται στὴν *Φαινομενολογία* ἀποκλείει τὴν συνάφειά της πρὸς τὴν ἱστορία, ἀφοῦ ὑπερβαίνει τὸν χρόνο, μέσα στὸν ὁποῖον ἡ τελευταία ἐκτυλίσσεται. Καὶ ὁμως ὁ Χέγκελ ἐπανειλημένως ἀναφέρεται στὴν ἐν λόγῳ οὐσία, κατὰ τρόπον πού καθιστᾶ ἐμφανῆ τὴν σχέση της πρὸς τὴν ἱστορία. Βλέπει τὸ πνεῦμα νὰ βυθίζεται στὸ παρελθόν<sup>1</sup>, νὰ διατελεῖ σὲ σχέση συγκλίνουσα πρὸς τὸν χρόνο καὶ νὰ πορεύεται κατὰ στάδια μέχρις ὅτου φθάσει στὸ βασι-

---

1. *Phänomenologie des Geistes*, G. Hegel, *Werke*, 3, hrsg. v.E. Moldenhauer - K.M. Michel, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970, σ. 18. Στὴ συνέχεια τὸ ἔργο αὐτὸ τοῦ Χέγκελ θὰ τὸ ἀναγράψω ὡς ἑξῆς: *Phänomenologie*.



λειό του. Και εάν ή γλώσσα πού ό Χέγκελ χρησιμοποιεί ύποληφθει ώς μεταφορική και όχι αύστηρώς άκριβολογική, ή συχνά έπαναλαμβανόμενη δήλωσή του ότι προτίθεται νά έκθέσει τó γίγνεσθαι τού πνεύματος<sup>2</sup>, δημιουργεί τήν εύλογη έντύπωση ότι άνευρίσκει τούς ούσιώδεις προσδιορισμούς αύτου στην άνέλξη τών ποιότητων του.

Ώστόσο, όσο έμφανής είναι ή δεσπόζουσα θέση πού ή ιστορία κατέχει στην Φαινομενολογία τόσο άσαφής είναι ή έννοιά της. Η σκοτεινότητα πού περιβάλλει τήν τελευταία όχι μόνο δέν διαλύεται, αλλά καθίσταται πυκνότερη μέ τόν χαρακτηρισμό τής ιστορίας στην όποία παραπέμπει ώς «έννενοημένης ιστορίας» (*begriffene Geschichte*). Όρισμένως ό χαρακτηρισμός αυτός συμπυκνώνει τά γνωρίσματα πού συνιστούν τήν έννοια τής ιστορίας στην Φαινομενολογία και στοιχειοθετεί τήν ούσιώδη σχέση αύτης (τής ιστορίας) πρós τήν φιλοσοφία έν γένει, τά προβλήματα όμως κατανοήσεως και έρμηνείας πού θέτει ύπονομεύουν τήν βοήθεια πού μάς προσφέρει. Πρόκειται γιά χαρακτηρισμό πού, γιά νά μήν καλύψει στην σκοτεινότητά του τó χαρακτηριζόμενο, χρειάζεται και ό ίδιος διασάφηση.

Η καθοριστική παρουσία τής ιστορίας στην Φαινομενολογία έπεσημάνθη άρκετά ένωρίς. Ώστόσο, οί περισσότεροι άπό τούς μελετητές δέν άνεζήτησαν τó έννοιολογικό περιεχόμενο της. Συμπλέκοντες αυτό πρós τήν κρατούσα κατά τήν έποχή έκπονήσεως τής Φαινομενολογίας άποψη γιά τήν ιστορία<sup>3</sup>, επικέντρωσαν τήν προσοχή τους στον σκοπό γιά τόν όποϊον ό Χέγκελ έγραψε τόν έν λόγω έργο και στον τρόπο κατά τόν όποϊον έμπεδώνει τήν άληθότητα τών όσων διαλαμβάνει σ' αυτό.

Ήδη ό Χάϊμ έτόνισε τήν καθοριστική παρουσία τής ιστορίας στην Φαινομενολογία, γιά νά θεμελιώσει όμως τήν άποψη του γιά τούς άρθρωτικούς όρους της. Όμολογουμένως, ό Χάϊμ άποσκοπούσε στον φωτισμό τών προβλημάτων πού σχετίζονται πρós τήν κατανόηση και τήν δομή τής Φαινομενολογίας, μη έμβαθύνοντας όμως στο νόημα τών

---

2. *Phänomenologie*, σ. 324, σ. 590.

3. Σύμφωνα μέ έρευνες τού Παίγκελερ, ό όρος ιστορία κατά τήν έποχή τού Χέγκελ έσήμαινε «διατεταγμένη συνοχή». Βλ. O. Pöggeler «G.W.F. Hegel: Philosophie als System», εις J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit*, II, Göttingen 1980<sup>2</sup>, σ. 168



δων περί ιστορίας γράφει ο Χέγκελ και μη αναδιφώντας την έννοια της συνειδήσεως, έθεώρησε την Φαινομενολογία άμάλγαμα ιστορίας και ψυχολογίας. Περιώνυμος κατέστη, προφανώς όχι ένεκα της όρθότητός του, αλλά ένεκα της λεκτικής διατυπώσεώς του, ο χαρακτηρισμός της Φαινομενολογίας ως «ψυχολογίας που διά της συμμείξεώς της με την ιστορία κατέστη ασύνδετη και συγκεχυμένη, και ιστορία που διά της συναλοιφής της προς την ψυχολογία κατέστη ασύντακτη»<sup>4</sup>.

Τήν θέση του Χάϊμ κατεπολέμησε ο Λασσόν. Δεν άρνήθηκε μόν αυτός την έντονη παρουσία της ιστορίας στην Φαινομενολογία, έρμήνευσε όμως την σχέση της μόν προς την δέ κατά τρόπον ριζικώς αντίθετο προς εκείνον του Χάϊμ. Ο Χέγκελ, ύποστήριξε ο Λασσόν<sup>5</sup>, προβάλλει την «ιδέα του ιστορικώς αποκαλυπτομένου απολύτου», ή Φαινομενολογία, ώστόσο, δέν αποτελεί φιλοσοφία της ιστορίας ούτε συνιστά ιστορικώς προσανατολισμένη έρευνα. Ο Χέγκελ προσφεύγει στις «ιστορικές έκφάνσεις» του πνεύματος, δέν άποσκοπεί όμως στην άνεύρεση της μεταξύ των συναφείας και συνοχής. Ατενίζει αυτές ως παραδείγματα του τρόπου, κατά τον όποιον τó πνεύμα φθάνει στην αυτοσυνειδησία του. Ο Χέγκελ, έπάγεται ο Λασσόν, θά μελετήσει την ιστορία στην Φιλοσοφία της Ιστορίας, ή όποια και θά άποτελέσει τó έπιστέγασμα του όλου συστήματός του. Στην Φαινομενολογία, κυρίως στο καταληκτήριο κεφάλαιό της, εισάγει έννοια της ιστορίας που άργότερα θά αναπτύξει λεπτομερώς, ότι δηλαδή ή ιστορία είναι ή πορεία του πνεύματος μέσα στον χρόνο, δέν άρθρώνει όμως ιστορικώς τά νοήματα που εκθέτει σ' αυτήν.

Η θέση του Χάϊμ και ή κριτική της από τον Λασσόν σηματοδοτούν την άπαρχή των άναζητήσεων της σχέσεως ιστορίας και Φαινομενολογίας. Έκτοτε οι μελετητές της έγελιανής φιλοσοφίας θά άναζητήσουν έπιμόνως την σχέση της μιάς προς την άλλη, χωρίς όμως νά έπιτύχουν τον άκριβή καθορισμό της<sup>6</sup>. Η άδυναμία των αυτή ύπήρξε έπακόλουθο των δυσκολιών που συμπαραομαρτούν σ' ένα τέτοιο έγχείρημα.

4. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, Hildesheim, 1962, σ. 243.

5. G.W.F. Hegels, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1907, σσ. CIX κ.έξ.

6. Άπόψεις συγχρόνων μελετητών βλ. εις R.K. Maurer, *Hegel und des Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965, σσ. 83 κ.έξ.



Πολλοί άλλωστε έπεδίωξαν, μέσω τών έρμηνειών των, νά δικαιώσουν τις ίδιές των φιλοσοφικές τοποθετήσεις. Άνεξαρτήτως πάντως τής στάσεως πού θά τηρούσε κανείς ως πρὸς τὰ αποτελέσματα τών προσπαθειών πού έχουν μέχρι τώρα αναληφθεῖ, δέν θά μπορούσε, νομίζω, νά αναιρέσει τήν βασιμότητα τής παρατηρήσεως τοῦ Βέρνερ Μάρξ, ὅτι δηλαδή ἡ σχέση ιστορίας καὶ Φαινομενολογίας έξακολουθεῖ νά αποτελεί βασανιστικό έρώτημα<sup>7</sup>.

Ἡ ὡς ἄνω παρατήρηση τοῦ Μάρξ, διακεκριμένου μελετητοῦ τής έγελιανῆς φιλοσοφίας, ένθαρρύνει τήν συνέχιση τών προσπαθειών γιά τόν προσδιορισμό τής σχέσεως ιστορίας καὶ Φαινομενολογίας. Ἄλλωστε, κάθε νέα προσπάθεια δέν ὑποσημαίνει ὀπωσδήποτε περιοριστική στάση ἀπέναντι τών προγενεστέρων προσπαθειών. Πρωτίστως πιστοποιεῖ τήν σπουδαιότητα τοῦ σημείου ἀναφορᾶς των. Ὁ φωτισμός τής σχέσεως ιστορίας καὶ Φαινομενολογίας ἀποκαλύπτει ἀφ' ένός μὲν τόν τρόπο κατὰ τόν ὁποῖον ὁ Χέγκελ ἄρθρωσε τὰ διανοήματά του, ἀφ' έτέρου δέ τόν στήμονα γύρω ἀπό τόν ὁποῖον ὕφανε αὐτά. Βοηθεῖ δηλαδή στήν ἀντιμετώπιση ὄχι μόνο μεθοδολογικοῦ χαρακτήρα προβλημάτων, ἀλλά καὶ προβλημάτων περιεχομένου. Ὡς ἐκ τούτου διανοίγει, τόν δρόμο γιά τήν σωστότερη κατανόηση τής Φαινομενολογίας, ένῶ συγχρόνως μᾶς γνωρίζει τις πηγές σκέψεως τοῦ συγγραφέα της.

Τὰ έρωτήματα πού θέτει ἡ δεσπόζουσα θέση τής ιστορίας στήν Φαινομενολογία συνοψίζονται, κατὰ τήν γνώμην μου, σ' εκείνο πού έρωτᾶ γιά τήν φύση τής γνώσεως πού αὐτή (ἡ ιστορία) παρέχει. Συγκεκριμένως, έρωτᾶται, ἂν ἡ ιστορία ἀντιμετωπίζεται ἀπό τόν Χέγκελ ὡς γνώση *a priori*, ἀκριβής καὶ τελεία, συνάμα δέ ὡς γνώση πού, ένῶ γενεσιουργεῖ ἄλλες γνώσεις, δέν ὑπερβαίνεται ἀπό αὐτές.

Γιά νά δοθεῖ ἀπάντηση στό παραπάνω έρώτημα, θά πρέπει νά έξετασθεῖ τὸ έννοιολογικό περιεχόμενο πού ὁ Χέγκελ προσδίδει στήν ιστορία. Τὸ περιεχόμενο αὐτό, ὅπως παρατήρησα, ἤδη, δέν διευκρινίζεται ἀπό τόν Χέγκελ. Συμπεπλεγμένο μὲ τὰ νοήματα τής Φαινομενολογίας, συγκαλύπτεται ἀπό αὐτά. Ἡ συγκάλυψή του, ὡστόσο, δέν ἀποδεικνύεται έρμητική. Τὸ περιεχόμενο δηλαδή πού ἡ ιστορία έχει στήν Φαι-

---

7. W. Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Commentary based on the Preface and the Introduction*, The University of Chicago Press 1988, σ. XI.



νομενολογία μᾶς ἀποκαλύπτεται στὸν βαθμὸ πού αἴρονται τὰ προβλήματα κατανόησεως καὶ ἐρμηνείας τῆς ἴδιας τῆς Φαινομενολογίας, προβλήματα ὁμολογουμένως πού διασαφoῦνται στὴν ἔκταση πού φωτίζεται ἡ παρουσία τῆς ἱστορίας σ' αὐτήν. Συνεπῶς ἡ σχέση ἱστορίας καὶ Φαινομενολογίας ἀποκαλύπτεται κατὰ τὴν ἐξέταση τῶν στόχων πού ὑπηρετοῦσε ἡ συγγραφή τῆς δεύτερης καὶ τοῦ τρόπου πραγματώσεώς των. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἐξακριβωση τοῦ νοήματος τῆς ἱστορίας στὴν Φαινομενολογία καὶ τῆς λειτουργίας της σ' αὐτήν θὰ πρέπει νὰ ἔχει ἀφετηρία τὴν ἀναζήτηση τῆς στοχοθεσίας τοῦ Χέγκελ καὶ τὴν ἀναδίφηση τοῦ τρόπου ἐπιτεύξεώς της.

## 2. Ἡ ἀναγωγή τῆς φιλοσοφίας σὲ ἐπιστήμη.

Ὁ Χέγκελ δηλώνει ὅτι μὲ τὴν συγγραφή τῆς Φαινομενολογίας ἀποσκοπεῖ «στὸ νὰ ἐκθέσει τὸ γίνεσθαι τῆς ἐπιστήμης»<sup>8</sup>. Γιὰ νὰ κατανοηθεῖ στὸ βαθύτερο νόημά της καθὼς καὶ στοὺς αἰτιώδεις ὄρους της ἡ δήλωσή του αὐτή, πρέπει νὰ ἐξακριβωθεῖ τὸ περιεχόμενο τῶν λέξεων, μὲ τις ὁποῖες ἐξαγγέλλεται. Ὅρισμένως, δὲν πρόκειται γιὰ νεολογισμούς. Οἱ λέξεις πού χρησιμοποιεῖ ὁ Χέγκελ ἐπανειλημένως ἀπαντοῦν σὲ ἔργα προγενεστέρων καὶ συγχρόνων του φιλοσόφων, μέχρι σήμερα ἄλλωστε εὐρίσκονται ἐν χρήσει. Ὡστόσο, ἡ χρησιμοποίηση ἐνός ὄρου δὲν ὑποδηλώνει καὶ τὴν υἱοθέτηση τοῦ νοήματος πού ἀποδίδεται σ' αὐτόν. Ἐπιβάλλεται, συνεπῶς, νὰ ἀναζητήσουμε τὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο πού ὁ Χέγκελ προσδίδει στὸ γίνεσθαι καὶ τὴν ἐπιστήμη. Μὲ τὴν ἀνεύρεσή του θὰ φωτισθεῖ ἡ στοχοθεσία τοῦ Χέγκελ καὶ ὅπως θὰ φανεῖ στὴ συνέχεια - θὰ διευκρινηθοῦν ἐρωτήματα πού σχετίζονται ἀμεσα πρὸς τὸ θέμα πού ἐξετάζω, δηλονότι τὴν σχέση ἱστορίας καὶ Φαινομενολογίας.

---

8. *Phänomenologie*, σ. 31. Διασαφητικὲς εἶναι οἱ δηλώσεις, στὶς ὁποῖες προβαίνει ὁ Χέγκελ σχετικῶς πρὸς τὸν σκοπὸ συγγραφῆς τῆς Φαινομενολογίας στὴν *Λογικὴ* καὶ τὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία*. Βλ. *Wissenschaft der Logik*, I, Hrsg. v. G. Lasson (Felix Meiner), σ. 29. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberger Enzyklopädie), *Sämtliche Werke* (Jubiläumsausgabe), τόμ. 6, σ. 48.



Τὸ γίνεσθαι δὲν δημιουργεῖ ιδιαίτερες δυσκολίες ὡς πρὸς τὴν κατανόησή του. Ὑπολαμβάνεται ὡς τὸ διαμεσολαβοῦν<sup>9</sup>, δηλονότι τὸ νομοτελειακῶς παρεμβαλλόμενο, ὑπόληψη ποῦ διασαφίζεται καὶ μὲ τὸ παράδειγμα τοῦ ἐμβρύου. Τὸ παράδειγμα τοῦτο μαρτυρεῖ τὴν δυναμικότητα τοῦ γίνεσθαι. Καθιστᾶ σαφές ὅτι τὸ γίνεσθαι, ὡς ἐκτεινόμενο μεταξὺ τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι (δυνάμει εἶναι) καὶ τοῦ πρὸς ἑαυτὸ εἶναι (ἐνεργεία εἶναι) ἀποτελεῖ «ἀφ' ἑαυτῆς κινουμένη αὐτομοιότητα»<sup>10</sup>, ταυτίζεται δὲ κατὰ τὴν μορφὴν πρὸς τὸ ἀληθές. Ὑποδηλώνει, συνεπῶς, μεταβολή, ἢ ὁποῖα συνιστᾶ ἀνάπτυξη οὐσιωδῶν ποιότητων, καὶ ὄχι ἐκτοπισμὸ αὐτῶν. Χρησιμοποιώντας ἐξ ἄλλου ὁ Χέγκελ κατὰ τὴν ἀναφορὰν του στὸ γίνεσθαι ὀνομασίες ὅπως πορεία, ἀνέλιξη καὶ ἄλλες συναφεῖς, καθιστᾶ ἐμφανές ὅτι ἀρθρώνει τὴν ἔννοιά του καὶ μὲ γνωρίσματα ποῦ θεωροῦνται γενικῶς ὡς δηλωτικά τῆς φύσεώς του. Ὅρισμένως, μεταγράφει αὐτὰ στὴν γλῶσσα τῆς ἰδικῆς του φιλοσοφίας, δὲν τὰ ἀποσυνδέει ὁμῶς ἀπὸ τὰ νοήματα πρὸς τὰ ὁποῖα κατὰ παράδοσιν συνάπτονται. Τὸ ζητούμενον ἐπομένως εἶναι ἡ ἔννοια τῆς ἐπιστήμης.

Ὁ Χέγκελ ἀναλύει τὴν ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς ἐπιστήμης στὸ πλαίσιο τῶν προσπαθειῶν ποῦ καταβάλλει γιὰ νὰ προσδιορίσει τὴν σχέση τῆς πρὸς τὴν φιλοσοφία καὶ νὰ ἀνεύρει τὴν κοινὴ διάσταση κατανόησεώς των. Ἡ ἐπικέντρωση τοῦ ἐνδιαφέροντός του καὶ πρὸς τίς δύο ὀφείλεται στὸν ζητητικὸν του στόχον. Ἐπιζητεῖ αὐτὸς νὰ ἀναγάγει τὴν φιλοσοφία σὲ ἐπιστήμη, χωρὶς νὰ μετέλθει μεθοδεύσεις<sup>11</sup> ποῦ ἐθεωροῦντο μὲν δηλωτικὲς τῆς ἐπιστημονικότητος, ἐφτώχαιναν ὁμῶς καὶ συνάμα ἀλλοίωσαν τὸ νόημα τοῦ φιλοσοφεῖν.

---

9. *Phänomenologie*, σ. 25. Ὁ Χέγκελ θὰ μελετήσει διεξοδικῶς τὸ γίνεσθαι στὴν *Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς*, ὅπου θὰ ὀρίσει αὐτὸ ὡς τὴν ἐνότητα τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μηδενός.

10. *Phänomenologie*, σ. 28.

11. Ἐπισκόπηση τῆς στάσεως ποῦ τηρεῖ ὁ Χέγκελ ἀπέναντι τῆς μεθόδου στὴν *Φαινομενολογία* βλ. εἰς Γ. Ἀποστολοπούλου, «Ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς μεθόδου κατὰ τὸν Hegel. Παρατηρήσεις στὸν πρόλογο τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος*» εἰς *Ἀφιέρωμα στὸν Κωνσταντῖνο Δεσποτόπουλο*, Ἀθήνα 1991 (ἐκδόσεις Παπαζήση), σσ. 287 κ.ἐξ.



Ἐντάσσοντας ὁ Χέγκελ στοὺς στόχους τοῦ τὴν ἀναγωγή τῆς φιλοσοφίας σὲ ἐπιστήμη, υἱοθετοῦσε αἴτημα παλαιότερων καὶ συγχρόνων τοῦ φιλοσόφου. Ὡς γνωστὸν, ὁ προβληματισμὸς τοῦ Κάντ ὡς πρὸς τὴν δυνατότητα ἀναγωγῆς τῆς Μεταφυσικῆς σὲ ἐπιστήμη καὶ οἱ προσπάθειες ποὺ αὐτὸς κατέβαλε γιὰ νὰ θεμελιώσῃ ἐπιστήμη ποὺ νὰ καθορίζει τὴν δυνατότητα, τὴν ἔκταση καὶ τὶς ἀρχές ὄλων τῶν ἀργιῶν γνῶσεων, σηματοδοτοῦν τὶς πρῶτες σοβαρὲς ἐνέργειες στὸν χῶρο τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ γιὰ τὸν καθορισμὸ τοῦ καθ' ὑλὴν περιεχομένου τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν διαμόρφωση μεθόδου μελέτης τοῦ κατὰ τρόπον σύννομον πρὸς τὶς ἀρχές τῆς ἐπιστημονικότητος. Ὁ Χέγκελ, σὲ μελέτη ποὺ εἶχε ἐκπονήσῃ πρὶν ἀπὸ τὴν συγγραφή τῆς *Φαινομενολογίας*<sup>12</sup>, ἀνεγνώριζε ὅτι ἡ ἀναγωγή τῆς φιλοσοφίας σὲ ἐπιστήμη προβλήθηκε ὡς αἴτημα ἀπὸ τὸν Κάντ, παρατηροῦσε δὲ ὅτι, σύμφωνα πρὸς κρατοῦσα κατὰ τὴν ἐποχὴν τοῦ ἀντίληψη, τὸ αἴτημα αὐτὸ εἶχε πραγματοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν Φίχτε. Ὑπεστήριζε, ὡστόσο, ὅτι οἱ προσπάθειες ποὺ εἶχαν ἀναληφθεῖ δὲν εὐδωθήσαν, διότι δὲν εἶχαν μεθοδευθεῖ σὲ συμφωνία πρὸς τὴν φύση ἐκείνων, τῶν ὁποίων ἡ συνάφεια ἐπεδιώκετο<sup>13</sup>.

Κατὰ τὸν Χέγκελ, ἡ κριτικὴ φιλοσοφία ἐπετέλεσε μὲν θετικὸ ἔργο, ὑπέταξε ὅμως τόσο τὸν λόγον ὅσο καὶ τὴν ἐπιστήμη στὸν *παχυλὸ ἐμπειρισμὸ*<sup>14</sup>. Οἱ φιλόσοφοι ἐξ ἄλλου ποὺ ἔδρασαν μετὰ ἀπὸ τὸν Κάντ, κυρίως δὲ αὐτοὶ τῆς ἰδικῆς τοῦ ἐποχῆς, συνῆψαν τὴν ἀναγωγή τῆς φιλοσοφίας σὲ ἐπιστήμη πρὸς ἐνέργειες ποὺ, σύμφωνα πρὸς κρατοῦσες ἀντιλήψεις, θὰ τοὺς παρείχαν τὸ δικαίωμα εἰσόδου στὴν κοινότητα τῶν ἐπιστημόνων καὶ θὰ τοὺς διησφάλιζαν τὰ προνόμια ποὺ ἡ εἴσοδος αὐτὴ ἐπιφέρει. Ἐτοποθέτησαν τὴν ἐπιστημονικότητα σὲ ὅ,τι οἱ ἴδιοι θεωροῦσαν πρωτοτυπία, αὐτὴν δὲ τὴν ἐταύτισαν πρὸς τὴν συγκρότηση φιλοσοφημάτων ποὺ ἀποτελοῦσαν κατ' οὐσίαν ἔκφραση τῶν ἰδικῶν τῶν φιλοσοφικῶν τοποθετήσεων. Ἐπακόλουθο τῆς συμπεριφορᾶς τῶν αὐτῆς ἡ-

12. Πρόκειται γιὰ τὴν μελέτη *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, Jena 1802. Τὸ ἔργο αὐτὸ θὰ τὸ ἀναγράψω στὴ συνέχεια ὡς ἐξῆς: *Über das Wesen der philos. Kritik*, θὰ παραπέμπω δὲ κατὰ τὴν ἔκδοσιν τοῦ G. Lasson, G. Hegel, *Sämtliche Werke*, Τόμ. I, Leipzig 1928.

13. *Über das Wesen der philos. Kritik*, σ. 121.

14. "Ο.π., σ. 123.





ταν να θυσιασθεί ή φιλοσοφία στον βωμό των προσωπικών φιλοδοξιών, ή αναγωγή της δε σε έπιστήμη να παραμένει ανεκπλήρωτο αίτημα<sup>15</sup>.

Με τις παραπάνω παρατηρήσεις του ο Χέγκελ καθιστά έμφανές ότι συμπορεύεται, αλλά και συγκρούεται προς προγενέστερους και συγχρόνους του φιλοσόφους. Συμπορεύεται, αποδεχόμενος τὸ αίτημα για την αναγωγή τῆς φιλοσοφίας σε έπιστήμη συγκρούεται, τηρώντας περιοριστική στάση επί του τρόπου κατά τον όποιον αυτοί έμεθόδευαν την πραγμάτωσή του. Ο Χέγκελ τοποθετεί την αναγωγή τῆς φιλοσοφίας σε έπιστήμη στην αποσύνδεσή της από τις «ίδιες φιλοσοφικές τοποθετήσεις»<sup>16</sup> και στην σύναψή της προς ό,τι αποκαλεί «έσωτερικόν της βίον»<sup>17</sup>, δηλονότι προς την ανίχνευση και την έκθεση των ένεργημάτων του λόγου και του πνεύματος.

Οι διασαφητικές αναλύσεις, με τις όποιες ο Χέγκελ άρθρώνει την περιοριστική στάση που τηρεί απέναντι του τρόπου, κατά τον όποιον παλαιότεροι και σύγχρονοί του φιλόσοφοι έπεδίωξαν να καταστήσουν την φιλοσοφία έπιστήμη, έρμηνεύουν τὸ περιεχόμενο που ο ίδιος προσδίδει στην τελευταία. Υπολαμβάνει την έπιστήμη ως συνώνυμο προς την αλήθεια όρο, την διακρίνει από την γνώση<sup>18</sup> και, συνάπτοντάς της προς τὸ καθ' αυτό ειδέναι, την ταυτίζει προς τὸ αυτογιγνωσκόμενο κατά την ανέλιξή του πνεύμα και την πορεία που σηματοδοτεί αυτήν<sup>19</sup>. Όταν, λοιπόν, υποστηρίζει ότι ή φιλοσοφία πρέπει να καταστεί έπιστήμη, έννοεί ότι αυτή πρέπει να καταστεί αποκαλυπτική του πνεύματος.

---

15. "Ο.π., σ. 121, σ. 122.

16. "Ο.π., σ. 122.

17. "Ο.π., σ. 122, σ. 126.

18. Η διάκριση γνώσεως και έπιστήμης προβάλλει ιδιαίτερος έντονη στο έργο *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Jena 1801. Οι παραπομπές μου στο έργο αυτό, τὸ όποιον θά αναγράφω στη συνέχεια ως έξής: *Differenz*, κατά την έκδοση του G. Lasson, G. Hegel, *Sämtliche Werke*, Τόμ. I, Leipzig 1928. Στην *Φαινομενολογία* ή διάκριση τῆς γνώσεως από την έπιστήμη είναι άλλοτε έντονη (βλ., λ.χ., σσ. 589 κ.έξ.), άλλοτε χαλαρά (βλ., λ.χ., σ. 31), ούδέποτε πάντως οδηγεί στην απόσχιση τῆς μίας από την άλλη.

19. *Phänomenologie*, σ. 29, σ. 582.



Ἡ ἀναγωγή, ὡστόσο, τῆς φιλοσοφίας σέ ἐπιστήμη δὲν ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Χέγκελ τὸ ἔσχατον. Συνιστᾶ ἀφετηρία ὄχι ἀπόληξη. Ἐσχατος σκοπὸς τοῦ Χέγκελ εἶναι νὰ τεθεῖ τέλος στὸ *τυχαίως φιλοσοφεῖν*<sup>20</sup>, δηλονότι στὴν θεμελίωση τῆς ἀλήθειας σέ προτάσεις καὶ συμπεράσματα πού ἔχουν τὴν πηγὴ τους στὴν «ἀτελῆ συνείδηση»<sup>21</sup>.

Ἀποσυνδέοντας ὁ Χέγκελ τὴν ἀλήθεια ἀπὸ τὴν «ἀτελῆ συνείδηση», εἰσάγει τὸ φιλοσοφεῖν κατὰ τὶς ὑποδείξεις τοῦ πνεύματος. Μὲ τὴν προσφυγὴ του στὸ πνεῦμα καὶ τὴν περιοριστικὴ στάση του ἀπέναντι τῆς «ἀτελοῦς συνειδήσεως», καθιστᾶ σαφές ὅτι ἀφ' ἑνὸς μὲν θεωρεῖ δεδομένο τὸν δρόμο πού ὀδηγεῖ στὴν ἀλήθεια, ἀφ' ἑτέρου δὲ συναρτᾶ τὴν ἀνεύρεση αὐτῆς πρὸς τὴν ἄρση τῶν ὄρων πού ἐμποδίζουν τὴν συνείδηση νὰ φθάσει στὴν τελείωσή της. Πρὸς ἐμπέδωση τῶν θέσεών του αὐτῶν ὁ Χέγκελ προσφεύγει στὴν ἔννοια, ἐνῶ συνάμα ἀναδιφᾷ τὸν τρόπο κατὰ τὸν ὁποῖον ἡ συνείδηση ἀναπτύσσεται. Κατὰ τὴν ἀναδίφηση τοῦ τρόπου αὐτοῦ μελετᾷ τὴν ἐμπειρία καὶ ἐξετάζει τὴν σχέση της πρὸς τὴν συνείδηση. Τοιουτοτρόπως ὀδηγεῖται στὸ συμπέρασμα ὅτι ὁ δρόμος γιὰ τὴν ἀλήθεια χαράσσεται ἀπὸ τὴν κίνηση τῆς ἴδιας τῆς ἔννοιας, ἐνῶ συνάμα φέρει τὰ σημάδια τῆς παρουσίας τῆς συνειδήσεως μέσα στὸν χρόνο, σημάδια πού δηλοποιοῦν ἀνάπτυξη σέ συμφωνία πρὸς τὴν φύση τοῦ ἀναπτυσσομένου καὶ συνεπῶς τελουμένην κατ' ἀναγκαιότητα.

Ὅθεν ἀτενίζοντας ὁ Χέγκελ ἔννοια καὶ συνείδηση στὴν κοινὴ των πορεία, διαγιγνώσκει τὴν οὐσιώδη συνάφεια τῆς μιᾶς πρὸς τὴν ἄλλη καὶ διαπιστώνει τὴν σχέση ἀμφοτέρων πρὸς τὸ πνεῦμα. Πρὸς τοῦτοις, ὑπολαμβάνοντας τὴν κίνηση ὡς οὐσιώδες στοιχεῖο τοῦ πνεύματος,

20. *Phänomenologie*, σ. 38. Ὁ σκοπὸς αὐτὸς εἶναι ἔσχατος, συνάμα ὁμως καὶ ἀφετηριακός. Ἡ ἐπίτευξή του σηματοδοτεῖ τὴν ἀπαρχὴ ἑνὸς νέου σταθμοῦ καὶ ὄχι τὴν ὀλοκλήρωση τῆς πορείας. Τὴν πορεία χαράσσει ἡ κίνηση τῆς ἔννοιας, κίνηση συνεχῆς ὅπως καὶ αὐτὴ τοῦ πνεύματος.

21. *Αὐτόθι*. Ἡ συνείδηση εἶναι ἀτελής, ἐφ' ὅσον δὲν ἔχει ἀντιληφθεῖ ὅτι «ἡ κίνηση τῶν καθαρῶν οὐσιωδῶν προσδιορισμῶν» εἶναι ἐκείνη πού συνιστᾷ τὴν ἐπιστημονικότητα. Ὡς ἐκ τούτου δὲν συνάπτει τὴν ἀλήθεια πρὸς αὐτές, ἀλλὰ πρὸς συλλογιστικὰ σχήματα καὶ κανόνες πού αὐτὰ ὑποδεικνύουν. Ὁ Χέγκελ συνάπτει τὴν κίνηση τῶν οὐσιωδῶν προσδιορισμῶν πρὸς τὴν κίνηση τῆς ἔννοιας, τοῦτ' ἔστι πρὸς τὴν κατ' ἀναγκαιότητα ἀνάπτυξη αὐτῆς. Ἐφ' ὅσον ἡ συνείδηση ἀδυνατεῖ νὰ διίδει τὴν ἐν λόγῳ ἀνάπτυξη καὶ νὰ ἀντιληφθεῖ τὴν ἀλήθεια τῶν αἰτιωδῶν ὄρων της, παραμένει ἀτελής.



ταυτίζει την μέν συνείδηση προς τόν τρόπο τής άμέσου ύπάρξεως αυτού, την δέ έπιστήμη τής έμπειρίας προς την όδόν πού διανύει τό πνεύμα όδεύοντας προς την αυτοανέλιξη του. Πρόκειται για την όδόν πού πορεύεται τό πνεύμα, προκειμένου νά καταστεί άντικείμενο έαυτού, δηλονότι νά μεταβεί στην έτερότητά του και, άφού την ύπερβεί, νά επανέλθει στην άρχική κατάσταση του.

Είναι έμφανές ότι ό Χέγκελ άρθρώνει τά διανοήματά του με έννοιες πού άνήκαν άπό παλαιά στό λεξιλόγιο τής φιλοσοφίας, προσδίδει όμως σ' αυτές νέο περιεχόμενο. Τό περιεχόμενο αυτό έπιτρέπει την ένταξη των στην ίδια νοηματική συστοιχία, ενώ συγχρόνως δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την έρμηνεία των νοηματικών σχέσεων πού ή κοινή διάσταση κατανόησεώς των άπαιτεί. Ό Χέγκελ, συνεπώς, καθιστά την υιοθέτηση του αίτήματος για την άναγωγή τής φιλοσοφίας σέ έπιστήμη άφετηρία για την πραγμάτωση στόχων πού μόνον μορφολογική όμοιότητα έχουν προς εκείνους, τους όποιους έπεδίωκαν προγενέστεροι και σύγχρονοί του φιλόσοφοι. Συνήψε την άναγωγή τής φιλοσοφίας σέ έπιστήμη προς τόν ριζικό επανπροσδιορισμό του φιλοσοφείν, έτοποθέτησε δέ αυτόν στην δημιουργία συστήματος, τό όποϊόν δέν θά προσέθετε μίαν άκόμη φιλοσοφία στις ήδη ύπάρχουσες, αλλά θά άποτελούσε φιλοσοφία όριστικής μορφής. Ό χαρακτήρας του αυτός θά ήτο έπακόλουθο του τρόπου στοιχειώσεώς του. Θά έπρόκειτο για σύστημα άρθρωμένο όχι με ίδιες φιλοσοφικές τοποθετήσεις, αλλά με τά γνωριστικά σημεία του συστηματοποιημένου. Σύστημα, συνεπώς, πού θά άπεκάλυπτε την φύση εκείνου, χάριν του όποϊου θά είχε συγκροτηθεί, ενώ συνάμα θά ικανοποιούσε τό αίτημα για την άναγωγή τής φιλοσοφίας σέ έπιστήμη, χωρίς νά έπέφερε άλλοίωση των γνωριστικών της σημείων. Είναι διασαφητική τής στοχοθεσίας του Χέγκελ, αλλά και διευκρινιστική τής σχέσεως στην όποϊαν, κατά την γνώμη του, θά διατελεί τό σύστημα πού αυτός συγκροτεί τόσο προς τό παρελθόν τής φιλοσοφίας όσο και προς την φιλοσοφία την ίδια, ή άκόλουθη δήλωσή του. «έπέστη ό καιρός νά καταστεί ή φιλοσοφία έπιστήμη... Νά άποβάλλει τόν σύμφωνο προς τό όνομά της χαρακτήρα... Νά παύσει δηλαδή νά άποτελεί άγάπη για την γνώση (σοφία) και νά καταστεί πραγματική έπιστήμη»<sup>22</sup>.

---

22. *Phänomenologie*, σ. 14.



Θεωρώντας ο Χέγκελ τις «ίδιες φιλοσοφικές τοποθετήσεις» επί-γέννημα της επιθυμίας για πρωτοτυπία, ἄρα ἀσυναφείς πρὸς τὴν φιλοσοφία καὶ τὴν ἀλήθεια πού αὐτὴ ὀρθοτομεῖ, ὄφειλε νὰ δείξει ὅτι οἱ οὐσιώδεις συσχετισμοὶ πού ἀνεύρισκε νὰ ὑφίστανται μεταξὺ ἐννοίας, πνεύματος, συνειδήσεως καὶ ἐμπειρίας - συσχετισμοὶ μὲ τοὺς ὁποίους ἀρθρώνει τὴν *Φαινομενολογία* - δὲν ἀποτελοῦν κατ' ἐπίνοιαν συλλήψεις, ἀλλὰ ἰσχύουν κατὰ πραγματικότητα. Ὁμολογουμένως, οὐδεὶς φιλόσοφος - ἂν ἐξαιρέσουμε τοὺς Νεοπυθαγορείους<sup>23</sup> - ὑπεστήριξε ὅτι φιλοσοφεῖ πρὸς ἐπίνοιαν. Ὡστόσο, ὁ Χέγκελ, γιὰ τοὺς λόγους πού ἤδη ἀνέφερα, ἦταν ὑποχρεωμένος νὰ συγκροτήσει τὰ διανοήματά του κατὰ τρόπον πού νὰ ἀποθαρρύνεται καὶ ἡ προσπάθεια ἀκόμη ὑπονομεύσεώς των. Τὸ πρόβλημα, συνεπῶς, πού ἀντιμετώπιζε δὲν ἦταν ἡ κατάδειξη τῆς ἀναγκαιότητος ἀναγωγῆς τῆς φιλοσοφίας σὲ ἐπιστήμη, ἀλλὰ ἡ πραγμάτωσή της. Ὡς ἐκ τούτου ὄφειλε νὰ συγκροτήσει τὴν *Φαινομενολογία*, μὲ τὴν ὁποίαν θὰ ἐπραγμάτωνε τὸ αἶτημα ἀναγωγῆς τῆς φιλοσοφίας σὲ ἐπιστήμη, κατὰ τρόπον πού νὰ ἐπειθε γιὰ τὴν ἐπιστημονικότητα τόσο τοῦ περιεχομένου της ὅσο καὶ τῆς δομήσεώς της.

Ὁρισμένως, ἡ *Φαινομενολογία*, παρὰ τὰ προβλήματα κατανοήσεως καὶ ἐρμηνείας πού θέτει, δηλοποιεῖ τὶς προσπάθειες πού ὁ Χέγκελ κατέβαλε πρὸς συγκρότησή της. Ὁ χαρακτηρισμὸς της ἄλλωστε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν συγγραφέα της ὡς *ἐπιστήμης τῆς ἐμπειρίας τῆς συνειδήσεως*<sup>24</sup>, μαρτυρεῖ ἐπιδράσεις καὶ προσαρμογές, συνάμα ὅμως καὶ ἀναιρετικοῦ χαρακτῆρος τοποθετήσεις. Ὁ Χέγκελ, ὅπως ἀνέφερα ἤδη, ἐπαναπροσδιόρισε τὴν ἐννοια τῆς ἐπιστήμης, μὲ γνώμονα ἀρχές πού δὲν ὑπονομεύουν τὴν ἐγκυρότητά της, παρὰ τὶς δυσκολίες κατανοήσεως πού δημιουργοῦν. Τὸ περιεχόμενο πού προσέδωσε στὴν ἐννοια τῆς ἐπιστήμης ἦταν σύμφωνο πρὸς τὶς θεμελιώδεις ἀρχές του γιὰ τὴν φιλοσο-

---

23. Σέξτον Ἐμπειρικοῦ, *Πρὸς Φυσικούς*, Β, 255. Βλ. σχετικῶς Ν. Χρόνη, «Ἡ διαίρεσις κατ' ἐπίνοιαν ὡς μέθοδος ἐρεύνης κοσμολογικῶν προβλημάτων», *Ἐπιστημ. Ἐπετηρ. Φιλοσοφ. Σχολῆς Πανεπιστ. Ἀθηνῶν*, ΚΣΤ' (1977 - 1978), σσ. 162 κ.έξ.

24. *Phänomenologie*, σ. 8. Ἄξιοπρόσεκτο γιὰ τὸ θέμα πού μελετῶ θεωρῶ τοῦτο, ὅτι δηλαδή ὁ Χέγκελ σὲ ἔργο πού θὰ ἐκπονήσει ἀργότερα θὰ ἀποκαλέσει τὴν *Φαινομενολογία* «ἐπιστημονικὴ ἱστορία τῆς συνειδήσεως». Βλ. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberger Enzyklopädie), § 36, δ.π., σ. 48



φία και τὸ φιλοσοφεῖν, ἔφερε δὲ τὸ γνῶρισμα τῆς ριζοσπαστικότητος ποὺ διακρίνει καὶ αὐτές. Τὴν ἴδια ριζοσπαστικότητα συναντᾶμε καὶ στὸν καθορισμὸ τῆς ἐπιστημονικότητος.

Ὁ Χέγκελ, σὲ μελέτη ποὺ εἶχε ἐκπονήσει πρὶν ἀπὸ τὴν *Φαινομενολογία*, τοποθετοῦσε τὴν ἐπιστημονικότητα στὴν ἀντικειμενικότητα καὶ τὴν καθολικότητα τῆς γνώσεως<sup>25</sup>. Τώρα, ἔχοντας ἐμβαθύνει περισσότερο στὴν ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς ἐπιστήμης, διαπιστώνει ὅτι ἡ ἀντικειμενικότητα καὶ ἡ καθολικότητα τῆς γνώσεως ἀποτελοῦν γνωρίσματα τῆς ἐπιστημονικότητος καὶ ὄχι τὸν αἰτιώδη ὄρον τῆς. Αὐτὸς εἶναι «ἡ κίνηση τῶν καθαρῶν οὐσιωδῶν προσδιορισμῶν»<sup>26</sup>, κίνηση ποὺ ταυτίζεται πρὸς τὴν κίνηση τῆς ἐννοίας. Ὡστόσο, διαπιστώνοντας ὅτι ἔννοια καὶ λόγος διατελοῦν σὲ σχέση συναρτήσεως καὶ οὐσιώδους συναφείας, αὐτὸς δὲ ὁδηγεῖ πρὸς ἐκείνην, συνάπτει τὴν ἐπιστημονικότητα πρὸς τὸν λόγον. Θεωρώντας τὸν λόγο ὡς τὴν «βεβαιότητα τῆς συνειδήσεως ὅτι ἀποτελεῖ τὴν ὁλότητα τοῦ πραγματικοῦ»<sup>27</sup>, ἀντλεῖ ἀπὸ αὐτὸν τὰ δομικὰ στοιχεῖα τοῦ συστήματος ποὺ ἐσκόπευε νὰ συγκροτήσῃ. Τοιοῦτοτρόπως τὸ σύστημα ποὺ θὰ δημιουργοῦσε θὰ ἦταν ἀρθρωμένο μὲ τὸν λόγο, ὡς ἐκ τούτου δὲ θὰ ἔφερε ἐμμονοκρατικῶς τὸ στοιχεῖον τῆς ἀντικειμενικότητος. Εἶναι ἐμφανὲς ὅτι ὁ Χέγκελ ἔχει ἤδη διαμορφώσει τὴν θέσιν ποὺ θὰ προβάλλει ἀργότερα στὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία*, ὅτι δηλαδὴ ἡ ἔκφραση «ἀντικειμενικὰ νοήματα» εἶναι ταυτόσημη πρὸς τὴν πρόταση «ὑπάρχει στὸν κόσμον λόγος»<sup>28</sup>.

### 3. Οἱ πηγές τῆς φιλοσοφίας

Ὅρισμένως ὁ Χέγκελ δὲν καινοτομοῦσε προσφεύγοντας στὸν λόγο. Πλείστοι ὅσοι φιλόσοφοι, προγενέστεροι καὶ σύγχρονοί του, τοποθετοῦσαν στὸν λόγο τὴν πηγὴ τῶν διανοημάτων τους. Ὡστόσο, ὁ Χέγκελ ἀτένιζε τὸν λόγο ὄχι ὡς γνωσιακὴ πηγὴ μόνο, ἀλλὰ καὶ ὡς τὸ

---

25. *Über das Wesen der philos. Kritik*, σ. 123.

26. *Phänomenologie*, σ. 37. Βλ. καὶ σημ. 21.

27. *Phänomenologie*, σ. 177, σ. 181.

28. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 24. *Sämtliche Werke*, hrsg. v.G. Lasson, Τόμ. V, Leipzig 1930, σ. 58.



αὐτοαποκαλυπτόμενο στήν ἐσωτερική οὐσία του πνεύμα. Τὸν χαρακτήρα αὐτὸν τοῦ λόγου εἶχε ἐπισημάνει καὶ ἀναλύσει ὁ Χέγκελ σὲ μελέτες ποὺ ἐξεπόνησε πρὶν ἀπὸ τὴν *Φαινομενολογία*, ὥστε πολλές ἀπὸ τὶς διδασκαλίες ποὺ ἐκθέτει σ' αὐτὴν νὰ ἀποτελοῦν συμπύκνωση διδαγμάτων ποὺ ἀναπτύσσει σ' ἐκεῖνες. Πρόκειται γιὰ τὶς μελέτες *Διαφορὰ τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλινγκ* καὶ *Περὶ τῆς οὐσίας τῆς φιλοσοφικῆς κριτικῆς γενικῶς καὶ τῆς σχέσεώς της πρὸς τὴν παρούσα κατάσταση τῆς φιλοσοφίας* εἰδικώτερον. Καὶ οἱ δύο ἔχω ἤδη ἀναφερθεῖ.

Οἱ ὑπὸ συζήτησι μελέτες, παρὰ τὸ διαφορετικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς των, διατελοῦν πρὸς ἀλλήλας σὲ σχέση συμπληρωματικῆ. Στὴν δευτέρῃ θεματοποιοῦνται κρατούσες γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀντιλήψεις καὶ ὑποδηλώνεται ἡ ἀποψη ποὺ ἀργότερα θὰ καταστεῖ δεσπόζουσα θέσι, ὅτι δηλαδὴ τὸ φιλοσοφεῖν συμπλέκεται μὲ τὸ παρελθὸν τῆς φιλοσοφίας, ἀφοῦ ὁ λόγος εἶναι ἓνας καὶ ὁ αὐτός<sup>29</sup>. Στὴν πρώτη τονίζεται ἡ συνάφεια συστήματος καὶ φιλοσοφεῖν, ὑποστηρίζεται δὲ ὅτι μόνο μέσω τοῦ πρώτου πραγματώνεται ὁ στόχος τοῦ δευτέρου, δηλονότι ἡ γνώσι τοῦ ἀπολύτου. Πρόκειται, διευκρινίζει ὁ Χέγκελ, γιὰ αὐτοθεμελίωτη γνώσι, γιὰ τοῦτο καὶ στὴν συγκρότησή της δὲν ὀδηγεῖ οὔτε ἡ ἀνάλυσι οὔτε ἡ σύνθεσι, ἀλλὰ ἡ «ἀνέλιξι τοῦ ἴδιου τοῦ λόγου»<sup>30</sup>. Τὸ σύστημα, συνεπῶς, προβάλλει μὲν ὡς σύνολο ἀπὸ προτάσεις καὶ ἐποπτεῖες, στὴν πραγματικότητά ὅμως εἶναι δομημένο στὰ ἐνεργήματα τοῦ λόγου. Ὁ λόγος ὀρατοποιεῖται μέσα στὰ ἐνεργήματά του, τὰ ὅποια ἐμφαίνουν τὴν οὐσία καὶ ἀρθρώνουν τὸν τρόπο κατανοήσεώς του.

Ὅθεν, προσφεύγοντας στὸν λόγο ὁ Χέγκελ, δὲν συμπορευόταν μὲ προγενεστέρους ἢ συγχρόνους τοῦ φιλοσόφου, ἀλλὰ συγκροτοῦσε τὸν γνώμονα μὲ τὸν ὁποῖον θὰ ἐχάρασσε τὴν ἰδικήν του πορεία. Οἱ ἀναλύσεις καὶ διασαφήσεις ποὺ παραθέτει γιὰ νὰ αἰτιολογήσει τὴν δεσπόζουσα θέσι ποὺ ἀναγνωρίζει στὸν λόγο, ὑπομνηματίζουν τὸν τρόπο κατὰ τὸν ὁποῖον ἐπεξήτησε νὰ φωτίσει τὴν ἐσωτερική οὐσία τοῦ πνεύματος, ἐνῶ συνάμα ἀποκαλύπτουν τοὺς ἀρμούς τοῦ συστήματός του. Ἀναλυτικώτερον, πιστοποιοῦν ὅτι ὁ Χέγκελ:

---

29. *Über das Wesen der philos. Kritik*, σ. 117.

30. *Differenz*, σ. 35.



α) Ἀποσυσχέτιζε τὸ σύστημά του ἀπὸ συστήματα συγχρόνων του φιλοσόφων, τὰ ὁποῖα εἶχαν συγκροτηθεῖ ἐρήμην τοῦ λόγου. Ἐπρόκειτο γιὰ συστήματα, τὰ ὁποῖα τοποθετοῦσαν τὴν ἀλήθεια στὴ θέαση, στὴν ἀμεση γνώση τοῦ ἀπολύτου, τὴν θρησκεία καὶ σὲ ἄλλες ἐξωλογικὲς περιοχές, ἀπέφασκαν δὲ τὴν δυνατότητα ἀνευρέσεώς της μὲ τὴν βοήθεια τοῦ λόγου. Ὁ Χέγκελ ἀναφέρεται στὰ συστήματα αὐτὰ<sup>31</sup>, μὲ πρόθεση σαφῶς ἀναιρετική. Τονίζει τὸν δεσμό φιλοσοφίας καὶ λόγου, ἐπικαλούμενος δὲ τὴν σπουδαιότητα ποὺ ἀνεγνωρίζετο σ' αὐτόν, διεκδικεῖ ὑπὲρ ἐκείνης τὴν θέση ποὺ ἀπεδίδετο στὰ ἐπιγεννήματά του.

β) Ἔσυρε τὴν διαχωριστικὴ γραμμὴ μεταξὺ τῆς ἰδικῆς του φιλοσοφίας καὶ τοῦ ἰδεαλισμοῦ ἐν γένει. Τοῦτο τὸ ἐπετύγχανε ἀτενίζοντας τὸν λόγο ὄχι στὴν ἀπηρτισμένη μορφή του, ἀλλὰ στὴν ἀνελίξή του καὶ τὴν ἀναγωγὴ του εἰς πνεῦμα. Μὲ τὴν ἐνέργειά του αὐτὴ καθιστοῦσε σαφὲς ὅτι θεωροῦσε πραγματικὸ ἐπιγέννημα τοῦ λόγου τὸ σύστημα ἐκεῖνο, στὸ ὁποῖον καταδεικνύεται ἡ ἐνοποιητικὴ δύναμη αὐτοῦ διὰ τῆς καταγραφῆς καὶ ἀναλύσεως τοῦ τρόπου ἐνεργείας του. Τὸ σύστημα, δηλαδή, στὸ ὁποῖον ἐμφαίνεται πῶς ὁ λόγος ὡς ἡ ἐνότητα τῆς συνειδήσεως καὶ τῆς αὐτοσυνειδησίας αἶρει τὴν διάσταση ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, διαπιστώνει ὅτι ἀποτελεῖ σύμπτωσιν τὴν πραγματικότητα καί, γνωρίζοντας ἑαυτὸν ὡς τὸν κόσμον καὶ τὸν κόσμον ὡς ἑαυτὸν, μετατρέπει τὴν διαπίστωση αὐτὴ σὲ ἀλήθεια<sup>32</sup>. Συνεπῶς, τὸ σύστημα στὸ ὁποῖον δηλοποιεῖται ἡ πορεία ποὺ διήνυσε ὁ λόγος ἕως ὅτου ἀναχθεῖ εἰς πνεῦμα.

Δεχόμενος ὁ Χέγκελ τὸ πνεῦμα ὄχι ὡς ἕτερον πρὸς τὸν λόγον, ἀλλὰ ὡς τὴν ὑψίστην μορφήν του, ἐκείνην δηλαδή ποὺ ἀνάγει τὸν ἰσχυρισμὸ σὲ ἀπόδειξη καὶ παρέχει κατὰ συνέπεια τὴν βεβαιότητα, προσέδιδε στὸ σύστημά του ἐνότητα, ἐγκυρότητα καὶ καθολικότητα. Πνεῦμα καὶ λόγος συνεκφαίνονται καὶ μέχρι ἐνὸς σημείου συμπορεύονται. Κατὰ τὴν διαδικασίαν ἀνελίξεως τοῦ λόγου εἰς πνεῦμα ἀναφαίνεται ἡ συνείδηση, τῆς ὁποίας τὸ ἀντικείμενον ἀποτελεῖ ἔννοια τοῦ λόγου. Τοιούτοτρόπως, συνείδηση, λόγος καὶ πνεῦμα διατελοῦν σὲ οὐσιώδη συνάρ-

---

31. *Phänomenologie*, σ. 15.

32. *Phänomenologie*, σ. 324.



τηση και συνοχή. 'Ο λόγος είναι στην αλήθειά του τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ πνεῦμα αὐτὴ ἢ συνείδηση<sup>33</sup>.

#### 4. Ἡ στροφή πρὸς τὴν ἱστορία

'Ο Χέγκελ, λοιπόν, συγκεντρώνει τὸ ἀπαραίτητο γιὰ τὴν συγκρότηση τοῦ συστήματός του ὑλικό, ἀτενίζοντας τὸν μὲν λόγο στὴν ἀνέλιξή του, τὸ δὲ πνεῦμα στὴν κίνησή του. Τοιοῦτοτρόπως καθιστᾶ σαφές ὅτι δὲν θὰ ἀρθρώσει τὴν *Φαινομενολογία* μὲ ψιλές ἐπίνοιες, ἀλλὰ μὲ τὰ ἐνεργήματα ἐκείνου, τοῦ ὁποίου τὴν φύση ἐπιζητεῖ νὰ φωτίσει<sup>34</sup>. Ὡστόσο, ἡ προσφυγὴ στὸν λόγο καὶ τὸ πνεῦμα δὲν ἀποτελεῖ ἀπὸ μόνη τῆς ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ἐγκυρότητα τῶν γνώσεων πού συγκροτοῦν ἐκεῖνοι πού τὴν ἐπιχειροῦν. Ὅσο αὐτονόητη καὶ ἐὰν θεωρηθεῖ, δὲν ἀποτρέπει τὴν δημιουργία ἀποριῶν, ἀρκετές ἀπὸ τίς ὁποῖες θεματοποιοῦν τὰ ἀποτελέσματά της. Ὁ Χέγκελ, γιὰ νὰ πραγματοποιήσει τὸ προγραμματιζόμενο κατὰ τρόπον πού νὰ προάγεται ὁ σκοπὸς καθορισμοῦ του καὶ ἐπομένως νὰ ἀποτρέπεται ἡ διάσταση πού συχνὰ ἀνακύπτει μεταξύ προθέσεως καὶ ἀποτελέσματος, ὀφείλε νὰ ἀπαντήσῃ, ἐκτὸς τῶν ἄλλων, καὶ στὰ ἀκόλουθα δύο ἐρωτήματα:

- 
33. *Phänomenologie*, σ. 327, σ. 324. Βλ. καὶ τίς διασαφητικὲς ἀναλύσεις πού δίδει ὁ Χέγκελ εἰς *Enzyklopädie der philosophiscen Wissenschaften*, III, hrsg. v.E. Moldenhauer - K.M. Michel, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1970, σ. 42 (Προσθήκη στὴν παράγραφο 387). Βλ. καὶ N. Chronis, "Die Sittlichkeit als die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes", Παρουσία, Δ (1986), σσ. 179 κ.ἑξ.
34. Ἀρκετές φορές ὁ Χέγκελ, ἀναφερόμενος στὶς πηγές του, γράφει: «Τὸ πνεῦμα μας μᾶς ἔχει δείξει ὅτι...» Βλ. *Phänomenologie*, σ. 587. Θὰ πρέπει ἐπὶ τοῦ προκειμένου νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ὁ Χέγκελ μὲ τὴν πρόταση αὐτὴ καὶ ὁποῖες ἄλλες συναφεῖς δὲν ἀναγνωρίζει ὡς γνωσιακὴ πηγὴ τὴν μυστικῆς ὑφῆς ἐποπτεία. Ἀπέναντι αὐτῆς τηρεῖ σαφῶς ἀρνητικὴ στάση. Βλ. *Phänomenologie*, σ. 15. Ὁ Χέγκελ ἀναγνωρίζει ὡς γνωσιακὴ πηγὴ τὰ ἐνεργήματα τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα φανερῶνεται μὲσω τῶν ἐνεργημάτων του, ἄρα μὲσω αὐτῶν μᾶς διδάσκει καὶ μᾶς ὑποδεικνύει. Ἀξιοπρόσεκτο εἶναι τοῦτο, ὅτι δηλαδὴ ὁ Χέγκελ δὲν διστάζει νὰ θεωρήσῃ τὰ ἐνεργήματα ὡς συνιστῶντα τὴν ἴδια τὴν οὐσία. Στὴν σελίδα 242 τῆς *Φαινομενολογίας* παρατηρεῖ: «Τὸ ἀληθές εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὸ συνιστοῦν οἱ πράξεις καὶ οἱ ἐνεργειές του».





α) Πού θα αναζητήσει τα ενεργήματα του πνεύματος και του λόγου και πώς θα διαπιστώσει την ταυτότητά των. Μὲ ἄλλα λόγια, πὼς θὰ δείξει ὅτι αὐτὰ πὺ ὑπολαμβάνει ὡς ενεργήματα τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ λόγου εἶναι πράγματι τέτοια.

β) Πὼς θὰ ἀρθρώσει τὴν ἐρμηνεία καὶ κατανόηση τῶν ενεργημάτων τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ λόγου. Δὲν ἐπρόκειτο δηλαδὴ νὰ περιορισθεῖ στὴν ἀπλὴ ἀναγραφή τῶν ενεργημάτων τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ λόγου· θὰ χωροῦσε στὴν ἀνάλυση καὶ ἐρμηνεία των. Ὡς ἐκ τούτου ἦταν ὑποχρεωμένος νὰ διαμορφώσει ἐρμηνεία, ἡ ὁποία καὶ τὸ ἐρμηνευόμενο νὰ φωτίζει καὶ τὴν ἐγκυρότητα της νὰ ἐπιβεβαιώνει.

Ὅρισμένως, ὁ Χέγκελ ἀπαντᾷ στὰ παραπάνω ἐρωτήματα μὲ τὴν σύνθεση τῆς *Φαινομενολογίας*. Ὡστόσο, δίδει καὶ ἄμεσες, κατὰ κάποιον τρόπον, ἀπαντήσεις. Τὴν ἀπάντηση στὸ δεύτερο ἐρώτημα τὴν παρέχει στὴν ἄποψη πὺ διατυπώνει γιὰ τὸν πυρήνα τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου καὶ τὸν τρόπο ἐξετάσεώς του. Ὑποστηρίζει<sup>35</sup> ὅτι ὁ πυρήνας ἐνὸς φιλοσοφικοῦ ἔργου συνίσταται στὸ σημεῖο ἀναφορᾶς του, δηλονότι στὴν γνώση τῆς ἀλήθειας. Συνεπῶς, τῆς ἐξετάσεως τοῦ ἔργου πρέπει νὰ ἔχει προηγηθεῖ ἡ στοχαστικὴ οἰκείωση τοῦ σημείου ἀναφορᾶς του, σημείου κοινοῦ σὲ ὅλα τὰ φιλοσοφικὰ ἔργα. Ἡ στοχαστικὴ οἰκείωση ὁδηγεῖ σὲ γόνιμη κριτικὴ ἐξέταση, σὲ ἐξέταση δηλαδὴ πὺ δὲν ἀφορᾷ στίς ἀπόψεις, ἀλλὰ στὴν πρόοδο πὺ ἐπιτυγχάνεται ὡς πρὸς τὴν εὕρεση τῆς ἀλήθειας. Μιὰ τέτοια κριτικὴ ἔχει χαρακτῆρα ζητητικὸ καὶ ὄχι ἀναιρετικὸ. Διασκεδάζει τὴν ἀγλὺ πὺ συνεχίζει νὰ καλύπτει τὸ ζητούμενο καὶ ὁδηγεῖ στὴν ἐκπόνηση ἔργων, στὰ ὁποῖα αὐτὸ φωτίζεται πληρέστερα καὶ ἐντονώτερα. Ἡ συναρμογὴ, λοιπόν, στοχαστικῆς οἰκείωσης καὶ κριτικῆς ἐξετάσεως ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Χέγκελ, ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ τὴν διεξαγωγὴ τῆς φιλοσοφικῆς ἐρευνας σύμφωνα πρὸς τίς ἀρχὲς τῆς ἐπιστημονικότητας.

---

35. *Phänomenologie*, σ. 13. Γιὰ τὸν τρόπον, κατὰ τὸν ὁποῖον ὁ Χέγκελ ἀντιμετώπισε θεμελιακοῦ χαρακτῆρος ἀντιλήψεις παλαιότερων καὶ συγχρόνων του φιλοσόφων βλ. H.F. Fulda, «G.W.F. Hegel», O. Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie*, II, München 1985<sup>2</sup>, σ. 76. Βλ. καὶ L. Sierp, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg 1970, σσ. 33 κ.ἐξ.



Τὴν ἀπάντησιν πρὸς ἐρώτημα πὺ ἐρωτᾶ γιὰ τὴν πηγὴ ἀντλήσεως τῶν ἐνεργημάτων τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ λόγου (πρῶτο ἐρώτημα) παρέχει ὁ Χέγκελ στὴν θέση πὺ ἐπανειλημμένως διατυπώνει γιὰ τὸ γίνεσθαι τοῦ πνεύματος καὶ τὴν κίνησιν, στὴν ὁποίαν αὐτὸ διατελεῖ. Μὲ τὴν θέση τοῦ αὐτῆν ὁ Χέγκελ δηλοποιεῖ τὶς πηγές τῆς φιλοσοφίας του, πιστοποιεῖ τὸν τελολογικὸ προσανατολισμὸ τῆς σκέψεώς του καὶ καθιστᾶ ἐμφανῆ τὴν στροφὴν τοῦ πρὸς τὴν ἱστορικότητα<sup>36</sup>. Ἡ ἀπάντησις, συνεπῶς, πρὸς πρῶτο ἐρώτημα εἶναι εὐρύτερη ἐκείνης πὺ δίδεται πρὸς δευτέρου ἐρώτημα. Παρέχει τὸ ὑλικό, τοῦ ὁποίου ζητεῖται ἡ κατανόησις καὶ ἐρμηνεία. Ὡς ἐκ τούτου φωτίζει τὶς ἐπιλογές τοῦ Χέγκελ τόσο πρὸς τὸ ἐπίπεδο τοῦ προβλήματος ὅσο καὶ πρὸς τὸ ἐπίπεδο τῆς μεθόδου, συνάμα δὲ φανερώνει τὴν πεποίθησίν του ὅτι ἡ κίνησις τοῦ πνεύματος μέσα πρὸς χρόνον, ἄρα καὶ ἡ μέχρι τότε πορεία τῆς φιλοσοφίας, ὁδήγησαν νομοτελειακῶς πρὸς τὸ σύστημά του. Ὁ Χέγκελ συνάπτει καὶ συνάμα ἀποχωρίζει φιλοσοφία καὶ χρόνον. Θεωρεῖ μὲν τὴν φιλοσοφία ἔκφρασις τοῦ πνεύματος τῆς ἐποχῆς τῆς, διαπιστώνοντας ὁμῶς ὅτι τὸ ἐκάστοτε περιεχόμενό της δὲν διαγράφεται, ἀλλὰ ἀντικειμενικοποιεῖται κατὰ τὴν πορεία της μέσα πρὸς χρόνον, τὴν τοποθετεῖ ὑπεράνω αὐτοῦ<sup>37</sup>.

Εἶναι πλέον ἐμφανές ὅτι ἡ στροφὴ τοῦ Χέγκελ πρὸς τὴν ἱστορία ὑπαγορεύεται ἀπὸ τὴν στοχοθεσία τῶν ζητήσεών του, συνάμα δὲ προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτὴν. Ἡ ἴδια ἄλλωστε ὑποδεικνύει καὶ τὸ ἐννοιολογικὸ περιεχόμενον πὺ προσδίδει αὐτὸς στὴν ἱστορία. Ἡ ἱστορία δηλώνει ἐπὶ τοῦ προκειμένου τὴν ὁδοιοπορία τοῦ πνεύματος καὶ ὅσα σηματοδοτοῦν αὐτὴν. Δὲν παραπέμπει στὰ νοήματα πὺ συνήθως ἐμφαίνει, παρὰ τὸ πρᾶγμα ὅτι ἀτενιζομένη ὡς ψιλὸν ὄνομα εὐρίσκειται νὰ ἐμπεριέχει τὶς σημασίες πὺ ἡ λεξιακὴ σύστασις της περικλείει. Σημαίνει δηλαδὴ τὴν *historiam rerum gestarum* καθὼς καὶ αὐτὰ ταῦτα τὰ *res gestas* δὲν ἀνταποκρίνεται ὁμῶς πρὸς ἐννοιολογικὸ περιεχόμενον οὔτε ἐκείνης οὔτε

36. Ὁ Χέγκελ, ὅπως ἔχει ἤδη παρατηρηθεῖ (βλ. R.K. Maurer, ὁ.π., σ. 161) δὲν χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο ἱστορικότητα (*Geschichtlichkeit*). Ὡστόσο, ὅσα περὶ ἱστορίας γράφει ἐμπεριέχουν τὴν ἐννοία, στὴν ὁποίαν ὁ ἐν λόγω ὄρος παραπέμπει.

37. Βλ. καὶ Ἄ. Γιανναρά, «Μετασχηματισμοὶ πρὸς ἱστορικὸ πεδίο τῆς φιλοσοφίας», Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν, Ἐπίσημοι Λόγοι ἐκφωνηθέντες κατὰ τὸ ἔτος 1975-1976, Τόμ. Κ', σ. 189.



αυτών. Ἡ μὴ ἀνταπόκρισή της ὀφείλεται στὸ διαφορετικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς της. Ὅπωςδήποτε, ἐμπεριέχει τὴν ἔννοια τοῦ γίγνεσθαι, τὸ πλάτος ὁμῶς αὐτῆς εἶναι αὐστηρῶς ὀροθετημένο. Περιλαμβάνει μόνον τὸ πνεῦμα.

Ἡ ὡς ἄνω ἔννοια τῆς ἱστορίας ἄλλοτε δηλώνεται εὐθέως, ἄλλοτε ἐμμέσως. Ἄξιοπρόσεκτο ἐπὶ τοῦ προκειμένου θεωρῶ τοῦτο ὅτι δηλαδή ὁ Χέγκελ προβαίνει σὲ περιορισμένη χρῆση τῆς ὀνομασίας ἱστορία<sup>38</sup>. Μόνον στὸ τέλος τῆς *Φαινομενολογίας* θὰ χρησιμοποιήσει ἐπανειλημμένως αὐτήν. Φαίνεται νὰ προβληματίζεται ἐπὶ τῆς νομιμότητος χρησιμοποίησώς της καὶ συνάμα νὰ ἐπιζητεῖ τὴν ἀποσύνδεσή της ἀπὸ νοήματα ποὺ δὲν συνάδουν πρὸς τὴν φύση ἐκείνου, πρὸς τὸ ὁποῖον σκέπτεται νὰ τὴν συνάψει. Ὁ Χέγκελ ἀναζητεῖ τὸ κατηγόρημα ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον, κατηγορούμενο τῆς ἱστορίας, θὰ καθιστᾶ ἐμφανῆ τὴν ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενο ποὺ αὐτὴ ἔχει στὴν *Φαινομενολογία*. Ὡσπου νὰ ὀνοματοθετήσῃ αὐτό, τηρεῖ στάση ἀμφίτροπη ἀπέναντι τοῦ ὀνόματος ἱστορία. Ἡ στάση τοῦ αὐτῆ εἶναι διάφανη στὶς ἀπόψεις ποὺ διατυπώνει ὡς πρὸς τὸ κατηγόρημα «ἱστορικός».

Στὴν πρώτη παράγραφο τοῦ Προλόγου τῆς *Φαινομενολογίας* χρησιμοποιεῖ ὁ Χέγκελ τὸ κατηγόρημα ἱστορικός<sup>39</sup> κατὰ τρόπον σαφῶς περιοριστικόν. Ὁμολογουμένως, σημεῖο ἀναφορᾶς τοῦ δὲν εἶναι τὸ ἱστορικὸν γίγνεσθαι, ἀλλὰ τὸ περιεχόμενο τῶν προλόγων ποὺ οἱ φιλόσοφοι προτάσσουν συνήθως στὰ ἔργα τους. Οἱ παρατηρήσεις, ὡστόσο, ποὺ διατυπώνει, σὲ συνδυασμὸ πρὸς διευκρινήσεις ποὺ παραθέτει, σὲ ἄλλο σημεῖο τοῦ Προλόγου, γιὰ νὰ καταστήσῃ ἐμφανῆ τὴν διάκριση τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἀλήθεια<sup>40</sup>, μᾶς γνωρίζουν

---

38. Ὁ Χέγκελ στὴν *Φαινομενολογία* ὁμιλεῖ γιὰ ἱστορία (*Geschichte*) τῆς μορφώσεως τῆς συνειδήσεως (σ. 73), ἱστορία τῆς κινήσεως τῆς κατ' αἴσθησι βεβαιότητος (σ. 90), ἱστορία τῆς μορφώσεως τοῦ κόσμου (σ. 32), παγκόσμια ἱστορία (σ. 34), ἱστορία τοῦ πνεύματος (σ. 157). Στὶς τελευταῖες σελίδες τῆς *Φαινομενολογίας* (σσ. 590-591) συνάπτει τὴν ἱστορία πρὸς τὴν ἔννοια καὶ πρὸς τὴν πορεία τοῦ πνεύματος μέσα στὸν χρόνον.

39. Ὁ Χέγκελ χρησιμοποιεῖ τὸ ἐπίθετο *historisch*. Τὴν ἴδια ὁμῶς περιοριστικὴν στάση τηρεῖ καὶ ὡς πρὸς τὸ ἐπίθετο *geschichtlich*. Βλ. *Differenz*, σσ. 8 κ.ἑξ.

40. Σελ. 41 κ.ἑξ.



τὸ περιεχόμενο, μὲ τὸ ὁποῖον χρησιμοποιεῖ τὸ κατηγορημα «ἱστορικός» καὶ διερμηνεύουν τὴν περιοριστικὴ στάση ποῦ τηρεῖ ἀπέναντί του.

