

Johannes Agnoli

Διαλέξεις για τον γερμανικό ιδεαλισμό

(1994)*

Προεισγωγική παρατήρηση,
προπάντων σημασιολογική

Ευχαριστώ την Associazione Culturale Italo-Tedesca της Πέσια, και τον δήμαρχο της Πέσια για τη δυνατότητα που μου έδωσαν, να εκφωνήσω μια σειρά διαλέξεων για τον γερμανικό ιδεαλισμό, η οποία δημοσιεύεται εδώ σε μια μεταγραφή διορθωμένη όπου ήταν αναγκαίο, ενίοτε διευρυμένη, αλλά πουθενά αλλαγμένη. Πρόκειται για ένα κείμενο που εκφωνήθηκε ελεύθερα, και δεν «διαβάστηκε» στο κοινό. Αντιστάθηκα στον όχι μικρό πειρασμό, να μετατρέψω τον ελεύθερο λόγο σε δοκιμιακό. Δεν μετανιώνω γι' αυτό, ακόμη και αν ομολογουμένως η αυθορμησία απέβη εις βάρος της εννοιολογικής σαφήνειας και της αυστηρής ακριβολογίας. Επαναλήψεις, οι οποίες είναι αναπόφευκτες σε μια ελεύθερη διάλεξη, παραμερίστηκαν εν μέρει, χωρίς να εγκαταλειφθούν πλήρως, ακριβώς για να διατηρηθεί η πιστότητα στην ελεύθερη ομιλία. Δεδομένου ότι πρόκειται για μεμονωμένους στοχαστές, κάνω αναφορές σε ιστορικές, βιογραφικές και προσωπικές πλευρές, οι οποίες χρησιμεύουν για μια καλύτερη κατανόηση των φιλοσοφικών θέσεων, προπάντων όμως, για να αποφύγω τον καθαρό μεν αλλά και πολύ αραιό αέρα της αυστηρά επιστημολογικής παρουσίας.

* Μετάφραση: Θ. Γκιούρας. Οι υποσημειώσεις με αραβικό αριθμό είναι του συντάκτη. Υποσημειώσεις με αστερίσκο, όπως και σημειώσεις εντός αγκυλών, είναι του μεταφραστή. Για εργογραφικές πληροφορίες βλ. το προηγούμενο κείμενο στο παρόν τεύχος, Παρατηρήσεις για τον Johannes Agnoli και την ιστορία της φιλοσοφίας.

Κατ' αρχάς μια παρατήρηση, με την οποία ξεκίνησα και στην Πέσια: για να προσανατολιστώ ορολογικά, για να μπορέσω να μεταβώ από την συνήθη γερμανική ομιλία στα ιταλικά, συμβουλευτήκα διάφορα ιταλικά εγχειρίδια για την ιστορία της φιλοσοφίας, αρχής γενομένης από το δικό μου παλιό γυμνασιακό εγχειρίδιο του Stefanini,^{*} μέχρι την σοφή και περίπλοκη ανάπτυξη των Abbagnano[†] και Accornero. Αυτό μου προκάλεσε αποπροσανατολισμό και σύγχυση, είτε αναφορικά με τα περιεχόμενα, τα οποία δεν αντιστοιχούν πάντα σ' αυτό που γνωρίζω και διδάσκω επί σειρά ετών ως φιλοσοφία· είτε εξαιτίας της χρήσης εκφράσεων και εννοιών, οι οποίες κατά την άποψή μου είναι κάθε άλλο παρά εύστοχες. Πρέπει να παραδεχτώ, πως αυτή η σύγχυση υπήρξε σε τελική ανάλυση σωτήρια, μια και έτσι απέκτησα τη δυνατότητα, να παραμείνω κατά το σχολιασμό των φιλοσόφων μας στα πρωτότυπα κείμενα. Κατάφερα έτσι να παρουσιάσω τον δικό μου τρόπο ανάγνωσης, ο οποίος αποστασιοποιείται εν μέρει από την *recta opinio* (δηλαδή την ορθοδοξία) των τρεχουσών ερμηνειών, και οι οποίες, απλώς και μόνο επειδή είναι τρέχουσες και πλαισιωμένες από τις μαρτυρίες εξεχόντων συγγραφέων, δεν σημαίνει απαραίτητως ότι είναι και ορθές. Για να μην μιλήσω για εκείνες τις ερμηνευτικές μονογραφίες, οι οποίες ξεχνούν την σοφή υπόμνηση του Spinoza, να φιλοσοφούν και να ασχολούνται με τη φιλοσοφία *sine ira et studio* [χωρίς οργή και σπουδή]. Ιδιαίτερα αναφορικά με τον γερμανικό ιδεαλισμό, προπάντων αναφορικά με τον Hegel, οδήγησε συχνά την πένα η *ira* (δηλαδή η οργή) αντί για τον Λόγο ή την στοιχειοθετημένη κριτική. Χωρίς κάποιες αντικειμενικίστικες αξιώσεις, και χωρίς τον καταναγκασμό να εξηγήσω ολόκληρα «συστήματα», θα ασχοληθώ με αυτό το οποίο κατά την άποψή μου αποτελεί τα βασικότερα και προβληματικότερα σημεία του θέματος – πράγμα που δεν είναι μόνο πιο χρήσιμο για την κατανόηση φιλοσοφικών προσανατολισμών και συμπερασμάτων, αλλά επίσης, σύμφωνα με την πρόθεσή μου, για να εξασκεί κανείς στη νόηση και στον αναστοχασμό την ίδια διάνοια.

Συνεπώς, τα πρωτότυπα κείμενα. Εδώ προκύπτει μια ακόμη δυσκολία, η οποία πηγάζει από τις ιταλικές μεταφράσεις που έχω στη διάθεσή μου. Μια δυσκολία ιδιάζουσας, ιδιαίτερης σημασίας για την κατανόηση θεωριών, οι οποίες είναι ήδη αυτές καθεαυτές αρκετά περίπλοκες. Με αυτό δεν εννοούνται οι συνήθεις φιλολογικές παρανοήσεις, που προσιδιάζουν σε κάθε μετάφραση, αλλά μια σημαντική σημασιολογική διάσταση, η οποία ανακύπτει όχι μόνο όταν μια μετάφραση δεν αποδίδει ορθώς έναν όρο (ένα πράγμα εντελώς κατανοητό – εγώ ο ίδιος δεν ήξερα να πω σε κάθε περίπτωση ποια έκφραση θα έπρεπε να χρησιμοποιηθεί), αλλά όταν οδηγεί σε μια θεμελιώδη

^{*} Luigi Stefanini, *Sommario storico della filosofia*, S.E.I., Torino 1928.

[†] Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Torino 1946 κ.ε.

αλλαγή της σημασίας. Μου συνέβη λοιπόν συχνά, ότι έπρεπε να ανατρέξω στο γερμανικό κείμενο, για να καταλάβω το ιταλικό. Η δυσκολία είναι διπλή: αφενός το ελάττωμα διασαφήνισης περιεχομενικών προσδιορισμών, ή με άλλα λόγια, ο απαραάβλεπτος πλούτος σημασιών των μεμονωμένων γερμανικών εκφράσεων· αφετέρου το γεγονός, ότι οι φιλόσοφοι του γερμανικού ιδεαλισμού χρησιμοποιούσαν ενίοτε για την περίπλοκη ορολογία τους απλές εκφράσεις από την καθομιλουμένη. Μερικές φορές αυτό μπορεί να οδηγήσει σε σημαντικές σημασιολογικές παρεκκλίσεις. Επιτρέψτε μου να αναφέρω μια τέτοια περίπτωση, την οποία θεωρώ παραδειγματική. Ο Lucio Colletti [1924-2001], ο οποίος ασχολήθηκε με αξιέπαινο πάντα τρόπο με τον γερμανικό ιδεαλισμό και συγχρόνως μερίμνησε για τις επιβλαβείς συνέπειές του, αναφέρει στις πραγματείες του συχνά τις πρωτότυπες έννοιες. Παρέχει δε συχνά μεταφράσεις, οι οποίες μπορούν, το λιγότερο, να χαρακτηριστούν ως ευφάνταστες. Έτσι, από το εγγελιανό (και σύνηθες στην γερμανική καθομιλουμένη) «zu Grunde gehen» γίνεται ένα «andar giù» [‘κατεβαίνω’], η σημασία του οποίου παραμένει αινιγματική. Ωστόσο ο Hegel και οι συμπολίτες του θέλουν με αυτή την έκφραση να δηλώσουν απλώς πως κάτι «na in rovina» [καταστρέφεται]. Για να αναπτύξουμε περαιτέρω την σημασιολογική παρέκκλιση του όρου «Grund», και για να κατανοήσουμε ακριβέστερα τις δυσχέρειες που προκύπτουν από εδώ κατά την μετάφραση: η έκφραση «auf den Grund gehen» δεν οδηγεί σε κάποια καταστροφή, παρά σημαίνει «andare fino in fondo ad un problema, ad una situazione» [αναλύω σε βάθος ένα πρόβλημα, μια κατάσταση]. Εάν διαγράψουμε το οριστικό άρθρο και πούμε «auf Grund», τότε εξαφανίζεται η καταστροφή και το πρόβλημα: πολύ απλά «ci si arena» [προσαράσσει] κανείς, και με ακριβέστερη διατύπωση, αυτό το «auf Grund», σημαίνει «a causa di» [εξαιτίας] μιας αμμουδιάς. Εάν θέλετε λοιπόν, βλέπουμε τις διαλεκτικές ιδιαιτερότητες μιας πραγματικά ενδιαφέρουσας γλώσσας, για την οποία το θηλυκό [das Weib] είναι ουδέτερου γένους, αλλά το πράγμα [die Sache] είναι θηλυκού γένους. Σε διάφορα σημεία θα επανέλθω σ’ αυτό το επιχείρημα, για να προτείνω μεταφράσεις, οι οποίες μπορεί μεν υφολογικά να πάσχουν κάπως, αλλά είναι εννοιολογικά ορθότερες.

Έρχομαι τώρα σε μια περίπτωση, η οποία είναι παραδειγματική για τις αναφερθείσες δυσκολίες: μια vera crux [αληθινό βάσανο] για τις μεταφράσεις του Hegel, όχι μόνο στα ιταλικά, αλλά και σε όλες τις ευρωπαϊκές γλώσσες. Εννοώ τον όρο «bürgerliche Gesellschaft», με τον οποίο θα ασχοληθώ εν συντομία, επειδή του προσιδιάζουν ορισμένες, τουλάχιστον παράξενες

πλευρές. Η «bürgerliche Gesellschaft» της εγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου (μια έκφραση την οποία προσέλαβε επίσης ο Marx) μεταφράζεται στα ιταλικά, γαλλικά και αγγλικά ως «società civile» [κοινωνία των πολιτών], ενώ ο Hegel κάνει λόγο για την «società borghese» [αστική κοινωνία]. Έχω πραγματευτεί σε άλλο σημείο τις θεωρητικο-πολιτικές συνέπειες αυτής της μετάφρασης,* η οποία μετατρέπει εκ θαύματος την αστική κοινωνία, ένα ιστορικά επακριβές φαινόμενο με ειδικά κοινωνικοοικονομικά χαρακτηριστικά, σε μια «κοινωνία των πολιτών» ιδιαίτερης ποιότητας, η οποία έχει μια σημασία υπόρρητα θετική, εάν όχι ηθικολογική. Είναι όμως τώρα η κοινωνία για την οποία μιλά ο Hegel, αστική ή των πολιτών; Θα μου επιτρέψετε εδώ μια παρέκκλιση. Σε ένα από τα συγγράμματά μου, που δημοσιεύθηκε πριν από καιρό, ασχολούμαι με τα προβλήματα του «αστικού κράτους» [bürgerlichen Staats] – φυσικά του αστικού και όχι του «κράτους των πολιτών» [Zivilstaates] πράγμα που θα ήταν μάλλον γελοίο (πρβλ. το βιβλίο μου Το κράτος του κεφαλαίου [1975]). Θα απαιτούνταν εδώ και άλλες παρατηρήσεις, όχι απαραίτητα επιστημονικές, αλλά του είδους που συμβάλλει στην σημασιολογική διασαφήνιση. Στα σχολικά μου χρόνια στην Ιταλία, συνηθίζοταν να περιγελούμε το ρητό που λέει: «Η εργασία εξευγενίζει τον άνθρωπο», προσθέτοντας ότι «τον κάνει ζώο» (ίσως να λέγεται ακόμη σήμερα). Η αντίστοιχη γερμανική ρήση είναι πολύ πιο εύστοχη, και από κοινωνιολογικής άποψης ακριβέστερη. «Η εργασία εξευγενίζει, εμείς παραμένουμε αστοί», ακριβώς αστοί και όχι πολίτες. Ορισμένες ταβέρνες στη Γερμανία διαφημίζουν πως προσφέρουν «gutbürgerliche Küche» (πράγμα που αντιστοιχεί στο ιταλικό «cucina casalinga» [σπιτική κουζίνα]), και πάλι: αστικό, σίγουρα όχι των πολιτών.

Για να επιστρέψουμε συνεπώς στον Hegel: «αστική κοινωνία» σημαίνει κοινωνία των αστών [bourgeoise Gesellschaft]. Ο Hegel είχε προσδιορίσει επακριβώς αυτή τη σημασία, σίγουρα όχι στις διαλέξεις του για τη φιλοσοφία του δικαίου στο Βερολίνο το 1821, αλλά σ' εκείνες της Χαϊδελβέργης του 1817/18, οι οποίες βεβαίως είναι λιγότερο γνωστές, μια και δημοσιεύθηκαν μόλις το 1983. Στην παρ. 89 της Φιλοσοφίας του δικαίου του 1817/18 διαβάζει λοιπόν κανείς τα εξής για την «αστική κοινωνία»: «Εδώ τα μεμονωμένα άτομα είναι bourgeois, όχι citoyens». Μια οριστική, σημασιολογική εξήγηση

* Πρβλ. την ελληνική συλλογή κειμένων του Agnoli *Κείμενα για το κράτος και την πολιτική*, μετ. Θ. Γκιούρας, ΚΨΜ, Αθήνα 2020, σ. 105 κ.ε. Στην ίδια συλλογή περιέχεται το κείμενο *Το κράτος του κεφαλαίου*, στο οποίο αναφέρεται αμέσως παρακάτω ο Agnoli.

προς εξαφάνιση του *civis*, έρχεται από την ίδια την γερμανική γλώσσα, η οποία διακρίνει μεταξύ της «bürgerliche Gesellschaft» και της «società civile», ονόματι «Zivilgesellschaft». Ίσως να είναι αυτές οι σημασιολογικές διαφοροποιήσεις, που έχουν ως συνέπεια την διαφορετική από πλευράς μου ερμηνεία.

Ως είθισται, παραπέμπω για τον Kant στις πρωτότυπες εκδόσεις, για τον Fichte στην έκδοση των Έργων του που επιμελήθηκε ο γιος του, Immanuel Hermann Fichte (Βερολίνο 1835 κ.ε.)· για τον Hegel από την τέταρτη έκδοση των έργων του, δημοσιευμένη από έναν Σύλλογο φίλων του αποβιώσαντος· για τον Schelling χρησιμοποιώ τα Ανάλεκτα Έργα (1859 κ.ε.), δυστυχώς χωρίς τα πρωτότυπα παραθέματα, μια και δεν έχω ο ίδιος τα Έργα.

Οι μεταφράσεις από τα γερμανικά προέρχονται από εμένα, εκτός των παραγράφων της Φιλοσοφίας του δικαίου του Hegel, έκδοση του Βερολίνου 1821. Ο κατάλογος των πηγών και η εξήγηση των συντομεύσεων βρίσκονται στο Παράρτημα.

Η Γαλλική Επανάσταση και η φιλοσοφική Γερμανία

Εισαγωγή

Θα ήθελα εξ αρχής να σχολιάσω ορισμένες από τις δυσκολίες, τις οποίες συναντά κανείς κατά την πραγμάτευση του γερμανικού ιδεαλισμού – διδακτικές, αλλά και εννοιολογικές-σημασιολογικές. Όσο αφορά την διδακτική πλευρά, έχω μπροστά μου ένα κοινό άγνωστο σ' εμένα, και επιπλέον ασυνήθιστο. Πρέπει συνεπώς να βρω την μέση οδό μεταξύ μιας αυστηρά επιστημονικής παρουσίασης, και μιας παρουσίασης η οποία λαμβάνει υπόψη μια ενδεχόμενη, αν και διαφορετική προπαίδεια. Δεν πρόκειται εδώ για ένα ποιοτικό πρόβλημα, αλλά για τον κατάλληλο τρόπο ανάλυσης και παρουσίασης.

Οι εννοιολογικές δυσκολίες προέρχονται από το ότι το λεξιλόγιό μου, ιδιαίτερα στο φιλοσοφικό πεδίο, δεν είναι ιταλικό. Ζητείται λοιπόν μια ορολογία, η οποία είναι συγχρόνως ορθή και κατανοητή, βρίσκοντας κάθε φορά την φιλολογικά ορθή «μετάθεση», είτε στο εννοιολογικό είτε στο μεταφορολογικό πεδίο. Αυτό είναι ένα πρόβλημα με ευρείες συνέπειες, το οποίο αφορά κάθε επιστημονική μετάφραση. Ας σκεφτεί κανείς απλώς το «*sensu comune*» του Vico, για το οποίο μέχρι σήμερα δεν έχει βρεθεί μια κατάλληλη μετάφραση ούτε στα αγγλικά ούτε στα γερμανικά.

Προπάντων όμως, αυτό που μου προκάλεσε σύγχυση ήταν η περιγραφή της ιστορικής συνάφειας, στην οποία αναπτύχθηκε η φιλοσοφική νόηση στη Γερμανία. Σε τούτη την Εισαγωγή θα προσπαθήσω να τονίσω αυτό το πρόβλημα. Δεν εννοώ εν προκειμένω τον μίτο, ο οποίος συνδέει τον γερμανικό ιδεαλισμό με τον Διαφωτισμό, και ο οποίος δεν πρόκειται ποτέ να παραβλεφθεί. Ωστόσο, μου φαίνεται αναγκαία μια διευκρίνιση. Στο αυστηρά φιλοσοφικό, καλύτερα: γνωσιοθεωρητικό επίπεδο, διαπιστώνεται πάντα η επιρροή του αγγλικού Διαφωτισμού. Όντως, ο Kant ξεκινά από την προβληματική που έχει διατυπώσει ο Hume. Επίσης ο Hegel επιβεβαιώνει την επιρροή που άσκησε η αγγλική φιλοσοφία στη γνώση και ανάπτυξη της γερμανικής. Για να γίνει όμως λόγος άμεσα για «*Illuminismus*» [Διαφωτισμός] και για την ιστορική επίδρασή του, τότε η φιλοσοφική Γερμανία εννοεί προπάντων τον γαλλικό Διαφωτισμό. Ο διαφωτισμένος εμπειρισμός του Locke δεν αποκλείει την θρησκευτική πλαισίωση, μια και αποσκοπεί στη συμφιλίωση μεταξύ Λόγου και Αποκάλυψης, και δεν κατέληξε σε υλισμό και σε αθεϊσμό.

Πολύ περισσότερο, βρίσκουμε τόσο στον Kant όσο και στον Fichte ως πρότυπο του γαλλικού Διαφωτισμού την απόρριψη κάθε είδους θρησκευτικής, αρχικά εξ Αποκαλύψεως μορφής – της λεγόμενης θετικής θρησκείας. Περισσότερο από τον Locke και, στο πολιτικό πεδίο, από τον αγγλικό συνταγματισμό, η ανάπτυξη της γερμανικής διανόησης διαμορφώθηκε καθοριστικά από τον Diderot και τον Rousseau· προπάντων από τον Diderot, ο οποίος αποτελεί ένα ουσιώδες σημείο αναφοράς, επίσης αναφορικά με την θεωρητική οπτική του για την ριζική αλλαγή της κοινωνίας. Δεν είναι τυχαίο, ότι τόσο ο Hegel όσο και ο Goethe αναφέρονται συχνά στον Diderot. Το πρόγραμμα του Diderot: «Να σκέφτεσαι, για να αλλάξεις τον τρόπο σκέψης», επανακάμπει στον Lessing, ο οποίος έθεσε έμφαση στην θεμελιώδη δύναμη του Λόγου, και για τον οποίο η βασική αποστολή του ανθρώπου δεν είναι τόσο η επίτευξη της αλήθειας όσο «η προσπάθεια επίτευξής της». Σε αμφότερους αναδεικνύεται το πραγματικό βασικό θέμα του Διαφωτισμού, το ίδιο που υπάρχει πάντα στον γερμανικό ιδεαλισμό, η *libido sciendi*, η αγάπη για τη γνώση (την οποία η θεολογία χαρακτηρίζει ως αλαζονεία), η οποία την περίοδο της Βίβλου εκφράστηκε στον «πειρασμό» της Εύας, να γνωρίσει το Καλό και το Κακό – ένας πειρασμός, ο οποίος ως γνωστόν χαρακτηρίζει την ιστορία της χειραφέτησης του ανθρώπου.

Ακόμη και όταν η αυστηρή άρνηση της θετικής θρησκείας στη Γερμανία καταλήγει στην συρρίκνωση της θρησκευτικής υπερβατικότητας σε ένα ηθικά εμμενές και πολιτισμικό φαινόμενο, ο Diderot παραμένει παρών. Όταν δε ο Kant κάλεσε, «να έχεις το θάρρος, να χρησιμοποιείς τη διάνοιά σου», αναφερόταν μονοσήμαντα στη ρήση του Diderot: «Έχε θάρρος, και απελευθερώσου από τον ζυγό της θρησκείας».

Ωστόσο, αυτός ο μίτος της συνάφειας μεταξύ Διαφωτισμού και επανάστασης χάνεται εντελώς στο εγχειρίδια και στα σχολικά βιβλία. Στην αλλοίωση αυτή συμβάλλουν, κατά την άποψή μου, επίσης η πολιτισμική συγχρονία και, εν μέρει, οι προσωπικές αλληλεπικαλύψεις μεταξύ ιδεαλισμού και ρομαντισμού. Ο γερμανικός ρομαντισμός, ο οποίος ήταν και πολιτικός (πολιτικός ρομαντισμός), διατυπώνει την πιο αποφασιστική απάντηση της αντεπανάστασης, δηλαδή την επιστροφή στις αρχές τις οποίες απέρριψαν ο Διαφωτισμός και η επανάσταση: πίστη, θρησκευτικό αίσθημα, απόρριψη του Λόγου – και ούτω καθεξής μέχρι την αποθέωση του μεσαιώνα και των κοινωνικοπολιτικών δομών του. Το «γαλάζιο άνθος» του Novalis ενώνεται δια του συγγράμματος *Ο Χριστιανισμός ή η Ευρώπη* (ένα δοκίμιο του Novalis το

οποίο το έχει περί πολλού ο Wojtyła^{*)} με το Διάταγμα του Κάρλσμπαντ του Metternich (1819). Θρησκεία λοιπόν, αντί για Λόγο και επιστήμη. Ο Hegel όμως λέει, παραπέμποντας στον Goethe: «Για λογική και για επιστήμη νιώσε συ καταφρόνια, και για το χαμό σου θα φροντίσει ο Διάβολος».*

Η ιστορική εξίσωση ιδεαλισμού και ρομαντισμού, η διαγραφή της αντίθεσής τους, σίγουρα συνέβαλλε στο ότι η Γαλλική Επανάσταση εξαφανίστηκε από τον ορίζοντα στον οποίο ερμηνεύεται συνήθως ο γερμανικός ιδεαλισμός. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι η Γερμανία είχε συμπράξει πολιτικά στην επανάσταση. Ιακωβίνοι υπήρχαν και στη Γερμανία, όπως εκείνοι του Μάιντς, οι οποίοι ήταν αποφασισμένοι να ενωθούν με την γαλλική Πολιτεία. Απλώς αυτοί οι Ιακωβίνοι ήταν μεν σχεδόν πάντα καντιανοί, αλλά δεν είχαν καθόλου αβράκωτους. Ο ιδεαλισμός συμβάλλει και αυτός στην ιστορική καθυστέρηση που χαρακτήριζε την μεσευρωπαϊκή πρόοδο. Ήδη τότε η Γερμανία χαρακτηριζόταν ως «καθυστερημένο έθνος» σε οικονομικό, πολιτικό, κοινωνικό επίπεδο. Όπως όμως λέει ο Windelband στο υποδειγματικό *Εγχειρίδιο της ιστορίας της φιλοσοφίας*: ιδιαίτερα την περίοδο της αθλιότερης πολιτικής κατάστασής της, η Γερμανία επέτυχε εξαιτίας του συνδυασμού ποίησης και φιλοσοφίας, εξαιτίας της συγκαιρινής ύπαρξης του Goethe και του Kant, ένα επίπεδο διάνοησης, το οποίο συνέβαλλε στην πολιτισμική μεταβολή της Ευρώπης.

Το ουσιώδες όμως, στοιχείο αυτής της μεταβολής ήταν η Γαλλική Επανάσταση. Ως καθοριστική αποδείχτηκε εξάλλου και για τον γερμανικό ιδεαλισμό. Ωστόσο, στις κοινές πραγματείες της ιστορίας της φιλοσοφίας φαίνεται η Γαλλική Επανάσταση να χάνει πάντα την ιδιάζουσα φιλοσοφική αξιολόγηση της, ως εάν να μην ήταν κάτι σοβαρό και να μην αξίζει μια θεωρητική εξέταση. Στο πλαίσιο του θέματός μας, η έλλειψη αυτή της προσοχής είναι τουλάχιστον ανεύθυνη, ιδιαίτερα αν σκεφτεί κανείς, πως σε καμία άλλη χώρα η Γαλλική Επανάσταση δεν ήταν τόσο παρούσα και όχι μόνο προσλήφθηκε τόσο έντονα, αλλά βιώθηκε επίσης, όπως στη Γερμανία. Βιώθηκε στο βαθύτερο νόημά της, δηλαδή στην ριζική ανατροπή των κοινωνικοπολιτικών δομών, του τρόπου σκέψης και της προοπτικής των ιδεών. Εμβληματική ως προς αυτό είναι η ιστορική ρήση, με την οποία ο Goethe σχολίασε τη νίκη του επαναστατικού γαλλικού στρατού επί των συμμαχικών στρατευμάτων

* Εννοείται ο Karol Józef Wojtyła, ο οποίος υπήρξε Πάπας της Καθολικής Εκκλησίας από το 1978 μέχρι το 2005.

* Συνδυασμός των στίχων 1851 και 1866-67 από τον Φάουστ του Goethe.

στο Βαλμύ (29 Σεπτεμβρίου 1792), δηλαδή τον «κανονιοβολισμό του Βαλμύ», αυτόπτης μάρτυρας του οποίου υπήρξε ο Goethe: «Εδώ και σήμερα ξεκινά μια νέα περίοδος στην παγκόσμια ιστορία, και θα μπορείτε να λέτε ότι ήσασταν παρόντες» (*Εκστρατεία στη Γαλλία*, πλήρης έκδοση Artemis, τόμ. 12, 289). Επίσης ο Kant είχε ενθουσιαστεί με αυτή τη νίκη. Θα το δούμε αργότερα. Μια από τις πρώτες πραγματείες του Fichte, από το 1793, πραγματευόταν την Επανάσταση, και την υπερασπιζόταν ενάντια σε όλες τις προκαταλήψεις, για να διορθώσει την κρίση της δημοσιότητας γι' αυτήν. Ο Hegel ύμνησε επαινετικά την Επανάσταση, με σαφώς ποιητικούς τόνους, κάνοντας λόγο για μια «θαυμάσια ανατολή του Ηλίου (...) σαν μόλις τώρα να προέκυψε πραγματική συμφιλίωση του θείου στοιχείου και του κόσμου (*Ιστορία της φιλοσοφίας*, IX, σ. 535 κ.ε.). Αυτό σημαίνει: Ενώ κατά την πραγμάτευση του γερμανικού ιδεαλισμού κατά κανόνα η φιλοσοφία προχωρά από διανόημα σε διανόημα, από ιδέα σε ιδέα, από έννοια σε έννοια, από πρόσωπο σε πρόσωπο, σε έναν πλήρως αυτάρκη κόσμο, ο οποίος δεν συνδέεται με την πραγματικότητα και με τις πραγματικές δυσχέρειές της, η φιλοσοφική Γερμανία συνειδητοποιήθηκε η ίδια ως τμήμα μιας ιστορικής-επαναστατικής διαδικασίας και αναγνώρισε τον εαυτό της χωρίς κανένα ενδοιασμό στην Γαλλική Επανάσταση. Έτσι το λέει ο Heinrich Heine στο έργο του *Ιστορία της θρησκείας και της φιλοσοφίας στη Γερμανία* [1833]: έτσι και λίγο καιρό αργότερα ο Marx, ο οποίος διατύπωσε κριτικά το γερμανικό πρόβλημα, πως κάθε επαναστατική τάση μετατρέπεται σε αντεπανάσταση. Έτσι και ο πρώτος Hegel στο αξιοσημείωτο χωρίο της διάλεξής του για την ιστορία της φιλοσοφίας: «Σ' αυτές τις φιλοσοφίες (του Kant, του Fichte, του Schelling) η επανάσταση έχει κατατεθεί και διατυπωθεί με τη μορφή διανοημάτων. (...) Σε τούτη την μεγάλη περίοδο της παγκόσμιας ιστορίας, (...) συμμετείχαν μόνο αυτοί οι δύο λαοί, ο γερμανικός και ο γαλλικός λαός. (...) Τα άλλα έθνη δεν συμμετείχαν. (...) Στη Γερμανία η αρχή αυτή (η Επανάσταση) εξόρμησε ως διανόημα, ως πνεύμα, ως έννοια, στη Γαλλία εξόρμησε μέσα στην πραγματικότητα» (*Ιστορία της φιλοσοφίας*, XV, σ. 534 κ.ε.).