Ἄναφερόμενος, λοιπόν, ὁ Χέγκελ στὴν συνήθεια τῶν φιλοσόφων νὰ ἐπιδιώκουν τὴν νομιμοποίηση τῶν ἐρευνῶν των, ἀντιπαρατιθέμενοι στοὺς προλόγους τῶν ἔργων των πρὸς τὶς ἀπόψεις ποῦ προγενέστεροι ἢ σύγχρονοι των φιλόσοφοι ἔχουν ὑποτυπώσει γιὰ θέματα ποῦ καὶ οἱ ἴδιοι μελετοῦν, παρατηρεῖ ὅτι δὲν προάγεται ἡ ζήτηση τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας, μὲ τὴν παράθεση «ἱστορικῶν πληροφοριῶν», πληροφοριῶν δηλαδὴ σχετικῶν πρὸς τὸ περιεχόμενο φιλοσοφικῶν ἔργων καὶ τὶς θέσεις ποῦ ὑποστηρίζονται σ' αὐτά, ἢ μὲ τὴν συναρμογὴ γνωμῶν «σποράδην» διατυπωμένων.

Ὅρισμένως, ἡ διευκρίνηση ποῦ παρέχει ὁ Χέγκελ γιὰ τὸ περιεχόμενο τῆς φράσεως «ἱστορικὴ πληροφορία» δὲν αἰτιολογεῖ περιοριστικὴ στάση ἀπέναντί της. Θὰ μπορούσε, λ.χ., νὰ παρατηρήσει κανεὶς ὅτι ἡ πληροφορία, καὶ σ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ποῦ τὴν χρησιμοποιεῖ ὁ Χέγκελ, ἐνημερώνει, ἄρα εἶναι ἀπαραίτητη καὶ χρήσιμη. Ἡ περιοριστικὴ, ὡστόσο, στάση τοῦ Χέγκελ δὲν ὀφείλεται σ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ περιεχόμενο τῆς ἱστορικῆς πληροφορίας, ἀλλὰ σὶς αἰτίες γιὰ τὶς ὁποῖες αὐτὴ παρέχεται, αἰτίες ποῦ ὑποσημαίνονται μὲ τὸ κατηγορημα ποῦ τὴν διακρίνει ἀπὸ ἄλλου εἶδους πληροφορίας. Ἡ «ἱστορικὴ πληροφορία» παρέχεται ἔνεκα ἀδυναμίας ἀνευρέσεως τοῦ γενικοῦ μέσα στὸ μερικὸ καὶ ἐπιθυμίας προβολῆς τοῦ ἀτομικοῦ.

Εἶναι ἐμφανὲς ὅτι τὸ κατηγορημα «ἱστορικός» κέκτηται ἐπὶ τοῦ προκειμένου περιορισμένο βάθος, κατ' ἀκολουθίαν δὲ καὶ ταυτόσημο πλάτος. Ἐχει μόνον μορφολογικὴ ὁμοιότητα πρὸς τὴν ἔννοια, πρὸς τὴν ὁποῖαν συνήθως συνάπτεται. Δὲν ἀναφέρεται στὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι, ἀλλὰ στὸ φιλοσοφικὸ, χωρὶς ὅμως νὰ διατελεῖ πρὸς αὐτὸ σὲ νοηματικὴ συγγένεια. Δηλώνει τὴν ἀναιρετικὴ πρόθεση, μὲ τὴν ὁποῖαν οἱ φιλόσοφοι προσεγγίζουν τὶς προσπάθειες ἄλλων φιλοσόφων, προγενεστέρων ἢ συγχρόνων των, καὶ τὴν ἐνατένιση τῶν προσπαθειῶν αὐτῶν κατὰ τρόπον ποῦ δὲν ἀφήνει νὰ φανοῦν οἱ ἀρχές ποῦ προσδιορίζουν τὴν κίνηση καὶ ἀνέλιξη τῆς φιλοσοφίας. Προβάλλει ὡς ὄρος συνώνυμος πρὸς τὸ ἐπουσιῶδες καὶ τὴν ραψωδιακῆς ὑφῆς σύνθεση, χαρακτηρίζει δὲ τρόπον μελέτης ποῦ δὲν ὀδηγεῖ στὴν ἀνεύρεση τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας.

Ἐνῶ ὁ Χέγκελ, ἀναφερόμενος σὶς «πληροφορίες» ποῦ παραθέτουν οἱ φιλόσοφοι στοὺς προλόγους τῶν ἔργων τους, χρησιμοποιεῖ τὸ κατηγορημα «ἱστορικός» μόνον στὴν ψιλὴ ὁμοιοτήτά του πρὸς τὴν ἔν-



νοια πρὸς τὴν ὁποῖαν συνήθως συνάπτεται, στὴν συλλογιστικὴ πού πα-  
ραθέτει γιὰ νὰ δείξει τὴν ἀσυνάφεια τῆς ἱστορικῆς ἀλήθειας πρὸς τὴν  
φιλοσοφικὴ ἀλήθεια, χρησιμοποιεῖ αὐτὸ μὲ περιεχόμενο συγγενές πῶς  
πρὸς ἐκείνη. Ὅρισμένως δὲν ἀναφέρεται στὴν ὁλότητα τοῦ ἱστορικοῦ  
γίγνεσθαι. Ἐπικεντρώνει τὴν προσοχή του σὲ γεγονότα πού ἐπισυμβαί-  
νουν σ' αὐτό. Ἀτενίζει αὐτὰ στὴν ἀτομικότητά των καὶ ἀναδιφᾷ τὶς ἰ-  
διότητες πού χαρακτηρίζουν τὴν ἀλήθειά των, δηλονότι τὴν γνώση πού  
παρέχουν. Τὸ συμπέρασμα, στὸ ὁποῖον ὀδηγεῖται, ἔχει ὡς ἐξῆς: Ἡ ἱ-  
στορικὴ ἀλήθεια ἀφορᾷ στὴν τυχαιότητα καὶ τὴν αὐθαιρεσία, διακρίνε-  
ται δὲ ριζικῶς ἀπὸ τὴν φιλοσοφικὴ ἀλήθεια.

Ἡ θεώρηση τοῦ κατηγορήματος «ἱστορικός» ὡς ὄρου νοηματικῶς  
ταυτοσήμου πρὸς τὴν τυχαιότητα καὶ τὴν αὐθαιρεσία θέτει ὁμολογου-  
μένως προβλήματα ἐρμηνείας. Ὁ Χέγκελ φωτίζει αὐτὰ, προσάγοντας  
διευκρινηστικά παραδείγματα. Σημειώνει μεταξύ, ἄλλων, ὅτι ἱστορικὴ  
ἀλήθεια ἀποτελεῖ ἢ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα «πότε γεννήθηκε ὁ Καί-  
σαρ»<sup>41</sup>, ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι αὐτὴ θὰ διαθέτει τὴν σαφήνεια καὶ τὴν  
ἀκρίβεια πού χαρακτηρίζουν τὴν πρόταση, μὲ τὴν ὁποῖαν ἐξαγγέλλεται  
τὸ πυθαγόρειο θεώρημα.

Οἱ ιδιότητες πού, σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ, πρέπει νὰ διαθέτει ἢ  
πρόταση μὲ τὴν ὁποῖαν δηλώνεται ἢ ἱστορικὴ ἀλήθεια, καθιστοῦν ἐμ-  
φανές ὅτι, κατὰ τὴν γνώμην του, ὁ τρόπος ἐκφορᾶς μιᾶς προτάσεως δὲν  
ἐπηρεάζει τὴν ἀλήθεια τοῦ περιεχομένου της. Αὐτὴ φέρει τὰ γνωρίσμα-  
τα τοῦ σημείου ἀναφορᾶς της. Ἡ πρόταση, συνεπῶς, «ὁ Καῖσαρ γεννή-  
θηκε τὸ 101 π.Χ.» εἶναι σαφῆς καὶ ἀκριβῆς, ὡστόσο, παραπέμπει στὴν  
αὐθαιρεσία καὶ τὴν τυχαιότητα, ἐπειδὴ τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς της, ὡς  
καθ' ἕκαστον καὶ ἀτομικόν, συνάπτεται πρὸς αὐτές. Εἶναι ἐμφανές ὅτι  
τὸ κατηγορήμα «ἱστορικός» προσδιορίζεται κατὰ τὴν οὐσίαν του ἀπὸ  
τὴν φύση ἐκείνου, τοῦ ὁποῖου τὴν ἀλήθεια χαρακτηρίζει. Ἐπειδὴ τὸ ἐν  
λόγῳ κατηγορήμα συνάπτεται πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον καὶ ἀτομικόν, ἢ ἀ-  
λήθεια πού ἐξαγγέλλει ἐκφράζει τὴν τυχαιότητα καὶ τὴν αὐθαιρεσία.  
Ἐπιπλέον, ὅτι πράγματι αὐτὸ συμβαίνει, εἶχε ἀναπτύξει ὁ Χέγκελ σὲ μελέτη πού  
εἶχε ἐκπονήσει πρὶν ἀπὸ τὴν συγγραφὴ τῆς *Φαινομενολογίας*<sup>42</sup>. Στὴν

41. *Phänomenologie*, σ. 41.

42. *Differenz*, σσ. 86 κ.ἐξ.



μελέτη εκείνη ὀριζε τὴν ἀϑαιρεσία ὡς τὴν ἀποκεκομμένη ἀπὸ τὴν ὀλό-  
τητα ἐλευθερία. Ὅμολογουμένως, στὴν περίπτωση πού μελετῶ, ἡ  
ἀϑαιρεσία ἀπαντᾷ σὲ διαφορετικὴ νοηματικὴ συστοιχία, ὡστόσο, καὶ  
σ' αὐτὴν συνάπτεται πρὸς τὸ ἀτομικὸ, τὸ ἀποκεκομμένο ἀπὸ τὴν ὀλότη-  
τα. Συνεπῶς, ἡ πρόταση πού δίδεται ὡς ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα «πότε  
γεννήθηκε ὁ Καῖσαρ» καὶ πού συνιστᾷ ἱστορικὴ ἀλήθεια ἔχει, ἔνεκα  
τοῦ σημείου ἀναφορᾶς τῆς, τὸ στοιχεῖο τῆς ἀϑαιρεσίας καὶ τῆς τυχαιό-  
τητος, διατελεῖ δὲ ξένη πρὸς τὴν ἀναγκαιότητα. Εἶναι, νομίζω, ἐμφανὲς  
ὅτι τὸ γνωστικὸ ἀντικείμενο εἶναι αὐτὸ πού ποιῶνει τὴν ἀλήθεια τῆς ἐ-  
πιστῆμης πού τὸ μελετᾷ.

Ἡ περιοριστικὴ στάση πού ὁ Χέγκελ τηρεῖ ἀπέναντι τῆς ἱστορικῆς  
ἀλήθειας δὲν δηλώνει ὑποτίμησή τῆς. Καὶ μόνον ἡ παρατήρησή του ὅτι ἡ  
ἱστορικὴ ἀλήθεια δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀνευρεθεῖ «χωρὶς τὴν κίνηση τῆς  
αὐτοσυνειδησίας»<sup>43</sup>, ἀρκεῖ γιὰ νὰ δείξει τὸν σεβασμὸν του πρὸς αὐτὴν.  
Ἄλλωστε, παραπλήσια στάση τηρεῖ αὐτὸς καὶ ἀπέναντι τῆς μαθηματι-  
κῆς ἀλήθειας, γιὰ διαφορετικούς ὀρισμένως λόγους. Ὁ Χέγκελ δὲν ἱε-  
ραρεῖ ἐπὶ τοῦ προκειμένου τίς ἀλήθειες πού οἱ διάφορες ἐπιστῆμες πα-  
ρέχουν. Προβαίνει σὲ ἐπισημάνσεις καὶ παρατηρήσεις, μὲ σκοπὸ νὰ συ-  
μπεράνει γιὰ τὴν φύση τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας καὶ νὰ πείσει γιὰ τὴν  
ἀνάγκη ἐπαναπροσδιορισμοῦ τοῦ τρόπου ἀναζητήσεώς τῆς.

Ἐποῦν, διακρίνοντας ὁ Χέγκελ τὴν φιλοσοφικὴ ἀλήθεια ἀπὸ τίς  
ἀλήθειες ἄλλων ἐπιστημῶν, ἐπιζητεῖ νὰ καταστήσει ἐμφανῆ τὴν πηγὴ  
ἐκπορεύσεώς τῆς, προβάλλοντας τοιοῦτοτρόπως τὴν ἰδιαιτερότητά τῆς.  
Ἡ φιλοσοφικὴ ἀλήθεια ἐκπηγάζει ἀπὸ τὴν «ἐργασία τῆς ἴδιας τῆς ἐν-  
νοίας»<sup>44</sup>, ἀποκαλύπτεται δὲ κατὰ τὴν «κεκανονισμένη ὥρα»<sup>45</sup>. Ἡ φύση  
τῆς συνεπῶς τὴν τοποθετεῖ ὑπεράνω τοῦ χρόνου, ὁ τρόπος ὁμῶς φανε-  
ρώσεώς τῆς τὴν συνάπτει πρὸς αὐτόν. Ὁρο συναφῆς ἀποτελεῖ ἡ προϋ-  
πόθεση φανερώσεώς τῆς ἡ ὑπαρξὴ κοινοῦ ὄριμου νὰ τὴν δεχθεῖ.

Ἡ ἰδιάζουσα σχέση, στὴν ὀποῖαν διατελοῦν φιλοσοφικὴ ἀλήθεια  
καὶ χρόνος, κατ' ἐπέκτασιν δὲ ἱστορία καὶ φιλοσοφία, διασαφεῖται καὶ  
ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ πού δίδει ὁ Χέγκελ στὴν τελευταία. Ὅρίζει τὴν φιλοσο-

43. *Phänomenologie*, σ. 42.

44. Ὁ.π., σ. 65.

45. Ὁ.π., σ. 66.



φία ως την μελέτη του ουσιαστού και του πραγματικού, του αὐτοσυστάτου και του αὐτοτελοῦς· με ἄλλα λόγια, «τῆς ὑπάρξεως στήν ἔννοιά της»<sup>46</sup>. Με τὸν ὀρισμὸ αὐτὸν συμπλέκει ὁ Χέγκελ καὶ τὴν ἀλήθεια. Τὸ οὐσιώδες καὶ πραγματικὸ εἶναι «ἡ πορεία ἐκείνη ποὺ μόνη δημιουργεῖ καὶ συνάμα διέρχεται τοὺς σταθμούς της»<sup>47</sup>, ὡς ἐκ τούτου αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. Ἡ ἀλήθεια, συνεπῶς, ταυτίζεται πρὸς τὴν κίνησή της, γι' αὐτὸ καὶ φέρει ἐγγενῶς τὸ γνῶρισμα τῆς δυναμικότητος. Ἡ κίνηση, ὡστόσο, τῆς ἀλήθειας εἶναι ἡ κίνηση τοῦ ἴδιου τοῦ πνεύματος, πράγμα ποὺ σημαίνει ὅτι ἀλήθεια καὶ πνεῦμα συνιστοῦν ταυτότητα.

Θεωρουμένη ἡ ἀλήθεια ὄχι ἀπλῶς καὶ μόνο ὡς ἔργο τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ ὡς τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα, εἶναι εὐλόγον ὅτι ἀποκαλύπτεται κατὰ τὴν πορεία ποὺ αὐτὸ διανύει μέσα στὸν χρόνον καὶ τὴν ἱστορία. Ἡ ἱστορία ὅμως αὐτὴ εἶναι ἱστορία τοῦ πνεύματος, ὡς ἐκ τούτου δὲν ἀρθρώνεται μετὰ τὴν αὐθαιρεσία καὶ τὴν τυχαιότητα. Διέπεται ἀπὸ τὴν σύννομη πρὸς τὸν λόγον ἀναγκαιότητα. Γιὰ τοῦτο καὶ ἡ ἀλήθεια, ἡ ὁποία ἀποκαλύπτεται μέσα στήν ἱστορία αὐτὴ, δὲν ἐκφράζει τὴν αὐθαιρεσία καὶ τὴν τυχαιότητα, εἶναι δὲ ἀναμφίλεκτη καὶ βεβαία. Ἡ συνάφειά της πρὸς τὸν χρόνον δὲν ἐπηρεάζει τὴν ἀντικειμενικότητα καὶ ἐγκυρότητά της, ἀλλὰ μόνον τὸν ἐκάστοτε βαθμὸ πληρότητός της. Ἱστορία, συνεπῶς, εἶναι ἡ κίνηση τοῦ πνεύματος, κίνηση ποὺ ἔχει ποιωθεῖ ἀπὸ αὐτὸ καὶ ποὺ, ὡς ἐκ τούτου, ἀποτελεῖ τὴν πηγὴν μελέτης καὶ ἀναδιφήσεως τοῦ γίνεσθαι ποὺ τὸ διέπει. Το γίνεσθαι, ὅμως, τοῦ πνεύματος λαμβάνει χώραν μέσα στὸν χρόνον, ὡς ἐκ τούτου αὐτὸς ἀποτελεῖ πεπωμένον ἐκείνου. Παρὰ ταῦτα, τὸ πνεῦμα ἐπιφέρει τὴν ἐξαφάνιση τοῦ χρόνου. Ὁ χρόνος, δηλαδή, προβάλλει μὲν ὡς αὐτὴ ἡ ἔννοια, τὸ πνεῦμα ὅμως διαγράφει τὸν χρόνον, στὸν βαθμὸ ποὺ συλλαμβάνει τὴν καθαρὴν ἔννοιά του<sup>48</sup>.

Ἡ ἱστορία στήν παραπάνω ἔννοιά της, στήν ἔννοια δηλαδή ποὺ ἀπαντᾷ στήν *Φαινομενολογία*, οὔτε ἀντικαθιστᾷ τὴν λογικὴν οὔτε σφετερίζεται τὸ ἔργο της. Ἔργο τῆς λογικῆς εἶναι ἡ ἐκθεση τῆς ἀλήθειας, ἡ παρουσίαση δηλαδή τῶν οὐσιωδῶν προσδιορισμῶν της καὶ ὁ φωτισμὸς

46. Ὁ.π., σ. 46.

47. Ὁ.π., σ. 46.

48. Ὁ.π., σ. 584. Ἐς σημειωθεῖ ὅτι τὸ κτητικὸ «του» ἀναφέρεται στὸ πνεῦμα.



τῆς σχέσεως στήν ὁποῖαν διατελοῦν αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους<sup>49</sup>. Ἡ λογική, συνεπῶς, ἔπεται τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία, ὅπως προανέφερα, ἀποτελεῖ τὸ ὁδοιπορικὸ τοῦ πνεύματος. Ἡ ἱστορία, δηλαδή δὲν ἐκθέτει τὴν κίνηση τοῦ πνεύματος· εἶναι ἡ ἴδια ἡ κίνηση αὐτοῦ. Κίνηση ποῦ ἔχει ἀφετηρία καὶ ἀπώληξη τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα, γιὰ τοῦτο καὶ τελειοῦται, χωρὶς ὅμως νὰ περαίνεται, ὅταν αὐτὸ ἀνέλθει στὸν «Γολγοθᾶ»<sup>50</sup>, δηλαδή στὸν ὕψιστο, ἀλλὰ ὄχι ἔσχατο ἀναβαθμὸ του.

Ἡ παραπάνω ἔννοια τῆς ἱστορίας διήκει σὲ ὅλη τὴν *Φαινομενολογία*, παρὰ τὸ πρᾶγμα ὅτι ἀναλύεται, συνοπτικῶς ὅπωςδῆποτε, στὶς τελευταῖες σελίδες τῆς. Ἡ ἀνάλυσή τῆς σ' αὐτὲς δὲν θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ τυχαία καὶ συμπτωματική. Ὁ Χέγκελ τὴν ἀναλύει στὸ σημεῖο ὅπου καταγράφει τὸν τελευταῖο ἀναβαθμὸ τοῦ πνεύματος, μὲ ἀποτέλεσμα ἡ ἀνάλυσή τῆς νὰ προβάλλει ὡς συμπυκνωμένη καταγραφή τῶν διεργασιῶν συγκροτήσεώς τῆς. Ἡ ἐν λόγῳ ἔννοια τῆς ἱστορίας δὲν ἀπαντᾷ στὰ εἶδη ἱστορίας ποῦ θὰ διακρίνει ἀργότερα ὁ Χέγκελ στὶς *Παραδόσεις τοῦ ἐπὶ τῆς Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας*, ἀποτελεῖ ὅμως τὸν στήμονα τῶν διανοημάτων ποῦ ἀναπτύσσει σ' αὐτὲς. Στὴν ἔννοια αὐτὴν τῆς ἱστορίας θεμελιώνει τὴν δεσπόζουσα στὴν *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* θέση του, ὅτι δηλαδή ὁ λόγος κυβερνᾷ τὸν κόσμῳ<sup>51</sup>.

Ἡ οὐσιώδης συνάφεια, στήν ὁποῖαν διατελεῖ στὴν *Φαινομενολογία* ἡ ἱστορία, στήν ἔννοια ποῦ παραπάνω ἀνέλυσα, πρὸς τὸ παρελθὸν τῆς φιλοσοφίας - ἱστορία τοῦ πνεύματος κατὰ τὴν διατύπωση τοῦ ἴδιου τοῦ Χέγκελ<sup>52</sup> - προβάλλει διάφανη στὸν τρόπο, κατὰ τὸν ὁποῖον αὐτὸς τεκμηριώνει ἐρμηνευτικὲς ἀναλύσεις ποῦ παραθέτει σὲ θεμελιακοῦ χαρακτήρος διδασκαλίες του. Εἶναι γνωστὸν, λ.χ., ὅτι ἡ ἐλευθερία συνι-

49. *Phänomenologie*, σ. 47.

50. Ὁ.π., σ. 591. Τὸ καθολικὸν πνεῦμα, κατὰ τὴν πορεία ἀναπτύξεώς του «ἀναμνησκεται» τῶν ἀλλοτριώσεων ποῦ ὑπέστη. Τὴν ἀνάμνηση αὐτῶν ὀνομάζει ὁ Χέγκελ «Κρανίου τόπο» τοῦ πνεύματος.

51. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Τόμ. 11, σ. 37. Κριτικὴ τῆς θέσεως αὐτῆς τοῦ Χέγκελ ἀπὸ συγχρόνους διανοητῆς βλ. εἰς Ν. Chronis, "Horkheimers Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie", *Ἐπιστημ. Ἐπετηρ. Φιλοσ. Σχολῆς Πανεπιστημ. Ἀθην.* Τόμ. ΚΘ', Ἀθήνα 1992, σσ. 309 κ.ἑξ.

52. *Phänomenologie*, σ. 157.





στά άκρογωνιαίο λίθο τής έγγελιανής φιλοσοφίας<sup>53</sup>. Στην Φαινομενολογία ή έλευθερία έξετάζεται κατ' άναφοράν πρός τήν άυτοσυνειδησία, ή σχέση της δέ πρός αύτήν φωτίζεται με τήν άναδίφηση τής σχέσεως κυρίου και δούλου. Ό Χέγκελ άρθρώνει τήν μελέτη τής έν λόγω σχέσεως κατá τρόπον πού νά καθίσταται έμφανής ό διαλεκτικός χαρακτήρας της, με γνώμονα δέ αύτόν ίχνηλατεί τήν πορεία πρός τήν άυτοσυνειδησία και τήν έλευθερία. Δέν θά άσχοληθώ με τις άναλύσεις πού παραθέτει. Θα σημειώσω μόνο τούτο: ότι δηλαδή πρός άρραγέστερη θεμελίωση τών όσων διαλαμβάνει έπικαλείται εκείνα τά κεφάλαια τής «ιστορίας τού πνεύματος»<sup>54</sup> πού άφορούν στην Στωική φιλοσοφία και τήν Σκέψιν. Άνεξαρτήτως τών έρμηνειών πού δίδει σ' αυτές, είναι δηλωτικό τού νοήματος πού προσδίδει στην ιστορία τούτο, ότι δηλαδή δέν άναζητεί στην πολιτική ιστορία τήν έπιμαρτυρία τών όσων ύποστηρίζει, αύτήν τήν άναζητεί στο παρελθόν τής φιλοσοφίας. Άντιθέτως, στην Έγκυκλοπαιδεία, έργο πού συνέγραψε άργότερα, έπαναλαμβάνει μέν στις γενικές της γραμμές τήν διδασκαλία του για τήν σχέση κυρίου και δούλου, έπικαλείται όμως γεγονότα τής πολιτικής ιστορίας. Ό δεσπόζουσα σκέψη του παραμένει ή ίδια: «οί λαοί για νά γίνουν έλεύθεροι και νά άποκτήσουν τήν ικανότητα νά άυτοκυβερνώνται, πρέπει νά διατελέσουν ύπό τήν άυστηρή πειθαρχία πού έπιβάλλει ή ύποταγή σ' ένα κύριο»<sup>55</sup>, ή πηγή όμως από τήν όποία άντλεί έπιχειρήματα ένισχυτικά τής όρθότητός της έχει αλλάξει: αύτή είναι ή πολιτική ιστορία. Ό Χέγκελ, λοιπόν, έπικαλείται τήν τυραννίδα τού Πεισιστράτου, για νά δείξει ότι τó καθεστώς δουλείας και άυστηρής πειθαρχίας πού αύτή συνιστούσε, άποτελούσε άπαραίτητη προϋπόθεση για νά δεχθούν άργότερα οί Άθηναίοι τούς δημοκρατικούς και φιλελεύθερους νόμους τού Σόλωνος. «Εϋθύς ως ή ύποταγή κατίσχυσε», έπάγεται ό Χέγκελ, «ή τυραννίς τού Πεισιστράτου κατέστη περιττή»<sup>56</sup>.

53. Βλ. σχετικώς Ν. Chronis, "Freedom and Necessity as Regulative Principles of Spirit", *Hegel-Jahrbuch*, 1983, σσ. 311 κ.έξ.

54. *Phänomenologie*, σσ. 157 κ.έξ.

55. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ΙΙΙ, δ.π., σ. 225. Προσθήκη στην παράγραφο 435.

56. "Ο.π.



Τὸ παραπάνω παράδειγμα μαρτυρεῖ τὴν νέα ἀντίληψη ποῦ γιὰ τὴν ἱστορία συγκροτεῖ ὁ Χέγκελ, ἀντίληψη πρὸς τὴν ὁποῖαν ὀδηγήθη μετὰ ἀπὸ τὴν ἀναδίφηση τοῦ παρελθόντος τῆς φιλοσοφίας καὶ τὴν διαπίστωση τῆς οὐσιώδους συναφείας, στὴν ὁποῖαν διατελοῦν τὰ φιλοσοφήματα πρὸς ἄλληλα, ἔνεκα τῆς γενετικῆς σχέσεώς των πρὸς τὸν λόγο. Ἡ ἐνατένιση τοῦ παρελθόντος τῆς φιλοσοφίας, παρὰ τὸ πρᾶγμα ὅτι ἀκόμη δὲν τελεῖται ὅπως ἀργότερα στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, ἐδίδαξε τὸν Χέγκελ ὅτι τὰ φιλοσοφήματα εἶναι ἐκφάνσεις τοῦ λόγου. Τὸ δίδαγμα τοῦτο κατέστη στὴ συνέχεια δεσπύουσα σκέψη του, προσδιόρισε δὲ τὸν τρόπο κατὰ τὸν ὁποῖον ἐμελέτησε αὐτὸς τὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι τόσο στὴν ὁλότητά του ὅσο καὶ στὶς ἐπιμέρους φάσεις του. Ἡ γνωστὴ πρότασή του, ἀναφέρθηκα ἤδη σ' αὐτήν<sup>57</sup>, ὅτι δηλαδή ὁ λόγος κυβερνᾷ τὸν κόσμον, κατανοεῖται στοὺς στοιχειακοὺς ὅρους τῆς, ἐὰν ἀτενισθεῖ ὑπὸ τὸ πρῖσμα τῶν ὄσων αὐτὸς διαλαμβάνει στὴν Φαινομενολογία γιὰ τὴν «τῶ ὄντι ἱστορία»<sup>58</sup>, δηλονότι τὴν ἐργασία ποῦ ἐπιτελεῖ τὸ πνεῦμα γιὰ νὰ ἀντικειμενικοποιήσει τὴν μορφή τῆς γνώσεως ποῦ ἔχει γιὰ τὸν ἑαυτό του.

Ὅθεν ἡ ἱστορία, σ' ἐκείνη τὴν σημασία τῆς ποῦ δηλώνει τὸ γίνεσθαι τοῦ πνεύματος καὶ τὰ νοήματα σὰ ὁποῖα αὐτὸ παραπέμπει, ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ καὶ τὸ σταθερὸ σημεῖο ἀναφορᾶς τοῦ Χέγκελ στὴν Φαινομενολογία. Αὐτὴ ἡ ἱστορία συνιστᾷ τὸ καθ' ἑλὴν περιεχόμενον τῆς φιλοσοφίας. Στὴν Φαινομενολογία τὸ πλάτος τῆς εἶναι αὐστηρῶς ὀροθετημένο. Ἀργότερα αὐτὸ θὰ διερευνηθεῖ χωρὶς ὁμως νὰ διευρυνθεῖ καὶ τὸ βάθος τῆς.

Ἡ ἐννοια τῆς ἱστορίας, μὲ τὴν ὁποῖαν διαπλέκονται τὰ νοήματα τῆς Φαινομενολογίας, θὰ συνεχίσει νὰ κατευθύνει τὸν Χέγκελ, παρὰ τὸ πρᾶγμα ὅτι οἱ λεξιακοὺ χαρακτήρος ἀναφορᾶς του σ' αὐτήν, εἶναι περιορισμένες. Ταυτιζομένη πρὸς τὸ γίνεσθαι τοῦ πνεύματος, συνιστώσα δηλαδή τὴν πορεία του πρὸς τὴν αὐτοσυνειδησία, μὲ τις κατ' αὐτὴν φάσεις τῆς ἀλλοτριώσεώς του, ἀποτελεῖ ἐπιγέννημα τῆς ἐργασίας αὐτοῦ τοῦ ἴδιου. Ἡ ἱστορία αὐτὴ, ἡ ἀπόλυτος ἱστορία ὅπως θὰ τὴν ἀποκαλέσει ὁ Χέγκελ στὶς *Παραδόσεις του ἐπὶ τῆς Αἰσθητικῆς*<sup>59</sup>, καταγράφει

57. Βλ. σημ. 51.

58. *Phänomenologie*, σ. 586.

59. *Ästhetik*, hrsg. v.F. Bassenge, Τόμ. I, σ. 513.



τὴν συμφιλίωση τοῦ πνεύματος μετὸν ἑαυτὸν του, ἐνοφθαλμιζομένη δὲ μετὴν τοῦ κόσμου ἱστορία, δίδει σ' αὐτὴν νόημα καὶ περιεχόμενο.

Ὅρισμένως, ἡ «ἀπόλυτος ἱστορία» τῆς *Αἰσθητικῆς* παραπέμπει στὴν «λυτρωτικὴ ἱστορία τοῦ Χριστοῦ», γι' αὐτὸ καὶ ἀρθρώνεται μετὰ διδασκαλίας τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, δογματικῆς μάλιστα ὑφῆς. Ἀλλὰ καὶ ἡ «τῶ ὄντι ἱστορία» τῆς *Φαινομενολογίας*, ἡ ἱστορία τοῦ γίνεσθαι τοῦ πνεύματος, δὲν διατελεῖ ξένη πρὸς νοήματα ποὺ οἱ διδασκαλίες αὐτὲς ἐμπεριέχουν. Ὡστόσο, ἡ συμπυκνωμένη ὀπωσδήποτε ἀνάλυσή της στὸ τέλος τῆς *Φαινομενολογίας*<sup>60</sup>, ἀνάλυση ποὺ προσλαμβάνει τὸν χαρακτήρα συγκεφαλαιωτικῆς κατακλείδος, διεξάγεται μετὰ ἔννοιες τῆς φιλοσοφίας ἐκείνου ποὺ τὴν ἐπιτελεῖ. Ὁ Χέγκελ ἀρθρώνει τὴν ἐρμηνεία καὶ κατανόησή της μετὰ τὶς διδασκαλίες του γιὰ τὴν ἀλλοτρίωση τοῦ πνεύματος καὶ τὴν ἐπιστήμη τῆς ἐμφαινόμενης γνώσεως. Προβάλλει συνεπῶς τὴν ἱστορία ὡς τὴν ὑπὸ τὴν ἐπίφραση τῆς τυχαιότητος ἐμφανιζομένη ἀλλοτρίωση τοῦ πνεύματος καὶ τὴν ἀνάμνηση τῶν μορφῶν, μετὰ τὶς ὁποῖες αὐτὸ ἐμφαίνεται κατὰ τὴν διαδικασίαν οἰκοδομήσεως τοῦ βασιλείου του, συνάμα δὲ καὶ ὡς αὐτὰ ταῦτα τὰ στοιχεῖα δομήσεως αὐτοῦ. Τὸ σύνθεμα αὐτῶν ἀποκαλεῖ «ἐννενοημένη ἱστορία», δηλαδὴ συνεχῆ καὶ ἀδιάλειπτη παρουσία τῆς ἐννοίας καὶ διαγραφὴ τοῦ χρόνου, συνάμα δὲ καὶ συνειδητὴ γνώση τόσο ἐκείνης ὅσο καὶ αὐτῆς. Γνώση ποὺ δὲν ὑπερβαίνεται, ἀφοῦ ἐκπηγάζει ἀπὸ τὴν κίνηση καὶ τὴν ἐργασία τοῦ πνεύματος. Γνώση, συνεπῶς, πραγματικὴ, ἀληθὴ καὶ βεβαία. Εἶναι, νομίζω, σαφὲς ὅτι ἡ ἱστορία στὴν ἐννοιά της αὐτὴ ἀνταποκρίνεται στὴν προβληματοθεσίαν καὶ στοχοθεσίαν τοῦ Χέγκελ, φωτίζει δὲ καὶ διερμηνεύει τὸ νόημα ποὺ αὐτὸς δίδει στὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν φιλοσοφία.

Ἡ ἱστορία, στὴν παραπάνω ἐννοιά της, συνιστᾷ ἀναμφίλεκτη γνώση. Ἡ γνώση αὐτὴ ἔχει τὸν χαρακτήρα ἀργιστικῆς γνώσεως, στὴν ἐννοία ὅτι δὲν συγκροτεῖται ἀπὸ τὸν μελετητὴν, ἀλλὰ ὑπαγορεύεται σ' αὐτόν. Ὡς ἐκ τούτου, ὁ μελετητὴς περιορίζεται στὴν ἀνάλυση καὶ ἐρμηνεία της, μετὰ ἀποτέλεσμα ὃ ἀργιστικῆς χαρακτήρας της νὰ συσκοτίζεται σὶς ὄχι σπάνια ἀλληλοαναιρούμενες ἐρμηνείες. Ὡστόσο, αὐτὴ ἀποτελεῖ μόνιμη γνωσιακὴ πηγὴ, χωρὶς δὲ ἡ ἴδια νὰ ὑπερβαίνεται, προωθεῖ τὴν φιλοσοφικὴν γνώση καὶ ὁδηγεῖ στὴν ἀνεύρεση τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας.

---

60. Σελ. 589 κ.ε.



## Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ

### I

Ὁ Χέγκελ δὲν θὰ ἦταν ποτὲ σύμφωνος μὲ ἓναν τίτλο περὶ «πολιτικῆς ἀνθρωπολογίας», ὅπως εἶναι αὐτὸς ποὺ ἐπιλέχθηκε ἐδῶ. Διότι στὸ πλαίσιο τῆς συστηματικῆς σύνοψης τοῦ ἔργου τοῦ *Ἐγκυκλοπαίδεια τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* ἢ *Ἀνθρωπολογία* ὡς διδασκαλία γιὰ τὴ φυσικὴ διάσταση τοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ψυχῆς ἔχει αὐστηρὰ ὀριοθετημένη θέση ἐντὸς τοῦ τμήματος γιὰ τὸ ὑποκειμενικὸ πνεῦμα, ἐνῶ τὸ πολιτικὸ στοιχεῖο ὑπὸ τὸ ὄνομα τοῦ δικαίου ἀνήκει στὸ ἀντικειμενικὸ πνεῦμα. Θὰ προσπαθῶ λοιπὸν μὲ μιὰ γενικὴ προσέγγιση νὰ ἐντοπίσω ἀκριβέστερα τὸ θέμα. Γι' αὐτὸν τὸν σκοπὸ εἶναι ἀναγκαῖα μιὰ σειρά ἀπὸ διακρίσεις, οἱ ὁποῖες ὅμως μποροῦν νὰ δημιουργήσουν σύγχυση ἂν ἀναφερθοῦν χωρὶς ἐπεξεργασία τῶν σχετικῶν συμφραζομένων. Ὡστόσο χρειάζομαι αὐτὲς τὶς διακρίσεις γιὰ νὰ φθάσω στὸν πυρήνα τοῦ θέματος.

Ὅπωςδήποτε ἂν παραμερίσουμε τὴν ὀρολογία τοῦ Χέγκελ, θὰ ἔπρεπε γιὰ τὸν σημερινὸ στοχασμὸ νὰ εἶναι φανερὸ μὲ τὴν πρώτη ματιὰ τί ὑποδηλώνει ὁ τίτλος ποὺ ἐπιλέχθηκε: Ἡ διδασκαλία τοῦ Χέγκελ γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς πολιτικὸ ἔμβιο ὄν. Χωρὶς ἀμφιβολία αὐτὸ θυμίζει τόσο πολὺ τὸν Ἀριστοτέλη, ὥστε χρειάζεται νὰ γίνῃ κάποιος διαχωρισμὸς. Ἡ ἀριστοτελικὴ θέση γιὰ τὸν ἄνθρωπο ὡς πολιτικὸ ἔμβιο ὄν προκύπτει μὲ συνέπεια ἀπὸ μιὰ τελεολογικὴ ἐξέλιξη τῆς ἐννοίας τῆς πράξης, ποὺ ἔχει τὴν πρωταρχικὴ σημασία. Ἀπὸ τὸ πράττειν καὶ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς δομῆς του φτάνουμε στοὺς πολιτικὸς θεσμούς, οἱ ὁποῖοι παρέχουν



τούς αναγκαίους ὄρους πλαισίου για τή συλλογική πράξη. Αὐτή ἡ ἀνθρωπολογική ἐρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλους ἔχει ἓνα στήριγμα στήν ὄντολογία, ἐνώ ἡ ὀδηγητική ἔννοια τοῦ σκοποῦ, τοῦ «τέλους», ἀποτελεῖ τή γέφυρα.

Ἀντιθέτως ἡ διδασκαλία τοῦ Χέγκελ για τόν ἄνθρωπο ἔχει πράγματι τέτοια *ιστορική* βάση, ὥστε ἡ πολιτική ἀνθρωπολογία του νά εἶναι στενά συνυφασμένη πρός τή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας. Πῶς ὁμως φτάνουμε στή φιλοσοφία τῆς ἱστορίας; Ἡ ἀπάντηση εἶναι ὅτι πρέπει νά ἀνατρέξουμε στήν *ἔννοια τοῦ πνεύματος*, ἡ ὁποία στηρίζει ὁλόκληρο τὸ ἐγκυκλοπαιδικὸ σύστημα. Ἔτσι φτάνουμε σὲ μιὰ κατηγορία, ἡ ὁποία εἶναι κεντρική για τόν Χέγκελ καὶ μὲ τή σειρά της ἀπαιτεῖ πάλι μιὰ διάκριση.

Βεβαίως τὸ πνεῦμα ὡς πρός τή γνήσια οὐσία του δὲν εἶναι *ιστορικό*, ἀλλὰ ἡ πορεία τῶν ἱστορικῶν διεργασιῶν, ἐφόσον αὐτὲς εἶναι ἐν γένει προσιτὲς στήν κατανόηση, πρέπει κατὰ τόν Χέγκελ νά μποροῦν νά ἀνασυγκροτηθοῦν σύμφωνα μὲ πνευματικὲς στιγμές. Τὸ πνεῦμα ἐμφανίζεται σὲ μᾶς κυρίως ὑπὸ ἱστορική προοπτική. Αὐτὸ εἶχε ὡς συνέπεια νά ἐγκωμιασθεῖ ὁ Χέγκελ ὡς ἓνας ἀπὸ τοὺς ἱστοριστὲς κατὰ τὴν ἐποχὴ ποὺ ἀνθοῦσε ὁ στοχασμὸς για τὴν ἱστορία. Αὐτὴ περίπου εἶναι ἡ γνώμη τοῦ Ντίλταϊ, ὁ ὁποῖος συγχρόνως ἀπορρίπτει ὡς ἄχρηστη τὴ μεταφυσική ποὺ πράγματι ἀποτελεῖ τὴ βάση της ἔννοιας τοῦ πνεύματος.

Γιὰ νά μιλήσουμε γενικά, τὸ πνεῦμα εἶναι τὸ δυναμικὸ γίνεσθαι τῆς *αὐτοδιαμεσολάβησης*, τὸ ὁποῖο συνδέει τὴν ἀποστασιοποίηση ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ καὶ τὴν ἐπανασυμφιλίωση αὐτοῦ ποὺ χωρίστηκε. Στὸ πνεῦμα συναντῶνται οἱ δύο πλευρὲς τῆς διάλυσης καὶ τῆς ἀποκατάστασης τῆς ἐνότητας. Ἐπομένως τὸ πνεῦμα εἶναι τὸ πιὸ κατάλληλο για τὴ διακρίβωση τῆς λογικῆς τῶν ἱστορικῶν διαδικασιῶν, ἐπειδὴ μᾶς ἐπιτρέπει νά συνδέσουμε μεταξὺ τους κάθε πορεία καὶ ἐκτροπὴ αὐτῶν τῶν διεργασιῶν. Στ' ἀλήθεια ὁμως τὸ πνεῦμα εἶναι ἡ *μεταφυσική* κατηγορία, ἡ ὁποία περιλαμβάνει καὶ θεμελιώνει τὰ πάντα καὶ τὴν ὁποία προσφέρει τὸ σύστημα τοῦ Χέγκελ για τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ ζητήματος ποὺ συνδέει ὁλόκληρη τὴν μετακαντιανὴ φιλοσοφία. Ποιὸ εἶναι αὐτὸ τὸ ζήτημα;

Αὐτὸ τὸ ζήτημα εἶναι τὸ ἐξῆς: Μὲ ἀφετηρία τὴν ὑπερβατολογικὴ προσέγγιση καὶ ἀφοῦ συγχρόνως ξεπεραστοῦν οἱ περιορισμοὶ της νά δημιουργηθεῖ ἓνα *σύστημα* τῆς φιλοσοφίας, τὸ ὁποῖο νά μπορεῖ νά ἐξηγήσει ὡς πρός τὴν ἀρχὴ τους ἀπὸ ἓνα κέντρο ὅλα τὰ σημαντικά, τόσο



τά θεωρητικά όσο και τὰ πρακτικά περιεχόμενα. "Όπως υποστηρίζεται, ο Κάντ δικαιολογημένα επιτέλεσε τὴ στροφή πρὸς τὴν ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία, ἐφόσον παραιτήθηκε ἀπὸ τὴν κλασσικὴ μεταφυσικὴ γιὰ χάρη μιᾶς σύστασης τοῦ κόσμου μέσα ἀπὸ τὶς διαρθρωτικὲς ἐπιδόσεις τῆς ὑποκειμενικότητας ἀλλὰ ἔμεινε στὴ μέση τοῦ δρόμου, γιὰ τὴν κριτικὴ ἐπίδοση τοῦ λόγου δὲν ἀκολούθησε καμμιά κατασκευαστικὴ. Αὐτὸ ἀκριβῶς εἶναι καὶ τὸ σημεῖο ἀφετηρίας ὄλων τῶν μετακαντιανῶν καινοτομιῶν<sup>1</sup>.

"Όπως εἶναι γνωστὸ, ὁ Χέγκελ παρεμβαίνει, ὅταν αὐτὴ ἡ συζήτηση βρίσκεται στὸ τέλος τῆς, ὅταν δηλαδὴ ἀπὸ τὸν Ράινχολντ ἕως τὸν Φίχτε καὶ κατόπιν ἕως τὸν Σέλλινγκ ἔχουν ἤδη ἀναπτυχθεῖ διαφοροποιημένες προτάσεις γιὰ τὴ θεμελίωση τοῦ ζητούμενου συστηματικοῦ συσχετισμοῦ σὲ μιὰ κατάλληλη ἀρχή. Ὁ νεαρὸς Χέγκελ κατὰ τὴ φάση τῆς παραγωγικῆς ἀντιπαράθεσής του πρὸς τοὺς συγχρόνους του εἶχε πάρει θέση ἀπέναντι σὲ αὐτὸ τὸ ζήτημα. Εἴτε εἶχε ἀμφισβητήσει ὅτι ἡ ἐκάστοτε προτεινόμενη ἀρχὴ εἶναι κατάλληλη νὰ στηρίξει τὸ σύστημα, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Ράινχολντ, εἴτε εἶχε παραδεχθεῖ ὅτι ἡ ἀρχὴ ὡς ἀρχὴ εἶναι βεβαίως σαφὴς καὶ εἶχε ἀπορρίψει τὴ θεμελίωση ποὺ προέκυπτε ἀπὸ αὐτὴν, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Φίχτε, εἴτε εἶχε ἰσχυρισθεῖ ὅτι ἡ κατασκευὴ τοῦ συστήματος εἶχε τὸ τίμημα τῆς ἔλλιπούς διάκρισης τῶν μερῶν τῆς ἔτσι ὥστε ὅλα νὰ ὀδηγοῦν σὲ ἕναν κενὸ φορμαλισμὸ, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ Σέλλινγκ.

Κατὰ τὴ διαδρομὴ μέσα ἀπὸ αὐτὴν τὴ σημαντικὴ ἀντιπαράθεση ἔγινε φανερὸ στὸν Χέγκελ ὅτι ἡ φύση μιᾶς φιλοσοφικῆς ἀρχῆς ποὺ θὰ ἦταν κατάλληλη γιὰ τὴν κατασκευὴ συστήματος ἔπρεπε νὰ εἶναι τέτοια, ὥστε νὰ παράγει τὴν ἐνότητα τοῦ διαφοροποιημένου καὶ ἀντιστρόφως νὰ ἐπιτρέπει τὴ διαφοροποίησιν τῆς ἐνότητας στὰ ἕκαστα μέρη: Ἀλλὰ μιὰ τέτοια ἀρχὴ μπορεῖ νὰ εἶναι ἐκείνη τοῦ πνεύματος (Geist), τὸ ὁποῖο σύμφωνα μὲ τὴ θεολογικὴ προέλευσή του ἀπὸ τὸ «πνεῦμα» συνενώνει ὅ,τι ἀποκλίνει, ἐφόσον τὸ ζωοποιεῖ, καὶ συγχρόνως μπορεῖ νὰ βαστάσει τὴ θετικότητα, τὸν διχασμὸ καὶ τὴν διάσταση. Ἐπομένως ἡ δυνατότητα

1. Τὸν ρόλο, ὁ ὁποῖος ἀνήκει στὸν Πλάτωνα κατὰ τὴν διαδικασίαν αὐτὴν, προσπάθησα νὰ διευκρινίσω στὸ: *Zwei Entdeckungen Platons* (Schelling, Schleiermacher), τὸ ὁποῖο θὰ δημοσιευθεῖ σὲ συλλογικὸ τόμο τοῦ ἐκδοτικοῦ οἴκου Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.



νά νοηθούν συγχρόνως *ένότητα και διχασμός*, θά αποτελούσε τή λύση τού συστηματικού αινίγματος.

Ἐξάλλου και παραλλήλως πρὸς αὐτὸ τὸ θέμα ὁ Χέγκελ εἶναι ἐξαρχῆς ἓνας *κριτικὸς παρατηρητὴς τῆς ἐποχῆς*. Στὰ πρῶμα ἔργα του διαβλέπει μὲ πολλήν ὀξυδέρκεια ὅτι ὁ διχασμὸς χαρακτηρίζει τὴν κατάσταση τοῦ παρόντος. Ἀπὸ τοὺς θεσμούς, ἀπὸ τὶς μορφές τῆς ζωῆς, ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ συγκυρία ἔχει ὑποχωρήσει ἢ ὑποστασιακὴ ἑνότητα ποὺ βάσταζε πάντοτε τὴν πολιτικὴ ζωὴ. Κατὰ τὸ τέλος τοῦ διαφωτισμοῦ ὑπάρχουν ὄροι που ἔχουν δημιουργηθεῖ ἀπὸ μόνοι τους ἐφόσον παρουσιάζουν τὸ ἔργο τῆς ἀνασκόπησης, ἢ ὅποια ἐργάζεται ἀνεξέλεγκτα, και ποὺ ὡστόσο εἶναι φανερό ὅτι δὲν ἀνταποκρίνονται στὶς ἀνάγκες τῶν ἀνθρώπων και γι' αὐτὸ τὰ πάντα πιέζουν πρὸς τὴν κατεύθυνση τῆς ἀνανέωσης.

Εἶναι ὁμως σημαντικό νά παρατηρήσουμε μὲ ποιὸν τρόπο ὁ Χέγκελ μετατρέπει αὐτὴ τὴ *διάγνωση και σὲ θεραπεία*. Τὸ κεντρικὸ ὄργανο ὀνομάζεται ἐκ νέου *ἀνασκόπηση*. "Ἄν ἡ ἀνεξέλεγκτη ἐργασία τῆς ἀνασκόπησης παράγει διχασμὸ, τότε τὸ ζήτημα ἐξαρτᾶται προφανῶς ἀπὸ τὸν *ἐλεγχὸ τοῦ μέσου τῆς ἀνασκόπησης*. Ἡ ἐπίγνωση τῆς αἰτίας ποὺ δημιουργεῖ τὴν ὑπάρχουσα κατάσταση, προσφέρει συγχρόνως και τὴν θεραπεία. Ἐκεῖνος ὁ διχασμὸς, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ὑποφέρει ἡ ἐποχὴ, παρουσιάζει δηλαδὴ μόνον τὴ μιά, τὴν ἀρνητικὴ πλευρὰ τῆς διαδικασίας διαμεσολάβησης τοῦ πνεύματος. Αὐτὸς μπορεῖ ἐπίσης νά ἀρθεῖ και πάλι σὲ μιὰ νέα ἑνότητα, στὴν ὅποια τὸ πνεῦμα ὡς ἱστορικῶς ἐνεργούσα δύναμη ζωοποιεῖ τὸ ὑλικὸ και ἀσκεῖ θετικὴ ἐπίδραση. Ἐν τῷ μεταξύ πρέπει νά ἔγινε πιὸ κατανοητὸς ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο ἡ *ἱστορικὴ* πλευρὰ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χέγκελ περὶ τοῦ πνεύματος ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ *θεμελιώδη ἀρχὴ τῆς μεταφυσικῆς*. Ὅπου ὁ Χέγκελ ἐμφανίζεται ὡς ἐπινοητικὸς ἱστοριστὴς, ἀπλῶς δὲν γίνεται κατανοητὸς ὡς μεταφυσικὸς. Σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀπόφανση τοῦ Ντίλταϊ, ἡ ὅποια ἀναφέρθηκε προηγουμένως, ἀλλὰ και ἄλλων εἶμαι τῆς γνώμης ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ μπορεῖ νά ρίξει τόσο δευκρινιστικὸ φῶς στὰ ἱστορικὰ φαινόμενα ἐπειδὴ διαθέτει μιὰ ἀρχὴ ποὺ στὸν πυρήνα της δὲν εἶναι ἱστορικὴ, ἀλλὰ θεωρεῖ δυνατὴ μιὰ λογικὴ διαδικασία διαμεσολάβησης ὡς ἀρχὴ ποὺ εἶναι ἀνώτερη ὡς πρὸς τὴ διάρθρωση τοῦ συστήματος ἀπὸ τὶς πιὸ ἀφηρημένες ἀρχές τῶν προδρομῶν τοῦ Χέγκελ. Κυρίως ἦταν ἡ ἱστορικοφιλοσοφικὴ παρατήρηση τῆς ἀποτυχίας τῶν προκατόχων του, ἢ ὅποια ὀδήγησε τὸν Χέγκελ στὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἐποχὴ του ἔχει ἀνάγκη



μια φιλοσοφία της οποίας η αρχή να μὴν καταπιέζει τὴν ἱστορική πλευρὰ τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ μᾶλλον νὰ μπορεῖ νὰ ἀνταποκριθεῖ καὶ σὲ αὐτήν. Διότι ἐνώπιον ὄλων διαδραματιζόταν ἐκείνη ἡ διαδικασία τῆς γρήγορης ὑπέρβασης τοῦ ἐνὸς φιλοσοφικοῦ συστήματος ἀπὸ τὸ ἐπόμε- νο. Ἔτσι ἀποδεικνυόταν ἡ ἀδυναμία ἀντίστασης τῶν φιλοσοφικῶν κα- τασκευῶν ἀπέναντι στὴ δύναμη τῆς ἱστορίας. Ὅποτε χρειαζόταν μιὰ ἀρχὴ ποὺ νὰ καθιστᾶ προσιτὲς καὶ τὶς ἱστορικές ἐμπειρίες χωρὶς νὰ συ- ντρίβεται ἀπὸ αὐτές.

Ἄπὸ αὐτὲς τὶς κάπως περίπλοκες, γενικὲς προκαταρκτικὲς σκέ- ψεις συνάγω τὴν ἀρχικὴ θέσιν ὅτι ὁ Χέγκελ χάρη στὴν ἐπίγνωση τῶν διαρθρωτικῶν ὀρων τῆς ἐπικαιρῆς ἐποχῆς εἶναι ὁ πρῶτος φιλόσοφος ποὺ νοεῖ *μαζὶ τὴ μεταφυσικὴ καὶ τὴν ἱστορία σύμφωνα μὲ κάποιον σχέ- διο*. Αὐτὴ ἡ συνέπεια εἶναι ἐκπληκτικὴ, γιὰ τὸ αἰώνιο καὶ ἡ μεταβολὴ - σὲ σαφῆ ἀντίθεση πρὸς τὴν παράδοση - συνάπτουν ἰσορροπημένο καὶ γόνιμο γάμο. Οὔτε ἡ μεταφυσικὴ τοῦ ἀπολύτου πνεύματος ταπεινώνε- ται ἐπειδὴ ἐπιβεβαιώνεται ἀπλῶς ἱστορικά, οὔτε ἡ πραγματικὴ ἱστορία ὑπερβαίνεται κατὰ τὸ νόημα μιᾶς θεωρησιακῆς ἔξαρσης γιὰ νὰ ἀντα- ποκριθεῖ σὲ ὀρισμένες ἀπριορικὲς πρότερες παραδοχές. Ἄν κατανοεῖ κάποιος τὸν χρόνο κατὰ τὸν ὀρθὸ τρόπο μόνον μὲ τὴ δύναμη μεταφυσι- κῶν πηγῶν, τότε πρέπει νὰ ἀσχοληθεῖ μὲ τὴ μεταφυσικὴ ἀνάλογα μὲ τὸ ὕψος τῆς ἐποχῆς.

## II

Ἔτσι προχωρῶ στὸ *δεύτερο* μέρος τῶν σκέψεώς μου. Ἄφοῦ προ- σπάθησα νὰ ἐντοπίσω σωστὰ τὸν τίτλο «*μιᾶς ἱστορικῆς ἀνθρωπολο- γίας*» στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ, πρέπει τώρα νὰ ἐξετάσω τὸ ὀδηγη- τικὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἀνθρωπολογία ὡς πρὸς τὴν οὐσία του. Αὐτὸ θὰ ἐξετασθεῖ ἀπὸ τρεῖς ἀπόψεις. Πρῶτον ἡ διδασκαλία τοῦ Χέ- γκελ πρέπει νὰ γίνῃ κατανοητὴ ὡς θεωρία τῶν *θεσμῶν*. Δεύτερον πρό- κεται γιὰ τὴ *διαμόρφωση* τέτοιων θεσμῶν καὶ τρίτο καὶ τελευταῖο ἔχει ἀποφασιστικὴ σημασία τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ *νομιμοποίηση* τῶν θεσμῶν. Ἀρχίζω μὲ τὴ θεσμικὴ ἀποψη.

Ὅπως ὑποδηλώθηκε στὴν ἀρχή, σὲ τελικὴ ἀνάλυση τὸ θέμα μας ὑπάγεται στὴν ἐννοια τοῦ *δικαίου*. Ὡς πρὸς αὐτὸ μπορεῖ κάποιος νὰ διαφωνήσῃ, καθόσον ἡ ἀνθρωπολογικὴ θεματικὴ δὲν φαίνεται νὰ συ- μπίπτει ὀπωσδήποτε πρὸς τὴ νομικὴ θεματικὴ. Ὡστόσο ὑπάρχουν βάσι-





μοι λόγοι για να θεωρηθεί ότι η σύμμετρη προς την ουσία του δυνατότητα του ανθρώπου να είναι ιστορική ύπαρξη, είναι ένταγμένη σε μια ρυθμισμένη συνάφεια μορφών ζωής, οι οποίες διατηρούν την έγκυρότητά τους πέρα από τη δεδομένη στιγμή και ακριβώς γι' αυτήν την αιτία καθιστούν δυνατό και το συλλογικό πράττειν. Ήδη ο νεαρός Χέγκελ είχε προχωρήσει για αυτόν τον σκοπό σε διεισδυτικές μελέτες για το σύνταγμα. Σε μια νεανική σημείωση του 1799/1800 γράφει ο ίδιος με πλαστικό τρόπο: «Η όλο και μεγαλύτερη αντίφαση μεταξύ του αγνώστου, το οποίο αναζητούν οι άνθρωποι χωρίς να το συνειδητοποιούν, και της ζωής, η οποία τους προσφέρεται και τους επιτρέπεται και την οποία κατέστησαν δική τους ζωή, ή νοσταλγία για ζωή εκείνων που με την εργασία τους ανύψωσαν τη φύση σε ιδέα στον έαυτό της, περιέχουν την τάση αμοιβαίας προσέγγισης. Η ανάγκη εκείνων να αποκτήσουν συνείδηση για αυτό που τους κρατεί δέσμιους καθώς και το άγνωστο που απαιτούν συναντάται προς την ανάγκη αυτών να περάσουν από την ιδέα της φύσης στη ζωή... Η κατάσταση του ανθρώπου τον όποιον η εποχή έχει εκδιώξει σε έναν έσωτερικό κόσμο, μπορεί, αν ο ίδιος θέλει να παραμείνει σε αυτόν, να είναι διαρκής θάνατος, ή, αν η φύση τον έξωθει στη ζωή, να είναι μόνον-μόχθος για την άρση του αρνητικού στοιχείου του υπάρχοντος κόσμου, ώστε ο άνθρωπος να βρεί τον έαυτό του σε αυτόν και να τον απολαύσει για να μπορέσει να ζήσει»<sup>2</sup>.

Έδώ περιγράφεται ο διχασμός της τότε εποχής ως δημιουργία χάσματος μεταξύ των μορφών ζωής, οι οποίες προσφέρονται στον άνθρωπο, και της ανάγκης που τις καθοδηγεί. Η ανάγκη είναι η φυσική ανάγκη για την ανεύρεση ή τη δημιουργία τέτοιων μορφών ζωής, στις οποίες η ζωή μπορεί να αναγνωρίσει και να απολαύσει τον έαυτό της. Με άλλα λόγια, η ίδια ή ιστορική ζωή των ανθρώπων δηλώνει την απαίτηση για ανάλογες προς αυτήν θεσμικές πορείες. Αυτό το εκφράζει ο Χέγκελ ως ανεπάρκεια απέναντι στη δεδομένη κατάσταση και ως αναζήτηση για κάτι άγνωστο. Αντιστρόφως τα κεφάλια που ασχολούνται με την ανασκόπηση επιδιώκουν να εξέλθουν από την έσωτερικότητά τους και να προχωρήσουν στην πραγματική πράξη. Άλλα τίποτε άλλο

2. Η σημείωση έγινε γνωστή με τον μεταγενέστερο τίτλο «Έλευθερία και πεπρωμένο» στο: G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*. Nachwort von Jürgen Habermas. Frankfurt a.M., 1966, σ. 16.



δέν είναι διχασμός, εφόσον υπό αυτούς τούς ὅρους δέν μποροῦμε νά υπάρξουμε σέ συμφωνία πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό μας. Ἐάν συνεχισθεῖ αὐτὴ ἡ κατάσταση, ὑπάρχει ἡ ἀπειλὴ τοῦ θανάτου μέσα στὴν ὑπάρχουσα κατάσταση. Ἐάν ἀντιθέτως παρεμποδισθεῖ, ἀνοίγεται προοπτικὴ γιὰ εὐτυχία μὲ τὸ νόημα τῆς «εὐδαιμονίας», τὴν ὁποία μποροῦμε νά μεταφράσουμε ὡς ὀλοκληρωμένη ζωὴ.

Ἡ ἱστορικὴ ἐποχὴ φαίνεται ἰδιαίτερα εὐνοϊκὴ γιὰ τὸ σχεδιάσμα, γιὰτὶ τὰ παλαιὰ κατάλοιπα παραδοσιακῶν θεσμῶν ἐτοιμάζονται νά καταρρεύσουν, ὅπως καὶ τὸ βασιλεῖο ποῦ πολὺ γρήγορα θὰ καταργήσῃ ὁ Ναπολέων. Πρέπει νά ἀρθεῖ τὸ ἀρνητικὸ στοιχεῖο τοῦ ὑπάρχοντος κόσμου, ἐνῶ ἰδέα καὶ ἀνάγκη συγκλίνουν. Ἡ μιὰ πλευρὰ τῆς κοινωνίας ἔχει μὲ τὴν ἐργασία ἀνυψωθεῖ στὴν ἰδέα, ἀλλὰ οἱ φιλόσοφοι καὶ οἱ μορφωμένοι ἐν γένει δέν θέλουν νά ἀρκοῦνται στὴν ἀπλὴ γνώση τους. Οἱ ἄλλοι, οἱ ὁποῖοι ἕως τώρα ὑπέφεραν τὴν ὑπάρχουσα κατάσταση χωρὶς νά τὸ αἰσθάνονται, ἀρχίζουν ἀπὸ τὴν πλευρὰ τους νά γνωρίζουν καὶ νά ἀφαιροῦν τὰ δεσμὰ τους. Σὲ αὐτὴν τὴ φάση τῆς ριζικῆς ἀλλαγῆς γίνεται ἀπὸ τὶς δύο πλευρὲς ἀντιληπτὸ τί ἔλειπε ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν ἀνθρώπων τόσοσν καιρὸ καὶ τί αὐτοὶ νοσταλοῦσαν. Ἀκριβῶς ἐδῶ ἡ φιλοσοφία ἀναλαμβάνει τὸ λυτρωτικὸ ἔργο νά ἐρμηνεύσει μὲ ὀρθὸν τρόπο καὶ γιὰ τὶς δύο πλευρὲς τὶς ἀντίστοιχες τάσεις τους καὶ νά ἀναγάγει τὴ μιὰ στὴν ἄλλη.

Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀνάλυση θέλουμε νά συγκρατήσουμε ὅτι ἡ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων, δηλαδὴ τὸ δικὸ τους πραγματικὸ, συλλογικὸ, ἱστορικὸ πράττειν χρειάζεται ὀρισμένες μορφὲς ἐντὸς τῶν ὁποίων θὰ λαμβάνει χώραν. Αὐτὲς οἱ μορφὲς εἶναι οἱ θεσμοὶ ποῦ ἀναλαμβάνουν μιὰ λειτουργία στήριξης γιὰ τὴ συγκεκριμένη πράξη τοῦ κάθε ἀνθρώπου. Χωρὶς θεσμοὺς μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία τοῦ ὄρου οἱ ἄνθρωποι δέν μποροῦν νά πραγματοποιήσουν τὸ σχέδιο ζωῆς τους. Ἐάν λείπουν οἱ θεσμοί, ἡ ὑπαρξὴ γίνεται ἀφόρητη. Τότε ἔρχεται ἡ ὥρα μιᾶς φιλοσοφίας ποῦ ἐπεμβαίνει στὴν ἱστορία. Διότι προφανῶς οἱ κατάλληλες μορφὲς ζωῆς δέν διασφαλίζονται ἀπὸ τὴν ὑπερχρονικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ ὑπόκεινται σὲ ἱστορικὴ μεταβολή. Γιὰ ὅ,τι σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο ὀνομάζεται ὀρθὸ καὶ λανθασμένο, τὰ μὴ ἐκπεφρασμένα αἰσθήματα καὶ οἱ ἀνάγκες τῶν ἀνθρώπων ἀποτελοῦν ἕναν ἐνδείκτη. Ὡστόσο οἱ σχέσεις γίνονται κατανοητὲς καὶ ρυθμίζονται μόνον διὰ τῆς νοητικῆς ἐργασίας τοῦ φιλοσοφικοῦ λογισμοῦ.



Με την υπογράμμιση τών θεσμών ο Χέγκελ δημιουργεί κυρίως μέτωπο έναντίον τής *καντιανῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας* πού ἔχει ὡς στόχο τήν αὐτονομία τοῦ ὑποκειμένου, ἡ ὁποία κερδίζεται στή διάσταση τής ἐσωτερικότητας. Ἀπό ὑπακοή ἀπέναντι στήν κατηγορική προσταγή τὸ ὑποκείμενο ἐγκαταλείπει ὅλους τοὺς ἐμπειρικούς δεσμούς καὶ μέ τις δικές του δυνάμεις ἀνυψώνεται σέ ἓνα σημεῖο ὀλοσχεροῦς γενίκευσης ὅπου μπορεῖ νὰ συνυπάρχει χωρὶς συγκρούσεις μέ ὅλα τὰ ἄλλα ἔλλογα ὄντα - ἄρα καὶ μέ τὸν Θεό καὶ μέ τοὺς ἀγγέλους. Ἡ ἀπομόνωση τών ἐλλόγων ὑποκειμένων ἐνώπιον τής κατηγορικής προσταγῆς καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτὴν διδασκαλία περὶ τών δύο βασιλείων, δηλαδή τοῦ ὑποκειμένου πού πράττει μέσα στὸν ἐμπειρικό κόσμο καὶ τοῦ νοεροῦ χαρακτήρα του, δὲν ικανοποίησαν τὸν Χέγκελ ὅπως καὶ πολλοὺς ἄλλους.

Τὸ ἀντίθετο μοντέλο προϋποθέτει μορφές ζωῆς στίς ὁποῖες πάντοτε ἔχουμε ἤδη εἰσαχθεῖ. Καθένας πού πράττει ἔχει πίσω του τὴν κοινωνικοποίησή του, ἡ ὁποία τὸν ἔχει ἐξοικειώσει μέ δικαιώματα καὶ καθήκοντα στὸ πλαίσιο τής συγκεκριμένης ὑπαρξῆς. Ἡ νεώτερη ἔμφαση στήν ἀρχὴ τής ὑποκειμενικότητας ὀφείλεται σέ μιὰ ἀφαίρεση πού ἔχει διαλύσει τίς πολιτικὲς μορφές ζωῆς, οἱ ὁποῖες σύμφωνα μέ τὴν δικαιολογημένη πεποίθηση τής ἀρχαιότητας εἶναι ἀπολύτως ἀπαραίτητες. Ἄν θέλουμε νὰ κατανοήσουμε τὸν ἄνθρωπο ὡς πράττοντα, τότε πρέπει νὰ κυττάξουμε μέ καθαρὴ ματιὰ τοὺς ὄρους πλαισίου. Στὴν εἰσαγωγή στή *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου* ὁ Χέγκελ χρησιμοποιεῖ τὴν ἔννοια τής βούλησης, ἡ ὁποία συνδέεται πρὸς τὸν Κάντ, γιὰ νὰ ἀναπτύξει τίς ἀπαιτούμενες κατηγορίες μέ ἀφετηρία τὴν ἀρχὴ τοῦ πνεύματος. Ὡστόσο αὐτὴ ἡ διαφορετικὴ κατανόηση τής *καντιανῆς* θεμελιώδους ἔννοιας θέτει ἰδιαίτερα προβλήματα ἐρμηνείας, τὰ ὁποῖα δὲ θὰ ἐξετάσω ἐδῶ. Στὰ ἐπόμενα θὰ δεχθῶ ὅτι μέ τὴ βούληση, ἡ ὁποία ἔχει ἐρμηνευθεῖ ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ πνεύματος, ἔχει διασφαλισθεῖ τὸ κεντρικὸ πρακτικὸ σημεῖο ἀφετηρίας τών συλλογισμῶν μιᾶς θεωρίας τοῦ δικαίου.

### III

Τώρα θὰ προχωρήσω στή δεύτερη ἀπὸ τίς ἀπόψεις πού ἀναφέρθηκαν καὶ πού εἶναι σημαντικὲς γιὰ τὸ ἐρώτημά μας, δηλαδή στήν ιστορικὴ διαμόρφωση τών θεσμών, στήν ἔκφρασή τους μέσα στήν ἱστορία. Τὸ πρότυπο ἐνὸς μὴ διχασμένου πολιτικοῦ βίου μέσα σέ θεσμούς πού λειτουργοῦν προσφέρει φυσικὰ ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ πόλις, τὴν ὁποία εἰ-



χε ήδη επικαλεσθεί ο Ρουσσώ. Για τον νεαρό Χέγκελ ήταν καθοριστικές η κριτική του Ρουσσώ στον πολιτισμό καθώς και η συνακόλουθη πρόσκληση για την ανανέωση της πολιτικής ένότητας. Ο Χέγκελ αρνείται μόνον την τεχνητή διαδικασία του κοινωνικού συμβολαίου, το οποίο συνενώνει πολλές ξεκαστες βουλήσεις. Μάλιστα στην ύστερη φιλοσοφία του δικαίου ανάγονται σε αυτό όλες οι πλάνες της γαλλικής επανάστασης που καταλήγει στην τρομοκρατία<sup>3</sup>.

Βεβαίως το αρχαίο ελληνικό ιδεώδες θεωρείται ως παρελθόν, σε αυτό συμφωνούν πλήρως ο Χέγκελ και ο Ρουσσώ. Αντιθέτως αναγνωρίζεται ο ρόλος της υποδειγματικά οργανωμένης πολιτικής συνύπαρξης των ανθρώπων. Ο Χέγκελ για αυτήν την προνομιακή μορφή έχει εισαγάγει τον τίτλο «δημόσια ήθικότητα» και την αντιπαραθέτει στην έσω-τερικευμένη ήθικη της ήθικης συνείδησης των χωριστών υποκειμένων, όπως την είχε αναπτύξει η φιλοσοφική ήθικη του Κάντ. Μετέφρασα έδω ως «μορφές ζωής» τον παλαιομοδίτικο τίτλο «δημόσια ήθικότητα» κυρίως λόγω της ουσιαστικής και έτυμολογικής εγγύτητάς του προς την «προσωπική ήθικότητα»<sup>4</sup>.

Όπωςδήποτε ανακύπτει το πρόβλημα πώς μπορεί να αποκατασταθεί ή παρελθούσα δημόσια ήθικότητα για τη νεώτερη εποχή χωρίς αυτό να θεμελιωθεί στην αφηρημένη σύναψη ενός συμβολαίου, ή οποία ως καθίδρυση δικαίου πρό του δικαίου πρέπει χωρίς άλλο να παραμείνει πλαστή έπινόηση. Η πρόταση του Χέγκελ για τη λύση του θέματος συνδέεται προς τη δική του διάγνωση της εποχής, ή οποία αναφέρθηκε

3. Σύγκρ. και R. Bubner: Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung στο: *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur. Philosophie und Politik von der Antike zur Gegenwart*. Hrsg. v. J. Schmidt. Darmstadt, 1989, σ. 404-420.

4. Η συζήτηση για την «προσωπική ήθικότητα και για τη δημόσια ήθικότητα» έπρεπε κατ' ανάγκην να αναζωπυρωθεί ύστερα από τη συζήτηση για την ήθικη του διεξοδικού λόγου. Αυτό τεκμηριώνεται π.χ. από τον συλλογικό τόμο *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt a.M., 1986, τον οποίο εξέδωσε ο W. Kuhlmann. Το αμερικανικό παράλληλο γεγονός της κριτικής του «κοινοτισμού» στον «φιλελευθερισμό» π.χ. στον φιλελευθερισμό της θέσης του Ρώλς είχε προσφάτως εύρεια απήχηση και στη Γερμανία. Ως εισαγωγή μπορεί να χρησιμεύσει ο συλλογικός τόμος *Kommunitarismus*. Frankfurt a.M., 1992, τον οποίον εξέδωσε ο A. Honneth.



προηγούμενως. Ἡ ἐποχὴ τοῦ Χέγκελ χαρακτηρίζεται τόσο ἀπὸ τὴν ἐπανάσταση τῆς νόησης, ἢ ὅποια ὀφείλεται στὸν Κάντ, ὅσο καὶ ἀπὸ τὰ πολιτικὰ γεγονότα πέραν τοῦ Ρήνου. Καὶ τὰ δύο σημεῖα παραπέμπουν σὲ θεμελιώδη ἀλλαγὴ, ἀλλὰ πράγματι δὲν ἀνταποκρίνονται στὶς προσδοκίες. Τὸ ἐγχείρημα τοῦ Κάντ φαινόταν ὅτι εἶχε μείνει στὰ μισὰ τοῦ δρόμου, ὅποτε ἡ συστηματικὴ ὀλοκληρωσὴ του θὰ ἔπρεπε κυρίως νὰ ὑπερβεῖ τὴν ἀναγωγὴ τῆς προσωπικῆς ἠθικότητος στὴν αὐτονομία τοῦ ὑποκειμένου, σύμφωνα μὲ τὴν ὅποια ὁ καθένας συνδέεται μὲ ὅλα τὰ ἄλλα ἔλλογα ὄντα σὲ ἓνα ὑπερβατικὸ βασίλειο τῶν σκοπῶν. Μεταξὺ ἀφενὸς τῆς καντιανῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας τῆς ἐσωτερικότητος καὶ ἀφετέρου τῆς καντιανῆς ἀπριορικῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, στὴν ὅποια ρυθμίζεται ἡ ἐξωτερικὴ σχέση τῶν ἐλευθέρων ὑποκειμένων, παρατηρεῖται ἓνα ρήγμα. Ἡ ἀντίληψη γιὰ μιὰ νέα δημόσια ἠθικότητα θὰ ἔπρεπε νὰ τὸ γεφυρώσει ἔτσι, ὥστε ἡ αὐθεντικὴ αὐτοκατανόηση τοῦ ὑποκειμένου καὶ ἡ συγκεκριμένη ὑπαρξὴ του μέσα στὴν κοινότητα νὰ συνανήκουν καὶ νὰ μποροῦν κατ' ἀνάγκη νὰ ἐξηγηθοῦν ἢ μιὰ ἀπὸ τὴν ἄλλη.

Παραλλήλως πρὸς τὴ φιλοσοφικὴ ἐξέλιξη διαδραματίζεται στὴ Γαλλία ἐκεῖνη ἡ μεγάλη πολιτικὴ ἀλλαγὴ, ἢ ὅποια μετὰ τὸν ἀρχικὸ ἐνθουσιασμὸ ἄφησε γρήγορα ἔντρομο τὸ εὐρωπαϊκὸ κοινὸ ἐνώπιον τῶν αἱματηρῶν συνεπειῶν. Στὴν Ἀγγλία ὁ Μπάρκ προσέφερε ἀμέσως τὴν πολιτικὴ ἀνάλυση τοῦ συντηρητισμοῦ, τὴν ὅποια μποροῦν νὰ ἐπικαλεσθοῦν ἕως σήμερα ὅλοι οἱ ἐπικριτὲς μιᾶς ἀνεξέλεγκτης ἀλλαγῆς. Ὁ Σίλλερ στὴ Γερμανία κατέφυγε σὲ μιὰ αἰσθητικὴ λύση τοῦ εἶδους τῆς λαϊκῆς παιδαγωγικῆς, ἢ ὅποια χωρὶς τὸν καταναγκασμὸ θὰ ἔπρεπε νὰ ὀδηγήσει στὴν ἐλευθερία, ἐφόσον προπαρασκευάζει τὸν ἄνθρωπο γιὰ αὐτὴν μὲ παιγνιώδη τρόπο. Πάντως εἶναι φανερὸ ὅτι μιὰ νέα τάξη τῆς κοινωνίας θεμελιωμένη στὸν λόγο, ἢ ὅποια φέρνει μόνον νέα καταπίεση γιὰ νὰ καταλήξει τελικῶς στὸν ναπολεόντειο ἐπεκτατισμὸ, δὲν ἀνταποκρίνεται στὶς ἐλπίδες τὶς ὁποῖες ἐν ὀνόματι τῆς δημόσιας ἠθικότητος θὰ ἤθελε κάποιος νὰ ἐναποθέσει σὲ αὐτὴν.

Ὁ Χέγκελ συνάγει μιὰ ριζικὴ συνέπεια ἀπὸ τὴν παρατήρηση τῆς φιλοσοφικοπολιτικῆς κατάστασης. Στὶς νεανικὲς συγγραφές, κατόπιν πῶς φανερὰ στὶς μελέτες του ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς Ἰένας, καὶ πολὺ φανερὰ στὴ *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος* τοῦ 1806 προσγράφει τὴ νέα ἠθικὴ ζωὴ στὶς ἀναπτρωμένες δυνάμεις τῆς φιλοσοφίας. Ὅ,τι ἀπαιτεῖ ἡ ἐποχὴ, σὲ ὅ,τι ὁμως ἀποτυγχάνουν τὰ δεδομένα, πρέπει πρῶτον νὰ ὀδηγηθεῖ στὴν ἔννοια μὲ θεωρητικὸν τρόπο. Ἀπὸ αὐτὸν τὸν μόχθο γιὰ τὴ



σύλληψη του χρόνου σε σκέψεις, όπως διακηρύσσει μια ονομαστή απόφανση του ύστερου Χέγκελ, προκύπτει ή προσπάθεια για την εξέλιξη μιας δεσμευτικής τάξης δικαίου μόνον από τον λόγο και μάλιστα έτσι, ώστε αυτή να μην μεταβληθεί σε θύμα των αμφισβητημένων μονομερειών των προηγουμένων σχεδιασμάτων. Για αυτόν τον σκοπό η φιλοσοφία πρέπει με τη σκέψη να εισχωρήσει στην ύποστασιακή διάρθρωση της ιστορικής κατάστασης ώστε η δική της έννοιακή εργασία με κατασκευαστική προοπτική να διατηρήσει και την επαφή της προς την εποχή και προς τις απαιτήσεις. Μόνον όποιος δεν φιλοσοφεί δίπλα από την ιστορία ή προσπερνώντας την ιστορία, έχει την ευκαιρία να διαμορφώσει μετά λόγου και την ιστορία. Δηλαδή μόνον τότε έχει διασφαλισθεί με μεθοδικό τρόπο ότι οι θεωρητικές αντιλήψεις μπορούν να παρέμβουν στην ιδιάζουσα κατάσταση της εποχής. Μια τέτοια φιλοσοφία πρέπει τότε στα σοβαρά να απαιτήσει την ιστορική πραγματοποίηση.

Η Φιλοσοφία του δικαίου του Χέγκελ από τα χρόνια 1820/21, η οποία από την έκδοσή της έως σήμερα αποτελεί αντικείμενο διαμάχης, ακολουθεί φανερά τον σκοπό, τον οποίο μόλις περιέγραψα. Δεν πρέπει απλώς να επιβληθεί και να συνεχίσει να ισχύει κάποιο παλιό δίκαιο - π.χ. το ρωμαϊκό -, δεν πρέπει να θεσπισθεί ούτε κάποιο νέο δίκαιο - π.χ. ο ναπολεόντειος κώδικας -. Έδώ κατά τα άλλα βρίσκονται τα σημεία της διαμάχης προς την ιστορική σχολή του δικαίου του Σαβινύ. Πρέπει μάλλον να εκφρασθεί εκείνη η δημόσια ήθικότητα, η οποία ήδη υπάρχει, ενώ η φιλοσοφία συστηματοποιεί με την έννοια κι έτσι βοηθάει τους κανόνες και τις πεποιθήσεις που ισχύουν να φθάσουν σε μια έκφραση με τάξη. Διότι η δημόσια ήθικότητα είναι ύπαρκτη στην κοινωνία, επειδή οι άνθρωποι δεν θα μπορούσαν καθόλου να ζήσουν χωρίς αυτήν - εκτός αν κάποια ουτοπική φαντασιοπληξία ή η επιχειρηματολογία του δήθεν διαφωτισμού αποκτήσουν υπεροχή έναντι του αυθεντικού νοήματος της πολιτικής ύπαρξης.

Με συνέπεια ο σημαντικός πρόλογος στις Βασικές γραμμές της φιλοσοφίας του δικαίου αναφέρει: «Πάντως για το δίκαιο, για τη δημόσια ήθικότητα, για το κράτος ή αλήθεια είναι τόσο παλιά, όσο είναι γνωστή και εκτίθεται ελεύθερα στους δημόσιους νόμους, στη δημόσια ήθικη και στη θρησκεία. Τι άλλο χρειάζεται αυτή η αλήθεια περαιτέρω, καθόσον το πνεύμα που νοεῖ δεν είναι ικανοποιημένο με το να την κατέχει με αυτόν τον άμεσο τρόπο, παρά το να την συλλάβει με την έννοια και από το περιεχόμενο που ήδη αυτό καθ' εαυτό είναι έλλογο να κερ-



δίσει και την *έλλογη μορφή του*, ώστε αυτό να εμφανίζεται ως δικαιολογημένο για το *έλεύθερο νοείν* που δεν παραμένει στο δεδομένο, εκτός αν αυτό συμβεί δια της *έξωτερικής θετικής αύθεντίας* του κράτους ή δια της *συναίνεσης* των ανθρώπων ή δια της *αύθεντίας* του *έσωτερικού συναισθήματος* και της *καρδιάς...*, αλλά ξεκινάει από τον *έαυτό του* και ακριβώς έτσι απαιτεί να γνωρίζει τον *έαυτό του* ως *ένωμένο* με την *αλήθεια* στην *έσωτερικότητα*;» (οί *ύπογραμμίσεις* είναι δικές μου).

Τι σημαίνουν τα παραπάνω; *Η αλήθεια* της δημόσιας ήθικότητας είναι με τους δημόσιους νόμους και τα *έθιμα* γνωστή σε κάθε πολίτη του κράτους από *πολύν καιρό* και *μάλιστα* τόσο προφανώς, ώστε να μην χρειάζεται *αποκλειστικώς* ή *φιλοσοφία* ούτε για την *άνεύρεσή* της ούτε για τη *διακήρυξή* της. *Ακριβώς* ο πολίτης του κράτους *ορίζεται* από το *ότι* είναι *έξοικειωμένος* με τη δημόσια σφαίρα. *Αν* όμως κάποιος, εκτός από αυτήν την *άνεπηρέαστη* *στάση* του ανθρώπου που πράττει *έντός* του *πλαίσιου* των *ισχυόντων* *θεσμών*, θέλει να *συλλάβει* και το *περιεχόμενο* του *πράγματος*, τότε *αντιμετωπίζει* το *δίκαιο* από *φιλοσοφική* σκοπιά. Προσδίδει στο *περιεχόμενο* που *ήδη* είναι καθ' *έαυτό* *έλλογο* και την *κατάλληλη* *μορφή* ώστε να *δικαιολογήσει* το *πολιτικό* *στοιχείο* για το *έλεύθερο νοείν*. Αυτή η *νομιμοποίηση* είναι *άνωτερη* από κάθε *άλλη* *αύθεντία* τόσο της *θετικότητας* των *ύπαρχόντων* *κωδίκων* όσο και από *μια* *ένδεχόμενη* *συναίνεση* των *ένδιαφερομένων* και κυρίως από *κάθε* *έπικύρωση* δια του *συναισθήματος* και της *έσωτερικής* *φωνής*.

Έδώ πρέπει να ληφθούν *ύπόψη* δύο σημεία: Το *περιεχόμενο* είναι *ήδη* *έλλογο*, αλλά η *νομιμοποίησή* του *έπιτυγχάνεται* *μόνον* δια του *έλευθέρου νοείν*. *Η* *ύπόθεση* *ότι* *στους* *θεσμούς* *δημιουργούν* *έναν* *τρόπο* *έκφρασης* *ο* *λόγος* *ή* *το* *άντικειμενικό* *πνεύμα*, *πρέπει* *άρχικώς* να *γίνει*, *γιατί* *διαφορετικά* *όποιοσδήποτε* *έλεγχος* *θα* *ήταν* *χωρίς* *άντικείμενο*. Πίσω από αυτά *υπάρχει* η *πεποίθηση* *ότι* *εκείνες* *οι* *μορφές*, *οι* *όποιες* *οφείλονται* *στο* *παιχνίδι* *της* *σύμπτωσης* *ή* *στον* *έξαναγκασμό* *της* *αύθαιρεσίας*, *δεν* *έχουν* *καμμία* *μόνιμη* *προοπτική* να *άνταποκριθούν* *πράγματι* *στις* *άπαιτήσεις* *του* *συλλογικού* *πράττειν*. Διότι *το* *πράττειν* - *ο* *Χέγκελ* *λέγει*: *ή* *βούληση* - *έχει* *από* *την* *πλευρά* *του* *μια* *θεμελιωδώς* *όρθολογική* *δομή*, *ή* *όποια* *είναι* *τοποθετημένη* *τόσο* *βαθιά*, *ώστε* *δεν* *μπορεί* *να* *πάει* *πίσω* *από* *αυτήν* *όποιος* *δεν* *θέλει* *να* *χάσει* *το* *νόημα* *του* *πράττειν* *ως* *πραγματοποίησης* *της* *πρακτικής* *ύποκειμενικότητας*. *Αλλά* *αυτή* *ή* *θεμελιώδης* *πρόταση* *περιέχει* *αναπόφευκτες* *συνέπειες* *για* *τους*



θεσμούς. Τὸ πράττειν καὶ οἱ θεσμικὲς μορφές του πρέπει δηλαδή νὰ ἀντιστοιχοῦν. Ἐὰν αὐτὸ δὲν συμβαίνει, δημιουργεῖται ἀκριβῶς ἐκείνη ἡ πρόκληση τοῦ διχασμοῦ, ἡ ὁποία δὲν εἶναι ἀνεκτὴ γιὰ πολὺν καιρὸ.

Ἄλλὰ θὰ ρωτήσῃ κάποιος; Καὶ τί συμβαίνει μὲ τὰ παράλογα περιεχόμενα; Ἡ πιὸ ἐξυπνη στάση ἀπέναντι τὸν Λεβιάθαν δὲν ὀνομάζεται σκεπτικισμός; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Χέγκελ εἶναι ὅτι ἕνας ιδιωτικὸς λόγος τοῦ κριτικοῦ ἀποχωρισμένος ἀπὸ τὰ δημόσια πράγματα δὲν θὰ ἔχει ποτὲ τὴ δυνατότητα νὰ συλλάβῃ μὲ τὸν κατάλληλον τρόπο τὴν ὀρθολογικότητα ποὺ ἐνυπάρχει ἀντικειμενικῶς στοὺς θεσμούς: Διότι κατὰ τὸν Χέγκελ στὸ ἄτομο ποὺ υἰοθετεῖ τὸν σκεπτικισμό, δὲν μπορεῖ μὲ κανέναν τρόπο νὰ γίνῃ φανερὸ τὸ ἀνώτερο περιεχόμενο ἐκείνης τῆς τάξης, ἡ ὁποία ἰσχύει ἀπὸ καιρὸ καὶ χωρὶς ἐπιφυλάξεις καὶ καθοδηγεῖ τὴ συλλογικὴ πράξη. Σὲ ἕνα κριτήριον ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῶν ἀτομικῶν προτιμήσεων, ἐξ ὑπαρχῆς δὲν μπορεῖ νὰ ἀνταποκριθεῖ καμμιά μορφή τοῦ ἀντικειμενικοῦ πνεύματος.

Ἄφετέρου πρέπει νὰ ὑποτεθεῖ ὅτι δημόσιοι νόμοι ποὺ εἶναι παράλογοι, ἐφόσον δημιουργοῦν προσκόμματα στὸ κοινὸ πράττειν, ὡς μὴ ἔλλογοι προσδιορισμοὶ δὲν ἐπιδέχονται καὶ καμμιά ἔννοια. Ἐπομένως ὑπάρχει ἕνα κοινὸ πνευματικὸ σημεῖο προοπτικῆς, τὸ ὁποῖο συνδέει τὸ ἀντικειμενικὸ περιεχόμενο τοῦ δικαίου καὶ τὰ ὑποκειμενικὰ συμφέροντα αὐτῶν ποὺ ἐνεργοῦν. Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ καθαρὸ μὴ ἔλλογο στοιχεῖο δὲν μπορεῖ νὰ διατηρηθεῖ γιὰ πολὺν καιρὸ ὡς πολιτικὸ στοιχεῖο.

Ὡς πρὸς αὐτὸ προβάλλει ἀντιρρήσεις μιὰ θεωρία ποὺ ἕως πρὶν ἀπὸ λίγο ἀναφερόταν πολὺ, δηλαδή ἡ μαρξιστικὴ κριτικὴ τῆς ἰδεολογίας, ἡ ὁποία μεταξὺ ἄλλων εἶχε ὡς σημεῖο ἀνάφλεξης καὶ τὴ φιλοσοφία τοῦ δικαίου τοῦ Χέγκελ. Ἐδῶ τὴν χρησιμοποιοῦ στὴν πιὸ πρόσφατη ἐκδοχὴ τῆς ὡς «καθολικὸ συσχετισμὸ σύγχυσης». Ὁ Ἄντόρνο π.χ. προβάλλει τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ γενικὴ ἀπάτη ἔχει τόσην ἔκταση ὥστε ἀκόμη καὶ παράλογες κοινωνικὲς δομές δὲν ἀναγνωρίζονται πλέον ὡς παράλογες, ἀλλὰ μᾶλλον ἐπικροτοῦνται ἀπὸ τὸ παραπλανημένο κοινόν. Κατὰ τὸν Ἄντόρνο εἶναι χωρὶς ἔρεισμα ἡ ὑπόθεση ὅτι, ὅ,τι ἰσχύει, ἰσχύει δυνάμει τοῦ ἐλλόγου χαρακτήρα του. Ὅπως ὑποστηρίζει ὁ ἴδιος, μόνον ἡ ἐλεύθερη ἀνασκόπηση κριτικῶν ὑποκειμένων μπορεῖ πλέον νὰ διαπεράσῃ τὸ κυριαρχικὸ φαίνεσθαι καὶ ἐπομένως μόνον αὕτη ἀποτελεῖ τὸ τελευταῖο κατάλοιπο τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀλήθειας.





Ἄλλα τι ἄλλο εἶναι αὐτὴ ἢ ἀνασκόπηση ἂν ὄχι τὸ ἐλεύθερο νοεῖν τοῦ ὑποκειμένου, συνεπῶς ἂν ὄχι ἐκείνη ἢ ἀρχὴ τὴν ὁποία ἀνασύρει ὁ ἴδιος ὁ Χέγκελ γιὰ νὰ ἐξετάσει τὸν ἔλλογο χαρακτήρα τῆς ὑπάρχουσας κατάστασης; Ἄν δὲν ὑπῆρχε κάποιος τόπος τοῦ μὴ παραμορφωμένου λόγου, ἐπειδὴ ἡ σύγχυση εἶναι ὀλική, τότε ἡ κριτικὴ θὰ ἔχανε κάθε νόημα, γιὰτὶ δὲν θὰ μπορούσε πλέον νὰ ἀσκηθεῖ ἐν ὀνόματι κανενός. Ἄν στὸν κοινωνικό-πολιτικό χῶρο κυριαρχοῦσε ἡ μαγεία ἐνός κακοῦ δαίμονα παρόμοιου πρὸς τὸν «genius malignus» τῆς σκεπτικιστικῆς γνωσιολογίας τοῦ Καρτεσιῦ, τότε κανένας κριτικός δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἐγγυηθεῖ - ἐκτὸς μὲ τὸν ἀπλὸ ἰσχυρισμό, μὲ τὸ συναίσθημά του, μὲ τὴν ἐσωτερικὴ φωνὴ του κλπ. - ὅτι καὶ αὐτὸς δὲν εἶναι ἐπίσης θύμα τῆς γενικῆς σύγχυσης. Ἄλλα ὁ Χέγκελ εἶχε ἀρνηθεῖ σὲ αὐτὲς τὶς ἐξωλογικὲς αὐθεντίες τὸ δικαίωμα νὰ προβάλουν ἐνστάσεις. Ἄν τώρα κάποιος συμφωνεῖ μὲ τὸν Ἀντόρνο καὶ ἀνάγει τὸν ἀριθμὸ τῶν ἐλευθέρως νοούντων ὑποκειμένων σὲ μιὰ κριτικὴ ἐπίλεκτη ὁμάδα (ἐλίτ) ἢ συμφωνεῖ μὲ τὴ θεωρία τῆς ἐπικοινωνίας, ἐκδημοκρατίζει αὐτὸν τὸν ἀριθμὸ καὶ δέχεται τὸν καθολογικὸ διάλογο, τὸ σημαντικὸ εἶναι ὅτι χωρὶς τὸ κριτήριον τοῦ ὑποτιθέμενου ἔλλογου χαρακτήρα δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ καταδειχθεῖ ἡ νομιμότητα τῆς πολιτικῆς τάξης.

#### IV

Ἔτσι γίνεται ἤδη λόγος καὶ γιὰ τὴν τρίτη ἀπὸ τὶς ἀπόψεις ποὺ ἀναφέρθηκαν, δηλαδὴ γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς νομιμοποίησης. Προφανῶς αὐτὸ ἐξαρτᾶται πολὺ ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ ἐλεύθερο νοεῖν, τὸ ὁποῖο συνυπολογίζεται κατὰ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν ἔλεγχο τῆς ὀρθολογικότητας τῶν ὑφισταμένων νόμων καὶ τῶν δημοσίων ἠθῶν. Ἀπὸ φιλοσοφικὴ σκοπιὰ πρέπει νὰ γίνει δεκτὸ τὸ ἐλεύθερο νοεῖν τοῦ λόγου, ἐνώπιον τοῦ ὁποίου δικαιολογεῖται ἡ δημόσια ἠθικότητα, ἐφόσον ἕνα καθ' ἑαυτὸ ἔλλογο περιεχόμενο ὀδηγεῖται σὲ μιὰ ἀναλόγως ἔλλογη μορφή. Αὐτὸ ὅμως εἶναι τὸ ἔργο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χέγκελ, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Χέγκελ. Ὅ,τι δὲν ἀντέχει ἐνώπιον αὐτοῦ τοῦ ἀσύγχυτου, ἀμερόληπτου, μὴ συνδεδεμένου μυστικά μὲ τὴν ὑπάρχουσα κατάσταση καὶ δυσμενοῦς ἀπέναντι σὲ τὶς ἀνορθόλογες αὐθεντίες δικαστηρίου, πρέπει νὰ ἐγκαταλειφθεῖ. Ἀντιθέτως ὅ,τι ἀναγνωρισθεῖ ἐδῶ, διατηρεῖ δικαίως τὴν ἰσχύ του. Τοῦτο σημαίνει ὅτι αὐτὸ τὸ δίκαιο εἶναι νόμιμο, εἶναι νομιμοποιημένο.



Ὁ Χέγκελ ἀκολουθεῖ τῇ θεμελιώδη πρότασι ὅτι χωρὶς τὴν ἀποδοχὴ τῶν συμμετεχόντων κανένας νόμος δὲν ἔχει τὴν πιθανότητα πραγματικῆς τήρησης. Κανένα δημόσιο ἦθος δὲν παραμένει ἀναντίρρητο, κανένας κόσμος ζωῆς δὲν ἐπιτυγχάνει ἱστορικὴ συνέχεια, ἂν προηγουμένως δὲν ὑπάρξει ἡ ἀφελής, προφιλοσοφικὴ, ἀλλὰ γι' αὐτὸν τὸν λόγο καθόλου ἀνορθόλογη προθυμία τῶν ἐνδιαφερομένων γιὰ συμμετοχὴ. Οἱ ἐνδιαφερόμενοι προσδιορίζονται στὸν ρόλο τοῦ πολίτη τοῦ κράτους, τοῦ μέλους μιᾶς εὐτακτοῦ κοινότητος. Τὸ δίκαιο πρέπει νὰ ὑπηρετήσῃ τὰ καλῶς ἐννοούμενα συμφέροντά τους. Ἐπομένως πρέπει νὰ σταθμίσουν τὸ δίκαιο ὑπὸ τὸ φῶς ἐκείνου ποῦ θέλουν νὰ ἐπιτύχουν μὲ τὴν πράξη τους. Ὡς πράττοντες πρέπει νὰ ἔχουν πεισθεῖ ὅτι τὰ πράγματα εἶναι πρὸ εὐνοϊκῶς ἐντὸς τοῦ νόμου καὶ τοῦ κράτους παρὰ ἂν αὐτοὶ συγκεντρωθοῦν στὸν πρακτικὸ ἐγωισμό τους. Μὲ τὴ μορφὴ πρακτικῶν ὑποκειμένων θὰ ἀναγνωρίσουν τὸν ἑαυτό τους μὲ ὑποστασιακὸ τρόπο μέσα στὴν προσφερόμενη τάξη.

Ὅπως ἴσως ἡ δυνατότητα τῆς ἀναγνώρισης, ἡ ὁποία καθιδρύει τὴ νομιμοποίησι, προϋποθέτει μιὰ ὀρισμένη διαδικασίαν μόρφωσης, ἡ ὁποία ἐξευγενίζει τὴν ἰδιωτικὴν ἰδιοσυγκρασίαν, τίς καθαρῶς ἀτομικὰς κλίσεις καὶ ἐχθρὰς καθὼς καὶ τίς στιγμὰς τῆς φυσικῆς σύμπτωσης. Ἀλλὰ αὐτὸ ἤδη συμβαίνει πάντοτε ἕως ἑνὸς ὀρισμένου βαθμοῦ μὲ τὴν κοινωνικοποίησι, δηλαδὴ μὲ τὴν εἰσαγωγή τοῦ ὑποκειμένου ὡς συνδεδεμένου πρὸς τὴν πράξιν μέσα σὲ μιὰ πολιτικὴ κοινότητα πράξεων. Συνεπῶς ὁ κίνδυνος δὲν ἐπαπειλεῖται ἀπὸ ἑνὸς ἐπιπόλαιου ὑποκειμενισμοῦ, ὁ ὁποῖος θὰ ἔπρεπε κατ' ἀνάγκην νὰ προδώσῃ τὴν ὑπόστασιν κάθε δικαίου. Μὲ τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἐλεγκτικοῦ νοεῖν ἐννοεῖται ἐκείνη ἡ ἐπάρκεια, ἡ ὁποία ἐπιτυγχάνεται στὴν διαμορφωμένη ὑποκειμενικότητι ποῦ τελικῶς συνδέει αὐτὸν ποῦ πράττει ἐφόσον ἔχει διαφωτισθεῖ, μὲ τὸν φιλοσοφικὸ θεωρητικόν.

Δὲν ὑπάρχει τρόπος νὰ παρακαμφθεῖ ἡ ἐπιτυχὴς διαδικασίαν μόρφωσης, κατὰ τὴν ὁποία τὸ ἕκαστο ἄτομον ἀπὸ τὴν ἤδη ὑπαρκτὴν ἰδιαιτερότητά του ἀνυψώνεται στὸ ἐπίπεδον τῆς γενικότητος. Οὔτε π.χ. ὁ καθένας, ὅπως εἶναι καὶ εὐρίσκεται, σὲ ἐξάρτησιν ἀπὸ μαζικοὺς προσδιορισμοὺς, ὅπως ἀκριβῶς αὐτοὶ παρουσιάζονται μὲ τὴν προπαγάνδαν ἢ τὴν ὑποκίνησιν ποῦ λειτουργοῦν σκοπίμως, μπορεῖ νὰ εἶναι τελικῶς ὁ κλητὸς δικαστὴς γιὰ τὸν λόγον τῆς δημοσίας τάξεως. Αὐτὸ τὸ παράδοξον εἶναι παρὸν σὲ κάθε νεώτερον κράτος δικαίου τὸ ἀργότερον μετὰ τὴν διάκρισιν τοῦ Ρουσσῶ μετὰ τῆς γενικῆς βούλησιν καὶ τῆς βούλησιν ὅλων.



Σε αυτό το σημείο οί διανοούμενοι μπορούν να αποτελέσουν το διορθωτικό σύμφωνα με το νόημα πού δίνει ο 'Αντόρνο. 'Αλλά πρέπει να προσέξουν ώστε ως υποτιθέμενη πρωτοπορεία τής γνήσιας και ανόθευτης βούλησης του λαού να μην μεταβληθούν σε έκκοσμικευμένο ιερατείο. Οί διαδικασίες μόρφωσης, οί όποιες από το πολλαπλώς ιδιαίτερο έπεξεργάζονται το δεσμευτικώς γενικό, είναι κατά ευαίσθητο τρόπο άδιαχώριστες από τις βιογραφίες. Αύτες δέν μπορούν να υπαγορευθούν από μηχανισμούς, να υποκατασταθούν από τελετουργίες ή να μεταβιβασθούν σε ήγετικούς σοφούς τούς όποιους οί άρχαίοι 'Ελληνες όνόμαζαν σοφιστές. 'Ελάχιστα λύνεται επίσης το άινιγμα άν φραστικώς προβληθεί ή άπαιτήση για φιλοσοφικά άπριορικά στοιχεία, για υπερβατολογική τελική θεμελίωση ή για τις όνομαζόμενες κανονιστικές άπόψεις. Κανένας πολίτης του κράτους δέν έχει προνομιακή πρόσβαση στον λόγο των θεσμών. 'Η έπιτέλεση τής άναγνώρισης των υποκειμένων, τά όποία έχουν μάθει να κατανοούν τον έαυτό τους σε άναφορά προς την πολιτική γενικότητα, έντός τής μορφής ζωής τής διασφαλισμένης από το δίκαιο, ή όποία τούς παρέχεται ιστορικά, δέν παρουσιάζεται πουθενά άλλου παρά μόνον στον ισχυρό και μακροπρόθεσμα σταθερό σεβασμό του νόμου, τον όποιο έπιδεικνύουν οί διαφωτισμένοι πολίτες. Καί σε αύτην την περίπτωση οί διαδικασίες μόρφωσης, οί όποιες προσιδιάζουν στα πρόσωπα, έμφανίζονται συμπυκνωμένες. Πίσω από αυτό το κατώφλι δέν μπορεί να προχωρήσει ή θεωρία του κράτους.

'Η παράγραφος 260 τής *Φιλοσοφίας του δικαίου* του Χέγκελ διευκρινίζει τή θέση τής υποκειμενικότητας ως έξής: «'Η άρχή των νεωτέρων κρατών έχει αύτην την τρομερή δύναμη και βαθύτητα, να αφήνει δηλαδή την άρχή τής υποκειμενικότητας να ολοκληρώνεται σε άυτοτελές άκραίο σημείο τής προσωπικής ιδιαιτερότητας και συγχρόνως να την άνάγει στην ύποστασιακή ένότητα και έτσι να διατηρεί αύτη το άκραίο σημείο στην ίδια την άρχή». Τά νεώτερα κράτη όχι μόνον έπιτρέπουν, αλλά άποβλέπουν μάλιστα στο να όδηγήσουν τά υποκείμενα ως υποκείμενα σε σαφή διάκριση. 'Αλλά τούτο είναι μόνον το ένα άκρο, το άλλο πού τά συγκρατεί σε ίσορροπία, είναι ή ένότητα πού έχει σταθεροποιηθεί από τούς θεσμούς. Στ' αλήθεια όμως ή ένότητα φέρεται και έπιβεβαιώνεται από όλα τά υποκείμενα πού όφείλουν τή δική τους διαμορφωμένη υποκειμενικότητα σε αύτην την ένότητα.



Ἐάν παρὰ ταῦτα τὸ κράτος εἶχε δική του ζωὴ εἰς βάρος τῶν ἀτόμων, τότε θὰ κυριαρχοῦσε ὁ σκοπὸς τῆς αὐτοσυντήρησης ἑνὸς λειτουργικοῦ συστήματος. Τὸ ὑποκείμενο θὰ αἰσθανόταν ἀποκλεισμένο καὶ ἀντιστοίχως θὰ ἀρνοῦνταν τὴ συνεργασία. Ὡστόσο τὸ νεώτερο κράτος ὑφίσταται, ἐπειδὴ ὑπερβαίνει τὴν παλιὰ ἔνταση μεταξὺ τοῦ καθ' ἑκάστου καὶ τοῦ ὄλου. Τὸ ὄλο διαρκεῖ, ἐφόσον τὰ ἄτομα μποροῦν μέσα σὲ αὐτὸ νὰ προσδώσουν ἰσχὺ στὶς ἀπαιτήσεις του. Διότι τελικῶς οἱ θεσμοὶ εἶναι πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος τῶν ὑποκειμένων, πηγάζουν ἀπὸ τὴν ἴδια ἀρχὴ ὅπως καὶ αὐτὰ καὶ συνεπῶς ἀποφεύγουν τὴν παραδοσιακὴ ἀντιπαράθεση ἀντικειμενικῶν δομῶν καὶ ὑποκειμενικῶν συμφερόντων.

## V

Ἄλλὰ σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ἀνακύπτει μιὰ συνηθισμένη ἀντίρρηση. Ἐάν τὸ ὑποκείμενο, τὸ ὁποῖο πρέπει τὸ ἴδιο νὰ κρίνει τὴ νομιμότητα τῶν δικαιοκῶν τάξεων σύμφωνα μὲ τὸ ἐλεύθερο νοεῖν, περιορισθεῖ ἐκ τῶν προτέρων τόσο, ὥστε νὰ εἶναι προσαρμοσμένο στὴν ἀπαιτῆση τῆς γενικότητας, τότε ἡ λογικὴ κρίση του δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐκπλήσσει. Ἐάν τὸ ὑποκείμενο ὡς πρὸς τὴν ὑποκειμενικότητά του εἶναι προσανατολισμένο κυρίως στὸ κράτος, δὲν θὰ μπορέσει καθόλου νὰ ἀποφύγει νὰ ἀποδεχθεῖ πλήρως τὸ κράτος. Ἡ ἀντίρρηση ὑποθέτει ὅτι τὸ ὑποκείμενο εἶχε καὶ ἄλλες οὐσιωδέστερες ιδιότητες, οἱ ὁποῖες θὰ ἦσαν σημαντικὲς σὲ μιὰ ἐκτίμηση ἀπὸ πολιτικὴ ἀποψη, αὐτὲς ὅμως ἔχουν ἐδῶ καταπιεσθεῖ. Αὐτὸ ὡστόσο πρέπει πρῶτα νὰ καταδειχθεῖ. Χωρὶς ἀμφιβολία ἓνα ὑποκείμενο διαθέτει ποικίλες ιδιότητες καὶ μπορεῖ νὰ θεωρεῖ τὰ πράγματα ἀπὸ διάφορες ὀπτικὲς γωνίες. Ἡ πολυμέρεια τῆς διαφοροποιημένης ὑποκειμενικότητας ἀρχικῶς δὲν ἔχει ἄμεση σχέση πρὸς τὴν πολιτικὴ καὶ τὸ δίκαιο, ἀλλὰ μεταφέρεται σὲ αὐτά. Ἐτσι ἐγείρονται φωνὲς γιὰ συναισθηματικὴ, πατριωτικὴ, θηλυκὴ, ἑναρμονισμένη μὲ τὴ φύση, ἐθνικῶς χρωματισμένη, διασκεδαστικὴ, γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἀγάπη εὐνοϊκὴ πολιτικὴ κλπ. Κάθε εἶδους συμφέροντα καὶ ἐπιθυμίες ποὺ παρουσιάζονται σὰ ὑποκείμενα, ἀναδιατυπώνονται ὡς πολιτικὰ αἰτήματα.

Πάντως ὡς πρὸς τὸ ἐρώτημα τῆς νομιμοποίησης σὲ ἀναφορὰ πρὸς δεδομένες μορφὲς ζωῆς τὸ μοναδικὸ ζήτημα εἶναι ἂν γιὰ τὸ ὑποκείμενο ὡς πράκτορα σὲ συνάφεια πρὸς ἄλλους ποὺ ἐπίσης ἐνεργοῦν καθίσταται δυνατὴ καὶ ὑποστηρίζεται ἡ πράξη του ἢ ἀπορρίπτεται καὶ παρεμποδίζεται. Ἡ ἱκανοποίηση ἐκείνων τῶν ἄλλων διαστάσεων ἴσως δὲν



άνηκει καθόλου στο πλαίσιο του δικαίου αλλά άνηκει στον πολιτισμό με την ευρύτερη σημασία του όρου, και συνεπώς ως αίτημα έκφράζει μια σύγχρονη τάση για τον δικαιοκό μετασχηματισμό όλων των περιεχομένων ζωής. Ο πολιτισμικός πλούτος των μορφών ζωής είναι βεβαίως εύκτεο συνοδευτικό φαινόμενο, δέν άφορά όμως τον θεσμικό πυρήνα, ο οποίος έξετάζεται μόνος έδω.

Τά ύποκείμενα ως πράπτοντα είναι τέλος πάντων ένταγμένα σε κάποια συστατική γενικότητα. Βεβαίως οι συνθήκες της κάθε πράξης, οι στόχοι της, ή ιδιαίτερη προεία της είναι πολύ άτομικά. Άλλά έν γένει ή πρακτική άναζήτηση ένός στόχου, ή σύνδεση της δραστηριότητας προς τον προσδιορισμό των στόχων, ή λογική των συγκεκριμένων βημάτων για την επίτευξη του στόχου, ή πρακτική άλλαγή του κόσμου - όλα αυτά είναι γνωρίσματα, τά όποια ο καθένας που πράττει μοιράζεται με κάθε άλλον που πράττει. "Οχι τό μεταβαλλόμενο περιεχόμενο αλλά ή διανυόμενη δομή της πράξης άποτελεί τό έδαφος της γενικότητας άπό πρακτική σκοπία. Σε αυτό πρέπει νά ανταποκριθούν οι θεσμοί. Η δικαιολόγηση της ύπαρξής τους θεμελιώνεται στο ότι αυτοί καθιστούν δυνατό τό συλλογικό πράττειν κάθε είδους, στο όποιο τά ύποκείμενα πραγματοποιούν τον έαυτό τους. Έφόσον οι θεσμοί πληρούν αυτόν τον όρο, τότε είναι έγκυρος ο ίσχυρισμος ότι τά ύποκείμενα, έφόσον κατανοούνται σωστά και δίκαια, άναγνωρίζουν τον έαυτό τους στην ύπάρχουσα κατάσταση. Αυτό καθιδρύει εκείνη την ένότητα του πνεύματος, στην όποία υπό τό όνομα της δημόσιας ήθικότητας τά δρώντα ύποκείμενα και ο κόσμος τους συναντώνται κάθε φορά.

Και συνοψίζω. Πρέπει νά υπερασπισθούμε τή θεωρία του Χέγκελ περι δικαίου σύμφωνα με τό νόημα των μορφών ζωής, που έννοούν την πράξη κι έπομένως είναι διαφανείς κι έπομένως είναι άποδεκτές. Έδώ ή σπουδαιότητα της πράξης και ή όρθολογικότητα είναι συναρτημένες. Σημείο άναφοράς είναι τό ύποκείμενο ως θεμελιώδης άρχή προσανατολισμού κατά τή νεώτερη έποχή. Όπωςδήποτε δέν λαμβάνεται υπόψη ο εύρύς και κατά την πορεία του έκσυγχρονισμού συνεχώς διευρυνόμενος πλουραλισμός της πολιτισμένης ύποκειμενικότητας έν γένει με τή μορφή της γνώσης, του βιώματος, της έμπειρίας ή της έπιθυμίας. Πράγματι λαμβάνεται υπόψη μόνον ή δομή της πράξης στην όποία είναι συνδεδεμένα όλα τά δρώντα ύποκείμενα. Ο «αίσθητικός μετασχηματισμός του κόσμου ζωής» θά έπρεπε νά παραμείνει χωρισμένος άπό τό πολιτικό έρώτημα της νομιμοποίησης. Πάντως ή πολιτι-



κή ανθρωπολογία του Χέγκελ εξετάζει τὰ ὑποκείμενα πράγματι ὡς ὑποκείμενα πού σὸν πρακτικὸ ρόλο τους ἔχουν ἀνάγκη θεσμῶν πού θὰ τὰ στηρίξουν. Σὲ αὐτοὺς εἶναι ἤδη πάντοτε προδιαμορφωμένη ἡ ἱστορική συνάφεια τῆς πραγματικῆς δραστηριότητάς τους, χωρὶς τὴν ὁποία αὐτὰ θὰ ὑπῆρχαν σὰν νοερὲς ὀντότητες σὲ ἓνα χωριστὸ βασίλειο ἢ σὰν ἀστραφτερὲς διαμαντένιες ἐπιφάνειες θὰ κατοικοῦσαν στὴν αἰσθητικὴ σφαῖρα.

Ἐπομένως τὰ πάντα ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ ἂν αὐτὸς ὁ συσχετισμὸς γίνεται κατανοητὸς μὲ ἀφετηρία τὸ πράττειν ἀντὶ νὰ ἀποτελεῖ αὐτοτελεῖ δύναμη πού παρεμποδίζει τὸ πράττειν καὶ ἀποκτάει σύσταση ὡς αὐταρκες σύστημα. Προφανῶς μιὰ τέτοια θεωρία δέχεται τὰ κίνητρά της ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς μεταδιαφωτιστικῆς ἀλλοτρίωσης. Ἐάν κάποιος ἀποδέχεται μόνον μορφὲς στὶς ὁποῖες τὰ ὑποκείμενα μποροῦν νὰ ἀναγνωρίσουν τὸν ἑαυτό τους, ἐπειδὴ ἐδῶ τοὺς ἐξασφαλίζεται μιὰ ζωὴ χωρὶς ἀλλοτρίωση, μιὰ ζωὴ πού τοὺς ἐπιτρέπει νὰ φτάσουν στοὺς δικούς τους στόχους καὶ στὴ δική τους πραγματικότητα. Ἐάν εὐδαιμονία ὀνομάζεται τὸ νὰ ζεῖ κάποιος μιὰ ὀλοκληρωμένη ζωὴ, κι ἂν ἡ ὀλοκληρωμένη ζωὴ πραγματοποιεῖται μὲ τὴν συνεπῆ καὶ ἀπρόσκοπτη ἐπιδίωξη στόχων, τότε ἡ νέα δημόσια ἠθικότητα θὰ ἦταν ὁ ἱστορικὸς τόπος γιὰ αὐτὸ τὸ θέμα. Ἐτσι ὁ Χέγκελ καθιστᾷ ἐπίκαιρο τὸ παλιό, τὸ ἀριστοτελικὸ αἶτημα γιὰ τὴ νέα ἐποχὴ.





## ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΟΥ ΥΣΤΕΡΟΥ ΧΕΓΚΕΛ \*

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ ἔχει θεμελιώδη σημασία γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ ἀνθρωπίνου θεάτρου ποὺ λέγεται ἱστορία, γιὰ τὴν «κατάκτηση τοῦ ἱστορικοῦ κόσμου». Ὡστόσο ὀρισμένες νεώτερες ἐρμηνεῖες τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χέγκελ δὲν προχωροῦν πέρα ἀπὸ τὴν ἀπλή ἀποθέωση ἀλλὰ κυρίως οὔτε πέρα ἀπὸ τὴν καταδίκη ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ θεωρητικὴ ἄγνοια.

Ἐπίκαιρη πέτρα τοῦ σκανδάλου καὶ συγχρόνως κίνητρο γιὰ τὸν νοῦ παραμένει ἡ ἰδέα τῆς οἰκουμενικότητας, τὴν ὁποία προβάλλει ὁ Χέγκελ, δηλαδὴ ἡ κοσμοπολιτικὴ-πανανθρώπινη προοπτικὴ τῆς σκέψης του. Σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση πρόκειται γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς «ἠθικῆς ἀναγέννησης τῆς Εὐρώπης», γιὰ τὴν ὑπέρβαση τοῦ «δυϊσμοῦ στὸν πολιτισμὸ τοῦ νέου βορειοδυτικοῦ κόσμου μας»<sup>1</sup>, γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος, τῆς νεώτερης Εὐρώπης ὡς μοναδικῆς καὶ ὁμως πανανθρώπινης διάνοιξης ἐνὸς δρόμου κατὰ τὸ «τέλος τῶν καιρῶν»,

---

\* Τὸ κύριο μέρος τῆς μελέτης γράφτηκε τὸ 1992 κατὰ τὴ διάρκεια ἐρευνᾶς μου στὸ Ἰνστιτοῦτο Φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἐρλάγγης/Νυρεμβέργης, ὅταν ἤμουν ὑπότροφος τοῦ Ἰδρύματος Ἀλεξάντερ φὸν Χούμπολτ. Ὁ ἐπιστημονικὸς ἐπόπτης μου ἦταν ὁ Καθηγητὴς Δρ. Μάνφρεντ Ρήντελ, τὸν ὁποῖο θέλω νὰ εὐχαριστήσω γιὰ τὶς ἐποικοδομητικὲς συζητήσεις.

1. Σύγκρ. G.W.F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie*. Werke in zwanzig Bänden. Τόμ. 2, Frankfurt a.M. 1970 σ. 184.





κατά τὸ «τέλος τῆς ἱστορίας». Ὁ Χέγκελ προσδιορίζει ὡς πανανθρώπινη ἀρχή, ὡς ἀρχή ἀληθινῆς οἰκουμενικότητας τὴν ἀρχή τῆς ὑποκειμενικότητας, ἢ ὁποία ἔχει τὸ ἀποφασιστικὸ ἀφετηριακὸ σημεῖο τῆς στὸν νεώτερο εὐρωπαϊκὸ πολιτισμὸ καὶ εἶναι ἀρχή τοῦ κόσμου τόσο ὡς πρὸς τὴ διεισδυτικὴ διαμόρφωση στὸν ἐσωτερικὸ κόσμον τοῦ ἀνθρώπου ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὴν ἐξωτερικὴ διαμόρφωση μὲ τὴ μορφή τῆς πλανητικῆς διεύρυνσης τῆς γενικῆς - ἀνθρώπινης «ὑπόστασης» τοῦ εὐρωπαϊκοῦ στοιχείου. Ἡ πανανθρώπινη - οἰκουμενικὴ ἀρχή τοῦ δικαίου τῆς ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας, τῆς οἰκουμενικότητας τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου, διαφοροποιεῖ - σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ - καὶ τὴν «παλιὰ» καὶ τὴ «νέα» ἐποχή, τὴν ἀρχαιότητα καὶ τὴ νεωτερικότητα, τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὸ «ἔργο τῆς ὠραιότητας» καὶ τὴ νεώτερη ἐποχή ὡς τὸ «ἔργο τῆς ἐλευθερίας». Ἔτσι φτάνουμε ἀμέσως στὴν ἀναφορὰ τέχνης καὶ ἱστορίας, στὸ σημεῖο ὅπου ὁ Χέγκελ θεματοποιεῖ τὴ σχέση ἀντικειμενικοῦ καὶ ἀπολύτου πνεύματος.

Ὡς πρὸς τὴ σχέση τέχνης καὶ ἱστορίας ἐντὸς τοῦ πλαισίου τοῦ ἐγγεγραμμοῦ συστήματος τῆς περιόδου τοῦ Βερολίνου πρέπει νὰ συζητηθοῦν δύο θεματικὲς ἐνότητες: 1) Ἡ σχέση ἱστορίας τοῦ κόσμου καὶ τέχνης ὡς ἰδιαιτέρως εὐαίσθητο καὶ προβληματικὸ σημεῖο στὸ σύστημα τῆς Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν σὲ σύνοψη, δηλαδὴ ἡ «μετάβαση» ἀπὸ τὸ ἀντικειμενικὸ στὸ ἀπόλυτο πνεῦμα. 2) Ἡ ἐνότητα τῶν προβλημάτων γιὰ τὸ «τέλος τῆς ἱστορίας» καὶ γιὰ τὸ «τέλος τῆς τέχνης».

## 1. Ἡ «μετάβαση» ἀπὸ τὸ ἀντικειμενικὸ στὸ ἀπόλυτο πνεῦμα

Τὸ πνεῦμα εἶναι «ἡ ἰδέα ποὺ ἔχει φτάσει στὸ δι' ἑαυτὴν εἶναι τῆς», ὁ ἐνεργὸς λόγος, εἶναι ἡ διαδικασία τῆς αὐτοαποκάλυψής του, ἀπειρη κίνηση, ἐνέργεια, δραστηριότητα. «Ἄν τεθεῖ τὸ ἐρώτημα, τί εἶναι τὸ πνεῦμα, τότε τὸ ἀύθεντικὸ νόημα τοῦ ἐρωτήματος εἶναι: Ποιὸ εἶναι τὸ ἀληθινὸ στοιχεῖο τοῦ πνεύματος, καὶ αὐτὸ εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ ἐρώτημα: Ποιὸς εἶναι ὁ προσδιορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου;»<sup>2</sup>. Ἡ ὑπόσταση

---

2. G.W.F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Berlin 1827/28 Mitschrift F. Walter σ. 5 (κείμενο ἀδημοσίευτο ἕως τώρα. Εὐχαριστῶ τὸν κ. Μπούρκαρτ Τούσλινγκ στὸ Μαρβούργο, ὁ ὁποῖος τὸ ἔθεσε ὑπόψη μου).



του πνεύματος είναι ή ελευθερία, ως πρωταρχή κατά την άφαιρέση κάθε έξωτερικότητας, κάθε αναφοράς, ως τὸ παρ' εαυτῶ τῷ ἰδίῳ εἶναι, ως νόηση τοῦ ἐγώ, τὸ ὁποῖο ὡς μορφικῶς ἐλεύθερο σὲ αὐτὴν τὴν ἀπόλυτη ἀρνητικότητα λαμβάνει δι' εαυτὸν τὸν εαυτὸν του ὡς ταυτὸν. Ἡ πορεία ἀπὸ τὸ καθ' εαυτὸν εἶναι στὸ δι' εαυτὸν εἶναι, ή δυνατότητα τοῦ πνεύματος εἶναι ἀπόλυτη ἐνεργὸς πραγματικότητα, ή δραστηριότητα τοῦ πνεύματος, ή δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι αὐτο-απελευθέρωση τῆς ὑποκειμενικότητας, πορεία τῆς ἐλευθερίας ὡς ἐπάνοδος στὴν πρωταρχή, μιὰ πορεία που ὀλοκληρώνεται μὲ τὴ διαδοχὴ βαθμίδων και ἔχει ὡς σκοπὸ τὸ ἐλεύθερο πνεῦμα, τὴν πραγματοποιημένη ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ κέντρο τῶν δυνατῶν ἀπαντήσεων στὸ ἐρώτημα γιὰ το πνεῦμα, γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου βρίσκονται οἱ ἔννοιες ἐλευθερία και ἱστορικότητα, ἐνῶ φιλοσοφία εἶναι τὸ «ὅτι θεωροῦμε τὰ πάντα σὲ αὐτὸ τὸ μέσο τῆς ἐλευθερίας»<sup>3</sup>. Τὸ ἀπόλυτο εἶναι τὸ πνεῦμα. Ἐφόσον τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ πνεῦμα εἶναι τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, ή φιλοσοφία στὸ κέντρο τῆς ἐξετάζει τὴν ἔννοια-κή σύλληψη αὐτοῦ τοῦ προσδιορισμοῦ. Σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση ή φιλοσοφία εἶναι φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς ὁποίας ψυχὴ εἶναι ή ἐλευθερία. Ὁ Ἐ. Γκάνς κάνει λόγο γιὰ τὴν ἐλευθερία ὡς τὸ μέταλλο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖται ή σκέψη τοῦ Χέγκελ, ἐνῶ ὁ Χ. Γκ. Γκάνταμερ γιὰ τὸν «ἰδεαλισμὸ τῆς ἐλευθερίας». Τὸ πνεῦμα δὲν ἀντιπροσωπεύει τὴ νομοτέλεια τῆς τάξης τοῦ φυσικοῦ κόσμου ἀλλὰ τὴ διαδικασία τῆς αὐτοπαρουσίας του στὰ ἔργα τοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου. Ὅπως γράφει ὁ Μ. Ρήντελ, «Ἐφόσον ὁ Χέγκελ στοχάζεται τὸ πνεῦμα τῆς μεταφυσικῆς ἀφοῦ το μεταφέρει στὸν κόσμον τοῦ ἀνθρώπου και στὰ πράγματα αὐτοῦ τοῦ κόσμου, μετατρέπει τὰ πεπρωμένα τῆς ἱστορίας σὲ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας και σὲ ἀποφασιστικὰ σημεῖα ἐγκαταλείπει τὴ φιλοσοφικὴ παράδοση, ή ὁποία δὲν ἀναζητοῦσε τὸ διαρκὲς εἶναι στὸ ὄν οὔτε στὴ μεταβλητότητα τῆς ἱστορίας οὔτε στὴν ἀνάγκη παραγωγῆς τῶν πραγμάτων που ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸν ἀνθρώπο, ἀλλὰ τὸ ζητοῦσε στὴ μὴ μεταβλητότητα κάποιου ὄντος»<sup>4</sup>.

3. Ὁ.π., σ. 5.

4. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*. Stuttgart, 1965, σ. 52.



Ἐπομένως προκύπτει τὸ ζήτημα γιὰ τὴ σχέση τοῦ πνεύματος ὡς ἀπολύτου καὶ ὡς πεπερασμένου, τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ διαφορὰ καὶ τὴν ταυτότητα τοῦ ἀπολύτου καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου. Πρόκειται πρῶτον γιὰ τὴν ἀκριβῆ διάκριση ἀντικειμενικοῦ καὶ ἀπολύτου πνεύματος καὶ δεύ-  
τερον γιὰ τὴ διάκριση τοῦ πνεύματος τοῦ κόσμου καὶ τῆς ιδέας τῆς ὡ-  
ραιότητας στὴ γέφυρα μεταξὺ τῶν δύο τρόπων τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦ-  
μα ὡς ἀντικειμενικὸ πνεῦμα εἶναι στὴ μορφή τῆς πραγματικότητας ἐνὸς  
κόσμου, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ παραχθεῖ ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα καὶ στὸν  
ὁποῖο ἡ ἐλευθερία εἶναι ὑπαρκτή. Ὑπάρχει ἀκόμη ἓνας διῆσμός με-  
ταξὺ τῆς φύσης, ἡ ὁποία εἶναι ἀκόμη αὐτοτελής ὡς τὸ πνεῦμα ποὺ εἶναι  
ἀκόμη ἐντελῶς στὴν ἑτερότητά του, καὶ τοῦ πνεύματος ποὺ δημιουργεῖ  
τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του. Ἱστορία καὶ τέχνη ἰσχύουν ὡς διαφορετικὰ «ἐ-  
νωτικὰ σημεῖα». Ἔτσι στὴν § 386 τῆς Ἐγκυκλοπαίδειας γίνεται λόγος  
γιὰ τὸ «φαίνεσθαι... τὸ ὁποῖο τίθεται ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ καθ' ἑαυτὸ πνεῦμα  
ὡς ὄριό του καὶ διὰ τῆς ἄρσης τοῦ ὀρίου θέτει δι' ἑαυτὸ ὡς σκοπὸ τὸ νὰ  
ἔχει καὶ νὰ γνωρίζει ὡς οὐσία του τὴν ἐλευθερία»<sup>5</sup>. Ὡς πρὸς τὴ διαφο-  
ρὰ τους ἡ παγκόσμια ἱστορία καὶ ἡ τέχνη εἶναι σφαῖρες τῆς «ἀληθο-φά-  
νειας», τοῦ «φαίνεσθαι» τῆς ἀλήθειας.

Τὸ ἀντικειμενικὸ πνεῦμα εἶναι πεπερασμένο πνεῦμα, ἔχει ἀπο-  
σπασθεῖ μέσα στὸν χρόνο καὶ ὡς πεπερασμένο πνεῦμα ὑπόκειται στὴ  
διαδικασία τῆς ἄρσης τῶν ἐνυπάρχτων ἀντιθέσεων κατὰ τὴν φθορά. Ἡ  
πιὸ ὑψηλὴ, τελευταία, μετα-βατικὴ μορφή του εἶναι τὸ πνεῦμα τοῦ κό-  
σμου. Ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου ἐν γένει εἶναι «ἐξήγηση τοῦ πνεύματος  
στὸν χρόνο»<sup>6</sup>, εἶναι ἀκόμη πεπερασμένο πνεῦμα ποὺ ἔχει τὸ θεμέλιο  
του στὸ ἀπόλυτο καὶ ἡ διαδικασία του εἶναι εἰς-οδος σὲ αὐτὸ τὸ θεμέ-  
λιο, πορεία πρὸς τὸν βυθὸ, καταστροφή. Μὲ αὐτὸ τὸ νόημα ἡ ἱστορία  
τοῦ κόσμου ἔχει ἀρχὴ καὶ τέλος.

Ἐδῶ τίθεται τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν προβληματικὴ θέση τῆς φιλοσο-  
φίας τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου ἐντὸς τῆς ἀρχιτεκτονικῆς τοῦ συστήμα-  
τος.

- 
5. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke ὁ.π.,  
τόμ. 10 σ. 34. Στὴ συνέχεια χρησιμοποιεῖται ἡ συντομογραφία Enz III.
  6. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke ὁ.π. τόμ.  
12 σ. 96. Στὴ συνέχεια χρησιμοποιεῖται ἡ συντομογραφία PhidGe.



α) Τὸ πνεῦμα ὡς πνεῦμα τοῦ κόσμου εἶναι «ἐξωτερικῶς γενικό» (§ 549 τῆς Ἐγκυκλοπαιδείας), ὡς πνεῦμα τοῦ ἐνεργῶς ἠθικοῦ κόσμου δὲν ἀντιπροσωπεύει ἓνα γένος χωριστὸ ἀπὸ τὸ ἐγώ, ἀλλὰ κατὰ τὸν ὑποστασιακὸ χαρακτήρα του «τῆς ἐλευθερίας» εἶναι ἀφηρημένος προσδιορισμὸς τοῦ ἠθικοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου. «Μόνον ὡς δύναμη ποῦ δὲν εἶναι ξένη πρὸς τὰ ὑποκείμενα τοῦ πράττειν, ἀλλὰ περὶ τῆς ὁποίας μαρτυροῦν τὰ ὑποκείμενα τοῦ πράττειν ὡς περὶ τῆς αὐθεντικῆς οὐσίας τους εἶναι τὸ πνεῦμα ἠθικὴ ὑπόσταση, εἶναι μιὰ δύναμη, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ὁποίας τὸ ἠθικὸ ὑποκείμενο ὑποτάσσεται στὸν δικό του νόμο ποῦ διαμορφώνει ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του»<sup>7</sup>. Τὸ πνεῦμα ὡς τὸ γενικό, ὡς τὸ καθόλου, παράγει τὸν ἑαυτό του κατὰ τοὺς ἰδιαίτερους διαχωρισμούς του - τοὺς «κόσμους», τὰ πνεύματα τῶν λαῶν - μέσα στὸν χρόνο ὡς πορεία πραγμάτωσης τοῦ προσδιορισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς πρόοδο στὴ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας.

Ἡ ὑποκειμενικότητα ὡς ἀπόλυτη ἀρνητικότητα, αὐτὴ ἢ πρωταρχικὴ ἐλευθερία, συνεπάγεται τὴν ἰσότητα σὲ αὐτὴν τὴν ἐλευθερία ὡς τελικὸ σκοπὸ τῆς ἱστορίας, ἢ ὁποία ἔτσι ἔχει τὸ τέλος της στὴν ἐλευθερία ὅλων. Στὸ ἐγώ ὡς θεμέλιο ποῦ ὀρίζεται μὲ τὸν παραπάνω τρόπο-ὁ Χέγκελ μιλάει γιὰ τὸ «ἐντελῶς ἀχρωμο φῶς»<sup>8</sup> - θεμελιώνεται κάθε ὑποστασιακὴ διαφορικότητα (κοινωνικὴ βαθμίδα, φυλὴ, θρησκεία, ἐθνικότητα) πάνω σὲ μιὰ ἰσότητα ὡς δικαίωμα τοῦ ἀνθρώπου ἐν γένει (τὸ ἀνάλογο ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς λαούς). Ὁ Χέγκελ ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸ ἐρώτημα τοῦ νὰ εἶναι κάποιος ὄν ἀνθρώπος, γιὰ τὴν ἀνθρωπινότητα, γιὰ τὴν πορεία τῆς ἀνθρωπότητας πρὸς τὴν ἐλεύθερη ὑποκειμενικότητα, πρὸς τὸ οἰκουμενικὸ δικαίωμα τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ «ἀνθρώπινος ἀνθρώπος εἶναι ὁ νέος ἅγιος τῆς ἱστορίας», εἶναι τόπος παρουσίας καὶ ἡ ἱστορία εἶναι τὸ γίγνεσθαι τῆς παρουσίας τοῦ θεοῦ στοιχείου.

β) Τὸ πνεῦμα ὡς πνεῦμα τοῦ κόσμου εἶναι «συγκεκριμένη γενικότητα» (§ 552 τῆς Ἐγκυκλοπαιδείας), στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου τὸ πνεῦμα εἶναι στὴν «πιὸ συγκεκριμένη ἐνεργὸ πραγματικότητά» του<sup>9</sup>. Σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο γίνεται φανερὴ ἡ κεντρικὴ σημασία τῆς ἔννοιας τοῦ

7. H.F. Fulda, *Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel*. «Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie» Köln 1986 σ. 73.

8. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* δ.π., σ. 6.

9. PhidGe σ. 29.



πνεύματος του κόσμου, αφού η πρώτη παράγραφος για την ιστορία του κόσμου στη Φιλοσοφία του δικαίου (§ 341) αρχίζει με μία σύγκριση μεταξύ αντικειμενικού και απόλυτου πνεύματος ως σύγκριση μεταξύ τέχνης, θρησκείας, φιλοσοφίας και πνεύματος του κόσμου. Ός προς το τελευταίο γίνεται λόγος για την «πνευματική ενεργό πραγματικότητα σε όλη την έκτασή της της έσωτερικότητας και της έξωτερικότητας»<sup>10</sup>. Οι μορφές του απόλυτου πνεύματος θεματοποιούνται ήδη εδώ ως έγγενεις, αυτό γίνεται σαφές με τον όρισμό του πνεύματος του λαού, το οποίο ισχύει ως πνεύμα στο οποίο το σύστημα του δικαίου, το σύνταγμα, τὰ ήθη, ή τέχνη, ή θρησκεία, ή έπιστήμη κλπ. αποτελούν «ιδιαιτέρες δυνάμεις». Στο πνεύμα του κόσμου ως «έργο», ως ήθική οργάνωση «έδράζεται το σύνολο των αντιλήψεων των συμβάντων και των πράξεων του λαού»<sup>11</sup>.

Η αναγκαία εκδίπλωση του πνεύματος στον χρόνο συνεπάγεται την ιστορικότητα της τέχνης, της θρησκείας και της φιλοσοφίας, έφόσον ή ιστορία του κόσμου είναι το γενικό, το καθόλου, απέναντι σε αυτές τις μορφές, συγχρόνως όμως οι μορφές που αναφέρθηκαν αποτελούν το προσδιοριστικό στοιχείο απέναντι στην ιστορία του κόσμου. Αυτό ισχύει κατά κύριο λόγο για τη φιλοσοφία ως το «πιό έσωτερικό στοιχείο της ιστορίας του κόσμου», γιατί ή έννοια, ή απόλυτη άρνητικότητα είναι ή ίδια «ή δύναμη του χρόνου»<sup>12</sup>. Σε αυτό το στοιχείο βρίσκεται ή διαφορά μεταξύ της ιστορικότητας της ιστορίας του κόσμου και της ιστορικότητας της τέχνης, της θρησκείας και της φιλοσοφίας.

Η ιστορία του κόσμου δέν έξετάζεται μόνον ως μία «κατώτερη» βαθμίδα, αλλά αντίθετως πρόκειται για την άμοιβαία διείσδυση αντικειμενικού και απόλυτου πνεύματος, για την ενεργό πραγματικότητα ή για τη χρόνωση του αιωνίου. Η ιστορία του κόσμου ως «έξέλιξη στον χρόνο και στο ένθάδε είναι»<sup>13</sup> - συνεπώς ως ιστορία - αποτελεί προϋπόθεση της ύπαρξης και της ανέλιξης των τρόπων του απόλυτου πνεύ-

10. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Werke δ.π. τόμ. 7 σ. 503. Στη συνέχεια χρησιμοποιείται ή συντομογραφία RPh.

11. Σύγκρ. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg 1955 σ. 67.

12. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke δ.π. τόμ. 20 σ. 456. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie* Werke δ.π., τόμ. 9 σ. 49.

13. Enz III σ. 349.



ματος, όπως επίσης έχει την ιστορική πραγμάτωσή του εκείνο που έχει ανυψωθεί στις μορφές του απόλυτου πνεύματος. Η ιστορία δεν μπορεί να εξηγηθεί ούτε μόνον ως «προηγούμενη» από τη «φιλοσοφία του δικαίου» ούτε μόνον ως «επόμενη» από το απόλυτο πνεύμα, αλλά πρέπει να ληφθεί υπόψη «ή σχέση έντασης της διασταυρούμενης ιστορικότητας του αντικειμενικού και του απόλυτου πνεύματος»<sup>14</sup>. Οι τρόποι με τους οποίους ο άνθρωπος υπερνικάει το είναι, «συναντώνται» σε αυτό το άκεραιωτικό ρευστό μέσο της πεπερασμένης σκόπιμης δραστηριότητας και της υπέρβασής της.

γ) Η ιστορία του κόσμου ισχύει ως «εξήγηση και πραγμάτωση του γενικού πνεύματος»<sup>15</sup>, ως διαμόρφωση του πνεύματος στη μορφή του γίνεσθαι και της «διήγησής» του (*historiam rerum gestarum* και *res gestas*), ένα γίνεσθαι, του οποίου η αφηρημένη δομή είναι η δομή της εξωτερικής, πεπερασμένης σκόπιμης δραστηριότητας, στην οποία η φύση μεταβάλλεται σε αντι-κείμενο που πρέπει να αφομοιωθεί. Πρόκειται για την «κατασκευή» του ήθικου κόσμου, στον οποίο η φύση παραμένει αντι-κείμενο, ένας κόσμος, «στον οποίο η ελευθερία είναι ως ύπαρκτη αναγκαιότητα»<sup>16</sup>.

Η διαμάχη του αντιθετικού στοιχείου των δύο επιπέδων περιγράφεται στην *Αίσθητική* με τον χαρακτηρισμό του ανθρώπου ως αμφιβίου, όποτε οι δύο σφαίρες της ζωής σκιαγραφούνται με ένδογενή αμφισημία: Έδώ η «κοινή» όσο και ζωντανή ανθηρή πραγματικότητα προσδιορισμένη από τη φύση, την αναγκαιότητα και το πεπερασμένο, εκεί ο χώρος της ελευθερίας σφραγισμένος από τις αιώνιες ιδέες συγχρόνως όμως και από την «έλλειψη δικαίου και την κακοποίηση της φύσης», ενώ αντίστοιχες έννοιες είναι το νοεόν, η ελευθερία και η απειρότητα<sup>17</sup>. Ακριβώς σε αυτό το σημείο εκφράζεται μιά έντελως σύγχρονη διαμάχη του ευρωπαϊκού-βιομηχανικού κόσμου. Σε αυτόν τον χαώδη

---

14. K.R. Meist, *Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie*. «Hegel-Studien» Beiheft 22 σ. 52 κ.έ.

15. RPh σ. 504.

16. Enz III σ. 32 κ.έ.

17. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Werke δ.π. τόμ. 13 σ. 81. Στη συνέχεια χρησιμοποιείται η συντομογραφία Ästh I.



πλούτο τῶν συμφερόντων ὁ ἄνθρωπος διχάζεται ἐδῶ κι ἐκεῖ, ὡς ριγμένον μέσα στὸν χρόνο καὶ ὡς τόπος τοῦ ἀπολύτου.

Ἔνα ἀπὸ τὰ σημεῖα ἐνοποίησης καὶ συμφιλίωσης εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου. Ἡ ἰδέα τῆς ἐλευθερίας καὶ ἡ ἀνθρώπινη βούληση, ἡ ἀνθρώπινη δραστηριότητα ὡς πρακτικὴ ὑπερνίκηση τῆς φύσης ἀποτελοῦν «τὸ ὑφάδι καὶ τὸ στημόνι τοῦ τάπητα τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου»<sup>18</sup>. Ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου ἰσχύει ὡς «ἔργο» τοῦ «δημιουργοῦ» ἀνθρώπου, ὡς «τὸ ἔργο ποὺ ἔχει προκύψει ἀπὸ τὴ γενικὴ ἐργασία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους»<sup>19</sup>. Ὡς ἔργο τοῦ κράτους δὲν εἶναι προφανῶς ἔργο τέχνης, γιατί βρίσκεται στὴ σφαῖρα τῆς ἀθαιρεσίας, τῆς συμπτωματοκτικότητας, τοῦ σφάλματος. Αὐτὸ παραπέμπει στὰ ὄρια ἐκείνου τοῦ ἐνωτικοῦ σημείου, στὰ ὄρια τῆς διάθεσης αὐτοῦ τοῦ ἔργου, στὰ ὄρια τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας.