Ο ουσιώδης συνδυασμός μεταξύ Επανάστασης και φιλοσοφίας διαρκεί επίσης μετά την αντιστροφή της Επανάστασης στον ναπολεόντειο ιμπεριαλισμό, όπου παραμένει σε μια κατάσταση διλήμματος και αμφιβολίας. Στις *Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος* ο Fichte περνά από τον αρχικό ιακωβινισμό του στον εθνικισμό· ο Josef Görres περνά από τον νεανικό αντικληρικαλισμό του στην ίδρυση του *Ερμή του Ρήνου* (στον οποίο αναφερόταν ο Ναπο-

λέων όταν μιλούσε για την «τέταρτη εξουσία») και στον λεγόμενο σκοταδισμό. Αντιθέτως, ο Goethe και ο Hegel δεν βλέπουν καμία τομή μεταξύ της Επανάστασης και του Ναπολέοντα. Ακόμη και η σκληρή και τραχιά απήχηση των ναπολεόντειων στρατιωτικών εκστρατειών, οι οποίες κατέστρεψαν το παλαιό Ράιχ, δεν μπόρεσε να εκτοπίσει τις ιδέες της Γαλλικής Επανάστασης από τους φιλοσοφικούς στοχασμούς. Μπορεί κανείς να μιλήσει για έναν βαθύ πολιτισμικό διχασμό: για τη φιλοσοφία η Επανάσταση παρέμεινε ένα σταθερό σημείο αναφοράς, παρόλο που προέκυψαν κάποια ζητήματα. Η φιλοσοφική Γερμανία συνέχισε την οδό της ανανέωσης, ενώ ο υπόλοιπος μεσευρωπαϊκός κόσμος στράφηκε στον Metternich. Το γεγονός ότι αργότερα και ο Schelling στράφηκε σ' αυτή την οδό, είναι ένα άλλο ζήτημα, για το οποίο θα γίνει αργότερα λόγος.

Για να κλείσουμε τούτη την σύντομη αναδρομή, μία ακόμη παρατήρηση, η οποία εξηγεί το ιστορικό πλαίσιο. Όταν μιλάμε για την αντίθεση ιδεαλισμού και ρομαντισμού, και για το ότι ο πρώτος προσανατολίζεται στην ιστορική πραγματικότητα και στην Επανάσταση, ενώ ο δεύτερος στην ευρωπαϊκή αντίδραση, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε, πως αυτές οι διαδικασίες έχουν και ένα πολιτισμικό-θρησκευτικό υπόβαθρο, το οποίο ξεχνιέται πολύ συχνά. Ως γνωστόν, οι μεγαλύτεροι ποιητές και στοχαστές του ρομαντισμού προέρχονται από μια προτεσταντική παράδοση, αλλά αποδέχτηκαν την καθολική πίστη. Αντιθέτως, η γερμανική φιλοσοφία, και όχι μόνο η ιδεαλιστική, είναι κατά κύριο λόγο προτεσταντικής προέλευσης. Έχει συνεπώς εμβληματικό χαρακτήρα και αποκτά μια επακριβή ιστορική σημασία αυτό που – σύμφωνα με τον μύθο – συνέβη στο προτεσταντικό θεολογικό ίδρυμα του Τύμπινγκεν, το περιβόητο και μέχρι σήμερα υπάρχον Εγκαθίδρυμα του Τύμπινγκεν, όταν κατέφθασε η είδηση για την πτώση της Βασιλίας. Τρεις νεαροί φοιτητές θεολογίας βάπτισαν το δέντρο στην αυλή «δέντρο της ελευθερίας» και χόρεψαν γυμνοί γύρω του. Οι τρεις αυτοί διαγράφηκαν από το ίδρυμα, και ήταν: ο Hegel, ο Schelling και ο Hölderlin.

Η ανακάλυψη του κριτικού υποκειμένου:
Kant, ο «κονιορτοποιητής των πάντων»

Το να θέλει κανείς να εξηγήσει σε μία διάλεξη τον Kant και την Κριτική του καθαρού Λόγου, δεν είναι δύσκολο, είναι παράτολμο. Θα προσπαθήσω να αναδείξω τα σημαντικότερα σημεία της ανάλυσής του, η οποία αφορά κυρίως το πρόβλημα της γνώσης. Θέλω δε επίσης να προσπαθήσω, να καταστήσω κατανοητό το διανόημα του Heine, το οποίο συνδυάζει τον Kant με την Γαλλική Επανάσταση, και μάλιστα διατυπώνει τον ισχυρισμό, πως αυτός είναι πιο επαναστατικός από τον Robespierre. Αυτό που έχει όμως επίσης σημασία, είναι να κατανοήσουμε, γιατί ο Windelband στο ήδη αναφερθέν σύγγραμμά του *Ιστορία της φιλοσοφίας*, μιλά για την Κριτική του καθαρού Λόγου ως το θεμελιώδες κείμενο κάθε μελλοντικού φιλοσοφείν – είτε με την θετική έννοια μιας συνέχισης του Kant, είτε με την κριτική έννοια της ανάπτυξης μιας θέσης, η οποία βρίσκεται σε αντίθεση προς αυτόν. Προπάντων δε έχει σημασία να καταλάβουμε, γιατί ο ίδιος ο Kant, όχι χωρίς περηφάνια, θεώρησε την θεωρητική έρευνά του ως μια κοπερνίκεια στροφή, η οποία ανατρέπει εκ βάθρων κάθε παραδοσιακή φιλοσοφική θέση. Βεβαίως, κάθε φιλόσοφος, είτε ο Hegel είτε ο Marx, είτε ο Fichte είτε ο Descartes ή ο Spinoza, θεωρεί πως έχει αναδείξει ένα νέο διανόημα, το οποίο διαφέρει από όλα τα άλλα. Ωστόσο, το πράγμα είναι διαφορετικό με τον Kant.

Είναι εδώ αναγκαίο, να προηγηθούν ορισμένες ορολογικές παρατηρήσεις αφενός, αλλά επίσης ιστορικές αφετέρου. Κατά πρώτον η έκφραση «κριτική». Ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο με την ελληνική προέλευσή του. Η «κριτική» έχει αρχικά μια άλλη σημασία από εκείνη της καθομιλουμένης καθημερινότητας. Με την «κριτική» ο Kant εννοεί τη στάθμιση των ορίων και της ικανότητας που έχει ο Λόγος κατά την πραγματική κατανόηση της πραγματικότητας, επιπλέον δε το πρόβλημα, ποιο κριτήριο πρέπει να χρησιμοποιηθεί για τούτη τη στάθμιση. Το «κριτικό υποκείμενο» δεν είναι συνεπώς για τον Kant το υποκείμενο που ασκεί κριτική, αλλά το υποκείμενο, του οποίου την ικανότητα και τα όρια θέλει να αναλύσει και να σταθμίσει ο Kant. Με αυτή την ανάλυση θα προσκρούσουμε σε έννοιες, οι οποίες αποκτούν ένα ιδιόμορφο νόημα, προπάντων τις δύο θεμελιώδεις έννοιες «a priori» [εκ των προτέρων] και «υπερβατολογικό». Αυτές οι δύο εκφράσεις αλληλοαντιστοιχούνται από την καθαρά γνωσιοθεωρητική σκοπιά. Για τον Kant το «υπερβατολογικό» δεν είναι κάποιο περιεχόμενο που βρίσκεται υπεράνω του γνω-

στικού ή αισθητηριακού κόσμου. Αποστασιοποιούμενος από την καθημερινή ομιλία, για την οποία το υπερβατολογικό και το υπερβατικό χρησιμοποιούνται αδιαφοροποίητα, ο Kant εννοεί με το υπερβατολογικό μια θέση στη διαδικασία της γνώσης, η οποία είναι a priori, δηλαδή βρίσκεται πολύ απλά προ της προσλαμβανόμενης εμπειρίας, και όχι τάχα «πέραν» της άμεσης πραγματικότητας. Η υπερβατολογικότητα είναι συνεπώς αυτό που βρίσκεται ήδη εντός μας, στη διάνοιά μας, πριν από την άμεση εμπειρία, ως μορφή ή κατηγορία, και μας καθιστά ικανούς να γνωρίσουμε την πραγματικότητα [Realität]. Αλλά και εδώ πρέπει να γίνει μια διασαφήνιση. Η έκφραση «προ της εμπειρίας» δεν αναφέρεται από τον Kant σε μια γνωστική διαδικασία η οποία πραγματοποιείται σε ένα χρονικό διάστημα. Στα «Προλεγόμενα» του 1783, αναφερόμενος σε κάποιες ενστάσεις που είχαν διατυπωθεί απέναντι στην πρώτη έκδοση της Κριτικής του καθαρού Λόγου (1783), γράφει ο Kant, πως εν προκειμένω δεν γίνεται λόγος για τη γέννηση, δηλαδή την χρονική ανάπτυξη της εμπειρίας, αλλά γι' αυτό που περιέχεται σ' αυτήν. Όταν λοιπόν μιλά κανείς για υπερβατολογικές κατηγορίες και μορφές, οι οποίες προηγούνται της εμπειρίας, τότε εννοείται πάντα κάτι δομικό και όχι κάτι χρονικό. Ο Kant δεν ήταν λοιπόν προασπιστής της «εγγένειας», απέρριπτε την αντίληψη, σύμφωνα με την οποία στην αρχή της γνωστικής διαδικασίας βρίσκονταν κάποιες εγγενείς ιδέες· το δικό του a priori παρουσιάζει τους δομικούς όρους, χωρίς τους οποίους θα ήταν αδιανόητη η νόηση της πραγματικότητας αυτής καθεαυτήν.

Η ιστορική προεισαγωγική παρατήρηση αφορά τη θέση του Kant απέναντι στη φιλοσοφία και τον σχολαστικισμό, τον δογματικό ορθολογισμό της εποχής του, προπάντων απέναντι στη φιλοσοφία του Christian Wolff, τον οποίο θέλει σαφώς να υπερβεί. Για τον ίδιο τον Wolff δεν θέλω να κάνω εδώ κάποιο περαιτέρω σχόλιο: Είχε μεν κάποια ιστορική σημασία – αλλά μόνο στο αυστηρά γλωσσικό πεδίο. Σ' αυτόν οφείλεται η μετάφραση της λατινικής φιλοσοφικής ορολογίας. Όπως και αν έχει, ο δογματικός ορθολογισμός του Wolff αποτελεί μια αφετηρία για την κριτική του Kant, ο Kant υποβάλλει ακριβώς σε αυστηρό έλεγχο την άκριτη εμπιστοσύνη του Wolff στην άπειρη γνωστική δυνατότητα του Λόγου. Μια δεύτερη ιστορική αφετηρία του Kant, είναι η από πλευράς του απόρριψη της εμπειρικής αισθησιοκρατίας του Locke, ο οποίος ανήγαγε κάθε μορφή γνώσης, επίσης και διανοητικής, σε μια αισθητηριακή εντύπωση: «Nihil est in intellectu quod non fuerit in

sensu».* Τέλος, ένα τρίτο σημείο βρίσκουμε στη γνωσιοθεωρία του David Hume, η οποία επηρέασε επίσης μονοσήμαντα τις κριτικοφιλοσοφικές απαρχές του Kant. Ο Hume έλαβε ως αφετηρία, ότι οι γενικοί κανόνες της νόησης δεν έχουν αντικειμενικό χαρακτήρα, αλλά αποτελούν ζήτημα συνήθειών: οι λογικοί συλλογισμοί αποτελούν συμπεράσματα από τις συνήθειες του ανθρώπου, τα οποία γίνονται έννοιες γενικής ισχύος. Ας πάρουμε για παράδειγμα την αιτιότητα: εάν παρατηρήσει κανείς, πως ένα συγκεκριμένο γεγονός οδηγεί συνήθως σε ένα άλλο, τότε συμπεραίνουμε αυθαίρετα πως υπάρχει ένας νόμος αιτιότητας. Ο Kant πιστεύει, πως και από αυτό το είδος του σκεπτικισμού διαφεύγει μια αυστηρή ανάλυση της ικανότητας γνώσης. Υπάρχει ωστόσο ακόμη ένας στοχαστής, ο οποίος με μια συγκεκριμένη έννοια συνέβαλλε στην φιλοσοφική μόρφωση του Kant: ο Leibniz. Σίγουρα όχι ο γνωστός Leibniz της Θεοδικίας και της Μοναδολογίας, αλλά ο γνωσιοθεωρητικός Leibniz, ο οποίος ως απάντηση στον Locke διαπιστώνει ακριβώς την ύπαρξη ενός *a priori* της διάνοιας επίσης στην αισθητηριακή γνώση. «*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*».* Εάν όλα όσα βλέπουμε, ακούμε, αισθανόμαστε ή σκεφτόμαστε προέρχονται από τις αισθήσεις, τότε η εντύπωση των αισθήσεων συναντά έναν παράγοντα, ο οποίος είναι ήδη δεδομένος: ακριβώς τη διάνοια.

Ο Kant σίγουρα δεν ήταν οπαδός του Leibniz. Στον Leibniz, ο οποίος πίστευε πως μπορεί να γνωρίσει την πραγματικότητα αναλύοντας έννοιες, ο Kant απάντησε ότι θέλει να γνωρίσει την πραγματικότητα και όχι να αναλύσει έννοιες. Εδώ μια σύντομη παρατήρηση για την θεμελιώδη γνωσιοθεωρητική διαφορά, την οποία διατυπώνει ο Kant μεταξύ της αναλυτικής και της συνθετικής κρίσης, ακριβώς αναφορικά με τον Leibniz – θεμελιώδης εξαιτίας των συμπερασμάτων τα οποία αντλεί από εδώ ο Kant, όταν προσ-

* «Δεν υπάρχει τίποτε στη διάνοια, το οποίο να μην υπήρξε πριν στις αισθήσεις». Η διατύπωση αυτή δεν απαντά με την εν λόγω μορφή στον Locke, ο οποίος ωστόσο στο έργο του *An Essay concerning human understanding* (II, 1, παρ. 5) διατυπώνει την πεποίθηση, πως τα περιεχόμενα της διάνοιας προέρχονται είτε από τις αισθήσεις είτε από τον αναστοχασμό.

* «Δεν υπάρχει τίποτε στη διάνοια, το οποίο να μην υπήρξε πριν στις αισθήσεις, εκτός από την ίδια τη διάνοια». Παρόλο που είθισται η διατύπωση αυτή να αποδίδεται στον Leibniz ως κορύφωση της γνωσιοθεωρητικής αντίληψής του (κυρίως με αναφορά στα *Nouveaux Essais* του 1765), η σύγχρονη έρευνα διαπιστώνει αφενός ότι αποτελούσε εν πολλοίς κοινή παραδοχή της περιόδου, και ότι ο ίδιος ο Leibniz δεν ταυτίζεται με την εν λόγω αντίληψη.

διορίζει εγγύτερα τα γνωστικά όρια του Λόγου, όρια τα οποία υπερβαίνονται, όταν ο «καθαρός» Λόγος δια των αναλυτικών κρίσεων διατυπώνει στοχασμούς για την πραγματικότητα, πέραν κάθε εμπειρίας. Μια αναλυτική κρίση δεν μας φέρνει καμία νέα εμπειρία, περιορίζεται στο να αναπτύξει το περιεχόμενο μιας έννοιας, χωρίς να διευρύνει αυτή την τελευταία σε μια νέα διάσταση. Όταν ισχυρίζομαι για ένα σώμα, ότι είναι ευρύ, τότε αναλύω την έννοια του σώματος χωρίς να προσθέτω νέες γνώσεις, μια και το εύρος περιέχεται ήδη στην έννοια του σώματος. Όταν όμως ισχυρίζομαι, ότι ένα σώμα είναι βαρύ, τότε δημιουργώ μια σύνθεση μεταξύ της δεδομένης έννοιας και ενός επιπλέον γεγονότος, το οποίο δεν περιέχεται στην έννοια. (Υπάρχουν και ελαφρά σώματα). Η σύνθεση μιας κρίσης έγκειται στο ότι συνδυάζει κανείς ένα διανόημα με μια εμπειρία.

Εδώ βλέπουμε ήδη την απαρχή αυτού που θα είναι η κοπερνίκεια στροφή του Kant. Όταν ο Heine μίλησε γι' αυτή τη στροφή και για τον Kant ως επαναστάτη, είχε κατά νου αρχικά την αποκαθήλωση της έννοιας του Θεού, η οποία αναπτύσσεται στην Κριτική του καθαρού Λόγου. Ο ίδιος ο Heine θεώρησε ως θεμελιώδες στην κοπερνίκεια στροφή (στο ιταλικό κείμενο ο όρος στροφή μεταφράζεται ως επανάσταση, ενώ ο Kant χρησιμοποιεί τον όρο «επανάσταση» μόνο για πολιτικά συμβάντα) τη διαφορά, την οποία διατυπώνει ο Kant μεταξύ αυτού που μπορεί να γνωρίζει ο Λόγος, και αυτού που ενδέχεται να υπάρχει, αυτού δηλαδή που μπορεί να το διανοηθεί, αλλά όχι να το γνωρίσει. Το πρώτο είναι το «φαινόμενο», αυτό που βλέπουμε ή ακούμε καθημερινά· το άλλο είναι το «νοούμενο» (από το ελληνικό «νους», για το διανόημα, τη διάνοια), αυτό που είναι μόνο νοητό, αλλά το οποίο δεν μπορεί κανείς να γνωρίσει πραγματικά δια της εμπειρίας. Ενόψει συνεπώς του γεγονότος, ότι δεν μπορεί κανείς να γνωρίσει το «πράγμα καθεαυτό» (εκτός της εμπειρίας: το πράγμα για μένα), ο Kant ήθελε σε τελική ανάλυση να προσπαθήσει να ανακαλύψει ποια είναι η πραγματική γνωστική δύναμη του Λόγου.

Το πρώτο πράγμα που αναλαμβάνει να κάνει, είναι η υπέρβαση του λεγόμενου «αφελούς ρεαλισμού». Ωστόσο, αυτός ο ρεαλισμός δεν είναι και τόσο αφελής· πολύ περισσότερο, πρόκειται για τον καθημερινό τρόπο της σκέψης και του στοχασμού μας. Όταν βλέπω ένα ποτήρι, σκέφτομαι «αφελώς», ότι το ποτήρι είναι έτσι όπως το βλέπω· όταν βλέπω ένα δέντρο, τότε σκέφτομαι πως η εμφάνισή του αντιστοιχεί στην πραγματικότητα. Κανείς δεν σκέφτεται σοβαρά, τι σημαίνει το ότι μια αγελάδα, με τα διαφορετικά αρθρωμένα οπτικά όργανά της, βλέπει το δέντρο με εντελώς διαφορετικό

τρόπο απ' ό,τι εμείς. Καταργώντας τον αφελή ρεαλισμό, ο Kant, θεωρούμενος από μια γνωσιοθεωρητική σκοπιά, καταργεί την οντική αντικειμενικότητα του πράγματος για τη γνώση. Αυτό δεν σημαίνει, ότι για τον Kant δεν υπάρχει τάχα τίποτε έξω από την εμπειρία του υποκειμένου· ο Kant απλώς διαπιστώνει, ότι η οντική αντικειμενικότητα, δηλαδή η αντικειμενικότητα του Είναι, από τη στιγμή που δεν μπορεί να γνωστεί, χάνει κάθε ενδιαφέρον. Υπάρχει σαφώς μια αντικειμενική πραγματικότητα, αλλά μόνο εκείνη του αντικείμενου της γνώσης – ακριβώς δηλαδή όχι μια οντική, αλλά μια γνωσιοθεωρητική. Θα έχουμε να πούμε και άλλα για τις συνέπειες αυτής της κοπερνίκειας στροφής.

Στην πρώτη έκδοση της Κριτικής του καθαρού Λόγου του 1781 – μια έκδοση που ελάχιστα κατανοήθηκε, αλλά υποβλήθηκε πολύ σε κριτική – ο Kant είχε παρουσιάσει συνοπτικά τη θέση του, σύμφωνα με την οποία ο Λόγος προσδιορίζει αλλά δεν δημιουργεί το αντικείμενο που βλέπουμε, αισθανόμαστε, ακούμε και γνωρίζουμε. Αλλά το αντικείμενο της γνώσης είναι μια πραγματικότητα που έχει παραχθεί από το υποκείμενο. Στην δεύτερη έκδοση του 1786 ο Kant συνεχίζει την ανάλυσή του, προσδιορίζοντας ακριβέστερα «πώς ο Λόγος διαβλέπει μόνο αυτό που ο ίδιος παράγει σύμφωνα με το σχέδιό του» – τρόπον τινά, μια ελαφριά απήχηση του Vico (Κριτική, Β XIV). Ας συνοψίσουμε αυτό το καθοριστικό χωρίο: το πράγμα καθεαυτό «εντυπωσιάζει» το γνωστικό υποκείμενο, αλλά το αντικείμενο της γνώσης ξεπερνά αυτή την αρχική εντύπωση και είναι το προϊόν του Λόγου. Στο σημείο αυτό πρέπει η έρευνα να ερευνήσει τις δομές της ίδιας της διάνοιας, δηλαδή: τη γνωσιοθεωρητική μορφή του υποκειμένου, οι οποίες επηρεάζουν τη γνώση και μετατρέπουν το ίδιο το πράγμα, το νοούμενο, σε ένα φαινόμενο του υποκειμένου.

Παράλληλα: εάν το πράγμα καθεαυτό έχει μόνο μία ειδική λειτουργία, και δη εκείνη της αρχικής ώθησης της γνωστικής διαδικασίας, τότε είναι προφανές πως ο Kant μας θέτει προ ενός μεγάλου προβλήματος. Διότι το ερώτημα είναι: Πώς μπορεί η κριτική να ξεκινά από ένα νοούμενο που δεν δύναται να γνωστεί; Εντυπωσιάζει τις αισθήσεις του ανθρώπου, συνεπώς υπάρχει – απλώς, δεν γνωρίζει κανείς, πόθεν έρχεται. Από τη στιγμή που έχει προσληφθεί το πράγμα καθεαυτό (το δέντρο, η διάθεσή μου), από τη στιγμή που έχει εντυπωσιάσει τις αισθήσεις, χάνει το δικό του γνωσιοθεωρητικό Είναι και εμπίπτει, με γνωσιοθεωρητική διατύπωση, στο Μηδέν. Θα πρέπει λοιπόν κανείς να αναρωτηθεί, εάν αυτό που είναι γνωστό στο υποκείμενο, είναι ίσως κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτό που το εντυπωσίασε· εάν η

γνωσιοθεωρητική ουσία του αντικειμένου δεν είναι ήδη η ουσία του μεταβλημένου πράγματος: η μετατροπή του νοούμενου σε πράγμα για εμένα, το οποίο είναι εντελώς αποκομμένο από την πραγματικότητα που με περιβάλλει. Όπως βλέπουμε, σε τούτη τη λήψη θέσης, έχει διατηρηθεί κάτι από τον Hume, το οποίο τίθεται ρητά ενάντια στις θέσεις του Wolff για τον δογματικό ρεαλισμό, και του Locke για την αισθησιοκρατία.

Ας παρακολουθήσουμε αυτή την τροπή περαιτέρω. Ενώ ο Leibniz είχε διαπιστώσει, ότι η διάνοια υπάρχει πριν από κάθε αισθητηριακή εμπειρία ως εκ των ων ουκ άνευ συνθήκη κάθε αισθητηριακής εμπειρίας, ο Kant εντείνει ακόμη περισσότερο το ρόλο της διάνοιας καθεαυτήν. Η διάνοια δεν είναι η *tabula rasa* του Locke, πολύ περισσότερο είναι δομημένη με μορφές, οι οποίες μετατρέπουν την εντύπωση σε κάτι άμεσα γνωρίσιμο. Η εντύπωση ως τέτοια δεν είναι εισέτι μια γνώση, συγχρόνως δε η εντύπωση που μετατρέπεται από τη διάνοια είναι απλώς η γνώση καθαρών φαινομένων. Στην ιδιομορφία της διάνοιας ως φορέα που προσδιορίζει τα φαινόμενα, βρίσκουμε τους κανόνες εκείνους που καθιστούν τα πράγματα δυνατά να γνωστούν.

Ο Kant προχωρά συνεπώς στην κριτική του με τέτοιο τρόπο, ώστε αναλύει τον τρόπο εργασίας της διάνοιας στην πορεία της γνώσης. Θέλει να ανακαλύψει τα στοιχεία, τα οποία βρίσκονται *a priori* στη διάνοια, και από τα όποια πρέπει τρόπον τινά να διέλθει η εντύπωση για να γίνει γνώση: Ποιες είναι οι αισθητηριακές μορφές, που οδηγούν στο ότι αυτό μας εντυπωσιάζει, γίνεται «ορατό», προσλήψιμο· ποιες είναι οι εννοιακές κατηγορίες, οι οποίες μετατρέπουν το προσληφθέν σε πραγματική γνώση του φαινομένου; Ο Kant ασχολείται με το πρώτο πρόβλημα στην *Υπερβατολογική αισθητική* του, για να μεταβεί μετά για το δεύτερο σε μια *Αναλυτική αισθητική*. (Η έννοια αισθητική δεν χρησιμοποιείται από τον Kant με τον συνήθη τρόπο της. «Η αισθητική» ως θεωρία του ωραίου ή της τέχνης αναπτύχθηκε ήδη το 1750 από τον Γερμανό φιλόσοφο Baumgarten. Αντιθέτως, ο Kant αναφέρεται εδώ στην αρχική, ελληνική σημασία του όρου: 'αισθάνομαι', δηλαδή προσλαμβάνω και αισθάνομαι).

Η υπερβατολογική αισθητική εξηγεί, με ποια μέσα γίνεται η πρόσληψη, και με ποια μέσα η πρώτη, άμεση εντύπωση συντάσσεται με τέτοιο τρόπο, ώστε δεν είναι μόνο καθαρή εντύπωση, αλλά είναι ήδη εποπτεία, ένα αντικείμενο που έχει γίνει ορατό ή αισθητό. Τώρα θα ήθελα να σας παρακαλέσω να διεξάγουμε ένα πείραμα. Ο Kant αναρωτιέται, πώς είναι δυνατόν να υπάρχουν τα πράγματα για εμένα. «Αποκτώ» μια συγκεκριμένη εντύπωση, από αυτή

την εντύπωση πηγάζει μια «διαίσθηση»: βλέπω ένα συγκεκριμένο πράγμα του έξω κόσμου (με αυτή την έκφραση εννοείται πάντα ένα φαινόμενο, κανένα νοούμενο)· αισθάνομαι μια προσωπική εξέλιξη. Με ποια μέσα μετατρέπονται λοιπόν αυτή η εξωτερική εμπειρία (αυτό που βλέπουμε γύρω μας) και η εσωτερική εμπειρία (αυτό που αισθανόμαστε εντός μας), σε διαίσθηση (πάντα με την έννοια της «εποπτείας»), ώστε να οδηγήσουν ακολούθως στη γνώση; Εδώ εμφανίζεται η διανοητική δράση. Ας προσπαθήσει κανείς να δει ένα αντικείμενο, που δεν βρίσκεται σε ένα χώρο· ας προσπαθήσει κανείς, να αισθανθεί ένα αίσθημα ή μια ανάγκη της καθημερινότητας, χωρίς να το εντάξει σε μια χρονική διάρκεια. Χωρίς χώρο και χρόνο δεν υπάρχει καμία διαίσθηση, καμία εποπτεία. Ας επιστρέψουμε στον Kant, ο οποίος καταλήγει σ' αυτό το συμπέρασμα: υπάρχουν δύο μέσα, τα οποία διευκολύνουν τη διαίσθηση, καθώς συντάσσουν τις εντυπώσεις, οι οποίες προκύπτουν από την πρώτη συνάντηση του νοούμενου και του υποκειμένου: ο χώρος, για τις εξωτερικές εμπειρίες, ο χρόνος, για τις εσωτερικές εμπειρίες. Και οι δύο είναι υπερβατολογικοί, δηλαδή υπάρχουν στη διάνοια ως υποκειμενικός όρος της εμπειρίας.

Δεν είναι μικρό πράγμα να πει κανείς, ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι υποκειμενικές ιδιότητες. Η παράσταση του χώρου, όπως είχε συλληφθεί συστηματικά από την ελληνική φιλοσοφία, τον αντιλαμβάνεται (συνεπώς επίσης και τον χρόνο) ως μια καθεαυτή υπάρχουσα πραγματικότητα. Ο χώρος εμφανίζεται αντικειμενικά ως προϋπόθεση της ύπαρξης των υλικών πραγμάτων, πράγμα το οποίο, για να το πούμε χωρίς περιστροφές, αντιστοιχεί στην καθημερινή σκέψη. Βεβαίως, είχε ήδη εισαχθεί μια αλλαγή από τον Leibniz, όταν αυτός αρνήθηκε την αντικειμενική πραγματικότητα του χώρου, και έκανε από αυτόν μια πραγματικότητα, η οποία είναι δεσμευμένη στα μεμονωμένα πράγματα: το δέντρο δεν είναι στον χώρο, αλλά εκεί όπου υπάρχει ένα δέντρο, εκεί υπάρχει και χώρος – ο χώρος λοιπόν είναι μια προσκολλημένη πραγματικότητα. Ο Kant όμως, πραγματοποιεί μέχρι τέλους την περιβόητη στροφή του: ο χώρος και ο χρόνος ανήκουν στη διάνοια. Στην πρώτη έκδοση διαβάζουμε: «Ο χώρος δεν είναι τίποτε άλλο, παρά απλώς η μορφή όλων των φαινομένων των εξωτερικών αισθήσεων, δηλαδή ο υποκειμενικός όρος της αισθητηριακότητας, υπό τον οποίο και μόνο είναι δυνατή για εμάς η εξωτερική εποπτεία» (ό.π., Β 42). Το ίδιο ισχύει και για το χρόνο ως υποκειμενικό όρο της εσωτερικής εποπτείας. Αυτό σημαίνει: αυτό που εποπτεύ-

ουμε με τις αισθήσεις, είναι κάτι άλλο από αυτό που μας εντυπωσίασε αρχικά, διότι είναι καθορισμένο από το χώρο και το χρόνο – πραγματικότητα βεβαίως, αλλά υποκειμενική.

Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι ο Kant είναι ένας λεγόμενος υποκειμενιστής. Όταν ισχυρίζεται ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι υποκειμενικές μορφές, αυτό δεν σημαίνει ότι τρόπον τινά αυτές τίθενται στην αυθαίρετη διάθεση του μεμονωμένου ατόμου. Αυτό το είδος υποκειμενικότητας είναι προ πολλού γνωστό στη γνωσιοθεωρία, και μάλιστα ως οι λεγόμενες δευτερεύουσες ιδιότητες ενός αντικειμένου, ιδιότητες που είναι προσβάσιμες από μια υποκειμενική διαφοροποίηση: χρώμα, γεύση και ούτω καθεξής. Είναι αυτονόητο, πως η υποκειμενικότητα των μορφών a priori είναι στον Kant κάτι εντελώς διαφορετικό, είναι μια υποκειμενικότητα κοινή σε όλη την ανθρωπότητα, και όχι μια ιδιότητα που διαφέρει από άνθρωπο σε άνθρωπο. Έχει συνεπώς μια ειδική αντικειμενικότητα: οι μορφές a priori έχουν γενική ισχύ και είναι αναγκαίες. Βεβαίως συντελούν και σε μια θεμελιώδη γνωσιοθεωρητική μεταβολή: το «εποπτευόμενο» πράγμα είναι εν πάση περιπτώσει ένα προϊόν του Λόγου, δηλαδή κάτι διαφορετικό από το πράγμα καθεαυτό.

Εάν αυτός ο σχολιασμός ισχύει για κάθε είδος άμεσης εποπτείας, ωστόσο παραμένει ακόμη το πρόβλημα των φυσικών νόμων, στους οποίους είμαστε εκτεθειμένοι, και οι οποίοι συντάσσουν αντικειμενικά κάθε εμπειρία. Οι φυσικοί νόμοι, δηλαδή η διάταξη που δεν εξαρτάται από υποκειμενικούς όρους, δεν έχουν για την καθημερινή γνώση, δηλαδή για τον αφελή ρεαλισμό, κάποιον καθαρά γνωσιοθεωρητικό χαρακτήρα, αλλά προσδιορίζουν καθοριστικά την εμπειρία της πραγματικότητας. Το πρόβλημα αυτό είναι θεμελιώδους σημασίας για τη γνώση, επειδή η γνώση δεν μπορεί να περιοριστεί στην εποπτεία και σ' αυτό που άμεσα βλέπουμε, ακούμε ή αισθανόμαστε. Η γνώση είναι μια διαδικασία πολύ ευρύτερη και βαθύτερη. Οι φυσικοί νόμοι είναι το έμβλημα για το ότι η γνώση δεν αναφέρεται στο άμεσα ορατό, αλλά σε ένα σύστημα σχέσεων μεταξύ των αντικειμένων. Ακόμη και όταν λαμβάνει ως αφετηρία μια εποπτεία διαμεσολαβημένη από τις μορφές χώρος και χρόνος, πρέπει η γνώση να επιτύχει ένα ανώτερο επίπεδο, το οποίο όχι μόνο μας επιτρέπει να βλέπουμε τα αντικείμενα, αλλά και να κατανοούμε τις αμοιβαίες σχέσεις τους. Και εδώ ο Kant κάνει το τελευταίο αποφασιστικό βήμα. Η γνώση είναι τότε μόνο δυνατή, όταν κατατάσσουμε τις εποπτείες αναλυτικά στις εννοιακές μορφές που προσκολλούνται στη διάνοια. Συνεπώς, το νοούμενο δεν διαμεσολαβείται απλώς a priori από το χώρο και το

χρόνο. Η οντική ύπαρξή του αναλύεται τελεσίδικα στην καθολική υποκειμενικότητα, μια και στο επίπεδο των εννοιών γίνεται κι' αυτό ένα φαινόμενο. Η γνώση ολοκληρώνεται μέσα από την υπαγωγή των εποπτειών σε ένα σύστημα γενικών εννοιών, δηλαδή των υπερβατολογικών «κατηγοριών». Επίσης αυτές οι κατηγορίες έχουν ένα χαρακτήρα γενικής ισχύος και αναγκαιότητας. Τον ίδιο χαρακτήρα βρίσκουμε ωστόσο και πάλι στη σχέση που βλέπει ο Kant μεταξύ εποπτείας και κατηγοριών, μεταξύ διάνοιας και αισθητηριακότητας. Για τον Kant η μόνο αισθητηριακή εποπτεία δεν θεμελιώνει κάποια ισχύουσα γνώση, και συγχρόνως δεν προσιδιάζει στις καθαρά διανοητικές κατηγορίες καμία πραγματικότητα. Η φράση είναι γενικά γνωστή: Μια έννοια χωρίς το περιεχόμενο της εποπτείας είναι κενή· η εποπτεία χωρίς την εννοιακή υπαγωγή είναι τυφλή.*

Η φράση είναι διάσημη, αντανακλά συμβολικά το περιεχόμενο της καντιανής κριτικής – αλλά ο πυρήνας του προβλήματος, το θεμελιώδες κριτικό σημείο είναι ένα άλλο, παρόλο που, εξεταζόμενο από μια ιστορική σκοπιά, η παρατήρηση του Kant θα είχε την ιδιαίτερη σημασία της. Όντως, ο ορθολογισμός του Kant επιστρέφει αργότερα στην επιχειρηματολογική γραμμή της κριτικής της αισθητηριακής φιλοσοφίας: οι αισθήσεις δεν είναι σε θέση να διανοούνται.

Εάν στην πραγματικότητα των φαινομένων είναι οι κατηγορίες εκείνες που προσδιορίζουν το σχηματισμό της έννοιας, την οποία διατυπώνουμε για τα πράγματα, και καθώς οι κατηγορίες που συντάσσουν τα φαινόμενα προσιδιάζουν στο υποκείμενο, είναι υπερβατολογικές, τότε συνεπάγεται, πως η καθαρά γνωστική λειτουργία της διάνοιας γίνεται μια παραγωγική λειτουργία. Εξάλλου, στην υπερβατολογική αναλυτική ο Kant επιχειρεί πραγματικά αυτή την μετάβαση στο υποκείμενο, το οποίο σίγουρα δεν συγκροτεί μεν τον κόσμο, αλλά τα φαινόμενα: οι φυσικοί νόμοι αποτελούνται από διανοητικές κατηγορίες και έννοιες. Ας πάρουμε για παράδειγμα ορισμένα γενικά γνωστά σημεία αναφοράς όπως την ουσιαστικότητα, την αιτιότητα, την αλληλεπίδραση – ακριβώς τους κανόνες, οι οποίοι συντάσσουν τον κόσμο των γνώσεών μας: οι κανόνες αυτοί ανήκουν σύμφωνα με τον Kant όχι στον αντικειμενικό κόσμο, αλλά στη νόησή μας. Επίσης εδώ παρατηρούμε ένα περαιτέρω βήμα της στροφής: η «κεντρικότητα του υποκειμένου», την οποία

* Αναδιατύπωση της φράσης από την *Κριτική του καθαρού Λόγου*, B75: «Σκέψεις χωρίς περιεχόμενο είναι κενές, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές» (Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind).

σημειώσαμε ήδη στην υπερβατολογική αισθητική, επιβεβαιώνεται εδώ εντονότερα. Στην Κριτική του 1787 διαβάζουμε: «Οι κατηγορίες είναι έννοιες, οι οποίες προδιαγράφουν a priori νόμους (...) στα φαινόμενα» (ό.π., Β 164). Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, επαναλαμβάνω συνεπώς: οι κανόνες αυτοί αναφέρονται στον κόσμο των φαινομένων, όχι στο πράγμα καθεαυτό. Έτσι, μέσα από την κριτική εργασία του ο Kant ξεπερνά τον σκεπτικισμό του Hume, για τον οποίο οι φυσικοί νόμοι προέρχονται από ένα συνειρμό καθημερινών συνηθειών, και δεν έχουν καμία δεσμευτική και γενική ισχύ. Δεδομένου ότι οι υπερβατολογικοί όροι της γνώσης, οι κανόνες της διάνοιας, που είναι προδιαγεγραμμένοι στα φαινόμενα, δεν έχουν χαρακτήρα συνήθειας αλλά αντικειμενικότητας, είναι, όπως και τα μέσα της αισθητικής, γενικής ισχύος για την ανθρώπινη διάνοια και αναγκαίοι για κάθε δυνατή εμπειρία της πραγματικότητας.

Ωστόσο, δεν είναι τούτο το τέλος αυτού του περιπετειώδους ταξιδιού. Από την μία πλευρά πραγματευόμαστε την πολυσχιδία των «εποπτειών», αυτό που βλέπουμε, ακούμε και αισθανόμαστε, συντάσσουμε αυτή την πολυσχιδία σε αισθητικές μορφές διαμέσου επίσης των δώδεκα αναλυτικών κατηγοριών. Και τώρα βρισκόμαστε συγχρόνως αντιμέτωποι με ένα δεδομένο της εμπειρίας, το οποίο πρέπει να εξηγηθεί. Προσλαμβάνουμε βέβαια πολλά πράγματα, αλλά δεν τα προσλαμβάνουμε μεμονωμένα. Το κοινό δεν αποτελείται μόνο από μεμονωμένα πρόσωπα, αλλά πρόκειται για μια αίθουσα, για μια «εστία» γεμάτη πρόσωπα, τα οποία συνδέονται μεταξύ τους δια της ακρόασης, αποτελώντας έτσι μια ενότητα. Πώς μπορεί από την πολυσχιδία να προκύψει μια ενιαία εμπειρία, πώς μπορεί ο κόσμος των φαινομένων να παρουσιαστεί ως ενότητα; Όταν κοιτά κανείς από το παράθυρο, δεν προσλαμβάνει μόνο δέντρα, αλλά και ένα δάσος· όχι μόνο μεμονωμένους λόφους και βουνά, αλλά και ένα τοπίο, τις Απουανικές Άλπεις. Το ίδιο συμβαίνει και με τις εσωτερικές εμπειρίες: αυτό που αισθάνομαι, είναι αφενός η αλληλοδιαδοχή θυμικών καταστάσεων και περιστάσεων, αφετέρου η ύπαρξή μου ως μεμονωμένου και μοναδικού υποκειμένου.

Πώς εξηγείται, ρωτά ο Kant, το ότι από την πολυσχιδία, από μια ακολουθία αισθητηριακών εποπτειών και από την διαφορετική κατηγοριακή κατάταξή τους προκύπτει ένα «φαινόμενο», στο οποίο τα μεμονωμένα αντικείμενα όχι μόνο συνδυάζονται μεταξύ τους, αλλά παρασταίνουν το τμήμα ενός όλου, μου εμφανίζονται συνεπώς ως ένα όλο. Ποιος είναι ο διανοητικός φορέας, ο οποίος οδηγεί αυτή την πολυσχιδία σε τούτη την ενότητα, την οποία βιώνουμε καθημερινά; Επίσης σ' αυτό το πρόβλημα ο Kant στρέφεται και πάλι

στην υπερβατολογία, και καθιστά κατανοητό ότι αυτή η ενότητα δεν είναι κάποιο εξωτερικό δεδομένο, το οποίο εισέρχεται ως τέτοιο στην εμπειρία. Στην εισέτι αδιαμεσολάβητη εμπειρία υπάρχουν μεμονωμένα δέντρα, μεμονωμένα πρόσωπα. Η πολυσχιδία, είτε είναι αισθητηριακή είτε είναι κατηγοριακή, δεν συνδυάζεται αφ' εαυτής στον κόσμο των αντικειμένων σε μια ενότητα. Ωστόσο η ενότητά της υπάρχει για εμένα.

Για να χαρακτηρίσει αυτή την «ανακάλυψη» του, ο Kant χρησιμοποιεί έναν όρο, μπροστά στον οποίο ως γνωστόν αγχώνονται πολλά γυμνασιόπαιδα: την «υπερβατολογική επαντίληψη» [transzendente Apperzeption], η οποία συγκροτεί την ενότητα του εμπειρικού κόσμου. Όχι τάχα, ότι η έκφραση είναι ιδιαίτερα ακατανόητη. Προέρχεται από τον λατινικό συνδυασμό ενός «ad» [επι-] με το «percipere» [λαμβάνω], πρόκειται συνεπώς για μια πρόσληψη, η οποία προστίθεται στις μεμονωμένες προσλήψεις και περιγράφει την πράξη κατά την οποία γεννιέται η συνείδηση πως όλες αυτές οι προσλήψεις είναι οι προσλήψεις ενός και του αυτού υποκειμένου. Θεωρημένη με αυτό τον τρόπο, η υπερβατολογική επαντίληψη δεν είναι τίποτε άλλο από τον θεμελιώδη όρο της ενιαίας εμπειρίας, το συγκροτησιακό κέντρο, χωρίς το οποίο θα πνιγόταν κανείς μέσα στην αισθητηριακή και κατηγοριακή πολυσχιδία. Στην πρώτη έκδοση της Κριτικής το 1781 ο Kant είχε περιγράψει μόνο τη γνωσιοθεωρητική λειτουργία της επαντίληψης, χωρίς να ορίσει επακριβώς την ουσία της. Η κριτική ξεσήκωσε θύελλα ενάντια σ' αυτή την αρχή, δηλώνοντας πως είναι ένα πράγμα να ισχυρίζεται κανείς πως υπάρχει μια ενιαία αρχή, αλλά ένα εντελώς διαφορετικό, να το προσδιορίζει και να το ορίζει κανείς. Περιορίζομαι στον πυρήνα του προβλήματος: αυτό που καθιστά δυνατή την ενότητα της εμπειρίας, είναι ότι εγώ – δηλαδή το Εγώ ως προϋπόθεση της ίδιας της εμπειρίας – είμαι το υποκείμενο κάθε αισθητηριακής και διανοητικής πράξης. Τούτο το νοών Εγώ συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μου και καθιστά δυνατές τις ολοκληρώσεις τους, δηλαδή δημιουργεί γνώση με την αληθινή έννοια του όρου. «Τώρα, δεν μπορούν να υπάρξουν καθόλου γνώσεις εντός μας, κανένας συνδυασμός μεταξύ τους και καμία ενότητά τους, χωρίς την ενότητα εκείνη της συνείδησης, η οποία προηγείται όλων των δεδομένων της εποπτείας. (...) Ακριβώς όμως αυτή η υπερβατολογική ενότητα της επαντίληψης κάνει μια συνάφεια από όλα τα δυνατά φαινόμενα, τα οποία μπορούν να είναι μαζί σε μια εμπειρία. (...) Τούτη η ενότητα της συνείδησης θα ήταν αδύνατη, εάν το θυμικό δεν μπορούσε κατά τη γνώση του πολυσχιδούς να συνειδητοποιήσει την ταυτότητα

της λειτουργίας» (ό.π., A 108). «Το: εγώ σκέφτομαι, πρέπει να μπορεί να συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μου» (ό.π., B 132).

Αυτό το «εγώ σκέφτομαι» ερμηνεύτηκε με διάφορους τρόπους. Η προφανέστερη αναφορά οδηγεί στο «*cogito ergo sum*» του Descartes, με το οποίο ωστόσο ο Kant θα παρέμενε στην τροχιά του ορθολογισμού, ο οποίος συμπεραίνει τη δυνατότητα του Είναι από την αυτοπεποίθηση της νόησης. Εάν όμως διαβάσει κανείς προσεκτικά αυτό που λέει ο Kant, ο οποίος δεν μιλά, όπως ο Descartes, για εγγενείς ιδέες, αλλά για προσλήψεις και παραστάσεις, τότε θα δει, πως το «Εγώ σκέφτομαι», μετατρέπεται σε ένα «Εγώ είμαι εκείνος που σκέφτεται». Και σ' αυτό συνίσταται η κορύφωση της κοπερνίκειας στροφής, η αφετηρία των μελλοντικών φιλοσοφικών αναπτύξεων. Στον κόσμο των φαινομένων, ο οποίος είναι ο πραγματικός κόσμος μου, η ενότητα της εμπειρίας μου προέρχεται από τη νόησή μου, δηλαδή από το ότι είμαι το υποκείμενο του κόσμου. Για να συνοψίσουμε: η συνείδηση πως εγώ είμαι, ή πως είναι η δική μου ταυτότητα εκείνη που βλέπει, ακούει, αισθάνεται, που χρησιμοποιεί τις κατηγορίες, είναι η αφετηρία του αισθητηριακού κόσμου, όπως και εκείνου το οποίο βιώνουμε καθημερινά ως κατανοητό κόσμο.

Και τούτο είναι ένα «κριτήριο», μια γνωσιοθεωρητική αρχή, η οποία ανατρέπει μια χιλιετή φιλοσοφική παράδοση – είτε πρόκειται για εκείνη που διατυπώνει τη δυνατότητα, ότι μπορεί κανείς να γνωρίσει τον κόσμο των αντικειμένων δια της «*adequatio mentis ad rem*» [προσαρμογή της διάνοιας στα πράγματα] (προφανώς δηλαδή, το αντίθετο από αυτό που λέει ο Kant), είτε πρόκειται για εκείνη του σκεπτικισμού, η οποία ξεκινά από τον πρώιμο Γοργία («Δεν μπορώ να γνωρίσω τίποτε, ακόμη δε και αν μπορούσα να γνωρίσω, δεν θα μπορούσα να το κοινοποιήσω σε κανέναν· ακόμη και αν μπορούσα να το κοινοποιήσω, οι άλλοι δεν θα με κατανοούσαν»), για να οδηγήσει στον Hume. Όπως υποδηλώθηκε ήδη: ακριβώς σε αντίθεση με τον Hume ενισχύει ο Kant τον χαρακτήρα πραγματικότητας των φυσικών νόμων σε έναν κόσμο των φαινομένων, σε μια πραγματικότητα, η οποία έχει αδήριτη ισχύ για τους ανθρώπους. Από την άλλη πλευρά ο Kant διαπιστώνει, πως μεταξύ των γνωστικών ικανοτήτων μας υπάρχει ένας συγκεκριμένος νοητικός φορέας, ο οποίος ξεπερνά τα όρια του κόσμου των φαινομένων και προσπαθεί να γνωρίσει όχι μόνο το πράγμα για εμένα, αλλά και το πράγμα καθεαυτό. Πρόκειται για έναν ειδικό φορέα του Λόγου, ο οποίος θέλει να γνωρίσει το νοούμενο, ο οποίος θέλει να συλλάβει σε μια έννοια

ακόμη και αυτό που δεν περνά μέσα από χώρο και χρόνο, που δεν συντάσσεται μέσα από κατηγορίες. Επίσης σε τούτη την περίπτωση έχουμε να κάνουμε με μια υπερβατολογική ιδιομορφία του Λόγου, ακριβέστερα, με την υπερβατολογικότητα ως τέτοια, η οποία θέλει να γνωρίσει κάτι έξω από κάθε εμπειρική συνάφεια. Πρόκειται για μια ιδιότητα του Λόγου, την οποία ο Kant χαρακτηρίζει ως «διαλεκτική», και την οποία εξετάζει κριτικά στην Υπερβατολογική διαλεκτική. Στην υπερβατολογική διαλεκτική ο Kant ολοκληρώνει το έργο του της αποκαθήςλωσης, της κονιορτοποίησης όλων των διανοημάτων και αξιών, οι οποίες είχαν διαμορφώσει επί αιώνες τη νόηση της Δύσης, η οποία βασιζόταν στην παραδοχή πως είναι δυνατό να επιτευχθεί μια θεωρητική γνώση μόνο δια της οδού του αναστοχασμού, χωρίς ουδεμία επιβεβαίωση από την εμπειρία. Με την ευρύτερη έννοια, το πρόβλημα επηρεάζει την επιστήμη ως τέτοια. Ένα μεγάλο τμήμα των έργων του Kant πραγματεύεται αυτό το πρόβλημα. Επιβεβαιώνει εκεί τη δυνατότητα μιας επιστήμης *a priori*, και υποδεικνύει τα μαθηματικά και τη φυσική ως τις επιστήμες εκείνες, οι οποίες γνωρίζουν, και συνεπώς μπορούν να διατυπώσουν συνθετικές κρίσεις χωρίς αντίστοιχο στην εμπειρία. Δεν είναι όμως αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ, ούτε και αυτό που ενδιαφέρει τον Kant στην κριτική του, η οποία στοχεύει σε κάτι εντελώς διαφορετικό: στο ερώτημα δηλαδή, εάν και η μεταφυσική, συνεπώς ο Λόγος, ο οποίος σκέφτεται μεταφυσικά, μπορεί να είναι μια επιστήμη.

Είναι καλό, να διαβάσει κανείς εκείνα τα χωρία στον Kant, τα οποία πραγματεύονται αυτό το πρόβλημα. Είναι ένα ευχάριστο ανάγνωσμα, ακόμη και αν εξεταστούν υπό γραμματολογική-πολιτισμική σκοπιά. Είναι γνωστό ότι ο Kant ήταν πολύ ακριβόλογος, ενδεχομένως δε λίγο βαρετός. Ιδιαίτερα όμως στην υπερβατολογική διαλεκτική του αναδεικνύει ένα λεπτό χιούμορ. Εν πάση περιπτώσει, όταν ξαναδιάβασα το κείμενο είχα την εντύπωση, ότι στην περιγραφή της ανικανότητας του Λόγου να γνωρίσει ως πραγματικό αυτό που είναι μόνο νοητό, ο Kant έχει διοχετεύσει μια κάποια ειρωνεία. Ο Kant δομεί την ανάλυσή του με τέτοιο τρόπο, ώστε ακολουθεί το πρότυπο που αποτελούν οι τρεις θεμελιώδεις αρχές της παραδοσιακής μεταφυσικής: την αθανασία της ψυχής, την ενότητα του κόσμου, την ύπαρξη του Θεού. Στη θέση περί της αθανασίας της ψυχής ο Kant ανακαλύπτει θεμελιώδεις αντιφάσεις μεταξύ των εννοιών του προσώπου και του υποκειμένου, ως απλού και ταυτόσημου υποκειμένου, το οποίο όμως σε κάθε περίπτωση συνδυάζεται αφενός με μια εμπειρική ύπαρξη, και αφετέρου με την καθαρά δια-

νοητική αθανασία του μεμονωμένου ατόμου. Μιλά για παραλογισμούς, δηλαδή για εσφαλμένους συλλογισμούς, οι οποίοι υπεισέρχονται στον Λόγο, όταν αυτός προσπαθεί να αποδείξει μια ύπαρξη εκτός χώρου, χρόνου και κατηγοριακών συνδέσεων. Η επιχειρηματολογική λεπτότητα καταλήγει σε θεωρητικούς παραλογισμούς. Ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι ενδεχομένως το κεφάλαιο για τις αντινομίες, οι οποίες υπεισέρχονται στο Λόγο, όταν αυτός προσπαθεί να παραστήσει το σύμπαν ως μια (μη αισθητηριακά αντιληπτή) ενότητα. Οι βασικές αντινομίες αναφέρονται στο πρόβλημα, εάν το σύμπαν έχει μια αρχή και ένα τέλος ή όχι· εάν το σύμπαν στην έκτασή του είναι περατό ή απέραντο· εάν το σύμπαν είναι αιώνιο ή όχι. Ο Kant επιδιέχεται στην απόλαυση, να αποδεικνύει την ορθότητα και των δύο αντινομικών θέσεων, και μάλιστα σε αντικριστές σελίδες στο βιβλίο. Στην αριστερή σελίδα αποδεικνύει ότι το σύμπαν είναι άπειρο, ακολουθώντας εν προκειμένω τους αυστηρούς κανόνες της λογικής συνεπαγωγής, για να αποδείξει ακολούθως στην δεξιά σελίδα, ότι το σύμπαν είναι περατό. Και ούτω καθεξής. Πολύ μεγαλύτερες συνέπειες έχει, και ιστορικά καθοριστικότερο είναι το τμήμα που πραγματεύεται την ύπαρξη του Θεού, πλουσιότερο επίσης σε πρακτικά επακόλουθα για τον ίδιο τον Kant. Όταν ο Kant άρχισε να παραδίδει τα σεμινάρια του για τη θρησκεία «εντός των ορίων του Λόγου», του απεστάλη ένα διάταγμα του Φρειδερίκου Γουλιέλμου Β΄ της Πρωσίας, το οποίο απαγόρευε στον Kant να πραγματεύεται περαιτέρω το θέμα αυτό.* Το διάταγμα αυτό βρίσκει τη θεμελίωσή του τρόπον τινά στην κριτική της υπερβατολογικής διαλεκτικής, η οποία καταδεικνύει την ανικανότητα του «θεωρησιακού» Λόγου να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού και να γνωρίσει την ουσία του. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι ο Kant κονιορτοποιεί εμμενώς, δηλαδή με αντεπιχειρήματα, την ισχύ των τριών περιβόητων αποδείξεων της ύπαρξης του Θεού: της οντολογικής, της κοσμολογικής και της τελεολογικής απόδειξης· πολύ απλά, αρνείται τη δυνατότητα της απόδειξης, αντικρούοντας επιπλέον την μεταφυσική ιδέα του Θεού ως τέτοια. Την υποβαθμίζει σε μια «υπερβατολογική ιδέα» – και εμείς στο μεταξύ γνωρίζουμε, τι σημαίνει αυτό. Δεν σημαίνει επ' ουδενί, ότι σύμφωνα με τον Kant η ιδέα του Θεού και η απόδειξη της ύπαρξής του αποτελεί μια προκλητική πράξη του Λόγου, δηλαδή ένα συνειδητό ψέμα. Τα διαλεκτικά σφάλματα του Λόγου δεν αποτελούν κάποιες συνειδητές επινοήσεις, μια και επίσης αυτά τα σφάλματα έ-

* Πρβλ. Immanuel Kant *Η διένεξη των σχολών*. Εισ.-μετ. Θ. Γκιούρας, *Σαββάλας*, Αθήνα 2004.