«Αὐτὸ ποὺ εἶναι οἱ πράξεις της, αὐτὸ εἶναι οἱ λαοὶ»<sup>20</sup> - ἡ ἱστορία θεωρεῖται ὡς περιγραφή καὶ ἀνα-συγκρότηση τοῦ γίνεσθαι, τῆς ἐπιτέλεσης τῶν πράξεων καὶ τῆς συγκυρίας τῶν πράξεων. Κατὰ τὴν πραγμάτωση τοῦ τελικοῦ σκοποῦ, τὸν ὁποῖο ἔχει θέσει ὁ Χέγκελ, διὰ τῆς δραστηριότητας τῶν ἀνθρώπων ὡς τῶν ἀύθεντικῶν ὑποκειμένων τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου ἡ ἀνθρωπότητα γνωρίζει καὶ προσδιορίζει τὸν ἑαυτὸ της. Ἡ ἀνθρωπότητα δὲν πορεύεται σὲ σιδερένια, σὲ ἀναπόφευκτα μονοπάτια, δὲν ὑπόκειται σὲ γενικοὺς ἱστορικοὺς νόμους, ἀλλὰ ἀνάλογα μὲ τις δυνατότητές της, μὲ τις «προδιαθέσεις» της σχεδιάζει τὸ δικό της σχέδιασμα, συνιστᾶ καὶ «συντάσσει» τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της. Καὶ αὐτὴ ἡ γνώμη τοῦ Χέγκελ ἀποτελεῖ ἕναν τρόπο ἀντίληψης τοῦ κόσμου χαρακτηριστικὸ γιὰ τὸν νεώτερο Εὐρωπαῖο, ἔστω καὶ ἂν ἡ ἀπουσία αὐτοπεποίθησης, ἡ ὁποία παρατηρεῖται σήμερα δὲν τὸ ἐπιβεβαιώνει πλήρως. Ὁ Χέγκελ προσπαθεῖ νὰ ἐπιτύχει τὴ συμφιλίωση τῶν ἀντιθέσεων (ὡς ἀντιστίξεων τῆς εὐρωπαϊκῆς ταυτότητας) ποὺ ὑποδηλώθηκαν προηγουμένως, νὰ ἀναδείξει τὴν ἀλήθεια ὡς ἐκεῖνο τὸ στοιχεῖο, στὸ ὁποῖο οἱ ἀντιμαχόμενες πλευρὲς μποροῦν πάντοτε νὰ κερδίσουν καὶ πάλι τὴν ἁρμονία τους. Στὴν *Αἰσθητικὴ* γίνεται λόγος γιὰ τὴ διάλυση τῶν ἀντιθέ-

18. PhidGe σ. 38.

19. G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte* ὁ.π. σ. 49.

20. PhidGe σ. 38.



σεων μεταξύ ἐλευθερίας και ἀναγκαιότητας, μεταξύ πνεύματος και φύσης, οἱ ὁποῖες ἔτσι παύουν νὰ ἔχουν πλέον δύναμη ὡς ἀντιθέσεις<sup>21</sup>.

Ἄν παραμείνουμε στήν εἰκόνα τῆς «γέφυρας», τότε ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου, ὅπως τήν ἐξετάσαμε ἐδῶ, τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου, ἀποτελεῖ τὴ μιὰ κεφαλὴ τῆς γέφυρας ὡς ἀκρογωνιαίος λίθος τοῦ ἀντικειμενικοῦ πνεύματος. Ἡ ἄλλη κεφαλὴ τῆς γέφυρας πρὸς τὴν πλευρὰ τοῦ ἀπολύτου πνεύματος και ὡς πρώτη μορφή του ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ τὴν τέχνη, ἀπὸ τὴν ἰδέα τῆς ὠραιότητας. Τὴν καμάρα τῆς γέφυρας περιγράφει μὲ σαφήνεια ἡ § 552 τῆς Ἐγκυκλοπαίδειας: «Ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου, τὸ ὁποῖο νοεῖ, ἐφόσον συγχρόνως ἀφαιρεῖ ἐκείνη τὴν περιοριστικὴν τῶν ἰδιαίτερων πνευμάτων τῶν λαῶν και τὴ δική του κοσμικότητα, συλλαμβάνει τὴ συγκεκριμένη γενικότητά του και τὴν ἀνυψώνει σὲ γνώση τοῦ ἀπολύτου πνεύματος ὡς τῆς αἰωνίως πραγματικῆς ἀλήθειας, στήν ὁποία ὁ γνωρίζων λόγος εἶναι ἐλεύθερος δι' ἑαυτόν»<sup>22</sup>. Ἡ φύση δὲν βρίσκεται ἀπέναντι στοῦ ἀπόλυτου πνεύματος «οὔτε ὡς ἰσάξιο στοιχεῖο οὔτε ὡς ὄριο», ἀλλὰ ἡ θέση τῆς χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ ἴδια εἶναι τεθειμένη ἀπὸ τὸ ἀπόλυτο πνεῦμα, ὅποτε ἡ φύση μεταβάλλεται σὲ κάτι «δημιουργημένο», ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἔχει ἀφαιρεθεῖ ἡ δύναμη ἑνὸς συνόρου ἢ ἑνὸς ὁρίου<sup>23</sup>. Σὲ αὐτὰ τὰ συμφραζόμενα ὁ Χέγκελ περιγράφει τὴν περατότητα, τὴ μονομέρεια, τὴ σχετικὴ ἐλευθερία τῆς σχέσης ὑποκειμένου και ἀντικειμένου στὴ θεωρητικὴ και στὴν πρακτικὴ συμπεριφορά, κατὰ τὴν ὁποία τὸ ὑποκείμενο και τὸ ἀντικείμενο ἀνάλογα μὲ τὴν ἀμοιβαίαν ἐναλλαγὴ τῶν ρόλων καταδεικνύουν τὴν ἐκάστοτε ἐλευθερία και ἀνελευθερία.

Ἐφόσον ἡ τέχνη «ὑπερβαίνει» τὴ σχετικότητα, τὴν περατότητα, ἀντιπροσωπεύει μόνον ἓνα «μεταβατικὸ σημεῖο» ὡς «πρῶτο συμφιλωτικὸ ἐνδιάμεσο σημεῖο»<sup>24</sup>, τῆς πορείας πρὸς τὸ ἀπόλυτο, ἓνα ἴχνος μεταξύ τῆς κοσμικῆς κίνησης τῆς ἱστορίας και τῆς ἀπόλυτης ἐλευθερίας, ἓνα σημεῖο στόν δρόμο πρὸς τὸ «ἓνα» νοεῖν, πρὸς τὴ φιλοσοφία ὡς ὑψηλὴ δυνατότητα τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, πρὸς τὴν ἰδέα ὡς τὴν παντοτινὴ ἀλήθεια τοῦ εἶναι. Τελικῶς αὐτὸ ἀποτελεῖ και τὴν προσπάθεια τῆς

21. Ästh I σ. 137 κ.έ.

22. Enz III σ. 353.

23. Ästh I σ. 128.

24. Ὅ.π. σ. 21.





συμφιλίωσης του Θεού της όντο-θεολογικής μεταφυσικής προς τη νεώτερη άρχή της ύποκειμενικότητας<sup>25</sup>. 'Ο άνθρωπος ισχύει ως ό δημιουργός του κόσμου, ό οποίος προσδιορίζει ό ίδιος τόν έαυτό του και συγχρόνως θεωρείται ως ό μεταφυσικός τόπος του άπολύτου, ως τό κάτοπτρο της ιδέας. Διότι ό άνθρωπος είναι ό «βασιλιάς του πεπερασμένου», όπως γράφει ό Χαίλντερλιν. 'Η σκέψη του Χέγκελ φαίνεται να ταλαντεύεται μεταξύ της σκέψης για τό αίώνιο είναι και της σκέψης για την ιστορικότητα<sup>26</sup>. «'Ο άνθρωπος και ή ανθρωπότητα ισχύουν ως άπολυτο σημείο και ως σκοπός θεωρείται όχι ή γνώση του Θεού κατά τόν παραδοσιακό τρόπο αλλά ή γνώση αυτού που όνομάζεται άνθρωπος». Συνεπώς «ή φράση για τόν θάνατο του Θεού ύπονοεί άκριβώς τούτο, ό-τι ό άνθρωπος στη θνητότητά του είναι ό τόπος στον όποίο τώρα έμφανίζεται τό θείο. 'Εφόσον τό θείο παραδίδεται σε αυτόν τόν θάνατο, γίνεται έντελώς ζωντανό, δηλαδή ιστορικό κατά την τελευταία έξοδο από τό βάθος του»<sup>27</sup>. 'Ο ανθρώπινος άνθρωπος προάγεται σε νέον και τελευταίον άγιο. 'Ο Χέγκελ συμβολίζει τη σχέση έντασης των δυνατοτήτων του είναι του ανθρώπου με τόν λόγο για την εργάσιμη ήμέρα ως τό πεπερασμένο - ιστορικό στοιχείο και με την ήμέρα της Κυριακής ως στιγμή της άργίας, της έορτής, της «άφεσης του είναι», της στροφής προς τό αίώνιο, - «στους ήσυχους χώρους του νοείν που έχει έλθει στον έαυτό του και είναι μόνον στον έαυτό του» - (έδώ ή εικόνα του Σίλλερ για τη «φυγή από τη ζωή και καταφυγή στους ήρεμους χώρους της καρδιάς» πρέπει ίσως να χρησίμευσε ως πρότυπο) - «σιωπούν τά συμφέροντα που κινούν τη ζωή των λαών και των ατόμων»<sup>28</sup>.

'Αλλά τό χαρακτηριστικό της ιστορίας ως έργου παραμένει, ή άνοδική μορφωτική πορεία προς την έλευθερία δέν ανάγεται στην «έσωτερικότητα». Κατά τη μεταφυσική έξήγηση του πνεύματος ό Χέγκελ έξετάζει άκριβώς τό γίνεσθαι του κόσμου του ανθρώπου, χωρίς όμως να συγχέει τη διαφορά των σφαιρών της ζωής.

25. Σύγκρ. Μ. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* ό.π. σ. 177 κ.έ.

26. "Ο.π. σ. 199 κ.έ.

27. O. Pöggeler, *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, στό: A. Gethmann - Siefert/O. Pöggeler (Hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*. Bonn, 1986 σ. 5.

28. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Werke ό.π. τόμ. 5 σ. 23.



Ἡ θεωρία δὲν εἶναι ἀπλῶς τὸ κάτοπτρο μιᾶς χρονικῆς συγκυρίας οὔτε πάλι εἶναι ἐντελῶς χωρισμένη ἀπὸ τὸν κόσμον. Στὸ «πνεῦμα τῆς ἐποχῆς» ὁ Χέγκελ προσπαθεῖ νὰ λύσει τὸ πρόβλημα τῆς σύντηξης δύο πηγῶν νόμου - τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἰδέα καὶ τοῦ ἀνθρώπου στὸν χρόνον. Ὁ Χέγκελ ὑποχρεώνει τὴ φιλοσοφία νὰ προβάλλει τὴν κοσμοϊστορικὴ γενικότητα τοῦ λόγου ὡς ἀνώτερο γενικὸ δίκαιο. Αὐτὴ ἡ «καθαρὴ» γνώση, αὐτὴ ἡ θεωρησιακὴ νόηση, ἡ ὁποία δὲν ἔχει τὸ μέτρο τῆς στῆ χρησιμότητα, εἶναι προϋπόθεση τῆς δυνατότητας τῆς κριτικῆς φιλοσοφίας<sup>29</sup>. Ἡ χωρὶς σκοπιμότητα πρόσβαση, ἡ ἐνασχόληση γιὰ χάρη τῆς ἐνασχόλησης ἀποτελεῖ ἀρχή, ὄχι προσαρμογὴ στὴν ὑπάρχουσα κατάσταση, ὅπως ἔχει συχνὰ ἐπιρριφθεῖ στὸν Χέγκελ. Συγχρόνως στὴν ὑψιστὴ ἔννοια τοῦ λόγου, ὅπως τὴν προσδιορίζει ὁ Χέγκελ, δὲν ἔχουμε τὴν πλήρη ἀπουσία συμφερόντων, ἀλλὰ τὴν ἀνύψωση τῶν συμφερόντων καὶ τῶν σκοπῶν σὲ ἓνα μοναδικό, γενικὸ σκοπὸ, δηλαδὴ στὴν ἐλευθερία ὡς μέτρο τοῦ ἀνθρωπίνου στοιχείου. Σὲ αὐτὸν καὶ μόνον σὲ αὐτὸν τὸν σκοπὸ φαίνεται νὰ βλέπει ὁ Χέγκελ τὸ χρέος τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς τέχνης καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς ἀναδεικνύεται ἡ σκέψη του ὡς μιὰ ἀντίληψη φιλοσοφικοῦ ἀνθρωπισμοῦ μὲ νεώτερο εὐρωπαϊκὸ χρῶμα. Ὁ Χέγκελ μιλάει γιὰ τὴ «βουτιά σὲ ἓναν ὠκεανὸ χωρὶς ἀκτές, ὅπου ὅλα τὰ χρῶματα, ὅλα τὰ στηρίγματα, ὅλα τὰ γνώριμα φῶτα ἔχουν ἐξαφανιστεῖ καὶ τὸν προσανατολισμὸ προσφέρει μόνον ἓνα ἄστρο, τὸ ἐσωτερικὸ ἄστρο τοῦ πνεύματος, στὸ ὁποῖο ὁ ἀνθρώπος ἀποκτάει τὴ συνείδηση γιὰ τὴ θεϊότητα τῆς οὐσίας του»<sup>30</sup>.

Σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ ἡ τέχνη μεταπίπτει σὲ ἓνα ἐξωτερικὸ ἔργο. Καὶ σὲ αὐτὸ τὸ στοιχεῖο τοποθετεῖται ἡ ἄμεση ἀναφορὰ πρὸς τὴν ἱστορία τοῦ κόσμου. Ἡ εἰδικὴ συγγένεια ἱστορίας καὶ τέχνης παρουσιάζεται στὴν ἔννοια τοῦ «ἔργου», τὸ ὁποῖο ὡς ἔργο τέχνης εἶναι φανταστικὴ-πραγματικὴ καὶ ἕκαστη ὄντοτητα, ἰδιαίτερο σημεῖο τῆς ἰδέας, «μονόγραμμα τοῦ ἀπολύτου», ὅπως θὰ ἔγραφε ὁ Σέλλινγκ, καὶ καθ' ἑαυτὸ δὲν δείχνει τίποτε ἄλλο παρὰ μόνον τὴν ὠραιότητα. Σὲ αὐτὴν τὴ «μὴ λειτουργικότητα» ἀποκαλύπτεται ἡ οὐσιώδης διαφορὰ τοῦ ἔργου

29. Σύγκρ. H.F. Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart, 1986.

30. Enz III σ. 416.



ώς ιστορίας, δηλαδή του κράτους ως έργου, και του έργου τέχνης. Πρέπει να γίνουν ορισμένα σχόλια για δύο όψεις του θέματος.

α.) Σύμφωνα με την αρχιτεκτονική του συστήματος ή αναδρομική αναφορά προς την ιστορία του κόσμου (περιλαμβανομένης και της φύσης) δημιουργείται ως προσδιοριστικότητα του περιεχομένου στο έργο. Ός ύψιστη υποχρέωση της τέχνης θεωρείται «τό να οδηγήσει στη συνείδηση τα βαθύτερα ενδιαφέροντα του ανθρώπου, τις ευρύτερες αλήθειες του πνεύματος, σέ έργα τέχνης οι λαοί έχουν καταθέσει, διαμορφώσει τις πιο περιεκτικές έσωτερικές έποπτείες και παραστάσεις»<sup>31</sup>. Η τέχνη είναι άκεραιοτική στιγμή του πνεύματος του λαού, καθίδρουση νοήματος, έξήγηση της ούσίας, αυτοκατανόηση ένός λαού. Αυτός ό τρόπος θεώρησης και σχεδιασμού του κόσμου αποτελεί μιά μορφή με την όποία ένας λαός ανακαλύπτει τον έαυτό του, - μιά μορφή της «παιδείας» του και της μόρφωσής του με την ευρύτερη σημασία του όρου, είναι ένας προσανατολισμός μιά προσφορά συμπεριφοράς άπέναντι στον κόσμο. Τό έργο τέχνης αντιπροσωπεύει ένά «ένωτικό σημείο για τους ανθρώπους», τό έργο του κόσμου πρέπει να υπερνικηθεί με ένά έργο της «αλήθο-φάνειας», του «φαίνεσθαι της αλήθειας»<sup>32</sup>. Τό έργο τέχνης είναι υποχρεωμένο να λάβει υπόψη του τους διαφορετικούς όριζοντες της κοινότητας, όπως είναι ή έλευθερία και ή άνθρωπιά έν γένει. Ό Χέγκελ θεωρεί τον Γκαίτε ως έθνικό ποιητή, του όποιου τά έργα ως προς την ύπόστασή τους «άνήκουν» στο πνεύμα του λαού και συγχρόνως έχουν εύρωπαϊκό και κοσμοπολιτικό χαρακτήρα. Με αυτή τη μοναδική υποχρέωση για αλήθεια και άνθρωπιά τό έργο τέχνης μπορεί να είναι τόσο διαμεσολάβηση της αλήθειας όσο και προσανατολισμός για την πράξη που καθιστά δυνατόν τό ανθρώπινο μέλλον, μπορεί δηλαδή να αποτελεί «άναλογισμό» για την αντίστοιχη συμπεριφορά, δραστηριότητα ή άφεση του είναι και άπραξία. Έδώ ή Αισθητική βρίσκει την περιεχομενική θεμελίωσή της στην ήθική πράξη, και με αυτό τό νόημα ή έννοια της έλευθερίας, την όποία περιέχουν ή φιλοσοφία του δικαίου και ή φιλοσοφία της ιστορίας αποτελούν τό θεμέλιο της Αισθη-

31. Ästh I σ. 20.

32. Σύγκρ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mitschrift Hotho 1823 σ. 198 και Mitschrift 1828/29 Jagiellonische Mitschrift σ. 3.



τικής του Χέγκελ. Στο ωραίο φαίνεσθαι της άχρονης αλήθειας αποφεύγονται και ο πλήρης χωρισμός από τον κόσμο με το νόημα της κενής τυπικότητας και ο πλήρης χωρισμός από την ιστορία με το νόημα του «τά πάντα μπορούν να συμβούν», ενώ επίσης παρακάμπτεται ο έγκλωβισμός του κόσμου στην πλήρη κατάφαση.

β) Το ιδιαίζον γνώρισμα της αισθητικής (λογικής) κρίσης γίνεται φανερό, έφόσον σε διάκριση προς τα πρακτικά ενδιαφέροντα το αντικείμενο αφήνεται να υπάρχει ελεύθερο δι' έαυτό, ενώ σε διάκριση προς την έπιστημονική θεώρηση το αντικείμενο δέν υπάγεται σε μια γενική έννοια. Το έργο έχει σημασία ως αισθητή-έκαστη ύπαρξη, ο νους έχει «ένσωματωθεί», ή φύση υπάρχει ελεύθερη. Κατά την εύαρέσκεια προσφέρετα στο αντικείμενο ή έννοια του να έχει τον σκοπό μέσα στον ίδιο τον έαυτό του, με το νόημα να άφεθεί να είναι έτσι, να μην είναι σε διαθεσιμότητα, αλλά να χορηγείται στα αντικείμενα το να είναι στον έαυτό τους ως ελεύθερα. Έδώ ανακύπτει ή κριτική στον κατακερματισμό του πρακτικού κόσμου των έργων και της εργαλειοποίησης της φύσης από αυτόν τον κόσμο.

## 2. Το τέλος της ιστορίας και το τέλος της τέχνης

Ο Χέγκελ στην Ίένα έγκατέλειψε για πάντα την έλπίδα «ότι με άφετηρία την τέχνη θα μπορούσε και πάλι να διαμορφωθεί ένας κοινός σημαντικός κόσμος παραστάσεων των ανθρώπων»<sup>33</sup>. Η αίτια βρίσκεται στην αντιπαράθεση των αρχών του αρχαίου και του νεώτερου κόσμου. «Το δικαίωμα της υποκειμενικής ελευθερίας άποτελεί το σημείο καμπής και το κέντρο στη διάκριση μεταξύ της αρχαιότητας και της νεώτερης έποχής»<sup>34</sup>. Πρόκειται για τη γενική πραγματική αρχή του «νέου» κόσμου. «Το να παράγει κανείς στον κόσμο ελεύθερος με άφετηρία την υποκειμενική αυτοσυνείδηση», άποτελεί σημείο της «νέας» έποχής. Στην άκριβέστερη διαμόρφωση αυτής της υποκειμενικότητας άνήκουν σύμφωνα με τον Χέγκελ «ή αγάπη, το ρομαντικό στοιχείο (...),

33. O. Pöggeler, *System und Geschichte* δ.π. σ. 3.

34. RPh σ. 233.



ή προσωπική ήθικότητα και ή ήθική συνείδηση, κι ακόμη οί άλλες μορφές, οί όποίες έν μέρει ανακλύπτουν ώς άρχή τής άστικής κοινωνίας και ώς στιγμές τού πολιτικού κράτους και έν μέρει παρουσιάζονται στην ιστορία, κυρίως στην ιστορία τής τέχνης, τής έπιστήμης και τής φιλοσοφίας»<sup>35</sup>. Σε αυτά τά στοιχεία γίνεται φανερό τό βασικό κίνητρο, δηλαδή ή θεμελίωση τής ύποκειμενικής έλευθερίας στον νεώτερο κόσμο, στη νεώτερη ευρωπαϊκή μορφή τής κοινωνίας.

Άρχαιότητα και νεωτερικότητα διαχωρίζονται σύμφωνα με αυτήν τήν άρχή, ή άρχαιότητα ισχύει ώς ένδιάμεσο στοιχείο προς τή νεώτερη διαμόρφωση, τής λείπουν κυρίως ή άπόλυτη καθεκαστότητα, τό άπόλυτο έν έαυτώ είναι, ή άτομικότητα πού γνωρίζει τον ίδιο τον έαυτό της. Ό Χέγκελ διατυπώνει τήν άντιστοιχία τού ιστορικού μέσου σημείου τής τέχνης ώς «μέσου μεταξύ τής άμεσης αισθητικότητας και τής ιδεατής νόησης (σκέψης)»<sup>36</sup>. Ό άρχαίος έλληνικός κόσμος ώς «τέλειο έργο τέχνης», ώς «αισθητικό κράτος», ώς ιδεατός κόσμος τής αληθοφάνειας καθώς και ή ιδιαίτερη λειτουργία πού είχε ή τέχνη σέ αυτόν, δέν μπορούν νά επαναληφθούν. Άκόμη και ή ταυτότητα τού ιστορικού κόσμου και τής τέχνης, ό περιεκτικός ιδρυτικός ρόλος τής τέχνης δέν μπορούν σήμερα «νά επανέλθουν ώς παρόντα». Διότι «όπως στην ώραιότητα είναι ύπαρκτό τό στοιχείο τής φύσης, έτσι και σέ αυτήν τή δημόσια ήθικότητα ό νόμοι είναι ύπαρκτοί με τον τρόπο τής φυσικής αναγκαιότητας. Οί Έλληνες παραμένουν στο μέσον τής ώραιότητας και δέν έπιτυγχάνουν ακόμη τό άνώτερο σημείο τής αλήθειας»<sup>37</sup>. Ό Χέγκελ μιλάει για τήν ύπόσταση, ή όποία είναι συγχρόνως άτομική, και με αυτόν τον τρόπο προσδιορίζονται τόσο τό άρχαίο έλληνικό κράτος-έργο όσο και τό ιδεώδες τού έργου τέχνης. Η άμεση ταυτότητα τού πολίτη με τήν κοινότητα ύπάρχει, αλλά αυτή ή δημόσια ήθικότητα είναι μή ανασκοπημένη συνήθεια στην όποία δέν είναι δικαιολογημένη ή έλευθερη άπόφαση. Η τέχνη έννοεί άμέσως, εύθέως τήν ταύτιση τού έκαστου με τήν κοινότητα. Γι' αυτό ό Χέγκελ στην περίπτωση τών δημιουργημάτων τής τέχνης μιλάει για «άντικειμενικά έργα» ώς «έργα τού

35. "Ο..π.

36. Ästh I σ. 60.

37. PhidGe σ. 308.



ποιητή στα όποια δέν έμφανίζεται τό ύποκείμενο του ποιητή», ό ποιητής είναι μόνον «όμιλητής» και ή τέχνη άποτελεί «έθνική ύπόθεση»<sup>38</sup>. Όσοσο παρά τήν ύπαρξη του ιδεώδους, έδώ άκριβώς βρίσκεται τό πρόβλημα, γιατί έπάνω στην άνθρώπινη ύποκειμενικότητα επικρέματα ό χρησμός και πάνω από τή θεία ύποκειμενικότητα ή μοίρα.

Οι άντιλήψεις του Χέγκελ για τή μορφή διαβάθμισης τής ιστορίας και κυρίως για τή δεύτερη βαθμίδα, ή όποία ως ένδιάμεση είναι ή βαθμίδα τής έλευθερίας μερικών, οδηγούν και σέ ένα άλλο σημείο που έπιδέχεται κριτική. Διότι ή ώραία έλευθερία στηρίζεται στη σκληρή δουλεία του άνθρώπινου στοιχείου, ή τέχνη είναι βεβαίως ένα «ένωτικό σημείο», αλλά όμως για «μερικούς» και όχι για όλον τόν λαό, ή τέχνη έπομένως δέν άποτελεί «έθνική ύπόθεση». Τό άρχαίο έλληνικό πνεύμα είναι ό «πλαστικός καλλιτέχνης», ή ούσία του είναι τό βασίλειο, όπου έγκαθιδρύεται και πραγματοποιείται ή ιδέα του ώραίου, στην όποία ή έποπτεία και ή δημιουργία του έργου έγγυώνται τήν ένότητα του πολιτισμού και παρέχουν ιστορική ταυτότητα.

Άπό αυτήν τήν άποψη τό άρχαίο έλληνικό πνεύμα είναι «τό μέσο μεταξύ τής άπουσίας του έαυτού του άνθρώπου (άνατολικός κόσμος, συμβολική τέχνη) και τής άπειρης ύποκειμενικότητας ως καθαρής βεβαιότητας του ίδιου του έαυτού της (γερμανικός κόσμος, ρομαντική τέχνη)<sup>39</sup>. Η άρχή τής ύποκειμενικής έλευθερίας, ή όποία εισβάλλει στον άρχαϊον έλληνικό κόσμο, είναι συγχρόνως και καταστροφή και πηγή προόδου.

Οι ποικίλες διαμορφώσεις του γερμανικού κόσμου μπορούν έδώ νά αναφερθούν μόνον με πολλή συντομία. Η άρχή τής ύποκειμενικότητας ως ένότητα στην ποικιλία πολιτισμικών μορφών και συνθέσεων άνυψώνεται σύμφωνα με τόν Χέγκελ κατά τή νεώτερη έποχή (ως τρίτη βαθμίδα αρχίζοντας με τή αναγέννηση και τή μεταρρύθμιση) σέ τελευταίο λάβαρο του κόσμου. Άκριβώς αυτό είναι τό πρίσμα υπό τό όποίο θεωρείται όλόκληρο τό ιστορικό γίγνεσθαι. Η νέα άρχή άποκαλύπτεται ήδη κατά τήν ύστερη έποχή του ρωμαϊκού κράτους, στο δίκαιο, στην ύστερη ρωμαϊκή φιλοσοφία και στον χριστιανισμό. Η νέα μορφή

38. Σύγκρ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mitschrift Kehler 1826 σ. 402 κ.έ., σ. 405, σ. 411.

39. PhidGe σ. 293.



τοῦ πνεύματος ἀνυψώνει τὸν ἕκαστο, τὸν πεπερασμένο ἄνθρωπο σὲ αὐτοσκοπὸ, σὲ ἄπειρη ἀξία. Στὴν καθολικότητα τοῦ τέκνου τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς εἰκόνας τοῦ Θεοῦ οἱ ἀτομικοί, οἱ πιστοὶ ἄνθρωποι προσδιορίζονται ὡς ἴσοι. Ὁ κάθε ἄνθρωπος γνωρίζει τὸν ἑαυτό του ὡς ἐκείνον ποὺ αὐτοπροσδιορίζεται καὶ συγχρόνως ὁ κάθε ἄνθρωπος ἀναγνωρίζεται ὡς ἡ ἄπειρη δύναμη τῆς ἀπόφασης. Σὲ σαφῆ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴν ἑλληνικὴ καὶ τὴ ρωμαϊκὴ ἀντίληψη ἀναφέρει ὁ ἀπόστολος Παῦλος (Γαλ. 3,28): «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνας, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ». Αὐτὴν τὴ διακήρυξη τοῦ κάθε μοναδικοῦ ἀνθρώπου ὡς ἴσου ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ συμπτωματικὴ-φυσικὴ, φυλετικὴ, ἐθνικὴ, θρησκευτικὴ ἢ πολιτιστικὴ ἰδιαιτερότητα θεωρεῖ ὁ Χέγκελ ὡς στυλοβάτη τοῦ νεώτερου εὐρωπαϊκοῦ ἀνθρώπου. Καὶ στὸ ρωμαϊκὸ δίκαιο τὸ ἐγὼ ἀποκτάει ἄπειρα δικαιώματα ὡς πρόσωπο, ἀλλὰ ἔχει ἀκόμη τὴ μορφή τῆς ὑποκειμενικότητας ποὺ εἶναι ἀδύναμη στὸν ἑαυτό της. Τὸ ἀνάλογο ἰσχύει καὶ γιὰ τὴ Στοά, εἰδικῶς στὴ διδασκαλία της γιὰ τὴν «ἀδιαφορία» καὶ γιὰ τὴν ἀταραξία τοῦ ἐγὼ. Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἡ ἀμφισημία γίνεται φανερὴ στὴν ἀρνητικότητά κάθε περιεχομένου.

Κατὰ τὴν ἀρχὴ τῆς νεώτερης ἐποχῆς γίνεται ἱστορικὴ ἀναδρομὴ ἀκριβῶς σὲ αὐτὲς τὶς μορφές - ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ἀναλογισμὸ γιὰ τὴν «ἐλληνικὴ ὑπόσταση» - μὲ τὸν σκοπὸ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ πλήρης ἐκφραση τῆς ἀρχῆς τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἐγὼ καὶ τῆς ἐγ-κατοίκησης τοῦ ἐγὼ στὸν κόσμον, ἡ ἐπίτευξη τῆς οἰκειότητας. Μετὰ τὴ μεσοβασιλεία τοῦ μεσαίωνα, στὴν ὕστερη φάση τοῦ ὁποῖου ἰδρύνονται οἱ πόλεις ὡς «δύναμη ποὺ στὸν ἑαυτό της διαθέτει τὸ δίκαιο» καὶ στὶς ὁποῖες στηρίζεται ἡ κατοπινὴ ἐμφάνιση τῆς ἀστικῆς κοινωνίας καὶ ἡ θέση της μεταξὺ οἰκογένειας καὶ κράτους, ἀρχίζει ἡ νεώτερη ἐποχὴ ὡς ἐποχὴ τοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖο γνωρίζει τὸν ἑαυτό του ὡς ἐλεύθερο, ἐφόσον θέλει τὸ ἀληθινό, τὸ αἰώνιο, τὸ καθ' ἑαυτό καὶ δι' ἑαυτό γενικό. Τα ἀποφασιστικὰ γεγονότα τῆς ἀναγέννησης καὶ τῆς μεταρρύθμισης ἕως καὶ τὴ γαλλικὴ ἐπανάσταση ἐρμηνεύονται ἀπὸ τὸν Χέγκελ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀρχῆς τῆς ὑποκειμενικότητας. Ὁ ἄνθρωπος προσδιορίζεται διὰ τοῦ ἰδίου τοῦ ἑαυτοῦ του νὰ εἶναι ἐλεύθερος καὶ αὐτὴ ἡ ὑποκειμενικότητα εἶναι ἡ ὑποκειμενικότητα ὅλων τῶν ἀνθρώπων. Δὲν ὑπάρχει τώρα κανένα ἄλλο ἔργο ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ καὶ ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ μέσα στὸν κόσμον, διαμόρφωση τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐλευθέρου πνεύματος καὶ ἐντὸς τοῦ



ἐαυτοῦ καὶ ἔξω, δηλαδή στὸν κόσμον. Ἀπὸ τὰ παραπάνω ὁ Χέγκελ συνάγει δύο συμπεράσματα:

1) Ἡ βιομηχανία καὶ ἡ βιοτεχνία ἔχουν γίνει ἠθικὲς, ἡ Εὐρώπη γίνεται «ὁ κόσμος τῆς ἐξαντικειμένης». Ἔτσι «ὁ Εὐρωπαῖος ἐνδιαφέρεται γιὰ τὸν κόσμον, θέλει νὰ τὸν γνωρίσει, νὰ ἀφομοιώσει τὸ ἕτερον ποῦ εἶναι ἀπέναντί του, νὰ ἀναδείξει ἐποπτικὰ στίς ἰδιαιτερότητες τοῦ κόσμου τὸ γένος, τὸν νόμον, τὸ γενικόν, τὴν ἐσωτερικὴ λογικότητα»<sup>40</sup>.

Ὡστόσο μὲ αὐτὴ τὴ θέση - μὲ τὴ διακήρυξη τῆς ἐπιβεβαίωσης ὅλων διὰ τῆς νόησης καὶ τῆς ἀνακήρυξης τοῦ ἀνθρώπου σὲ κύριον καὶ ἐξουσιαστὴ τῆς φύσης - ὁ Χέγκελ ἀποβλέπει στὴν κριτικὴ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, ὁ ὁποῖος σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ εἶναι μόνον μιὰ ἐκδίπλωση αὐτῆς τῆς ἀρχῆς. Ἔστω καὶ ἂν ὑπάρχουν δικαιολογίες, πάντως ἡ ἀρχὴ τῆς νεώτερης ἐποχῆς ἀποσπᾶται ἀπὸ τὴ μονοδιάστατη ἰδιαιτερότητά της μὲ ἀπαράδεκτον τρόπο, ἂν καὶ ὑπῆρχαν διάφορες τάσεις μὲ διαρκέστερη ἐπίδραση<sup>41</sup>. Πράγματι ἡ προσοχὴ συγκεντρώνεται στὰ ποικίλα γνωρίσματα τῆς πολιτισμικῆς ὑπόστασης, τῶν ὁποίων ἀκριβῶς ἡ διακύμανση ἀποτελεῖ καὶ τὴ ζωντανία αὐτοῦ τοῦ πολιτισμοῦ. Ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ θέμα ὑποδηλώνεται μιὰ χαρακτηριστικὴ ἀντιμαχία, δηλαδή ἡ καρτεσιανὴ-νευτώνια ἀντίληψη σὲ ἀντίθεση πρὸς τὴν ἀντίληψη τοῦ κόσμου ὡς κοσμικῆς-ὡραίας ἀρμονίας. Γιὰ τὴν τελευταία πνευματικὴ στάση ἡ φύση, ὁ κόσμος δὲν γίνεται κατανοητὸς ὡς μηχανή, ἀλλὰ ὡς μιὰ φύση-θεὸς ποῦ εἶναι ἐν καὶ πᾶν, ὡς «ἐσωτερικὸς καλλιτέχνης» (Bruno), ὡς ζωντανὸ καὶ ὡραῖο ἔργον τέχνης. Ὁ Νοβάλις θεωρεῖ τὴ φύση ὡς «βωβὴ ἀνθρώπινη καλλιτέχνηδα», ἐνῶ ὁ Σέλλινγκ θεωρεῖ τὴν ἱστορίαν ὡς θέαμα, ὡς μεγάλο θέατρο<sup>42</sup>. Ὁ Νοβάλις ὑπογράμμισε τὴν παραφωνία μεταξὺ τῆς διανοητικῆς προσέγγισης καὶ τῆς αἰσθητικῆς ἐνορατικῆς θεώρησης τοῦ κόσμου: ἐδῶ ὁ κόσμος ὡς «μονότονος κρότος ἐνὸς τερατώδους μύλου», ἡ διάνοια ὡς «νεκρὸ, παγωμένον μυτερὸ βου-

40. Enz III σ. 63.

41. Σύγκρ. D. Henrich, *Selbstverhältnisse*. Frankfurt a. M., 1982 σ. 83-130.

42. Σύγκρ. W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig 1907 τόμ. 1 σ. 80. Novalis (=Heinrich von Ofterdingen), *Werke in einem Band*. Berlin und Weimar, 1984 σ. 184. Σύγκρ. F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Leipzig, 1979 σ. 250-251.





νό», εκεί ή «άπειρωσ δημιουργική μουσική του σύμπαντος» ή «ποίηση ως στολισμένη Ίνδία»<sup>43</sup>.

Ό Χέγκελ γνωρίζει και τις δύο παραδόσεις και προσπαθεί να αποκαλύψει τις μονομέρειες και των δύο, επιχειρεί τή σύντηξη, χωρίς να καταστρέψει τήν πόλωση. «Ό άνθρωπος πρέπει ελεύθερα να κατοικεί στον κόσμο και να αισθάνεται μέσα σέ αυτόν οικείος». Ή διάνοια δέν πρέπει να ερημώσει τά πάντα, ό λόγος δέν πρέπει να δημιουργήσει όπωσδήποτε τέρατα, αυτά υπάρχουν ως άπειλή μόνον άν ή συμπεριφορά άπέναντι στον κόσμο αναχθεί σέ κυριαρχία και χρήση. Στην Αίσθητική έκφράζεται με έμφαση ή στιγμή κατά τήν όποία ή φύση αφήνεται στή διάθεσή της, τής διατήρησης του καθ' έαυτήν, τής ολοκλήρωσης, του να αφήσουμε τή φύση να είναι. Σέ αυτά τά συμφραζόμενα ό Χέγκελ τονίζει τή διαφορά άντικειμενικού και άπολύτου πνεύματος. Τό ιδιαίτερο δέν υπάγεται - όπως στήν έπιστήμη - στο γενικό και δέν κυριαρχείται, γιατί διαφορετικά μεταβάλλονται «τό δάσος σέ σωρό ξύλων», «ό ναός σέ κούτσουρα και πέτρες», και τό ώραίο γίνεται άπλως πράγμα<sup>44</sup>.

2) «Τό δίκαιο, ή ιδιοκτησία, ή διακυβέρνηση, τό σύνταγμα πρέπει πλέον να προσδιοριστούν μόνον με γενικόν τρόπο, ώστε έτσι να είναι σύμφωνα με τήν έννοια τής ελεύθερης βούλησης και έλλογα»<sup>45</sup>. Έτσι ό Χέγκελ όδηγήθηκε στή βεβαιότητα «ότι ό νεώτερος κόσμος όφείλει τον έλλογο χαρακτήρα του σέ συσχετισμούς, οι όποιοι ούσιωδώς δέν μπορούν να περιγραφούν ως ώραιοι... Οι σχέσεις του δικαίου π.χ. "Όποιος νομίζει ότι ή νεωτερικότητα σέ όποιαδήποτε δυνατή μορφή μπορεί να γίνει κατανοητή με αισθητικές κατηγορίες, αυτός πρέπει να μάθει, ότι με αυτόν τον τρόπο έχει θεμελιώσει μιá επίθεση έναντίον του δικαίου»<sup>46</sup>. Με τή γαλλική επανάσταση ήλθε στήν πολιτική πραγματικότητα ή κύρια αρχή και δημιουργήθηκε ένα θεμελιώδες στοιχείο νεώτερου ευρωπαϊκού (και πανανθρώπινου) πολιτισμού. Ή οικουμενικότητα του ανθρώπου για τό δίκαιο έχει διαμορφωθεί, ή άξία, ή άξιοπρέπεια και τό δικαίωμα του ανθρώπου γίνονται άκλόνητα στοιχεία τής νέας έ-

43. Novalis, *Christenheit oder Europa. Werke* ό.π. σ. 336, σ. 341.

44. *Ästh I* σ. 154.

45. *PhidGe* σ. 496 κ.έ.

46. D. Henrich, *Zur Aktualität von Hegels Ästhetik*, στά: «Hegel-Studien». Beiheft 11 σ. 301.



ποχής «Τὸ κοσμοϊστορικό στοιχείο τῆς εὐρωπαϊκῆς ἱστορίας εἶναι ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὸ ὁμῶς σημαίνει ὅτι ἡ ἴδια ἡ ἐπανάσταση, καθόσον μεταβάλλει τὴν ἐλευθερία σὲ θεμέλιο ἐπάνω σὸ ὁποῖο στηρίζεται κάθε θέσπιση δικαίου, πρέπει θετικῶς νὰ ἰσχύει ὡς ἐποχὴ τῆς εὐρωπαϊκῆς κοσμοϊστορίας μαζί με τὴ δική της ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου»<sup>47</sup>. Ἀλλὰ σύμφωνα με τὸν Χέγκελ ἡ πλήρης συμφιλίωση με αὐτὴν τὴ σφαῖρα τοῦ πολιτικοῦ-ἱστορικοῦ στοιχείου δὲν εἶναι δυνατὴ, καὶ αὐτὸ παραπέμπει στὴ σφαῖρα τοῦ ἀπολύτου πνεύματος.

Ἐὰν ἐπανεέλθουμε στὴν τέχνη. Ἡ τέχνη δὲν μπορεῖ νὰ συστήσει τὴ γενικότητα<sup>48</sup>. Αὐτὴ πραγματώνεται ἀπὸ τὸ νεώτερο κράτος καὶ μέσα σὸ νεώτερο κράτος ἀπὸ τὶς διάφορες στιγμὲς τοῦ ἀπολύτου πνεύματος, ἐνῶ ἡ τέχνη ἔχει τὴ θέση της σὸ πλαίσιο τῆς «μόρφωσης» (σύγκρ. § 270 τῆς *Φιλοσοφίας τοῦ δικαίου*). Ἡ τέχνη χάνει πατροπαράδοτους τόπους, κερδίζει ὁμῶς νέα ἐλευθερία καὶ αὐτονομία, περιπίπτει σὲ νέους κινδύνους, ἐπειδὴ ἀλλάζει θέση καὶ ἀπὸ τὸ λατρευτικὸ πλαίσιο, ἀπὸ τὶς ἐκκλησίες καὶ τὰ παλάτια ἔρχεται στὴ δημόσια ἐνασχόληση με τὴν τέχνη, στὴν ἀγορά. Με τὴ ρομαντικὴ μορφή τῆς τέχνης καὶ ἀκριβῶς με τὴν «ἀσυμμετρία» ἰδέας καὶ διαμόρφωσης προσφέρεται ἡ εὐκαιρία τῆς κριτικῆς λειτουργίας, ἡ ὁποία εἶναι στραμμένη πρὸς τὸ μέλλον, συγχρόνως ὁμῶς μεγαλώνει καὶ ὁ κίνδυνος τῆς ἐξαφάνισης στὴν ὑποκειμενικὴ αὐθαιρεσία. Τὸ ἔργο τοῦ καλλιτέχνη δὲν εἶναι πλέον «τὸ ἔργο ὄλων»<sup>49</sup>, ἀλλὰ ὁ χρόνος εἶναι ὁ χρόνος τῆς πραγματοποίησης τῆς ἐλευθερίας ὄλων. Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται τὸ πρόβλημα τοῦ τέλους τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ τέλους τῆς τέχνης.

Ἡ τροπικότητα τῆς προόδου στὴ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας συνίσταται στὴν ἀλλαγὴ, στὴν ἀνανέωση, στὴν τελειότητα, στὴ «γενίκευση» με τὴν ἔννοια τῆς προσέγγισης πρὸς τὸν τελικὸ σκοπὸ. Ὁ νέος κόσμος πρέπει νὰ ἰσχύσει ὡς μορφή πραγματοποίησης τῆς ἐλευθερίας ὄλων ὡς τελευταία ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ ἀνθρώπου διαμόρφωση τοῦ κόσμου, ὡς τελευταία μορφή βαθμίδας. Αὐτὸ δὲν συνεπάγεται οὔτε ἓνα «οὐτοπικὸ χρεωστάσιο» (Ἔ. Μπλόχ) οὔτε τὸ ἀδιαμεσολάβητο ἀνοιγμα πρὸς νέες

47. J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M., 1988, σ. 200.

48. Γιὰ τὴ θέση τῆς «μερικότητας» βλ. D. Henrich, *Zur Aktualität von Hegels Ästhetik* ὁ.π. σ. 295-301.

49. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mitschrift Aachen 1826 σ. 196.



βαθμίδες, πρὸς νέα «στρώματα». Ὁ νεώτερος κόσμος, στὸν ὁποῖο πρέπει νὰ ἰσχύει ὅτι ὄλοι γνωρίζουν ὅτι γιὰ αὐτοὺς εἶναι τὸ νὰ εἶναι ἐλεύθεροι», πρέπει νὰ εἶναι ὁ τελευταῖος ἀπὸ ὅλους τοὺς κόσμους. Ἀλλὰ ἐξαιτίας τῆς ἀνανέωσης αὐτὸ δὲν σημαίνει καθόλου ἓνα στάδιο γήρανσης. Μιὰ «ἀνώτερη» ἐποχὴ τοῦ κόσμου, μιὰ νέα μορφή τοῦ κόσμου ἀντιφάσκει στὴν ἔννοια τοῦ Χέγκελ, γιὰ τὴν κοσμοϊστορία, γιὰ τὴν ἐλευθερία ὄλων, καὶ πέρα ἀπὸ τὴν οἰκουμενικὴ δυνατότητα ἐλευθερίας δὲν εἶναι νοητὴ κάποια ἀνώτερη ἀρχὴ ἢ κάποια νέα ποιοτικὴ βαθμίδα. Ἀλλὰ μπορούμε νὰ συνεχίσουμε νὰ μιλάμε γιὰ τὴν πρόοδο στὴ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας, ἐφόσον ἡ ἀνθρώπινη ἀνέλιξη προχωρεῖ ἐντὸς τοῦ πλαισίου τοῦ κόσμου, τὸ ὁποῖο ἔχει τώρα ἐπιτευχθεῖ. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἐλευθερίας ὑποκειμενικότητας πρέπει νὰ «διαμορφωθεῖ» τόσο στὴν ἐσωτερικότητά της ὅσο καὶ ἔξω ἀπὸ αὐτήν, ἀλλὰ μὲ αὐτήν ὡς ἀφετηρία. Δὲν πρόκειται πλέον γιὰ τὴ δια-στρωμάτωση ἀλλὰ γιὰ τὴ δια-μόρφωση τῆς ἐλευθερίας<sup>50</sup>. Τὸ μέλλον παραμένει ἀνοιχτό, ὄχι ὅμως ὡς μιὰ νέα μορφή τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία διέπεται ἀπὸ μιὰ διαφορετικὴ ἀρχή. Ἡ ἱστορία ἔχει φτάσει στὴν «ἀπόλυτη παροντικότητά» της, στὸ θεμέλιό της, «ἔφτασε στὸν βυθό». Ὡς ἐποχὴ «μόρφωσης» καὶ διαμόρφωσης τῆς οἰκουμενικῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου θὰ μπορούσε αὐτὴ ἡ νέα ἐποχὴ νὰ ἐρμηνευτεῖ ὡς τέλος τῶν ἐποχῶν, ὡς τέλος τῆς ἱστορίας, καὶ σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ ὡς προσπάθεια γιὰ τὴν ἀρχὴ τῆς πραγματικῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ὡς σχεδίασμα τῆς ἀρχῆς τῆς ἐποχῆς τοῦ ἀνθρώπου. Ἀλλὰ ἔτσι βρισκόμαστε στὴν ἀρχὴ τῆς νεωτερικότητας.

Ἡ τέχνη φτάνει στὸ τέλος, ἐφόσον αὐτὴ «ἐμπίπτει» στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου. Μὲ αὐτὸ τὸ νόημα ἡ θέση γιὰ τὸ τέλος τῆς τέχνης δὲν εἶναι, ὅπως ἀναφέρεται σὲ μερικὲς ἐρμηνεῖες, μιὰ ἀπαράδεκτη ἐπιβάρυνση τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Χέγκελ, ἡ ὁποία προκύπτει ἀπὸ τὴ συστηματικὴ θεώρηση. Ἀντιθέτως, αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ θέση εἶναι σύμμετρη πρὸς τὴν εἰδικὴ θεώρηση ἱστορίας καὶ χρόνου. Οἱ πραγματικὲς δυσκολίες βρίσκονται στὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ τέλος τῆς ἱστορίας καὶ γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ χρόνου.

---

50. Σύγκρ. T. Grüning / K. Vieweg, *Hegel -Vision und Konstruktion einer Vernunftgeschichte der Freiheit*, Frankfurt a.M. - Bern - N. York - Paris, 1991 σ. 193 κ.έ.



Ἡ ἀλλαγὴ τῆς λειτουργίας τῆς τέχνης καθὼς καὶ ἡ ἀπώλεια τοῦ ρόλου τῆς γιὰ τὴν ἰδρυση τοῦ κράτους δὲν συνεπάγονται τὴν ἐγκατάλειψη τῆς ἀπαιτήσης γιὰ οἰκουμενικότητα. Σύμφωνα μὲ τὸν Χέγκελ, στὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ κόσμο ἀπὸ «μερικῆς-γενικῆς» ἀρχῆς προκύπτει γιὰ ὅλους ἓνας ἄμεσος προσανατολισμὸς τῆς πράξης· κατὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ στὸ ἔργο τέχνης (ἐφόσον αὐτὴ ἀξίζει τοῦτο τὸ ὄνομα) ἀπὸ γενικὰ αἰτήματα παριστάνεται μιὰ διαμεσολαβημένη, πολλαπλὴ προσφορὰ γιὰ παραμέτρους ἀποφάσεων, οἱ ὁποῖες διαθέτουν πολλαπλές βαθμίδες καὶ μποροῦν νὰ ἀνταποκριθοῦν στὴν ἀρχή. «Κάθε ἀνθρώπινο στοιχεῖο, κάθε στοιχεῖο ποὺ βρίσκεται στὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα καὶ στὴν ἱστορία του, τίθεται ἐνώπιον τῆς ἐμπειρίας»<sup>51</sup>. Ὁ δεσμὸς μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων μπορεῖ νὰ δημιουργηθεῖ μὲ τὴ βοήθεια τῆς ἀπαιτήσης γιὰ ἐλευθερία. Ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Χέγκελ μὲ ἓνα παράθεμα ἀπὸ τὸν Γκαίτε, «ἱερὸ εἶναι ὁ,τι συνδέει τὸν ἀνθρώπο μὲ τὸν ἀνθρώπο»<sup>52</sup>. Ἡ ἐλευθερία πρέπει νὰ ἀνυψωθεῖ σὲ γενικὸ ἀγαθὸ παιδείας, ὡς ἀνθρώπινη παιδεία στὸ παιχνίδι, στὴν ἐλεύθερη φαντασία. Ἡ ἀνθρωπιὰ στὴ νεώτερη ἐκδοχὴ τῆς περιέχει τὴν ὑποκειμενικὴ ἐλευθερία σὲ ὅλες τὶς μορφές τῆς. Γι' αὐτὸ ὁ Χέγκελ κάνει λόγο «γιὰ τὴν ἰδία ὑποκειμενικότητα ὡς τὸ νεώτερο ἡρωικὸ θάρρος»<sup>53</sup>. Ἡ ἀμφισημία τῆς ρομαντικῆς τέχνης φαίνεται στὴ δημιουργία φανταστικῶν ἐναλλακτικῶν λύσεων, στὸ παράπονο τοῦ ἀτομικοῦ ἀπέναντι στὴν ὑπαγωγή ποὺ διακατέχεται ἀπὸ τὴ μανία τῆς κυριαρχίας, στὴν ἀποφυγὴ ἐργαλειοποίησης τῆς φύσης καθὼς καὶ στὸν κίνδυνο τῆς ἀπατηλῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸν πρακτικὸ προβληματισμὸ γιὰ τὴ ζωὴ.

## Συμπέρασμα

Στις ἡμέρες μας διαπιστώνονται ὀρισμένες προσπάθειες ἰσοπέδωσης τῆς διαφορᾶς ζωῆς καὶ τέχνης. Ὁ Ρ. Μπούμπνερ τὸ περιέγραψε ὡς διαδικασία αἰσθητικοῦ μετασχηματισμοῦ τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ ὡς ἐξαφάνιση τοῦ αὐθεντικοῦ χαρακτήρα τῆς τέχνης ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν τέ-

51. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mitschrift Aachen 1826 σ. 11.

52. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Mitschrift Hotho 1823 σ. 3.

53. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Mitschrift Aachen 1826 σ. 11.



χνη<sup>54</sup>. Οί κίνδυνοι και για τις δύο σφαίρες μεγαλώνουν, κούτσουρα και πέτρες μεταφέρονται στη «γκαλερι» και ανακηρύσσονται σε τέχνη, ά-κόμα και η ζωή μεταμορφώνεται σε παιχνίδι ρόλων. Ο χαρακτήρας του έργου απειλείται να γίνει θύμα της λαϊκότητας, του κυνηγητού των έντυπώσεων, του κέρδους, ενώ η τραγωδία μεταπίπτει σε τρόμο, ή κωμωδία σε φάρσα, ή τέχνη σε «σόου». Στις τάσεις για τη λύση της αντιμαχίας των «έργων», της ιστορίας ως έργου και του έργου τέχνης, κρύβεται ο κίνδυνος του υποβιβασμού της τέχνης σε κοινοτοπία, σε πλαστό πολιτισμό. Δικαιολογημένα επιμένει ο Χέγκελ στη διαφορά των έργων, ή όποια αναφέρθηκε προηγουμένως, ή τέχνη δέν θεωρείται από αυτόν νεκρή, αλλά ο ίδιος βλέπει ότι με την ευαρέσκεια μπορεί να προωθηθεί ή έλευθερία. Με τη διάκριση αντικειμενικού και απόλυτου πνεύματος ο Χέγκελ επιμένει στη διαφορά ζωής και τέχνης, καθημερινότητας και εορτής, εργάσιμης ήμέρας και Κυριακής της ζωής και έτσι αντιτίθεται σε προσπάθειες αυθαίρετης ισοπέδωσης των διακρίσεων. Η τέχνη παραμένει πέραν της κενής διδαχής πέραν του άπλως αδέσμευτου παιχνιδιού, και μπορεί να κάνει «αίσθητή» την απαίτηση της υπεύθυνης έλευθερίας. Στη ζωντανή ταλάντευση των διαφορετικών σφαιρών, των διαφόρων τρόπων της αντιμετώπισης του είναι υπάρχει μιá ζωηρή παρόρμηση για τó ευρωπαϊκό πνεύμα, τó όποίο φέρει ως θεμελιώδες γνώρισμα τή σφραγίδα της ιδέας της οικουμενικότητας.

---

54. Σύγκρ. R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung. Frankfurt a.M.*, 1989 σ. 143-155.



ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

## Η ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ ΚΑΙ Η ΑΝΕΛΙΞΗ ΤΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ

### 1. Τὸ περίγραμμα τοῦ θέματος

Ὁ ὕστερος Χέγκελ ἔχει ἀναδείξει τὴν καθολικότητα τοῦ φαινομένου τῆς τέχνης καὶ συγχρόνως ἔχει παράσχει γιὰ πρώτη φορά στὴν ἱστορία τὴν εὐρύτερη ὡς πρὸς τὸν χῶρο καὶ τὸν χρόνο συστηματοποίηση τῆς τέχνης τῶν λαῶν, τὴν ὁποία ὁμως στηρίζει σὲ λογικὲς καὶ μεταφυσικὲς προϋποθέσεις. Αὐτὴ ἡ συστηματοποίηση μᾶς ἔχει διασωθεῖ στὶς *Παραδόσεις περὶ τῆς αἰσθητικῆς* τῆς περιόδου τοῦ Βερολίνου, οἱ ὁποῖες (παρὰ τὰ προβλήματα τῆς ἔκδοσης τοῦ κειμένου<sup>1</sup>) προσφέρουν τὴν αἰσθητικὴ, «τὴ φιλοσοφία τῆς τέχνης καὶ μὲ πιὸ προσδιορισμένον

---

1. Γιὰ τὰ προβλήματα τοῦ κειμένου βλ. A. Gethmann-Siefert, *Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Die Nachschriften und Zeugnisse zu Hegels Berliner Vorlesungen*, στὸ: *Hegel-Studien* 26(1991) σ. 92-110, σύγκρ. καὶ H. Schneider, *Neue Quellen zu Hegels Ästhetik*, στὸ: *Hegel-Studien* 19(1984) σ. 9-44. Ὡστόσο λείπει ἔως τώρα μιὰ ἱστορική-κριτικὴ ἔκδοση τῶν διασωθέντων χειρογράφων ἀπὸ τὶς παραδόσεις τοῦ Χέγκελ περὶ αἰσθητικῆς. Στὴ συνέχεια παραπέμπω στὴν ἔκδοση G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, hrsg. v. Fr. Bassenge, Bde. I-II. Berlin und Weimar, 1976<sup>3</sup>, ἡ ὁποία θὰ ἀναφέρεται ὡς *Ästhetik* καὶ θὰ συνοδεύεται ἀπὸ λατινικὸ ἀριθμὸ γιὰ τὸν τόμο καὶ ἀπὸ ἀραβικὸ ἀριθμὸ γιὰ τὴ σελίδα. Ὁ Μπάσσεγκε στηρίζεται στὴ δευτέρη ἔκδοση τῶν παραδόσεων τοῦ Χέγκελ περὶ αἰσθητικῆς, ἀλλὰ ἀντὶ γιὰ τὸν ἀρχικὸ τίτλο *Vorlesungen über die Ästhetik* (τὸν ὁποῖο εἶχε χρησιμοποιήσει ὁ Χότο στὴ "Freundesvereinausgabe" τόμ. 10, 1-3 Berlin, 1842<sup>2</sup>) ὁ Μπάσσεγκε χρησιμοποιεῖ τὸν τίτλο *Ästhetik*, τὸν ὁποῖο καὶ δικαιολογεῖ, βλ. *Ästhetik* I, 5.



τρόπο τῆ φιλοσοφία τῶν καλῶν τεχνῶν»<sup>2</sup> τοῦ ὕστερου Χέγκελ. Ὅπως δὴποτε ἀναμένουμε τὰ ἀποτελέσματα τῆς σχετικῆς ἐρευνας γιὰ ἄλλα χειρόγραφα καὶ γιὰ νέες ἐκδόσεις. Πάντως στὶς ἀναφερόμενες παραδόσεις ἡ τέχνη ἐντάσσεται στὴ λογικὴ καὶ μεταφυσικὴ πραγματικότη-  
τα τῆς ἀπόλυτης ιδέας καὶ τοῦ ἀπολύτου πνεύματος, ὅποτε καὶ τὰ θεμε-  
λιώδη προσδιοριστικὰ στοιχεῖα τῆς ἀναπτύσσονται στὸ ἐπίπεδο ποῦ  
ὑπερβαίνει τὴν πεπερασμένη διάνοια<sup>3</sup>.

Ὁ Χέγκελ ἀπὸ τὰ μαθητικὰ του χρόνια ἀσχολήθηκε μὲ τὸ ζήτημα  
τῆς τέχνης. Οἱ νεανικὲς ἀναζητήσεις του καὶ ἀργότερα οἱ συστηματικὲς  
θέσεις του ἦσαν κατὰ προτεραιότητα προσανατολισμένες στὴν ἀρχαία  
ἐλληνικὴ καὶ στὴν κλασσικὴ τέχνη μὲ τὴν αὐστηρότερη σημασία τοῦ  
ὄρου, χωρὶς τοῦτο νὰ σημαίνει ὅτι ἔμειναν ἀδιαφοροποίητες. Ἀλλὰ  
στὶς ἀναφερόμενες παραδόσεις τοῦ Χέγκελ ἀπὸ τὴν περίοδο τοῦ  
Βερολίνου περιέχεται ἡ εὐρύτερη θεώρηση τῆς κλασσικῆς τέχνης σὲ  
σχέση πρὸς τὴν ὁλότητα τῆς ζωῆς τοῦ πνεύματος καὶ πρὸς τὴν τέχνη  
τῶν λαῶν.

Ἡ κλασσικὴ τέχνη ἔχει κεντρικὴ θέση στὴν αἰσθητικὴ τοῦ Χέγκελ,  
διότι σύμφωνα μὲ τὶς προϋποθέσεις τοῦ συστήματος πραγματώνει τὴν  
ὑψιστὴ ὠραιότητα, ἐπειδὴ ἐπιτυγχάνει τὴν ἰσόμοια αἰσθητὴ εἰκονιστικὴ  
παρουσίαση τῆς ἀπόλυτης ιδέας<sup>4</sup>. Ὡστόσο τὸ ὑψιστὸ στοιχεῖο τῆς τέ-  
χνης δὲν εἶναι καὶ τὸ ὑψιστὸ στοιχεῖο τοῦ ἀπολύτου πνεύματος, ἐπειδὴ  
ἀκριβῶς αὐτὸ τὸ στοιχεῖο ὑπερβαίνει τὴν εἰκόνα καὶ συνάπτεται πρὸς  
τὴν πλήρη ἀνέλιξη τῆς ἐσωτερικότητος καὶ πρὸς τὴν ἔννοια, ὅποτε καὶ ἡ  
κλασσικὴ τέχνη παρὰ τὸ μεγαλεῖο τῆς εἶναι μόνον ἓνας σταθμὸς τοῦ  
πνεύματος πρὸς τὴν αὐτογνωσία. Ὁ ὕστερος Χέγκελ ἀναλαμβάνει στὴν

---

2. *Ästhetik* I, 13.

3. Γιὰ τὸν ἔντονο προβληματισμὸ γύρω ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ τοῦ Χέγκελ βλ. καὶ τὴ συ-  
στηματικὴ ἐπισκόπηση τοῦ R. Bubner, *Hegel's Aesthetics: Yesterday and Today*, στὸ:  
W.E. Steinkraus and K.I. Schmitz (eds), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*. New  
Jersey/ Sussex, 1980 σ. 15-33. Βλ. καὶ τὴ βιβλιογραφία W. Henckmann, *Bibliographie  
zur Ästhetik Hegels*. Ein Versuch, στὸ: *Hegel-Studien* 5(1969) σ. 379-427. Στὰ ἔλλη-  
νικὰ τὴν πλέον διεξοδικὴ ἀνάλυση τῆς αἰσθητικῆς τοῦ Χέγκελ ἔχει παρουσιάσει ὁ  
Κ. Ἰ. Λογοθέτης. *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἑγέλου καὶ ἡ ἐπίδρασις αὐτῆς ἐπὶ τὴν νεωτέ-  
ραν καὶ σύγχρονον διανόησιν*. Τόμος Β. Ἐν Ἀθήναις, 1939 σ. 257-323.

4. *Ästhetik* I, 77.



αισθητική του να αναδείξει τη σημασία της τέχνης για την αυτογνωσία του πνεύματος και να αποκρυπτογραφήσει τα έργα τέχνης, τα οποία ανήκουν σε προηγούμενες εποχές και όμως απευθύνουν το μήνυμά τους στη νεώτερη εποχή, όταν το πνεύμα έχει επιστρέψει πλήρως στον ίδιο τον εαυτό του. Ακριβώς η φιλοσοφική αισθητική αναλαμβάνει να ερμηνεύσει αυτήν την άφωνη γλώσσα των έργων τέχνης και να αναδείξει τον «λόγον» τους ως έλλογο στοιχείο, ως ουσιαστική πραγματικότητα και ως έκφρασμένο μήνυμα.

Στην αισθητική του Χέγκελ η συνάφεια της κλασικής τέχνης προς την ανέλιξη της υποκειμενικότητας είναι πολύμορφη και εμπλέκεται σε πολυδιάστατες διαλεκτικές εξαρτήσεις, οι οποίες υπερβαίνουν την τέχνη. Όπωςδήποτε η κλασική τέχνη και η τέχνη γενικώς δεν είναι μόνον υποκειμενικότητα, διότι, όπως υποστηρίζει ο Χέγκελ, στην τέχνη το πνεύμα επιστρέφει από τη φύση βαθμιαίως στον εαυτό του και διακρίνει και αναζητεί τη δική του υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα<sup>5</sup>. Κατά τον Χέγκελ η αρχή της κλασικής τέχνης είναι η προσδιορισμένη πνευματική υποκειμενικότητα, η οποία εκφράζεται στο έργο τέχνης ως η ελεύθερη πνευματική ατομικότητα.

Βεβαίως το ζήτημα του υποκειμένου και της υποκειμενικότητας αποτελεί τον άξονα της νεώτερης φιλοσοφίας. Η φιλοσοφική συμβολή του Χέγκελ αποτελεί την κορύφωση και την έκρηκτική ανακεφαλαίωση του ζητήματος, η οποία, παρά την κριτική που έχει δεχθεί ή ακριβώς και διὰ της κριτικής που εξακολουθεί να δέχεται, συνεχίζει να τροφοδοτεί με θεμελιώδη προβλήματα τη σύγχρονη φιλοσοφία. Όπως είναι φανερό, το όλο ζήτημα είναι ευρύτατο και έδω μπορούν να αναφερθούν μόνον ορισμένα από τα κύρια προσδιοριστικά στοιχεία της υποκειμενικότητας, τα οποία αποτελούν συστηματικές θέσεις του Χέγκελ και μπορούν να χρησιμεύσουν ως ερμηνευτική αφετηρία για την εξέταση της σχέσης της κλασικής τέχνης προς την ανέλιξη της υποκειμενικότητας.

Ο Χέγκελ δέχεται ότι η υποκειμενικότητα είναι το ενεργό κέντρο

---

5. Ό.π. II, 87.





τῆς πραγματικῆς γνώσης, τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ θεωρησιακὴ ἐνότητα τῆς ἀναφορᾶς στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ καὶ τῆς ἀναφορᾶς στὸ ἀλλότριον.

Ἡ δομὴ αὐτοῦ τοῦ πλέγματος εἶναι τέτοια, ὥστε ἡ κάθε μία ἀπὸ τὶς συνιστώσες τῆς ἐνότητας νὰ διαμεσολαβεῖται ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ συνάμα ὁ ἀνασκοπημένος ἑαυτὸς νὰ ἔχει τὴν προτεραιότητα ὡς τὸ αὐτοσυνεῖδητο κέντρο, τὸ ὁποῖο ἔχει ἐπιτελέσει καὶ ἐπιτελεῖ τὴ διαδικασία τῆς πραγματικῆς γνώσης τοῦ ἑαυτοῦ καὶ τοῦ ἑτέρου. Ἡ δομὴ τῆς ὑποκειμενικότητας εἶναι ἡ λογικὴ δομὴ τῆς ἔννοιας ὡς τῆς καθαρῆς αὐταναφορᾶς.

Ὡστόσο κατὰ τὸν Χέγκελ τὸ ὕψιστο δὲν εἶναι ἡ ἔννοια, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἰδέα, ἡ ὁποία αὐτοπροσδιορίζεται καὶ ἐκτίθεται ὡς φύση καὶ ὡς πνεῦμα καὶ κατὰ τὴν ἐξαντικειμενισὴ τῆς ἀνελίσσει καὶ τὴν ἀνασκοπικὴ διάστασή τῆς, δηλαδὴ τὴν ὑποκειμενικότητα. Ὅποτε ὑπάρχει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴ ἀνέλιξη τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ σὲ αὐτὲς τὶς τροπικότητες τῆς ἰδέας, ἡ ὁποία ὁμως λόγῳ προσδιορισμοῦ δημιουργεῖ καὶ ἐπιτελεῖ τὴ σύναψη ὑποκειμενικότητας καὶ ἀντικειμενικότητας. Συνεπῶς πρέπει νὰ γίνῃ σαφὴς καὶ ἡ ἰδιάζουσα σχέση ὑποκειμενικότητας καὶ ἀντικειμενικότητας, ὅταν ἐξετάζεται ἡ ἀνέλιξη τῆς ὑποκειμενικότητας<sup>6</sup>.

Στὴ συνέχεια θὰ ἐξετάσω τὰ προσδιοριστικὰ στοιχεῖα, τὴ γένεση καὶ τὴν ἰσχὺ τῆς προσδιορισμένης πνευματικῆς ὑποκειμενικότητας ὡς ἀρχῆς τῆς κλασσικῆς τέχνης μὲ ἰδιαίτερη ἔμφαση σὲ ὀρισμένες πτυχές τοῦ θέματος, ὥστε νὰ γίνῃ φανερὴ ἡ ἰδιομορφία τῆς ὑποκειμενικότη-

---

6. Ἀπὸ τὴν πολλὴ βιβλιογραφία γιὰ τὸ πρόβλημα τῆς ὑποκειμενικότητας γενικῶς βλ. τὶς μελέτες τοῦ τόμου τῶν K. Cramer/H.F. Fulda/ R.-P. Horstmann/U. Pothast (Hrsg). *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt a. M., 1987. Τὴ θεμελιώδη δομὴ τῆς ὑποκειμενικότητας, ὅπως αὐτὴ ἐκτίθεται στὴ λογικὴ τοῦ Χέγκελ, ἐξετάζει ὁ Kl. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. (=Hegel-Studien Beiheft 15). Bonn, 1976. Ὅρισμένες εὐρύτερες ἀναφορὲς στὸ σύστημα τοῦ Χέγκελ ἔχει ἡ διατριβὴ τῆς P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*. Würzburg, 1991, ἡ ὁποία προσφέρει καὶ περισσότερη βιβλιογραφία. Σημαντικὲς πτυχὲς τῆς ἀρχικῆς διαμόρφωσης τοῦ θέματος στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ ἀναλύει ὁ P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart, 1979.



τας, όταν ή τελευταία διαμορφώνει στο ύλικό στοιχείο τήν αντικειμενική έκφρασή της. Σε αυτό τὸ πλαίσιο αποκτάει σημασία καί τὸ ἐρώτημα γιά τή δύναμη καί τήν ἀδυναμία τῆς αἰσθητῆς ἐξεικόνισης ἔναντι τῆς ἔννοιας. Ἡ ἀναφερομένη ἐρμηνευτική προοπτική συνδέεται μέ μιὰ συγκεκριμένη ὀριοθέτηση τοῦ θέματος, ή ὁποία περιλαμβάνει τήν ἀναφορά στήν ὑποκειμενικότητα τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης, τή διερεύνηση τῆς σχέσης τοῦ κλασσικοῦ πρὸς τήν πνευματική ὑποκειμενικότητα, τή παρουσίαση τῆς γλυπτικῆς ὡς τῆς τέχνης τοῦ ιδεώδους καί τῆς ὑποστασιακῆς ἀτομικότητας, καί τέλος τήν ἀνάλυση τῆς θεμελιώδους ἀντίφρασης τῆς κλασσικῆς τυπικῆς μορφῆς τέχνης, ή ὁποία ὀδηγεῖ στή διάλυση αὐτῆς τῆς τυπικῆς μορφῆς τέχνης καί μεταθέτει τήν ὑποκειμενικότητα στήν ἀπειρότητα τῆς ἐσωτερικότητας. Σε σχέση πρὸς αὐτὸ τὸ τελευταῖο σημεῖο θὰ γίνουν ὀρισμένες ἀναφορές καί στή μετάθεση τῆς τέχνης στοῦ παρελθόν, ή ὁποία συνήθως -ὄχι ὁμῶς καί ὀρθῶς- χαρακτηρίζεται ὡς τὸ «τέλος τῆς τέχνης».

## 2. Ἡ ὑποκειμενικότητα τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης

Τὸ «πνεῦμα τῆς τέχνης»<sup>7</sup> εἶναι τὸ ἀπόλυτο πνεῦμα ὡς ή δημιουργική καί ἐνοποιητική ἀρχή τῆς τέχνης καί συνάμα ὡς τὸ πνεῦμα ποῦ δια τῆς τέχνης καί στήν τέχνη ἐπιτελεῖ τή μετάβαση πρὸς τή συνείδηση καί τήν αὐτοσυνείδηση καί χρησιμοποιεῖ τήν κατ' αἴσθηση ἐποπτεία ὡς μέσο γιά τήν αὐτογνωσία του. Ἡ ἰδιομορφία τῆς ὑποκειμενικότητας τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης εἶναι ἐγγεγραμμένη στὸν προσδιορισμὸ τοῦ ὀραίου καί στή σίναψη τοῦ ὀραίου πρὸς τὸ ἀληθές. Ὅπως γράφει ὁ Χέγκελ, «τὸ ὀραῖο εἶναι ή ἰδέα ὡς ἄμεση ἐνότητα τῆς ἔννοιας καί τῆς ἀντικειμενικότητας τῆς ἔννοιας, ὡστόσο ή ἰδέα, ἐφόσον αὐτὴ ή ἐνότητά της εἶναι ἀμέσως ἐνθάδε στοῦ αἰσθητὸ καί πραγματικὸ φαίνεσθαι»<sup>8</sup>.