χουν τον γενικό, αναγκαίο και λειτουργικό χαρακτήρα, ο οποίος χαρακτηρίζει ήδη το *a priori* Είναι του Λόγου. Ο θεωρησιακός Λόγος ωθείται τρόπον τινά τυπικά μέσα από την ίδια την δομική ιδιοσυστασία του σε τέτοιες αντιφάσεις. Τις ίδιες αντιφάσεις βρίσκουμε και στον Hegel, απλώς τώρα όχι πλέον ως σφάλματα, αλλά ως δομή της πραγματικότητας ως τέτοιας.

Το ότι ο ιδεαλισμός βρήκε την αφετηρία του στον Kant, αποτελεί γεγονός. Απλώς, ο Kant δεν γνωρίζει κανέναν οντολογικό ιδεαλισμό. Η ιδεατότητα του δεν αναφέρεται στο Είναι, αλλά στη γνώση. Είναι λοιπόν ένας ιδεαλισμός, τον οποίο θα μπορούσε κανείς να ονομάσει γνωσιοθεωρητικό. Ο ιδεαλισμός αυτός αφήνει δύο προβλήματα αναπάντητα, τα οποία στην εξέλιξη της φιλοσοφίας οδήγησαν σε έναν εκ νέου αναστοχασμό για την Κριτική του καθαρού Λόγου. Το πρώτο πρόβλημα είναι εκείνο του «πράγματος καθεαυτό». Ο Kant διαπιστώνει ρητά, ότι το πράγμα καθεαυτό είναι πραγματικό: η γνωστική διαδικασία ξεκινά με το ότι το πράγμα καθεαυτό και οι αισθήσεις έρχονται σε μεταξύ τους επαφή. Εάν όμως γνωρίζουμε μόνο φαινόμενα, πώς μπορεί κανείς να καταλήξει στη διαπίστωση, ότι το πράγμα καθεαυτό υπάρχει; Ο Kant απορρίπτει κατηγορηματικά κάθε δογματικό ορθολογισμό, αλλά και αυτός ο ίδιος χωρεί από την δογματική αφετηρία, πως στη ρίζα του κριτικού υποκειμένου βρίσκεται σε κάθε περίπτωση ένα αντικείμενο. Θα δούμε παρακάτω τις συνέπειες αυτής της απορίας.

Το δεύτερο πρόβλημα δεν είναι απαραίτητως φιλοσοφικό με την καθεαυτό έννοια του όρου, αλλά έχει μια μάλλον μετακριτική, σχεδόν ποιητική διάσταση. Αμέσως μετά τη δημοσίευση της Κριτικής του καθαρού Λόγου παρατηρήθηκε, ότι ο Kant πραγματοποιεί έναν παράξενο χειρισμό. Μέσα από την παγίωση των ορίων της ίδιας γνώσης, και μέσα από τον περιορισμό του δυνάμενου να γνωστεί στα φαινόμενα, ο Λόγος εξετάζει τον εαυτό του. Εξετάζει όμως τον ίδιο τον εαυτό του ως φαινόμενο ή ως νοούμενο; Σαν ένα πράγμα καθεαυτό, ή σαν ένα πράγμα ήδη διαμεσολαβημένο, συντεταγμένο και μεταβεβλημένο; Ο Λόγος υποβάλλει σε κριτική τις ίδιες τις δυνατότητές του, ανακαλύπτει τις μορφές του και τις δομές του. Είναι όμως τώρα άραγε αυτές οι ανακαλύψεις φαινόμενα ή νοούμενα, είναι άραγε αντικειμενικές πραγματικότητες ή κατασκευές ενός φιλοσόφου, ο οποίος είχε την ευαρέσκεια, από τη διαδικασία της αυτογνωσίας του να κάνει μια φιλοσοφική κριτική; Ο Kant – έτσι ειπώθηκε ήδη εξαρχής – είναι όπως ο βαρόνος Μυνχάουζεν, ο οποίος προσπαθεί να βγει από τον βάλτο τραβώντας το ίδιο το τσουλούφι του.



Immanuel Kant (Ελαιογραφία του Johann Gottlieb Becker, 1768)

Ορθός Λόγος και Διαφωτισμός στον Kant

Όταν ο Λόγος εγκαταλείπει το πεδίο της γνώσης και γίνεται πράξη, τότε τίθεται το πρόβλημα της ηθικής. Μια από τις σημαντικότερες διαστάσεις του Διαφωτισμού, η οποία πρέπει να ληφθεί υπόψη, αφορά την πτώση της χριστιανικής ηθικής, όχι μόνο της χριστιανικής ηθικής ως τέτοιας, αλλά κάθε ηθικής που βασίζεται σε μια εξ Αποκαλύψεως θρησκεία, συνεπώς κάθε ηθικής αρχής που χαρακτηρίζεται ως θετική. Η έκφραση «θετικό» εννοείται σε τούτη την φιλοσοφική συνάφεια διαφορετικά από την κοινή εννόησή της. Στην περίπτωση μας εννοεί κανείς υπό τον όρο θετική ηθική μια ηθική που δεν είναι δεδομένη εκ φύσεως, η οποία συνεπώς δεν εγκατοικεί στην ανθρώπινη φύση (όπως, για παράδειγμα, το φυσικό «δίκαιο»), αλλά τίθεται (από το λατινικό *posita*) από μια υπερβατική αρχή – όπως μια εκ Θεού προερχόμενη εντολή ή κάποια άλλη ετερόνομη προδιαγραφή. Δεν είναι λοιπόν ο Λόγος εκείνος που δίνει στον εαυτό του κανόνες, αλλά οι κανόνες δίνονται από μια εξωτερική εξουσία. Ο Διαφωτισμός, ο οποίος είχε καταστήσει θεωρητικό θεμέλιό του την ανεξαρτησία και συνεπώς την αυτονομία της ανθρώπινης φύσης, προσπάθησε να διατυπώσει τις αρχές μιας φυσικής ηθικής, οι οποίες προέρχονται από τον Λόγο. Ο Λόγος βρήκε την ισχύ του όχι μόνο ως το δικαστήριο της γνώσης, αλλά και της πράξης: ο ελεύθερος και κυρίαρχος Λόγος. Αυτός δε ο ελεύθερος και κυρίαρχος Λόγος στρέφεται στην αναζήτηση μιας νέας θεμελίωσης της ηθικής, ενός νέου θεμελίου γενικής ισχύος, το οποίο βεβαίως είναι επίσης εμμενές, χωρίς ουδεμία εξωτερική δέσμευση, χωρίς οποιοδήποτε καταναγκασμό ο οποίος καταπιέζει την αυτονομία. Προς εύρεση μιας νέας αντίληψης περί ηθικής, η οποία θα μπορούσε αποτελεσματικά να λάβει τη θέση της παρελθούσας, ο Διαφωτισμός σκόπευε να διαπιστώσει θεμελιώδεις αρχές στην άμεση εμπειρία, στην ίδια την καθημερινότητα. Ξεκίνησε από την παραδοχή, πως επίσης στο πλαίσιο της ανθρώπινης πράξης η ηθική έχει επίσης έναν επακριβή σκοπό: θεωρεί τον άνθρωπο ως το ανώτατο αγαθό. Και βρήκε αυτές τις αρχές στην ωφελιμότητα και την ευδαιμονία. Βρισκόμαστε εδώ μπροστά σε μια βαθιά αλλαγή της ηθικής νόησης: η ωφελιμότητα και η ευδαιμονία δεν θεωρούνται πλέον ως δευτερεύουσες συνέπειες του ευ ζην, ακόμη λιγότερο δε ως διαφθαρτικός προσανατολισμός της πράξης, αλλά ως αρχές οι οποίες δεν καθορίζουν απλώς την αταραξία του βίου, παρά αποτελούν τον ηθικό χαρακτήρα του. Κατά τα άλλα υποστήριζε επίσης ο Kant, ο μέγας ηθικολόγος, πως η ευδαιμονία αποτελεί ένα φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου.

Όταν γίνεται λόγος για την ηθική, τότε βρίσκει κάθε προοπτική ένα συλλογισμό κατάλληλο για την ίδια, μια και οι ανθρωπinoι προσανατολισμοί και τρόποι συμπεριφοράς συρρέουν σε ένα σύστημα αρετών. Ο Διαφωτισμός δεν υποχωρεί μπροστά σ' αυτό το πρόβλημα, αλλά αποδίδει στο σύστημα των αρετών έναν απλώς πραγματιστικό χαρακτήρα. Στην παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία, ήδη στους αρχαίους Έλληνες, η σχέση μεταξύ αρετών και ευδαιμονίας βασιζόταν στην προτεραιότητα των αρετών και στον δευτερεύοντα χαρακτήρα της ευδαιμονίας. Τούτο σημαίνει, πως η αρετή προσδιορίζει το βαθμό της ευδαιμονίας του ανθρώπου: μόνο ο ενάρετος άνθρωπος είναι πραγματικά ευδαίμων. Το πραγματιστικό νόημα του Διαφωτισμού αντιστρέφει αυτή τη σχέση: οι αρετές θεωρούνται αναγκαίο μέσο για την ευδαιμονία. Επίσης εδώ μόνο ο ενάρετος άνθρωπος μπορεί να είναι ευδαίμων, αλλά η ευδαιμονία είναι ο ηθικός σκοπός, οι αρετές είναι μόνο το μέσο. Δια του συνδυασμού της ευδαιμονίας και του οφέλους καταλήγει κανείς στο συμπέρασμα, πως είναι ωφέλιμο να είναι κανείς ενάρετος, διότι αυτό συμβάλλει στην ευδαιμονία. Φυσικά, ο Kant δεν μπορούσε να ικανοποιηθεί με αυτό το είδος Διαφωτισμού, το οποίο έχει ως αφετηρία δύο αρχές, οι οποίες είναι ουσιαστικά ένα τμήμα του καθημερινού βίου. Αυτό που ο Kant αναζητά για την ηθική, για τον πρακτικό Λόγο, δεν διαφέρει πολύ από την αποστολή που είχε θέσει στον εαυτό του στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Επίσης στην ηθική πρέπει να ισχύει η γενικότητα και η αναγκαιότητα του κανόνα, συνεπώς η δεσμευτική ισχύς, για την οποία διαπιστώσαμε ότι αποτελεί το θεμέλιο των μορφών και των κατηγοριών της θεωρητικής γνώσης: «Πως εφόσον ένας νόμος πρόκειται να ισχύει ηθικά, δηλαδή ως βάση της δεσμευτικότητας, θα πρέπει να συνοδεύεται από απόλυτη αναγκαιότητα» (Θεμελίωση, 1785, VIII). Δικαίως ισχυρίζεται ο Kant, ότι η πολυσχιδία των τρόπων με τους οποίους πραγματοποιεί κανείς την ευδαιμονία, και η ωφελιμότητα της ανθρώπινης πράξης, οδηγούν σε μια κατ' αρχήν απροσδιοριστία. Η εμπειρία διδάσκει πως είναι αδύνατο να καταλήξει κανείς σε καθολικούς κανόνες γενικής ισχύος, όταν λάβει ως αφετηρία την ατομική προσπάθεια για την ευδαιμονία και την ωφέλεια. Εξάλλου: για τον Kant η γενική ισχύς και η αναγκαιότητα συνδυάζονται πάντα με μια θέση *a priori*. Ακριβώς επειδή είναι υπερβατολογικές, αποκτούν οι μορφές της αισθητηριακής εποπτείας και οι κατηγορίες της διανοητικής κατάταξης γενική ισχύ. Δεν είναι, φέρ' ειπείν, η συνέπεια της συνάντησης μεταξύ Λόγου και εμπειρίας, αλλά πολύ περισσότερο αποτελούν τον όρο της εμπειρίας. Και τούτο παραμένει για τον Kant

ένα σημείο αναφοράς επίσης για τη λύση του ηθικού προβλήματος. Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται η αυστηρότητα, η οποία του προσάφθηκε συχνά, και η οποία σίγουρα δεν είναι μια δευτερεύουσα υπόθεση. Ο Kant δεν αρνείται κατηγορηματικά την πραγματιστική σκοπιά του Διαφωτισμού. Επίσης γι' αυτόν είναι ορθό και θεμελιωμένο να αναζητά κανείς το ωφέλιμο και να είναι ευδαίμων: «(...) ο ωφέλιμος σκοπός τον οποίο έχουν όλοι οι άνθρωποι, είναι η δική τους ευδαιμονία» (ό.π., 69). Απλώς σημειώνει στην καθημερινή εμπειρία την ιδιομορφία και τη σχετικότητα της πραγματιστικής απόφασης: κάθε άνθρωπος βλέπει τη σχέση μεταξύ ευδαιμονίας και οφέλους με διαφορετικό τρόπο, επιπλέον δε αλλάζει και τα περιεχόμενά τους, τα οποία ενίοτε αντιφάσκουν μεταξύ τους. Και παρόλο που είναι εντελώς ορθό να ισχυρίζεται κανείς, ότι η ευδαιμονία του μεμονωμένου ατόμου θα πρέπει να συμπίπτει με την ευδαιμονία όλων, το πράγμα γίνεται πιο περίπλοκο όταν πρόκειται για το όφελος. (Αυτό που είναι καλό για τον Ford δεν είναι οπωσδήποτε καλό για τους εργάτες του). Και τούτο σημαίνει για τον Kant, πως δεν είναι δυνατό να ξεκινήσουμε από την εμπειρία, για να προσδιορίσουμε θεμελιώδεις αρχές για την πράξη, «πως συνεπώς, ο λόγος της δεσμευτικότητας δεν πρέπει εδώ να αναζητηθεί στη φύση του ανθρώπου ή στις καταστάσεις του κόσμου, στις οποίες έχει τεθεί αυτός, αλλά μόνο *a priori* στις έννοιες του καθαρού Λόγου» (ό.π., VIII). Από την άλλη πλευρά, έχουμε δει, πως ο καθαρός Λόγος έχει συγκεκριμένα θεωρησιακά όρια, και δεν είναι σε θέση να γνωρίσει το νοούμενο. Από την ίδια γνωσιοθεωρητική σκοπιά επιλαμβάνεται ο Kant του προβλήματος της ηθικής: αναρωτιέται, εάν για τον πρακτικό Λόγο, σε αντίθεση με τον καθαρό, δεν είναι άραγε δυνατό, να γνωρίσει κανόνες *a priori*, οι οποίοι δεν έχουν εισέτι επηρεαστεί από την εμπειρία, οι οποίοι έχουν γενική ισχύ, και οι οποίοι ωστόσο καταδεικνύουν μια υλική αρχή, δηλαδή περιέχουν κάτι, το οποίο είναι σε θέση να χρησιμεύσει ως κανόνας της πράξης. Η γνωσιοθεωρητική κατάσταση διατυπώνεται επακριβώς από τον Kant στον Πρόλογο της Κριτικής του πρακτικού Λόγου, παρόλο που ουσιαστικά θα έπρεπε να μιλά κανείς για την Κριτική του καθαρού Λόγου με την πρακτική έννοια, καθώς σε τελική ανάλυση πρόκειται για έναν και τον αυτό Λόγο. Μου φαίνεται σημαντικό να εξακριβωθεί ακριβώς αυτή η ενότητα, μια και συχνά υποστηρίζεται, πως μπορεί στον Kant να διαπιστωθούν δύο εντελώς διαφορετικές, αλληλοαντιφατικές σφαίρες της ορθολογικότητας. Υπό αυτή την έννοια ερμηνεύεται κοινώς και το θεώρημα του Kant περί του «πρωτείου του πρακτικού Λόγου». Για τούτο το βραχύ κεφάλαιο του

Πρωτείου του πρακτικού Λόγου* έχουν γραφτεί σημαντικά βιβλία, τα οποία εκκινούν πάντα από το ότι το πρωτείο αυτό στο κριτικό σύστημα του Kant καταδεικνύει την ανωτερότητα του πρακτικού Λόγου έναντι του καθαρού Λόγου ή μια μεγαλύτερη σημασία του πρώτου. Στην πραγματικότητα πρόκειται μάλλον για μια γνωσιοθεωρητική αντιπαράθεση: ο «καθαρός Λόγος σε πρακτική χρήση», έχει την αρμοδιότητα «για μια επέκταση, η οποία δεν είναι αφ' εαυτής δυνατή στη θεωρησιακή χρήση» (ΚπΛ, Α 88). Το πρωτείο του πρακτικού Λόγου συνίσταται συνεπώς στο ότι, σε αντίθεση με τον θεωρησιακό, ο Λόγος που προσανατολίζεται ηθικά είναι σε θέση να γνωρίσει τις καθολικές αρχές της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσα από μια συνθετική κρίση a priori. Σ' αυτό έγκειται το πρωτείο του πρακτικού Λόγου, ότι έχει τη δυνατότητα να εξαφανίσει τη διαφορά, το χάσμα μεταξύ φαινομένου και νοουμένου, και με τον τρόπο αυτόν να υπερβεί τα όρια που έχουν τεθεί στον καθαρό Λόγο. Ο πρακτικός Λόγος μπορεί συνεπώς να γνωρίσει αυτό, το οποίο για τον καθαρό Λόγο είναι μόνο διανοητό, αλλά μη δυνάμενο να γνωστεί (ό.π., 216 κ.ε.). Πρόκειται πάντα για τον ίδιο Λόγο, ο οποίος όμως εξετάζεται «με την πρακτική έννοια». Με αυτή την έννοια «Ο καθαρός Λόγος είναι μόνος του και αφ' εαυτού πρακτικός και δίνει (στον άνθρωπο) έναν γενικό νόμο που ονομάζουμε ηθικό νόμο» (ό.π., Α 57*).

Ο Kant επιτυγχάνει έτσι μια κορύφωση του Διαφωτισμού: ο Λόγος δεν είναι μόνο ένα δικαστήριο, που διατυπώνει ετυμηγορίες για την ιστορία, αλλά είναι ο ίδιος ο οικουμενικός δικαστής. Πρέπει να μείνουμε λίγο σε τούτο το σημείο. Διότι η αρχή που προκύπτει από εδώ μετατοπίζει το παραδοσιακό ηθικό υποκείμενο από μια υπερβατολογική αρχή στον ίδιο τον άνθρωπο, χωρίς την ιδιαίτερη απροσδιοριστία, η οποία προσιδιάζει σε ανάγκες θεμελιωμένες μεν, αλλά μεταβαλλόμενες. Με τον τρόπο αυτόν αποδεικνύει το κριτικό υποκείμενο με την αυτονομία του, ότι είναι και ένα ελεύθερο υποκείμενο. Για τον Kant ελευθερία, ακόμη και πέραν ενός ειδικού προσδιορισμού, σημαίνει την ικανότητα του ανθρώπου να δίνει νόμους στον εαυτό του: τους γνώμονες για τη συμπεριφορά του, για τον ηθικό βίο του.

* Πρόκειται για το τρίτο υποκεφάλαιο (Περί του πρωτείου του καθαρού πρακτικού Λόγου, κατά τη σύνδεσή του με τον θεωρητικό Λόγο), στο δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου Βιβλίου της Κριτικής του πρακτικού Λόγου.

* Το παράθεμα βρίσκεται στη σ. Α 56.

Με αυτές τις σκέψεις αναλαμβάνει ο Kant τη νέα θεμελίωση της ηθικής από το πνεύμα του Διαφωτισμού, αποκλείοντας οποιοδήποτε επιμέρους συμφέρον, το οποίο θα μπορούσε να την σχετικοποιήσει: το «ευ ζην» θεμελιώνεται στην καθαρότητα μιας υπερβατολογικής δύναμης. Δεν πρέπει να ξεχνάμε, ότι ο Kant χωρεί από την προϋπόθεση ότι η ηθική βασίζεται σε καθολικές αρχές. Ωστόσο, αυτό συνεπιφέρει και την αναζήτηση για την ειδική μορφή, με την οποία η υποκειμενικότητα (το αυτόνομο και ελεύθερο υποκείμενο) επιτυγχάνει την καθολικότητα, αποκτώντας έτσι έναν αντικειμενικό χαρακτήρα. Εδώ επαναλαμβάνεται η ίδια, σαφώς προβληματική μετάβαση του κριτικού υποκειμένου στο αντικείμενο. Αυτό που ισχύει για τον καθαρό Λόγο, ισχύει επίσης για τον πρακτικό Λόγο: εγώ είμαι αυτός που νοεί· εγώ είμαι αυτός που θεμελιώνει τον ηθικό νόμο. Ωστόσο η υποκειμενικότητα αυτή συνδυάζεται με μορφές και κατηγορίες, οι οποίες είναι δεδομένες σε κάθε άνθρωπο. Σαφώς, εγώ είμαι αυτός που νοεί, σαφώς, εγώ είμαι εκείνος που προδιαγράφει στη φύση (σημειωτέον: στα φαινόμενα) τους νόμους της. Βεβαίως όμως, αυτό το Εγώ δεν είναι μια συγκεκριμένη οντότητα, δεν είναι ένα εμπειρικό Εγώ – όπως θα πει αργότερα ο Fichte – αλλά είναι ένα υπερβατολογικό Εγώ, για το οποίο δεν μπορεί καν να πει κανείς, πως είναι το ίδιο σε κάθε εμπειρικό πρόσωπο. Ο Eduard Spranger ισχυριζόταν, ότι κατά βάση η φράση «εγώ είμαι αυτός που νοεί» σημαίνει πως υπάρχει μια οντότητα η οποία «νοεί εντός μου». Ωστόσο, η καθολικότητα χρειάζεται ως όρο της ηθικής σε κάθε περίπτωση μια ειδική μορφή, δια της οποίας το κριτικό υποκείμενο μπορεί να επιτύχει αυτή την «αντικειμενικότητα», η οποία να εγγυάται τον δεσμευτικό χαρακτήρα της. Πρόκειται προπάντων για μια τυπική αρχή, όχι για μεμονωμένες υλικές πλευρές που δύνανται να οριστούν. Υπενθυμίζω, ότι ο Kant επίσης στην Κριτική του καθαρού Λόγου χωρεί από έναν αυστηρό φορμαλισμό. Δεν ερευνά τα περιεχόμενα των σκέψεων, αλλά τις μορφές τους, όχι αυτό που γνωρίζει κανείς, αλλά πώς το γνωρίζει. Στην Κριτική του πρακτικού Λόγου ο Kant παραμένει στην ίδια αρχή. Δεν είναι σύμπτωση, ότι η Κριτική του πρακτικού Λόγου, εξαιρώντας φυσικά την υπερβατολογική αισθητική (μια και αυτή περιορίζεται μόνο στις αισθητηριακές εντυπώσεις), αναπτύσσεται σύμφωνα με το πρότυπο της Κριτικής του καθαρού Λόγου. Έχουμε λοιπόν μια αναλυτική, μια διαλεκτική και μια μεθοδολογία του πρακτικού Λόγου. Όπως ο Kant αναζητά στην αναλυτική του καθαρού Λόγου τις κατηγορίες *a priori*, έτσι θέλει και στην κριτική του πρακτικού Λόγου να βρει ακριβώς τη μορφή, η οποία μετατρέπει τις υποκειμενικές βασικές αρχές – ο καθένας μας έχει τις βασικές αρχές του, τις ηθικές προθέσεις

του – σε μια γενικά δεσμευτική αρχή, δηλαδή που γενικεύει την απλή υποκειμενικότητα. Και την βρίσκει πέρα από κάθε περιεχόμενο στην κατηγορηματική προσταγή, η οποία έχει προκαλέσει τόσα πολλά, επίσης πολεμικά, σχόλια ακριβώς εξαιτίας της έλλειψης κάθε υλικού προσδιορισμού – ένα ελάττωμα, το οποίο θα μπορούσε να εμπεριέχει τη δυνατότητα να είναι δεσμευτικό και να ισχύει επίσης για μια μη ηθική (ανήθικη) συμπεριφορά. «Πράττε έτσι, ώστε το αξίωμα της βούλησής σου» (δηλαδή της υποκειμενικής βασικής αρχής σου) «να μπορεί ανά πάσα στιγμή να ισχύει ως αρχή μιας γενικής νομοθεσίας» (ό.π., Α 54). Το μεμονωμένο άτομο μπορεί συνεπώς να ελέγξει την ηθικότητα των γνωμόνων του, οδηγώντας τους σε έναν καθολικό νόμο. Ας πάρουμε, για παράδειγμα, την εντολή: Πρέπει πάντα να λες την αλήθεια. Αρχικά πρόκειται για μια υποκειμενική εντολή: Θέλω να λέω και πρέπει να λέω την αλήθεια. Αλλά το υποκειμενικό αυτό αξίωμα μπορεί δίχως άλλο να γίνει καθολικός νόμος: πρέπει κανείς να λέει την αλήθεια. Η μορφή βρίσκει το αντικείμενό της, αλλά το αντικείμενο επιβεβαιώνεται μέσα από την μορφή.

Αυτό φαίνεται να είναι μια εντελώς αυτονόητη αρχή. Αλλά, όπως τονίστηκε ήδη, η κριτική δεν άργησε να εκδηλωθεί. Εάν η ηθικότητα έγκειται στο ότι μετατρέπω ένα υποκειμενικό αξίωμα σε έναν αντικειμενικό νόμο, τότε τι με εμποδίζει να αποδώσω στον πάσα ένα το δικαίωμα, να δραστηριοποιείται σύμφωνα με ανήθικους γνώμονες; Μισό αιώνα αργότερα, ο Max Stirner, ο ιδεολόγος του ατομιστικού αναρχισμού, αποδεικνύει την αβυσσαλέα αμφισημία αυτού του φορμαλισμού. Στο διάσημο έργο του *Ο μοναδικός και η ιδιοκτησία του* (1845) ο Stirner υποστηρίζει τη δεσμευτικότητα του αξιώματός του περί της απόλυτης «ελευθερίας»: «Μπορώ να κάνω και να μην κάνω, ό,τι θέλω· όταν η βούλησή μου μου λέει πως πρέπει να σκοτώσω, τότε μπορώ να σκοτώσω· όταν η βούλησή μου μου λέει πως πρέπει να ιδιοποιηθώ κάτι, τότε μπορώ να το κάνω αυτό». Ωστόσο, ισχυρίζεται ο Stirner, ο καθένας είναι μοναδικός για τον εαυτό του, και συνεπώς αυτό το αξίωμα αποκτά καθολική ισχύ. Η σκοπιά αυτή δείχνει επαρκώς, ότι η απλή μορφή της μετατροπής της υποκειμενικότητας σε αντικειμενικότητα δεν αρκεί για να θεμελιώσει εκ νέου την απολεσθείσα παραδοσιακή ηθική.

Ένας λόγος για το ότι η έννοια της κατηγορηματικής εντολής έχει συχνά ερμηνευτεί εσφαλμένα, έγκειται στο ότι παρερμηνεύτηκε πολύ απλά ως διαταγή. Αλλά ο Kant δεν είναι ένας φιλόσοφος της πρωσικής αντίληψης. Η κατηγορηματική εντολή πηγάζει από την αναλυτική του πρακτικού Λόγου

και αντιστοιχεί στις κατηγορίες του καθαρού Λόγου· η εντολή είναι ως κατηγορία κατηγορηματική υπό την έννοια ότι από το αξίωμα κάνει ένα νόμο. Θα έπρεπε ενδεχομένως να μιλά κανείς για μια κατηγοριακή εντολή [kategorialen Imperativ]. Είναι αυτονόητο, πως ο Kant με τη χρήση του όρου «κατηγορηματική» συνδυάζει και ένα στοιχείο ηθικής αυστηρότητας. Η αμφισημία της έννοιας ταιριάζει με την αμφισημία του ηθικού φορμαλισμού. Από τη μία πλευρά η κατηγορηματική εντολή δεν αποτελεί τίποτε περισσότερο από την βασική κατηγορία της ηθικότητας, από την άλλη πλευρά είναι κατηγορηματική με την κοινή έννοια του όρου: εάν θέλει κανείς να δρα ηθικά, τότε είναι αναγκασμένος να τηρεί αυτή την εντολή. Με τον τρόπο αυτόν ο Kant αποδίδει στον κλασικό Διαφωτισμό μια νέα διάσταση, η οποία προκύπτει από την άμεση σχέση του με την πράξη – συνεπώς, όχι τόσο μέσα από ένα νέο αξιακό σύστημα, όσο πολύ περισσότερο μέσα από την αποτίμηση κάθε μεμονωμένης δραστηριότητας και κάθε μεμονωμένης συμπεριφοράς. Δεν θα ήθελα να το χαρακτηρίσω αυτό πρωσικό, αλλά μάλλον ιακωβινικό, ακριβώς με την έννοια της ιακωβινικής αυστηρότητας της κυριαρχίας της αρετής στη διάρκεια του Τρόμου. Είναι αυτό το ιακωβινικό στοιχείο, το οποίο από την έννοια του Kant για την ηθική κάνει μια άκαμπτη ηθική – η περιβόητη ακαμψία του [Rigorismus], η οποία κορυφώνεται στον κεντρικό χαρακτήρα του καθήκοντος.

Θα μπορούσε κανείς να εντοπίσει στον χαρακτηρισμό «ακαμψία» ένα είδος μομφής, τη διαπίστωση ενός τουλάχιστον προβληματικού στοιχείου, καθώς μια άκαμπτη, μάλιστα εμπρόθετα άκαμπτη ηθική δεν αντιστοιχεί στην ανθρώπινη φύση, και είναι μάλιστα απανθρωπιστική. Στην πραγματικότητα ωστόσο, ο Kant πάει πολύ μακριά με την ακαμψία του. Σε μια μικρή πραγματεία του 1797, *Περί ενός υποτιθέμενου δικαιώματος να ψεύδεται κανείς από αγάπη προς τον άνθρωπο*, ισχυρίζεται πως το καθήκον να λέμε την αλήθεια είναι δεσμευτικότερο από οποιαδήποτε διανοητή αρνητική συνέπεια της ίδιας της αλήθειας, αναπτύσσοντας ακολούθως μια περιπτωσιολογία, η οποία είναι ουσιαστικά επιφανειακή: Όταν ένας φονιάς αναζητά το θύμα του, το οποίο έχει κρυφτεί σ' εμένα, και αυτός με ρωτά, τότε εγώ πρέπει να του πω την αλήθεια (Berlinische Blätter, I, 1797, 306 κ.ε.). Βλέπουμε ότι ο Kant ζούσε σε μια εποχή, η οποία διαφέρει ουσιωδώς από τη δική μας. Ο Kant δεν μπορούσε να γνωρίζει πως το ψέμα στη ναζιστική Γερμανία θα έσωζε τη ζωή σε πολλές εβραϊκές οικογένειες. Αυτό το είδος ψέματος βρίσκεται όμως πέραν της ηθικής προοπτικής του Kant, μια και δεν είναι ένα ψέμα που επιφέρει προσωπικά πλεονεκτήματα, αλλά ένα το οποίο διακυβεύει τη ζωή του

ψεύτη: ένα ψέμα το οποίο δεν προστατεύει εαυτό, αλλά κάποιους άλλους. Όποιος έλεγε ψέματα με αυτό τον τρόπο, δεν ερχόταν στην πραγματικότητα σε σύγκρουση με μια ηθική αρχή, αλλά με ένα ολοκληρωτικό καθεστώς.

Ο Kant δεν θεωρούσε διόλου την «ακαμψία» ως μομφή, αλλά ως μια αρχή που πρέπει να γίνει αποδεκτή και να υποστηριχτεί, και η οποία επρόκειτο να εμποδίσει οποιονδήποτε συμβιβασμό. Και όντως, ισχυρίζεται σε μια πρόσθετη σημείωση στο πρώτο κεφάλαιο της πραγματείας *Η θρησκεία εντός των ορίων του απλού Λόγου*, «Συνήθως, εκείνους που κλίνουν προς αυτή την αυστηρή νοοτροπία τους ονομάζουν (με ένα όνομα που υποτίθεται πως εμπεριέχει μια μομφή, αλλά στην πραγματικότητα είναι ένας έπαινος): άκαμπτους· και έτσι μπορεί κανείς να ονομάσει τους αντίποδές τους, χαλαρούς» (*Θρησκεία*, 1793, 10). Όποιος λοιπόν θέλει να δράσει ηθικά, πρέπει να είναι άκαμπτος. Στην Κριτική του πρακτικού Λόγου βρίσκουμε έναν Kant, ο οποίος θέλει να αποκλείσει καθετί παραδοσιακό από την ηθική δραστηριότητα, όπως και ο,τιδήποτε συνδέεται με κάποιο τρόπο με προτέρημα, με μια προσωπική ικανοποίηση. Αυτά λοιπόν που αποκλείονται με άκαμπτη αυστηρότητα είναι τα πάγια σημεία της ηδονιστικής ηθικής και κάθε είδους ωφελισμού.

Δεν πρόκειται όμως μόνο για την εξάλειψη του ηδονισμού από την ηθική. Ο Kant εντείνει την ηθική αυστηρότητά του σε τέτοιο βαθμό, ώστε αποκόπτει την ηθική δραστηριότητα επίσης από κάθε αιτιότητα που συνδέεται με την προδιάθεση. Όχι μόνο δεν πρέπει κανείς κατά τη δραστηριότητα να σκέφτεται τα προτερήματα και τα μειονεκτήματα, αλλά δεν πρέπει να επηρεάζεται από οποιαδήποτε προδιάθεση. Για να είναι ηθική μια δραστηριότητα, δεν θα πρέπει κανείς να την επιτελεί με ευχαρίστηση, όπως και πρέπει κανείς να κάνει το καλό ή να αγαπήσει τον πλησίον του όχι επειδή έχει την προδιάθεση. Η προδιάθεση αυτή διατηρεί ένα κατάλοιπο της εμπειρίας, η οποία δια της έννοιας της αγάπης περιλαμβάνει την εμπειρική ευδαιμονία της αγαπητικής πράξης. Εάν σύμφωνα με τον Kant η προδιάθεση δεν επιτρέπεται να καθορίζει καμία δραστηριότητα η οποία θέλει να είναι ηθική, τότε απομένει ως κίνητρο μόνο η αρχή του καθήκοντος. Ο Kant αποκόπτει συνεπώς το καθήκον της δραστηριότητας, το καθήκον της αγάπης, το καθήκον της βοήθειας από την προδιάθεση για αγάπη και βοήθεια. Αυτό δεν σημαίνει ότι τάχα ο Kant αρνείται την προδιάθεση, ότι την αποκρούει ή την καταδικάζει· δεν σημαίνει ότι τάχα πιστεύει πως η προδιάθεση να βοηθήσουμε τον πλησίον, να πούμε την αλήθεια, να αγαπούμε τους φίλους, είναι αρνητική – απλώς πιστεύει ότι δεν είναι μια ηθική δραστηριότητα. Ο ισχυρισμός αυτός

είχε στη γερμανική γραμματολογία περισσότερη επιτυχία από την κατηγορηματική εντολή. Η συνάντηση της κλασικής γερμανικής γραμματολογίας (ο ρομαντισμός δεν έχει καμία σχέση με αυτό· αλλά έχει η Βαϊμάρη, ο Goethe, ο Schiller) με τον Kant, γέννησε μια πολυσχιδία απόψεων. Ο «κοινοτοποιητής των πάντων» αναγνωρίστηκε φιλοσοφικά, συγχρόνως όμως ετέθη ως πρόβλημα. Ο Schiller, για παράδειγμα, ήταν καντιανός, ήταν εκείνος που εισήγαγε τον Kant στην Βαϊμάρη, αναδιατυπώνοντας ως γραμματολογικό προϊόν την Κριτική της κριτικής δύναμης στις *Επιστολές για την αισθητική εκπαίδευση του ανθρώπου* το 1795. Παρόλο όμως που ήταν καντιανός και ένας ενίοτε ανυπόφορος ηθικολόγος, παρουσίασε επακριβώς την προβληματική της θέσης του Kant: «Αγαπώ τον φίλο μου, αλλά είμαι δυστυχώς μη ηθικός, μια και τον αγαπώ λόγω προδιάθεσης και όχι λόγω καθήκοντος». Ο Goethe, ο οποίος με την συνήθη, σχεδόν ολύμπια ανωτερότητά του προσπαθούσε διαρκώς να εξομοιώσει ανομοιότητες, πήγε ένα βήμα παραπέρα, και αντέκρουσε τον Kant με τον δικό του τρόπο. Διατυπώνει στον Βίλχελμ Μάιστερ την απλουστάτη ερώτηση, εάν μπορεί να υπάρξει «μια προδιάθεση να κάνεις το καθήκον σου». Και η «ωραία ψυχή» μπορεί να το κάνει.

Η «ωραία ψυχή», η προδιάθεση για το καθήκον, θα ήταν για τον Kant μια ανεπίλυτη αντίφαση, όχι μόνο επειδή αντίκειται στην ηθική ακαμψία του, αλλά και επειδή βρίσκεται εκτός του φορμαλισμού του. Εννοείται εδώ όχι ο κριτικός φορμαλισμός του (η μορφή της νόησης, η μορφή της δραστηριότητας), αλλά ο φορμαλισμός στη γενική διάνοια, ο οποίος πηγαίνει πολύ πιο πέρα από τον κριτικό. Τον απαντούμε σε πολλά από τα λεγόμενα δευτερεύοντα συγγράμματα, προπάντων στην *Μεταφυσική των ηθών*.¹

Η προβληματική διάσταση έγκειται στην καθαρά τυπική μέθοδο, η οποία χαρακτηρίζεται από μια ασυνήθιστη επιστημονική απόσταση από τα προβλήματα που ενυπάρχουν στο ιδιωτικό δίκαιο, στο δημόσιο δίκαιο, στο σύστημα των αρετών και στο σχολιασμό των παθών. Φαίνεται σχεδόν ως εάν ο Kant να δρα κατά την ανάλυση των μεμονωμένων γνωμών σαν ένας

¹ Εδώ απαιτείται μια περαιτέρω διευκρίνιση των εννοιών. Η *Μεταφυσική των ηθών* του 1798 μεταφράζεται στα ιταλικά ως *Metafisica dei Costumi* – μια παραπλανητική μετάφραση, μια και τα «ήθη», και μάλιστα αυτό δεν ισχύει μόνο για τον Kant, δεν έχουν καμία σχέση με τα «Costumi» (έθιμα). Η έννοια «ηθικότητα» σημαίνει τον ηθικό χαρακτήρα και όχι την εθιμοτυπία: υπάρχουν – σύμφωνα με τον Kant – «δύο μορφές επιστήμης: εκείνη που ασχολείται με τους φυσικούς νόμους, και ονομάζεται φυσική· και εκείνη που ασχολείται με τους νόμους της ελευθερίας, της ηθικής, και ονομάζεται “θεωρία των ηθών”» (*Θεμελίωση*, σ. IV).

χειρουργός, για τον οποίο είναι εντελώς αδιάφορο το πρόσωπο [που υφίσταται την εγχείρηση]. Ο φορμαλισμός αυτός οδηγεί και σε ορισμένους υπερβολικούς εννοιακούς προσδιορισμούς, οι οποίοι αργότερα θα προκαλέσουν την οργή του Hegel. Ας πάρουμε για παράδειγμα τον ορισμό που δίνει ο Kant για τον γάμο, και ο οποίος δεν στερείται κάποιας ειρωνείας. Επίσης εδώ δείχνει ο Kant, ότι είναι ένας μέγας αποκαθλητής. Όπως με τον ορισμό των δικαϊκών γνωμόνων θέλει να απομαγεύσει τη νομική επιστήμη, έτσι αποκαθλώνει τις χιλιετείς παραδόσεις που συνδυάζονται με το γάμο, και τον ορίζει απλώς ως μια σύμβαση μεταξύ δύο ανθρώπων διαφορετικού φύλου με σκοπό «την αμοιβαία νομή των γενετήσιων ικανοτήτων τους» (Μεταφυσική των ηθών, Α 107). Ακολουθώντας ο Hegel μιλά για την «ντροπή» αυτού του ορισμού (Φιλοσοφία του δικαίου, παρ. 75). Ενδέχεται, σ' αυτόν τον περιβόητο ορισμό να ενεπλάκη και το γεγονός ότι ο Kant ήταν εκ πεποιθήσεως μισογύνης.

Η ωθημένη στα άκρα κορύφωση της καθαρά φορμαλιστικής ανάλυσης συμβάλλει στο να γίνει ο Kant μια σχολαστική φιγούρα. Τούτο δε όχι μόνο στον καθημερινό βίο, αλλά και αναφορικά με την αντίληψή του για τη φιλοσοφία. Το πρόβλημα ωστόσο, που προκύπτει από τον φορμαλισμό, βρίσκεται αλλού. Σαφώς, μπορεί κανείς να συνηγορήσει υπέρ μιας αυστηρής ηθικής, μπορεί κανείς να κάνει λόγο και για μια ακαμψία του καθήκοντος, θεωρώντας ότι η καθαρή αρχή αποτελεί την δυνατή μετάβαση από ένα υποκειμενικό αξίωμα σε έναν γενικά δεσμευτικό νόμο. Ακόμη όμως και η ακαμψία, εφαρμοζόμενη άκαμπτα, χρειάζεται υλικά κριτήρια, διότι αλλιώς θα υπήρχε ο κίνδυνος να γίνει η κατηγορηματική εντολή κάτι αυθαίρετο. Απαιτούνται επίσης κριτήρια για την μετάβαση από το αξίωμα στο νόμο, διότι ο νόμος πρέπει να έχει ένα αντικείμενο. Ένας ρυθμιστικός νόμος, ο οποίος όμως δεν έχει κανένα αντικείμενο είναι, ως καθαρή τυπικότητα, άνευ νοήματος και συνεπώς ένας νόμος ο οποίος όχι μόνο δεν καθορίζει τον ηθικό βίο, αλλά ο οποίος πολύ απλά δεν έχει ύπαρξη: ένα Είναι χωρίς ύπαρξη [Sein ohne Dasein].

Είδαμε, ότι ο Λόγος στην *a priori* κατασκευή του Kant δεν χρειάζεται καμία εμπειρία, ακόμη και όταν μπλέκεται στην θεωρησιακή διαλεκτική. Επίσης ο πρακτικός Λόγος δεν χρειάζεται την εμπειρία: για να γνωρίσει κανείς πώς μπορεί να δράσει ηθικά, αρκεί να αναγάγει τη δραστηριότητα στην παγιωμένη αρχή του καθήκοντος. Τα προβλήματα προκύπτουν από τη δυνατότητα ότι νόμοι άνευ αντικειμένου μπορούν σαφέστερα να καταστούν επιζήμιοι και βλαβεροί για τον καθημερινό βίο, ο οποίος εξάλλου, κατά βάση,

είναι ο βίος εν γένει. Γνωρίζει κανείς άλλωστε όλους εκείνους τους πάρα πολλούς ανθρώπους, οι οποίοι κάνουν μόνο το καθήκον τους, και βρίσκουν εκεί τη δικαιολογία για τα πάντα. «Εγώ κάνω μόνο το καθήκον μου», λέει η περιβόητη διατύπωση. Ιδιαίτερα η ηθική που υπονοείται από την κατηγορηματική προस्ताγή του Kant δεν μπορεί να προχωρήσει χωρίς τον επακριβή προσδιορισμό του σκοπού ο οποίος ως τέτοιος είναι εμμενής στο καθήκον. Ο Kant αναγνωρίζει το πρόβλημα και θεωρεί ότι είναι αναγκασμένος να πάει ένα βήμα παραπέρα, να υλοποιήσει τη μορφή. Συνεχίζει να πρόκειται μόνο για τη μορφή, για μια αρχή σίγουρα όχι αφηρημένη αλλά σαφώς υπερβατολογική, μια αρχή συνεπώς, η οποία δεν μπορεί να συνδυαστεί με την άμεση εμπειρία. Η μορφή υλοποιείται και συγκεκριμενοποιείται στην δεύτερη κατηγορηματική εντολή, η οποία είναι διατυπωμένη αρχικά ήδη στη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, και η οποία στη συστηματική παρουσίαση αποτελεί μια διεύρυνση της πρώτης. «Πράττε έτσι, ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου, όσο και στο πρόσωπο οποιουδήποτε άλλου, κάθε φορά επίσης ως σκοπό και ποτέ απλώς ως μέσο» (*Θεμελίωση*, B 67). Αυτό το ονομάζω υλοποίηση της μορφής: το καθήκον έχει ένα σκοπό. Παραμένει το ότι επιτελεί κανείς μια δραστηριότητα επειδή υπαγορεύεται από το καθήκον, αλλά δεν επιτρέπεται ποτέ να χρησιμοποιεί κανείς τους ανθρώπους ως μέσα. Ο σκοπός αυτός έχει δύο διαστάσεις. Η πρώτη είναι καθημερινή, και μας αφορά άμεσα. Εάν, όταν επιτελεί κανείς το καθήκον του, δεν εννοεί την υποχρεωτική δραστηριότητα μόνο ως καθήκον, αλλά συλλογίζεται και τη σχέση με τους άλλους, η οποία αποκαθίσταται με αυτό τον τρόπο, τότε θα έπρεπε κανείς κάθε φορά να προβαίνει σε έναν έλεγχο συνείδησης και να αναρωτιέται, εάν χρησιμοποιεί τους άλλους ως μέσα ή ως σκοπό. Αυτό αφορά τη σχέση μεταξύ των φύλων, μεταξύ γονέων και τέκνων, σίγουρα τη σχέση μεταξύ επιχειρηματία και εργάτη καθώς και εκείνη μεταξύ δασκάλου και μαθητή. Εδώ γίνεται σαφής η σημασία της καντιανής διάκρισης: να αντιμετωπίζει κανείς την ανθρωπότητα ως μέσο ή ως σκοπό. Ένα άλλο, πολιτικό παράδειγμα – είναι άραγε τώρα ο ψηφοφόρος το μέσο ή ο σκοπός της πολιτικής; Είναι αυτός ο σκοπός των πολιτικών προγραμμάτων ή το μέσο για την κατανομή της δύναμης; Νομίζω ότι το παράδειγμα αυτό εξηγεί επαρκώς το πρόβλημα. Υπάρχει και μία άλλη διάσταση, την οποία ενισχύει ο Kant και η οποία ανάγεται στο Διαφωτισμό. Ακόμη και αν κανείς θεωρεί το μεμονωμένο άτομο ως σκοπό και όχι ως μέσο, θα μπορούσε ωστόσο και πάλι να αναρωτηθεί, ποιος είναι τάχα ο πραγματικός σκοπός της ανθρωπότητας. Ποιο είναι το νόημα της ζωής; Και

εδώ προσκρούει κανείς στον πυρήνα της φιλοσοφίας του Kant, ο οποίος και πάλι προσλαμβάνει τον χαρακτήρα μιας κατηγορίας: η ανθρωπότητα είναι σκοπός για τον εαυτό της, είναι μια αξία, η οποία βρίσκεται πέραν κάθε τυχαιότητας και μοναδικότητας. Μέσα από αυτή την κατηγορία, η οποία είχε κάποιες ιστορικές και φιλοσοφικές συνέπειες, γίνεται ο Διαφωτισμός ανθρωπισμός.

Η μετάβαση αυτή ενισχύει τον εμμενή χαρακτήρα της φιλοσοφίας του Kant, τον οποίο παρατηρήσαμε ήδη στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, την αδυναμία δηλαδή απόδειξης της ύπαρξης του Θεού. Από την άλλη πλευρά, στη διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου ο Kant κάνει και πάλι λόγο για τον Θεό. Αυτό φαίνεται κατά πρώτον ως αντίφαση. Στη διαλεκτική του καθαρού Λόγου ο Kant είχε αποκαλύψει τις αντινομίες και τις αντιφάσεις που προσιδάζουν στη θεωρησιακότητα. Στη διαλεκτική του καθαρού πρακτικού Λόγου ο Kant επανεισαγάγει ακριβώς τις ιδέες που είχε προηγουμένως αντικρούσει: τον Θεό και την αθανασία της ψυχής. Εν προκειμένω δεν συνδυάζει τόσο την αρχή της ηθικής δραστηριότητας ως τέτοιας με την ιδέα του Θεού και με την αθανασία της ψυχής, όσο περισσότερο με τη δυνατότητα της πραγματοποίησής της. Ο Θεός λοιπόν, τον οποίο ο Kant είχε αποκεφαλίσει σύμφωνα με τον ποιητή Carducci [1835-1907], τον βραβευμένο με το βραβείο Νόμπελ το 1906, τοποθετεί απ' ό,τι φαίνεται ξανά το κεφάλι του στο λαιμό του, και επανεισέρχεται δια της πίσω πόρτας της ηθικής, αφού είχε πεταχτεί έξω από την γνωσιοθεωρητική κύρια είσοδο.

Μια σύντομη παρατήρηση θα διασαφηνίσει τη στάση του Διαφωτισμού στο ζήτημα αυτό. Σε γενικές γραμμές, μπορεί κανείς να κάνει λόγο για δύο βασικές κατευθύνσεις: μια αθεϊστική κατεύθυνση, ο βασικός εκπρόσωπος της οποίας ήταν ο Diderot, και στην οποία ανήκαν όλοι οι Γάλλοι υλιστές, και μια δεύτερη, τον θείσμό, η οποία ήταν πιο επιτυχής. Ο θείσμος, εκπροσωπούμενος προπάντων από τον Voltaire, είναι η θρησκευτική μορφή του Διαφωτισμού. Αναγνωρίζει μεν την ύπαρξη του Θεού, αλλά πρόκειται απλώς για έναν Θεό του *lumina rationis* [του φωτός του Λόγου], το νόημα και ο σκοπός του οποίου έγκειται αποκλειστικά στο να οδηγήσει τον άνθρωπο στο Αγαθό, και δεν πρόκειται επ' ουδενί για τον Θεό της Δημιουργίας, ο οποίος είναι το απόλυτο υποκείμενο της θρησκείας. Είναι περισσότερο ένας Θεός, ο οποίος γίνεται αντιληπτός ως απλή έννοια: το ον της φυσικής θρησκείας, συνεπώς όχι θετικός, όχι εξ Αποκαλύψεως, αλλά της θρησκείας εκείνης, την οποία κατέχει πάσα ηθική συνείδηση. Ο ίδιος ο Voltaire, ένας όχι ιδιαίτερα πιστός άνθρωπος, μιλούσε συχνά για την αναγκαιότητα

της παράστασης ενός ανώτερου όντος, το οποίο παρηγορεί και καθοδηγεί τον άνθρωπο.

Ο Kant πραγματοποιεί έναν άλλο χειρισμό, έναν «κριτικό». Σύμφωνα με αυτόν ο Λόγος επιτυγχάνει στην πράξη την καθολικότητα μόνο όταν συνδυάζει την αρχή της ηθικής δραστηριότητας με «αιτήματα», τα οποία την επηρεάζουν – και μάλιστα με αιτήματα, τα οποία εν πάση περιπτώσει συμπίπτουν με δύο ουσιώδη σημεία της θρησκείας, ακριβώς με τον Θεό και με την αθανασία της ψυχής. Η συνεπαγωγή του έχει ως αφετηρία την καθολικότητα και την αναγκαιότητα της ηθικής. Η καθολικότητα είναι μόνο τότε δυνατή, όταν το Αγαθό που πρέπει κανείς να διαπράξει, συνδυάζεται με ένα υπέρτερο και καθολικό Αγαθό – το οποίο είναι ο Θεός. Η ηθική αναγκαιότητα υπάρχει μόνο, όταν συνδυάζεται με μια αρχή, η οποία πρέπει κατ' ανάγκη να υπάρχει στον ίδιο τον άνθρωπο, και η οποία έγκειται στην αθανασία της ψυχής.

Τη λύση του προβλήματος, ή μάλλον τη λύση των φαινομενικών αντιφάσεων την βρίσκει κανείς στην έννοια του ίδιου του αιτήματος. Πρέπει να επιστρέψουμε στη γνωσιοθεωρητική θέση του Kant. Τα αιτήματα: Θεός και αθανασία της ψυχής δεν μπορούν να είναι κάποιες γνώσεις με την φιλοσοφική-επιστημονική έννοια του όρου. Εάν ο Kant ισχυριζόταν, ότι το θεμέλιο της ηθικής δραστηριότητας είναι η γνώση ότι υπάρχει τάχα ένας Θεός και ότι η ψυχή είναι αθάνατη, τότε θα οδηγούσε ad absurdum όλη την κριτική εργασία του. Ωστόσο, τα αιτήματα αυτά αποτελούν οδοδείκτες, και ως τέτοια είναι μια ηθική πραγματικότητα. Υπενθυμίζω, πως σύμφωνα με τον Kant το θεμέλιο της ηθικής βρίσκεται στην αυτονομία του υποκειμένου. Ο Kant αρνείται τους ηδονιστικούς προσανατολισμούς, διότι θεωρεί την ευδαιμονία και την ωφελιμότητα ως όρους ετερόνομους απέναντι στο υποκείμενο. Αλλά αυτό ισχύει και σε τούτη την περίπτωση. Το υποκείμενο δεν μπορεί να δώσει στον εαυτό του αυτόνομα ένα νόμο, εάν υπάρχει ένας Θεός που το προσδιορίζει. Ο συνδυασμός τού προς εκπλήρωση καθήκοντος με έναν Θεό, ο οποίος διατάζει την εκπλήρωσή του, επειδή διακυβεύεται η σωτηρία της ψυχής, θα ήταν η καταστροφή της αυτονομίας του υποκειμένου. Με τον τρόπο αυτόν εργαλαιοποιούνται ο Θεός και η αθανασία της ψυχής: δεν είναι ούτε γνώση ούτε πραγματικότητα, πολύ απλά τα αιτείται ο πρακτικός Λόγος.

Στο σημείο αυτό ο Kant είναι μονοσήμαντος. Στην πραγματεία του *Η θρησκεία εντός των ορίων του απλού Λόγου* (1793/1794) ξεκινά το σχολιασμό της

ηθικής πίστης με τα εξής λόγια: «Η ηθική, εφόσον θεμελιώνεται στην έννοια του ανθρώπου ως ενός όντος ελεύθερου, αλλά ακριβώς γι' αυτό το λόγο δεσμευόμενου αυτό το ίδιο μέσα από το Λόγο του σε απόλυτους νόμους (η κατηγορηματική εντολή), δεν χρειάζεται ούτε την ιδέα ενός άλλου όντος πάνω από αυτό, για να γνωρίσει το καθήκον του, ούτε μια άλλη ορμή από εκείνη του ίδιου του νόμου, για το τηρήσει» (Θρησκεία, AB, III). Εάν όμως η ηθική είναι αρκετή για τον εαυτό της, και δεν χρειάζεται καμία θρησκεία, είτε αντικειμενικά αναφορικά με τη βούληση, είτε υποκειμενικά αναφορικά με τη δραστηριότητα εκπλήρωσης του ιδίου καθήκοντος, τότε προς τι τα αιτήματα; Ο Heine το εξήγησε αυτό με τον δικό του ειρωνικό τρόπο: Ενδεχομένως ο Kant δεν σκεφτόταν τόσο τον εαυτό του και τη δική του συνείδηση, όσο περισσότερο εκείνη του υπηρέτη του, του Lampe, ο οποίος ίσως να μην τον είχε κατακλέψει εάν είχε φόβο Θεού και προπάντων φόβο για την κόλαση. Παρόλη όμως την ειρωνεία του Heine παραμένει ένα αίνιγμα, στο οποίο θα επιστρέψουμε.