---

7. *Ästhetik* I, 80 καί II, 7. Ἡ ἐρμηνεία τοῦ Chr. Helferich, *Kunst und Subjektivität in Hegels Ästhetik*. Kronberg/Ts., 1976 παρὰ τὰ ἐνδιαφέροντα στοιχεῖα τῆς περιορίζει τήν αἰσθητική τοῦ Χέγκελ, καθόσον τήν ἀντιμετωπίζει «ὡς στοχασμὸ γιά τήν ἀμφισημία τῆς ἀστικῆς χειραφέτησης».

8. *Ästhetik* I, 121.



Κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ ἰδέα εἶναι πάντοτε ἡ ἀπόλυτη ἰδέα, ἡ ὁποία αὐτοπροσδιορίζεται καὶ ἐκθέτει τὸ ἐνθάδε εἶναι τῆς στή φύση καὶ στοῦ πνεῦμα, ἐνῶ συγχρόνως μὲ τὴ δική της δραστηριότητα ἀποκτίνει πραγματικότητα καὶ ἀντικειμενικότητα. Ὅποτε ἡ ἀπόλυτη ἰδέα εἶναι τὸ ὑπαρκτὸ ἀπόλυτο<sup>9</sup>, δηλαδή τὸ ἀπόλυτο, τὸ ὁποῖο ἔχει ἐγκαταλείψει τὸν ἐγκλωβισμό του στὴν ἀδιαφοροποίητη ταυτότητά του καὶ ἀναπτύσσει πλέον τὸν πλοῦτο τῶν διαφοροποιήσεών του.

Ὡστόσο ἡ ἀντικειμενικότητα τῆς ἀπόλυτης ἰδέας περιορίζεται, χωρὶς νὰ καταργεῖται, γιὰ νὰ προσδεχθεῖ τοὺς προσδιορισμούς, οἱ ὁποῖοι προέρχονται ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικότητα<sup>10</sup>. Τὸ ὠραῖο εἶναι κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ ἴδια ἡ ἀπόλυτη ἰδέα, ἐφόσον αὐτὴ αὐτοπροσδιορίζεται καὶ ἀποκτίνει ἄμεσο ἐνθάδε εἶναι στὸ αἰσθητὸ φαίνεσθαι. Τὸ φαίνεσθαι σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσιν ἔχει πραγματικὸν χαρακτήρα καὶ ἀποτελεῖ ἐμφάνιση τῆς ἀλήθειας. Ἡ ἀντικειμενικότητα τῆς ἔννοιας ὡς στοιχεῖο τῆς ἀναφερομένης ἐνότητος δὲν εἶναι ἡ ἐξωτερικὴ καὶ ἐπιφανειακὴ ἀντικειμενικότητα, ἀλλὰ διαθέτει ἀκριβῶς τὸ ἐσωτερικὸ προσδιοριστικὸ στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο εἶναι ἡ ἔννοια. Ἡ ἐνότης εἶναι ἄμεση δηλαδή δὲν διαθέτει τὴν διαμεσολάβησιν, τὴν ὁποία ἐπιτελεῖ τὸ νοεῖν.

Στὸν προσδιορισμὸ τοῦ ὠραίου ἡ ὑποκειμενικότητα πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν ἔννοια, αὐτὴ ὁμως ἡ ὑποκειμενικότητα παρεμβαίνει στὴν ἀντικειμενικότητά της καὶ ἀποτελεῖ ἡ ἴδια τὴν ἀφετηρία τῆς διαλεκτικῆς ἐνότητος. Ἰδιαιτέρα σημασία γιὰ τὴν ἀνέλιξιν τῆς ὑποκειμενικότητος καὶ γιὰ τὴν ἀποτίμησιν τοῦ ὠραίου ἔχει ἡ ἀνάπτυξιν τῆς ἐσωτερικότητος, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἡ ἐσωτερικότητα διεκδικεῖ τὴν ἐνεργοποίησίν της ὡς δι' ἑαυτὴν εἶναι, ὡς ὑποκειμενικότητα, καὶ περιορίζει τὴν αὐτοτέλειαν τῆς ἀδιαφοροποίητης ἐξωτερικότητος. Αὐτὴ ἡ ἰδεατὴ ἐσωτερικότητα συνδέεται πρὸς τὴν ζωὴν, ἀλλὰ ἀπὸ τὴν ἀπλή αὐταναφορὰ ἕως τὸ συνειδητὸ καὶ αὐτοσυνειδητὸ δι' ἑαυτὸν εἶναι ὑπάρχει μεγάλη ἀπόστασις. Ἡ ὑποκειμενικότητα στὴ φύσιν, «ἡ ἕκαστη ἔμβια ὑποκειμε-

---

9. Σὲ αὐτὸ τὸ στοιχεῖο δίνει ἔμφασιν ὁ Ν. Κοτζίας, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς*. Τόμος πέμπτος. Ἐν Ἀθήναις, 1878 σ. 15.

10. *Ästhetik* I, 116 καὶ I, 146.



νικότητα<sup>11</sup>», διαθέτει μόνον τό κενό δι' ἑαυτὴν εἶναι καὶ δὲν μετατρέπεται σὲ ἐσωτερικότητα γιὰ τὴν ἐσωτερικότητα. Συνεπῶς ἡ ὑποκειμενικότητα στὴ φύση ἐμφανίζεται, ἀλλὰ δὲν εἶναι οὔτε καὶ μπορεῖ νὰ γίνει ὥστε νὰ εἶναι ἡ ὄντως οὐσα ὑποκειμενικότητα, ἀφοῦ ἀπὸ τὴ φύση ἀπουσιάζουν ἡ συνείδηση καὶ ἡ αὐτοσυνείδηση.

Πρὸς αὐτὴν τὴν ἀπουσία εἶναι συναρτημένη καὶ ἡ ἀνεπάρκεια τοῦ ὠραίου τῆς φύσης ἔναντι τοῦ ὠραίου τῆς τέχνης. Ἐφόσον τὸ ὠραῖο τῆς φύσης δὲν διαθέτει αὐτοσυνείδηση οὔτε ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ, ἔχει τὴν ἀλήθειά του ἀλλοῦ καὶ γιὰ ἄλλον, δηλαδή γιὰ μᾶς, γιὰ τὴ συνείδηση, ἡ ὁποία ἀντιλαμβάνεται τὸ ὠραῖο<sup>12</sup>. Ἀντιθέτως τὸ ὠραῖο τῆς τέχνης εἶναι ἡ σύμμετρο, «ἡ ἰσόμοια ἐνεργὸς πραγματικότητας τοῦ ὠραίου»<sup>13</sup>, ἐπειδὴ εἶναι δημιούργημα τοῦ πνεύματος καὶ σινάμα φέρνει σὲ ἐμφάνιση τὴν πνευματικότητα, τὴν ἰδεατὴ καὶ ἐλεύθερη ὑποκειμενικότητα, τὴν ἀλήθεια τῆς ἰδέας. Καὶ κατὰ τὸν Χέγκελ τὸ ἀπόλυτο πνεῦμα εἶναι ἡ ἀπειρη ὑποκειμενικότητα τῆς ἰδέας, ἐπειδὴ ἀκριβῶς μόνον στὴ διάσταση τοῦ πνεύματος ἡ ἔννοια ὡς ἔννοια φθάνει στὴν πλήρη ἀπελευθέρωση πρὸς τὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸ της<sup>14</sup>. Συνεπῶς ἡ ἰδέα τοῦ ὠραίου προσδιορίζεται ὡς τὸ ὠραῖο τῆς τέχνης, ὡς τὸ ἰδεῶδες<sup>15</sup>, ὅποτε καὶ ἡ ἐνότητα, ἡ ὁποία ἀναφέρθηκε ὡς ἡ ἰδέα τοῦ ὠραίου, μετατίθεται στὴν περιοχὴ τῆς τέχνης.

Ὁ συγκεκριμένος χαρακτήρας τῆς ὑποκειμενικότητας τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης προκύπτει ἀπὸ τὴ σύνδεση τῆς τέχνης πρὸς τὴ θρησκεία, ἐφόσον ὁμως ἡ θρησκεία παρουσιάζει τὸ θεῖο νὰ ἐμφανίζεται στὸν κόσμον, νὰ ἀποκτᾶει αὐτοτέλεια καὶ νὰ ἐνεργεῖ ὡς θεῖο ὑποκειμενο<sup>16</sup>. Ὅπωςδήποτε ἡ τέχνη ὡς τυπικὴ μορφή τοῦ ἀπολύτου πνεύματος

11. Ὁ.π. I, 127.

12. Ὁ.π. I, 128-129.

13. Ὁ.π. I, 274.

14. Γιὰ τὴν ἀδυναμία τῆς φύσης νὰ ἀπελευθερώσει τὴν ἔννοια ὡς ἔννοια σύγκρ. καὶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816) (= *Gesammelte Werke* Bd. 12), hrg. v. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke. Hamburg, 1981 σ. 39.

15. *Ästhetik* I, 80-81.

16. Ὁ.π. II, 16. Γιὰ τὴ σύνδεση αὐτὴ βλ. καὶ W. Jaeschke, *Kunst und Religion*, σπό: F.W. Graf u. F. Wagner (Hrsg.), *Die Flucht in den Begriff*. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart, 1982 σ. 163-195 ἐδῶ κυρίως σ. 184-185.



Έχει μαζί με τή θρησκεία και με τή φιλοσοφία τὸ κοινὸ ὕψιστο περιεχόμενο, δηλαδή τὸ θεῖο<sup>17</sup>, ἢ ὅ,τι ἡ φιλοσοφία χαρακτηρίζει ὡς τὸ ἀπόλυτο. Ἐφόσον ἡ τέχνη ἀναλαμβάνει νὰ παρουσιάσει με αἰσθητὰ μέσα τὸ ἀπόλυτο, δηλαδή τὸ θεῖο στὴν πολύμορφη προσδιοριστικότητά του, ἡ τέχνη πρέπει σὲ κάθε περίπτωση νὰ ἀναζητήσῃ τὴ συστοιχία μεταξύ περιεχομένου καὶ ἐνιαίας μορφῆς καὶ νὰ παράσχει με τὸ ἔργο τέχνης τὴν ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα σὲ ὅ,τι δημιουργεῖ ἢ φαντασία. Ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Χέγκελ, ἡ ἀναζήτηση τῆς ἐνιαίας μορφῆς δὲν εἶναι ἓνα αὐθαίρετο ἐγχεῖρημα, ἀλλὰ συνδέεται πρὸς τὴν ἀναγκαία ἐξέλιξη τῆς ἀπόλυτης ἰδέας.

Ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τῆς ἰδέας τοῦ ὡραίου, ἡ ὁποία στὴν προσδιοριστικότητά της εἶναι τὸ ὡραῖο τῆς τέχνης, δηλαδή τὸ ἰδεῶδες, ἡ προσδιοριστικότητά καταλήγει στὴν ἀτομικὴ διαμόρφωση τῆς ἐνεργοῦ πραγματικότητας, στὴν ὑποκειμενικὴ ἐκαστότητα, στὴν ἀτομικότητα, πάντοτε ὅμως ὡς ἐμφάνιση. Σύμφωνα με τὴ λογικὴ τοῦ Χέγκελ ἡ ἴδια ἡ ἀνέλιξη τῆς ἔννοιας ἀπαιτεῖ τὴν ἐκαστότητα, ἡ ὁποία στίς δύο προσδιορισμένες τροπικότητες τοῦ ἐνθάδε εἶναι τῆς ἀπόλυτης ἰδέας ἔχει τὴν τυπικὴ μορφή «εἴτε τῆς φυσικῆς ἐκαστότητας εἴτε τῆς πνευματικῆς ἐκαστότητας»<sup>18</sup>. Γιὰ τὸ ὡραῖο τῆς τέχνης, γιὰ τὸ ἰδεῶδες, σημασία ἔχει ἡ πνευματικὴ ἐκαστότητα, ὁ ἄνθρωπος ὡς τὸ συνειδητὸ ἐγὼ, τὸ ὁποῖο γίνεται τὸ πραγματικὸ δι' ἑαυτὸν εἶναι, καθόσον μόνον ἡ ἀνθρώπινη μορφή ἀποτελεῖ τὴν τυπικὴ μορφή καὶ συνάμα καὶ τὴν ἐνιαία μορφή, με τὴν ὁποία τὸ πνεῦμα εἶναι ἐνθάδε. Τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ σῶμα τῆς ζωντανῆς ἀτομικότητας τοῦ πνεύματος. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μέσο, ἀπὸ τὸ ὁποῖο διέρχεται ἡ πορεία τοῦ πνεύματος, καὶ ὁ ἴδιος συμμετέχει σὲ αὐτήν, χωρὶς ὅμως ἡ αὐτοποιητικὴ δραστηριότητα τῆς ἰδέας ἢ τὸ πνεῦμα νὰ ἀνάγονται στὸν ἄνθρωπο. Κατὰ τὸν Χέγκελ ὁ ἄνθρωπος ὡς τὸ συνειδητὸ ἐγὼ εἶναι «ἡ ἴδια ἡ ἔννοια στὴν ἐλεύθερη ὑπαρξή της»<sup>19</sup>. Συνεπῶς ἡ τέχνη δὲν ἐφευρίσκει τὴν ἐνιαία μορφή, ἡ ὁποία εἶναι σύστοιχη πρὸς τὴν ἰδέα, ἀλλὰ τὴν ἀνευρίσκει καὶ, ἀφοῦ τὴν ἀπαλλάξει

17. *Ästhetik* I, 108.

18. Ὁ.π. I, 147, πρὸ ἀναλυτικῆς παρουσίασης ὁ.π. I, 80-82.

19. Ὁ.π. I, 115 σύγκρ. καὶ I, 136-137.



ἀπὸ τὰ μειονεκτήματα τοῦ πεπερασμένου, τῆς προσφέρει διάρκεια καὶ τὴ μεταρσιώνει σὲ ὡραία ἀτομικότητα<sup>20</sup>. Ὡστόσο ἡ ὡραία ἀτομικότητα δὲν εἶναι ἓνα στατικό δεδομένο, ἀλλὰ ἐξελίσσεται ὡς ὑποκειμενικότητα ἐμπλεγμένη στὴν «κατάσταση τοῦ κόσμου», ὅποτε ἀποδέχεται τὴν πράξη ὡς δικό της ἀγώνισμα, γιὰ νὰ ἐπιβεβαιώσει τὴν ἀντοχή της ἔναντι τῆς ἀρνητικότητας<sup>21</sup>. Καὶ ἐφόσον τὸ θεῖο ἐμπλέκεται καὶ πράττει ἐντὸς τοῦ κόσμου, ἐπιτελεῖ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ὑπόσταση στὸ ὑποκείμενο περνώντας ἀπὸ τὴ δημόσια ἠθικότητα καὶ ἀπὸ τὶς συγκυρίες τῆς συγκεκριμένης ἐποχῆς, ἡ ὁποία τὸ ἀναδεικνύει ὡς τὸ συγκεκριμένο ὑποκείμενο, τὸ ὁποῖο ἐνδιαφέρει τὴν τέχνη. Συνεπῶς ἡ τέχνη δὲν εἶναι μιὰ ραψωδιακὴ δημιουργία μορφῶν, ἀλλὰ ἐμφανίζει τὴ σχέση τῆς ὑποκειμενικότητας πρὸς τὸν κόσμο καὶ συνάμα ἀντλεῖ τὴν ἰδιομορφία της ἀπὸ τὴν ἐκάστοτε ἐποπτεία τοῦ κόσμου.

Ὅπως ἔγινε φανερό, ἡ ἰδέα τοῦ ὡραίου κατὰ τὴν προσδιοριστικότητα της εἶναι τὸ ὡραῖο τῆς τέχνης ἢ τὸ ἰδεώδες, τοῦ ὁποίου ἡ ἔννοια ἔγινε συγκεκριμένη ὡς ἡ πνευματικὴ ἀτομικότητα, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται ὡς ἡ ὡραία ἀτομικότητα. Τὸ οὐσιώδες γνῶρισμα τῆς ἔννοιας ὁμως εἶναι ἡ ἀνέλιξη τῶν οὐσιωδῶν διακρίσεων στὴν ὁλότητά της, κάθε μιὰ ἀπὸ τὶς ὁποῖες προκύπτει ἀπὸ τὴν προηγούμενη ὡς ἡ συγκεκριμένη ἄρνηση μιᾶς συγκεκριμένης ἀντίφασης. Ὄταν δοθεῖ ἡ ὁλότητα τῶν διακρίσεων τῆς ἔννοιας, προσδιορίζεται καὶ ἡ ἀνέλιξη τῆς ὑποκειμενικότητας τῆς ἔννοιας<sup>22</sup>. Βεβαίως πρόκειται γιὰ γενετικὴ ἀνέλιξη, ἡ ὁποία ὁμως εἶναι διαλεκτικὴ καὶ ὄχι γραμμικὴ, ἐπειδὴ ἀκριβῶς εἶναι πορεία διὰ τῶν ἀντιφάσεων. Ὅπωςδήποτε αὐτὴ ἡ διάρθρωση τῆς ὑποκειμενικότητας, ἡ ὁποία εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὴ λογικὴ καὶ ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Χέγκελ καὶ στὶς *Παραδόσεις περὶ τῆς αἰσθητικῆς*<sup>23</sup>, ἰσχύει ὡς θεμελιωτικὴ τῆς ὑποκειμενικότητας τῆς ἔννοιας τοῦ ἰδεώδους. Ἐπειδὴ ὁμως ἡ τέχνη ἀνήκει στὸ πνεῦμα καὶ δὲν διαδραματίζεται ἐντὸς τῆς λογικῆς, ἀπαιτοῦνται περαιτέρω συγκεκριμένα στοιχεῖα γιὰ τὸν προσδιορισμὸ

20. Ὁ.π. I, 165 σύγκρ. καὶ II, 210.

21. Ὁ.π. I, 179 κ. ἑ.

22. Ὁ.π. I, 114-115.

23. Ὁ.π. I, 114-115.



τῆς ὑποκειμενικότητας τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης, τὰ ὅποια νὰ προέρχονται ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ πνεύματος. Καὶ τὸ κύριο συγκεκριμένο στοιχεῖο εἶναι ἡ συνείδηση καὶ μάλιστα στὴν περίπτωση τῆς τέχνης πρόκειται γιὰ τὴ συνείδηση, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται στὴν τέχνη<sup>24</sup>, δηλαδὴ γιὰ τὴ συνείδηση, τὴν ὁποία τὸ ἀπόλυτο πνεῦμα ὡς πνεῦμα τῆς τέχνης προσδίδει στὸν ἑαυτό του περὶ τοῦ ἰδίου τοῦ ἑαυτοῦ του<sup>25</sup>. Καὶ ἡ συνείδηση τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης ἀνελίσσεται περνώντας ἀπὸ τὶς δικές του «βαθμίδες», οἱ ὁποῖες ἔχουν διπλὴ διάσταση, ἀφενὸς λογικὴ, καθόσον ἀποτελοῦν «διακρίσεις τῆς ἔννοιας τοῦ ἰδεώδους», καὶ ἀφετέρου φαινομενολογική<sup>26</sup>, καθόσον ἀποτελοῦν «τυπικὲς μορφές τῆς συνείδησης» τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης.

Ὁ Χέγκελ χαρακτηρίζει τὶς τρεῖς τυπικὲς μορφές, οἱ ὁποῖες ἀπαρτίζουν τὴν «ὀλότητα τῶν οὐσιωδῶν διακρίσεων» τῆς ἔννοιας τοῦ ἰδεώδους<sup>27</sup>, ὡς τυπικὲς μορφές τέχνης. Αὐτὲς οἱ μορφές εἶναι κατὰ τὴ διαλεκτικὴ σειρά τους ἡ συμβολικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης, ἡ κλασσικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης καὶ ἡ ρομαντικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης. Ὡστόσο ἡ ἔννοια ἀναφέρθηκε κατὰ τὸ προσδιορισμὸ τοῦ ωραίου ὡς τὸ ἓνα στοιχεῖο τῆς ἐνότητας, ἐνῶ συγχρόνως προσετέθησαν καὶ ἡ ἀντικειμενικότητα τῆς ἔννοιας καὶ ἡ ἄμεση ἐνότητα στὸ φαίνεσθαι. Τοῦτο σημαίνει ὅτι οἱ τυπικὲς μορφές τέχνης ἐκφράζουν κατὰ τὸν Χέγκελ «τὶς τρεῖς σχέσεις τῆς ἰδέας πρὸς τὴν ἐνιαία μορφή τῆς στὴν περιοχὴ τῆς τέχνης»<sup>28</sup>. Ὁ Χέγκελ χαρακτηρίζει τὶς τυπικὲς μορφές τέχνης καὶ ὡς σχέσεις σημασίας καὶ ἐνιαίας μορφῆς μὲ τὴ δεδομένη προϋπόθεση ὅτι τὸ πνευματικὸ στοιχεῖο ποὺ εἶναι ἡ ἀληθινὴ καὶ ἀπόλυτη σημασία, εἶναι ἐπίσης αὐτὸ ποὺ ἐρμηνεύει τὸ ἴδιο τὴ σημασία του<sup>29</sup>. Ἡ διαμόρφωση

---

24. Ὁ.π. I, 81.

25. Ὁ.π. I, 79.

26. Ἐδῶ ἀναφέρομαι γενικῶς στὴ φαινομενολογικὴ γενετικὴ ἐξέλιξη καὶ ὄχι στὴ θεώρηση τοῦ Χέγκελ περὶ τέχνης, ἡ ὁποία ἐκτίθεται στὴ *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος* καὶ διαφέρει ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ τοῦ ὑστερου Χέγκελ. Γιὰ τὸ θέμα βλ. καὶ H.P. Kainz, *Hegel's Theory of Aesthetics in the Phenomenology*, στί: *Idealistic Studies* 2(1972) σ. 81-94.

27. *Ästhetik* I, 295.

28. Ὁ.π. I, 88.

29. Σύγκρ. καὶ ὁ.π. I, 413.



αὐτῆς τῆς σχέσης ἐξελλίσσεται ὡς ἐπιδίωξη, ἐπίτευξη καὶ ὑπέρβαση τοῦ ιδεώδους, οἱ ὁποῖες διαδραματίζονται κατὰ σειρὰν στίς τρεῖς τυπικὲς μορφές τέχνης<sup>30</sup>. Συνεπῶς ἡ ἐνιαία μορφή, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται στὸ ἔργο τέχνης, ἀποκρυσταλλώνεται ὡς σύνθετο πρόβλημα περιεχομένου καὶ ἐνιαίας μορφῆς. Ἡ κλασσικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης ἀποκτάει ἐντὸς τοῦ συγκεκριμένου πλαισίου τὴν προτεραιότητα, ἐπειδὴ αὐτὴ ἐπιτυγχάνει τὴν ἕψιστη ὠραιότητα, τὴν πλήρη καὶ τέλεια ἐνότητα σημασίας καὶ ἐνιαίας μορφῆς<sup>31</sup>.

Στὴν τέχνη τὸ πνεῦμα συνειδητοποιεῖ τὸν ἑαυτό του ὡς σημασία καὶ ἡ πορεία τοῦ πνεύματος διὰ τῶν τυπικῶν μορφῶν τῆς τέχνης εἶναι ἕνας «ἀγώνας» γιὰ τὴν ἀναγνώριση τοῦ ὑποκειμένου ὡς τῆς σημασίας τοῦ ἔργου τέχνης, ὁ ὁποῖος εἶναι ἐντονος στὴ συμβολικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης, ἀποφορτίζεται παντελῶς στὴν κλασσικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης καὶ κηρύσσεται ἐκ νέου στὴ ρομαντικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης<sup>32</sup>. Ὁ Χέγκελ ἐξετάζει καὶ τὴν τέχνη σύμφωνα μὲ τὴν «ἀρχὴ τῆς ὑποκειμενικότητας» τῆς ὁποίας τὸ ἕψιστο στοιχεῖο εἶναι ἡ ἐλευθερία, ἡ ἀπελευθέρωση τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του καὶ ὁ αὐτοπροσδιορισμὸς τοῦ πνεύματος μὲ ἀφετηρία τὸν συνειδητὸ ἑαυτό του. Ἄν καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὑποκειμενικότητας ἐπιδρᾷ ὡς ἀνισότροπὴ προθετικὴ καὶ στίς τρεῖς τυπικὲς μορφές τέχνης, εἰσβάλλει πλήρως στὴ ρομαντικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης, ὅταν πλέον κυριαρχεῖ ἡ «ἀρχὴ τῆς ἐσωτερικότητας», δηλαδὴ ἡ παραίτηση ἀπὸ τὴν ἐξωτερικότητα, ἡ περισυλλογὴ στὸ δι' ἑαυτὸν εἶναι καὶ στὰ συναισθηματικὰ στοιχεῖα μὲ τὴ θρησκευτικὴ φόρτιση<sup>33</sup>.

Ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε κατὰ τὸν ὄρισμὸ τοῦ ὠραίου, ἡ ἔννοια δὲν παραμένει στὴν ὑποκειμενικότητα τῆς αὐταναφορᾶς, ἀλλὰ παρεμβαίνει καὶ διαμορφώνει καὶ τὴν ἀντικειμενικότητά της. Συνάμα ἡ ἔννοια πρέπει νὰ ἀποκτήσει συγκεκριμένη πραγματικότητα. Καὶ ἐφόσον πρόκειται γιὰ τὸ ὠραῖο τῆς τέχνης, τὸ ὁποῖο ἀκριβῶς ἐμπίπτει στὴν περιοχὴ

30. Ὁ.π. I, 88.

31. Ὁ.π. I, 413-422 ὑπάρχει ἡ πιὸ διεξοδικὴ ἀνάπτυξη τοῦ θέματος.

32. Ὁ.π. I, 312-317 (γιὰ τὴ συμβολικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης), I, 493 (γιὰ τὴ διαφορὰ κλασσικῆς καὶ ρομαντικῆς τυπικῆς μορφῆς τέχνης).

33. Ὁ.π. II, 175 καὶ II, 179.





του πνεύματος, τὸ φάσμα τῆς πραγματικότητάς του περιλαμβάνει τὸ ἔργο τέχνης ὡς ἀντικειμενικὴ πραγμάτωση, περιλαμβάνει τὶς ἐπὶ μέρους τέχνες ὡς τροπικότητες τοῦ ἐνθάδε εἶναι τῆς τέχνης, περιλαμβάνει καὶ τὴν τέχνη τῶν λαῶν ὡς ἐνεργὸν πραγμάτωση τοῦ ἐνθάδε εἶναι τῆς ἐκάστοτε τυπικῆς μορφῆς τέχνης ἐντὸς τῆς ἱστορίας τοῦ κόσμου. Συνεπῶς ἡ ἀνασυγκρότηση τῆς ἱστορίας τῆς τέχνης τῶν λαῶν θεμελιώνεται στὴν ἀναφερθεῖσα μερικὴ λογικὴ καὶ φαινομενολογικὴ ἰδιομορφία τῆς ἔννοιᾶς τοῦ ἰδεώδους<sup>34</sup>. Ὁ Χέγκελ καταλήγει στὴν ἐξῆς σύνδεση: Ἡ συμβολικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης ἀποτελεῖ τὸν θεμελιώδη τύπο τῆς ἀρχιτεκτονικῆς καὶ ἀνήκει στὸν κόσμο τῆς ἀνατολῆς, ἡ κλασσικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης ἀποτελεῖ τὸν θεμελιώδη τύπο τῆς γλυπτικῆς καὶ ἡ πραγμάτωση τοῦ ἐνθάδε εἶναι τῆς εἶναι ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ τέχνη, ἐνῶ ἡ ρομαντικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης ἀποτελεῖ τὸν θεμελιώδη τύπο τῆς ζωγραφικῆς, τῆς μουσικῆς καὶ τῆς ποίησης καὶ ἀνήκει στὸν χριστιανικὸν κόσμο<sup>35</sup>.

### 3. Ἡ κλασσικὴ τέχνη καὶ ἡ πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα

Ἡ διάκριση τῶν τριῶν τυπικῶν μορφῶν τέχνης συνάπτεται πρὸς τὴν διάκριση τοῦ ἐνιαίου ἰδεώδους σὲ συμβολικόν, κλασσικόν καὶ ρομαντικόν, πρὸς τὴν διάκριση τῆς τυπικῆς μορφῆς τοῦ συμβολικοῦ, τοῦ

---

34. Βεβαίως ὑπάρχουν καὶ ἐρμηνεῖες, οἱ ὁποῖες ἀναγινώσκουν τὶς τρεῖς τυπικὲς μορφές τέχνης μόνον ὡς στοιχεῖα τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας καὶ τῆς φιλοσοφίας τοῦ πολιτισμοῦ. Βλ. π.χ. ἐνδεικτικῶς G. Plumpe, *Ästhetische Kommunikation der Moderne*. Band 1: Von Kant bis Hegel. Opladen, 1993 σ. 287 (τὶς θεωρεῖ ὡς τὶς «τρεῖς θεμελιώδεις ἐποχές» τῆς ἱστορίας τῆς τέχνης) καὶ R. Wicks, *Hegel's Aesthetics: An Overview*, στό: Fr. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, 1993 σ. 348-377 ἐδῶ σ. 353 (δίνει ἔμφαση στὴ ρυθμολογικὴ διαίρεση τῆς ἱστορίας τῆς τέχνης).

35. Ὁ Χέγκελ περιλαμβάνει στὴ χριστιανικὴ τέχνη καὶ τὴ βυζαντινὴ τέχνη, τὴν ὁποία ὀνομάζει καὶ «νεοελληνικὴ», π.χ. *Ästhetik* II, 244 καὶ II, 247, ἀκολουθώντας ὀρισμένους ἱστορικοὺς τῆς τέχνης τῆς ἐποχῆς του (ἀλλὰ καὶ τὸν Fr. Schlegel), ἐνῶ τοὺς «Βυζαντινοὺς» τοὺς ὀνομάζει καὶ «Νεοέλληνες», π.χ. *Ästhetik* II, 248, ἀλλὰ καὶ οἱ «Ἕλληνες», π.χ. *Ästhetik* II, 244. Στὴν ὀρολογία τοῦ Χέγκελ ὑπόκειται ἡ σχέση τοῦ «νέου» πρὸς τὴ συνείδηση τῆς νεωτερικότητας.



κλασσικοῦ καὶ τοῦ ρομαντικοῦ, πρὸς τὴ διάκριση τῆς τέχνης σὲ συμβολική, κλασσική καὶ ρομαντική. Σύμφωνα μὲ τὴ διαλεκτικὴ σειρὰ ἡ κλασσικὴ τέχνη ἔχει ὡς γενικὴ τυπικὴ μορφή τῆς τὴν κλασσικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης καὶ ἀποτελεῖ τὴν πραγμάτωση τοῦ κλασσικοῦ ιδεώδους καὶ ἔχει ὡς ἀρχὴ τῆς τὴν προσδιορισμένη πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα. Καὶ ἡ πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα παραπέμπει σὲ σημαντικὲς διαφοροποιήσεις, οἱ ὁποῖες στηρίζονται στὴ θρησκευτικὴ ἀντίληψη περὶ τοῦ θεοῦ ὡς ἐμφανιζομένου ὑποκειμένου καὶ ἀπὸ φιλοσοφικὴ σκοπιὰ ἔχουν ὡς τελικὴ πηγὴ τους τὴ βαθμιαία μετάβαση ἀπὸ τὴν ὑπόσταση στὴν ὑποκειμενικότητα. Ὅπωςδήποτε ἡ πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα ἀποτελεῖ γιὰ τὴν περιοχὴ τῆς τέχνης μία ἐμφατικὴ ἀναφορὰ καὶ ἀντιπαρατίθεται πρὸς τὴ ζωντανὴ ὑποκειμενικότητα, ἡ ὁποία ἐμφανίζεται στὴ φύση καὶ δὲν διαθέτει τίς προϋποθέσεις, ὥστε νὰ ἐξελιχθεῖ σὲ πλήρη καὶ οὐσιώδη ὑποκειμενικότητα. Κατὰ τὸν Χέγκελ ὁμως τὸ ἀπόλυτο περιλαμβάνει καὶ τὴ φύση καὶ τὸ πνεῦμα. Ὅποτε ἡ πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα σηματοδοτεῖ μιὰ ὀρισμένη σχέση μεταξὺ πνεύματος καὶ φύσης, ἡ ὁποία τόσο στὴ θρησκεία ὅσο καὶ στὴν τέχνη ἀναδεικνύει βαθμιαίως τὸ θεῖο ὡς τὴν πνευματικὴ ἐνοποιητικὴ δύναμη<sup>36</sup>.

Γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἡ πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα λειτουργεῖ καὶ ὡς κριτήριον ὀριοθέτησης τῆς κλασσικῆς τέχνης ἀπὸ τὴ συμβολικὴ, καθόσον ἀντιπαρατίθεται πρὸς τὴν «προσωποποίηση», πρὸς τὸ πλαστό φαίνεσθαι τῆς ὑποκειμενικότητας. Ἡ προσωποποίηση προκύπτει, ὅταν τὰ ἐξωτερικὰ γνωρίσματα τοῦ ἔργου τέχνης δὲν ἀντιστοιχοῦν πλήρως πρὸς τὴν ὀργανικὴ ἐνότητα τῆς ἀνθρώπινης μορφῆς καὶ δὲν ἀποτελοῦν ἐξωτερικὴ οὐσιώδους ὑποκειμενικότητας<sup>37</sup>. Σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσιν ἡ δυσαρμονία τῆς ἐνιαίας μορφῆς ἐκφράζει τὴν ἀπόκλιση ἀπὸ τὸ πραγματικὸ περιεχόμενο, ἀπὸ τὴν οὐσιώδη σημασία, ἀπὸ τὴν προσωπικότητα, ἀπὸ τὴν ὑποκειμενικότητα. Ἡ ἀσάφεια τῆς ἐνιαίας μορφῆς ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀσάφεια καὶ στὸν ἀφηρημένο χαρακτήρα τοῦ ἀπολύτου. Κατὰ τὸν Χέγκελ τὸ ἀπόλυτο ἐμφανίζεται ἀκόμη ὡς ἡ ἄμεση σύνδεση φύσης καὶ πνεύματος, στὴν ὁποία τὸν πρωταρχικὸ

36. *Ästhetik* I, 438.

37. Ὁ.π. I, 309.



ρόλο παίζει ή φύση, ενώ τὸ πνεῦμα ἔξακολουθεῖ νὰ ἀναζητεῖ τὴν κατάλληλη ἐνιαία μορφή του<sup>38</sup>.

Ὡστόσο ὁ παραβατικὸς χαρακτήρας τῆς προσωποποίησης εἶναι παραγωγικὸς ἀπὸ διαλεκτικὴ σκοπιὰ, ἐπειδὴ περιέχει μιὰν ἀντίφαση, τῆς ὁποίας ἡ ὑπέρβαση εἶναι ἐγγεγραμμένη στὴν τελεολογία τοῦ πνεύματος. Καθόσον τὸ πνεῦμα ἔχει τὴ δύναμη ὄχι μόνον νὰ διαβαίνει ἀπὸ σταθμούς, ἀλλὰ καὶ νὰ τοὺς ὑπερβαίνει<sup>39</sup>. Ἡ ἀντίφαση εἶναι ἀκριβῶς ὁ ἀγώνας, ἡ ἀντιμαχία γιὰ τὴν ἀποκρυστάλλωση τῆς οὐσιώδους σημασίας καὶ τῆς σύστοιχης ἐνιαίας μορφῆς, ὁ ὁποῖος ὅμως διαδραματίζεται ὡς ἡ ἀρνητικὴ σχέση μεταξὺ τῆς ἀπόλυτης σημασίας καὶ τῆς ἐνιαίας μορφῆς. Ἐνῶ ἡ ἀπόλυτη σημασία στρέφεται βαθμιαίως πρὸς τὴν πνευματικὴ γενικότητα καὶ χωρίζεται ἀπὸ τὸ συγκεκριμένο ἐνθάδε εἶναι, συμπυκνώνεται στὸν ἑαυτὸ της καὶ ἀρνεῖται τὸ ἐνθάδε εἶναι της καὶ τὴν ἐμφάνισή της<sup>40</sup>. Αὐτὸς ὁ χωρισμὸς παρουσιάζεται κατὰ τὸ τέλος τῆς συμβολικῆς τέχνης καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ὑποστασιακὴ γενικότητα, ἡ ὁποία ὑποβαθμίζει τὸ ἐνθάδε εἶναι της καὶ τὴν ἐμφάνισή της, ἀποδεσμεύει πολλὰ θραύσματα τῆς ἀτομικότητας, ἀλλὰ καταλήγει στὴν ἀσυμμετρία τῆς πλεονάζουσας σημασίας καὶ τῆς ἔλλιποῦς ἐνιαίας μορφῆς.

Στὴν πραγματικότητα ἡ ἀντιμαχία, ἡ ὁποία διαδραματίζεται ἐντὸς τῶν τριῶν βαθμίδων τῆς συμβολικῆς τέχνης συνάπτεται πρὸς τὴν ἀνάδυση τῆς συνείδησης τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης<sup>41</sup> καὶ συγχρόνως ἀποτελεῖ τὴν προπαρασκευὴ τῆς κλασσικῆς τέχνης. Στὴν ἀρχὴ τῆς συμβολικῆς τέχνης ἡ ἄμεση ὑποστασιακὴ ἐνότητα τῆς πνευματικῆς σημασίας καὶ τῆς φυσικῆς μορφῆς δὲν εἶναι συνειδητὴ. Κατὰ τὴ μεταβατικὴ βαθμίδα τῶν πειραματισμῶν, τοῦ χάους τῶν εἰκόνων καὶ τῆς ἀσχημίας τῶν περισσοτέρων ἔργων τέχνης ἀναδύεται ἡ συνείδηση τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης ὡς ἡ συνείδηση τῆς ἀρνητικότητας, γιὰ νὰ κορυφωθεῖ στὴν τρίτη βαθμίδα τῆς συμβολικῆς τέχνης ὡς ἡ συνείδηση τῆς ἀντιμα-

38. Ὁ.π. I, 438.

39. Σύγκρ. καὶ H. Kuhn, *Schriften zur Ästhetik*. München, 1966 σ. 83.

40. *Ästhetik* I, 312.

41. Ὁ.π. I, 312-313.



χίας και της διάσπασης. Ο συνειδητός αγώνας έναντίον της αρχικής μη συνειδητής υποστασιακής ταυτότητας δεν καταλήγει στην επίγνωση της ειδικής αναφοράς μεταξύ διάκρισης και ταυτότητας αλλά στη συγκριτική ένότητα μεταξύ σημασίας και εικόνας. Το βάρος της υποστασιακής σημασίας δεν αφήνει ελεύθερον χώρο για την ανάπτυξη της ένιαίας μορφής και για την κατάφαση της εμφάνισης. Όποτε και η έσωτερική αντίφαση της συνείδησης του απόλυτου, το όποιο αρνείται να είναι το αποτέλεσμα της πορείας του δια της ετερότητάς του, οδηγεί στη διάλυση της συμβολικής τυπικής μορφής τέχνης και στη μετάβαση στην κλασική τυπική μορφή τέχνης<sup>42</sup>.

Η βαθύτερη αιτία της μετάβασης από τη μία τυπική μορφή τέχνης στην άλλη είναι η μετάβαση του απόλυτου από την υπόσταση στο υποκείμενο. Ένώ η συμβολική τέχνη καταλήγει να είναι η τέχνη της «υποστασιακότητας»<sup>43</sup>, η κλασική τέχνη ως η τέχνη της προσδιορισμένης πνευματικής υποκειμενικότητας, δηλαδή της πνευματικής ατομικότητας, δεν διαθέτει τα στοιχεία της άπειρης έσωτερικής υποκειμενικότητας, τα όποια ανήκουν άλλωστε στη ρομαντική τέχνη, ούτε και απελευθερώνεται παντελώς από τα γνωρίσματα της υποστασιακότητας. Η πνευματική υποκειμενικότητα είναι το πνεῦμα, το όποιο έχει τη συνειδητή βεβαιότητα της ελευθερίας του, γίνεται συγκεκριμένο ως πνευματική ατομικότητα και αποδέχεται την εμφάνισή του ως στοιχείο της πραγματικότητάς του. Αν η πνευματική υποκειμενικότητα θέτει τέρμα στον άφηρημένο χαρακτήρα και στην αναλήθεια της προσωποποίησης, τοῦτο συμβαίνει, επειδή η κλασική τέχνη επιτυγχάνει να λύσει το πρόβλημα της αλήθειας στην τέχνη<sup>44</sup>. Το νέο στοιχείο της κλασικής τέχνης είναι η τέλεια και άρμονική ένότητα μεταξύ αφενός της σημασίας, η όποια γίνεται κατανοητή ως η πνευματική υποκειμενικότητα, και αφετέρου της σύστοιχης ένιαίας μορφής, η όποια παρουσιάζει την ωραία ατομικότητα, δηλαδή τη συγκεκριμένη και έξιδανικευμένη ανθρώπινη μορφή ως συγκεκριμένη μορφή του θείου όντος.

42. Ό.π. I, 313.

43. Ό.π. I, 315. Σύγκρ. και W. Desmond, *Art and the Absolute. A Study of Hegel's Aesthetics*. New York, 1986 σ. 128.

44. *Ästhetik* I, 334.



Ἡ ἀλήθεια εἶναι κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ συμφωνία μεταξὺ τῆς ἔννοιας καὶ τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας τῆς ἔννοιας. Ἡ κλασσικὴ τέχνη μὲ τὴν τέλεια ἐνότητα σημασίας καὶ μορφῆς φέρνει σὲ ἐμφάνιση «τὴν ἀντικειμενικὴν πραγματικότητα, ἡ ὁποία συμπίπτει πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ ωραίου»<sup>45</sup>, καθόσον ἡ ωραιότητα εἶναι «ἡ ἐν ἑαυτῇ τῇ ἰδίᾳ συγκεκριμένη ἀπόλυτη ἔννοια, ἡ ἀπόλυτη ἰδέα στὴ δική της σύμμετρη πρὸς τὸν ἑαυτό της ἐμφάνιση»<sup>46</sup>. Ὡστόσο ἡ «σύμμετρη ἐμφάνιση» περικλείει τὴ θεμελιώδη ἀντίφαση τῆς κλασσικῆς τέχνης καὶ συνάμα τὸ ἀποφασιστικὸ στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο θὰ ὀδηγήσει στὴ διάλυσή της καὶ στὴ μετάβαση στὴ ρομαντικὴ τέχνη. Τὸ πνεῦμα τῆς τέχνης δημιουργεῖ τὴ δική του ἀντικειμενικὴν πραγματικότητα, ἡ ὁποία εἶναι ὑπαρκτὴ καὶ συνάμα τεθειμένη ὡς ἀρνητικὴ, ἐπειδὴ τὸ εἶναι της τὴν ὑπερβαίνει, καθόσον τὸ πνεῦμα δὲν εἶναι μόνον τὸ πνεῦμα τῆς τέχνης. Ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τῆς τέχνης ἀντιμετωπίζει καταφατικῶς τὴν παρουσία του σὲ αὐτὴν τὴν ἐμφανιζομένην πραγματικότητα, ἐφόσον ἡ συνειδήσή του εἶναι ἐκείνη τῆς κλασσικῆς τυπικῆς μορφῆς τέχνης, θὰ ἀρνηθεῖ ὁμως τὴν καταφατικότητα καὶ θὰ ὑποβαθμίσει τὴν ἐμφάνισή του στὴν ἐξωτερικότητα, ὅταν περάσει στὴ ρομαντικὴ τέχνη.

Στὴν τέχνη ἡ ἐμφάνιση τοῦ πνεύματος στὸ αἰσθητὸ στοιχεῖο ἀντλεῖ τὸ ἐξαιρετικὸ νόημά της ὡς ἡ παραπομπὴ πρὸς ὅ,τι τὴν ὑπερβαίνει καὶ τὴν ἔχει δημιουργήσει. Στὴν κλασσικὴ τέχνη ὁμως ἡ συμμετρία τῆς παραπομπῆς πρὸς ὅ,τι τὴν ὑπερβαίνει, συγκαλύπτει τὴν ἀσυμμετρία. Καὶ κατὰ τὸν βαθμὸ πού ἡ πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα ἔχει γίνῃ ἐνεργός, ἡ ἐμφάνιση ἀποτελεῖ τὴν ἀνάλογη φανέρωση τοῦ πνεύματος γιὰ ἄλλους<sup>47</sup>. Τὸ ἔργο τέχνης, καὶ κατὰ προτεραιότητα τὸ ἔργο τῆς κλασσικῆς τέχνης, ἀποτελεῖ «ἐνσωμάτωση» τῆς ὑπεραισθητῆς σημασίας

45. Ὁ.π. I, 413. Σύγκρ. καὶ Δ. Δ. Μούκανος, *Συμβολικὴ καὶ κλασσικὴ τέχνη κατὰ τὸν Hegel*, στί: Παρνασσός, 27 (1985) σ. 124-133 ἐδῶ σ. 128-130.

46. *Ästhetik I*, 100.

47. Σύγκρ. ὁ.π. I, 101 καὶ I, 136 βλ. καὶ I, 165. Γιὰ τίς εὐρύτερες συστηματικὰς διαφοροποιήσεις βλ. D. Souche-Dagues, *Hégélianisme et dualisme. Réflexions sur le phénomène*. Paris, 1990, γιὰ τὴν τέχνη σ. 75-92 μὲ ἔμφαση στὴ σχέση ἱστορίας καὶ φανέρωσης.



καί εἶναι «τὸ πνεῦμα κατὰ τὴν ἐμφάνισή του στὸ αἰσθητὸ στοιχεῖο».<sup>48</sup> Ἐφόσον ὁμως ἡ πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα στρέφεται βαθμιαίως πρὸς τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της καὶ ἀναζητεῖ τὴν ἀλήθεια κατὰ προτεραιότητα στὴν ἐσωτερικότητά της καὶ στὴ συνειδητὴ αὐταναφορὰ της καὶ λιγότερο στὴν ἐξωτερικότητα, περιορίζεται καὶ τὸ νόημα τῆς ἐμφάνισης καὶ τοῦ αἰσθητοῦ στοιχείου. Ὁ Χέγκελ συνάπτει τὴν «κλασσικὴ ὠραιότητα» πρὸς τὴν ἀποδοχὴ τῆς ἐμφάνισης τῆς πεπερασμένης πνευματικῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τὴ διακρίνει ἀπὸ τὴν «πνευματικὴ ὠραιότητα τοῦ καθ' ἑαυτὸ καὶ δι' ἑαυτὸ ἐσωτερικοῦ ὡς τῆς ἐν ἑαυτῇ ἄπειρης πνευματικῆς ὑποκειμενικότητας», ἡ ὁποία χαρακτηρίζει τὴ ρομαντικὴ τέχνη<sup>49</sup>.

Ὅπως εἶναι φανερό, ὁ ἐπιμερισμὸς τῆς ὠραιότητας στίς τυπικὲς μορφὲς τέχνης συναρτᾶται πρὸς διαρθρωτικὲς μετατοπίσεις στὴ σχέση τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τῆς ἀντικειμενικότητας τοῦ πνεύματος τῆς τέχνης. Ἡ πνευματικὴ ὠραιότητα, τὴν ὁποία ὁ Χέγκελ ὀνομάζει καὶ «ρομαντικὴ ὠραιότητα»<sup>50</sup>, συναρτᾶται πρὸς τὴν ἄπειρη καὶ ἀπόλυτη ὑποκειμενικότητα τοῦ πνεύματος καὶ πρὸς τὴν ὑποβαθμισμένη ἀντικειμενικότητα τῆς ἐνιαίας μορφῆς. Ἀντιθέτως ἡ κλασσικὴ ὠραιότητα σημαίνει τὸ ἐλάχιστο τῆς ἐσωτερικῆς ὑποκειμενικότητας τοῦ πνεύματος στὴν περιοχὴ τῆς τέχνης καὶ συνάμα τὸ μέγιστο τῆς ἀντικειμενικότητας τῆς ἐνιαίας μορφῆς. Ἡ πεπερασμένη πνευματικὴ ὑποκειμενικότητα εὐρίσκεται μεταξὺ τῆς μὴ ἀνασκοπημένης ὑπόστασης -ἢ μᾶλλον μεταξὺ τῆς «ἀόρατης συγκριτικῆς ὑποκειμενικότητας»<sup>51</sup> τῆς συμβολικῆς τέχνης - καὶ τῆς πλήρως ἀνασκοπημένης ἄπειρης καὶ ἀπόλυτης ὑποκειμενικότητας τῆς ρομαντικῆς τέχνης. Συγχρόνως αὐτὴ διατηρεῖ τὴ βεβαιότητα τῆς ἐλευθερίας της, ἐφόσον ἀκριβῶς ἐμφανίζεται καὶ διαπλάθει τὴν ἀντικειμενικότητα τῆς ἐνιαίας μορφῆς. Ὁ Χέγκελ χαρακτηρίζει τὸ μέγιστο τῆς ἀντικειμενικότητας στὴν τέχνη ὡς «ἀντικειμενικὴ πνευματικότητα»<sup>52</sup> καὶ τὸ προσγράφει στὰ ἔργα τῆς γλυπτικῆς. Συνεπῶς ἡ πνευματικὴ ὠραιότη-

48. *Ästhetik* II, 15 βλ. καὶ I, 165-166.

49. Ὁ.π. I, 499.

50. Ὁ.π. I, 511.

51. Ὁ.π. I, 417.

52. Ὁ.π. II, 96-98.



τα σημαίνει την υπέρβαση της τέχνης διά της τέχνης<sup>53</sup>, ενώ η κλασική ωραιότητα αποτελεί την αποκλειστική κορύφωση του ιδεώδους, η οποία όμως δεν είναι και το ύψιστον του πνεύματος.

Όπως ο Χέγκελ θεωρεί την αρχαία ελληνική τέχνη ως την ενεργό πραγμάτωση του ενθάδε είναι του κλασσικού ιδεώδους, αντιστοίχως θεωρεί και την κλασική ωραιότητα ως «τὸ δῶρο, τὸ ὁποῖο ἔχει δοθεῖ στὸν ἀρχαῖο ἑλληνικὸ λαό»<sup>54</sup>. Ἡ σχέση τοῦ ενθάδε εἶναι και τῆς ιστορικότητας στηρίζει τὴν ενεργὸν πραγματικότητα τῆς τέχνης, ἡ ὁποία εἶναι δυνατὴ μόνον, ἐφόσον ἡ τέχνη συνδεθεῖ πρὸς τὰ συγκεκριμένα πνεύματα τῶν λαῶν<sup>55</sup>, χωρὶς ὁμως τοῦτο νὰ συνεπάγεται τὴν ἄρση τῆς διάκρισης μεταξὺ ἐννοίας και ιστορικότητας. Ὡς πρὸς τὴ συγκεκριμένη ιστορικότητά της ἡ κλασικὴ τέχνη στηρίχθηκε σὲ μιὰ και μόνον θρησκεία και συνδέθηκε πρὸς τὸ πνεῦμα ἐνὸς και μόνον λαοῦ, τὸ ὁποῖο προσέδωσε σὲ ὄλες τὶς ἐκφάνσεις του τὴ σφραγίδα τοῦ πλαστικοῦ ιδεώδους και τὴν αὐτάρχεια τῆς ἐμφανιζομένης ἀλήθειας<sup>56</sup>. Μάλιστα ἡ τέχνη ἀποτελοῦσε στὸν ἀρχαῖον ἑλληνικὸ πολιτισμὸ τὴν ὑψιστὴ μορφή, μὲ τὴν ὁποία γινόταν ἀντιληπτὸ τὸ θεῖο<sup>57</sup>, και συνάμα ὑπαγόρευε τοὺς ὁρους γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ κόσμου και τοῦ ἀνθρώπου. Βεβαίως ὁ Χέγκελ θεωρεῖ τὴν ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα ὡς τὴν ἐξαιρετικὴ ἐποχὴ τῆς τέχνης, ἀλλὰ προβάλλει (ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς Ἰένας και ὕστερα) τὴν αποκλειστικὴ προτεραιότητα τῆς φιλοσοφίας και τὴν κριτικὴ ἀποδοχὴ τῆς νεωτερικότητας<sup>58</sup>.

Ἐφόσον ἡ συγκεκριμένη ιστορικότητα συνάπτει τὴν κλασσικὴ ωραιότητα πρὸς τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ ωραιότητα και πρὸς τὴν ἀρχαία

---

53. Ὁ.π. I, 87.

54. Ὁ.π. I, 422.

55. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler. Hamburg, 1969 σ. 445.

56. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (=G.W.F. Hegel, *Werke* Bd. 12). Frankfurt a. M., 1986 σ. 293-294.

57. *Ästhetik* I, 109 σύγγρ. και I, 423.

58. Γιὰ αὐτὴ τὴ διαφοροποίηση στὴν αισθητικὴ τοῦ Χέγκελ βλ. A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik.* (=Hegel - Studien Beiheft 25). Bonn, 1984 σ. 306-311. Βλ. και τὶς συγκριτικὲς ἐπισημάνσεις τοῦ Desmond, *Art and the Absolute* ὁ.π. σ. 106-115.



έλληνική έλευθερία<sup>59</sup>, ή ανέλιξη τής ύποκειμενικότjτας στjν κλασσική τέχνη διευρύνεται. Στjν κλασσική ώραιότητα ή σημασία είναι τó ίδιο τó πνευματικό στοιχείο, τó όποιο έχει κερδίσει τjν έλευθερία του και τjν αὐτοτέλειά του έναντι τών φυσικῶν στοιχείων και έχει ενεργοποιήσει τjν έσωτερική διάρθρωσή του. Σύνάμα τó πνευματικό στοιχείο οικειοποιείται τjν έξωτερικότjτα, αφού τj μεταπλάσει σέ δική του ένιαία μορφή, χρησιμοποιεί τó υλικό στοιχείο για νά δημιουργήσει τj δική του αντικειμενικότjτα, και δι' αὐτῶν τῶν δραστηριοτήτων αποκτάει τjν αὐτοσυνείδησή του<sup>60</sup>. Τó πνεῦμα παρουσιάζεται αδιάσπαστο πρὸς τj φυσική ένιαία μορφή του και ή όλότητά τους δέν εκθέτει τίποτε άλλο παρά μόνον τόν έαυτό της. Άκριβῶς στjν κλασσική ώραιότητα τó περιεχόμενο είναι τó ανθρώπινο στοιχείο, ή προσδιορισμένη πνευματική ατομικότjτα στj φυσική ένιαία μορφή της<sup>61</sup>. «Τó πνεῦμα είναι άμέσως ύπαρκτό για άλλους μόνον σtó ανθρώπινο σώμα» κατά τόν Χέγκελ<sup>62</sup>, αλλά τó ύψιστο γνώρισμα τοῦ πνεύματος είναι ή διαμεσολάβηση τής άμεσότητάς του δια τοῦ νοεῖν, τó όποιο όμως υπερβαίνει τjν τέχνη. Και μάλιστα τó πνεῦμα είναι ή διαμεσολάβηση τῶν πάντων, ή όποία έχει γνώσην τοῦ έαυτοῦ της<sup>63</sup>.

Ή αρχαία έλληνική ώραιότητα παρουσιάζει τjν εὐδαιμονία τής έξωτερίκευσης τής πνευματικότjτας στjν ένιαία μορφή και συνάμα τjν έξωτερική «έπιφανειακή» σύνδεση πρὸς τó πεπερασμένο<sup>64</sup>. Οί θεοί τής αρχαίας Έλλάδος έμφανίζονται και γίνονται συγκεκριμένοι με τjν ανθρώπινη μορφή, και όμως παραμένουν ανέγγιχτοι από τά ανθρώπινα, από τόν διχασμό μεταξύ άπείρου και περασμένου, από τjν άγωνία τής έσωτερικότjτας, από τόν θάνατο. Πράγματι αὐτοί είναι αιώνιοι, χωρίς νά έχουν άγωνιστεῖ έναντίον τοῦ χρόνου, και ή αἰωνιότητά τους

---

59. Ό Χέγκελ χρησιμοποιεί τίς εκφράσεις «αρχαία έλληνική ώραιότητα» *Ästhetik* I, 511 και «αρχαία έλληνική έλευθερία» *Ästhetik* I, 423.

60. *Ästhetik* I, 414.

61. Ό.π. I, 417.

62. Ό.π. I, 419.

63. Σύγκρ. και τίς διευκρινίσεις τοῦ W. Schulz, *Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge*. Stuttgart, 1981 σ. 63.

64. *Ästhetik* I, 511.





είναι ή απολίθωση μιᾶς ἐξαιρετικῆς στιγμῆς. Τὸ αἰσθητὸ στοιχεῖο, τὸ ὁποῖο οἰκειοποιοῦνται οἱ θεοί, δὲν πεθαίνει καὶ συνάμα δὲν ἀνασταί-  
νεται ὡς πνεῦμα<sup>65</sup>. Τὸ θεῖο στοιχεῖο ἐξανθρωπίζεται χωρὶς ὅμως τὴν  
ἐνανθρώπηση, ὅποτε ἐξακολουθεῖ νὰ διατηρεῖ τὸν ὑποστασιακὸ χαρα-  
κτῆρα χαρακτῆρα του καὶ νὰ μὴν ἔχει γίνει ἄπειρη ἐσωτερικὴ ὑποκειμε-  
νικότητα.

Κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ ὠραιότητα εἶναι τὸ ἀπαύ-  
γασμα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς ἐλευθερίας, ἡ ὁποία ἔχει ἀπορρίψει τὸν  
δεσποτισμὸ τοῦ ἀνατολικοῦ κόσμου, χωρὶς ὅμως νὰ εἶναι ἡ ἐλευθερία  
τῶν νεωτέρων, δηλαδὴ ὁ ἀνασκοπημένος αὐτοπροσδιορισμὸς. Ὁ  
Χέγκελ τοποθετεῖ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ ἐλευθερία «στὸ εὐδαιμον μέσο  
σημεῖο μεταξὺ τῆς αὐτοσυνειδήτης ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς  
δημόσιας ἠθικῆς ὑπόστασης»<sup>66</sup>. Ἡ πνευματικὴ ἀτομικότητα στὴν  
ἀρχαία Ἑλλάδα εἶναι ἐλεύθερη, ἀλλὰ δὲν ἀποδεσμεύεται ἀπὸ τὴν  
πραγματικότητα, τὴν ὁποία ἔχει ἡ ἐλευθερία τῆς ἐντὸς τῆς γενικότητος  
τοῦ πολιτικοῦ στοιχείου. Ἐφόσον δὲν ἔχει εἰσβάλεῖ ἀκόμη ὁ διχασμὸς  
τῆς ἄπειρης ἐσωτερικῆς ὑποκειμενικότητος, ἐπικρατεῖ ἡ «εὐδαίμων  
ἀρμονία»<sup>67</sup> σὲ ὅλες τὶς δραστηριότητες. Ἡ μεταβολὴ θὰ προέλθει ἀπὸ τὴ  
νέα ἀντίληψη περὶ τοῦ ἀπολύτου ὡς τῆς ἄπειρης καὶ ἀπόλυτης ὑποκει-  
μενικότητος, ἡ ὁποία ἀποδέχεται καὶ ὑπερβαίνει τὸ πεπερασμένο, γιὰ  
νὰ συμφιλιωθεῖ πρὸς αὐτὸ διὰ τῆς δωρεᾶς τοῦ νοήματος τῆς ἀπειρότη-  
τας. Αὐτὴ ὅμως ἡ νέα ἀντίληψη θὰ προέλθει ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ θρη-  
σκεία καὶ θὰ ἀσκήσει ἀποφασιστικὴ ἐπίδραση καὶ στὴν ἴδια τὴν τέχνη.

#### 4. Ἡ ὑποστασιακὴ ἀτομικότητα στὴ γλυπτικὴ

Ἡ κυριότερη συστηματικὴ προϋπόθεση, ἡ ὁποία στηρίζει τὴ σύνα-  
ψη τῆς κλασσικῆς τυπικῆς μορφῆς τέχνης πρὸς τὴ γλυπτικὴ, εἶναι ἡ  
λογικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ ἀντικειμενικῶς πραγματικοῦ ἐνθάδε εἶναι  
τοῦ ιδεώδους. Διότι ἡ πληρότητα τοῦ ιδεώδους εἶναι δυνατὴ μόνον,

65. Ὁ.π. I, 421.

66. Ὁ.π. I, 422.

67. Ὁ.π. I, 423.



ἐφόσον τὸ ἰδεῶδες ἐκφραστῆι στὰ ἔργα τέχνης. Στὰ ἔργα τῆς γλυπτικῆς πραγματώνεται ἡ ἀλήθεια τοῦ ἰδεώδους ὡς ἡ παρουσίαση τῆς πνευματικῆς ἀτομικότητος τοῦ θείου στὸ πραγματικὸ φαίνεσθαι καὶ συνάμα ὡς ἡ καταφατικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ φαίνεσθαι. Ἡ γλυπτικὴ παρουσιάζει τὴν ἀλήθεια τῆς τέχνης ὡς τὴ θεία καὶ ἱερὴ ἀλήθεια, ἡ ὁποία συμπίπτει μὲ τὴν ὠραιότητα στὴν ὑψιστὴ ἔκφασή της. Ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, οἱ θεοὶ τοῦ κλασσικοῦ ἰδεώδους παρουσιάζονται ὡς πνευματικὲς ἀτομικότητες, οἱ ὁποῖες εἶναι πέραν τοῦ πόνου καὶ τῶν συγκρούσεων καὶ ἡρεμοῦν στὴν αὐτάρκεια τῆς μακαριότητός τους. Ἡ «αὐστηρὴ γαλήνη» καὶ ἡ ἀταραξία ἀπέναντι στὴν ἀρνητικότητα τῆς ζωῆς ἀποτελοῦν τὰ κύρια γνωρίσματά τους<sup>68</sup>. Συνάμα ὁμως αὐτὰ τὰ γνωρίσματα τῆς πνευματικῆς ἀτομικότητος τῶν θεῶν ἀντιστοιχοῦν στίς δυνατότητες τῆς γλυπτικῆς, ἡ ὁποία μπορεῖ νὰ παρουσιάσει τὸ θεῖο στὴν ἀδιατάρακτη καὶ ἀκίνητη διάρκεια τῆς γενικότητός του χωρὶς τὴ μερικότητα καὶ τὴν ἀποσπασματικότητα τῶν συγκεκριμένων καταστάσεων<sup>69</sup>.

Ὁ θεῖος καὶ ἱερὸς χαρακτήρας τοῦ ἔργου τῆς γλυπτικῆς ἔχει τὴν προέλευσή του στὸ γεγονὸς ὅτι τὸ θεῖο εἶναι τὸ ὑψιστο καὶ κοινὸ θέμα τῶν τριῶν μορφῶν τοῦ ἀπολύτου πνεύματος, δηλαδὴ τῆς τέχνης, τῆς θρησκείας καὶ τῆς φιλοσοφίας. Συγχρόνως ὁμως ἡ σύνδεση τῶν συγκεκριμένων τεχνῶν πρὸς τίς τυπικὲς μορφές τέχνης γίνεται καὶ σύμφωνα μὲ τὴ λατρευτικὴ ἀναφορὰ τῶν ἔργων τέχνης<sup>70</sup>. Ἡ γλυπτικὴ προσέφερε στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ θρησκεία τὴ λατρευτικὴ εἰκόνα τοῦ θείου ὡς πολλαπλότητα τῶν θεῶν καὶ ἐνέτασσε τὸ θεῖο στὴ ζωὴ τῆς συγκεκριμένης κοινότητος ἀνθρώπων. Ἄς σημειωθεῖ ὅτι ὁ Χέγκελ προσγράφει καὶ στὴ φιλοσοφία του ὡς γνώση τοῦ ἀπολύτου τὸν χαρακτήρα μιᾶς ιδιότυπης θείας «λατρείας»<sup>71</sup>, ἀφοῦ ὁμως ἀναγνωρίσει ὅτι κατὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ ἡ τέχνη δὲν διαθέτει πλέον τὴ δυνατότητα τῆς ἀνίψωσης στὸ ἱερὸ καὶ στὸ θεῖο. Πάντως ἡ ἐμφάνιση τῆς πνευματικῆς ἀτομικότητος στὸ ἔργο τῆς γλυπτικῆς συνάπτεται τόσο πρὸς τὴ σχέση πνεύματος καὶ φύ-

68. Ὅ.π. I, 468.

69. Ὅ.π. I, 468.

70. Ὅ.π. II, 326. Βλ. καὶ O. Pöggeler, *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*. Freiburg i. Br./München 1984 σ. 192.

71. *Ästhetik* I, 111.



σης όσο και πρὸς τὴν ἱστορικότητα, ἐντὸς τῆς ὁποίας ἐμπίπτει ἡ ἔξελικτική πορεία ἀπὸ τὰ ἔργα τῆς μιᾶς τέχνης στὰ ἔργα τῆς ἄλλης<sup>72</sup>. Ἡ γλυπτική εἶναι ἡ τέχνη τοῦ κλασσικοῦ ἰδεώδους καὶ ἡ ἀρχαία ἑλληνική γλυπτική εἶναι ἡ κορυφαία ἔκφραση τῆς γλυπτικῆς ἐν γένει. Καὶ βεβαίως ἰσχύει καὶ γιὰ τὴν πνευματικὴ ἀτομικότητα στὴ γλυπτική, ὅ,τι ἰσχύει γιὰ τὴν πνευματικὴ ἀτομικότητα ὡς ἀρχὴ τοῦ κλασσικοῦ ἰδεώδους, δηλαδή ἡ θέση τῆς εἶναι μεταξὺ ὑπόστασης καὶ ὑποκειμένου<sup>73</sup>. Ὡστόσο ἡ «πλαστική» ἀντιμετώπιση τῆς ἀλήθειας τοῦ κλασσικοῦ ἰδεώδους ὁδηγεῖ στὴν ὑποστασιακὴ ἀτομικότητα ὡς ἀρχὴ τῆς γλυπτικῆς.

Σύμφωνα μὲ τὶς συστηματικὲς προϋποθέσεις τοῦ Χέγκελ ἡ τέχνη τοῦ κλασσικοῦ ἰδεώδους εἶναι μία καὶ μοναδική, δηλαδή ἡ γλυπτική, καὶ αὐτὴ ἔγινε στὴν ἱστορία τοῦ κόσμου πραγματικὴ μόνον ὡς ἀρχαία ἑλληνική γλυπτική. Ἐπίσης ἡ γλυπτικὴ εἶναι ἡ τέχνη τῆς ὠραιότητας, ἐφόσον μόνον αὐτὴ ἐπιτυγχάνει τὴν ἐμφάνιση τῆς ἀλήθειας τοῦ ἰδεώδους ὡς τῆς ἐνότητας τῆς ἔννοιας καὶ τῆς ἀντικειμενικότητας τῆς ἔννοιας. Ἐκτὸς αὐτῶν ἡ γλυπτικὴ εἶναι ἡ μόνη τέχνη, ἡ ὁποία ἀντιστοιχεῖ στὴν πραγματικὴ ἔννοια τῆς τέχνης καὶ ἐπιτυγχάνει τὸ μέγιστο τῆς ἀντικειμενικότητας ὡς ὁρατῆς παρουσίας τῆς πνευματικότητας. Καὶ ἐπειδὴ ἡ ἔννοια τῆς γλυπτικῆς εἶναι μία ἔννοια χωρὶς λογικὲς διακρίσεις, τὰ στάδια, κατὰ τὰ ὁποῖα αὐτὴ δέχεται τὶς ἄλλες δύο τυπικὲς μορφὲς τέχνης πλὴν τῆς κλασσικῆς, δὲν ἀντιστοιχοῦν σὲ λογικὲς διακρίσεις, ἀλλὰ ἀποτελοῦν μόνον ἀπλὲς ἱστορικὲς βαθμίδες χωρὶς λογικὸ ὑπόβαθρο<sup>74</sup>.

Ἀπὸ τὴ θεώρηση τοῦ Χέγκελ δὲν ἀπουσιάζει καὶ ἡ ἀπήχηση τῆς σχεδὸν ἱεραποστολικῆς διακήρυξης τοῦ Βίνκελμαν γιὰ τὴν «εὐγενικὴ ἀπλότητα καὶ τὸ ἥρεμο μεγαλεῖο» τῶν ἀρχαίων ἑλληνικῶν ἀριστουργη-

---

72. Τὴ σημασία τῆς ἱστορικότητας γιὰ τὴ συγκεκριμενοποίηση τῶν τεχνῶν τονίζει ὁ Εὐ. Μουτσόπουλος, *Ἱστορισμός, φαινομενολογισμὸς καὶ ἀξιολογισμὸς εἰς τὴν Αἰσθητικὴν τοῦ Χέγκελ*, στί: Εὐ. Μουτσόπουλος, *Φιλοσοφικὴ προβληματισμοί*. Τόμ. Β'. Ἀθῆνα, 1978 σ. 296-307.

73. Ὅπως δὴποτε οἱ κρίσεις τοῦ Χέγκελ γιὰ τὰ συγκεκριμένα ἔργα τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς τέχνης συναρτῶνται καὶ πρὸς τὴν ἀντίστοιχη ἐπιστημονικὴ γνώση, τὴν ὁποία διέθετε ἡ ἐποχὴ του. Γιὰ τὶς ἀρχαιολογικὲς γνώσεις τοῦ Χέγκελ βλ. καὶ Pöggeler, *Die Frage nach der Kunst* ὁ.π. σ. 170-219 (εἰδικὸ κεφάλαιο).

74. *Ästhetik* II, 93-94 βλ. καὶ I, 90-91.



μάτων της τέχνης, αλλά το συστηματικό πλαίσιο είναι διαφορετικό. Ο Χέγκελ τονίζει ότι στη γλυπτική «ή τυπική μορφή, ή όποια προσδιορίζεται από το ίδιο το περιεχόμενο [...], είναι ἐδῶ ἡ ἀντικειμενικῶς πραγματική ζωντανία τοῦ πνεύματος, ἡ ἀνθρώπινη ἐνιαία μορφή καὶ ὁ ἀντικειμενικός ὀργανισμός της, ὁ ὁποῖος παίρνει τὴν ἀναπνοή του ἀπὸ τὸ πνεῦμα καὶ πρέπει νὰ μορφοποιήσει τὴν αὐτοτέλεια τοῦ θεοῦ στὴν ὑψηλὴ γαλήνη του καὶ στὸ ἤρεμο μεγαλεῖο του»<sup>75</sup>. Ο Χέγκελ προσδιορίζει τὴ σχέση μορφῆς καὶ περιεχομένου στὴ γλυπτικὴ ὡς σχέση πνεύματος καὶ φύσης, ὡς σχέση πνεύματος καὶ ὑλικοῦ στοιχείου, ὡς σχέση ἀπείρου καὶ πεπερασμένου.

Κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ συνάντηση αὐτῶν τῶν στοιχείων στὴ γλυπτικὴ εἶναι τὸ «θαῦμα» τῆς παρουσίας τοῦ πνεύματος ἐντὸς τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Πρόκειται γιὰ τὸ μοναδικὸ θαῦμα, τὸ ὁποῖο ἀναγνωρίζει ἡ φιλοσοφία, καὶ συλλαμβάνει καὶ διασώζει ἡ κλασσικὴ γλυπτικὴ στὴν ποικιλία τῶν μορφῶν της<sup>76</sup>. Καθόσον στὸ ἔργο τῆς γλυπτικῆς τὸ πνεῦμα διαμορφώνει τὸ ὑλικὸ στοιχεῖο ὡς ἐνιαία μορφή τῆς ἐξεικόνισής του καὶ σὲ αὐτὸ τὸ διαμορφωμένο ὑλικὸ στοιχεῖο εἶναι παρὸν στὸν ἑαυτὸ του, γνωρίζει τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του καὶ τὴν ἐσωτερικότητά του, τὴν ὁποία ἐξεικόνισε στὴν ἐνιαία μορφή τοῦ ἔργου τέχνης. Τὸ πνεῦμα συμφιλιώνεται πρὸς τὴν ἀρχικῶς ξένη πρὸς αὐτὸ φύση καὶ ἀνευρίσκει καὶ δημιουργεῖ τὸ ἔργο τῆς γλυπτικῆς, γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴν ἐξοικείωσή του πρὸς τὴ φύση καὶ νὰ ἀναδείξει τὴ ζωντανὴ ἀνθρώπινη μορφή ὡς ἐστία του. Ἀλλὰ ἡ συμφιλίωση εἶναι μόνον ἐμφάνιση καὶ ἔχει μόνον ἄμεση καὶ αἰσθητὴ ἀντικειμενικὴ πραγματικότητα, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία διατηρεῖ τὴν προτεραιότητά της ἐναντι τῆς τέχνης, καθόσον ἡ συμφιλίωση εἶναι πραγματικὴ ὡς διαμεσολαβημένη ἀμεσότητα καὶ ὡς δραστηριότητα τοῦ νοεῖν ὑπερβαίνει τὴν αἴσθηση καὶ τὴν ἐποπτεία.

Ἄν καὶ τὸ θαῦμα δὲν ταυτίζεται πρὸς τὴν καθαρὴ ἔννοια, ἡ δραστηριότητα τοῦ πνεύματος γιὰ τὴ δημιουργία τῆς οἰκείας ἀντικειμενικό-

---

75. Ὁ.π. II, 18. Σύγκρ. J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (Leipzig, 1756<sup>2</sup>), hrg. v. L. Uhlig. Stuttgart, 1969 σ. 20.

76. *Ästhetik* II, 95.



τητας τοῦ πνεύματος καὶ πρὸς τὴ διεύρυνση τῆς αὐτογνωσίας τοῦ πνεύματος. Ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Χέγκελ, ἡ φιλοσοφία προσλαμβάνει τὴν ἀντικειμενικότητα ἀπὸ τὴν τέχνη καὶ τὴν ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὸν αἰσθητὸ χαρακτήρα της, γιὰ νὰ τὴν μεταλλάξει στὴν τυπικὴ μορφή τῆς σκέψης, τῆς νόησης, «ἡ ὁποία εἶναι ἡ ὑψιστὴ τυπικὴ μορφή τοῦ ἀντικειμενικοῦ»<sup>77</sup>.

Στὴ γλυπτικὴ ἡ αἰσθητὴ ἀντικειμενικότητα ἀποκαθίσταται ὡς δημιουργημένη ἀντικειμενικότητα τοῦ πνεύματος. Ὁ Χέγκελ λαμβάνει ὡς ἀφετηρία τὴν ιδιότυπη ἀντικειμενικότητα τοῦ ἔργου τῆς γλυπτικῆς, γιὰ νὰ δώσει ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα γιὰ ἐκείνην τὴν πνευματικότητα, τὴν ὁποία ἐκφράζει αὐτὴ ἡ ἀντικειμενικότητα. Ὅπωςδήποτε ἡ ἀρχὴ τῆς γλυπτικῆς εἶναι ἡ πνευματικὴ ἀτομικότητα, ἀλλὰ ἡ ἐξέταση τοῦ ἐμπειρικοῦ στοιχείου τῆς γλυπτικῆς θὰ διασαφήσει τὸν συγκεκριμένο χαρακτήρα τῆς ἀντικειμενικῆς πραγμάτωσης τῆς ἀρχῆς. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ἀποκτοῦν προτεραιότητα τὰ προσδιοριστικὰ στοιχεῖα τῆς ἐξωτερικότητας καὶ τῆς ἀντικειμενικότητας τοῦ ἔργου τῆς γλυπτικῆς, τὰ ὁποία καθιστοῦν δυνατὴ τὴν αἰσθητὴ παρουσία τοῦ πνεύματος<sup>78</sup>.

Ἡ γλυπτικὴ χρησιμοποιεῖ τὸ ὑλικὸ στοιχεῖο καὶ ἀξιοποιεῖ καὶ τὶς τρεῖς διαστάσεις τοῦ χώρου του, γιὰ νὰ προσδώσει στὴν ἀνθρώπινη μορφή τὸν πραγματικὸ αἰσθητὸ χαρακτήρα του<sup>79</sup>. Κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ ὁλότητα τοῦ χώρου καὶ ἡ ὁλότητα τῆς ἐνιαίας μορφῆς συγκλίνουν στὴν ἐξωτερικότητα καὶ στὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ ἔργου τῆς γλυπτικῆς, ἐνῶ συγχρόνως ἡ διαλεκτικὴ μετάβαση στὶς ἄλλες τέχνες, οἱ ὁποῖες εἶναι σύστοιχες πρὸς τὴν τυπικὴ μορφή τοῦ ρομαντικοῦ, χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ βαθμιαία κατάργηση τῶν διαστάσεων τοῦ χώρου καὶ ἀπὸ τὴν ὑποβάθμιση τῆς ἐξωτερικότητας<sup>80</sup>. Ἡ αἰσθητικὴ ἀντικειμενικότητα τῆς γλυπτικῆς διαφέρει ἀπὸ ἐκείνην τῆς ἀρχιτεκτονικῆς, ἡ ὁποία ἐπίσης χρησιμοποιεῖ τὸ βαρὺ ὑλικὸ στοιχεῖο καὶ ἀξιοποιεῖ καὶ τὶς τρεῖς διαστάσεις τοῦ χώρου. Διότι ἡ γλυπτικὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀνόργανη στὴν ὀργανικὴ φύση καὶ συνάμα προβάλλ-

77. Ὁ.π. I, 111.

78. Ὁ.π. II, 8.

79. Ὁ.π. II, 89.

80. Ὁ.π. II, 88-89.



λει τῆ ζωντανῆ σωματικῆ μορφῆ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τόπου παρουσίας τοῦ πνεύματος<sup>81</sup>. Ὡστόσο ἡ ἀντικειμενικότητα τοῦ ἔργου τῆς γλυπτικῆς -ὅπως καὶ τοῦ ἔργου τέχνης ἐν γένει- εἶναι αἰσθητῆ καὶ συνάμα ὑπερβαίνει τὰ αἰσθητὰ στοιχεῖα τῆς, καθόσον εἶναι διαμορφωμένη ἀπὸ τὸ πνεῦμα καὶ ἀνήκει στὸ πνεῦμα.

Πράγματι ἡ γλυπτικὴ ἀποδίδει τὴν προτεραιότητα στὸ ἐξωτερικὸ ἀντικειμενικῶς πραγματικὸ ἐνθάδε εἶναι καὶ συνάμα ἡ ἴδια εἶναι ἡ τέχνη τῆς ἀντικειμενικότητας τοῦ πνεύματος<sup>82</sup>. Ἄν καὶ ἡ γλυπτικὴ χρησιμοποιεῖ τὸ φυσικὸ ὑλικὸ στοιχεῖο, τὸ περιεχόμενον τῶν ἔργων τῆς δὲν εἶναι ἡ φυσικὴ ἀντικειμενικότητα ἀλλὰ ἡ «ἀντικειμενικὴ πνευματικότητα»<sup>83</sup>, τὸ πνεῦμα στὴ μέγιστη ἔκφραση τῆς δημιουργημένης ἀντικειμενικότητας τοῦ στὸν αἰσθητὸ κόσμον. Στὴ γλυπτικὴ τὸ πνεῦμα παραμένει ἀδιάσπαστα συνδεδεμένο πρὸς τὴν ἐνιαία μορφὴ του καὶ συνάμα ἡρεμεῖ στὴν ἀντικειμενικότητά του. Ὁ Χέγκελ διαπιστώνει στὴν κλασσικὴ γλυπτικὴ τὴν ἀποφόρτιση τῆς διαλεκτικῆς ἔντασης. Ἡ αὐτάρκεια τῆς ἀντικειμενικότητας στὴ γλυπτικὴ ἰσοδυναμεῖ πρὸς τὴν ἀπουσία διακρίσεων καὶ ἀντιφάσεων. Τὸ πνεῦμα δὲν διακρίνεται ἀπὸ «τὴ γενικὴ ὑπόστασή του» οὔτε ἀπὸ «τὸ ἐνθάδε εἶναι του στὴ σωματικότητά του», ὅποτε δὲν ἐπιστρέφει ὡς πλήρως ἀνασκοπημένη αὐτοσυνείδηση στὴν ὑποκειμενικότητά του<sup>84</sup>. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ ὑποκειμενικότητα δὲν ἔχει διατρέξει ἀκόμη τὴν πλήρη ἀνέλιξή της καὶ ὅτι τὸ πνεῦμα δὲν ἔχει ἀκόμη ἀνακαλύψει ὅτι αὐτὸ τὸ ἴδιο χωρὶς τὴν ἀναδρομὴ στὴ φύση εἶναι τὸ ἀπόλυτον ἐν καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς διαμεσολαβημένης ἐνότητας τῶν πάντων.

Ἡ πνευματικὴ ἀτομικότητα, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν ἀρχὴ τῆς γλυπτικῆς, εἶναι ἡ «ὑποστασιακὴ ἀτομικότητα»<sup>85</sup>. Συνεπῶς αὐτὴ ἐκφράζει μὲ ἀτομικὸν τρόπο τὴ γενικότητα τοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖον ἔχει τὴ δύναμη νὰ ἀναπτύσσει τὴν ἐσωτερικὴ διάρθρωσή του κατὰ τρόπον, ὥστε νὰ θέτει τὴν ὁρατὴ σφραγίδα του στὸ φυσικὸ στοιχεῖο, ἀλλὰ

81. Ὁ.π. II, 91.

82. Ὁ.π. II, 170.

83. Ὁ.π. II, 96-97.

84. Ὁ.π. II, 95 βλ. καὶ II, 168.

85. Ὁ.π. II, 102-103 βλ. καὶ II, 98.



δέν ἔχει φτάσει ἀκόμη στήν πλήρη ἀνέλιξη τῆς ἐσωτερικότητάς του. Ὅπωςδήποτε ἡ ἀντικειμενικότητα τοῦ πνεύματος δέν εἶναι δυνατή χωρίς τήν ὑποκειμενικότητα τοῦ πνεύματος, δηλαδή χωρίς τὸ ἐνεργὸ δι' ἑαυτὸ εἶναι τοῦ πνεύματος<sup>86</sup>. Ἡ ὑποστασιακὴ ἀτομικότητα εἶναι ἀτελής ὡς ὑποκειμενικότητα, καθόσον τῆς λείπει ἡ μερικότητα, ὅποτε ἀπὸ διαλεκτικὴ σκοπιὰ δέν διαθέτει τὴν τριαδικὴ διαμεσολαβημένη πληρότητα τοῦ ἑκαστοῦ, τοῦ μερικοῦ καὶ τοῦ καθόλου. Ἐκτὸς αὐτοῦ ὁ Χέγκελ θέτει τὴ γλυπτικὴ ὑπὸ τὴν προοπτικὴ τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς οὐσιοκρατίας ὡς θεώρησης τῶν σχέσεων μεταξὺ τοῦ καθόλου καὶ τοῦ ἀτομικοῦ, τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν<sup>87</sup>. Ὑπάρχει ὁμοίως καὶ τὸ ἐμπόδιο, τὸ ὁποῖο προκύπτει ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ ὑλικοῦ στοιχείου στὴ γλυπτικὴ: Τὸ ἔργο τῆς γλυπτικῆς δέν εἶναι ὁ ζωντανὸς ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτό του καὶ ἐκφράζεται μὲ τὴ γλῶσσα. Στὸ ἔργο τῆς γλυπτικῆς τὸ πνεῦμα ἀρκεῖται καὶ ἡρεμεῖ στὴν ὁλότητα τῆς ἐνιαίας μορφῆς καὶ τῆς αἰσθητῆς παρουσίας<sup>88</sup>.

Ὁ ἴδιος ὁ Χέγκελ, ὁ ὁποῖος ἀναγνωρίζει ὅτι ἡ γλυπτικὴ εἶναι ἡ πλέον σύμμετρη ἔκφραση τοῦ κλασσικοῦ ιδεώδους<sup>89</sup>, ἀναγνωρίζει συγχρόνως καὶ τὰ ὅριά της. Στὴν ἀτομικότητα τῶν θεῶν, τὴν ὁποία παρουσιάζει στὰ ἔργα της ἡ γλυπτικὴ, συνενώνονται ἡ ὑψηλὴ σοβαρότητα, ἡ ὁποία προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀπουσία συγκρούσεων, καὶ ἡ ἀπόλυτη φαιδρότητα καὶ εὐφροσύνη γιὰ τὴν ἐλευθερία. Διότι ἀκριβῶς ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ἀρνητικότητα ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὶς ἀντιφάσεις τοῦ πεπερασμένου καὶ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν βεβαιότητα τῆς ἐλευθερίας τοῦ πνεύματος, ἡ ὁποία προκύπτει ὡς βιωματικὴ αὐτοβεβαίωση καὶ συμφιλίωση πρὸς τὴ δυνατότητα τῆς χαρᾶς γιὰ τὴ ζωὴ<sup>90</sup>. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀθάνα καὶ ἀδιατάρακτη ἀνθρωπιά, γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος ἀπὸ τὴ χαρὰ τῆς ζωῆς ἀντλεῖ τὶς δυνατότητες τῆς πνευματικῆς

---

86. Ὁ.π. II, 97.

87. Ὁ.π. II, 165. Βλ. καὶ Desmond, *Art and the Absolute* ὁ.π. σ. 72.

88. Ὁ.π. II, 115.

89. Ὁ.π. II, 157.

90. Ὁ.π. II, 146.



δημιουργίας, όπως αυτή παρουσιάστηκε στον αρχαίο ελληνικό κόσμο<sup>91</sup> και πήρε μορφή και στα έργα της γλυπτικής. Ωστόσο και στη γλυπτική υπάρχει το «σκοτεινό» σημείο, το οποίο δεν μπορεί να γίνει όρατο, όποτε και η ολότητα του εμφανιζομένου θείου υποκειμένου διασπάζεται σε ένιαία μορφή και σε αδιαφανή έσωτερικότητα<sup>92</sup>. Αλλά και η ειφροσύνη για την αὐτάρκεια τῶν θεῶν δὲν εἶναι ἐλεύθερη ἀπὸ τὴν ἀπειλητικὴ ἀσυμμετρία τῆς ὑπαρξῆς τους. Ἄν καὶ ὁ Χέγκελ ἰσχυρίζεται ὅτι τελικῶς ὑπάρχει ἓνας ἀδιαφανῆς πυρήνας στὸ ἔργο τῆς γλυπτικῆς, ὁ ἴδιος ἐπισημαίνει ὅτι οἱ θεοί, τοὺς ὁποίους παρουσιάζει ἡ γλυπτικὴ, διαθέτουν ἐσωτερικότητα, διακατέχονται ἀπὸ θλίψη, διότι διαισθάνονται τὴ μοιραία συνέπεια, ἡ ὁποία θὰ προκύψει ἀπὸ τὴν ἀντίφαση μεταξὺ πνευματικότητας καὶ αἰσθητῆς ὑπαρξῆς, μεταξὺ μεγαλείου καὶ μερικότητας<sup>93</sup>.

Ἡ αἰσθητὴ ἀντικειμενικότητα, τὴν ὁποία δημιουργεῖ ἡ γλυπτικὴ, δὲν ἐξαντλεῖ τὶς δυνατότητες τῆς ἀντικειμενικότητας στὴν τέχνη. Ἐνῶ ὡς πρὸς τὴν ὑποκειμενικότητα ἡ ρομαντικὴ τυπικὴ μορφή τέχνης ἀποτελεῖ τὴν ὑπέρβαση τῆς τέχνης διὰ τῆς τέχνης, ἡ ποίηση τείνει νὰ ἀποτελεῖ τὴ διάλυση τῆς τέχνης διὰ τῆς τέχνης, καθόσον ἡ ποίηση ἐργάζεται ἐναντίον τῆς αἰσθητῆς ἀντικειμενικότητας<sup>94</sup>. Ὄταν τὸ πνεῦμα χρησιμοποιεῖ τὴ γλῶσσα γιὰ νὰ ἐκφράσει ὁλόκληρον τὸν πλοῦτο τῶν παραστάσεων του καὶ τῆς φαντασίας του, τὸ περιεχόμενό του γίνεται ἀντικειμενικὸ στὸ ἐπίπεδο τοῦ πνεύματος, ὅποτε δὲν εἶναι ἀναγκαῖα ἡ μετάβαση στὸ ἐξωτερικὸ αἰσθητὸ στοιχεῖο<sup>95</sup>. Κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ ποίηση ὡς ἡ τέχνη τοῦ λόγου εἶναι ἡ «ἀπόλυτη, ἡ ἀληθινὴ τέχνη τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ἐξωτερίκευσής του ὡς πνεύματος»<sup>96</sup>. Ωστόσο ὁ Χέγκελ ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ δύναμη τῶν εἰκαστικῶν τεχνῶν καὶ κυρίως τῆς γλυπτικῆς προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀδυναμία τῆς ποίησης νὰ ἀναδείξει τὸ αἰσθητὸ στοιχεῖο ὡς διάσταση τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας τοῦ πνεύματος<sup>97</sup>.

91. Ὁ.π. II, 147.

92. Ὁ.π. II, 91-92.

93. Ὁ.π. I, 468.

94. Ὁ.π. II, 335.

95. Ὁ.π. II, 331.

96. Ὁ.π. II, 19.

97. Ὁ.π. II, 19 βλ. καὶ II, 328.





## 5. Ἡ διάλυση καὶ ἡ μετάθεση

Ὅπως ἔγινε φανερό, ἡ κλασσικὴ τέχνη ἀποτελεῖ τὴν ἐπίτευξη τοῦ ιδεώδους ἢ ὁποῖα προκύπτει ὡς εἰρηνικὴ νησίδα ἐντὸς ἐνὸς πεδίου πολλαπλῶν ἐντάσεων καὶ προσδιορισμῶν. Ἡ φιλοσοφικὴ ἔννοια τῆς τέχνης, τὴν ὁποῖα προβάλλει ὁ Χέγκελ χαρακτηρίζεται ἀπὸ διαλεκτικὴ ρευστότητα: Οἱ διακρίσεις τοῦ ιδεώδους, δηλαδή οἱ τρεῖς τυπικὲς μορφές τέχνης, δηλώνουν τὴν ἐπιδίωξη, τὴν ἐπίτευξη καὶ τὴν ὑπέρβαση τοῦ ιδεώδους, δηλαδή τοῦ ὠραίου τῆς τέχνης, ὅποτε ἴσως θὰ μπορούσαν κατ' ἀντιστοιχίαν νὰ διακριθοῦν ἡ προτέχνη (συμβολικὴ τέχνη), ἡ τέχνη κατ' ἔξοχὴν (κλασσικὴ τέχνη) καὶ ἡ μετατέχνη (ρομαντικὴ τέχνη). Ἐνῶ στὴ συμβολικὴ τέχνη διαδραματίζεται ὁ ἀγώνας γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ ιδεώδους, στὴν κλασσικὴ τέχνη μὲ τὴν ἀντικειμενικὴ πραγμάτωση τοῦ ιδεώδους ὁ ἀγώνας ἀποφορτίζεται, καὶ τέλος στὴ ρομαντικὴ τέχνη ὁ ἀγώνας διεξάγεται γιὰ τὴν ἀποδυνάμωση τῆς ἔννοιας τῆς τέχνης. Ἀλλὰ ὅ,τι γιὰ τὴ συμβολικὴ τέχνη ἀποτελοῦσε μειονέκτημα, γιὰ τὴ ρομαντικὴ τέχνη ἀποτελεῖ πλεονέκτημα, καθόσον ἡ ρομαντικὴ τέχνη ἔχει ὡς ἀρχὴ τῆς τὴν ἄπειρη ἐσωτερικὴ ὑποκειμενικότητα, ἢ ὁποῖα ἀπουσιάζει ἀπὸ τῆ συμβολικὴ τέχνη. Ἀπὸ διαφορετικὴ διαλεκτικὴ ἀφετηρία ἢ ποίηση ὡς ἡ τέχνη τοῦ λόγου -καὶ ὄχι ἀπλῶς ὡς μία ἀπὸ τὶς τέχνες τῆς τυπικῆς μορφῆς τοῦ ρομαντικοῦ- εἶναι ἡ τέχνη, ἢ ὁποῖα ἐργάζεται ἐναντίον τῆς ἔννοιας τῆς τέχνης καὶ θὰ μπορούσε νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς ἡ ὑπερέχνη. Συνεπῶς ἐντὸς αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦ πεδίου τῶν ἀναδιαρθρώσεων, τῶν ἀντιφάσεων, τῶν μεταβάσεων καὶ τῶν διαλύσεων ἡ τέχνη ὡς δραστηριότητα τοῦ ἀπολύτου πνεύματος καὶ ὡς δημιουργία τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος δὲν εἶναι ἓνα μονοσήμαντο δεδομένο, τὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ γίνῃ κατανοητὸ χωριστὰ ἀπὸ τὴν ἐξυποκειμένηση καὶ τὴν ἐξαντικειμενίση τοῦ πνεύματος.

Ἡ κλασσικὴ τέχνη ἀνταποκρίνεται στὸ ὕψιστο χρέος τῆς, ἐφόσον ἐκφράζει τὴν ἀλήθεια, ἢ ὁποῖα τῆς ἀνήκει. Ἀλλὰ δὲν ἀνήκει ὅλη ἡ ἀλήθεια στὴν τέχνη. Κατὰ τὸν Χέγκελ μόνον «ἓνας ὀρισμένος κύκλος καὶ μιὰ ὀρισμένη βαθμίδα τῆς ἀλήθειας μποροῦν νὰ ἐκτεθοῦν στὸ ἔργο τέχνης»<sup>98</sup>. Ἐνῶ ἡ ὕψιστη ἀλήθεια τοῦ πνεύματος εἶναι πέραν τῶν ἐμφα-

98. Ὁ.π. I, 21.



νίσεων, ή αλήθεια τής τέχνης φέρει τόν προσδιορισμό τής εμφάνισης στο αίσθητο στοιχείο. Όποτε τὰ ὄρια τής τέχνης καί μάλιστα τής κλασσικῆς τέχνης δέν προκύπτουν ἀπό τήν ἀδυναμία της νά ἐκφράσει τὸ ἀντίστοιχο περιεχόμενο ἀλλά ἀπό τήν ἀσυμμετρία τοῦ ὀρισμένου σκοποῦ τής τέχνης πρὸς τὰ ἀπόλυτα προσδιοριστικά στοιχεία, τὰ ὁποῖα ὑπερβαίνουν τήν τέχνη. Οἱ συνέπειες αὐτῆς τής ἀσυμμετρίας γίνονται φανερές στή διάλυση τής κλασσικῆς τυπικῆς μορφῆς τέχνης καί στή μετάβαση στή ρομαντική τυπική μορφή τέχνης. Ἡ διάλυση διαδραματίζεται ὡς ή διάλυση τής ἀρχῆς τοῦ κλασσικοῦ ιδεώδους «εἰς τὰ ἐξ ὧν αὐτή συνετέθη». Καί αὐτή ή ἀρχή, δηλαδή ή πνευματική ἀτομικότητα, εἶναι ή ἐνότητα τής ὑποκειμενικότητας καί τοῦ ὑποστασιακοῦ στοιχείου, ή ὁποία, ἐνῶ ἐμφανίζεται ὡς θεία καί ἀπόλυτη, καταλήγει νά εἶναι πεπερασμένη καί νά διασπᾶται χωρὶς ἀκεραΐωση καί διαλεκτική ἀποκατάσταση.

Ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ή κλασσική τυπική μορφή τέχνης δέν κατόρθωσε νά λύσει τὸ πρόβλημα τής σχέσης τοῦ ἐνὸς πρὸς τὰ πολλά. Ἐνῶ σύμφωνα μέ τὸ κλασσικό ιδεῶδες ή πνευματική ἀτομικότητα τῶν θεῶν παραμένει στο ἀδιατάρακτο μεγαλεῖο της καί διατηρεῖ τήν ἐνότητά της πρὸς τὰ ὑποστασιακά στοιχεία τής δημόσιας γενικῆς ἠθικότητας καί τής ἀπόστασης ἀπὸ τήν ἀρνητικότητα τής ζωῆς, εἰσβάλλουν οἱ ἀντίρροπες δυνάμεις τοῦ πεπερασμένου, οἱ ὁποῖες δημιουργοῦν τήν κακή ἀπειρότητα τῶν ἀτομικῶν μορφῶν καί καταστάσεων τοῦ θείου ὑποκειμένου. Ἡ πνευματική ἀτομικότητα τοῦ θείου δέν προχωρεῖ πρὸς τήν καθ' ἑαυτὴν καί δι' ἑαυτὴν ἐνότητα τοῦ καθόλου, ἀλλά διασπᾶται στίς πολλές ἀτομικότητες τῶν θεῶν, οἱ ὁποῖες ἀποδεσμεύονται ἀπὸ τή διαλεκτική ἀναγκαιότητα τοῦ ἀπολύτου<sup>99</sup>. Συγχρόνως ὁμως ή διαλεκτική ἀναγκαιότητα τοῦ ἀπολύτου διατηρεῖται ὡς ή δύναμη τοῦ πεπερασμένου, ή ὁποία ρυθμίζει τίς τύχες τῶν θεῶν καί τῶν ἀνθρώπων. Ὁ Χέγκελ διαπιστώνει ὅτι ή γλυπτική, δηλαδή ή κατ' ἐξοχήν τέχνη, ή ὁποία ἀνταποκρίνεται στήν ἐννοια τής τέχνης, δέν κατόρθωσε νά σώσει τοὺς θεοὺς. Διότι ή γλυπτική μέ τήν ἀπολίθωση τής ὠραίας ἀτομικότητας τῶν θεῶν προσπάθησε -χωρὶς ἀποτέλεσμα- νά περιορίσει κά-

99. Ὁ.π. I, 483.



πως τή μετάπτωση του θείου από την απόλυτη και χωρίς γεγονότα γαλήνη στη σειρά των ενιαίων ατομικότητων, οι όποιες θέτουν έξατομικευμένους στόχους και εμπλέκονται στις συγκρούσεις και στις συμπτώσεις του πεπερασμένου. Σύμφωνα με τις συστηματικές προϋποθέσεις του Χέγκελ υπόκειται εδώ ή κακή άπειρότητα του πεπερασμένου, ή οποία δέν γνωρίζει τή δύναμη τής ολότητας, τής ενότητας και τής καθολικότητας, όποτε και οι ατομικότητες των θεών παύουν νά έχουν απόλυτο χαρακτήρα και καταλήγουν νά είναι συμπτωματικές.

Όταν τό κλασσικό ιδεώδες αποκτάει τό συγκεκριμένο ένθάδε είναι του στην αρχαία ελληνική τέχνη, ό έγγενής ανθρωπομορφισμός προσλαμβάνει άμφίσημο χαρακτήρα. Στην ποίηση του Όμήρου οι θεοί διακρίνονται για τό μεγαλείο τους και για τή δύναμή τους, εμπλέκονται όμως στις συγκρούσεις και στις αντιθέσεις και τείνουν νά γίνουν υπερβολικά ανθρώπινοι σέ σύγκριση προς τόν θείο χαρακτήρα τους. Ό ύψηλός ανθρωπομορφισμός του κλασσικού ιδεώδους, ό όποιος συνίσταται στό μεγαλείο και στην ύπεροχή του θείου υποκειμένου, φτάνει στην τελείωσή του στην κλασσική γλυπτική, όταν ή έξιδανικευμένη ανθρώπινη μορφή αναδεικνύεται ως ή σύμμετρη μορφή του θείου υποκειμένου<sup>100</sup>. Από μιá σκοπιά ό αρχαίος ελληνικός ανθρωπομορφισμός είναι υπερβολικός, διότι φθείρει τήν ύπεροχή του θείου υποκειμένου, από άλλη όμως σκοπιά τό θείο υποκείμενο προσλαμβάνει τή μορφή τής ανθρώπινης ατομικότητας όχι όμως και τή μορφή του ανθρώπου καθ' έαυτήν. Στο κλασσικό ιδεώδες ή μορφή του ανθρώπου παραμένει ιδεώδες και έχει τήν πραγματικότητα στό αισθητό φαίνεσθαι, ένω ή σχέση θείου και ανθρώπινου, άπειρου και πεπερασμένου παραμένει έξωτερική, άφοϋ τό θείο υποκείμενο δέν προσλαμβάνει τό πεπερασμένο για νά τό έντάξει στό άπειρο, αλλά χάνεται τελικώς στό πεπερασμένο. Συγχρόνως στό κλασσικό ιδεώδες ή τέχνη προσδιορίζει τή θρησκεία και οι δύο μαζί αποτελούν τή θρησκεία τής τέχνης<sup>101</sup>.

Αυτές οι αδυναμίες του ανθρωπισμού υπονομεύουν τήν αρχή του κλασσικού ιδεώδους, όποτε αυτό έγκαταλείπεται από τό πνεϋμα, τό

100. Ό.π. I, 472.

101. Ό.π. I, 420-421 και I, 486-487.



ὁποῖο παραιτεῖται ἀπὸ τὴν ἐξαντικειμένιση τῆς ὥραίας ἀτομικότητας τῶν θεῶν καὶ ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτό του. Ἐπειδὴ ὁμως ἡ ὑποκειμενικότητα τοῦ πνεύματος εἶχε διαχυθεῖ στὴν αἰσθητὴ ἀντικειμενικότητα τῆς ἀνθρώπινης ἐνιαίας μορφῆς, δὲν εἶχε ἀναπτύξει τὴ δική της ἐσωτερικὴ διάρθρωση, ὥστε νὰ ἔχει ἐπιτύχει τὴ διάκριση καὶ τὴ διαμεσολαβημένη ἐνότητά της πρὸς τὸ θεῖο. Ὁ Χέγκελ δέχεται ὅτι στὸ κλασσικὸ ἰδεῶδες, τὸ ὁποῖο ὁ ἴδιος χαρακτηρίζει ὡς «πλαστικὸ ἰδεῶδες», ἀπουσιάζει ἡ ἄπειρη καὶ ἀπόλυτη ἐσωτερικὴ ὑποκειμενικότητα<sup>102</sup>. Ὄταν τὸ πνεῦμα διαλύει τὴ φαινομενικὴ πλέον ἐνότητα τῆς ὑποκειμενικότητας καὶ τοῦ ὑποστασιακοῦ στοιχείου καὶ ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτό του, δὲν εὐρίσκει τὴν ἰσόμοια καὶ σύμμετρη ἐσωτερικὴ διάρθρωση τῆς ὑποκειμενικότητάς τους. Ὄποτε τὸ πνεῦμα θὰ ἀναζητήσῃ τὴν ὑποκειμενικότητά του ἐκτὸς τῆς περιοχῆς τοῦ κλασσικοῦ καὶ θὰ ἀντιστρέψῃ τὴ σχέση τέχνης καὶ θρησκείας ἀποδίδοντας τὴν προτεραιότητα στὴ θρησκεία. Στὴ νέα βαθμίδα τῆς τέχνης, στὴ ρομαντικὴ τέχνη, κυριαρχεῖ ἡ ἀρχὴ τῆς ἄπειρης καὶ ἀπόλυτης ἐσωτερικῆς ὑποκειμενικότητας, ἡ ὁποία ὁμως προέρχεται ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ θρησκεία.

Αὕτὴ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὴν κλασσικὴ στὴ ρομαντικὴ τέχνη περι-κλείει τὴν ἀσυνέχεια μεταξὺ δύο κορυφώσεων τῆς τέχνης καὶ συνάμα τὴ νέα σχέση μεταξὺ ὑποκειμενικότητας καὶ ὑπόστασης. Ἄν καὶ ἡ μετάβαση διαδραματίζεται ὡς μετάβαση ἀπὸ τὴ μιὰ μορφή τέχνης στὴν ἄλλη καὶ ἀνατρέπει τὴν ἱεράρχηση τέχνης καὶ θρησκείας, ὡστόσο αὕτὴ ἔχει ὀλικὸν χαρακτήρα καὶ ἀποτελεῖ πράγματι τὴ ριζικὴ ἀνακατάταξη καὶ στὸ ἐπίπεδο τοῦ ἐνθάδε εἶναι τοῦ πνεύματος. Ἄν στὴν αὐτοποιομένη πραγματικότητα τῆς ἰδέας φαίνεται νὰ αἴρεται ὁ πλατωνικὸς «χωρισμὸς» μεταξὺ ἰδέας καὶ πραγματικότητας, ὡστόσο αὐτὸς διατηρεῖται ἀπὸ τὸν Χέγκελ καὶ ἀποτελεῖ τὴν «ἀρχὴ τῆς μετάβασης», ἡ ὁποία εἶναι ἡ ἀρχὴ τῶν ἱστορικῶν ἀλλαγῶν καὶ τῆς ἀπαίτησης γιὰ οὐσιαστικὴ ἐλευθερία, γιὰ οὐσιαστικὴ ἀναγνώριση τῆς ἐλεύθερης ἀνασκοπημένης ὑποκειμενικότητας. Τὸ πνεῦμα τῆς μετάβασης ἀπὸ τὴν κλασσικὴ στὴ ρομαντικὴ τέχνη εἶναι τὸ ἴδιο τὸ πνεῦμα, τὸ ὁποῖο ἀντλεῖ τὴ δυνάμη του ἀπὸ τὸν διχασμὸ μεταξὺ τοῦ αὐτοτελοῦς ἑαυτοῦ του καὶ τοῦ ἐξωτερικοῦ ἐνθάδε

---

102. Ὁ.π. I, 485-486.



είναι και προχωρεί στη συγκεκριμένη άρνηση του ένθάδε είναι<sup>103</sup>.

Αν ή αρχαία ελληνική τέχνη και ό αρχαίος ελληνικός πολιτισμός οδηγούνται στο τέλος τους, τοῦτο σημαίνει ότι ό διχασμός γίνεται συνειδητός ενώπιον τής ανεπάρκειας του συγκεκριμένου ένθάδε είναι. Κατά τον Χέγκελ «ή παροδικότητα έν γενεί ύπάρχει στην άσυμμετρία τής έννοιας και του ένθάδε είναι τής έννοιας»<sup>104</sup>. Το πνεῦμα τής τέχνης διακρίνεται και διχάζεται προς την κατάπτωση του κλασσικού ιδεώδους. Η πνευματική άτομικότητα διακρίνεται έναντι του άντικειμενικού ύποστασιακού στοιχείου τής αρχαίας ελληνικῆς πολιτικῆς ζωῆς και ζητεῖ νά τής αναγνωριστεί ή ανώτερη μορφή έλευθερίας, ή έσωτερική αὐτοτέλεια τής ύποκειμενικότητας, ως δικό της ύποστασιακό γνώρισμα<sup>105</sup>. Ο αρχαίος ελληνικός κόσμος οδηγείται στο τέλος του και από την κατάπτωση τής πολιτικῆς ζωῆς και από την εξέλιξη τής ιστορίας του κόσμου.

Σύμφωνα με τις συστηματικές προϋποθέσεις του Χέγκελ ή κατάρρευση του κλασσικού ιδεώδους συνεπάγεται τή μετάθεση τής κλασσικῆς τέχνης στο παρελθόν. Τήν ίδια τύχη θά έχει και ή ρομαντική τέχνη, έπειδή πλέον θά έχουν έξαντληθεῖ οί δυνατότητες τής τέχνης νά έκφράσει τήν αλήθεια του θείου στοιχείου. Συχνά αὐτή ή μετάθεση έρμηνεύεται ως τό «τέλος τής τέχνης», άν και αὐτή ή έκφραση και ή αντίληψη δέν ανήκει στον Χέγκελ<sup>106</sup>. Η γνώμη του Χέγκελ είναι αρκετά διαφοροποιημένη. Αν ή νεώτερη εποχή χαρακτηρίζεται από τή μετατροπή των πάντων σε θεωρία και άν και υπό τους όρους τής φιλοσοφίας του Χέγκελ ή ανασκόπηση ως γνώρισμα του νεώτερου τρόπου ζωῆς έχει υπερκεράσει τήν τέχνη, τοῦτο σημαίνει ότι ή άμεση ισχύς τής κλασσικῆς τέχνης ανήκει στο παρελθόν<sup>107</sup>. Ως άνθρωποι με συγκεκριμένη πολιτισμική συνείδηση και παιδεία ζοῦμε με τήν κλασσική τέχνη αλλά δέν ζοῦμε από τήν κλασσική τέχνη και από τή θεία αλήθεια της.

---

103. Ο.π. I, 491.

104. Ο.π. I, 458.

105. Ο.π. I, 491.

106. Βλ. και Γ. Αποστολοπούλου, *Ο Hegel και τό «τέλος τής τέχνης»*, στο: Χρονικά Αισθητικῆς 21-22 (1982, 1983) σ. 90-112, έδω σ. 101.

107. *Ästhetik* I, 22.



Γι' αυτό ο Χέγκελ γράφει: «Ἐστω καὶ ἂν εὐρίσκουμε τόσο ὑπέροχες τὶς ἀρχαῖες ἐλληνικὲς παραστάσεις τῶν θεῶν καὶ ἔστω καὶ ἂν βλέπουμε τὸν Θεὸ Πατέρα, τὸν Χριστό, τὴ Μαρία νὰ παρουσιάζονται μὲ τὸσον σεβασμὸ καὶ τελειότητα: εἶναι μάταιο, τὰ γόνατά μας δὲν λυγίζουν πιά»<sup>108</sup>. Ὅπωςδήποτε ὁ Χέγκελ γράφει ἔχοντας ὑπόψη τόσο τὴν ἀρνητικὴ στάση τοῦ προτεσταντισμοῦ ἀπέναντι στὴ λατρευτικὴ τέχνη ὅσο καὶ τὴν κριτικὴ τοῦ διαφωτισμοῦ ἐναντίον τῆς θρησκείας. Ὡστόσο τὸ φιλοσοφικὸ νόημα τῶν προτάσεων συνάπτεται ἀφενὸς πρὸς τὴν ἐξάντληση τῆς τέχνης ὡς τυπικῆς μορφῆς τοῦ ἀπολύτου πνεύματος καὶ ἀφετέρου πρὸς τὴν ἀσάφεια τῆς ἀλήθειας τῆς μεγάλης τέχνης γιὰ τὸν ἄνθρωπο τῆς νεώτερης ἐποχῆς.

Ἡ τέχνη ἐξακολουθεῖ νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ ἐξελίσσεται, ἀλλὰ τὸ ἀπόλυτο πνεῦμα ἔχει πλέον συνδέσει τὴν παρουσίαση τῆς ὑψιστῆς ἀληθείας του πρὸς τὴ φιλοσοφία. Ἄν ἡ μετάθεση τῆς κλασσικῆς τέχνης στὸ παρελθὸν σημαίνει τὴν «ἔκλειψη τῆς ὠραιότητος»<sup>109</sup>, ὁ ὕστερος Χέγκελ ἔχει πεισθεῖ γιὰ τὴν προτεραιότητα τῆς ἐλευθερίας ἐναντι τῆς ὠραιότητος ὑπὸ τὶς συνθήκες τῆς νεωτερικότητας καὶ συνάμα ἀσκεῖ κριτικὴ καὶ στὴ νεωτερικὴ ὑποκειμενικότητα. Αὐτὴ ὅμως ἡ στάση δὲν στρέφεται ἐναντίον τῆς ἀλήθειας τῆς πνευματικῆς ἀτομικότητας, ἡ ὁποία ἦταν ἡ ἀρχὴ τῆς κλασσικῆς τέχνης καὶ τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ κόσμου, ἀλλὰ προβάλλει τὴν ἀλήθεια γιὰ τὴν ἐλευθερία τῆς ὑποκειμενικότητας ὑπὸ τοὺς συγκεκριμένους κάθε φορὰ ὄρους τοῦ ἐνθάδε εἶναι τῆς ἐλευθερίας.

---

108. Ὁ.π. I, 110.

109. Βλ. καὶ Desmond, *Art and the Absolute* ὁ.π. 114 κ.έ.



THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
DEPARTMENT OF CHEMISTRY  
5408 S. UNIVERSITY AVENUE  
CHICAGO, ILLINOIS 60637  
TEL: 773-936-3700  
FAX: 773-936-3701  
WWW.CHEM.UCHICAGO.EDU

100-01-1001  
100-01-1002  
100-01-1003



ΝΙΚΟΣ Κ. ΨΗΜΜΕΝΟΣ

## «ΤΟ ΣΤΑΘΕΡΟ ΣΗΜΕΙΟ, ΩΣΤΟΣΟ, ΤΗΣ ΚΙΝΗΣΗΣ ΩΣ ΚΙΝΗΣΗΣ ΕΙΝΑΙ ΤΟ ΕΓΩ»

### Ι. Ἡ συνοχή τῶν συμφραζομένων

Ὁ προσεκτικὸς ἀναγνώστης τῶν ιστοριοφιλοσοφικῶν παραδόσεων τοῦ Χέγκελ ἀναμφίβολα δὲν ἐκπλήσσεται, ὅταν στὶς εἰσαγωγικὲς παραγράφους τῶν ἐπιμέρους κεφαλαίων τους προσκρούει σὲ κάποιες κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἥπτον ἀσύνδετες μὲ τὸν νοηματικὸ περίγυρό τους φράσεις, ποὺ ἤδη μὲ τὴν ἐπιγραμματικὴ συχνὰ διατύπωσή τους τοῦ θυμίζουν κατεξοχὴν ἀποστάγματα ἀρχαίας ἢ θρησκευτικῆς σοφίας καὶ ποὺ, ἐννοεῖται, ἀντὶ νὰ διευκολύνουν τὴν κατανόηση τοῦ σκεπτικοῦ ἢ τῆς ἐπιχειρηματολογίας, ποὺ κάθε φορὰ ἀναπτύσσεται, μοιάζουν νὰ τὴν ἐμποδίζουν καθὼς, φαινομενικὰ τουλάχιστον, διακόπτουν τὴν ὅποια συνέχειά τους. Τέτοιου εἴδους φράσεις συναντᾶ κανεὶς, γιὰ παράδειγμα, στὸ κεφάλαιο γιὰ τὸν Ἡράκλειτο, ὅπου καταγράφεται μία θέση σύμφωνα μὲ τὴν ὅποια «τὸ εἶναι, ὁ κόσμος εἶναι στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του τὸ φαινόμενο, μόνο τὸ καθαρὸ εἶναι εἶναι τὸ ἀληθινὸ»<sup>1</sup>, ἢ στὸ κε-

---

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (στὸ ἐξῆς: *Vorlesungen*). *Erster Band. Mit einem Vorwort von Karl Ludwig Michelet* (:*Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Bd. 17). Stuttgart - Bad Cannstatt, 1965, σ. 343.





φάλαιο για τούς σοφιστές, όπου και πάλι καταγράφεται μία άλλη θέση σύμφωνα με την οποία «ή έννοια... που βρίσκει τον ίδιο τον έαυτό της, βρίσκει τον έαυτό της ως την απόλυτη δύναμη, που αφανίζει τα πάντα»<sup>2</sup>.

Στή σειρά των φράσεων του τύπου αυτού, που σάν νοηματική άλυσίδα συνδέει, όπως υποψιαζόμαστε, τα έπιμέρους κεφάλαια των ιστορικοφιλοσοφικών παραδόσεων μεταξύ τους, ανήκει και ή φράση του τίτλου μας από την εισαγωγική παράγραφο του κεφαλαίου για τον Σωκράτη<sup>3</sup>, τής οποίας τò περιεχόμενο, όπως άλλωστε και στις δύο άλλες περιπτώσεις, αν δέν είναι - κυρίως για τούς μη γνώστες τής φιλοσοφικής όρολογίας των χεγκελιανών - έντελώς άπροσπέλαστο, όπως σδήποτε μάς δημιουργεί πολλές δυσκολίες στην προσπάθειά μας νά τò κατανοήσουμε με την απαιτούμενη από την έπιστημονική δεοντολογία πληρότητα. Έκείνο που καταρχήν δυσκολεύει την προσέγγισή του είναι ή θέση τής φράσης αυτής, μία θέση που την συνδέει άμεσα με τόν Σωκράτη και την θεμελιώδη ασφαλώς συνεισφορά του στην περαιτέρω ανάπτυξη τής αρχαίας έλληνικής φιλοσοφίας μετά τò τέλος - αν υπήρξε κάτι τέτοιο - τής προσωκρατικής σκέψης και ταυτόχρονα με την έκτύλιξη τής αντίστοιχης σοφιστικής. Με διαφορετική διατύπωση: Πέρα από τούς δικαιολογημένους προβληματισμούς, που τυχόν μάς δημιουργεί ή συναναφορά μιās όποιασδήποτε δεδομένης κίνησης και ενός ύποτιθέμενου σταθερού σημείου της, υπάρχει τò έρώτημα τής ιστορικοφιλοσοφικής νοηματοδότησης τής έννοιας του έγώ, ένα έρώτημα που άπορρέει άκριβώς από τή θέση τής φράσης μας στις παραδόσεις του Χέγκελ για την ιστορία τής φιλοσοφίας και μάλιστα στην εισαγωγική, όπως προείπαμε, παράγραφο του κεφαλαίου τους για τόν Σωκράτη. Και τò έρώτημα αυτό μάς προκαλεί κατά κάποιον τρόπο νά άποφανθούμε, αν με βάση τα πεπραγμένα τής ιστορίας τής φιλοσοφίας έπιτρέπεται - και αν ναί, σέ ποιό βαθμό - νά συσχετίσουμε την έννοια του έγώ, που στην έπιμαχη φράση μας έμφανίζεται ως ταυτόσημη με την έννοια του σταθερού σημείου τής κίνησης, με τή μορφή και τò έργο του δασκάλου του

2. 'Ο.π., zweiter Band (: *Jubiläumsausgabe* Bd. 18) , σ. 5.

3. Πρβλ. δ.π., σ. 43.



Πλάτωνος - αν, με άλλα λόγια, όρθώς έπραξε ό Χέγκελ νά συνδέσει την έννοια του σταθερού σημείου τής κίνησης ή του έγώ με τον Σωκράτη, ή αν για μιá ακόμη φορά «βίασε», όπως συνήθως κατηγορείται, την ιστορία.

Ό έλεγχος τών συσχετίσεων, που αποτελούν τελικά τον ιστό «διήγησης» ενός ιστορικού τής φιλοσοφίας αλλά και φιλοσόφου - προπάντων όμως φιλοσόφου - με δηλωμένη την αντίληψή του για την αναγκαιότητα τής μεροληψίας κατά την καταγραφή τών όσων οί προγενέστεροι όμότεχοί του κληροδότησαν στο έκάστοτε παρόν<sup>4</sup>, δέν μπορεί νά στοχεύει βέβαια μόνο στην άποδοχή ή στην άπόρριψη τών όποιωνδήποτε ιστορικοφιλοσοφικών έρμηνειών του. "Όσο ενδιαφέρουσες κι αν είναι οί μεμονωμένες έρμηνείες του Χέγκελ για μιá διαφορετική άπό τη δική μας προσέγγιση τής φιλοσοφίας τών προγενέστερών του, τόσο πιο πολύ προσελκύει - αν θέλετε: όφείλει νά προσελκύει - την προσοχή μας ή ιστοριογραφική θεωρία του που τις στηρίζει. Έτσι κάθε έρμηνεία του Χέγκελ ενδιαφέρει περισσότερο ως άποτύπωση τής προσπάθειάς του νά εφαρμόσει την ιστοριογραφική θεωρία του στην πράξη, που δέν είναι άλλη άπό την έκθεση τών πεπραγμένων τής ιστορίας τής φιλοσοφίας στις παραδόσεις του, και λιγότερο ως ένας όδηγός για την κατανόηση ή την παρανόηση του έργου τών φιλοσόφων του παρελθόντος.

## II. Η πορεία τής ιστορίας τής φιλοσοφίας

Στην περίπτωση τής δικής μας φράσης και τίτλου τής εργασίας μας αυτό σημαίνει: 'Αξίζει ασφαλώς νά γνωρίζουμε πώς έρμήνευσε τη φιλοσοφία του Σωκράτη ό Χέγκελ και ίσως συμφωνήσουμε ή διαφωνήσουμε με την έρμηνεία του' περισσότερο όμως αξίζει νά γνωρίσουμε μέσα άπό τον τρόπο που έρμήνευσε την σωκρατική φιλοσοφία μιá όμολογουμένως σημαντική πτυχή τής δικής του φιλοσοφίας, δηλαδή τη

4. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (στο έκης: *Einleitung*), hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1959<sup>3</sup> σ. 8, 50, 135 κ.έ. και 282 - 284. Πρβλ. σχετικά Νίκου Ψημμένου: 'Ό Γληνός για τον Hegel, στον τόμο Δημήτρησ Γληνός - Παιδαγωγός και φιλόσοφος. 'Αθήνα, 1983, σ. 50 κ.έ.



θεωρία ή, για να είμαστε ακριβείς, τη φιλοσοφία της ιστορίας της φιλοσοφίας, όπως αυτή αποκρυστάλλωθηκε συγκεκριμένα στο κεφάλαιο των ιστορικοφιλοσοφικών του παραδόσεων για τον Σωκράτη. Ωστόσο, η απρόσκοπτη ανάγνωση του κεφαλαίου αυτού προϋποθέτει την έστω και μερική γνώση του θεωρητικού σχήματος, στο οποίο η φιλοσοφία του Χέγκελ για την ιστορία της φιλοσοφίας βρήκε την προσιτή σε όλους μας μορφή της. Κι όσο κι αν ακούγεται παράξενα, το θεωρητικό αυτό σχήμα φαίνεται να το διαμόρφωσε ο Χέγκελ τελικά όχι τόσο στην «Εισαγωγή» των ιστορικοφιλοσοφικών παραδόσεών του, στην οποία έξιδικεύει, θά λέγαμε, τις φιλοσοφικές αφετηρίες του και διερευνά τα μεθοδολογικά προβλήματα της επικείμενης ενασχόλησής του με το έργο των προγενέστερών του διακόνων της «δέσποινας των έπιστημών», όσο στο κύριο σώμα τους και μάλιστα στις σύντομες εισαγωγές των επίμερους τμημάτων και στις εισαγωγικές παραγράφους των επίμερους κεφαλαίων τους. Έτσι αφενός μὲν έξηγούνται οι αποκλίσεις που παρατηρούνται ανάμεσα στα δύο μέρη των ιστορικοφιλοσοφικών του παραδόσεων - ανάμεσα στην «Εισαγωγή», που κατά κάποιον τρόπο αποτελεί προέκταση της «Έπιστήμης της λογικής», και στο κύριο σώμα τους, που σκιαγραφεί τη φιλοσοφία από τους αρχαίους ως τους νεώτερους -, αφετέρου δὲ καθίσταται όρατή η ανάγκη του αυτοπεριορισμού της έρευνάς μας στο δεύτερο προπάντων μέρος τους, εφόσον στόχος μας παραμένει και η κατανόηση της έρμηνείας του έργου του Σωκράτη από τον Χέγκελ με βασικό σημείο έκκινήσεως, όμως, το σχήμα που διαμόρφωσε ο τελευταίος, όταν χρειάστηκε να καταδείξει στα ιστορικά δεδομένα την όποια πραγμάτωση ή αυτοπραγμάτωση της σειράς των λογικών κατηγοριών, που ο ίδιος θεωρούσε ως ταυτόσημη με τη σειρά των φιλοσοφικών συστημάτων που έμφανίστηκαν στην ιστορία ως την εποχή του<sup>5</sup>.

Κι όταν ο Χέγκελ χρειάστηκε να καταδείξει αυτήν την πραγμάτωση ή αυτοπραγμάτωση, τότε - και μόνον τότε - άρχισε να περιορίζει στον λόγο του σχεδόν έξ ολοκλήρου τη χρήση έννοιών ή και θέσεων της δικής του φιλοσοφίας με αποτέλεσμα, όπου αυτές απαντώνται, να φα-

5. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Einleitung*, ό.π., σ. 34.



ντάζουν σαν άποστάγματα, όπως ήδη τις χαρακτηρίσαμε, αρχαίας ή θρησκευτικής σοφίας. Όμως, τὰ «άποστάγματα» αυτά τής δικής του, όπως είναι πλέον φανερό, σοφίας ή φιλοσοφίας συνθέτουν τὸ θεωρητικό σχήμα ή, άδρομερέστερα, τὸν ιστό τής όλης «διήγησής» του με θέμα τή διαδοχή τών συστημάτων τής φιλοσοφίας από τὸν άρχαίο Θαλή τὸν Μιλήσιο ως τούς σύγχρονούς του Γιακόμπι, Κάντ, Φίχτε και Σέλλινγκ: Κάθε σύστημα έχει ως πυρήνα του ένα άξίωμα και κάθε άξίωμα «ένσαρκώνει» τήν πραγμάτωση ή αυτοπραγμάτωση μιᾶς λογικής κατηγορίας στο χρόνο, γι' αυτό και θά έπρεπε νά καταδειχθεί ή άμεση διαλεκτική σύνδεση κάθε άξιώματος τόσο με τὰ δύο προηγούμενα άξιώματα, τή σύνθεση τών όποιων άποτελεϊ, όσο και με τὸ έπόμενό του άξίωμα, πού είναι ή αντίθεση στη θέση πού τὸ ίδιο κατέχει<sup>6</sup>. Έτσι τὸ κάθε άξίωμα, ανεξάρτητα από τὸ πότε έμφανίστηκε στην ιστορία - άρκει, βέβαια, νά μὴν είναι τὸ πρώτο - προβάλλει ως τὸ προϊόν μιᾶς διαρκούς διαλεκτικής πορείας τοῦ πνεύματος στο χρόνο, πού αρχίζει τυπικά με τις προβαθμίδες ενός νοούμενου, τοῦ μόνου στο όποιο τὸ πνεῦμα είναι δυνατόν νά συλλάβει τὸν εαυτό του<sup>7</sup> - και ουσιαστικά με τὸ εἶναι τών Έλεατών<sup>8</sup>.

Άς μὴ βιαστούμε νά σκεφτούμε πὼς ή λέξη «κίνηση» τής επίμαχης φράσης μας ύπονοεϊ τή διαλεκτική πορεία τής πραγμάτωσης ή αυτοπραγμάτωσης τών λογικῶν κατηγοριῶν στην ιστορία και νά άναγνωρίσουμε στην έννοια τοῦ «σταθεροῦ σημείου» της ή τοῦ εγὼ τή σύνθεση μιᾶς αντίθεσης σέ κάποια θέση πού προηγήθηκε. Τὸ απλό στη σύλληψή του σχήμα θέση - αντίθεση - σύνθεση, πού άπεικονίζει κατά

6. Για τή θεώρηση τής ιστορίας τής φιλοσοφίας από τὸν Χέγκελ πρβλ. προπάντων Θεοφίλου Βείκου, Ἡ θεωρία τοῦ Χέγκελ για τήν ιστορία τής φιλοσοφίας, στὸν τόμο *Ὁ Χέγκελ και ὁ Μαρξισμός* - Έπιστημονικό συμπόσιο 24 - 25 Γενάρη 1982. Κέντρο Μαρξιστικῶν Έρευνῶν, Ἀθήνα, 1982, σ. 45 κ.έ. και Klaus Düsing, *Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung*, στὸν τόμο *Logik und Geschichte in Hegels System*, hrsg. von Hans-Christian Lucas und Guy Planty-Bonjour, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1989, σσ. 127 - 145.
7. Πρβλ. Nikos Psimmenos, *Hegels Heraklit - Verständnis*. Basel - Paris 1978, σ. 51.
8. Πρβλ. Manfred Riedel, *Hegel und das Problem des Anfangs der griechischen Philosophie*. *Antike und Abendland* 34/1988, σ. 28 κ.έ.



τόν πλέον παραστατικό τρόπο τήν πορεία τῆς πραγμάτωσης ἢ αὐτοπραγμάτωσης τοῦ πνεύματος στό χρόνο μέσα ἀπό τή διαλεκτική διαδοχή τῶν ἀξιωματῶν τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων τοῦ παρελθόντος, δοκιμάστηκε ἤδη ἀπό τόν Χέγκελ στήν ἐκθεση τῆς σκέψης τῶν προσωκρατικῶν χωρίζ, ὀφείλουμε νά παρατηρήσουμε, θεαματικά ἀποτελέσματα<sup>9</sup>. Ἄλλωστε, στήν εἰσαγωγή τοῦ δεύτερου μέρους τῆς πρώτης περιόδου τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας - τοῦ μέρους «ἀπό τοὺς σοφιστῆς ὡς τοὺς σωκρατικούς»<sup>10</sup> - ὁ Χέγκελ ἐμφανίζεται νά ἐγκαταλείπει οὐσιαστικά τήν ἔννοια τῆς διαλεκτικῆς καί τῶν τριῶν στιγμῶν τῆς καθῶς εἰσάγει τόν ὄρο τῆς ἐπιστροφῆς - μιᾶς ἐπιστροφῆς πού ἀποσαφηνίζεται μὲν ὡς «ἐπιστροφή τοῦ πνεύματος ἀπό τήν ἀντικειμενικότητα στόν ἑαυτό του»<sup>11</sup>, στήν πραγματικότητα ὅμως πρόκειται γιά τόν ἐμπλουτισμό τῆς σύλληψης τοῦ κόσμου καί μὲ τήν ἔννοια τῆς ὑποκειμενικότητας, πού ἔλειπε ἀπό τοὺς προσωκρατικούς φιλοσόφους: Οἱ τελευταῖοι, διατηρώντας πάντα κάποιαν ἀπόσταση ἀπό τὸ ἀπόλυτο, ἔφτασαν νά τὸ συλλάβουν μόνον ὡς ἓνα ξένο πρὸς τὴ συνείδησή τους ἀντικείμενο, τὸ ὁποῖο καί θεώρησαν ὡς τὸ σύνολο τοῦ ἀπολύτου· οἱ διάδοχοί τους, ἀντίθετα, δίνοντας τὸ προβάδισμα στό σκεπτόμενο κάθε φορὰ ὑποκείμενο συνέλαβαν καί τὴν ἀθέατη ἀπὸ τοὺς προσωκρατικούς διάστασή του - συνέλαβαν τὸ ἀπόλυτο καί στή διάσταση τῆς ὑποκειμενικότητας πού μὲ τὴν ἀντίθετή τῆς διάστασης τῆς ἀντικειμενικότητας ἀπαρτίζουν, ὅπως ἐπισημαίνεται, τὴν «ὀλότητα τοῦ ἀντικειμένου»<sup>12</sup>.

Τὸ ὅτι ὁ Χέγκελ ἀναφέρει καί ἀποσαφηνίζει τόν ὄρο τῆς ἐπιστροφῆς γιά πρώτη φορὰ στήν εἰσαγωγή τοῦ μέρους τῶν ἱστοριοφιλοσοφικῶν παραδόσεων του, στό ὁποῖο παρακολουθεῖ τὴν πορεία τῆς πραγμάτωσης ἢ αὐτοπραγμάτωσης τοῦ πνεύματος «ἀπὸ τοὺς σοφιστῆς

9. Πρὸβλ. Ernst Bloch, *Subjekt - Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main 1962, σ. 356 καί Nikos Psimmenos, *Der Begriff der Objektivität in Hegels Auffassung der vorsokratischen Philosophie* στόν τόμο *Philosophische Tradition im Dialog mit der Gegenwart - Festschrift für Hansjörg A. Salmony*, hrsg. von Andreas Cesana und Olga Rubitschon, Basel-Boston-Stuttgart, 1985, σ. 231 κ.έ.

10. Ἀπὸ τὸν τίτλο τοῦ μέρους αὐτοῦ. Πρὸβλ. *Vorlesungen*, δ.π., σ. 3.

11. Ὁ.π., σ. 4.

12. Ὁ.π.



ὡς τοὺς σωκρατικούς», χρησιμεύει γιὰ μᾶς ὡς ὁ πολύτιμος δείκτης ἀναγνώρισης τοῦ πλαισίου, ἐντὸς τοῦ ὁποίου θὰ πρέπει καταρχὴν νὰ ἐντάξουμε τίς ἐννοιες τῆς ἐπίμαχης φράσης τοῦ τίτλου μας καὶ στὴ συνέχεια νὰ ἀναζητήσουμε τὸ ὁποιο νόημά τους σύμφωνα πάντα μὲ τίς μεταξὺ τους συσχετίσεις. Καὶ τὸ πλαίσιο πού προβάλλει γιὰ τὴν ἐννοια τῆς κίνησης, τὴν ἐννοια τοῦ σταθεροῦ σημείου τῆς καὶ τὴν ἐννοια τοῦ ταυτόσημου μ' αὐτὸ ἐγὼ ὀρίζεται ἀναμφίβολα ἀπὸ τὴ διάσταση τῆς ὑποκειμενικότητας, στὴν ὁποία ὁ Χέγκελ φαίνεται νὰ ἀναγνωρίζει τὸ ἀξίωμα τόσο τῆς σοφιστικῆς σκέψης ὅσο καὶ τῆς σωκρατικῆς φιλοσοφίας, ἕνα ἀξίωμα πού, ἐννοεῖται, «ἐνσαρκώνει» κατὰ τὴν ἀντίληψή του καὶ τὴν πραγμάτωση ἢ αὐτοπραγμάτωση τῆς ὁμώνυμης λογικῆς κατηγορίας.

Ἄν παραβλέψουμε τὰ προβλήματα, πού προκύπτουν ἀπὸ τὴν ἀναντιστοιχία τῆς ἀνάλυσης τῆς κατηγορίας τῆς ὑποκειμενικότητας στὸν δεῦτερο τόμο τῆς «Ἐπιστήμης τῆς λογικῆς» καὶ τῆς ἀνεύρεσης τῆς ιστορικοφιλοσοφικῆς πραγμάτωσης τῆς σὲ ἕνα σχετικὰ πρῶμο στάδιο - ἐνδεχομένως καὶ προστάδιο - τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, τότε τὸ μόνο πού μπορεῖ νὰ μᾶς ἀπασχολήσει εἶναι τὸ διπλὸ ἐρώτημα: Πῶς εἶναι δυνατόν νὰ συνεξετάζονται τὸ ἔργο τῶν σοφιστῶν καὶ τὸ ἔργο τοῦ Σωκράτη, πού ἡ πλατωνικὴ παράδοση τοὺς θέλει διαμετρικὰ ἀντίθετους μεταξὺ τους, καί, προπάντων, ποιά εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ τελευταίου, ἡ ἐρμηνεία τῆς ὁποίας ἐπιτρέπει μὲ βεβαιότητα νὰ τοῦ ἀποδώσουμε ὡς ἀξίωμα τῆς σκέψης του τὴν ἐννοια τῆς ὑποκειμενικότητας; Ἡ ἀπόδοση τῆς ἴδιας ἐννοιας ὡς ἀξιώματος στὴ σοφιστικὴ ἔχει ἀσφαλῶς τὸ στέρεο ἔρεισμά της, μιὰ καὶ ὁ πολυσυζητημένος λόγος «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος» προέρχεται ἀπὸ τὴ γραφίδα ἐνὸς ἀπὸ τοὺς σημαντικότερους ἐκφραστῆς της<sup>13</sup>. Γιὰ τὸν Σωκράτη, ὅμως, ὁ λόγος

---

13. Πρὸβλ. Hermann Diels - Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Dublin - Zürich, 1970<sup>15</sup> σ. 263 (80 B 1 καὶ 2) ἢ Ν.Μ. Σκουτερόπουλου (ἐπιμέλεια κειμένων, μετάφραση, σχολιασμός), *Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ - Τα σωζόμενα ἀποσπάσματα*, Ἀθήνα, 1991 σ. 94 κ.έ. Γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ λόγου αὐτοῦ τοῦ Πρωταγόρα πρὸβλ. προπάντων Γραμματικῆς Ἀλατζίογλου - Θέμελη, *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος - Ἡ πλατωνικὴ καὶ ἡ ἀριστοτελικὴ μαρτυρία*, Ἀθήνα, 1976 ἰδιαίτερα σ. 28 κ.έ. καθὼς καὶ Βασιλείου Ἀ. Κύρκου, *Ἀρχαῖος ἐλληνικὸς Διαφωτισμὸς καὶ Σοφιστικὴ*, Ἰωάννινα, 1987, σ. 114 κ.έ.



αὐτὸς δὲν ἰσχύει καὶ ἀπὸ τὸν διάλογο *Θεαίτητος* τοῦ μαθητῆ του Πλάτωνα γνωρίζουμε ὅλοι τὸ γιατί<sup>14</sup>.

### III. Ὁ Σωκράτης καὶ ἡ ἀνασκόπηση τοῦ πνεύματος

Τὴν ἀπάντηση στὰ ἐρωτήματά μας τὴ δίνει φυσικὰ ὁ Χέγκελ στὸ ἰδιαιτέρο κεφάλαιο τῶν ἱστορικοφιλοσοφικῶν παραδόσεων του γιὰ τὸν Σωκράτη. Ἐκεῖ, τὸ πρῶτο ποὺ προσπαθεῖ νὰ καταδείξει εἶναι πὼς «ὁ Σωκράτης... δὲν βλάστησε σὰν ἓνα μανητᾶρι ἀπὸ τὴ γῆ»<sup>15</sup>. Γι' αὐτὸ καὶ προβαίνει στὴν ἀνακεφαλαίωση τῶν ἐρμηνειῶν ποὺ ἀνέπτυξε πιὸ πρὶν γιὰ τὴν προγενέστερη ἀπὸ τὸν Σωκράτη φιλοσοφία ἐπισημαίνοντας ἐπιγραμματικά, ὄχι ὁμως καὶ μὲ τὴν ἀπαραίτητη σαφήνεια, πὼς οἱ Ἴωνες δὲν ὄρισαν «τὸ προϊόν τους... ὡς σκέψη», οἱ ἀτομικοὶ φιλόσοφοι συνέλαβαν «τὴν ἀντικειμενικὴ οὐσία σὲ σκέψεις» καὶ ὁ Ἀναξαγόρας «τὴ σκέψη ὡς σκέψη»<sup>16</sup>. Καὶ προσθέτει: «Ἡ σκέψη ἐφανίστηκε ὡς ἡ παντοδύναμη ἔννοια, ὡς ἡ ἀρνητικὴ δύναμη πάνω ἀπὸ κάθε ὀρισμένο καὶ ὑπαρκτό· αὐτὴ ἡ κίνηση εἶναι ἡ συνείδηση ὡς ποὺ διαλύει τὰ πάντα. Ὁ Πρωταγόρας ἐκφράζει τὴ σκέψη ὡς συνείδηση ὡς τὴν οὐσία. τὴ συνείδηση, ὁμως, ἀκριβῶς σ' αὐτὴν τὴν κίνησή της, τὴν ἀνησυχία τῆς ἔννοιας. Ἀλλὰ αὐτὴ ἡ ἀνησυχία εἶναι ἐπίσης στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της καὶ ἡρεμοῦν [:Ruhendes], σταθερό. Τὸ σταθερό, ὡστόσο, σημεῖο τῆς κίνησης ὡς κίνησης εἶναι τὸ ἐγώ, αὐτὸ τὸ ἀρνητικὸ, μὰ καὶ ἔχει τὶς στιγμὲς τῆς κίνησης ἔξω ἀπ' αὐτό· ἐγώ εἶναι τὸ αὐτοδιατηρούμενο, ἀλλὰ εἶναι ὡς αἶρον [: als Aufhebendes] - ἀκριβῶς γι' αὐτὸ μεμονωμένο (ἀρνητικὴ ἐνότητα), - ὄχι ὡς γενικὸ ποὺ αὐτοανασκοπήθηκε. Ἐδῶ ἐγκτεται ὁ ἐπαμφοτερισμὸς τῆς διαλεκτικῆς καὶ σοφιστικῆς· τὸ ἀντικείμενο χάνεται. Ποιὰ σημασία ἔχει τώρα τὸ σταθερὸ ὑποκειμενικὸ; Ἀντιπαρατίθεται τὸ ἴδιο στὸ ἀντικειμενικὸ, μεμονωμένο: ἔτσι ἀκριβῶς εἶναι τόσο τυχαῖο, αὐθαιρεσία, τὸ χωρὶς νόμο. Ἡ εἶναι στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του ἀντικειμε-

14. Πρὸβλ. Πλάτωνος, *Θεαίτητος* 151 E κ.έ. καὶ 161 C κ.έ.

15. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, δ.π., *zweiter Band*, σ. 42.

16. Ὁ.π.



νικό και γενικό; 'Ο Σωκράτης εκφράζει τώρα την ούσία ως τὸ γενικό ἐγώ, ως τὸ ἀγαθὸ, τὴ συνείδηση πού ἡσυχάζει στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της· τὸ ἀγαθὸ ὡς ἀγαθὸ ἐλεύθερο ἀπὸ ὑπάρχουσα πραγματικότητα, ἐλεύθερο ἀπέναντι στὴ σχέση τῆς συνείδησης μὲ τὴν ὑπάρχουσα πραγματικότητα... ἢ, τέλος, ἐλεύθερο ἀπὸ τὴν θεωρητικὰ κερδοσκοποῦσα σκέψη γιὰ τὴ φύση, πού, ἂν καὶ σκέψη, ἔχει ὡστόσο τὴ μορφή τοῦ εἶναι, ἐγὼ εἶμαι σ' αὐτὸ ὄχι βέβαιος τοῦ ἑαυτοῦ μου.»<sup>17</sup>

Εἶναι ἀλήθεια ὅτι τὸ παράθεμά μας συγκεντρώνει ὅλα τὰ στοιχεῖα τοῦ λόγου πού τὸν χαρακτηρίζει ὡς Hegelei ἢ, στὰ ἑλληνικά, ἐγέλισμα. Κι ὅσο ἂν μᾶς ὑπενθυμίσει κανεὶς ὅτι τὰ στοιχεῖα αὐτὰ πιθανὸν νὰ προέρχονται ἢ, τουλάχιστον, νὰ ἐνισχύονται ἀπὸ τὴν παρείσφρηση φράσεων ἀπὸ χειρόγραφα διαφορετικῶν ἀκαδημαϊκῶν ἐτῶν εἴτε τοῦ Χέγκελ εἴτε τῶν ἀκροατῶν τῶν ιστορικοφιλοσοφικῶν παραδόσεων του<sup>18</sup>, τὸ περιεχόμενο τοῦ παραθέματός μας παραμένει γιὰ μᾶς ἀναντίρρητα σκοτεινὸ. Τὸ μόνο ἴσως πού μὲ τὴν πρώτη κιόλας ἀνάγνωση μᾶς ἀποκαλύπτεται εἶναι ὅτι ὁ Χέγκελ θεμελιώνει ἢ αἰτιολογεῖ σ' αὐτὸ τὴ μετάβαση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα στὸν Σωκράτη ἢ, μὲ τὴ δική του ὀρολογία, τὴν ὑπέρβαση τοῦ ἀξιώματος, στὸ ὁποῖο τὸ πνεῦμα βρῆκε τὴν ιστορική αὐτοπραγμάτωσή του μὲ τὸν Πρωταγόρα, ἀπὸ τὸ ἀξίωμα, στὸ ὁποῖο τὸ πνεῦμα βρῆκε τὴν ἐπόμενη ιστορική πραγμάτωσή του μὲ τὸν Σωκράτη. Καὶ ὁ Πρωταγόρας καὶ ὁ Σωκράτης, ὡστόσο, φέρονται νὰ συνέβαλαν τὴν αὐτοπραγμάτωση τοῦ πνεύματος ἔχοντας ὡς ἀξίωμα τῶν φιλοσοφιῶν τους τὴν ἴδια λογικὴ κατηγορία, τὴν κατηγορία τῆς ὑποκειμενικότητος, καὶ ἐπομένως δὲν θὰ ἔπρεπε νὰ ἀναμένονται ὁποιοσδήποτε ἀναφορὲς σὲ μεταβάσεις ἢ ὑπερβάσεις ἀξιωμάτων. Ὅμως ὁ Χέγκελ - ἐπιθυμώντας προφανῶς νὰ τεκμηριώσῃ κι ἐδῶ τὴν ἀρχὴ τῆς ἐνότητος τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τοὺς χρόνους τοῦ Θαλή τοῦ Μιλή-

17. Ὡ.π., σσ. 42-43.