Κατά πρώτον όμως, μια σημείωση στο περιθώριο, με ιστορικό χαρακτήρα. Η πραγματεία του Kant για τη θρησκεία έγινε διάσημη, διότι με αυτήν προσέκρουσε στην άπειρη υπομονή του Φρειδερίκου Γουλιέλμου Β' της Πρωσίας. Και όντως, λίγο μετά τη δημοσίευση το 1794 απαγόρευσε ο Υπουργός Θρησκείας Wöllner στον Kant με ένα διάταγμα, να συνεχίσει να παραδίδει διαλέξεις για τη θρησκεία ή να γράφει πραγματείες γι' αυτήν. Ο Kant απάντησε με έναν κάπως παράξενο τρόπο. Αυτός ο άκαμπτos ηθικολόγος μετατρέπεται σε έναν ειρωνικό καιροσκόπο, και γράφει στην Μεγαλειότητά του «Με βαθύτατη αφοσίωση», ότι η Μεγαλειότητά του είναι άκρως έντιμη και αξιοσέβαστη, αλλά κατά βάση κάπως ανόητη, μια και προφανώς η Μεγαλειότητά του δεν εννόησε το νόημα του συγγράμματος. Καθώς δε το διάταγμα τον κατηγορεί ότι καταστρέφει τα θεμέλια του Χριστιανισμού, διευκρινίζει ο Kant, πως δεν είχε μιλήσει ποτέ για τον Χριστιανισμό, αλλά μόνο για τη θρησκεία (Πρόλογος στη Διένεξη των σχολών A XIII). Από την άλλη πλευρά ο Kant ορίζει στην πραγματεία του για τη θρησκεία κάθε εξ Αποκαλύψεως θρησκεία ως μια ποιητική επινόηση των ιερέων, και στο τέλος δεν μιλά πια για ιερείς αλλά για παπαδαριό (Θρησκεία, A 3· 211), ονομάζοντας μάλιστα την εκκλησιαστική λειτουργία ψευδολειτουργία του Θεού (215). Αλλά ο Kant ήταν σε κάθε περίπτωση Πρώσος, ακολούθησε από αυτή την πλευρά την εντολή του βασιλιά, και δεν μίλησε στη δημοσιότητα ποτέ ξανά για τη θρησκεία. Περαιτέρω στοιχεία της κριτικής του στη θρησκεία δημοσιεύθηκαν μόνο μετά το θάνατό του [= του βασιλιά].

Συνοψίζοντας: όπως τον μεσαίωνα η φιλοσοφία έπαιζε το ρόλο της ancilla [υπηρέτριας] της θεολογίας, έτσι και για τον Kant η θρησκεία γίνεται η υπηρέτρια της ηθικής. Θα πρέπει κανείς ωστόσο να αναρωτηθεί, τι σημαίνουν πραγματικά τα αιτήματα του Kant, διότι αφενός εντάσσονται στην πραγματικότητα της ηθικής δραστηριότητας, και αφετέρου αποκτούν ωστόσο ένα χαρακτήρα, ο οποίος είναι σχεδόν πλασματικός. Όντως, ο φιλόσοφος Vaihinger, ένας καντιανός, ο οποίος το 1904 ίδρυσε την «Εταιρεία Kant», διατυπώνει μια φιλοσοφική θεωρία, την οποία αυτός ο ίδιος ονομάζει τη φιλοσοφία του «ως εάν», συνεχίζοντας παρακάτω τη φιλοσοφία του Kant. Η φιλοσοφία του «ως εάν» στηρίζεται με ακρίβεια στα αιτήματα της κριτικής του πρακτικού Λόγου, λαμβάνοντας υπόψη τη διπλή διάστασή τους, ότι είναι μεν για την ηθική αναγκαία, αλλά ουσιαστικά ανύπαρκτα. Σύμφωνα με τον Vaihinger δεν είναι συνεπώς ο κόσμος στον οποίο ζούμε, και η πραγματικότητα του βίου μας αυτά καθεαυτά τίποτε άλλο από πλασματικές κατασκευές, τις οποίες αποδεχόμαστε αναγκαστικά ως πραγματικότητα. Δραστηριοποιούμαστε, ως εάν να θέλαμε να είμαστε ηθικοί, ζούμε με τέτοιο τρόπο, ως εάν να ζούσαμε στην πραγματικότητα, γνωρίζουμε ως εάν να γνωρίζαμε τι είναι πραγματικότητα. Αυτό όμως θα μπορούσε να ισχύει και για τον Kant. Εάν ο Θεός και η αθανασία της ψυχής δεν είναι αντικειμενικές γνώσεις, τότε ο άνθρωπος δραστηριοποιείται ως εάν να υπήρχε ο Θεός και ως εάν η ψυχή να είναι αθάνατη. Βρισκόμαστε συνεπώς μπροστά σε ένα αίγισμα, το οποίο αντιστοιχεί σ' εκείνο που διαπιστώθηκε ήδη στην Κριτική του καθαρού Λόγου. Επισημάνθηκε ήδη η δυσκολία, ότι ο Λόγος αποτυγχάνει όταν η γνωστική διαδικασία χωρεί από κάτι το οποίο είναι μεν καθεαυτό δεδομένο, η ύπαρξη ωστόσο του οποίου διαφεύγει της γνώσης. Υποθέτουμε λοιπόν, πως υπάρχει ένα πράγμα καθεαυτό, το οποίο εντυπωσιάζει τις αισθήσεις, αλλά δεν το νοιώθει κανείς, δεν το ακούει κανείς και δεν το βλέπει κανείς. Στον πρακτικό Λόγο το πρόβλημα αντιστρέφεται. Εάν ο Θεός και η αθανασία της ψυχής είναι οι όροι της δεσμευτικής ισχύος των αξιωμάτων, δηλαδή οι ορμές που θέτουν σε κίνηση την ηθική δραστηριότητα – πώς μπορεί τότε κανείς να υποθέσει, ότι η ψυχή επηρεάζεται από δύο απλώς νοητές οντότητες; Πώς μπορεί κανείς να εμπιστεύεται αρχές, για τις οποίες γνωρίζει πως, αντικειμενικά θεωρημένες δεν υπάρχουν διόλου, αλλά απλώς πηγάζουν από το Λόγο μου – μια πραγματικότητα μεν, αλλά μόνο υποκειμενική; Επίσης εδώ φαίνεται ο Kant να επιτελεί τον ίδιο χειρισμό όπως με το «πράγμα καθεαυτό» και να προσπαθεί επίσης στην περίπτωση της ηθικής, να βγει από τον βάλτο τραβώντας το τσουλούφι του.

Αντιθέτως, δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα με το συνδυασμό Διαφωτισμού και ανθρωπισμού, με τον οποίο ο Kant αποδίδει στον φορμαλισμό μια ηθική βάση, ένα συνδυασμό, ο οποίος υπερβαίνει τελεσίδικα την χριστιανική ηθική: η ανθρωπότητα είναι η ίδια σκοπός του εαυτού της. Κατά βάση, πρόκειται για τη συνέπεια της αντίληψης, για την οποία έγινε ήδη λόγος, ότι είναι καθοριστική σε συνάφεια με τον καθαρό Λόγο: η κεντρικότητα του υποκειμένου, η οποία στο ηθικό πεδίο γίνεται κεντρικότητα του προσώπου. Αλλά ο άνθρωπος δεν είναι κάτι αφηρημένο, ο άνθρωπος είμαστε όλοι εμείς, ο άνθρωπος είναι: η κοινωνία. Χωρώντας από τον ηθικό σκοπό της ανθρωπότητας, η οποία πραγματοποιείται στο πρόσωπο, ο Kant καταλήγει σε ένα αποτέλεσμα, το οποίο επιτυγχάνει μια κοινωνικοπολιτική διάσταση· αλλά αυτός είναι ένας Kant ελάχιστα γνωστός.

Τα έργα στα οποία πραγματεύεται αυτά τα προβλήματα, όχι μόνο παραβλέπονται στις παρουσιάσεις της φιλοσοφίας του, αλλά εξ όσων γνωρίζω δεν έχουν μεταφραστεί καν στα ιταλικά. Αναφέρομαι εν προκειμένω σε μια πραγματεία, χωρίς τη γνώση της οποίας δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει τη σχέση που σύμφωνα με τον Kant υπάρχει μεταξύ ηθικής και πολιτικής. Εννοώ τη *Διένεξη των σχολών* του 1798, ένα σύγγραμμα με το οποίο ο Kant, ενώ μιλά για τις «διενέξεις» στις οποίες εμπλέκονται οι μεμονωμένες σχολές: θεολογία, ιατρική και νομική, καταλήγει ο ίδιος σε σύγκρουση με τα παραδοσιακά δόγματα της ακαδημαϊκής διδασκαλίας. Στο έργο αυτό ο Kant ανακαλύπτει εκ νέου τη ζωντάνια και το πολεμικό πνεύμα των πρώιμων πραγματειών του. Επίσης αναφορικά με το ύφος βρίσκουμε μια εξαιρετική συγγένεια μεταξύ αυτού του έργου και της περιβόητης, και συχνά αναφερόμενης πραγματείας του πρώιμου Kant: *Όνειρα ενός πνευματοσκόπου*, σχολιασμένα μέσα από *όνειρα της μεταφυσικής* (1766), ένα εξαιρετικά ειρωνικό έργο, το οποίο κορυφώνεται με μια φράση, η οποία είναι μεν εύστοχη αλλά και κάπως τραχιά και συνεπώς αδύνατο να ακουστεί σε μια «αξιοπρεπή» ομήγυρη.*

* Σε διάφορα σημεία του συγγράμματός του ο Kant παραλληλίζει τις φαντασιώσεις του Emanuel Swedenborg (αυτός είναι ο 'πνευματοσκόπος') με προϊόντα διανοητικής αφόδευσης. Για παράδειγμα, στην κατακλείδα του τρίτου κεφαλαίου του πρώτου μέρους λέει (η έμφαση στο πρωτότυπο): «Ο οξυδερκής Χούντιμπρας θα μπορούσε από μόνος του να μας έχει λύσει το αίνιγμα, καθώς έχει την εξής άποψη: όταν λυσοσμανά στα σπλάχνα ένας υποχόνδριος άνεμος, τότε εξαρτάται, ποια κατεύθυνση θα ακο-
62

Στο κεφάλαιο για τη νομική επιστήμη αντικρούει τις ουσιώδεις θεωρίες, οι οποίες διατυπώνονται από αυτή τη σχολή. Στη συνάφεια αυτή μεταβαίνει ευθέως στην πολιτική και αναφέρεται στη Γαλλική Επανάσταση, η οποία «δεν έχει αποτύχει». Μου φαίνεται ιδιαίτερα σημαντικό, ότι σε μια περίοδο όπου ο Τρόμος ακολουθεί τις σφαγές και τους αποκεφαλισμούς του, ο Kant εκφωνεί ένα είδος εξύμνησης για την ιστορική σημασία της Γαλλικής Επανάστασης, μεταξύ άλλων για τον ενθουσιασμό και την αγωνιστικότητα του γαλλικού επαναστατικού στρατού ενάντια στους συνασπισμένους αριστοκρατικούς στρατούς. Η βούληση του λαού να θεμελιώσει μια πολιτεία, λέει ο Kant, ήταν ισχυρότερη από τον κώδικα τιμής των αριστοκρατών (Διένεξη των σχολών, Α, 144 κ.ε.). Εάν αυτό ήταν μια πρόκληση, τότε η κριτική του στον αγγλικό συνταγματισμό ήταν ακόμη πιο οξεία. Θα πρέπει εν προκειμένω να ληφθεί υπόψη, ότι αρχικά ο Kant είχε προσανατολιστεί λεπτομερώς στο αγγλικό συνταγματικό πρότυπο, αμφισβητώντας για παράδειγμα την ισχύ των λαϊκών επαναστάσεων, οι οποίες στρέφονται ενάντια σε μια συνταγματική κυβέρνηση. Αντιθέτως, στη Διένεξη των σχολών καταδεικνύει ανοικτά αυτό που ονομάζει το κρυφό νόημα του αγγλικού Συντάγματος, και για το οποίο μάλιστα ισχυρίζεται, ότι η απαγόρευση διαφώτισης του λαού περί του ιδιαίτερου νοήματος του Συντάγματος προσιδιάζει ουσιωδώς στην πολιτική. Αναφορικά με το Σύνταγμα, κάνει λόγο για μια «απατηλή δημοσιότητα» (Διένεξη, 152 κ.ε.), και υπερασπίζεται την ελευθερία της επιστήμης απέναντι στο κράτος. Για να αποδείξουμε, από την άλλη πλευρά, την εξαιρετική επικαιρότητα αυτής της κριτικής του Kant, αρκεί ένα παράθεμα: «Πρέπει, λένε (οι πολιτικοί μας), να λαμβάνουμε τους ανθρώπους όπως πραγματικά είναι και όχι όπως φαντάζονται άπειροι σχολαστικοί και καλοπροαίρετοι φαντασιοκόποι ότι θα έπρεπε να είναι. Αυτό το 'όπως είναι' θα έπρεπε όμως να σημαίνει: έτσι όπως τους έχουμε κάνει μέσω άδικου εξαναγκασμού, μέσω προδοτικών προτάσεων με τις οποίες έχουμε εφοδιάσει την κυβέρνηση (...)» (Διένεξη, 134). Παράλληλα δίνει έναν ορισμό της κυριαρχίας, για τον οποίο μπορεί μόνο να ειπωθεί, ότι ο Carl Schmitt με τον δικό του ορισμό προέβη προφανώς σε λογοκλοπή.

Όταν κάνω λόγο για ένα κοινωνικό πρόγραμμα στον Kant, τότε αναφέρομαι φυσικά στα συγγράμματα *Ιδέα για μια γενική ιστορία με πρόθεση κοσμοπολίτικη*

λουθήσει, εάν πάει προς τα κάτω, γίνεται μια π..., εάν πάει προς τα πάνω τότε είναι ένα φαινόμενο ή μια θεία επιφοίτηση». Ο Χούντιμπρας είναι ο ήρωας του ομώνυμου σατυρικού έπους του Samuel Butler, δημοσιευμένου το διάστημα 1663-1678 στο Λονδίνο.

(1785) και *Για την αιώνια ειρήνη* (1795/96), το οποίο δηλώνει την πολιτεία ως προϋπόθεση της ειρήνης. Πρόκειται για έργα τα οποία, πέρα από την, θα μπορούσαμε να πούμε: ουτοπική προοπτική τους, διατηρούν μια ιδιαίτερη επικαιρότητα. Διαπιστώνουν δηλαδή δύο σημεία, τα οποία έχουν γίνει γενικές έννοιες: πρώτον, ότι μια κοινωνία κρατών έχει ως αποστολή να επιλύει ειρηνικά τις διεθνείς συγκρούσεις, και δεύτερον, ότι ο κινητήρας του πολιτισμού έγκειται στον κοινωνικό ανταγωνισμό. Στο τελευταίο σημείο δηλώνεται αυτό που αργότερα θα είναι η ανάλυση της αστικής κοινωνίας.

Ωστόσο, το περίγραμμα της κοινωνικής αντίληψης του Kant δεν το βρίσκουμε τόσο στα δημοσιευμένα έργα, παρά μάλλον στο *Μεταθανάτιο έργο*. Το έργο αυτό δεν είναι κάτι μικρό: δέκα μεγάλοι τόμοι, ποσοτικά περισσότεροι απ' ό,τι τα έργα που δημοσιεύθηκαν όσο ήταν εν ζωή. Μπορεί κανείς διαβάσει εκεί μεταξύ άλλων πολύ οξυδερκείς και οξείες παρατηρήσεις για τα προβλήματα της αισθητικής – εδώ, με την γενική έννοια του όρου. Σημαντικές είναι προπάντων οι σελίδες, στις οποίες μπορεί κανείς να γνωρίσει την κοινωνικοπολιτική στράτευση του Kant, μια στράτευση, η οποία δίνει στην ηθική αντίληψή του και στην έννοιά του περί της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού μια εντελώς ιδιαίτερη κατεύθυνση. Στην πραγματικότητα η κοινωνική στράτευση επηρεάζει σύμφωνα με τον Kant επίσης την αξία και την ισχύ της επιστημονικής έρευνας. Στις σελίδες αυτές σκιαγραφείται η μετάβαση του Kant από τον αγγλικό συνταγματισμό στον ρεπουμπλικανισμό της Γαλλικής Επανάστασης. Αυτός ο ίδιος παραδέχεται, ότι ήταν πεπεισμένος πως το αγγλικό Σύνταγμα ήταν η καλύτερη ανθρώπινη σοφία αναφορικά με την πολιτική οργάνωση της κοινωνίας, τουλάχιστον μέχρις ότου γνώρισε τον δημοκρατισμό του Rousseau: «ο Rousseau με δίδαξε κάτι καλύτερο». Στην ίδια συνάφεια λαμβάνει μια θέση, η οποία βεβαίως αναδεικνύεται και σε άλλα έργα, και η οποία ξεμπερδεύει τελεσίδικα με τον καντιανό μύθο, έναν μύθο στον οποίο αναφέρεται και ο Karl Popper, ο οποίος θεωρεί τον Kant ως τον θεμελιωτή της «αμεροληψίας της επιστήμης». Ήδη στα *Όνειρα ενός πνευματοσκόπου* ο Kant ισχυρίζεται, πως ο ζυγός της διάνοιας δεν είναι εντελώς αμερόληπτος, η διάνοια δεν μπορεί να είναι αμερόληπτη (*Όνειρα*, A, 74). Στο θέμα αυτό επιστρέφει στη *Διένεξη των σχολών*. Αλλά αυτή η προοπτική της μεροληψίας της γνώσης και της επιστήμης περιγράφεται επακριβώς σε μια σελίδα του VIII τόμου του *Μεταθανάτιου έργου*, με έναν ισχυρισμό, με τον οποίο θα κλείσουν αυτές οι συνοπτικές αναπτύξεις για τον Kant, έναν ισχυρισμό, ο οποίος συνεχίζει να αποδίδει στην επιστήμη μια

επίκαιρη αποστολή: «Αληθινή είναι μόνο η επιστήμη, η οποία βοηθά τον κοινό άνθρωπο στην αξιοπρέπεία του» (Μεταθανάτιο έργο, τόμ. VIII, 625).

Το κυρίαρχο υποκείμενο:
Ο Fichte και η αναδημιουργία του κόσμου

Η εκ νέου ανάγνωση του Fichte, προπάντων της *Επιστημολογίας* του στην εκδοχή του 1794 (η οποία είναι θεμελιώδης και για τις επόμενες) – αυτή η διασταύρωση του ΕΓΩ, που είναι ΜΗ ΕΓΩ, και του ΜΗ ΕΓΩ που δεν είναι ΕΓΩ, το ΕΓΩ, το οποίο σε κάθε περίπτωση είναι πάντα ΕΓΩ – μου προκάλεσε τη σκέψη, πόσο τυχεροί είναι οι Άγγλοι με τους φιλοσόφους τους, οι οποίοι εκφράζονται τόσο απλά, τόσο κατανοητά, ενίοτε ίσως και κάπως ρηχά. Στην πραγματικότητα τέθηκε συχνά το ερώτημα, εάν οι Άγγλοι είναι εν γένει σε θέση να κατανοήσουν τους λεγόμενους ηπειρωτικούς φιλοσόφους, εννοώντας με τον όρο αυτόν όχι μόνο τους Γερμανούς, αλλά τα κείμενα του [Giordano] Bruno, τα ιδιοφυώς συγκεχυμένα του Giambattista Vico, εκείνα του Hegel και του Fichte. Φαίνεται ότι οι Άγγλοι έχουν πραγματικά μια ιδιαίτερη σχέση με την κατανόηση περίπλοκων κειμένων, και όντως η πρώτη πραγματεία του Hume, η *Treatise on human nature* του 1739, είχε επιτυχία όχι στην Αγγλία αλλά στη Γαλλία. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να μιλήσουμε για τον Fichte, και να αποκτήσουμε μια σαφήνεια για τη φιλοσοφία του ιδεαλισμού, ο χαρακτήρας της οποίας είναι τόσο εκλεπτυσμένος, μάλιστα μέχρι και κάπως σκοτεινός, σχεδόν σαν να βγαίνει από το σχολείο του Ηράκλειτου. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι ο Fichte είναι ιδιαίτερα σκοτεινός, αλλά ενίοτε φαίνεται ακατανόητος.

Θυμίζω αυτό που είχε πει ο Kant για την υπερβατολογική συνεπαγωγή των κατηγοριών της Κριτικής του καθαρού Λόγου: ότι οι *a priori* κατηγορίες συγκεκριμενοποιούν στην πραγματικότητα τους νόμους, τους οποίους προδιαγράφει ο Λόγος στη φύση. Σ' αυτό το πρώτο βήμα ο Kant πρόσθεσε ένα δεύτερο: ότι η ενότητα του κόσμου ορίζεται από την ενότητα του «εγώ σκέφτομαι», το οποίο συνομαδώνει την πολυσχιδία της εμπειρίας και με αυτόν ακριβώς τον τρόπο δημιουργεί τον «κόσμο». Με τον τρόπο αυτόν ο Kant άφησε άλυτο το πρόβλημα του πράγματος καθεαυτό. Το ότι το πρόβλημα δεν λύθηκε, φαίνεται από το ότι όλη η φιλοσοφία μετά τον Kant ασχολήθηκε με το πράγμα καθεαυτό ως την αιτία της εμπειρίας, η οποία βρίσκεται εκτός της εμπειρίας. Ο Jacobi, ένας συγκαρινός του Kant, περιέγραψε με οξυδέρκεια και ορθότητα το ερώτημα, πώς είναι δυνατό, εφόσον σύμφωνα με την υπερβατολογική συνεπαγωγή των κατηγοριών η αιτιότητα ανήκει στο υποκείμενο και δεν υπάρχει έξω από την εμπειρία, κάτι που υπάρχει έξω

από την εμπειρία να επηρεάζει την αισθητηριακότητα και με τον τρόπο αυτόν να είναι η αρχική αιτία της γνωστικής διαδικασίας.

Ωστόσο, υπήρξε ένας φιλόσοφος που ήταν αποφασισμένος να ξεπεράσει οριστικά αυτό το πρόβλημα, το οποίο εμπόδιζε την κατανόηση της φιλοσοφίας του Kant. Το ξεπέρασε καταργώντας το: ο Johann Gottlieb Fichte. Ο Fichte αναρωτιέται, εάν το πράγμα καθεαυτό είναι πραγματικά αναγκαίο, εάν υπάρχει όντως μια αρχή έξω από το υποκείμενο. Ο Fichte ξεκινά μεν από το πράγμα καθεαυτό, αλλά ως κάτι απλώς «νοητό»· αντιθέτως, αρνείται την αναγκαιότητα μιας αρχικής σύγκρουσης με μια μη δυνάμενη να γνωστεί πραγματικότητα, η οποία υπάρχει εκτός του υποκειμένου (Δεύτερη Εισαγωγή, I, 482 κ.ε.). Το πράγμα καθεαυτό είναι λοιπόν δυνατό, αλλά όχι δεδομένο. Ο κόσμος των φαινομένων, δηλαδή ο κόσμος του Λόγου, ταυτίζεται με τον πραγματικό κόσμο, για τη γνώση του οποίου δεν απαιτείται κανένα πράγμα καθεαυτό, το οποίο να εκκινεί τη γνωστική διαδικασία: «... το πράγμα καθεαυτό δεν είναι τίποτε, και δεν έχει ... καμία πραγματικότητα. ... Το πράγμα καθεαυτό είναι μια πλήρης χίμαιρα, δεν αναδεικνύεται κανένας λόγος γιατί θα έπρεπε να υποθέσει κανείς [ότι υπάρχει] κάτι τέτοιο» (Πρώτη Εισαγωγή, I, 431). Η ερωτηματοθεσία είναι ταυτόσημη με εκείνη του Kant, για το πώς είναι δυνατή η γνώση, η εμπειρία, για το πού θα μπορούσαν αυτές να ξεκινήσουν. Για τον Fichte η εμπειρία υπάρχει στο ίδιο το υποκείμενο, ακριβώς στο ΕΓΩ, το οποίο έχει ως αφετηρία τον εαυτό του. Θα μπορούσε κανείς να μιλήσει για μια εις βάθος αλλαγή της ρήσης του Descartes: «Σκέφτομαι, άρα υπάρχω», σε «Σκέφτομαι, άρα είμαι το Είναι». Ο Fichte δεν ισχυρίζεται ότι συνεχίζει ή ερμηνεύει τη φιλοσοφία του Kant· πιστεύει απλώς, ότι αναπτύσσει το νόημα που είχε κρύψει ο Kant πίσω από την περίπλοκη εννοιολογία του. Υπογραμμίζει δε, όχι χωρίς υψιπετή αυτοσυνείδηση και με τη βεβαιότητα πως είναι ο μοναδικός που κατανόησε τον Kant, ορθότερα: εκείνος που κατανόησε τον Kant καλύτερα απ' ό,τι ο ίδιος ο Kant τον εαυτό του, πως η επιστημολογία του δεν είναι άλλη, «από την ορθά κατανοημένη καντιανή» (Δεύτερη Εισαγωγή, I, 468).

Είναι χαρακτηριστικό, ότι ονομάζει τη φιλοσοφία του «επιστημολογία» [Wissenschaftslehre]. Στην πραγματικότητα ο τίτλος του πρώτου δοκιμίου του έχει ως εξής: *Περί της έννοιας της επιστημολογίας ή της λεγόμενης φιλοσοφίας* ([Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie] 1794),

ανακοινώνοντας έτσι την πεποίθησή τους, ότι θα προσεγγίσει τις φιλοσοφικές ερωτηματοθεσίες από μια εντελώς νέα οδό.² Όχι λιγότερο σημαντική, και συγχρόνως προβληματική είναι η γενική ερμηνεία του των δυνατών φιλοσοφικών συστημάτων. Ο Fichte ισχυρίζεται, ότι η «επιλογή της φιλοσοφίας» δεν εξαρτάται από στοχασμούς, αναλύσεις ή θεωρητικές προϋποθέσεις, αλλά από τον χαρακτήρα του φιλοσόφου: «Το τι φιλοσοφία επιλέγει κανείς, εξαρτάται συνεπώς από το τι άνθρωπος είναι» (Πρώτη Εισαγωγή, I, 434). Ένας αληθινά διφυής ισχυρισμός, ο οποίος θα μπορούσε να παρεξηγηθεί εάν τοποθετούνταν σε μια ψυχολογική συνάφεια. Ο Fichte εννοεί περισσότερο μια ειδική νοοτροπία, η οποία αναδεικνύει και μια καθοριστικά ηθική χροιά. Όσο αφορά το συνδυασμό νοοτροπίας και ηθικής με την ευρύτερη έννοια, ο Fichte αναγνωρίζει δύο δυνατά είδη φιλοσοφίας: τη δογματική φιλοσοφία, η οποία χωρεί από την πραγματικότητα του αντικειμενικού κόσμου (μια αξιολόγηση την οποία υποστηρίζει και ο Kant), και έχει ως συνέπεια τον ευδαιμονισμό, και την ιδεαλιστική φιλοσοφία, η οποία χωρεί από την υποκειμενική πραγματικότητα και οδηγεί στην ηθικολογία (Επίκληση, V, 217). Παράλληλα: ο «χαρακτήρας» – διότι, το να έχεις χαρακτήρα αποτελεί στην πραγματικότητα μια παγίωση, ένα είδος έμμονης ιδέας του Fichte. Γι' αυτό και καλεί την γερμανική νεολαία, «να αποκτήσει την ομορφότερη διακόσμηση του ανθρώπου, τον χαρακτήρα» (Ομιλίες, VII, 489). Μια από τις διατυπώσεις του έχει γίνει παροιμιώδης: «Να έχεις χαρακτήρα και να είσαι Γερμανός είναι αναμφίβολα ένα και το αυτό» (Ομιλίες, VII, 446).

Όταν όμως ένας φιλόσοφος ισχυρίζεται, ότι η φιλοσοφική επιλογή εξαρτάται από τον χαρακτήρα, τότε θα πρέπει κανείς να ασχοληθεί συνοπτικά με το βίο και το χαρακτήρα του ίδιου του Fichte. Κανείς δεν ασχολήθηκε ποτέ, με εξαίρεση κάποιες σποραδικές υποθέσεις, με το χαρακτήρα του Kant, του Hegel, του Leibniz ή του Πλάτωνα. Αντιθέτως, για το βίο και το χαρακτήρα του Fichte έχουν γραφτεί αναρίθμητες πραγματείες. Είναι καλό να εντυφώσουμε σ' αυτό για μια στιγμή, επίσης για να κατανοήσουμε καλύτερα τη ριζοσπαστική μορφή που έδωσε ο Fichte στη φιλοσοφία του Kant.

Επ' αυτού, ένα γραμματολογικό-ιστορικό παράδειγμα: Γνωρίζουμε ήδη την κριτική, την οποία άσκησε ο Kant στην εξ Αποκαλύψεως θρησκεία, με την

² Μεταφράζω τον όρο «Wissenschaftslehre» ως «θεωρία της γνώσης» και δεν χρησιμοποιώ την συνήθη ιταλική έκφραση «διδασκαλία της επιστήμης». Παραμένω έτσι εντός της ορολογίας του Fichte: «Η επιστημολογία είναι μια θεωρία της γνώσης (...), θεμελιωμένη σε μια γνώση περί της γνώσης» (Επιστημολογία του 1801, II, 7).