18. Πρβλ. σχετικὰ τὴ μαρτυρία τοῦ μαθητῆ τοῦ Χέγκελ καὶ πρώτου ἐκδότη τῶν ιστορικοφιλοσοφικῶν παραδόσεων τοῦ Karl Ludwig Michelet στὸν πρώτο τόμο τῶν Vorlesungen, ὁ.π., σ. 7 κ.έ. Πρβλ. ἐπίσης Helmut Schneider, *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*, Witterschlick b. Bonn, 1968, σ. 5 κ.έ. (γενικά γιὰ τὸ κείμενο τῶν Vorlesungen καὶ εἰδικότερα γιὰ τὸ κείμενο τῆς Einleitung).





σιου ὡς τοὺς δικούς του χρόνους<sup>19</sup> - δὲν μπορούσε παρὰ νὰ ἐπιμείνει στὴν ἔννοια τῆς μετάβασης ἢ τῆς ὑπέρβασης καὶ ἐφόσον στὴν προκείμενη περίπτωση ἀδυνατούσε νὰ ἀναφερθεῖ σὲ δύο διαφορετικὰ ἀξιώματα καὶ στὶς μεταξύ τους σχέσεις, προσέφυγε, θὰ λέγαμε, σὲ μιὰ μέση λύση: Προσπάθησε νὰ διαφοροποιήσει τὴν ἔννοια τῆς ὑποκειμενικότητας στὴν πρωταγόρεια σύλληψή της ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς ὑποκειμενικότητας στὴ σωκρατικὴ ἐκδοχή της. Γι' αὐτὸ καὶ μίλησε γιὰ τὴ σύλληψη τῆς σκέψης ὡς συνείδησης πού διατηρεῖ τὴν κίνησή της ἢ τὴν «ἀνησυχία τῆς ἔννοιας», ἐνῶ ταυτόχρονα «εἶναι στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της καὶ ἡσυχάζον», ἢ ὡς τὸ ταυτόσημο μὲ «τὸ σταθερὸ σημεῖο τῆς κίνησης ὡς κίνησης,» ἐγώ, πού παραμένει ἀρνητικὸ «μιὰ καὶ ἔχει τὶς στιγμὲς τῆς κίνησης ἔξω ἀπ' αὐτὸ». Αὐτὸ τὸ πρωταγόρειο, ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴν ὅλη συνάφεια, ἐγὼ προβάλλεται, ὡστόσο, μόνον ὡς ἓνα «αἶρον» καὶ συνακόλουθα ὡς μεμονωμένο, δηλαδή ὡς ὑποκείμενο πού, ὅταν ἀντιπαρατίθεται στὸ ἀντικείμενικό, ἀποδεικνύεται «τυχαῖο, αὐθαίρεσία» καὶ «χωρὶς νόμο». Τὸ στοιχεῖο πού τοῦ λείπει εἶναι ἡ γενικότητα - μιὰ γενικότητα πού ὁ Χέγκελ διακρίνει στὴ σύλληψη τῆς οὐσίας ἀπὸ τὸν Σωκράτη «ὡς τὸ γενικὸ ἐγώ, ὡς τὸ ἀγαθὸ», ὡς «τὴ συνείδηση πού ἡσυχάζει στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ της». Ἡ γενικότητα τοῦ σωκρατικοῦ ἀγαθοῦ καὶ κατὰ συνέπεια τοῦ ταυτόσημου μ' αὐτὸ ἐγὼ φαίνεται μάλιστα νὰ ἀποτυπώνεται στὶς τρεῖς μορφὲς ἐλευθερίας: Ὡς ἐλευθερία ἀπέναντι στὴν «ὑπάρχουσα πραγματικότητα», ὡς ἐλευθερία «ἀπέναντι στὴ σχέση τῆς συνείδησης μὲ τὴν ὑπάρχουσα πραγματικότητα» καὶ ὡς ἐλευθερία ἀπέναντι στὴ θεωρητικὴ σκέψη γιὰ τὴ φύση. Πρόκειται, μπορούμε νὰ ἰσχυριστοῦμε, γιὰ τὶς τρεῖς μορφὲς ἐλευθερίας πού ἔλειπαν ἀπὸ τὸν Πρωταγόρα καὶ τὸ ἀξίωμά του: Διατηρώντας τὸ πρωταγόρειο ἐγὼ τὴν «ἀνησυχία τῆς ἔννοιας» ἢ «τὶς στιγμὲς τῆς κίνησης ἔξω ἀπ' αὐτὸ» ἔχασε τελικὰ τὴν ἡρεμία του καθὼς συνδέθηκε, εἴτε μέσῳ τῆς ἀνησυχίας του εἴτε μέσῳ τῶν «στιγμῶν τῆς κίνησης», μὲ τὴν «ὑπάρχουσα πραγματικότητα», μὲ τὴν σχέση του πρὸς τὴν «ὑπάρχουσα πραγματικότητα» καὶ μὲ τὴν ἀνάγκη ἀνάπτυξης μιᾶς θεωρίας γιὰ τὴ φύση. Ἔτσι αὐτὸ τὸ ἐγώ, πού ὡς κέντρο τῶν τριῶν σχέσεων ἐμφανίζεται καὶ ὡς «τὸ σταθερὸ ση-

19. Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἐνότητας πρὸβλ. G.W.F. Hegel, *Einleitung*, ὁ.π., σ. 94 κ.έ.



μείο... τῆς κίνησης ὡς κίνησης», ἔπρεπε νὰ ξεπεραστεῖ ἀπὸ ἓνα διαφο-  
ρετικό ἐγώ, πὺ καθὼς δὲν χαρακτηρίζεται ἀπὸ ὅλες αὐτὲς τὶς διασυν-  
δέσεις πρὸς τὸν ἔξω κόσμο ἀποκαλύπτει τὴ γενικότητα, πρὸς τὴ σύλλη-  
ψη τῆς ὁποίας ὀφείλε κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας νὰ  
προχωρήσει. Καὶ ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας προχώρησε μὲ τὸν Σωκρά-  
τη πὺ ἀναδεικνύοντας τὸ ἀγαθὸ ὡς τὸ ἀξίωμα τῆς σκέψης τοῦ ἡ, μὲ  
τοὺς ὅρους τοῦ παραθέματός μας, ἐκφράζοντας «τὴν οὐσία ὡς τὸ γενι-  
κὸ ἐγώ, ὡς τὸ ἀγαθὸ» καὶ ὡς τὴ «συνείδηση πὺ ἡσυχάζει στὸν ἴδιο τὸν  
ἑαυτὸ τῆς» ξεπέρασε τὸν Πρωταγόρα καὶ τὰ κύρια γνωρίσματα τοῦ ἀ-  
ξιώματός του πὺ τὸ μετέτρεπαν σὲ ἓνα ἀπλὸ «αἶρον» καὶ «μεμονωμέ-  
νο» - ξεπέρασε, μὲ ἄλλα λόγια, τὴ μερικότητα τοῦ ἀμέσως προγενέστε-  
ροῦ τοῦ ἀξιώματος, μία μερικότητα πὺ, ἄς μὴν ξεχνοῦμε, μὲ διαφορε-  
τική κάθε φορά μορφή συνοδεύει τὴν πραγμάτωση ἢ αὐτοπραγμάτωση  
τοῦ πνεύματος στὰ ἀξιώματα ὄλων τῶν φιλοσοφιῶν πρὶν ἀπὸ τὸν Χέ-  
γκελ<sup>20</sup>.

Ἡ ἀναμφίβολα ὄχι ἐξαντλητικὴ ἀνάλυση τοῦ μεγαλύτερου μέ-  
ρους τῆς εἰσαγωγικῆς παραγράφου τοῦ κεφαλαίου τῶν ἱστοριοφιλο-  
σοφικῶν παραδόσεων τοῦ Χέγκελ γιὰ τὸν Σωκράτη μᾶς ἐπιτρέπει, νο-  
μίζω, νὰ συνθέσουμε τὶς ἀπαντήσεις στὰ ἐρωτήματα πὺ θέτει - ἐν μέ-  
ρει μὲ τὸ πρῶτο κιόλας ἄκουσμά της - ἢ ἀποκομμένη ἀπὸ τὸν νοηματι-  
κὸ περίγυρό της ἐπίμαχη φράση τοῦ τίτλου μας: Ἡ ἔννοια τῆς «κίνησης  
ὡς κίνησης» φαίνεται καταρχὴν νὰ ἀφορᾷ ἄμεσα τὴν ἔννοια τοῦ ἐγώ  
στὴν πρωταγόρεια σύλληψή του καὶ ἔμμεσα, ἀλλὰ μόνον ἔμμεσα, τὴν  
πορεία τῆς πραγμάτωσης ἢ αὐτοπραγμάτωσης τῶν λογικῶν κατηγοριῶν  
στὸ χρόνο, ἐνῶ ἡ ἔννοια τοῦ «σταθεροῦ σημείου... τῆς κίνησης ὡς κίνη-  
σης» ταυτίζεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἐγώ, γιὰτὶ αὐτὸ στὴν πρωταγόρεια  
σύλληψή του διατηρεῖ τὴν «ἀνησυχία τῆς ἔννοιας» ἢ «τὶς στιγμὲς τῆς κί-  
νησης ἔξω ἀπ' αὐτὸ» μὲ ἀποτέλεσμα νὰ προβάλλει ὡς τὸ κέντρο ἢ ὡς ἡ  
ἀφετηρία μᾶς τριπλῆς σύνδεσης, τὶς κατευθύνσεις τῆς ὁποίας γνωρί-  
ζουμε, ὡστόσο, ἀπὸ τὴν περιγραφή τῶν τριῶν μορφῶν ἐλευθερίας στὶς

---

20. Πρὸβλ. τὶς ἐπισημάνσεις τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν «ἑσωτερικὴ διαλεκτικὴ τῶν  
μορφωμάτων» στὴν *Einleitung*, ὁ.π., σ. 125 κ.έ. καὶ τὴν ἐρμηνευτικὴ ἀπόδοσή  
τους ἀπὸ τὸν Nikos Psimmenos, *Hegels Heraklit-Verständnis*, ὁ.π., σ. 47-49.



όποιες βρίσκει την αποτύπωσή του το σωκρατικό αξίωμα. Κι αυτές οι κατευθύνσεις ορίζονται από τη σύνδεση του έγώ α) με την «ύπάρχουσα πραγματικότητα», β) με τη σχέση του προς την «ύπάρχουσα πραγματικότητα», που σημαίνει γνώση, αν όχι συνειδητοποίηση, της πρώτης σύνδεσης, και γ) με την «θεωρητικά κερδοσκοπούσα σκέψη για τη φύση», που μπορεί με τη σειρά της να σημαίνει και τη θεωρητική θεμελίωση των δύο πρώτων συνδέσεών του. Έξάλλου, η φροντίδα του Χέγκελ για την κατάδειξη της ενότητας της ιστορίας της φιλοσοφίας ή της απόσκοπτης μετάβασης από φιλοσοφία σε φιλοσοφία και η αναγνώριση του αξιώματος τόσο της πρωταγόρειας όσο και της σωκρατικής σκέψης στη λογική κατηγορία της υποκειμενικότητας δικαιολογούν τη σύντομη αναφορά στα γνωρίσματα της σύλληψης του αξιώματος αυτού από τον Πρωταγόρα και έπομένως την παρουσία της φράσης μας στην εισαγωγική παράγραφο του κεφαλαίου για τον Σωκράτη. Έτσι «το σταθερό σημείο... της κίνησης ως κίνησης» μπορεί να ταυτίζεται μόνον με το έγώ στην πρωταγόρεια σύλληψή του, όμως δεν παύει να αποτελεί ταυτόχρονα και την άπαρχή της γνωριμίας μας με το ίδιο αξίωμα στη σωκρατική νοηματοδότησή του. Κι αυτή η νοηματοδότηση είναι τελικά που μάς επιτρέπει να κατανοήσουμε και για ποιά κίνηση πρόκειται και γιατί το «σταθερό σημείο» της πρέπει να το αναζητήσουμε στο έγώ του Πρωταγόρα.

#### IV. Η υποκειμενικότητα

Όστόσο, όσο κι αν η συνεξέταση της σκέψης ενός σοφιστού με τη σκέψη του Σωκράτη σε μία γενικόλογη εισαγωγική παράγραφο δικαιολογείται από τη σκοπιά της θεωρίας των λογικών κατηγοριών και των αντίστοιχών τους αξιωμάτων της ιστορίας της φιλοσοφίας, τόσο δυσκολοπαρακολούθητη παραμένει όχι ασφαλώς ή ανεύρεση της γενικότητας στην έννοια της υποκειμενικότητας στη σωκρατική ένδυσή της, αλλά η σύνδεση της έννοιας αυτής με την έννοια του αγαθού, μία σύνδεση που αποκαλύπτεται στην έκφραση από τον Σωκράτη της «ουσίας ως το γενικό έγώ, ως το αγαθό, τη συνείδηση που ήρεμεί στον ίδιο τον έαυτό της». Με διαφορετική διατύπωση: Αν μετά την ανάλυση του παραθέματός μας κατανοούμε, στο βαθμό ασφαλώς που κατανοούμε, τι σημαίνει «συνείδηση που ήσυχάζει στον ίδιο τον έαυτό της», πολλά είναι τα ερωτηματικά που προκύπτουν από τη διαπίστωση του Χέγκελ πώς «ό



Σωκράτης έκφράζει τώρα την ουσία ως τὸ γενικὸ ἐγώ, ὡς τὸ ἀγαθόν». Καὶ μὲ τὴ μορφή ἐρώτησης: Ποιὰ διδασκαλία τοῦ Σωκράτη θὰ πρέπει νὰ εἶχε ὑπόψη του ὁ Χέγκελ γιὰ νὰ συνεκφέρει, σὰν νὰ ἦταν ταυτόσημες, τὴν ἔννοια τοῦ «γενικοῦ ἐγώ» καὶ τὴν ἔννοια τοῦ σωκρατικοῦ ἀγαθοῦ;

Ἡ ἀναζήτηση μιᾶς ἀπάντησης στὴν ἐρώτησή μας μᾶς παραπέμπει, ὅπως εἶναι φυσικόν, στὴν ἀναλυτικὴ παρουσίαση τῶν διδασκαλιῶν τοῦ Σωκράτη στὸ κύριον μέρος τοῦ κεφαλαίου τῶν ιστορικοφιλοσοφικῶν παραδόσεων τοῦ Χέγκελ γι' αὐτόν. Ἐκεῖ, ἀφοῦ διαφοροποιηθοῦν γιὰ μία ἀκόμη φορὰ ἡ σύλληψη τῆς σκέψης ἢ νόησης ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς καὶ ἡ ἀντίστοιχη σύλληψή της ἀπὸ τὸν Σωκράτη<sup>21</sup> καὶ ἀφοῦ ὀρισθεῖ τὸ ἀξίωμα τῆς φιλοσοφίας τοῦ τελευταίου ὡς «ἡ ἐπιστροφή τῆς συνείδησης στὸν ἑαυτό της»<sup>22</sup>, διερευνᾶται ἡ ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ στὴ σωκρατικὴ ἐκδοχὴ της καὶ μάλιστα «καταρχὴν μόνο στὸ ἰδιαίτερον νόημα τῆς πράξης»<sup>23</sup>. Ποιὸ εἶναι τὸ «ἰδιαίτερον νόημα τῆς πράξης» μᾶς ἀποκαλύπτει ὁ Χέγκελ ἀμέσως καταγράφοντας στὴν πλέον ἀπλή διατύπωσή της τὴ δική του ἐρμηνεία τῆς ὅλης διδασκαλίας τοῦ πρώτου Ἀθηναίου φιλοσόφου: «Τὸ τί γιὰ μένα ὀφείλει νὰ εἶναι τὸ οὐσιαστικόν γιὰ τὴν πράξη, γι' αὐτὸ ὀφείλω ὁ ἴδιος νὰ φροντίζω»<sup>24</sup>. Καὶ τὸ «οὐσιαστικόν γιὰ τὴν πράξη», γιὰ τὸ ὁποῖο «ὀφείλω ὁ ἴδιος νὰ φροντίζω», εἶναι κατὰ τὸν Σωκράτη στὴ θεώρηση τοῦ Χέγκελ «ἡ ὑποκειμενικὴ πλευρὰ, ἡ ἀντίληψή μου περὶ τοῦ ἀγαθοῦ»<sup>25</sup>. Κι αὐτό, γιὰτὶ «ἡ διδασκαλία τοῦ Σωκράτη εἶναι στὴν πραγματικότητά προσωπικὴ ἠθικὴ», ποὺ σημαίνει «ὅτι τὸ ὑποκείμενον στὴν ἐλευθερία του θέτει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του τοὺς ὀρισμοὺς τοῦ ἀγαθοῦ, (τοῦ) ἠθικοῦ, (τοῦ) νόμιμου καὶ ὅτι, ἐνῶ θέτει ἀπὸ τὸν ἑαυτό του τοὺς ὀρισμοὺς, αἶρει ἐπίσης αὐτὸν τὸν ὀρισμὸ τῆς θέσης ἀπὸ τὸν ἑαυτό του κατὰ τρόπον ποὺ αὐτοὶ (οἱ ὀρισμοὶ) νὰ εἶναι αἰώνιοι, ὄντες καθ' ἑαυτοὶ καὶ γιὰ τὸν ἑαυτό τους»<sup>26</sup>.

21. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen* δ.π. zweiter Band, σ. 43.

22. Πρβλ. δ.π., σ. 44.

23. Πρβλ. δ.π., σ. 46 κ.έ. Το παράθεμα ἀπὸ τὴ σ. 46.

24. Ὁ.π., πρβλ. ἐπίσης σ. 75.

25. Ὁ.π. σ. 46.

26. Ὁ.π.



Είναι φανερό ότι ο Χέγκελ συνδέει εδώ το «ιδιαιτερο νόημα τής πράξης» τόσο με το έγώ, που πράττει και επομένως οφείλει κατά τον Σωκράτη να φροντίζει να διακριβώνει ποιό είναι για το ίδιο το ουσιαστικό στην κάθε πράξη του - ή, ακριβέστερα, οφείλει να φροντίζει για την αντίληψή του περι του αγαθού, ώστε ελεύθερα να ορίζει από μόνο του τί είναι αγαθό, τί ήθικό και τί νόμιμο -, όσο και με την αναγωγή των όλων το έγώ με βάση την αντίληψή του περι του αγαθού ορίζει σε αιώνιες, ατύπαρκες και σε κάθε περίπτωση ανεξάρτητες από το έγώ, που τις όρισε, αλήθειες. Κι αν ο λόγος για την αναγωγή των ορισμών του έγώ με βάση την αντίληψή του περι του αγαθού σε αιώνιες και ατύπαρκες αλήθειες μᾶς επιτρέπει ως ένα σημείο να αφουγκρασθούμε στη χεγκελιανή έρμηνεία τής σωκρατικής σκέψης ακόμη και κάποιον απόηχο τής κριτικής φιλοσοφίας του Κάντ<sup>27</sup>, ή αναφορά στην όφειλή του έγώ για την άνεύρεση του ουσιαστικού των πράξεών του μᾶς προσφέρει την απάντηση στην έρώτησή μας γιατί ο Χέγκελ συνεχφέρει, σαν να ήταν, όπως παρατηρήσαμε, ταυτόσημες, την έννοια του «γενικού έγώ» με την έννοια του αγαθού στη σωκρατική έκδοχή της.

Και η απάντηση, η οποία άνυπάρχει κατά κάποιο τρόπο και στην πλέον, όπως τή χαρακτηρίσαμε, απλή διατύπωση τής χεγκελιανής έρμηνείας τής όλης διδασκαλίας του Σωκράτη, είναι το «ουσιαστικό για την πράξη» ορίζεται τελικά κατά τον Χέγκελ όχι από μία ύπερτερη αρχή, αλλά από το ίδιο το ύποκειμένο με βάση την αντίληψή του περι του αγαθού - μία αντίληψη που φαίνεται να του άνήκει ή που θα πρέπει αυτό να έχει ήδη διαμορφώσει πριν φροντίσει για την έξόφληση τής όφειλής του. Η συνεχφορά επομένως των δύο έννοιών - τής έννοιας του έγώ γενικά ή γενικού έγώ και τής έννοιας του αγαθού - βρίσκει την αίτιολόγησή της στον τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ κατανοεί και έρμηνεύει την έννοια του ύποκειμένου στη σωκρατική έκδοχή της και όχι σε κάποια συγκεκριμένη διδασκαλία του Σωκράτη, όπως άνδεχομένως θα περιμέ-

---

27. Αυτό άλλωστε μᾶς ύποβάλλει ο ίδιος ο Χέγκελ όταν έπεξηγώντας την «ένότητα του ύποκειμενικού και αντικειμενικού» αναφέρεται στο καντιανό ιδεώδες (δ.π., σ. 45 κ.έ.).



ναμε λαμβάνοντας υπόψη μας, για παράδειγμα, τη διάσημη ρήση του «κακός... ἐκὼν οὐδείς»<sup>28</sup>.

Καὶ ὁ τρόπος αὐτὸς συνάδει, ἂν δὲν ἀποτελεῖ τὸν θεμέλιο λίθο της, πρὸς τὴ θεώρηση τῆς σωκρατικῆς φιλοσοφίας ὡς προσωπικῆς ἠθικῆς: Ἄν «ἡ διδασκαλία τοῦ Σωκράτη εἶναι στὴν πραγματικότητα προσωπικὴ ἠθικὴ», τότε τὸ κύριο βάρος, ἀντίθετα ἀπὸ ὅ,τι συμβαίνει στὴ δημόσια ἠθικὴ, φέρει τὸ ὑποκείμενο, τὸ ὁποῖο ἔχει γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του, ἢ, γιὰ νὰ θυμηθοῦμε καὶ τὴν περιγραφή τοῦ σωκρατικοῦ ἀξιώματος: Τὸ κύριο βάρος φέρει ἡ συνείδηση πού ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτό της<sup>29</sup>. Ἀκριβέστερα: Ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου, πού ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτό της προκειμένου νὰ γνωρίσει ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό της τί γιὰ τὸν φορέα της εἶναι «ὀρισμός, ποιὸς ὁ σκοπὸς του, ὁ τελικὸς σκοπὸς τοῦ κόσμου, τὸ ἀληθινὸ ὄν καθαυτὸ καὶ γιὰ τὸν ἑαυτό του». Καὶ μὲ μία φράση: Ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου, πού πρέπει «νὰ φτάσει στὴν ἀλήθεια μέσα ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτό του»<sup>30</sup>. Τὸ στοιχεῖο αὐτὸ τῆς ἐπιστροφῆς τῆς συνείδησης στὸν ἑαυτό της, πού ὁ Χέγκελ ὀρίζει «ὡς μία ἔξοδος» τοῦ ἀνθρώπου «ἀπὸ τὴν ἰδιαίτερη ὑποκειμενικότητά» του<sup>31</sup>, ἀποτελεῖ ἄλλωστε καὶ τὸ σημεῖο πού συνδέει, ἀλλὰ καὶ διαφοροποιεῖ οὐσιαστικά τὴ σωκρατικὴ ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ σκέψη. Ὁ Σωκράτης συνειδητοποίησε «ὅτι αὐτὸ, πού εἶναι, ἔχει διαμεσολαβηθεῖ ἀπὸ τὴ σκέψη»<sup>32</sup>. Ἔτσι, ὅπως καὶ ὁ Πρωταγόρας πού «ἔλεγε ὅτι τὸ ἀντικειμενικὸ ὑπάρχει καταρχὴν μέσα ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ μᾶς», ἀνήγαγε «τὴν ἀλήθεια τοῦ ἀντικειμενικοῦ στὴ συνείδηση, στὴ σκέψη τοῦ ὑποκειμένου»<sup>33</sup> καὶ συνέβαλε ἀναμφίβολα, θὰ ἰσχυριζόμασταν, στὴν ἐδραίωση ἢ καὶ στὴν ὀλοκλήρωση τῆς «ἀξιοσημείωτης ἐπιστροφῆς» πού στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἐπῆλθε κατὰ τὸν Χέγκελ μὲ τὴν ἀναγόρευση τοῦ ἀνθρώπου σὲ μέτρο «πάντων χρημάτων»<sup>34</sup>. Ὁ Σωκράτης, ὡστόσο, - κι ἐδῶ ἀνακαλύπτει ὁ Χέγκελ «μία διαφορὰ ἔναντι τῆς συνείδησης τῶν σοφιστῶν» -

28. Πρβλ. Πλάτωνος, *Τίμαιος* 86 Ε.

29. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, δ.π., σ. 44.

30. Ὁ.π.

31. Ὁ.π.

32. Πρβλ. δ.π., σ. 45.

33. Πρβλ. δ.π., σ. 44.

34. Πρβλ. δ.π., σ. 31.



διαπίστωσε επιπρόσθετα ότι «ή θέση και παραγωγή τής σκέψης είναι ταυτόχρονα παραγωγή και θέση ενός τέτοιου, τὸ ὁποῖο δὲν ἔχει τεθεῖ, τὸ ὁποῖο εἶναι καθαυτὸ καὶ γιὰ τὸν ἑαυτὸ του - τὸ ἀντικειμενικό, ὑψωμένο πάνω ἀπὸ τὴ μερικότητα τῶν ἐνδιαφερόντων, κλίσεων, ἢ δύναμη πάνω ἀπὸ ὅλα τὰ μερικά»<sup>35</sup>. Κι αὐτὸ τὸ ἓνα, «ποῦ δὲν ἔχει τεθεῖ», τόσο στὸν Σωκράτη ὅσο καὶ στὸν Πλάτωνα, «εἶναι ὑποκειμενικό» στὸ βαθμὸ ποῦ προήλθε ἀπὸ τὴ «δραστηριότητα τῆς σκέψης»· εἶναι ὁμως καὶ «καθαυτὸ καὶ γιὰ τὸν ἑαυτὸ του ἀντικειμενικό, ὄχι ἐξωτερικὴ ἀντικειμενικότητα, ἀλλὰ πνευματικὴ γενικότητα»<sup>36</sup>. Εἶναι, ὅπως ἐπιγραμματικὰ χαρακτηρίζεται, «τὸ ἀληθινό, ἢ ἐνότητα τοῦ ὑποκειμενικοῦ καὶ ἀντικειμενικοῦ σὲ νεώτερη ὀρολογία»<sup>37</sup>.

## V. Ἡ ἀναζήτηση τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἡ κίνηση τοῦ διαλόγου

Τὴν «ἐνότητα τοῦ ὑποκειμενικοῦ καὶ ἀντικειμενικοῦ» ἀναγνωρίζει ὁ Χέγκελ γιὰ πρώτη φορὰ ὑλοποιημένη στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὡς «πνευματικὴ γενικότητα» στὴ σωκρατικὴ ἐκδοχὴ τῆς ἐννοίας τοῦ ἀγαθοῦ: Ὁ Σωκράτης ἐκπροσωπεῖ καὶ στὴ ζωὴ του καὶ στὴ φιλοσοφία του τὴ σύγκρουση δύο δυνάμεων - ἀξιωμάτων - τοῦ ἀξιώματος τῆς «ἀντικειμενικῆς ἐλευθερίας», ποῦ συνίσταται στὸ «θεῖο δικαίωμα» καὶ «ἀνεπηρέαστο ἔθιμο» νὰ ζεῖ κανεὶς «στοὺς νόμους του ἐλεύθερα, εὐγενικά, ἠθικά», καὶ τοῦ ἀξιώματος τῆς «ὑποκειμενικῆς ἐλευθερίας», ποῦ συνίσταται κι αὐτὸ στὸ «θεῖο δικαίωμα τῆς συνείδησης» γιὰ γνώση ἢ «δικαίωμα τῆς γνώσης» - νὰ δρέψει, δηλαδὴ κανεὶς τὸν καρπὸ «τοῦ δέντρου τῆς γνώσης τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ», τὸν καρπὸ «τῆς γνώσης, τουτέστι τοῦ λόγου, ἀπὸ τὸν ἑαυτὸ του»<sup>38</sup>. Κι ἂν τὸ πρῶτο ἀξίωμα ἦταν καθιερωμένο ὡς «θεῖο δικαίωμα» στὰ πλαίσια τῆς δημόσιας ἠθικῆς ποῦ διέκρινε τοὺς Ἀθηναίους πρὶν ἀπὸ τὸν Σωκράτη, ἢ προβολὴ καὶ ἀποδοχὴ τοῦ δευτέρου ἀξιώματος ὡς ἐπίσης «θεῖου δικαίωματος» τοῦ ἀνθρώπου ὑπῆρξε προῖόν τῆς σωκρατικῆς διδασκαλίας. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ

35. Πρβλ. δ.π., σ. 45.

36. Πρβλ. δ.π., σ. 45 κ.έ.

37. Πρβλ. δ.π., σ. 46.

38. Πρβλ. δ.π., σ. 48 κ.έ.



Χέγκελ δέν παρέλειψε νά έπισημάνει: «Οί Ἀθηναῖοι πρῖν ἀπό τόν Σωκράτη ἦταν δημόσια, ὄχι προσωπικά ἠθικοὶ ἄνθρωποι· ἔπρατταν τὸ ἔλλογο τῶν σχέσεων τους χωρὶς ἀνασκόπηση, χωρὶς νά γνωρίζουν ὅτι ἦταν ἐξαιρετοὶ ἄνθρωποι.»<sup>39</sup> Τῆ γνώση «ὅτι ἦταν ἐξαιρετοὶ ἄνθρωποι» προσέφερε στους συμπατριῶτες του καὶ σ' ὄλους τοὺς μεταγέστερους του ἀνθρώπους ὁ Σωκράτης μὲ τὴν ἠθικὴ φιλοσοφία του, ἀκριβέστερα: Μὲ τὸ νά «κατέλθει στὸ ἐσωτερικὸ τῆς συνείδησης, τῆς σκέψης»<sup>40</sup> καὶ μὲ τὸ νά ἀναζητήσῃ ἐκεῖ τὴν «οὐσία ὡς κάτι γενικό»<sup>41</sup>, τὸ ὁποῖο στὴ συνέχεια θὰ μπορούσε καὶ θὰ ἔπρεπε νά ἐκτιμηθεῖ, σύμφωνα μὲ τὸν γνωστὸ μας ὀρισμὸ τῆς προσωπικῆς ἠθικῆς, ὡς μία ἀπὸ τίς αἰώνιες, αὐθύπαρκτες καὶ ἀνεξάρτητες ἀπὸ τὸ ἐγώ, πού τίς ὄρισε, ἀλήθειες<sup>42</sup>. Ἔτσι ἐξηγεῖται καὶ γιὰ τὸ Χέγκελ πρόβαλε ὡς κύριο στόχο τῆς ὅλης δραστηριότητος τοῦ Σωκράτη ὡς διδασκάλου καὶ φιλοσόφου τὴν «ἀνάδειξη τῆς ἀτομικῆς πράξης ἑνὸς ἐκάστου ἀνθρώπου ὡς μία πράξη μὲ γενικὴ ἰσχὺ»<sup>43</sup>.

Τὸν κύριο αὐτὸ στόχο του πέτυχε κατὰ τὸν Χέγκελ ὁ πρῶτος Ἀθηναῖος φιλόσοφος χρησιμοποιοῦντας τὴ μέθοδο πού φέρει τὸ ὄνομά του, ὠθώντας καταρχὴν κάθε συνομιλητὴ του νά σκεφθεῖ «γιὰ τὰ καθήκοντά του» καὶ ὀδηγώντας τον στὴ συνέχεια ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη κάθε φορὰ περίπτωσι «στὴ σκέψη τοῦ γενικοῦ»<sup>44</sup>. Στὴν πορεία τῶν συνομιλητῶν τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη κάθε φορὰ περίπτωσι τῆς σκέψης «γιὰ τὰ καθήκοντα» τους ὡς τὴ «σκέψη τοῦ γενικοῦ» ὁ Χέγκελ ξεχώρισε μάλιστα τρεῖς κύριες στιγμῆς: α) Τὴ στιγμὴ τῆς δημιουργίας δυσπιστίας στὶς προϋποθέσεις κάθε συνομιλητῆ μετὰ τὸν κλονισμὸ τῆς πίστεως του καὶ μετὰ τὴν ἐκ μέρους του ἀναγνώριση τῆς ἀνάγκης «νά ἀναζητήσῃ αὐτό, πού ὑπάρχει στὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ του»<sup>45</sup>. β) τὴ στιγμὴ τῆς ἔλευσης «στον κόσμον» - μὲ τὴ βοήθεια τῆς μαιευτικῆς τέχνης - τῶν

39. Ὡ.π., σ. 46.

40. Πρὸβλ. ὀ.π., 47 κ.έ.

41. Πρὸβλ. ὀ.π., σ. 53.

42. Βλ. παραπάνω καὶ σημ. ἀρ. 26.

43. Πρὸβλ. ὀ.π.

44. Πρὸβλ. ὀ.π., σ. 59.

45. Πρὸβλ. ὀ.π., σ. 59 κ.έ.





σκέψεων, «πού, περιέχονται ήδη στην ίδια τη συνείδηση ενός εκάστου»<sup>46</sup>. γ) τη στιγμή της όμολογίας όλων των συνομιλητών του Σωκράτη ότι «αυτό, πού γνωρίζαμε, έχει ανασκευασθεί» - μία όμολογία πού ως επακόλουθό της έφερε τη σύγχυση<sup>47</sup>, πού με τη σειρά της έφερε την περίσκεψη, ή οποία τελικά αποτέλεσε και την άφετηρία, από «τήν όποία», όπως υπογραμμίζεται, «ή φιλοσοφία γενικά πρέπει ν' αρχίζει»<sup>48</sup>.

Έτσι ο Σωκράτης εμφανίζεται να έχει προετοιμάσει τό έδαφος, στο όποιο ή φιλοσοφία μπορούσε να βλαστήσει, ή, με τά λόγια του ίδιου του Χέγκελ, εμφανίζεται να «έχει αναπτύξει στη συνείδηση» του ανθρώπου «τό καταφατικό», πού, όμως άμέσως επεξηγείται, «δέν είναι άλλο από τό άγαθό, στο βαθμό πού αυτό παράγεται από τη συνείδηση με τη γνώση - τό γνωστό άγαθό, ωραίο, αυτό πού ονομάζει κανείς ιδέα, τό αιώνιο, άγαθό, αυτό καθαυτό γενικό, πού είναι με τη σκέψη όρισμένο», με τη σκέψη την έλεύθερη, πού «παράγει... τό γενικό, τό άληθές και τό άγαθό, στο βαθμό πού αυτό είναι σκοπός»<sup>49</sup>. Και εδώ ακριβώς, στην παραγωγή του άγαθοϋ ως σκοπού από τη συνείδηση, αναγνωρίζει ο Χέγκελ ότι ο Σωκράτης δέν ήταν μόνο διαφορετικός, αλλά και «άντιθετος προς τους σοφιστές» πού «λένε, ο άνθρωπος είναι τό μέτρο όλων των πραγμάτων», αφού, όπως έπισημαίνεται, ή ρήση τους αυτή «είναι άκόμη άόριστη», μιά και «περιλαμβάνει άκόμη τόν δικό του όρισμό», δηλαδή τόν όρισμό του ανθρώπου<sup>50</sup>. Και στον Σωκράτη απαντάται κατά τόν Χέγκελ ή γνωστή μας πρωταγόρεια ρήση, αλλά «ως σκέψη», πού «έκφρασμένη με αντικειμενικό τρόπο, είναι», όπως σημειώνεται, «τό άληθές, τό άγαθό»<sup>51</sup> - τό άγαθό πού οι Σοφιστές δέν άνέδειξαν σέ άξίωμα της σκέψης τους, γιατί στην εποχή τους έλειπαν οι γενικές κατευθύνσεις<sup>52</sup>. Όταν αυτές διαμορφώθηκαν, τότε ο Σωκράτης φαίνεται να

46. Πρβλ. δ.π., σ. 64.

47. Πρβλ. δ.π., σ. 67.

48. Πρβλ. δ.π., σ. 69.

49. "Ο.π., σ. 69 κ.έ.

50. "Ο.π., σ. 70.

51. "Ο.π. Σαφέστατα διαφοροποιείται ο Σωκράτης από τους σοφιστές στη σ. 75.

52. Πρβλ. δ.π., σ. 70.



συγκεκριμενοποίησε τὴ ρήση τῶν σοφιστῶν καθὼς ἀνακάλυψε «στὴν παιδεία» καὶ «στὴ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου» ὅτι «τὸ ἀγαθὸ εἶναι καθ' αὐτὸ σκοπὸς»<sup>53</sup> καὶ δημιουργήσε ἐπομένως τὴν ἀφετηρία γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας.

Ἄναγνωρίζοντας τὴ διαφορὰ τοῦ Σωκράτη ἀπὸ τοὺς σοφιστὲς ἢ καὶ τὴν ἀντίθεσή του πρὸς αὐτοὺς στὸν τρόπο σύλληψης καὶ ἐρμηνείας τῆς διδασκαλίας τοῦ Πρωταγόρα ὁ Χέγκελ προβάλλει μίαν σκοπιὰ θεώρησης τῆς σωκρατικῆς φιλοσοφίας, ποὺ μᾶς ἐπανασυνδέει μὲ τὴ θεωρία του - ἀκριβέστερα: τὴ φιλοσοφία του - γιὰ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, τὴ σκοπιὰ τῆς συμβολῆς κάθε καινούργιας φιλοσοφίας στὴν ἄρση τῆς ἀοριστίας τῶν ἀξιωμάτων ἢ βασικῶν διδασκαλιῶν προγενέστερων φιλοσοφιῶν: Ἄν στοὺς σοφιστὲς ἢ πρωταγόρεια διδασκαλία «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος» παραμένει «ἀκόμη ἀόριστη», στὸν Σωκράτη παύει κατὰ τὰ φαινόμενα νὰ εἶναι ἀόριστη, - ἢ, τουλάχιστον, τόσο ἀόριστη - στὸ βαθμὸ ποὺ συλλαμβάνεται «ὡς σκέψη» καὶ ἐκφράζεται «μὲ ἀντικειμενικὸ τρόπο» ὡς «τὸ ἀληθές», ὡς «τὸ ἀγαθόν». Τὴν ἴδια σκοπιὰ θεώρησης διατηρεῖ ὁ Χέγκελ καὶ ὅταν γιὰ πρώτη φορὰ ἐπισημαίνει σὲ τί ὑστερεῖ τὸ ἀξίωμα τῆς σωκρατικῆς σκέψης καὶ μάλιστα πρὶν ἐπιχειρήσει νὰ «κατανοήσῃ τὸν Σωκράτη καὶ τὴν παρουσία του» στὴν ἱστορία «τοῦ λαοῦ, στὸν ὁποῖο ἀνήκε»<sup>54</sup>, καὶ πρὶν προσπαθῆσῃ νὰ καταγράψῃ τὰ τῆς «μοίρας του»<sup>55</sup>, δηλαδὴ τὰ γεγονότα τῆς δίκης καὶ τοῦ θανάτου του. Ἔτσι στὴν εἰσαγωγικὴ παράγραφο τοῦ δεύτερου καὶ τρίτου μέρους τοῦ κεφαλαίου των ἱστορικοφιλοσοφικῶν παραδόσεων του γιὰ τὸν Σωκράτη διαβάζουμε: «Τὸ ἀ γ α θ ὸ εἶναι τὸ γενικόν, δὲν εἶναι πλέον τόσο ἀφηρημένον, ἔχει παραχθεῖ μὲ τὴ σκέψη· δὲν εἶναι ὁ νοῦς τοῦ Ἀναξαγόρα, ἀλλὰ τὸ γενικόν, ποὺ ὀρίζει τὸν ἑαυτὸ του στὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸ του, ποὺ πραγματώνει τὸν ἑαυτὸ του καὶ ὀφείλει νὰ πραγματωθῆι - τὸ ἀγαθὸ ὡς σκοπὸς τοῦ κόσμου, τοῦ ἀτόμου. Εἶναι ἓνα ἀξίωμα συγκεκριμένον στὸν ἑαυτὸ του, τὸ ὁποῖον ὡστόσο στὸ συγκεκριμένον του ὀρισμὸ δὲν ἔχει ἀκόμη ἐκτεθεῖ· καὶ σ' αὐτὴ τὴν ἀφηρημένην στάσιν του ἔγκειται ἡ ἔλλειψη τοῦ σωκρατικοῦ ἀξιώματος.»<sup>56</sup>

53. Πρὸβλ. ὁ.π.

54. Πρὸβλ. ὁ.π., σ. 71-100. Τὸ παράθεμα ἀπὸ τὴ σ. 71.

55. Πρὸβλ. ὁ.π., σ. 100-120. Τὸ παράθεμα ἀπὸ τὴ σ. 100.

56. Ὁ.π., σ. 70.



Με διαφορετική διατύπωση: Με τη συμβολή του Σωκράτη το αγαθό «έχει παραχθεί με τη σκέψη» και γι' αυτό ως αξίωμα «δέν είναι πλέον τόσο άφηρημένο» όσο το αξίωμα του Άναξαγόρα και, θά προσθέταμε, όσο το αξίωμα των σοφιστών, λαμβάνοντας υπόψη μας τις επεξηγήσεις του Χέγκελ για την έννοια του «καταφατικού» που προβλήθηκε ως το αποτέλεσμα των τριών στιγμών της σωκρατικής μεθόδου<sup>57</sup>. Το μόνο, στο οποίο το αξίωμα της σωκρατικής σκέψης ύστερεί, είναι το ότι «στον συγκεκριμένο του όρισμό δέν έχει ακόμη έκτεθει», που σημαίνει δέν έχει ακόμη έκδιπλωθεί πέρα από τον όρισμό του ως σκοπού του κόσμου και ως σκοπού του ατόμου, πέρα ίσως και από το «καταφατικό», που με τη γνωστή μέθοδό του ο Σωκράτης ανέπτυξε «στή συνείδηση του ανθρώπου»<sup>58</sup>. Και σ' αυτήν ακριβώς τη μη έκθεσή του «στον συγκεκριμένο του όρισμό» αναγνωρίζει ο Χέγκελ την «άφηρημένη στάση» του, στην οποία «έγκειται ή έλλειψη του σωκρατικού αξιώματος»<sup>59</sup>, την έλλειψη που τελικά συνεπέφερε και την άρση του που αναμφίβολα ακολούθησε στην κατοπινή πορεία της ιστορίας της φιλοσοφίας<sup>60</sup>, μια και, όπως επιγραμματικά έπισημαίνεται. «το καταφατικό δέν μπορεί να δηλωθεί· γιατί δέν έχει καμμιά περαιτέρω ανάπτυξη»<sup>61</sup>.

---

57. Πρβλ. δ.π., σ. 69 κ.έ.

58. Πρβλ. δ.π., σ. 70. Το δεύτερο παράθεμα από τη σ. 69.

59. Πρβλ. δ.π., σ. 70.

60. Την άρση αυτή ερμήνευσε ο Χέγκελ ως διεύρυνση και ως ολοκλήρωση του σωκρατικού αξιώματος. Πρβλ. δ.π., σ. 169 και σ. 199.

61. "Ο.π., σ. 70 κ.έ.



## ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΠΟΙΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ; ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΕΩΣ ΤΟΥ ΝΤΕΡΡΙΝΤΑ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΧΕΓΚΕΛ

Ἡ πολύπλευρη σχέση τοῦ Ντερριντά πρὸς τὸν Χέγκελ δὲν εἶναι εὐκόλο νὰ σκιαγραφηθεῖ. Ὁ ἄλλοτε φοιτητῆς, ὁ ὁποῖος παρακολούθησε τὰ μαθήματα τῶν πιὸ σημαντικῶν ἐρμηνευτῶν τοῦ Χέγκελ μετὰ τὸν δεῦτερο παγκόσμιο πόλεμο, ἔχει βεβαίως μεγάλη ἐξοικείωση πρὸς τὸν στοχασμὸ τοῦ Χέγκελ καί, χωρὶς ἀμφιβολία, ὀρισμένη οἰκογενειακὴ ὁμοιότητα, γεγονὸς πού, ὅπως εἶναι γνωστὸ, δὲν προφυλάσσει ἀπὸ τὴν πραγματικὴ ἢ συμβολικὴ πατροκτονία<sup>1</sup>. Ἦδη τὰ πρῶτα ἔργα, τὰ ὁποῖα

1. Ὁ Ντερριντά ἔγραψε τὴ διατριβὴ του γιὰ τὸ δίπλωμα ἀνωτέρων σπουδῶν - δηλαδὴ τὴν πρώτη ἐπιστημονικὴ παραγωγή - ὑπὸ τὴν ἐποπτεία τοῦ Μωρίς Γκαντιγιὰν. Ὡστόσο ἡ διατριβὴ δημοσιεύτηκε σχεδὸν σαράντα χρόνια ἀργότερα. Ὁ Ζάν Υπολιτ εἶχε διαβάσει τὴ διατριβὴ καὶ εἶχε συστήσει τὴ δημοσίευσή της, ἀν καὶ ὁ συγγραφέας εἶχε ἀρχικῶς ἐγκαταλείψει αὐτὸ τὸ σχέδιο. Σὺγκρ. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, 1990. Ἐστὼ καὶ ἀν τὸ θέμα τῆς φοιτητικῆς ἐργασίας ἦταν ὁ Χούσσερλ, ὡστόσο ἡ ἀνάγνωση χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἐγελιανὴ ἐννοιολογία, ἔτσι ὥστε ὁ ἴδιος ὁ συγγραφέας νὰ μπορεῖ νὰ παρουσιάσει τὸν στόχο του ὡς «διαλεκτικὴ κατανόηση τῆς ἀνάπτυξης τῆς φιλοσοφίας τοῦ Χούσσερλ» καὶ συγχρόνως νὰ ὁμολογεῖ ὅτι ὑπάρχουν «ὀρισμένες ὁμοιότητες μετὰ τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Χέγκελ καὶ τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Χούσσερλ». Συχνὰ μάλιστα ὁ Ντερριντά προχωρεῖ καὶ στὴν ἐρμηνευτικὴ χρῆση ὀρισμένων ἐκφράσεων μὲ ἐγελιανίζουσα ἀπόχρωση, ὅπως στὴν περίπτωση: «Αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ "τῆς γένεσης..." εἶναι συγχρόνως ἡ δυνατότητα μιᾶς συνέχειας τῆς συνέχειας καὶ τῆς ἀσυνέχειας, μιᾶς ταυτότητας τῆς ταυτότητας καὶ τῆς ἐτερότητας». Βλ. ὁπ. σ. 9, σ. 12, σ. 8. Στον πρόλογο στὴ νεώτερη ἐκδοσὴ ὁ Ντερριντά τονίζει παρόμοιες ἐκφραστικὲς ἀποχρώσεις τῆς ἀνάγνωσής του, ἀπὸ τίς ὁποῖες ἔχει πλέον παραιτηθεῖ, καὶ παίρνει ἀπόσταση ἀπὸ αὐτές, ἀν καὶ ὁμολογεῖ τίς τύψεις



κατέστησαν γνωστόν τόν Ντερριντά, όμολογοῦν άνοιχτά τήν όφειλή του άπέναντι στον Χέγκελ<sup>2</sup>, καί, όπως σέ κάθε «οικογενειακή σκηνή», ή ύποχρέωση είναι συγχρόνως έξέγερση καί όμολογία: Άφενός τό συνθηματικό πλέον θέμα τής «διαφωρᾶς» διαμορφώνεται πράγματι ως αντίθεση πρός τόν Χέγκελ, άφετέρου όμως ό ίδιος ό Χέγκελ παρουσιάζεται από τόν Ντερριντά ως ό πρώτος στοχαστής καί συνεπώς ως ό αρχηγέτης τής γενεαλογίας<sup>3</sup>. Μπορούμε μάλιστα νά ειπούμε ότι ή σχέση του Ντερριντά πρός τόν Χέγκελ χαρακτηρίζεται από «διπλό δεσμό» (όπως άλλωστε συμβαίνει καί για τήν αντιπαράθεσή του πρός άλλους συγγραφείς τής παράδοσης), ό όποιος είναι δυνατόν νά περιγραφεί ως έξής: *Πρέπει κατ' ανάγκην νά προχωρήσουμε πιό πέρα από τόν Χέγκελ, άρα άπλώς δέν μπορούμε νά τό πετύχουμε. Αυτό άποτελεεί τελικώς τήν πρόκληση τής άποδιάρθρωσης, ή όποία δηλώνει συγχρόνως*

---

συνειδήσεως, οι όποιες συνδέονται πρός αυτήν τήν «προδοσία». Βλ. ό.π. σ. V-VIII κυρίως σ. VII.

2. J. Derrida, *Positions*. Entretiens avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta, στό: *Positions*. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Paris, 1972 σ. 103: «Ποτέ δέν θά έχουμε τελιώσει μέ τήν άνάγνωση ή μέ τή νέα άνάγνωση του έγελιανού κειμένου καί κατá κάποιον τρόπο δέν κάνω τίποτε άλλο παρά νά προσπαθώ νά έκθέσω τις άπόψεις μου για αυτό τό θέμα».
3. Σύγκρ. ό.π. σ. 55: «Άν ύπήρχε ένας όρισμός τής διαφωρᾶς, αυτό θά ήταν άκριβώς τό όριο, ή διακοπή, ή άποδόμηση τής έγελιανής άρσης παντού όπου αυτή λειτουργεί». J. Derrida, *De la grammatologie*. Paris, 1967 σ. 41: «Ό Χέγκελ είναι επίσης ό στοχαστής τής μη αναγώγιμης διαφωρᾶς. Άποκατέστησε τή νόηση ως *μνήμη πού παράγει* σημεία. Καί εισήγαγε πάλι [...] τήν ούσιώδη αναγκαιότητα του καταγεγραμμένου ίχνους στον φιλοσοφικό διεξοδικό λόγο [...], ό όποιος είχε πάντοτε πιστέψει ότι μπορεί νά τήν αντιπαρέλθει: τελευταίος φιλόσοφος του βιβλίου καί πρώτος στοχαστής τής γραφής». Στη μελέτη *La différance*, στό: *Marges de la philosophie*. Paris, 1972 σ. 15 ό Ντερριντά όμολογεί «τις σχέσεις τής πολύ βαθειάς συγγένειας, τις όποιες διατηρεί πρός τόν έγελιανό διεξοδικό λόγο ή διαφωρά, ή όποία είναι έτσι καταγεγραμμένη». Σέ αυτό τό σημείο ό Ντερριντά αναφέρεται στον τρόπο μέ τον όποιον ό Κοϋρέ άνέγνωνσε τά κείμενα του Χέγκελ από τήν περίοδο τής Ίένας καθώς καί στην έρμηνεία καί στη μετάφραση τής «διαφορικῆς αναφωρᾶς» μέ ενεργητική σημασία ως «διαφοροποιητικῆς σχέσης», ό.π.σ. 14-15.



και τή δυνατότητά της και τή μη δυνατότητά της<sup>4</sup>. Ἡ δυνατότητα και ἡ μη δυνατότητα μιᾶς ἀποδιάρθρωσης τῶν ἔργων τοῦ Χέγκελ εἶναι τὸ θέμα πού θὰ ἐξεταστεῖ στή συνέχεια, ὅπως αὐτὸ ἐκτίθεται παραδειγματικῶς στὸ βιβλίο τοῦ Ντερριντά, *Πένθιμη καμπάνα*<sup>5</sup>.

## 1. Χορὸς γιὰ δύο

Ἦδη κατὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀνάγνωσης τοῦ Χέγκελ ἀπὸ τὸν Μπαταίγ εἶχαν προκύψει ὀρισμένες θέσεις, οἱ ὁποῖες ἀργότερα θὰ καθοδηγήσουν τὴν ἐρμηνεία τοῦ Ντερριντά γιὰ τὸν Χέγκελ. Πρόκειται γιὰ τὴν ἀπαίτηση γιὰ τὶς «δύο γραφές» ἢ καλύτερα γιὰ «μιὰ ἄλλη γραφή» πού θὰ βοηθήσει τὸν διεξοδικὸ λόγο τοῦ Χέγκελ νὰ προχωρήσει, δηλαδή πρόκειται γιὰ τὴ συνείδηση ὅτι τὸ κείμενο τοῦ Χέγκελ κατὰ τὴν κατεδάφιση τῶν στρωμάτων του ἐρμηνεύει τὸ ἴδιο τὸν ἑαυτὸν του<sup>6</sup>. Στὸ ἔργο τοῦ Ντερριντά *Θέσεις* τὸ βασικὸ σχεδίασμα τοῦ μεταγενεστεροῦ βιβλίου γιὰ τὸν Χέγκελ δηλώνεται μὲ σαφήνεια: «Πιστεύω πράγματι ὁ-

- 
4. Ἡ ἀποδιάρθρωση ὡς ἐμπειρία τοῦ ἄλλου δὲν εἶναι δυνατὴ και τοῦτο ἔχει συστατικὸν χαρακτήρα. Βλ. J. Derrida, *Psyché. Invention de l' autre*, στὸ: *Psyché. Invention de l' autre*. Paris, 1987 σ. 26-27.
  5. J. Derrida, *Glas*. Paris, 1974 (σὴ συνέχεια ἀναφέρεται ὡς G). Σύγκρ. και τὴν ἐκδοση τσέπης μὲ τὸν ὑπότιτλο *Que reste-t-il du savoir absolu?* Paris, 1981 (στὰ παραθέματα πού ἀκολουθοῦν ἀναφέρεται σὲ παρένθεση και ὁ ἀριθμὸς σελίδας αὐτῆς τῆς ἐκδοσης πού εἶναι πιὸ προσιτὴ). Ρητὲς ἀναγνώσεις κειμένων τοῦ Χέγκελ ἀνευρίσκονται και σὲ ἄλλα ἔργα τοῦ Ντερριντά, ὅπως: *De l' économie restreinte à l' économie générale. Un hegelianisme sans réserve*, στὸ: *L' écriture et la différence*. Paris, 1967 σ. 369 - 407 ἢ στὸ: *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, στὸ: *Marges* ὁ.π.σ. 79-127.
  6. J. Derrida, *De l' économie restreinte à l' économie générale* ὁ.π. σ. 389, σ. 390, σ. 387 («Ἀφοῦ πρόκειται [...] γιὰ μιὰ κάποια ὀλίσθηση, αὐτὸ πού πρέπει πράγματι νὰ βροῦμε δὲν εἶναι λιγότερο ἀπὸ τὴ λέξη, τὸ σημεῖο, τὸν χώρο ἐντὸς ἑνὸς διαγράμματος ὅπου μιὰ λέξη ἐξαντλημένη στὴν παλιὰ γλώσσα, θὰ ἀρχίσει νὰ γλιστράει και νὰ κάνει [...] ὅλον τὸν διεξοδικὸ λόγο νὰ γλιστράει»), σ. 381 («Ὅχι περισσότερο ἀπὸ ἓνα ἄλλο, τὸ ἐγελιανὸ κείμενο δὲν ἀποτελεῖται ἀπὸ ἓνα τμήμα. Σεβόμενοι τὴ συνοχὴ του χωρὶς ἄλλο, μπορούμε νὰ ἀποσυναρμολογήσουμε τὰ στρώματά του, νὰ δείξουμε ὅτι τὸ κείμενο ἐρμηνεύει τὸ ἴδιο τὸν ἑαυτὸν του»).



τι τὸ κείμενο τοῦ Χέγκελ κατ' ἀνάγκην χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἓνα σχίσμα· εἶναι κάτι περισσότερο καὶ ἓνα ἄλλο πράγμα ἀπὸ ὅ,τι εἶναι τὸ κυκλικὸ κλείσιμο τῆς ἔκθεσής του. Δὲν ἀνάγεται σὲ ἓνα περιεχόμενο φιλοσοφημάτων, παρὰγει ἐπίσης ἀναγκαιῶς ἓνα ἰσχυρὸ ἐγγεῖρημα γραφῆς, ἓνα κατάλοιπο γραφῆς, τῆς ὁποίας πρέπει νὰ ἐπανεξεταστῆ ἢ παρὰξενη σχέση πού διατηρεῖται μὲ τὸ φιλοσοφικὸ περιεχόμενο, ἢ κίνηση μὲ τὴν ὁποία τὸ κείμενο ὑπερβαίνει τὴ βούλησή του νὰ εἰπεῖ κάτι, ἀφήνεται νὰ ἐκτραπεῖ, νὰ ἐπιστρέψῃ, νὰ ἐπαναληφθῆ ἔξω ἀπὸ τὴν ταυτότητα του πρὸς τὸν ἑαυτό του»<sup>7</sup>. Ἡ Πένθιμη καμπάνα εἶναι ἀκριβῶς αὐτὴ ἢ ἐπανάληψη καὶ ἢ ἀντιστροφή, ἢ ὁποία καταδεικνύει ἐντὸς τοῦ συστήματος τὶς παρεκτροπές του ὡς ἐσωτερικὰ ρήγματα του, ἐφόσον - μὲ ἄλλα λόγια- τὸ κείμενο τοῦ Χέγκελ ὡς πρὸς τὸ ἐσωτερικὸ σχίσμα του ἀνοίγεται πρὸς δύο ἐρμηνεῖες, καὶ αὐτὸ καθορίζει τὴν τυπογραφικὴ μορφή τῆς ἀνάγνωσης τοῦ Ντερριντά, ἢ ὁποία καὶ ἐξωτερικῶς ἐμφανίζεται ὡς διπλὸ κείμενο<sup>8</sup>. Πρόκειται πράγματι γιὰ μιὰ θεωρησιακὴ θεώρηση, καὶ μὲ τὴν κατὰ γράμμα σημασίαν πρόκειται γιὰ ἓναν ἀντικατοπτρισμό: Ἡ ἐπικάλυψη παραθεμάτων καὶ σχολίων περὶ τοῦ Χέγκελ καὶ τοῦ συστήματός του στὴν ἀριστερὴ στήλῃ διασταυρῶνεται μὲ μιὰ κριτικὴ ἀντιπαράθεση στὴ δεξιὰ στήλῃ μὲ τὸν Ζενέ, τὸν «καταραμένο ποιητὴ» καὶ ἐγκληματικὸ τύπο, ἐνῶ συγχρόνως ἐπιδιώκεται ἡ ἀναστροφή (καὶ διαστροφή;) τῶν ὑψηλῶν ἰδεῶν (ἢ ἐξιδανικεύσεων;) τῆς φιλοσοφίας τοῦ πνεύματος. Πρόκειται γιὰ μιὰ ἐσωτερικὴ μετάφραση καὶ μὲ τὴ σημασίαν τῆς μεταφορᾶς καὶ τῆς μεταβίβασης, ἴσως γιὰ μιὰ παραπλανητικὴ μετάθεση συμφραζομένων, τὰ ὁποία συχνὰ λειτουργοῦν μᾶλλον σύμφωνα μὲ τὴν ἀναλογικὴ σύνδεση παρὰ κατὰ τὸ πρότυπο τῆς λογικῆς συστηματικῆς παραγωγῆς. Δηλαδή δὲν εἶναι κάποια λογικὴ ἢ ἀξιωματικὴ τοῦ εἶναι ἢ τοῦ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ εἶναι μιὰ γραφικὴ παράσταση, μιὰ γραφηματικὴ τῆς συχνότητος καὶ τοῦ ἑτέρου, ἢ ὁποία συγγέει τὶς κλασ-

7. Derrida, *Positions* ὁ.π. σ. 103-104.

8. Σύγκρ. G 223 στὴν ἀριστερὴ σελίδα (στὴ συνέχεια δηλώνεται μὲ α καὶ δ ἂν τὸ χωρίο βρίσκεται στὴ μιὰ ἢ στὴν ἄλλῃ στήλῃ τοῦ κειμένου) (277-278). «Τὸ κείμενο (τοῦ «Χέγκελ») προσφέρεται, εἶναι ἀνοιχτὸ στὶς δύο ἀπαντήσεις, στὶς δύο ἐρμηνεῖες. Εἶναι κείμενο, κειμενοποιεῖται περισσότερο, καθόσον δίνει ἀφορμὴ καὶ βαρύτητα στὶς δύο ἀνάγνώσεις, δηλαδή ἐπιδέχεται ἀκαθοριστία διὰ τῆς ἔννοιας πού δὲν εἶναι δυνατὴ, διαιρεῖται στὰ δύο».



σικές αντιθέσεις (μεταξύ φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, μεταξύ συστήματος και έκτροπής, μεταξύ δικαίου και τετελεσμένου, μεταξύ αναγκαίου και δυνατού κλπ)<sup>9</sup>.

Πώς θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε τόν αντισυμβατικό τρόπο τής διαμάχης; Δεν έρμηνεύεται συχνά ή γλώσσα τής φιλοσοφίας, ή οποία βρίσκεται στην άριστερή στήλη τού κειμένου, σύμφωνα με τόν λόγο τής τέχνης, ό οποίος βρίσκεται στη δεξιά στήλη τού κειμένου, κατά τη διαδικασία μιάς διπλής γραφικής παράστασης τής θεωρίας και τής φαντασίας, για παράδειγμα στα πολλά ρητορικά άνθη που άνθίζουν ως αντίθεση προς τήν άθωότητα τής θρησκείας τών λουλουδιών<sup>10</sup>; Δεν έχει έξανεμιστεί στόν κλέφτη τής δήθεν παρασιτικής ουσίας τής λογοτεχνίας, εκείνη ή συστηματική οικονομία τής προβληματικής τής οικογένειας και τής θρησκείας, τήν οποία βρίσκουμε στόν Χέγκελ, και δεν άπειλείται ή τάξη τού πατρωνυμικού νόμου τής οικογένειας από τόν νόθο γιο, ό οποίος έχει τó έπώνυμο τής μητέρας<sup>11</sup>; Θα μπορούσαμε να επεκτείνουμε τόν κατάλογο, αλλά σε αυτόν θα αναγνωρίζαμε και πάλι τó παλίμψηστο τού νόμου και τής παρανομίας, θα είχαμε δίπλα δίπλα -για να χρησιμοποιήσω τις λέξεις τού Μπάρτ- τó κείμενο «τής δόξας, τής ύποκειμενικής έκδοχής, και τó κείμενο τής παραδόξας, τής άμφισβήτησης»<sup>12</sup>. Έχουμε λοιπόν ένα διπλό κείμενο και μιά έπηυξημένη

9. Περί τής διπλής δομής αυτού τού κειμένου ως μιάς θεωρίας και πράξης τής γραφής σύγκρ. G. Baptist, *La scrittura sfalsata. «Glas» e «La carte postale» di Jacques Derrida*, στο: *Intersezioni* 9 (1989) σ. 305-324. Σύγκρ. και G. Baptist und H.-C. Lucas, *Wem schlägt die Stunde in Derridas «Glas»? Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derridas*, στο: *Hegel-Studien* 23(1988) σ. 139-179.
10. Περί τής θρησκείας τών άνθέων στόν Χέγκελ σύγκρ. G 8α (2-3), περί τού συμβολισμού τών άνθέων στόν Ζενέ σύγκρ. G 27α κ.έ. (28 κ. έ.) και σποράδην.
11. Σύγκρ. G 12α (8): «Υπάρχει θέση για τόν νόθο στην όντοθεολογική ή στην έγελιανή οικογένεια;». Παραθέματα από τó *Journal du voleur* τού Ζενέ διανθίζουν τó κείμενο στη δεξιά στήλη. Παραπομπές στο όνομα τού Ζενέ ως στο όνομα τής μητέρας, έπειδή ό Ζενέ, ως γνωστόν, γεννήθηκε ως έξώγαμο παιδί, βρίσκονται στόν G 42 δ κ.έ. (47 κ.έ.) και σποράδην.
12. R. Barthes, *Le plaisir du texte*. Paris, 1973 σ. 31. Τα συμφραζόμενα τών σχέψεων τού Μπάρτ είναι βεβαίως διαφορετικά, αλλά όμως οι παρατηρήσεις του περί τού Σάντ και τής τομής στα κείμενα μπορούν να ισχύσουν πρό τού γράμματος και για τήν Πένθιμη καμπάνα (Glas), βλ. δ.π.σ. 14-15: «Δύο πλευρές





γραφή, τὰ ὅποια μᾶς ἐξαναγκάζουν σὲ ἀλλοίθωρη ἀνάγνωση καὶ μᾶς παραπέμπουν σὲ μιὰ διχασμένη σκηνή.

Βεβαίως τὰ κείμενα τοῦ Χέγκελ ἀποσυναρμολογοῦνται κυρίως σύμφωνα μὲ ψυχαναλυτικὲς ὑποβολές ἔτσι, ὥστε κάποιος θὰ μπορούσε νὰ ἰσχυριστεῖ ὅτι ἀπέναντι στὴ σύνθεση τοῦ πνεύματος τοῦ Χέγκελ τοποθετεῖται μιὰ ψυχο-ἀνάλυση κατὰ τὸν τρόπο τοῦ «σταδίου τοῦ καθρέφτη» τοῦ κληρονόμου τοῦ Χέγκελ<sup>13</sup>. Γι' αὐτὸν τὸν λόγο στὴ σκηνή τῶν οἰκογενειῶν, ἡ ὁποία βρίσκεται στὴ μιὰ πλευρὰ καὶ εἶναι προσανατολισμένη στὴν πραγματικότητα, ἀντιπαρατίθεται ἡ καταπιεσμένη -ἀλλὰ σύμφωνη πρὸς τὴν ἐπιθυμία-αἰσχύροτητα τῆς ἄλλης πλευρᾶς (αἰσχύρος, *obscepus*, σημαίνει ἀρχικῶς «ὁ ἐκτὸς σκηνῆς»), γι' αὐτὸν τὸν λόγο ἀποκαλύπτεται ἡ διαλεκτικὴ θέση ὡς φετιχιστικὸ πρόσθετο τεχνητὸ μέλος, γι' αὐτὸν τὸν λόγο καὶ οἱ προτάσεις τῆς παράδοσης ἀποκαλύπτονται ὡς ὑποκαταστάσεις τῆς ἐξιδανίκευσης κατὰ τὴν ταλάντευση μεταξὺ τῆς ἀρχῆς τῆς πραγματικότητος καὶ τῆς ἀρχῆς τῆς ἡδονῆς<sup>14</sup>. Μάλιστα κατὰ

---

ἀνιχνεύονται: ἓνα ἄκρο συνετὸ, συμβατικὸ, λογοκλόπο [...] καὶ ἓνα ἄλλο ἄκρο κινητὸ, κενό, τὸ ὁποῖο δὲν εἶναι παρὰ μόνον τὸ ἔδαφος τοῦ ἀποτελέσματός του».

13. Στὸ J. Derrida, *Du tout*, στό: *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, 1980 σ. 525-549 ἡ Πένθιμη καμπάνα ἀναφέρεται μεταξὺ ἐκείνων τῶν κειμένων, τὰ ὅποια ἀντιπαρατίθενται στὴν ψυχανάλυση. Ρητὲς ἀναφορὲς στὸν Φρόντι ὑπάρχουν στὸν G 252δ κ.έ. (315 κ.έ.). Τὴν γνωστὴ μελέτη γιὰ τὴ φάση τοῦ καθρέφτη στὰ μικρὰ παιδιὰ, χάρις στὴν ὁποία ἐνοποιεῖται ἡ ἐμπειρία τῆς διάσπασης τοῦ σώματος σὲ μορφή χώρου, βλ. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu' elle nous est révélee dans l' expérience psychanalytique*, στό: *Ecrits* 1. Paris, 1966 σ. 89-97, ἀναφορὲς στὸν Χέγκελ ὁ.π. σ. 96. Γιὰ τὸν διπλασιασμὸ τοῦ ἑαυτοῦ σύμφωνα μὲ τὸν Φρόντι, ἐπίσης σὲ κριτικὴ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴ λογοτεχνία (Ε.Τ.Α. Χόφμαν), σύγκρ. S. Freud, *Das Unheimliche*, στό: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Frankfurt a.M., 1966<sup>3</sup> σ. 227-268 κυρίως σ. 246-248. Γιὰ τὸ θέμα τῆς «ψυχαναλυτικῆς θεωρησιακῆς θεωρίας» βλ. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, στό: *Gesammelte Werke*. Bd. 13. Frankfurt a.M., 1969<sup>6</sup> σ. 1-69 κυρίως σ. 23. Βλ. σχετικῶς J. Derrida, *Spéculer -sur Freud*, στό: *La carte postale* ὁ.π. σ. 275-437 κυρίως σ. 303 κ.έ.
14. Σύγκρ. G 189δ (235): «κάθε θέση εἶναι δευτερογενῆς, ὅπως εἶναι ἡ προσθήκη τεχνητοῦ μέλους». Περὶ τοῦ φετιχισμοῦ σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὴν κριτικὴ τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ Φρόντι στὴ θρησκεία σύγκρ. G 231δ κ.έ. (289 κ.έ.) σὲ ἀναφορὰ πρὸς τὸν Χέγκελ βλ. G 232α κ.έ. (289 κ.έ.) βλ. καὶ τὴ στήλη γιὰ τὸν Ζενέ G 249δ, 255δ κ.έ. (311, 319 κ.έ.). Γιὰ τὸ θέμα πρόταση - ὑποκατάσταση σύγκρ. G 242δ (302).



την ανάλυση τῶν αντιλήψεων τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴν οἰκογένεια καὶ τὴν θρησκεία ἢ ἄρση, ἢ ὅποια πάντοτε ἐπαναλαμβάνεται, ἐρμηνεύεται συχνὰ ὡς ἀναστολή, ὡς εὐνουχισμὸς ἢ ὡς στύση ἀνάλογα μὲ τὶς προϋποθέσεις μιᾶς οἰδιπόδειας ἀρχικῆς σκηνῆς τῆς φυσικῆς ἢ τῆς ἁγίας οἰκογένειας, σὰν ὁ κληρονόμος τοῦ Χέγκελ νὰ ἀναλάμβανε τὸν ρόλο ἐνὸς ὑπερεγῶ πού ἐλέγχει τὴν πραγματικότητα. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρὰ ἢ ὑπερτροφικὴ ζωὴ τῆς φαντασίας, πού ἀποτελεῖται ἀπὸ τὴν ἱκανοποίηση τῶν ἐνστίκτων καὶ ἀπὸ τὶς ἐρωτικὲς ἐπιθυμίες, ἐκτίθεται ἀπροκάλυπτη στὰ κείμενα τοῦ Ζενέ, σὰν νὰ ἐπρόκειτο νὰ δοθεῖ ἐλεύθερος χώρος στὸ ἀσυνείδητο γιὰ τὴν καλλιτεχνικὴ παρουσίασὴ του. Ἀλλὰ στὸ ἐνδιάμεσο αὐτῆς τῆς ἀντινομίας μπορεῖ νὰ τεθεῖ μὲ νέον τρόπο καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ὑποκείμενο, δηλαδὴ γιὰ ἐκεῖνο τὸ ἐγὼ πού μέσα στὸν δυναμισμό τῶν ἀντιθέτων δυνάμεων πρέπει πάντοτε μὲ νέον τρόπο νὰ σχηματίζει τὴν ταυτότητά του καὶ ταλαντεύεται μεταξὺ τῶν νόμων τοῦ ὑπερεγῶ καὶ τῶν ἐκτροπῶν τοῦ ἀσυνειδήτου. Σὲ ἀντιστοιχία πρὸς τὸ διπλὸ πρότυπο εἶναι πολλαπλὸς καὶ ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο τίθεται τὸ ἐρώτημα.