πραγματεία Η θρησκεία εντός των ορίων του απλού Λόγου. Ο περιορισμός αυτός δεν είναι αρκετός για τον Fichte. Συνεχίζοντας περαιτέρω τον Kant, καταλήγει το 1792 στο σύγγραμμά του Κριτική κάθε Αποκάλυψης, το οποίο έχει μια τόσο καντιανή χροιά, ώστε αρχικά αποδόθηκε στον ίδιο τον Kant. Η φήμη του Fichte ξεκίνησε, όταν έγινε γνωστό ότι αυτός ήταν ο συντάκτης της πραγματείας. Μια τέτοια έμφαση στην κριτική συνέχισε να προσδιορίζει και στη συνέχεια είτε τη φιλοσοφία είτε τη συμπεριφορά του Fichte. Το 1794 ο Fichte καλείται στην έδρα της φιλοσοφίας στην Ιένα, με την ενθουσιώδη υποστήριξη του Goethe, ο οποίος τον εκτιμούσε και έθρεφε συμπάθεια γι' αυτόν. Εδώ αρχίζει να διδάσκει την Επιστημολογία του, να εφαρμόζει τις αρχές του επίσης σε προβλήματα της θρησκείας. Το 1798 δημοσιεύει στο Φιλοσοφικό Περιοδικό την πραγματεία: *Περί του λόγου της πίστης μας σε μια θεία οικουμενική κυβέρνηση* – μια συνέχιση της Κριτικής του 1792, η οποία επρόκειτο να έχει πολλές συνέπειες. Το περιοδικό κατασχέθηκε αμέσως, και ενάντια στον Fichte διατυπώθηκε η κατηγορία του αθεϊσμού. Στην πραγματικότητα, ο Fichte απλώς συνεχίζει την κριτική εξήγηση του Kant: διότι εάν «ο κόσμος δεν είναι τίποτε περισσότερο, από την άποψη της δικής μας πράξης, η οποία έχει καταστεί αισθητηριακή σύμφωνα με εύληπτους νόμους του Λόγου» (*Περί του λόγου*, V, 184), τότε από αυτό συνεπάγεται, ότι «ο κόσμος μας είναι το αισθητηριακό υλικό του καθήκοντός μας», και πως αυτό που αποκαλύπτεται μέσα από την πίστη, είναι το καθήκον μας. «Αυτή είναι η αληθινή πίστη· αυτή η ηθική τάξη είναι το θείο, το οποίο αποδεχόμαστε». Και, αναφερόμενος περαιτέρω στον Kant: «αυτή η ζωντανή και δρώσα ηθική τάξη είναι ο ίδιος ο Θεός· δεν χρειαζόμαστε κανέναν άλλο Θεό» (*Περί του λόγου*, V, 186). Γνωρίζουμε πώς αντέδρασε στην δική του περίπτωση ο Kant στην απαγόρευση να συνεχίσει να ασχολείται με τη θρησκεία. Η απάντηση του Fichte ακολουθεί εντελώς διαφορετική πορεία. Αντί να ακολουθήσει τη συμβουλή του Goethe – ο οποίος είχε προτείνει στον Υπουργό, να διατυπώσει μια επίκριση και να βάλει την όλη υπόθεση στο αρχείο – να στείλει ένα προσήκον αίτημα στις κυβερνητικές υπηρεσίες, ο Fichte στρέφεται ευθέως στη δημοσιότητα, και τυπώνει μια «επίκληση», η οποία κατά βάση είναι μια έντονη κατηγορία· απαιτεί να αποκατασταθεί αμέσως η τιμή του, να αποσυρθεί η πειθαρχική διαδικασία και να του ζητηθεί δημοσίως συγγνώμη. Αποδεικνύει λοιπόν, ότι έχει χαρακτήρα (*Επίκληση στο κοινό για τις (...) αθεϊστικές διατυπώσεις που του προσάπτονται*, 1799, V. 193 κ.ε.). Ακόμη και ο Goethe, παρόλη τη γνωστή φιλελεύθερη στάση του, τον εγκαταλείπει θυμωμένος. Ο

Fichte αναγκάζεται να εγκαταλείψει την Ιένα, και πηγαίνει στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου.

Η ριζοσπαστικοποίηση των σκέψεων του Kant συμβαίνει επίσης με την έννοια του Fichte περί της ηθικής πράξης. Το ότι ο Kant ήταν ηθικολόγος, είναι γενικά γνωστό. Το να ισχυριστούμε για τον Fichte, ότι είναι ηθικολόγος, θα ήταν λίγο. Αντιλαμβανόταν την ηθική τρόπον τινά με άμεσο και πρακτικό τρόπο, σε συνδυασμό με μια ιδιαίτερα έντονη αυτοσυνείδηση. Εδώ βρίσκεται ενδεχομένως το ουσιώδες χαρακτηριστικό της προσωπικότητάς του: δεν θεωρεί τον βίο ενός φιλοσόφου τόσο πολύ ως βίο ενός δασκάλου, αλλά μάλλον σαν μια ιεραποστολή, προπάντων τον δικό του βίο. Αυτό αναδεικνύεται και στον τρόπο έκφρασής του. Ο ιεραποστολικός χαρακτήρας εκφράζεται με μια περιπαθή ρητορική, πράγμα που αφενός επιβεβαιώνει την άποψη πως ο Fichte ήταν ο μοναδικός Γερμανός καθηγητής φιλοσοφίας που μπορούσε πραγματικά να μιλήσει· πράγμα που, βεβαίως, έχει αφετέρου ως συνέπεια, ότι για τον σημερινό αναγνώστη έχει ενίοτε μια πολύ «υπαρξιακή» χροιά. Ο Fichte δεν θέλει απλώς να κοινοποιήσει την αλήθεια, θέλει επίσης αυτή να γίνει κατανοητή – θέλει κυριολεκτικά να την εγχαράξει στη συνείδηση. Αυτή η προσωπικότητά του αναδεικνύεται με σαφήνεια από τον τίτλο μίας εκ των πραγματειών του από το 1801, η οποία αφορά την επιστημολογία του, την οποία αναθεωρούσε και επεξεργαζόταν διαρκώς: *Ηλίον φαεινή έκθεση στο ευρύτερο κοινό για την ιδιαίτερη ουσία της νεότερης φιλοσοφίας – μια δοκιμή εξαναγκασμού του αναγνώστη σε κατανόηση*. Εδώ λέγεται: «[Είτε με κατανοείς, είτε] σιωπάς εντελώς για το αντικείμενο, έως ότου (...) έχεις αποκτήσει την πραγματική κατανόηση» (III, 330). Τούτη η τάση εξαναγκασμού απαντά και αργότερα. Στον Προορισμό του λογίου του 1794 μπορεί κανείς να διαβάσει τη φράση – και με αυτήν τελειώνω την παρουσίασή μου της προσωπικότητας του Fichte – πως ο λόγιος είναι ένας «ιερέας της αλήθειας» (Προορισμός, 1794, VI, 333).

Σ' αυτό προστίθεται μια περαιτέρω ιδιομορφία, η οποία μπορεί να μας φέρει εγγύτερα στη φιλοσοφία του μέσα από έναν ασυνήθιστο δρόμο. Ο Fichte γράφει και μιλά με ένα τρόπο, ο οποίος διαφέρει ρητά από το σύνηθες ύφος – είτε το επιστημονικό είτε το φιλοσοφικό. Στα σεμινάρια του δεν στρέφεται άμεσα σε όλους, αλλά σε έναν μεμονωμένο, φανταστικό φοιτητή: «Άκουσέ με τώρα ...», και πάντα στο πρώτο πρόσωπο. Ο Hegel, ο Kant ή ο Descartes θα έλεγαν: «Ο λόγιος είναι ο ιερέας της αλήθειας». Αντιθέτως, ο λόγιος στον Fichte είναι ο ίδιος ο Fichte: «Εγώ είμαι ο ιερέας της αλήθειας» (ό.π.). Δεν

είναι λοιπόν κάτι εξαιρετικό, πως όταν ένας φιλόσοφος, ο οποίος εκφράζεται πάντα στο πρώτο πρόσωπο, προτίθεται να συναγάγει τη φιλοσοφία και την μέθοδο της επιστήμης, δηλαδή να αποδείξει τη «γνώση περί της γνώσης», αναπτύσσοντας τη φιλοσοφία του ΕΓΩ. Αυτό σημαίνει: βρίσκουμε, αν θέλετε, μια σπάνια ταύτιση, μια ορθή συνέπεια μεταξύ του πολύ προσωπικού ύφους της επιτέλεσης και του περιεχομένου του φιλοσοφικού συστήματός του. Επίσης στη μέθοδο ο Fichte χωρεί από μια προϋπόθεση, η οποία φαίνεται να στηρίζεται στον Descartes, παρόλο που στην πραγματικότητα αλλάζει ριζικά τις θέσεις του. Από μεθοδικής άποψης, ο Fichte δεν αναζητά μια σταθερή, αποδεικτική αφετηρία. Χωρεί από ένα αξίωμα, από μια ανάγκη. Η αρχή της φιλοσοφίας είναι τρόπον τινά μια διαταγή: «Πρόσεξε τον εαυτό σου: απόστρεψε το βλέμμα σου από όλα όσα σε περιβάλλουν, και στρέψε το στο εσωτερικό σου: αυτή είναι η πρώτη αξίωση που αρθρώνει η φιλοσοφία» (Πρώτη Εισαγωγή, I, 422). Ας πάμε πίσω στον Kant, για τον οποίο η ενότητα «ΕΓΩ σκέφτομαι» αποτελεί την ολότητα του κόσμου της εμπειρίας: Εάν όλη η πραγματικότητα περιέχεται στο υποκείμενο, και κάθε «πράγμα καθεαυτό» αποκλείεται, τότε προκύπτει από εδώ, ότι η γνώση του Είναι σημαίνει ουσιαστικά για τον Fichte, να νοεί τον εαυτό του.

Με τον τρόπο αυτόν ο Fichte ολοκληρώνει την μεταβολή και την αντιστροφή της παραδοσιακής σχέσης, την οποία η ευρωπαϊκή μεταφυσική είχε θέσει μεταξύ του Είναι και της νόησης, μια αναδιαμόρφωση η οποία, όπως ορθώς ισχυρίζεται ο ίδιος, είχε εγκαινιαστεί ήδη από τον Kant. Παραδοσιακά, η νόηση είχε γίνει πάντα αντιληπτή ως ένα κατηγορήμα, ως ένας τρόπος, ως μια ιδιότητα του Είναι. Για τον Fichte αντιθέτως, το Είναι γίνεται μια ιδιότητα της νόησης και, όπως το διατυπώνει με περισσότερη ένταση ο ίδιος, της «γνώσης». Με τον τρόπο αυτόν συντήκονται η γνωσιοθεωρία, η επιστημολογία και η οντολογία: «Κάθε Είναι είναι γνώση». Η γνώση δεν είναι λοιπόν κάποια γενική νόηση, αλλά μια νόηση ουσιαστικοποιημένη (Επιστημολογία 1801, II, 7, 35). Με αυτή την απόφαση υπέρ του ιδεαλισμού, με αυτή την «φιλοσοφική επιλογή» του, ο Fichte δεν θεωρεί τόσο ότι έχει προτείνει μια νέα φιλοσοφία, όσο μάλλον ότι έχει επιτέλους ανακαλύψει το θεμέλιο της επιστήμης, και συνεπώς έχει κατανοήσει αυτό που ο ίδιος ονομάζει «σύστημα του Λόγου».

Το σύστημα του Λόγου αναπτύσσεται με τη θεωρητική νόηση, ακολουθώντας την κίνηση της αυτοσυνείδησης. Η εννόηση του εαυτού δεν σημαίνει απλώς, πως αρχικά προσλαμβάνει κανείς τον εαυτό του· σημαίνει επίσης, ότι ακολουθεί κανείς την ανάπτυξη της «αυτοσυνείδησης». Το σύνολο της

αρχικής πρόσληψης της αυτοσυνείδησης συγκεκριμενοποιείται σ' αυτό που ο Fichte ονομάζει διανοητική διαίσθηση: την ικανότητα του ΕΓΩ να κατανοεί την συνολική πραγματικότητα, νοώντας τον εαυτό του. Είναι λοιπόν η διανοητική διαίσθηση, η οποία δίνει την αφετηρία στο σύστημα του Λόγου ως της θέασης ενός κόσμου ο οποίος περιέχεται στο ΕΓΩ.

Δεν είναι αδιάφορο για τη μέθοδο του Fichte, ο οποίος παίρνει τρόπον τινά τον αναγνώστη από το χέρι και τον οδηγεί στα δικά του, του Fichte, συμπεράσματα, ότι στην αρχή της ανάπτυξης της επιστημολογίας του, φαίνεται να ολισθαίνει στην κλασικότερη όλων των Λογικών, σ' εκείνη του Αριστοτέλη: «Πρέπει (...) να ξεκινήσουμε από κάποια πρόταση, η οποία γίνεται αποδεκτή χωρίς αντίρρηση. [Μια μη αποδείξιμη αρχή, η οποία δεν απαιτεί και κάποια απόδειξη, δηλαδή ένα αξίωμα σαφώς γνωστό και κατανοητό από όλους, το οποίο δεν μπορεί να αντικρουστεί]» (Θεμέλιο της συνολικής επιστημολογίας, 1794, I, 92, 93). Όποιος προσδοκά τώρα ένα μεγάλο οντολογικό βήμα, θα απογοητευθεί: το αφετηριακό αξίωμα του συστήματος του Λόγου λέγεται απλούστατα «το Α είναι Α». Φυσικά, δεν υπάρχει καμία δυσκολία κατανόησης και αναγνώρισης της ισχύος αυτού του αξιώματος. Ο Fichte προτείνει ωστόσο, να ξεκινήσουμε τον αναστοχασμό. Το ότι το Α είναι Α, δεν σημαίνει επ' ουδενί, πως «υπάρχει» ένα Α, πως το Α είναι, πως υπάρχει. Τι υπάρχει όμως τότε; Κατά βάση ο Fichte επαναλαμβάνει σε ένα διαλεκτικά πιο σύνθετο επίπεδο τον φιλοσοφικό χειρισμό του Descartes: Μπορεί κανείς μόνο να διαπιστώσει, ότι το Α είναι Α, ότι ένα τρίγωνο είναι ένα τρίγωνο, ένα τετράγωνο είναι ένα τετράγωνο. Μπορώ να ερευνήσω ακριβέστερα την ανάπτυξη, και να την φέρω σε ένα οντικό επίπεδο, ώστε να είναι μόνο τότε πραγματική, όταν συσχετίζει κανείς το αξίωμα της ομοιότητας με κάτι το οποίο υπάρχει, και το οποίο είμαι εγώ ο ίδιος. Όταν λοιπόν νοώ τον εαυτό μου, τότε καταλήγω πέρα από την καθαρή Λογική στο αξιωματικό συμπέρασμα, το οποίο δεν είναι αποδείξιμο, αλλά δεν είναι και αντικρούσιμο: «ΕΓΩ είμαι ΕΓΩ» (ό.π. 96).

Σε τούτη την άμεση πρόσληψη βρίσκουμε την ασφάλεια, στην οποία βασίζεται ο θεωρητικός στοχασμός. Αλλά αυτό το ΕΓΩ, που υπάρχει, δεν είναι μια αντικειμενική οντότητα όπως το απόλυτο Είναι του Παρμενίδη ή το απόλυτο Γίγνεσθαι του Ηράκλειτου· δεν είναι όμως ούτε και μια καθαρά γνωσιοθεωρητική ιδιότητα: είναι η αυτοσυνείδηση ως καθαρή πράξη αυτογνωσίας. Ο Fichte την καθιστά οντική πραγματικότητα. Νοώντας τον εαυτό

* Στο πρωτότυπο λέγεται εσφαλμένα 'του Ηρακλή' (Herakles).

μου, επιτελώ συγχρόνως μια πράξη: δρω νοών, δια του ότι νοώ εαυτόν, «θέτω εαυτόν» (ό.π.). Το ΕΓΩ θέτει λοιπόν εαυτό, δεν γνωρίζει απλώς τον εαυτό του, τον δημιουργεί: «Είμαι εντελώς το δικό μου δημιούργημα» (Προορισμός 1800, II, 256). Η αξιωματική, απολύτως ασφαλής αρχή του φιλοσοφείν, είναι ότι το ΕΓΩ δημιουργεί εαυτό – μια βουλητική πράξη, την οποία ο Fichte ονομάζει «δραστήρια πράξη» [Tathandlung]. Αυτό είναι μια αφετηρία που μας οδηγεί πίσω στον Φάουστ του Goethe, στην περιβόητη ρήση: «Εν αρχή ην η πράξις». Η έκφραση «δραστήρια πράξη» χρήζει ωστόσο μιας διευκρίνισης στα ιταλικά. Ο Abbagnano προσπαθεί να καταστήσει κατανοητή τούτη την έννοια, η οποία φαίνεται να είναι πλεονασμός (η πράξη: azione· η δράση: επίσης azione), ισχυριζόμενος ότι στην «δραστήρια πράξη» υπάρχει τόσο το ενέργημα (η πράξη) όσο και το αποτέλεσμα του ενεργήματος (η δράση). Ωστόσο, η δράση δεν είναι η συνέπεια του ενεργήματος, αλλά ενέργημα αυτή η ίδια. Αρκεί να θυμηθούμε το «πράττω» της κατηγορηματικής εντολής του Kant. Ίσως είναι εφικτό να κατανοήσει κανείς την έκφραση, εάν θεωρήσει το «πράττειν» ως το *fare*, και τη «δράση» ως το *agire*. Η «έμπρακτη δράση» εννοεί συνεπώς μια πράξη που δημιουργεί κάτι, και θα έπρεπε συνεπώς να αποδοθεί ορθά στα ιταλικά ως «azione creativa» [δημιουργική δράση]. (Αυτό ισχύει και για τον Goethe, η φράση του οποίου που αναφέρθηκε προηγουμένως, μεταφράζεται ως «All' inizio c'era l'azione». Αλλά ο Goethe μιλά για μια «πράξη»: *In principio c'era il Fare, c'era il Creare* [εν αρχή ην η πράξις, η δημιουργία]). Εξάλλου και ο Fichte ορίζει την «πράξη» ως «το πρώτο μέλος μιας υλικής αλυσίδας» (ό.π., 282).

Το ΕΓΩ, το οποίο θέτει εαυτό με μια αυτοδημιουργική πράξη, προκαλεί συνεπώς μια πραγματική διαδικασία, την πραγματικότητα του κόσμου. Με τούτη την αυτοδημιουργία ο Fichte επιτυγχάνει ένα επίπεδο ριζοσπαστικότητας κατά πολύ ανώτερο της καντιανής εμμένειας. Ο Kant είχε παραμείνει στον κόσμο των φαινομένων, και είχε θέσει στον Λόγο αναγνωρίσιμα όρια. Το ΕΓΩ, αντιθέτως, το οποίο δημιουργεί εαυτό, δεν γνωρίζει διόλου όρια, δεν σχετικοποιείται από κάποιο πράγμα καθεαυτό. Είναι αυτό καθεαυτό απερίοριστο. Υπό ορισμένες συνθήκες θα μπορούσε κανείς να διαπιστώσει εδώ το λόγο, γιατί ο Fichte κατηγορήθηκε για αθεϊσμό. Εάν το ΕΓΩ είναι απερίοριστο, τότε στην πραγματικότητα δεν υπάρχει πλέον κανένας τόπος για τον Θεό. (Βεβαίως, ο Fichte είχε ορισμένες αμφιβολίες για την κατηγορία του αθεϊσμού, η οποία κατά την άποψή του ήταν μόνο μια πρόφαση να τον πλήξουν πολιτικά. Ωστε στην *Επίκληση του κοινού* σημειώνει προς υπεράσπισή του, πως δεν επρόκειτο για αθεϊσμό, αλλά για τον δημοκρατισμό του).

Το ΕΓΩ είναι τα πάντα. Στο δικό του Σύμπαν συνοψίζει κάθε μορφή της πραγματικότητας, «θέτει» εαυτό ως άπειρο και ως ανεξάρτητο. Το ΕΓΩ ως αρχή της φιλοσοφίας δεν γνωρίζει κάποιους χαλινούς, και δεν αναγνωρίζει οποιαδήποτε όρια. Υπό αυτή την έννοια η φιλοσοφία του Fichte είναι μια φιλοσοφία της απόλυτης ελευθερίας. Και όντως, στο μουσείο των θεωρητικο-πολιτικών διανοημάτων έχει καταγραφεί ως ο εκπρόσωπος της απόλυτης ελευθερίας. Ας γίνει σαφές: παρόλο που σ' αυτή την έννοια απηχεί η ιστορία των ελευθεριών που εισάχθηκαν από την Γαλλική Επανάσταση, και των οποίων οπαδός ήταν ο Fichte, η δική του απόλυτη ελευθερία του ΕΓΩ δεν αναφέρεται μόνο επιμέρους στην ελευθερία της σκέψης, του Τύπου, του συνέρχεσθαι κ.λπ., αλλά στην αυτοδημιουργούμενη ολότητα (στη βάση).

Ας συνεχίσουμε: το ταξίδι του Fichte έχει μόλις αρχίσει. Εάν ρωτήσει κανείς, τι επιτελείται λοιπόν σε τούτο το άπειρο ΕΓΩ, σύντομα θα διαπιστώσει, ότι η απόλυτη ελευθερία είναι μια αφηρημένη ελευθερία: η ελευθερία ως τέτοια, η ελευθερία χωρίς προσδιορισμούς είναι κενή, το άπειρο ΕΓΩ είναι επίσης κενό. Όταν το ΕΓΩ είναι κυρίαρχο, και θέτει και δημιουργεί εαυτό ως ολότητα, τότε πρέπει συγχρόνως να πληρώσει την κενότητά του. Τι κάνει το άπειρο ΕΓΩ, όταν έχει μόνο τον εαυτό του, σε τι συνίσταται η ελευθερία του, όταν αυτή είναι μόνο η δική του ελευθερία και αλλιώς τίποτε άλλο; Προς εξήγηση της διαλεκτικής ανάπτυξης, στην οποία ο Fichte υποβάλλει το πρόβλημα (παρεμπιπτόντως: ο Fichte επινοεί εκ νέου τη διαλεκτική που είχε υποβάλλει σε κριτική ο Kant, και την αποτιμά θετικά), θα αποπειραθώ μια κάπως ασυνήθιστη προσέγγιση. Όταν ο Fichte ισχυρίζεται, ότι το ΕΓΩ είναι κυρίαρχο, και ως τέτοιο χωρίς όρια, τότε θα πρέπει κανείς να αναρωτηθεί, τι κάνει τάχα ένας κυρίαρχος χωρίς το αντικείμενο της κυριαρχίας του, και τι κάνει ένας μονάρχης χωρίς υπηκόους. Ωστόσο – και εδώ είναι που ξεπροβάλλει η διαλεκτική – οι υπήκοοι ως αντικείμενο αναγκαίο για τον μονάρχη, αποτελούν σωματικά το όριό του. Ακόμη και ο Jean Bodin, στο σύγγραμμά του 1576 *Έξι Βιβλία περί του κράτους*, ένα θεμελιώδες κείμενο της απόλυτης μοναρχίας, διαπιστώνει ότι η ύπαρξη υπηκόων και ορισμένων αρχών, οι οποίες συνδυάζονται με αυτούς, περιορίζουν την κυριαρχία του απόλυτου μονάρχη. Μια περαιτέρω απόπειρα προσέγγισης είναι ενδεχομένως πιο παράτολμη, σίγουρα όμως πιο κατάλληλη. Εάν το ΕΓΩ είναι άπειρο και ταυτισμένο με τον εαυτό του, εάν το ΕΓΩ δημιουργεί εαυτό: τότε τι είναι το ΕΓΩ χωρίς ένα δημιούργημα, το οποίο είναι διαφορετικό από αυτό το ίδιο; Πρόκειται εδώ για το θεολογικό ζήτημα, το οποίο, εάν δεν απατώμαι, το υπο-

ψιάστηκε πρώτη φορά ο Αυγουστίνος της Ιπλώνος, ονομαζόμενος Ιερός Αυγουστίνος. Στις *Εξομολογήσεις* του εκφράζει την έγνοια του, αλλά την προσπερνά, δηλώνοντας ότι πρόκειται για ένα πρόβλημα ανεπίλυτο: «Τι είναι ο Θεός πριν τη Δημιουργία του κόσμου;» Θα πρέπει κανείς να προσθέσει, ότι η θεολογία δεν είχε ποτέ το θάρρος να αντιπαρατεθεί μέχρι τέλους με το απλό ερώτημα, τι είναι ο Θεός χωρίς τη Δημιουργία.³ Μια διευκρίνιση έδωσε ο Μάγιστρος Eckhart, ο μεγάλος μεσαιωνικός μυστικιστής (πέθ. 1329, στη διάρκεια της δικής του ως αιρετικού), με την περιβόητη φράση, η οποία φαίνεται να είναι βλάσφημη, αλλά στην πραγματικότητα είναι διαποτισμένη βαθιά με θρησκευτικότητα: «Τι είσαι Θεέ, χωρίς εμένα;» Αυτό λοιπόν είναι το πρόβλημα του ΕΓΩ – ένα Άπειρο χωρίς δημιουργία. Για να είναι πραγματικά κυρίαρχο, για να είναι πραγματικά ο απόλυτος δημιουργός, το ΕΓΩ πρέπει να αυτοπεριοριστεί, πρέπει να αρνηθεί την απειρότητά του. Έχουμε εδώ ένα δεύτερο διαλεκτικό βήμα, το αρνητικό: όπως ο Θεός, έχοντας δημιουργήσει τον κόσμο, ο οποίος είναι περατός και θνητός, δημιούργησε το αντίθετό Του, έτσι πρέπει και το ΕΓΩ, για να είναι ένας πραγματικός δημιουργός, να δημιουργήσει μια πραγματικότητα, η οποία δεν είναι το ίδιο το ΕΓΩ, αλλά το αντίθετό του· δηλαδή, [μια πραγματικότητα που] το αρνείται. Καθώς αυτή η άλλη πραγματικότητα είναι μια άρνηση, πρέπει να είναι κάτι «περατό», ένα «όριο». Εφόσον το ΕΓΩ είναι ελεύθερο, πρέπει το αντίθετό του να προσλάβει την ιδιότητα μιας «αναγκαιότητας». Η αναγκαιότητα, δηλαδή το αντίθετο της ελευθερίας, επιβάλλεται ως αναγκαία για το ίδιο το ΕΓΩ, το οποίο τίθεται ως άπειρο, και συγχρόνως αντιπαράτίθεται προς εαυτό στην αρνητικότητα της περατότητας: το ΕΓΩ θέτει εαυτό ως ΜΗ ΕΓΩ (Θεμέλιο της συνολικής επιστημολογίας 1794, I, 104 κ.ε.). Ωστόσο, αυτό σημαίνει, πως το ΜΗ ΕΓΩ δεν υπάρχει αυτό καθαυτό, δεν αποτελεί το όριο, το οποίο συναντά το άπειρο ΕΓΩ, με το οποίο συγκρούεται σε μια τραγική σύγκρουση, το οποίο σχετικοποιεί την ελευθερία του ΕΓΩ· δεν υπάρχει συνεπώς κανένα Είναι έξω από το ΕΓΩ. Για τον Fichte το ΕΓΩ παραμένει η μοναδική πραγματικότητα, δεν συναντά την άρνησή του, τη δημιουργεί, δεν περιορίζεται· εξωθεν, αυτοπεριορίζεται: Μια πράξη αυτοπεριορισμού, χωρίς την οποία το ΕΓΩ δεν θα μπορούσε να υπάρχει, όπως και ένας δημιουργός Θεός θα έχανε κάθε πραγματική ιδιότητα χωρίς τη Δημιουργία. Το ΜΗ ΕΓΩ δεν είναι το

³ Ωστόσο, στο πλαίσιο της σχολαστικής διαλεκτικής το πρόβλημα τέθηκε προς συζήτηση από τον Petrus Lombardus (πέθ. περίπου το 1160), στο έργο του *Sententiae*, την πρώτη μεγάλη σούμα της μεσαιωνικής φιλοσοφίας, με την εξής quaestio: «Πού ήταν ο Θεός πριν τη Δημιουργία;»

ίδιο με το πράγμα καθεαυτό του Kant, παρά παραμένει στο πλαίσιο του υποκειμένου. Τα αντικείμενα που βλέπουμε, ακούμε, αισθανόμαστε και προσλαμβάνουμε, δεν αποτελούν φαινόμενα με την έννοια του Kant· αποτελούν την πραγματικότητα του ΕΓΩ, χωρίς να το υπερβαίνουν. Το τιθέμενο ΜΗ ΕΓΩ περιέχεται στο ΕΓΩ, και δεν έρχεται έξωθεν, αλλά «μεταφέρεται (...) προς τα έξω, και το αρχικά καθεαυτό υποκειμενικό μετατρέπεται σε ένα αντικειμενικό» (ό.π., 312 κ.ε.).