Προπαντὸς στὴ λογοτεχνία «μπορεῖτε πάντοτε νὰ ἀναζητεῖτε τὸ ὑποκείμενο»<sup>15</sup>. Ὄταν ὁμως γράφει ἓνα ἀνάπηρο χέρι καὶ ὑπογράφει ἓνα παράνομο ὄνομα, ὅταν δηλαδὴ μιὰ πληγὴ παραμένει ἢ μοναδικὴ πρωταρχὴ τοῦ ἔργου τέχνης, τότε πρέπει νὰ ἐξετάσουμε ἐκ νέου τὸ κλασσικὸ πρόβλημα τοῦ ὑποκειμένου στὴ λογοτεχνία<sup>16</sup>. Καὶ κατὰ τὴν ἀντιπαράθεση πρὸς τὸν Χέγκελ παρουσιάζεται πάντοτε τὸ θέμα τοῦ ὑποκειμένου. Καὶ ἐδῶ ἡ ὑποκειμενικότητα, ἢ ὅποια χαρακτηρίζεται κυ-

15. G 266d (333).

16. G 207d (257): «Ἡ ὑπογραφή εἶναι πληγὴ καὶ δὲν ὑπάρχει ἄλλη προέλευση στὸ ἔργο τέχνης». G 113d (138): «Νὰ ἐπεξεργαστοῦμε ἐκ νέου ὡς πρόβλημα τοῦ σημείου, τῆς ὑπογραφῆς καὶ τοῦ ὀνόματος τῆς μητέρας, τὴν ἐναλλακτικὴ λύση τοῦ φορμαλισμοῦ ἢ τοῦ βιογραφισμοῦ, τὸ μὴ ἀφηγήσιμο καὶ ἔτσι τὸ κλασσικὸ ζήτημα περὶ τοῦ ὑποκειμένου στὴ λογοτεχνία». Γιὰ τὸ ὑποκείμενο ὡς ὑπογραφή βλ. καὶ J. Derrida, *Signature événement contexte*, στὸ: *Marges* δ.π. σ. 365-393 καθὼς καὶ γιὰ τὴ συζήτηση πού ἀκολούθησε μὲ τὸν Σέρλ βλ. J. Derrida, *Limited Inc a b c...*, στὸ: *Limited Inc. Présentation et traduction par E. Weber*. Paris, 1990 σ. 61-197, γιὰ τὸ θέμα τοῦ συγγραφέα ὡς πρόβλημα τοῦ πνευματικοῦ δικαιώματος (ἐπίσης ὡς πνευματικοῦ δικαιώματος τῆς ἀλήθειας) βλ. δ.π. σ. 64 κ.έ. Περὶ τῆς ἰσοδυναμίας μεταξὺ γραφῆς (ἢ ποιήσεως) καὶ πληγῆς βλ. ἐπίσης J. Derrida, *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris, 1986 κυρίως σ. 109.



ρίως ως ανδρική, εμφανίζεται μάλιστα ως ύποτελής, ως «ύποκείμενο» μιάς αιωνίως θηλυκής αλήθειας που επιτρέπει στο σώμα να ανηρωθεί στη συνείδηση και στο πνεύμα, λόγω ακριβώς της εγγύτητας των ταφικών τελετών, τις οποίες έγγυώνται κατά παράδοση οι γυναίκες<sup>17</sup>. Η διπλή θεωρία, την οποία σκιαγραφεί η Πένθυμη καμπάνα στον διπλό πίνακα «της γενικής ισοδυναμίας των υποκειμένων ή των αντιθέτων», θεματοποιεί ένα νέο (άγνωστο ακόμη και μη συνειδητό) υποκείμενο μεταξύ της υπερσυνειδήσεως της θεωρίας και της προσυνειδήσεως της ζωής: «Αυτό εκτείνεται μεταξύ δύο υποκειμένων απόλυτως ανεξαρτήτων στην άμηχανία τους κι όμως συμπλεκόμενων, συνυφαινομένων, συστρεφομένων σαν δυο κλαδιά που χωρίστηκαν από το δέντρο τους»<sup>18</sup>. Πρόκειται λοιπόν για μία νέα «συστηματική» της υποκειμενικότητας, ή όποια όμως στηρίζεται στον άνοιχτο χαρακτήρα όλων των συμφραζομένων και στην ούσιαστική αδυναμία δημιουργίας μιάς ολότητας. Αυτό πάλι μπορεί να εξηγήσει και την «ύφολογία» της Πένθυμης καμπάνας, τον θρυμματισμό της π.χ. ή την άποσπασματική προσέγγιση ή το άτελειωτο τέλος της.

## 2. Τα διπλά βιβλία της απώλειας της πραγματικότητας

Και αν το πρόβλημα του υποκειμένου στον πίνακα του νόμου καθώς και του ιδεώδους του εγώ δεν είναι τίποτε άλλο παρά μόνον το αντίστοιχο στο θέμα της απώλειας της πραγματικότητας, όπως ένα εγώ που επιζητεί την ολότητα και φθάνει στην «ύβριν» προσπαθώντας να

- 
17. G. 130α (160): «Παράδοξες συνέπειες κάθε φαλλοκεντρισμού: το εργαζόμενο και προσδιοριστικό φύλο υπολαμβάνει την εξουσία μόνον, όταν τη χάνει, όταν υποδουλώνεται στη θηλυκή δούλη. Η φαλλοκεντρική ιεραρχία είναι ένας φρεμνισμός, υποτάσσεται διαλεκτικώς στη Θηλυκότητα και στην Αλήθεια, και τα δύο με γράμμα κεφαλαίο, καθιστούν τον άνδρα το υποκείμενο της γυναίκας». G 163α (202): «Τό οικογενειακό και γυναικείο έργο του πένθους μεταμορφώνει τον ζωντανό σε συνείδηση και εκριζώνει τη μοναδικότητά του στη φύση».
18. G 54δ (62). Και η συντομογραφία για την απόλυτη γνώση με «Sa» («savoir absolu») παίζει με τη φωνητική εγγύτητα προς το «Ca», προς το ψυχαναλυτικό «αυτό», σύγκρ. G 7α (1) και σποράδην, αυτόνόητος είναι ο υπαινιγμός και για τη συνηθισμένη συντομογραφία για το «signifiant».



περιλάβει εντός του υποκειμένου τον κόσμο, θα μπορούσε από πείνα για τον ίδιο τον εαυτό του να φτάσει έως την αποκαλυπτική αυτοκαταστροφή του στόματος που κατατρώνεται, όταν δαγκώνει σωστά ό,τι θέλει να προσλάβει<sup>19</sup>; Τότε κατά τα κριτήρια της ψυχανάλυσης ή επεξεργασία και ο νέος όρισμός θα ήταν ένα είδος (στοματικού) καννιβαλισμού του εαυτού ή μια (πρωκτική) εξώθηση του εαυτού προς τα έξω, και κατά το τέλος του αυτοκαταστροφικού ατύχησμού δεν θα απέμενε τίποτε, ούτε τουλάχιστον κάποιο υπερβατολογικό στοιχείο.

Και αν η καταστροφή του εγώ και η απώλεια του έρωτικού αντικειμένου στον πίνακα της μετάθεσης και της οικονομίας των επιθυμιών διατρέχει πάντοτε τον κίνδυνο να υποκαταστήσει με ψευδαισθήσεις τα περιεχόμενα της φαντασίας του ως προς όλες τις δυνατότητες της διαστροφής και της μανίας, ποιά θα ήταν τότε η σωτηρία; Θα ήταν ίσως ή εκδήλωση θλίψης για την απώλεια, όποτε ή ναρκισσιστική ταύτιση -όπως είναι γνωστό- μεταβάλλεται σε υποκατάστατο της έρωτικής κατοχής με μια περίπλοκη διαδικασία έσωτερικευσης και τότε επιλέγεται τελικώς ή παραίτηση από το αντικείμενο που ανακηρύσσεται νεκρό, ώστε στο εγώ να δοθεί ή άμοιβή της παραμονής στη ζωή<sup>20</sup>; Σε αυτήν την περίπτωση ή έσωτερικευμένη επεξεργασία θα ήταν μια οικονομική απάντηση κατά τα κριτήρια της τήρησης διπλών βιβλίων, σύμφωνα με τα όποια ή απώλεια του αντικειμένου στη μια πλευρά συντελεί στη διεύρυνση του εγώ στην άλλη πλευρά, εφόσον εγκαταλείπεται ή εξάρτηση και το εγώ αποκαθίσταται στην άκεραιότητα του.

Και αν ή ίδια ή φιλοσοφία είναι μια εργασία πένθους απέναντι στην παράδοσή της, δηλαδή απέναντι στο αντικείμενο που έχει πάντοτε χαθεί, όποτε τελικώς πρέπει να αποφευχθεί ή ναρκισσιστική μελαγχολία του κατοπτρισμού της έσωστρέφειας, ό οποίος είναι καταδικασμένος να αυτοκτονήσει για να μπορέσει να έορτάσει την έορτή της συνέχειας του στοχασμού; Τότε ή έμπειρία αυτής της καταστροφής και αυτής της πάντο-

---

19. G 222δ (276): «άφήνεται να καταποθεί για να είναι παρ' εαυτώ, για να μεταβάλει τον εαυτό σε μπουκιά για να είναι και να αποβεί [...] ή δική του τροχοπέδη», λίγο πρωτύτερα αναφέρθηκε ακριβώς ή 'Αποκάλυψις του 'Ιωάννου, σύγκρ. G 220δ κ.έ.

20. Σύγκρ. S. Freud, *Trauer und Melancholie*, στο: S. Freud, *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Frankfurt a. M., 1969<sup>5</sup> σ. 428-446 κυρίως σ. 436 και σ. 445.



τε αναγκαίας ταφής οργανώνει και τον ίδιο τον θεωρητικό χώρο μιάς επιβίωσης του νέου (έπίσης φιλοσοφικού) υποκειμένου<sup>21</sup>.

Το αποφασιστικό πείραμα της Πένθιμης καμπάνας πρέπει να θεωρηθεί και ως απάντηση σε παρόμοια ερωτήματα<sup>22</sup>. Τότε το διπλό κείμενο είναι συγχρόνως έπεξεργασία της απώλειας του αντικειμένου και σταθεροποίηση του θλιμμένου υποκειμένου, έπιβεβαίωση της παράδοσης και προδοσία της παράδοσης, ώστε να γίνει συγχρόνως δυνατή μιά νέα αρχή<sup>23</sup>.

- 
21. «Glas» σημαίνει πράγματι «πένθιμη καμπάνα» και όλη ή κριτική αντιπαράθεση προς τον Χέγκελ μπορεί να νοηθεί και ως ένα φιλοσοφικό *Σύπνημα του Φίννεγκαν*, ως ένα έορταστικό «ρέκβιεμ» για την κληρονομιά του Χέγκελ. Ο Ντερριντά στη μελέτη του *L'écriture et la différence* είχε ήδη παραθέσει διεξοδικώς μιά παράγραφο από τον Μπατάιγ, στην οποία σε αναφορά προς την αντιπαράθεση προς τον Χέγκελ γίνεται παραπομπή στο μυθιστόρημα του Τζούς και στην ιρλανδική παράδοση, σύμφωνα με την οποία ο θάνατος έορτάζεται. Σύγκρ. *Derrida, De l'économie restreinte à l'économie générale* δ.π.σ. 379. Βλ. και G 100δ (120): «Αυτή ή εργασία του πένθους ονομάζεται πένθιμη καμπάνα». Περι της οικογενείας του Χέγκελ ως αποτελέσματος της εργασίας του πένθους βλ. G 162α κ. έ. (200 κ.έ.). Περι του θέματος της επιβίωσης σε αναφορά προς το *The Triumph of Life* του Σέλλεϋ καθώς και προς το *L'arrêt du mort* του Μπλανσό σύγκρ. J. Derrida, *Survivre*, στό: *Parages*. Paris, 1986 σ. 117-218.
22. Σύγκρ. *Derrida, Limited Inc a b c...* δ.π. σ. 158, όπου ρητώς έπιβεβαιώνεται ότι ή *Πένθιμη καμπάνα* (Glas) αποτελεί κριτική αντιπαράθεση προς την ψυχαναλυτική προβληματική της έσωτερίκευσης και της ένσωμάτωσης, οι όποιες προκύπτουν κατά την εργασία του πένθους.
23. Στις ρομανικές γλώσσες οι λέξεις παράδοση και προδοσία συνδέονται στενά: *traditio* και *traditor* δηλώνουν μιά παράδοση (*tradere*). Ο Ντερριντά επανειλημμένως έχει υποστηρίξει μιά παρόμοια σίαση απέναντι στην παράδοση, Σύγκρ. π.χ. *Derrida, Postface: Vers une éthique de la discussion*, στό: *Limited Inc. a b c...* δ.π. σ. 260-261: «Είμαι υπέρ της διαφυλάξεως, της μνήμης, - της ζηλότυπης διατηρήσεως - τών πολλών παραδόσεων, για παράδειγμα όμως όχι μόνον μέσα στο πανεπιστήμιο και στην έπιστημονική, στη φιλοσοφική, στη φιλολογική θεωρία. Είμαι ο ίδιος στρατευμένος σε αυτήν τη διαφύλαξη. Άλλά έξίσου καλά θα μπορούσα να καταδείξω σε τι ακριβώς μερικά από τα κείμενά μου (κάποτε τα ίδια τα κείμενα) ή μερικές από τις πρακτικές μου (κάποτε οι ίδιες οι πρακτικές) φαίνονται να άμφισβητούν εκ νέου τα θεμέλια αυτής της παράδοσης, και αυτό επίσης το διεκδικώ».



Πιθανώς οι κρυπτικές συνδηλώσεις τής Πένθιμης καμπάνας να έχουν την αρχή τους στην κλινική περίπτωση του ονομαζομένου λυκανθρώπου, η οποία είχε γίνει άλλοτε αντικείμενο πολλών συζητήσεων και αποτελούσε όριακή περίπτωση που γρήγορα μεταβλήθηκε στη μυθική μορφή τής αδυναμίας για κατανόηση ή καλύτερα τής σύγχυσης του κατανοεῖν, ἐπειδὴ ἡ ψυχανάλυση καὶ ὁ ἴδιος ὁ Φρόνυτ ὡς ὁ πρῶτος ἀναλυτῆς του ἔφτασαν σὲ ἀποτυχία ὡς πρὸς τὶς «λέξεις τῆς ἐπιθυμίας», πού ἦσαν καταπιεσμένες<sup>24</sup>. Ὁ λυκάνθρωπος εἶχε ἐνσωματώσει τὸν πατέρα καὶ τὴν ἀδελφή μέσα στὸν ἑαυτὸν του, καὶ τοὺς δύο στοὺς ἀσυμβίβαστους ρόλους τοῦ ἰδεώδους τοῦ ἐγὼ καὶ τοῦ ἐρωτικοῦ ἀντικειμένου, εἶχε ἀγαπήσει καὶ τοὺς δύο γιὰ νὰ μὴν τοὺς θανατώσει καὶ τοὺς εἶχε θανατώσει ὡς πλάσματα τῆς φαντασίας του σὲ μιὰ ἐνσωματωμένη κρύπτη «πίσω στὰ παρασκήνια», γιὰ νὰ μὴν τοὺς ἀγαπάει<sup>25</sup>. Μιὰ ἄρρητη πρόταση τῆς ἐπιθυμίας καὶ οἱ γλωσσικὲς μηχανορραφίες ἐνὸς δόλου τοῦ λεξικοῦ, ὁ ὁποῖος δύσκολα μπορεῖ νὰ ἀναλυθεῖ, φρόντισαν ὥστε νὰ διαφυλαχθεῖ καὶ νὰ φρουρηθεῖ ὁ τάφος τῶν ζωντανῶν νεκρῶν<sup>26</sup>. Ὁπωσδήποτε ἡ κλινικὴ περίπτωση τοῦ λυκανθρώπου καθὼς καὶ ἡ ἐπανειλημμένη ἀποτυχία τῆς ψυχανάλυσης προσέφεραν ἕνα πρότυπο γιὰ τὴν Πένθιμη καμπάνα ἰδίως ὅσον ἀφορᾷ στὸ θέμα τοῦ καταλοιποῦ -«τὶ ἀπομένει ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη γνώση»; τοῦ νοητικοῦ καταλοιποῦ ἢ τοῦ καταλοί-

24. Σύγκρ. S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, στὸ: *Gesammelte Werke*. Τόμ. 12. σ. 27-157. Γιὰ τὴν περίπλοκη συνέχεια τῆς περίπτωσης βλ. «Revue Francaise de Psychanalyse» 35 (1971) ἀρ. 1: *À propos de l' homme aux loups* σ. 5-160 μὲ μελέτες διαφόρων συγγραφέων, βλ. κυρίως N. et M. Abraham - Torok, *Le mot magique de l' homme aux loups. Incorporation, hystérie interne, cryptonymie* ὁ.π. σ. 71-100.

25. Περὶ τῆς διακρίσεως μεταξὺ ἐσωτερικεύσεως καὶ ἐνσωματώσεως ὡς φαντασματικῶν θέσεων τοῦ ἀπαγορευμένου ἐρωτικοῦ ἀντικειμένου ἐντὸς τοῦ ἐγὼ βλ. M. Torok, *Maladie du deuil et fantasme de cadavre exquis*, στὸ: *Revue Française de Psychanalyse* 32 (1968) σ. 715-733.

26. Σύγκρ. N. et M. Abraham - Torok ὁ.π. σ. 97. Ὁ ἴδιος ὁ Ντερριντὰ θὰ ἀσκήσει κατόπιν κριτικὴ στὸ θέμα τοῦ λυκανθρώπου. Βλ. J. Derrida, *Fors. Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, στὸ: *Nicolas Abraham et Maria Torok, Cryptonymie. Le verbier de l' homme aux loups*, Paris, 1976 σ. 7-73 κυρίως σ. 53 κ.έ.



που τῆς νόησης ὡς ἀπειλή τῆς ἐνσωμάτωσης καὶ ὄλων τῶν ἄλλων μὴ δυνατῶν διπλασιασμῶν<sup>27</sup>.

Ἄφενός στὴ στήλῃ τοῦ κειμένου γιὰ τὸν Χέγκελ τίθεται ἀκριβῶς τὸ πρόβλημα τῆς ἀδελφῆς ὡς ἐκείνης τῆς κρύπτῃς, τὴν ὁποία τὸ σύστημα παρ' ὅλες τὶς προσπάθειες δὲν μπορεῖ νὰ ἀφομοιώσει, καὶ ἡ ὁποία συνεπῶς παραμένει ἐνσωματωμένη ὡς ἐσωτερικὸ περιίτωμα<sup>28</sup>. Πρόκειται τόσο γιὰ τὴν κατὰ σάρκα ἀδελφὴ τοῦ Χέγκελ, ἡ ὁποία ὡς γνωστὸν αὐτοκτόνησε (ὅπως ἡ ἀδελφὴ τοῦ λυκανθρώπου), ὅσο καὶ γιὰ τὴν Ἄντιγόνη τὴν ἀδελφὴ πού εἶναι ἐντὸς τοῦ συστήματος «μὴ δυνατὸς τόπος», «μορφὴ ἀπαράδεκτη μέσα στὸ σύστημα», «μὴ κατατάξιμη»<sup>29</sup>. Ἀφετέρου στὴ στήλῃ τοῦ κειμένου γιὰ τὸν Ζενὲ τίθεται κατ' ἐπανάληψιν τὸ πρόβλημα τοῦ πατέρα ὡς ἐκείνου τοῦ γεγονότος πού δὲν θεω-

- 
27. Derrida, *Du tout* ὁ.π σ. 543-544, περὶ τοῦ προβλήματος τοῦ καταλοίπου, τὸ ὁποῖο ἀναπτύσσεται στὴν *Πένθιμη καμπάνα*: «ὅτι δὲν μποροῦμε [...] οὔτε νὰ διαφυλάξουμε, οὔτε νὰ ἀπορρίψουμε, οὔτε νὰ πάρουμε καθ' ἑαυτὸ οὔτε νὰ ἀφήσουμε ἐκτός, οὔτε νὰ ἐμέσουμε, οὔτε νὰ ἀφομοιώσουμε, οὔτε νὰ ἐνσωματώσουμε, οὔτε νὰ ἐσωτερικεύσουμε, οὔτε νὰ πραγματοποιήσουμε, οὔτε νὰ ἐξιδανικεύσουμε κλπ.»
28. Σύγκρ. G 171α, 183α (211, 227): «Καὶ ἂν τὸ μὴ ἀφομοίωσιμο, τὸ δύσπεπτο ἀπόλυτο ἐπαιξε ἓνα θεμελιώδη ρόλο ἐντὸς τοῦ συστήματος, μᾶλλον ἀβυσσαλέο, ἐνῶ τὸ βάραθρο παίζει ἓνα ρόλο οἰονεῖ ὑπερβατολογικὸ [...]; Δὲν εἶναι πάντοτε ἓνα στοιχεῖο ἀποκλεισμένο ἀπὸ τὸ σύστημα, τὸ ὁποῖο ἐπιβεβαιώνει τὸν χῶρο τῆς δυνατότητας τοῦ συστήματος; Τὸ ὑπερβατολογικὸ ὑπῆρξε πάντοτε μὲ τὴν αὐστηρὴ ἔννοια ὑπερκατηγοριακὸ, αὐτὸ τὸ ὁποῖο δὲν μποροῦσε νὰ γίνῃ δεκτὸ, νὰ διαμορφωθεῖ, νὰ ἐνταχθεῖ σὲ κάποια ἀπὸ τὶς κατηγορίες πού εἶναι ἐσωτερικὲς στὸ σύστημα. Ὁ ἐμετὸς τοῦ συστήματος». Μὲ ἀναφορὰ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Κᾶντ πραγματεύεται τὴ ναυτία στὴν *Κριτικὴ τῆς δύναμης τῆς λογικῆς κρίσης* σύγκρ. καὶ J. Derrida, *Economimesis*, στὸ: S. Agacinski κ.α., *Mimesis des articulations*. Paris, 1975 σ. 55-93.
29. G 171α (211). Σύγκρ. καὶ G 183α (227): «Καὶ ἂν ἡ ἀδελφὴ, ἡ σχέση ἀδελφοῦ/ἀδελφῆς ἐκπροσωποῦσε ἐδῶ τὴ θέση, τὴν ὑπερβατολογικὴ ἔκθεση;». Βλ. καὶ G 108α (131): «Ἡ σχεδὸν παντελὴς σιωπὴ γιὰ τὴ γυναῖκα, γιὰ τὴν κόρη, γιὰ τὴν ἀδελφὴ, γιὰ τὴ μητέρα πιθανὸν νὰ σημαίνει ἄλλο πρᾶγμα παρὰ ἓνα κενὸ πρὸς πλήρωση στὸ ἐσωτερικὸ ἐνὸς ἀκέραιου πεδίου». Γιὰ τὴν Ἄντιγόνη G 160α κ.έ. (198 κ.έ.). Γιὰ τὴν Κριστιάνε Χέγκελ καὶ τὴν πνευματικὴ ἀσθένειά της βλ. G 199α κ.έ. (247 κ.έ.). Σύγκρ. H.-C. Lucas, *Zwischen Antigone und Christiane. Die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und in Derridas «Glas»* στὸ: Hegel-Jahrbuch 1984/85 σ. 409-442.



ρείται δυνατόν, δηλαδή τῆς ἐξώγαμης σχέσης καὶ τῆς «ἀμώμης σύλληψης»<sup>30</sup>.

Ἄλλὰ τελικῶς μπορούμε νὰ εἰπούμε ὅτι καὶ ἡ *Πένθιμη καμπάνα* περιέχει σὲ μιὰ κρύπτη ἕναν πατέρα (τὸν Χέγκελ) καὶ μιὰ ἀδελφή (τὸν Ζενέ, τὴν τέχνη, τὴ λογοτεχνία) ἴσως καὶ ἐσωτερικευμένους καὶ ἐνσωματωμένους μὲ τὴν ἀμφισημία μᾶς σχέσης ἔρωτος (καὶ μίσους;) <sup>31</sup>. Ἔτσι ὁ Ντερριντὰ ὁ ἴδιος ἀφήνει τὸν ἑαυτό του μὲ τὴν *Πένθιμη καμπάνα* νὰ δεχτεῖ τὸν ρόλο τοῦ λυκανθρώπου τῆς φιλοσοφίας μὲ (τὴ θεωρούμενη ὡς μὴ δυνατὴ καὶ μὲ τὴν καταπιεσμένη) διπλὴ θλίψη καὶ μὲ τὸν πάντοτε ἡμιτελῆ θρίαμβο, στοιχεῖα ὅμως ποὺ θὰ παραμείνουν δυσανάγνωστα, σὰν νὰ εἶναι ἱερογλυφικά<sup>32</sup>. Ποιὰ «μητέρα» θὰ ἐπιβιώσει μετὰ τὴν *Πένθιμη καμπάνα*; «Κατάλοιπο - ἡ μητέρα»<sup>33</sup>, τὸ μέσον μετὰ τὴν κατάφαση τῆς ζωῆς / τοῦ θανάτου (τοῦ ἀσυνειδήτου;) καὶ ἄρνησις τῆς ἄρνησης (τοῦ ὑπερεγῶ;) ποὺ ἀπλῶς συγκαλύπτει τὴν ἀπορία;

---

30. Σύγκρ. κυρίως τὶς παραπομπές στὰ κείμενα τοῦ Ζενέ γιὰ τὰ φαλλικά ἄνθη ὡς σύμβολα τοῦ εὐνουχισμοῦ καὶ συγχρόνως τῆς παρθενίας τῆς μητέρας, τῆς μητρικῆς γενεαλογίας («genêt» σημαίνει στὰ γαλλικά «σπάρτο»), τῆς ἀμώμου συλλήψεως G 28δ κ.έ. (28 κ.έ.), 57δ κ.έ. (65 κ.έ.) καὶ σποράδην.

31. Σύγκρ. G 77δ (91).

32. Ἴσως οἱ κρυπτονυμίες, τὶς ὁποῖες δοκιμάζει ὁ ἴδιος ὁ Ντερριντὰ μὲ τὸ ὄνομά του, ἀποτελοῦν ἐνδείξεις. Σύγκρ. G 80δ (95): «Πίσω: Κάθε φορὰ ποὺ ἡ λέξη παίρνει τὴν πρώτη θέση, ἂν γράφεται μετὰ ἀπὸ τελεία, μὲ κεφαλαῖο γράμμα, κάτι σὲ μένα μὲ κάνει νὰ ἀναγνωρίσω σὲ αὐτὴν τὸ ὄνομα τοῦ πατέρα μου, μὲ χρυσὰ γράμματα ἐπάνω στὸν τάφο του, πρὶν ἀκόμη αὐτὸς βρεθεῖ μέσα. *A fortiori*, ὅταν διαβάξω «*Derrière le rideau*», δηλαδή πίσω ἀπὸ τὸ παραπέτασμα». Καὶ σὲ αὐτὰ τὰ συμφραζόμενα γίνονται ὑπαινιγμοὶ στοῦ ὅτι ἡ *Πένθιμη καμπάνα* δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀναγνωσθεῖ βλ. G 97δ (117): «*A tergo*. Εἶμαι ἤδη (*déjà*) νεκρός, σημαίνει εἶμαι πίσω (*derrière*). Τὸ πίσω (*Derrière*) καὶ τὸ ἤδη (*Déjà*) μὲ προστατεύουν, μὲ καθιστοῦν μὴ ἀναγνώσιμο, μὲ καλύπτουν πίσω ἀπὸ τὸ κείμενο». Ἡ προβληματικὴ τοῦ «*a tergo*» εἶναι μιὰ παραπομπὴ στὸν λυκάνθρωπο, ἡ ὁποία ἀναγνωρίζεται εὐκολά. Σύγκρ. S. Freud, *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* ὁ.π. σ. 87 καὶ σ. 89. Τὸ μὴ ἀναγνώσιμο ἰδίωμα τοῦ συγγραφέα, τὸ «*derrière*» καὶ «*déjà*» εἶναι ἴσως ἡ ἀντίθεση στὶς ἐκφράσεις τοῦ Χέγκελ «γιὰ μᾶς, ἐδῶ, τώρα», μὲ τὶς ὁποῖες ἀρχίζει ἡ στήλη γιὰ τὸν Χέγκελ, σύγκρ. G 7α (1): «Τὶ ἀπομένει σήμερα γιὰ μᾶς, ἐδῶ, τώρα, ἀπὸ ἕναν Χέγκελ;».

33. G 132δ (162).





Μπορούμε ακόμη να ρωτήσουμε: Και τι απομένει από το υποκείμενο μετά τις πολλές «συστροφές» της λογοτεχνίας και της ψυχανάλυσης, μετά το πήγαινε έλα μιάς συστηματικής που παρουσιάζεται ως νευρωτική και κινείται προς μιά κατά τα φαινόμενα ψυχωτική ή υστερική μανία της τέχνης και αντίστροφως σύμφωνα με έσωτερικεύσεις και ένσωματώσεις; Σωστά έχουν ισχυριστεί όρισμένοι ότι το κεντρικό πρόβλημα της γραμματολογικής υπόθεσης δεν είναι η δυσφήμιση του υποκειμένου, αλλά ότι είναι μάλλον η αφαίρεση του υπερβατολογικού χαρακτήρα της υποκειμενικότητας, ότι δηλαδή πρόκειται για τη διαδικασία που είχε αρχίσει στο έργο του Χάιντεγκερ με το είναι προς θάνατον<sup>34</sup>. Ίσως μάλιστα στον Χάιντεγκερ είχε συστατική σημασία με πιό «ναρκισσιστικό» τρόπο μόνον ο θάνατος του έαυτού, ενώ αντιθέτως στον Ντερριντά αυτή τη σημασία έχει πάντοτε και ο θάνατος του άλλου και η θλίψη για την απώλειά του είναι όντως και ο δυνατός μη δυνατός δρόμος προς την ταυτότητα έτσι, ώστε κάποιος είναι πάντοτε αυτός που ήδη έχει επιβιώσει<sup>35</sup>. Ός προς αυτή την υποχρέωση απέναντι στον θάνατο του άλλου μπορεί η πένθιμη καμπάνα του έργου *Πένθιμη καμπάνα* να αναγνωσθεί και κατά τη διπλή σημασία της προσωποποιίας, δηλαδή ως έκθεση ενός άψυχου (τόσον ως ήδη νεκρού όσον και ως απλώς άφηρημένου), σαν αυτό να ήταν ζωντανό.

---

34. M. Ferraris, *Postille a Derrida, con due scritti di Jacques Derrida*. Torino, 1990 σ. 99.

35. Σύγκρ. π.χ. J. Derrida, *Memoires pour Paul de Man*. Paris, 1988 σ. 49: «'Αλλά έμεις δεν είμαστε ποτέ έμεις οι ίδιοι και μεταξύ ήμών, ταυτοί προς έμās, ένα «έμένα» δεν είναι ποτέ αυτός ο ίδιος, ταυτός προς το αυτός ο ίδιος, αυτή ή θεωρησιακή ανασκόπηση δεν περικλείεται στον ίδιο τον έαυτό της, αυτή δεν εμφανίζεται πριν από αυτή τη δυνατότητα του πένθους, πριν και εκτός αυτής της δομής της αλληγορίας και της προσωποποιίας που συνιστά έκ των προτέρων όλα τα «είναι καθ' ήμās», «κατ' έμέ», μεταξύ ήμών ή μεταξύ έαυτών. 'Ο έαυτός, ο έαυτός ο ίδιος δεν εμφανίζεται παρά μόνον έντός αυτής της πένθιμης αλληγορίας, έντός αυτής της παραισθητικής προσωποποιίας, και πριν ακόμη ο θάνατος του άλλου φθάσει ως αποτέλεσμα, όπως λέμε, φθάσει στην *πραγματικότητα*». Πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι ή «πένθιμη καμπάνα» χτυπάει για έναν ζωντανό, για τον Ζενέ, βλ. και τη σχετική παρατήρηση στο G 45d (50).



### 3. Συγκόλληση και / ή συνδετικό: εἶτε-εἶτε, και-και

Τὸ ὑποκείμενο ὁμῶς καὶ ὡς ὑποκείμενο μιᾶς πρότασης εἶναι ἓνα γραμματικὸ στοιχεῖο, ὑποκείμενο μιᾶς διαδικασίας, ἢ ὁποῖα ἔχει συντηχθεῖ πρὸς τὸ ἀντικείμενο (πράττω κάτι), ὑποκείμενο τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ πού ἐξηγεῖ τὸν ἑαυτό του χάρις σὲ ἓνα συνδετικὸ ρῆμα (εἶμαι κάτι). Τί συμβαίνει ὁμῶς μὲ τὸ συνδετικὸ ρῆμα ἑνὸς θεωρησιακοῦ ὑποκειμένου; Καὶ μάλιστα ἐφόσον ὁ Ντερριντὰ ἐργάζεται χρησιμοποιώντας τὸ διπλὸ νόημα τοῦ συνδετικοῦ (στὰ λατινικὰ *copula* σημαίνει σύνδεσμος, σύζευξη) καὶ ἔτσι καταδεικνύει μιὰ ἀπροσδόκητη πορνογραφία τοῦ πνεύματος στὸ κείμενο τοῦ Χέγκελ μὲ τὴ σημασία ἑνὸς «ζευγαρώματος» τῆς λογικῆς κρίσης ἢ ἑνὸς «συλλογιστικοῦ ζευγαρώματος»<sup>36</sup>; Τότε καὶ ἡ ἀντίστοιχη συγκόλληση, ἢ συγκόλληση πού μοιάζει μὲ εἶδωλο στὸν καθρέφτη, δηλαδή ἡ συγκόλληση τοῦ ἄλλου στύλου τοῦ κειμένου δὲν εἶναι μιὰ παρόμοια πορνογραφία τῶν γραμμάτων, ἢ ὁποῖα ἔχει τὴ σχετικὴ μὲ τὴ *libido* (ἡδονή) σημασία τῶν συνδέσεων τῶν συμφώνων GL τοῦ *glas* (*Πένθιμης καμπάνας*), τῆς ὀλίσθησης καὶ πολλῶν ἄλλων, τὰ ὁποῖα ρίχνουν ἀνησυχητικὴ σκιά στὸ ὄνομα τοῦ Χέγκελ «σημιτικῶς... HGL; »<sup>37</sup> HGL εἶναι τὰ σύμφωνα τοῦ ἐπωνύμου τοῦ Χέγκελ

36. G 126δ (154-155) καὶ 191-192α (238) σὲ συνάφεια πρὸς μιὰ συζήτηση περὶ τῆς πολυγαμίας στὸν Κάντ ὡς φυσικῆς καταστάσεως, ὅπου ἡ παραδειγματικὴ δομὴ φαίνεται νὰ μοιάζει πρὸς ἐκείνην τοῦ χαρεμιού, καὶ ὁ Ντερριντὰ μιλάει γιὰ τὴν «κατηγορικὴ πορνογραφία» στὴν περίπτωση τῆς ἐσκεμμένης πολυανδρίας τῶν γυναικῶν κατὰ τὴν κατάσταση τοῦ πολιτισμοῦ, ὅποτε αὐτὲς θὰ γίνονταν πόρνες, G 146α (179-180).
37. G 172α (212). Ὁ Ντερριντὰ παραπέμπει ρητῶς σὲ ἐρευνες τοῦ Φοναζύ, σύμφωνα μὲ τις ὁποῖες ἀποδεικνύεται ἡ παλμικὴ συνιστώσα τῆς φώνησης, ἐφόσον τὰ σύμφωνα L, K καὶ G ἀνάγονται σὲ παλμικὲς κινήσεις τῶν μυῶν τῶν ἐρωτογενῶν ζωνῶν. Σύγκρ. G 258δ, 178δ κ.έ., 137δ κ.έ. (323, 221 κ.έ., 168 κ.έ.). Βλ. καὶ I. Fonagy, *Les bases pulsionnelles de la phonation, I: Les sons, II. La prosodie*, στὸ: *Revue Française de Psychanalyse* 34 (1970) σ. 101-136, 35(1971) σ. 543-591. Παραπομπὲς στὸ πρόβλημα τῆς συγκόλλησης ὑπάρχουν σὲ ὅλη τὴ δεξιὰ στήλη τοῦ κειμένου. Ἐπίσης ἀναφέρεται ὅτι ἡ συγκόλληση ἐκπροσωπεῖ τὴν ἐπαγωγικὴ διαδικασίαν τῆς ἴδιας τῆς *Πένθιμης καμπάνας* (*Glas*) καὶ ὅτι ὁ *Glas* (*Πένθιμη καμπάνα*) συγκολλάει τὸ «a» τῆς «différance» καὶ τοῦ «Gl», σύγκρ. G 88δ (106), 188δ (234).



(Hegel), ενώ ως γνωστόν η σημειτική γραφή σημειώνει μόνον τὰ σύμφω-  
να. Σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀναφερθῶν οἱ περαιτέρω  
συνέπειες, οἱ ὁποῖες προκύπτουν στὸν τομέα τῆς γλωσσολογίας ἀπὸ τὶς  
συζητήσεις γιὰ τὸ θέμα συνδετικό / συγκόλληση. Ἀλλὰ ὅπωςδήποτε  
αὐτὸ ἀποτελεῖ ἓνα σημαντικό στοιχεῖο κατὰ τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ  
Ντερριντὰ πρὸς τὸν Χέγκελ καὶ τὸν Ζενὲ καθὼς καὶ πρὸς τὴν ἀντίληψη  
τοῦ ὑποκειμένου. Μποροῦμε νὰ εἰποῦμε ὅτι στὸ συνδετικό ρῆμα τοῦ  
πνεύματος στὴν ἀριστερὴ στήλη τοῦ κειμένου, ἡ ὁποία τακτοποιεῖ τὸ  
σύστημα ὡς πρὸς τὶς λογικὲς θεμελιώδεις προτάσεις τοῦ μὲ ἀξιωματι-  
κὸν τρόπο, ἀντιπαράθεται ἡ συγκόλληση τῶν γραμμάτων μὲ τὶς γρα-  
φηματικὲς συνέπειές της, γιὰ παράδειγμα κατὰ τὸ νόημα τῶν λογοτε-  
χνικῶν συνειρμῶν; Βεβαίως αὐτὸ εἶναι μιὰ δυνατότητα ἐρμηνείας, ἀλ-  
λὰ οἱ παραμορφωτικὲς ἐντυπώσεις τοῦ κατοπτρισμοῦ τῆς ἀρχιτεκτονι-  
κῆς τῆς Πένθιμης καμπάνιας ἐπιτρέπουν νὰ ἐμφανίζεται καὶ τὸ συνδετι-  
κὸ ρῆμα τοῦ πνεύματος καὶ ὡς ἓνας «συγκολλητικὸς» μηχανισμὸς, ἐπει-  
δὴ τόσο στὴ φιλοσοφία τῆς θρησκείας ὅσο καὶ στὸ ἀντικειμενικὸ πνεῦ-  
μα παρουσιάζεται μιὰ ὁμοφυλόφιλη σχέση μεταξὺ πατέρα καὶ γιοῦ, κα-  
τὰ κάποιον τρόπο σὲ μιὰ πιὸ διεστραμμένη μορφή σὲ σύγκριση πρὸς  
τὴν ἀθωότητα τοῦ τραβεστί Ζενέ, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ νο-  
σταλγία γιὰ τὴν παρθενία καὶ γιὰ τὴν καθαρότητα καὶ ἀπὸ ὀνόματα ὅ-  
πως ἄνθη, ἄγγελος ἢ ἅγιος<sup>38</sup>. Ἐξάλλου στὴ δεξιὰ στήλη τοῦ κειμένου,  
παρὰ τὴν ἀναφερθεῖσα συγκόλληση, εἶναι ὡστόσο ἐνεργὸς μιὰ πιὸ ἰ-  
σχυρὴ καταπιεστικὴ στρατηγικὴ, ἐφόσον ἡ μετάθεση γίνεται οἰονεὶ  
σύμφωνα μὲ τοὺς κανόνες μιᾶς κατηγορικῆς προσταγῆς<sup>39</sup>. Τὸ λεπτὸ  
παιχνίδι τοῦ συνδετικοῦ ρήματος καὶ οἱ ἐκπλήξεις τῆς συγκόλλησης δὲν

38. Γιὰ τὴν «ὁμοσεξουαλικότητα» τοῦ πνεύματος στὴν ἀπόλυτη σχέση σύγκρ. G 249  
(312), γιὰ τὰ θεῖα ὀνόματα τῶν μορφῶν τοῦ Ζενέ σύγκρ. G 13δ κ.έ. 95δ κ.έ. (10  
κ.έ., 114 κ.έ.) καὶ σποράδην.

39. Οἱ ἐπανειλημμένες παραπομπές στὴν Ἄμωμη Σύλληψη στὴ δεξιὰ πλευρὰ τοῦ  
κειμένου, π.χ. στὸν G 57δ, 87δ, 95δ, 120δ (66, 105, 114, 146) συμπληρώνονται μὲ  
μιὰ ἀνασκόπηση καὶ γίνονται μιὰ κατηγορικὴ προσταγὴ σύμφωνα μὲ τὸν  
Φρόνιτ στὴν ἀριστερὴ στήλη τοῦ κειμένου, σύγκρ. G 7α, 241δ κ.έ., 251α κ.έ. (1,  
301 κ.έ., 313 κ.έ.), καὶ γιὰ τὶς δύο ἰσχύει ἡ συντομογραφία «IC» (Impératif  
Catégorique, δηλ. κατηγορικὴ προσταγὴ, Immaculée Conception, δηλ. Ἄμωμη  
Σύλληψη).



παραπέμπουν και τὰ δύο στὸν ἴδιο μηχανισμό, στὴν «κύρια πρόθεση τοῦ ἔρωτος νὰ συνενώνει και νὰ συνδέει»<sup>40</sup>; Δὲν πρόκειται τότε γιὰ τὴν παλιά ἰδέα μιᾶς ἐρωτικῆς τῆς φιλοσοφίας τῆς συνένωσης, ὡς «συνένωσης τῆς συνένωσης και τῆς μὴ συνένωσης»<sup>41</sup>, ἡ ὁποία χαρακτηρίζει και τὴν ταλάντευση μεταξὺ τοῦ συνδετικοῦ ρήματος, τὸ ὁποῖο δημιουργεῖ σύστημα, και τῆς συγκόλλησης, ἡ ὁποία παράγει συμφραζόμενα; Ἀκόμη και σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση μπορεῖ κάποιος νὰ εἰπεῖ ὅτι ἡ ἀντιπαράθεση πράγματι ἀναδεικνύεται ὡς ταλάντευση και ὅτι περνώντας ἀπὸ τὴν ἴσως δραματικὴ και ὡστόσο ἀπλή ἀπόφαση τοῦ εἶτε-εἶτε καταλήγει στὴν «παραφροσύνη» τοῦ και-καί.

#### 4. Κριτικὴ θεώρηση

Ὁ θεμελιώδης δυαδισμὸς τοῦ κειμένου, ὁ ὁποῖος προβάλλει τὴν πώλωση τοῦ μὴ δυνατοῦ τῆς ἀπόφασης, φαίνεται τελικῶς νὰ θεματοποιεῖ τὴ φιλοσοφικὴ σχιζοφρένεια ποὺ χαρακτηρίζει τόσο τὸν σύγχρονο στοχασμὸ ὅσο και τὴν τρέχουσα κριτικὴ ἀντιπαράθεση πρὸς τὸν Χέγκελ: Πράγματι, τί ἀπομένει πλέον νὰ σκεφθοῦμε μετὰ τὸ ὑποτιθέμενο τέλος τῆς μεταφυσικῆς (τῆς τέχνης, τῆς ἱστορίας ἢ ὁποιοῦδήποτε ἄλλου), τί δηλαδὴ εἶναι αὐτὸ ποὺ θὰ ἀπασχολήσει τὸν στοχασμὸ μας και ποὺ δὲν θὰ πάψει νὰ τελειώνει και ἔτσι παραμένει κατάλοιπο; Τί ἀπομένει νὰ σκεφθοῦμε κατὰ τὴν «ἐποχὴ» (μὲ τὸ νόημα τοῦ Χοῦσσερλ) τῆς ἐργασίας τοῦ πένθους μετὰ τὴν ὑποτιθέμενη πατροκτονία; Εἶναι ἀκόμη δυνατόν νὰ φιλοσοφοῦμε, χωρὶς νὰ εἴμαστε κατὰ κάποιον τρόπο και παρὰ πᾶσαν κριτικὴ ἀκόμη ἐγγελιοί, μεταφυσικοί, συστηματικοί; Πιθανὸν ὁ Ντερριντὰ θὰ ἀπαντοῦσε ὅτι στὸ τέλος ἀπομένει τὸ γράμμα, τὰ κατάλοιπα τῶν κειμένων, οἱ σημειώσεις τοῦ περιθωρίου, τὰ περιθωριακὰ φαινόμενα, τὰ ὁποῖα δὲν ἐγγυῶνται πλέον καμμιά θεωρησιακὴ βεβαιότητα, ἀλλὰ στὴν ἀβεβαιότητα τῶν ἀνεξαντλήτων συμφραζομένων,

40. S. Freud, *Das Ich und das Es*, στί: *Gesammelte Werke* Bd. XIII σ. 274.

41. Τὸ γνωστὸ χωρίο ἀπὸ τὸ Ἄποσπασμα τοῦ συστήματος παρατίθεται στὰ γερμανικά στὸν G 97d (117) και συγχρόνως μεταφράζεται ὡς «la copule ou le ligament du ligament et du non - ligament en lesquels la vie du même coup se bande et débande».



ή όποία είναι όπως τό είδωλο στον καθρέφτη, παρέχουν χώρο στη συνέχιση του στοχασμού, έφόσον ή έργασία του πένθους καθιστά δυνατή τή μετάβαση στη συνέχεια τής ζωής τής φιλοσοφίας.

Άλλά όμως «πρέπει ακόμη να υπερπηδήσουμε τή διαλεκτική στιγμή», αλλά όμως ό Ντερριντά αναζητεί «έναν άλλον αναβαθμό του πνεύματος» και τούτο τό αναζητεί στην αναπόφευκτη κατάσταση του έρμηνευτικού κύκλου<sup>42</sup>. Έπιπλέον έξαιτίας των αντιφατικών αναφορών στον Χέγκελ όρισμένοι είδαν με διαφορετικούς τρόπους στην Πένθιμη καμπάνα τήν προσπάθεια μιάς «μεταρρύθμισης» τής διαλεκτικής του Χέγκελ, έφόσον στην τριαδική κίνηση μιάς συνεχούς αύτεξέλιξης, ή όποία διασφαλίζεται στον έαυτό της διά τής διαρκούς έπιστροφής, αντιπαρατέθηκε μιά έκρηκτική διαδικασία γεμάτη από χάσματα, ή επαναλαμβανομένη διακοπή του όδηγητικού νήματος καθώς και ή ανάγκη ενός ένιαίου κέντρου σύμφωνα όμως με μιά άλλη χαρισματική αρχιτεκτονική, ίσως όχι πλέον μόνον του πνεύματος<sup>43</sup>. Αυτό έχει συνέπειες και για τήν προβληματική του υποκειμένου, καθόσον μάλιστα γνωρίζουμε διά τής ψυχανάλυσεως ότι ή ταύτιση γίνεται ένώπιον ενός καθρέφτη και διά τής έμπειρίας βιώνουμε ότι ό καθρέφτης όχι μόνον δέν αντιστρέφει τά πάντα αλλά διπλασιάζει τά πάντα.

Άν οι νέες, μη έγελιανές κλίμακες, τουλάχιστον στην περίπτωση τής Πένθιμης καμπάνας, είναι και εκείνες τής Έρμηνείας των όνείρων του Φρόντ<sup>44</sup>, σημαίνει τούτο ότι τό απόφθεγμα του Φρόντ αντιστρέφεται κατά το νόημα ότι δέν πρέπει πλέον να έπιδιώκεται μιά συνείδη-

42. G 30α, 24α (31, 24). Σύγκρ. και G 26α (26): «Ό κύκλος δέν είναι εφαρμόσιμος ούτε μπορεί να αποφευχθεί».
43. M. Iofrida, *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*. Pisa, 1988 σ. 82 σύγκρ. και σ. 30, σ. 133. Για τον διπλό δεσμό του Ντερριντά ως μιά διαλεκτική που έχει ακρωτηριασθεί, που έχει ανασταλεί κατά τήν άρση, ως μιά διαλεκτική στην όποία κάθε σύνθεση είναι αδύνατη, σύγκρ. G. Scibilia, *Morfologie di Derrida*, στό: aut-aut άρ. 231, 1989, σ. 99-114 κυρίως σ. 112, κατά τον συγγραφέα ανασυγκροτείται στό έργο του Ντερριντά μιά «έγγελιανίζουσα» έγκυκλοπαίδεια, άν και αυτή συντάσσεται γύρω από ένα κενό ή από μιά μετάβαση, βλ. ό.π. σ. 113.
44. Σύγκρ. G 200δ κ.έ. (248 κ.έ.). Η ρητή αναφορά στό έργο του Φρόντ *Traumdeutung* υπάρχει στον G 201δ (250) όσον αφορά στις κλίμακες και στον συμβολισμό τους.



ση αλλά μάλλον μιὰ μὴ συνείδηση τῶν λανθανουσῶν σημασιῶν, τῶν κρυφῶν ἐπιθυμιῶν, τῶν ὀνειρῶν τοῦ λόγου, τὰ ὁποῖα συμβαίνουν τὴν ἡμέρα καὶ τὴ νύχτα: «Ὅπου ἦταν ἐγώ, πρέπει νὰ γίνει αὐτό»; Βεβαίως δὲν εἶναι αὐτὴ ἡ πρόθεση τοῦ Ντερριντά, οὔτε καὶ στὸ πλαίσιο μιᾶς «ἀποδιάρθρωσης» τοῦ ὑποκειμένου, μάλλον φαίνεται ὅτι ὁ Ντερριντά στηρίζει τὴν πρόκλησή του στὸ νὰ διατηρεῖ σὲ κίνηση τὸν δυναμισμό τῶν δυνάμεων, ἐκείνη τὴν ταλάντευση, ἡ ὁποία ὡς ἐρωτικὴ συνιστώσα τῆς φιλο-σοφίας μπορεῖ νὰ συνεχίσει νὰ χορηγεῖ τὴ ζωὴ στον στοχασμὸ καὶ στὸ θαυμάζειν.

Ἴσως ἡ πιὸ ἐνδιαφέρουσα συμβολὴ αὐτοῦ τοῦ περίπλοκου νοητικοῦ πειράματος τοῦ Ντερριντά συνίσταται στὴν ὑπόμνηση ὅτι τὸ μυστικὸ τῆς ἀτομικότητας καὶ ἔτσι καὶ τῆς φιλοσοφικῆς παράδοσης καὶ τῆς ἱστορίας πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὴν ὀνειρικὴ γλώσσα τοῦ ἄλλου, τὸ ὁποῖο ἤδη ἔχει πάντοτε χαθεῖ. Καὶ γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὰ λόγια τοῦ Λακάν, «ὅτι τὸ ἀσυνείδητο τοῦ ὑποκειμένου ἄς εἶναι ὁ διεξοδικὸς λόγος περὶ τοῦ ἄλλου»<sup>45</sup>. Συνεπῶς παραμένουν δύο ὑποκείμενα, τὸ ἐγώ καὶ τὸ ἄλλο, δύο ἱστορίες, ἡ παράδοση καὶ τὸ ἕτερόν της: αὐτὸ δὲν εἶναι πλέον ἓνα ἐνιαῖο καὶ συμφιλιωμένο ὑποκείμενο οὔτε καὶ μιὰ ἀνέλιξη τοῦ νοήματος, ἡ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ τελεολογικὸν προσδιορισμὸ, καὶ ὁμως τὸ ἐρώτημα περὶ τῆς ἀληθείας τίθεται μὲ ἀφετηρία τὰ ὄρια τοῦ στοχασμοῦ τοῦ Χέγκελ καὶ ἀπὸ τὸν διχασμὸ τους συνεχίζει νὰ ἀνακύπτει ἡ ἀνάγκη τῆς φιλοσοφίας<sup>46</sup>.

- 
45. J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, στί: *Ecrits* 1, σ. 143. Γιὰ τὰ δύο ὑποκείμενα τῆς ἀναλυτικῆς κατάστασης βλ. J. Lacan, *La chose freudienne, ou Sens du retour à Freud en psychanalyse*, στί: *Ecrits* 1 σ. 240-241.
46. Σύγκρ. G. W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, στί: *Gesammelte Werke*. Bd. IV: *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg, 1968 σ. 12.



## ΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

Ἡ Γεωργία Ἀποστολοπούλου εἶναι Καθηγήτρια Φιλοσοφίας στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων καὶ συνεργάζεται γιὰ τὴ «Hegel-Bibliographie» τοῦ περιοδικοῦ Hegel-Studien. Ἐπιλογὴ δημοσιευμάτων:

- Ὁ ἐγγελιανὸς φιλόσοφος Ἰωάννης Μενάγιας. Ἰωάννινα, 1988
- Ὁ Hegel καὶ τὸ «τέλος τῆς τέχνης», στό: Χρονικὰ Αἰσθητικῆς 21-22 (1982-1983) σ. 90-112.
- Schopenhauer als Vermittler griechischer Kunst, στό: Schopenhauer-Jahrbuch 64 (1983) σ. 39-50.
- Ὁ Schopenhauer καὶ οἱ Σοφιστές, στό: Πρακτικὰ τοῦ Διεθνοῦς - Συμποσίου «Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ». Ἀθήνα, 1984 σ. 312-329.
- Hegel-Studien in Griechenland, στό: Hegel-Studien 21 (1986) σ. 189-218.
- Μετάφραση: K. Löwith, Ἀπὸ τὸν Χέγκελ στὸν Νίτσε. Τόμοι 1-2. Ἀθήνα, 1987.
- Ἡ ἐγκατάλειψη τοῦ μέτρου τῆς τέχνης: Ἡ παραίτηση τοῦ Adorno ἀπὸ τὴν κλασσικὴ τέχνη, στό: Χρονικὰ Αἰσθητικῆς 29-30 (1990-1991) σ. 69-74.
- Ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς μεθόδου κατὰ τὸν Hegel. Παρατηρήσεις στὸν πρόλογο τῆς Φαινομενολογίας τοῦ πνεύματος, στό: Ἀφιέρωμα στὸν Κωνσταντῖνο Δεσποτόπουλο. Ἀθήνα, 1991 σ. 287-303.
- Probleme der neugriechischen Hegel-Übersetzung, στό: A.P. Frank/K.J. Maass κ.ἄ., Übersetzen, verstehen, Brücken bauen. Teil 1. Berlin, 1993 σ. 239-247.
- Γ. Ἀποστολοπούλου (ἐπιμ.), Ἡ ἰδέα τῆς Εὐρώπης (= Ἀνάτυπο, Δωδώνη, 23, 1994 Μέρος Τρίτο). Ἰωάννινα, 1994.
- Ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ λόγο στὸν εὐρωπαϊκὸ ὀρθολογισμό, στό: Γ. Ἀποστολοπούλου (ἐπιμ.), Ἡ ἰδέα τῆς Εὐρώπης (= Ἀνάτυπο, Δωδώνη, 23, 1994. Μέρος Τρίτο). Ἰωάννινα, 1994 σ. 45-63.



- 'Ο Heidegger και ἡ ἀναθεώρηση τοῦ κλασσικοῦ, στό: Πρακτικά τοῦ Ἑλληνοβρετανικοῦ Συμποσίου Αἰσθητικῆς. Ἀθήνα, 11-12 Νοεμβρίου 1994 (ὑπό ἐκτύπωση).

Ἡ **Gabriella Baptist** εἶναι Διδάκτωρ Φιλοσοφίας καὶ ἐρευνήτρια νεώτερης καὶ σύγχρονης φιλοσοφίας στό Πανεπιστήμιο «Σοφία» τῆς Ρώμης καὶ συνεργάζεται γιὰ τὴν «Hegel-Bibliographie» τοῦ περιοδικοῦ «Hegel-Studien». Ἐπιλογή δημοσιευμάτων:

- Il problema della modalità nelle logiche di Hegel. Un itinerario tra il possibile e il necessario. Genova, 1992.
- Hegel e l'antitetica della Critica della ragione pura, στό: Paradigmi, 4 (1986) σ. 271-297.
- (Μὲ τὸν Hans-Christian Lucas), Wem schlägt die Stunde in Derridas «Glas»? Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derridas, στό: Hegel-Studien 23 (1988) σ. 139-179.
- Wege und Umwege zu Hegels Phänomenologien, στό: Hegel-Studien 23 (1988) σ. 272-286.
- Le lezioni sulla filosofia della religione di Hegel. Problemi e significato della nuova edizione, στό: Cultura e Scuola N. 104, 1987, σ. 119-126 καὶ N. 105, 1988, σ. 166-176.
- La scrittura sfalsata. «Glas» e «La carte postale» di Jacques Derrida, στό: Intersezioni 9 (1989) σ. 305-324.
- Die andere Seele des Geistes, στό: Philosophische Rundschau 26 (1989) σ. 299-315.
- Una nuova prospettiva per il problema della conoscenza e della verità. G.W.F. Hegel, στό: G. Baptist κ.ἄ., Sapere e verità. Una introduzione al problema della conoscenza. Roma, 1990 σ. 231-254.
- Ways and Loci of Modality. The Chapter «Actuality» in the Science of Logic between its Absence in Jena and its Disappearance in Berlin, στό: G. di Giovanni (ed.), Essays on Hegel's Logic. Albany, 1990 σ. 127-143.
- L'idea di Europa e il problema dell'identità. Due recenti contributi di Gadamer e Derrida, στό: Il Contributo, νέα σειρά, 3 (1993) σ. 95-105.
- Die Poesie des Absoluten und das Schicksal der Kunst. Zu Hegels Dante-Deutung, στό: H.-J. Gawoll und Ch. Jamme (Hrsg.),





Idealismus mit Folgen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler. München, 1994 σ. 221-234.

- Another Dialogue between Poetry and Thinking? The Case of Derrida, στο: C. Hamlin/Ch. Jamme (eds.), Hegel and Hölderlin. Speculative Philosophy and Hermeneutics. New Haven, Yale University, 9-10 October 1987 (υπό έκτύπωση).

Ο Rüdiger Bubner είναι Καθηγητής Φιλοσοφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου της Τυβίγγης. Έχει εκδώσει τη σειρά «Die Philosophie in Text und Darstellung» (Τόμοι 1-8) στον εκδοτικό οίκο Ρέκλαμ στη Στουτγάρδη. Έπιλογή δημοσιευμάτων:

- R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.), Hermeneutik und Dialektik. I-II. Tübingen, 1970.
- R. Bubner (Hrsg.), G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik. Mit einer Einleitung hrsg. von Rüdiger Bubner. Erster und zweiter Teil. Dritter Teil. Stuttgart, 1971.
- R. Bubner (Hrsg.), Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus. Bonn, 1973 (= Hegel-Studien Beiheft 9).
- Theorie und Praxis. Eine nachhegelsche Abstraktion. Frankfurt a.M., 1971.
- Dialektik und Wissenschaft. Frankfurt a.M., 1973.
- Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. Frankfurt a.M., 1976.
- Hegel und Goethe. Heidelberg, 1978.
- Zur Sache der Dialektik. Stuttgart, 1980.
- Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie. Frankfurt a.M., 1984.
- Ästhetische Erfahrung. Frankfurt a.M., 1989.
- Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität Frankfurt a.M., 1990.
- Antike Themen und ihre moderne Verwandlung. Frankfurt a.M., 1992.
- Innovationen des Idealismus. Göttingen, 1995.



Ο **Hans-Jürgen Gawoll** είναι Διδάκτωρ Φιλοσοφίας και συνεργάτης του «'Αρχείου Χέγκελ» στο Πανεπιστήμιο του Μπόχουμ. Είναι διευθυντής σύνταξης του περιοδικού «Hegel-Studien» και συνεργάζεται στην έκδοση των έργων του Χέγκελ στη σειρά «Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη» του εκδοτικού οίκου Μάινερ στο Άμβουργο. Έπιλογή δημοσιευμάτων:

- Die Kritik des Einen ist nicht die Epiphanie des Anderen. Bemerkungen zur Philosophie Emmanuel Levinas', στο: Hegel-Studien 23 (1988) σ. 205-226.
- Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989.
- Nebenlinien-Variationen zu/von Hölderlins Urtheil und Seyn, στο: Hölderlin-Jahrbuch 26 (1988/1989) σ. 87-116.
- Interesse und Welt. Zum geschichtlichen Zusammenhang von Realitätsproblem und Nihilismus, στο: Archiv für Begriffsgeschichte 30 (1986-87) σ. 181-202.
- Das Verschwinden des Originals. Apropos neuerer Forschungen zum sogenannten «ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus», στο: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992) σ. 413-428.
- Dialektik von Bacon bis zur Gegenwart, στο: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 2. Tübingen, 1994 σ. 580-591.
- Über den Augenblick. Auch eine Philosophiegeschichte von Platon bis Heidegger, στο: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994) σ. 152-179.
- Vom goldenen Zeitalter zum Reich der Vernunft. Die mythologischen Anfänge von Schellings Philosophie, στο: H.-J. Gawoll und Ch. Jamme (Hrsg.), Idealismus mit Folgen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler. München, 1994 s. 19-35.

Ο **Walter Jaeschke** είναι Καθηγητής Φιλοσοφίας στο Ίνστιτούτο Φιλοσοφίας του Έλευθέρου Πανεπιστημίου του Βερολίνου και συνεργάτης στο Έρευνητικό Κέντρο «Σλαΐερμάχερ» της Ακαδημίας των Έπιστημών του Βερολίνου στο πλαίσιο της έκδοσης των άπάντων του Σλαΐερμάχερ. Έπίσης συνεργάζεται στην έκδοση των έργων του Χέγκελ στις αντίστοιχες



σειρές τοῦ ἐκδοτικοῦ οἴκου Μάινερ στὸ Ἀμβούργο. Ἐπιλογὴ δημοσιευμάτων:

- Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt, 1983.
- Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart, 1986.
- Äusserliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen, στὸ: Hegel-Studien 13 (1978) σ. 85-117.
- Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration, στὸ: Der Staat 18 (1979) σ. 349-374.
- Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägung zur Konzeption und Aktualität von Hegels Wissenschaft der Logik, στὸ: Hegel Today. The Independent Journal of Philosophy 3 (1979) σ. 23-36.
- Absolute Idee - Absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie, στὸ: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981) σ. 385-416.
- Kunst und Religion, στὸ: F.W. Graf und F. Wagner (Hrsg.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Stuttgart, 1982 σ. 163-195.
- World History and the History of the Absolute Spirit, στὸ: R.L. Perkins (ed.), History and System. Hegel's Philosophy of History. Albany, 1984 σ. 101-115.
- Die Vernünftigkeit des Gesetzes. Hegel und die Restauration im Streit um Zivilrecht und Verfassungsrecht, στὸ: H.-C. Lucas und O. Pöggeler (Hrsg.), Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte. Stuttgart, 1986 σ. 221-256.
- Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums, στὸ: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988) σ. 278-293.
- Die hohle Nuss der Subjektivität, oder Über die Verklärung der Philosophie ins Positive, στὸ: A. Mues (Hrsg.), Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806. Hamburg, 1989 σ. 483-496.
- W. Jaeschke (Hrsg.), Philosophisch-literarische Streitsachen. Hamburg, 1990 κ.έ.
- Die europäische Idee der Freiheit, στὸ: Γ. Ἀποστολοπούλου (ἐπιμ.), Ἡ ἰδέα τῆς Εὐρώπης (= Ἀνάτυπο, Δωδώνη 23, 1994,



Μέρος Τρίτο). Ίωάννινα, 1994 σ. 29-43.

Ο Klaus Vieweg είναι Υφηγητής Φιλοσοφίας στο Ίνστιτούτο Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου της Ίένας. Ίπιλογή δημοσιευμάτων:

- T. Grüning/K. Vieweg, Hegel -Vision und Konstruktion einer Vernunftgeschichte der Freiheit. Frankfurt/Bern/New York/Paris, 1991.
- Lebendige Demokratie oder tote Papierwelt-Zu Hegels Vergleich von antiker Polisdemokratie und bürgerlich-liberaler Repräsentativdemokratie, στο: Hegel-Jahrbuch 1991 σ. 283-288.
- Es ist undeutsch, bloss deutsch zu sein - Zur Aktualität des universalistischen Denkens von Hegel, στο: W. Reese-Schäfer/P. Braitling (Hrsg.), Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen. Frankfurt a.M., 1991 σ. 55-70.
- Hegels Deutung des Verhältnisses von Kunst und Geschichte als ein Konzept der neuen Zeit, στο: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), Die Europaidee im deutschen Idealismus und in der deutschen Romantik. Bad Homburg, 1992 σ. 123-138.
- Gegen eine «in Punkte zersprungene Geschichte» - Zur Debatte um das Verständnis der Historie in den Jahrbüchern für Wissenschaftliche Kritik, στο: Chr. Jamme (Hrsg.), Die Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik. Hegels Berliner Gegenakademie. Stuttgart, 1994 σ. 489-504.
- Formell-abstrakte und inhaltliche Anerkennung in Hegels Konzept vom äusseren Staatsrecht, στο: Hegel-Jahrbuch 1994 σ. 350-359.
- K. Vieweg/T. Grüning, Wissen oder Ersehen des Absoluten. Hegel contra Novalis und Friedrich Schlegel, στο: F. Strack (Hrsg.), Jena um 1800. Stuttgart, 1994 σ. 532-544.
- Der verlorene Gott und die Poetisierung der Natur. Aufklärungskritik in frühromantischer und identitätsphilosophischer Absicht (συγκριτικά), στο: J. Rathmann (Hrsg.), Die ungarische Aufklärung in ihren österreichischen und deutschen Beziehungen. Budapest, 1995 σ. 97-103.
- K. Vieweg/T. Grüning, Perspektiven auf Hegel. Hegels Transformation der Metaphysik, στο: Hegel-Studien 1995 σ. 185-189.
- Prooemium in Plotinum. Renaissance-Neuplatonismus und die indirekte Plotin-Rezeption beim jungen Hegel, στο: K. Manger (Hrsg.),



Italienbeziehungen des klassischen Weimar. Mennagio, 1995 (ὕπὸ ἐκτύπωση).

Ὁ Νικόλαος Χρόνης εἶναι Καθηγητὴς Φιλοσοφίας στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἐπιλογὴ δημοσιευμάτων:

- Τὸ πρόβλημα τῶν κατηγοριῶν ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ Ἀριστοτέλους. Ἐν Ἀθήναις, 1975.
- Ἡ κριτικὴ θεωρία κατὰ τὸν Max Horkheimer. Ἀθήνα, 1993.
- Ἡ διαίρεσις κατ' ἐπίνοιαν ὡς μέθοδος ἐρεύνης κοσμολογικῶν προβλημάτων, στό: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 26 (1977-1978) σ. 162-190.
- Freedom and Necessity as Regulative Principles of Spirit, στό: Hegel-Jahrbuch 1983 σ. 311-316.
- Ἐλευθερία καὶ ἀναγκαιότητα ὡς κανονιστικὲς ἀρχές τοῦ πνεύματος, στό: Χέγκελ. Ἱστορία καὶ διαλεκτικὴ. XIV. Διεθνὲς Συνέδριο γιὰ τὸν Χέγκελ. Τὸ ἐλληνικὸ κείμενο τῶν ἀνακοινώσεων τῶν Ἑλλήνων Συνέδρων, Ἀθήνα, χ.χ. σ. 104-119 (μετάφραση τοῦ προηγουμένου κειμένου).
- Die Sittlichkeit als die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes, στό: Παρουσία 4 (1986) σ. 179-187. Ἐπίσης στό: Hegel-Jahrbuch 1987 σ. 250-255.
- Horkheimers Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie, στό: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 29 (1992) σ. 309-318.
- Προβλήματα σύγχρονης αἰσθητικῆς, στό: Δωδώνη 22 (1993) Μέρος Τρίτο σ. 9-38.

Ὁ Νίκος Ψημμένος εἶναι Καθηγητὴς Φιλοσοφίας στὴ Φιλοσοφικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων. Ἐπιλογὴ δημοσιευμάτων:

- Hegels Heraklit - Verständnis. Basel-Paris, 1978.
- Ὁ Γληνὸς γιὰ τὸν Hegel, στό: Δημήτρης Γληνός - Παιδαγωγὸς καὶ Φιλόσοφος. Ἀθήνα, 1983 σ. 48-58.
- Ἡ Σοφιστικὴ στὴν ἱστοριοφιλοσοφικὴ θεώρηση τοῦ Hegel, στό: Πρακτικὰ τοῦ Διεθνoῦς Συμποσίου «Ἡ ἀρχαία Σοφιστικὴ»



- Ἀθήνα, 1984 σ. 298-315.
- Ἡ κλασικὴ παιδεία τοῦ νεαροῦ Hegel, στό: Δωδώνη 14 (1985) τεῦχος τρίτο σ. 173-195.
  - Der Begriff der Objektivität in Hegels Auffassung der vorsozialistischen Philosophie, στό: A. Cesana/O. Rubitschon (Hrsg.), Die philosophische Tradition in Dialog mit der Gegenwart. Festschrift für Hansjörg Salmony. Basel-Boston-Stuttgart, 1985 σ. 231-242.
  - Ἡ διαλεκτικὴ κυρίου καὶ δούλου στὸν Hegel καὶ στὸν Marx, στό: Ὁ Karl Marx καὶ ἡ φιλοσοφία. Ἀθήνα, 1987 σ. 102-113.
  - Μετάφραση: G.W.F. Hegel, Εἰσαγωγή στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας (Σημειώσεις τῆς Χαϊδελβέργης), στό: Νέα Ἑστία 108 (1980) τεῦχος 1275 σ. 1137-1146.



ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ-ΕΚΔΟΣΕΙΣ

ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ

ΒΑΛΛΑΩΡΙΤΟΥ 25 - ΙΩΑΝΝΙΝΑ ΤΗΛ. 0851 - 77358



**Copyright : Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων**

**Απαγορεύεται η μερική ή ολική ανατύπωση, καθώς και η λήψη φωτοαντιγράφων από το βιβλίο χωρίς τη γραπτή άδεια του Τμήματος Δημοσιευμάτων του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και του συγγραφέα.**

**Διατίθεται και στο Βιβλιοπωλείο του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Δομπόλη, 451 10 Ιωάννινα τηλ. 21801.**

**ΔΙΑΝΕΜΕΤΑΙ ΔΩΡΕΑΝ στους φοιτητές.**