Η αρχή σύμφωνα με την οποία το ΕΓΩ πρέπει να αρνηθεί εαυτό, είναι θεμελιώδης για την ανάπτυξη της φιλοσοφίας. Ορισμένα στοιχεία της διαλεκτικής, τα οποία υπήρχαν στην ελληνική προσωκρατική φιλοσοφία, τα οποία ανακύπτουν και στον Πλάτωνα (λιγότερο στον Αριστοτέλη), ανακαλύπτονται εκ νέου, αλλά αποκτούν στον Fichte ένα βαθύτερο νόημα. Η διαλεκτική αποκτά μια ίδια κατασκευαστική αξιοπρέπεια, και εμφανίζεται τρόπον τινά στην ιστορία της φιλοσοφίας ως αρχή της άρνησης, η οποία επηρεάζει την πραγματικότητα. Μπορεί κανείς να το συνοψίσει αυτό σε μια πολύ απλή έννοια: «Δεν υπάρχει ύπαρξη χωρίς άρνηση». Θα δούμε τις συνέπειες αργότερα στον Hegel. Ο Fichte προετοιμάζει στην Επιστημολογία του ήδη την τριάδα θέση-αντίθεση-σύνθεση, η οποία χαρακτηρίζει την «κίνηση» της πραγματικότητας (Βασικό σχέδιο, 1795, I, 387 κ.ε.).

Όπως σημειώθηκε ήδη: Το θεμελιώδες νόημα (η θεμελιώδης κατεύθυνση) της διαλεκτικής κίνησης στον Fichte συνίσταται στην υπαγωγή του αρνητικού στοιχείου στο ΕΓΩ. Η αντίφαση πραγματοποιείται συνεπώς στην εμμένεια του υποκειμένου. Επαναλαμβάνω: το όριο εξαρτάται από το απεριόριστο, «τίθεται» από το απεριόριστο, το άπειρο δημιουργεί το περατό – αλλά μόνο εντός του, μια και το ΕΓΩ είναι η ολική πραγματικότητα. Η αναγκαιότητα αντιπαρά τίθεται στην ελευθερία, πρέπει να της αντιπαρατεθεί, καθώς διαφορετικά δεν θα υπήρχε η ελευθερία, αλλά αντιπαρά τίθεται στην ελευθερία εντός του δικού της πλαισίου. Δεν πρόκειται συνεπώς για οντολογικές αφαιρέσεις. Από εδώ προκύπτουν πολύ περισσότερο πολιτικές συνέπειες, για τις οποίες θα γίνει λόγος παρακάτω.

Σύμφωνα με τον Fichte, στη συνάφεια της αντίφασης πραγματοποιείται και η εξατομίκευση. Ο Fichte πιστεύει ότι ολοκληρώνει το χειρισμό του Kant, στον οποίο το υπερβατολογικό ΕΓΩ δεν συμπίπτει με τα μεμονωμένα άτομα, μια και αποτελεί την ουσιαστικότητά τους. Επίσης για τον Fichte, το ΕΓΩ δεν υπάρχει μόνο ως απόλυτο, αλλά επίσης το εμπειρικό ΕΓΩ, τα ΕΓΩ:

τα μεμονωμένα υποκείμενα, οι άνθρωποι. Είναι το παλαιόθεν γνωστό πρόβλημα της εξατομίκευσης, εξεταζόμενο από μια ιδεαλιστική σκοπιά. Τη στιγμή που το ΕΓΩ θέτει στον εαυτό του ένα όριο, εισέρχεται συγχρόνως στην εμπειρική πραγματικότητα (στη «σφαίρα της αναγκαιότητας», για την οποία θα κάνουν αργότερα λόγο οι φιλόσοφοι), και αναγνωρίζει εαυτό ως εμπειρικό ΕΓΩ –όπως αναγνωρίζουμε εμείς οι ίδιοι τον εαυτό μας μέσα από την μοναδικότητά μας. Στην εξατομίκευση αυτή εμφανίζεται στον Fichte ξανά η ήδη γνωστή τάση: η θνητότητα. Εάν στην εξατομίκευση δεν πραγματοποιείται τίποτε άλλο από τον κατακερματισμό του άπειρου ΕΓΩ σε εμπειρικά ΕΓΩ, τότε, σύμφωνα με τον Fichte, αυτό οδηγεί στην προσπάθεια του μεμονωμένου ατόμου, να επιτύχει την απειρότητα του ΕΓΩ, να ενωθεί με την απόλυτη πραγματικότητά του. Η τάση αυτή λαμβάνει και μυστικιστικές διαστάσεις, οι οποίες εντείνονται όλο και περισσότερο κατά την πορεία των νέων επεξεργασιών της *Επιστημολογίας*. Στο τέλος, ο Fichte ενώνεται με τον μεσαιωνικό γερμανικό μυστικισμό, με την περιβόητη «ταύτιση με τον Θεό». Στην κοσμική μορφή ο Fichte, ο οποίος σε όλη την ανήσυχη ζωή του προσπαθεί διαρκώς να αναπτύξει την επιστημολογία του σε όλο και πιο ψηλά επίπεδα, προσκρούει σε ένα εμπόδιο, το οποίο έχει επινοήσει αυτός ο ίδιος, δηλαδή στο εμπειρικό ΕΓΩ ως ένα στοιχείο καθοριστικά ξένο στην πραγματικότητα του ΕΓΩ. Και ιδιαίτερα αυτό το εμπόδιο τον φέρνει πίσω στους στοχασμούς του Jakob Böhme και του μάγιστρου Eckhart. Μόνο που ο Fichte δεν εγκαταλείπει την προσπάθεια, να οδηγήσει τις θέσεις του πίσω στο «Σύστημα του Λόγου». Είναι σημαντικό, ότι η μετάβαση του πρωταρχικού ΕΓΩ στο Θείο, δεν καταρρίπτει τη συστηματική σκοπιά του Λόγου. Η σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, η υπαγωγή του Είναι στη νόηση, η συνολική διαλεκτική της ιδεατής όπως και της πραγματικής διαδικασίας παραμένουν αμετάβλητες, δεν χάνουν τον εγκόσμιο χαρακτήρα τους και δεν καταστρέφουν την εμμένεια. Πρόκειται λοιπόν για ένα είδος πανθεϊσμού, ο οποίος τείνει στον πανλογισμό και επιβεβαιώνει τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό.

Ωστόσο, παραμένει μια αντίφαση. Διότι υπάρχει άλλο ένα ρήγμα στη σκέψη του Fichte, το οποίο ανακαλύφθηκε από τον Hegel. Εάν το ΜΗ ΕΓΩ παραμένει πάντα στο ΕΓΩ, μια αντίθεση η οποία δεν προχωρά πέρα από τη θέση, τότε η άρνηση δεν μπορεί να αναδειχτεί ως πραγματική αντίφαση. Το ΜΗ ΕΓΩ είναι μια πραγματικότητα, η οποία επηρεάζει την ύπαρξη του ΕΓΩ, αλλά – σημειώνει ο Hegel – είναι πάντα μια καθαρά υπερβατολογική πραγματικότητα και όχι μια πραγματική. Ο Hegel στοχάζεται τη διαλεκτική με

έναν άλλο τρόπο. Παρόλο που ξεκινά από την αρχή της άρνησης, βλέπει στο Αρνητικό μια αποξένωση του ΕΓΩ, το οποίο συνεπώς πρέπει να βγει από τον εαυτό του, για να αρνηθεί πραγματικά εαυτό. (Υπάρχει και μια ακόμη δυνατή ερμηνεία, σύμφωνα με την οποία το ΜΗ ΕΓΩ δεν είναι κατά βάση τίποτε άλλο από το καντιανό πράγμα καθεαυτό. Ο ισχυρισμός του Fichte, ότι το ΜΗ ΕΓΩ δημιουργείται στο εσωτερικό του ΕΓΩ, θα ήταν συνεπώς ανεδαφικός. Κατά την άποψή μου αυτή η ερμηνεία είναι εντελώς εσφαλμένη, και δεν προκύπτει πουθενά στον Fichte).

Αναμφίβολα, υπάρχει μια παράξενη διαπλοκή στον τρόπο του Fichte, να βάζει το ΜΗ ΕΓΩ να πηγάζει τρόπον τινά από τον εγκέφαλο του ΕΓΩ – παράξενη στο βαθμό που προσεγγίζει την αντίληψη του ρομαντισμού. Ο Fichte είχε όντως σχέσεις με τον ρομαντικό κύκλο, αρχικά στην Ιένα, μετά στο Βερολίνο. Από την άλλη πλευρά, γνωρίζουμε, ότι ο Kant, ο οποίος σίγουρα δεν ήταν ρομαντικός, παρέμεινε πάντα το σημείο της φιλοσοφικής αναφοράς του, καθώς και ότι η οπτική του, η βάση της νόησής του, είχε παραμείνει πάντα δεσμευμένη στο Λόγο με την αυστηρότερη έννοια του όρου. Προς τούτο συνηγορεί, ότι στην περίπλοκη φιλοσοφία του υπάρχει μεν μια βουλητική πράξη, η «δραστήρια πράξη», η οποία αποτελεί την απόλυτη αρχή της πραγματικότητας, αλλά ότι δεν απαντά πουθενά η ιδιαίτερα θεμελιώδης διάσταση του ρομαντισμού: το αίσθημα.

Επίσης η πολιτική σκέψη του Fichte ελάχιστη σχέση έχει με τον ρομαντισμό, παρόλο που ο τρόπος έκφρασής του γίνεται όλο και πιο ποιητικός. Ο πολιτικός Fichte σίγουρα δεν είναι τόσο γνωστός την Ιταλία όσο ο φιλοσοφικός, πέρα από την ουτοπική αυτάρκεια του Κλειστού εμπορικού κράτους, ενός όχι οπωσδήποτε επιθυμητού προτύπου του σοσιαλιστικού κράτους, στο οποίο από τη μία πλευρά σχεδιάζεται η μείωση των φόρων στο ελάχιστο και η κατάργηση του στρατού, ωστόσο από την άλλη πλευρά τα ταξίδια επιτρέπονται μόνο στον «σοφό και στον πιστοποιημένο καλλιτέχνη» (Το κλειστό εμπορικό κράτος, III, 506). Από την άλλη πλευρά ο ίδιος ο Fichte περιορίζεται στην Γερμανία συχνά στις Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος, ένα κείμενο το οποίο, έτσι λέγεται, κουβαλούσε κάθε Γερμανός στρατιώτης στο γυλιό του. Δεν είναι όμως σαφές γιατί αυτό, καθώς στο επίκεντρο της έγνοιας του δεν βρίσκει κανείς εδώ ούτε πολιτικό εθνικισμό ούτε κάποια υποδήλωση παγερμανισμού. Πολύ περισσότερο, η «ανωτερότητα» και η ιστορική αποστολή του γερμανικού λαού συνεπάγονται από τη γερμανική γλώσσα, η οποία σύμφωνα με τον Fichte είναι «φυσική» σε σύγκριση με τις άλλες γλώσσες, και δεν είναι, όπως υποστηρίζει ο ίδιος, παραφθαρμένη από τα λατινικά.

Η ίδια η αποστολή δεν είναι πολιτική, ο Fichte απορρίπτει ρητά κάθε μορφή αποικιοκρατίας και ιμπεριαλισμού, αντιθέτως: είναι υπερήφανος, για το ότι δεν απαντά κάτι τέτοιο στη γερμανική ιστορία (Ομιλίες, VII, 466). Στο ιστορικό επίπεδο υπάρχει η αποστολή που έχει ανατεθεί στη γερμανική νεολαία, στο γερμανικό «πεπρωμένο, ... να θεμελιώσει το βασίλειο του πνεύματος και του Λόγου, και να ολοθρεύσει συνολικά την ωμή βία, ως το κυριαρχικό στοιχείο του κόσμου» (ό.π., 496). Ως γνωστόν, τα πρώτα συγγράμματα αυτού του φιλοσόφου αφορούν κυρίως την Γαλλική Επανάσταση και υπερασπίζονται όχι μόνο τα ιδεώδη της, αλλά και την ανάπτυξή της. Στην όψιμη φάση του ο Fichte συνεχίζει να αναφέρεται στα ιδεώδη της. Όπως πολλοί άλλοι Γερμανοί διανοούμενοι – ο λαός δεν ενδιαφερόταν για κάτι τέτοιο – επικρίνει τον Ναπολέοντα, ότι οι εκστρατείες του δεν συνέβαλλαν στη διάδοση της δημοκρατίας, της ελευθερίας και της ισότητας στην Ευρώπη, ότι πολύ περισσότερο ο μοναδικός στόχος του ήταν η ιμπεριαλιστική επέκταση.⁴

Αυτός όμως, δεν είναι ο πολιτικός Fichte, για τον οποίο θέλω να μιλήσω, αλλά μάλλον ένας Fichte, ο οποίος διαφέρει από τις συνήθεις ερμηνείες, ένας άλλος, και σχεδόν άγνωστος, θα μπορούσαμε να πούμε: ευτυχώς άγνωστος Fichte, διότι αλλιώς σίγουρα κάποιος εχθρικά διακείμενος ιστορικός

⁴ Σε κάθε περίπτωση, οι *Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος* παραμένουν το διασημότερο έργο του Fichte. Και προς τούτο μου φαίνεται απαραίτητη μια σύντομη εξήγηση. Έχει πέσει στα χέρια μου ένα ημερολόγιο του 1995, το οποίο έχει εκδοθεί από το Γραφείο Τύπου της γερμανικής ομοσπονδιακής κυβέρνησης, με τον τίτλο «Διάσημοι Γερμανοί και οι πόλεις τους». Μεταξύ άλλων, γίνεται λόγος και για την Ιένα, και μάλιστα όχι τόσο πολύ σε σχέση με την εταιρεία Zeiss, αλλά πολύ περισσότερο με το πανεπιστήμιο, στο οποίο ο Schiller εκφώνησε τις *Ιστορικές διαλέξεις* του, στο οποίο όμως επίσης δίδαξε ο φιλόσοφος J. G. Fichte, ο συγγραφέας δηλαδή των *Ομιλιών προς το γερμανικό έθνος*. Ο Fichte παραμένει συνεπώς ακόμη επίσης για την επίσημη Γερμανία αυτό που ήταν για την ιστορικά παρελθούσα επίσημη Γερμανία: ο φιλόσοφος του έθνους. *Habent suam fortunam libelli* [τα βιβλία έχουν το πεπρωμένο τους]. Στην Ιένα ο Fichte ξεκίνησε με το κυρίως θέμα του, με το έργο ζωής του, με την επιστημολογία. Με την ίδια την Ιένα οι *Ομιλίες* δεν έχουν καμία σχέση. Ο Fichte τις εκφώνησε στο Βερολίνο, κατά τη διάρκεια της κατοχής από τα στρατεύματα του Ναπολέοντα. Το μοναδικό αξιο αναφοράς σημείο μεταξύ Ιένας και Fichte θα ήταν το εξής: «Εκεί δίδαξε και ο Fichte, ο οποίος ωστόσο εκδιώχτηκε από εκεί λόγω αθεϊσμού». Προσθέτω εδώ, πως η ανάγνωση των *Ομιλιών*, καθαρά τυπικά, είναι κάθε άλλο παρά ευχάριστη: πρόκειται για μια τουλάχιστον αφελή, ρητορικά απεγνωσμένη παρουσίαση, με μια επιμονή, η οποία βρίσκεται στο ενδιάμεσο μεταξύ περιπάθειας και γελοιότητας.

θα είχε αντικαταστήσει τον Hegel με τον Fichte ως τον πρόδρομο του λενινισμού και της δικτατορίας του προλεταριάτου του. Στην πραγματεία του 1794 Ο προορισμός του λογίου, όταν η νίκη του Ναπολέοντα στην Ιένα βρισκόταν ακόμη στο απώτερο μέλλον, γράφει ο Fichte για την πολιτική: «Δεν θα πρέπει κανείς να συγχέει την κοινωνία με την ατελή κοινωνία, η οποία παρουσιάζεται μέσα από το κράτος». Αυτό είναι επίσης μια αντιστροφή, εάν σκεφτεί κανείς, ότι το κράτος για την αριστοτελική-θωμιστική παράδοση είναι η τέλεια κοινωνία, ενώ η κοινωνία είναι το ατελές κράτος. Ο Fichte συνεχίζει όμως: «[Το κράτος είναι μόνο ένα] μέσο για τη θεμελίωση μιας τέλει κοινωνίας. [Και βαίνει] προς την καταστροφή του», και κλείνει με μια εξαιρετικά σημαντική φράση: «Ο σκοπός κάθε κυβέρνησης είναι να καταστήσει περιττή την κυβέρνηση» (Ο προορισμός του λογίου, 1794, VI, 306).

Στη Θεωρία του κράτους του 1813, σε μια ήδη προχωρημένη περίοδο συνεπώς, ο Fichte επιστρέφει σ' αυτή τη σκέψη, και προβλέπει ως το μέλλον της προόδου την «σταδιακή κοίμηση» της καταναγκαστικής κυβέρνησης, και στο τέλος, τον μαρasmus του κράτους (Θεωρία του κράτους, 1813, IV, 599). Ακριβώς δε εδώ, απαντά η διαπλοκή ελευθερίας και αναγκαιότητας, η οποία, όπως σημειώθηκε ήδη, επρόκειτο να συνεπιφέρει και πολιτικές συνέπειες. Εάν το κράτος μαραθεί από τη στιγμή που τα μεμονωμένα άτομα θα έχουν συνειδητοποιήσει την δική τους ελευθερία και τη βεβαιότητα της θνητότητάς τους, δηλαδή: όταν το κράτος δεν θα είναι πλέον αναγκαίο ως το μέσο που συνέχει την κοινωνία, και συνεπώς μπορεί να εξαφανιστεί, μια και η κοινωνία αυτορυθμίζεται – πώς μπορεί τότε κανείς να επιτύχει χωρίς μέσα καταναγκασμού αυτό το επίπεδο, στο οποίο κάθε μεμονωμένο άτομο είναι ικανό να πράξει το ορθό χωρίς καταναγκασμό; Ο Fichte συμφωνεί με τις Επιστολές για την αισθητική εκπαίδευση του ανθρώπου του Schiller, και εννοεί με την εκπαίδευση την βασιλική οδό, η οποία οδηγεί το μεμονωμένο άτομο να αποκτήσει την ηθική, καθιστώντας με τον τρόπο αυτόν περιττό κάθε καταναγκαστικό σύστημα, δηλαδή το κράτος. Αλλά εδώ ξεπροβάλλει πάλι ο Fichte, ο οποίος ήθελε να «αναγκάσει» τον αναγνώστη να κατανοήσει την επιστημολογία του. Προς επίτευξη της γενικής ελευθερίας και ηθικής, χρειάζεται κανείς την «καταναγκαστική εξουσία», δηλαδή τη δικτατορία. Ο Fichte ανοίγει την προοπτική μιας μεταβατικής περιόδου, στη διάρκεια της οποίας ένας «καταναγκαστικός εξουσιαστής» εκπαιδεύει τους αστούς στην ελευθερία: πρέπει κανείς να εξαναγκάσει τον άνθρωπο στην ελευθερία του. Φυσικά, ισχύει και για τον «καταναγκαστικό εξουσιαστή» η αρχή του τελικού

παραμερισμού κάθε καταναγκαστικής εξουσίας. Ως εκπαιδευτής, αυτός έχει το καθήκον να εκμηδενίσει τον εαυτό του (ό.π., 437).

Βεβαίως, αυτή η μεταβατική περίοδος, στη διάρκεια της οποίας ασκούσε την εξουσία μια «παιδευτική δικτατορία», η οποία εξαναγκάζει τους ανθρώπους στην ελευθερία, γέννησε εντελώς διαφορετικές ιστορικές εμπειρίες. Έχει διατυπωθεί ο ισχυρισμός, πως ο Marx με τη «δικτατορία του προλεταριάτου» «αγκιστρώθηκε» στην έννοια του Fichte περί της εκπαίδευσης. Αυτό όμως είναι το καθοριστικό σημείο. Όταν στον Fichte γίνεται λόγος για μια περίοδο καταναγκασμού, για να εκπαιδευτεί ο άνθρωπος στην ελευθερία, τότε αυτός δεν εννοούσε ένα πολιτικό σύστημα, και δεν εννοούσε πολιτικές τάξεις, αλλά έναν εκπαιδευτή: το σχολείο, το οποίο, όπως είναι βεβαίως γνωστό, είναι ένα καταναγκαστικό σύστημα. Το σημείο αναφοράς του ήταν ο Pestalozzi, όχι ένα πολιτικό κίνημα ή κάποιος δικτάτορας (*Ομιλίες προς το γερμανικό έθνος*, VII, 429 κ.ε.).

Μπορεί κανείς να αναρωτηθεί, πού έγκειται η «επιτυχία» του Fichte. Ο Fichte είναι ένας από εκείνους τους στοχαστές για τους οποίους γίνεται πολύς λόγος, αλλά τους οποίους ελάχιστα διαβάζει κανείς. Υπάρχει όμως και ένα άλλο πρόβλημα: με το είδος της διαλεκτικής σκέψης του ο Fichte δεν ικανοποίησε πραγματικά κανέναν. Τον ακολουθεί ο Schelling, ο οποίος τον υπέβαλλε σε κριτική· ακολούθησε αργότερα η ακόμη πιο έντονη κριτική του Hegel, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε, ξεκίνησε από τα εσφαλμένα συμπεράσματα, τα οποία κατά την άποψή του υπάρχουν στον Fichte: από την προβληματική έννοια του ΜΗ ΕΓΩ. Θα δούμε πώς λύνει ο Hegel αυτό το πρόβλημα. Η διαλεκτική του Hegel παρουσιάζεται με έναν τρόπο πιο περίπλοκο από εκείνη του Fichte, αλλά έχει ένα ειδικό προτέρημα: ο Hegel είναι από μια ορισμένη άποψη ένας ρεαλιστής, δεν λειτουργεί στη διαλεκτική νόηση με αφηρημένους τύπους όπως το ΕΓΩ που είναι ΜΗ ΕΓΩ, ή το Α που είναι Α, αλλά με ιστορικές διαδικασίες.



Johann Gottlieb Fichte (Από τον Friedrich Bury)

Το καθαρό Είναι και το Μηδέν:
Ο Hegel και η διαλεκτική

Η έκφραση «διαλεκτική» έχει πολλές σημασίες. Στην Ιταλία υπόκειται σε μεγάλη κατάχρηση: η σχέση μεταξύ των κομμάτων χαρακτηρίζεται διαλεκτική· γίνεται λόγος για τις διαλεκτικές σχέσεις αφενός μεταξύ του Berlusconi και του Fini και αφετέρου μεταξύ του Berlusconi και του Bossi. Σαφώς, αυτό δεν έχει καμία σχέση με το θέμα μας. Οι ακόλουθες παρατηρήσεις για τη διαλεκτική αποτελούν μια εισαγωγή· συγχρόνως, προσπαθούμε να αναλύσουμε και να κατανοήσουμε ορισμένες κατηγορίες του Hegel· δηλαδή να ελέγξουμε, εάν είναι αποδεκτή η πρότασή μου να θέσουμε τον Hegel μεταξύ επανάστασης και αντεπανάστασης, διότι κατά κανόνα ο Hegel θεωρείται ο «κρατικός φιλόσοφος» της Πρωσίας. Αυτό προκαλεί δυσκολίες επίσης από διδακτική και εμπράγματη σκοπιά. Αν λάβει κανείς υπόψη, ότι το 1985 οργάνωσα στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου ένα και μοναδικό σεμινάριο με περιεχόμενο δύο μόνο κεφάλαια από την εγγεληνή Φαινομενολογία του πνεύματος, θα καταλάβει τη δυσκολία.

Μια περαιτέρω δυσκολία προκύπτει από τους συστηματικούς στοχασμούς του Hegel. Παρόλο που ο ίδιος δημοσίευσε ένα *Σύστημα της φιλοσοφίας*, δεν ανήκει στους φιλοσόφους που έχουν ένα επακριβώς προσδιορισμένο κέντρο, γύρω από το οποίο αναπτύσσουν τον εννοιακό κόσμο τους. Σ' αυτούς ανήκει ο Fichte. Ο Hegel ωστόσο, δεν ανήκει στους εγκυκλοπαιδικούς στοχαστές, οι οποίοι μόνο ενίοτε εμφανίζονται στην ιστορική σκηνή της φιλοσοφίας, θυμίζω μόνο τον Αριστοτέλη, τον Θωμά Ακινάτη και τον Leibniz. Ο Hegel είναι επίσης ένας στοχαστής για τον οποίο «η φιλοσοφία είναι η δική της εποχή συλλαμβανόμενη σε στοχασμούς» (*Φιλοσοφία του δικαίου*, VIII, 19). Όταν κανείς συνοψίζει μια περίοδο σε στοχασμούς, τότε είναι σχεδόν αδύνατο να διακρίνει κανείς μεταξύ ενός κυρίως θέματος, το οποίο πρέπει να αποτελέσει την αφετηρία, και των δευτερευόντων φαινομένων, τα οποία αποτελούν μόνο συμπληρώματα.

Μια τρίτη δυσκολία έγκειται στον εύκολο πειρασμό, να περιοριστεί κανείς στην εγχειριδιακή παρουσίαση του *Συστήματος της φιλοσοφίας*, η οποία είναι περισσότερο γνωστή ως *Εγκυκλοπαίδεια*, μια μεθόδευση που έχει κάτι το επιφανειακό. Όταν μελέτησα τις ιταλικές μεταφράσεις του Hegel, βρέθηκα σχεδόν στα όρια της φιλολογικής απόγνωσης. Δεν ήταν μόνο το ότι δεν κατανοούσα πάντα την ιταλική μετάφραση και έπρεπε να επανειλημμένα να

στραφώ στο πρωτότυπο· σ' αυτό προστίθεται, ότι θεωρώ αυτές τις μεταφράσεις εν μέρει ως παραπλανητικές. Θα πρέπει εν συντομία να επιμεινουμε σ' αυτό το σημείο, και θα ήθελα να διασαφηνίσω την απορία μου με ένα παράδειγμα. Όπως είναι γενικά γνωστό, ο νύκταλος [Abendsegler] είναι ένα χειρόπτερο, πολύ μεγάλο μεν, αλλά μια εντελώς συνηθισμένη, όπως και χρήσιμη νυχτερίδα. Σε ένα περιβόητο χωρίο του Προλόγου της Φιλοσοφίας του δικαίου, ο Hegel διαπιστώνει, ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να προβλέψει το μέλλον, αλλά μόνο να γνωρίσει και να αναγνωρίσει αυτό που έχει υπάρξει: «Όταν η φιλοσοφία ζωγραφίζει το γκρίζο στο γκρίζο, τότε μια μορφή του βίου έχει γεράσει, και με το γκρίζο στο γκρίζο δεν μπορεί να ξαναγίνει νέα, αλλά μόνο να γνωστεί· η γλαύκα [ιταλικά, civetta] της Αθηνάς αρχίζει την πτήση της μόνο με το λυκόφως» (ό.π., σ. 20). Η civetta είναι όντως το έμβλημα της Αθηνάς, της γνώσης, της Παλλάδας – και στην πραγματικότητα το ζωολογικό όνομά της είναι Athena Noctua. Στην (σίγουρα επάξια) ιταλική μετάφραση της Φιλοσοφίας του δικαίου από τον Giuliano Marini (1987) διαβάζω ωστόσο, πως είναι η νυχτερίδα [ιταλικά, pipistrello] της Αθηνάς, εκείνη που αρχίζει την πτήση της «με το λυκόφως». Η γλαύκα διαθέτει ένα ιστορικό-μυθικό νόημα, και ήδη γι' αυτό το λόγο δεν είχε η Αθηνά καμία νυχτερίδα.

Μια περαιτέρω δυσκολία έγκειται στον ίδιο τον τρόπο έκφρασης του Hegel, ο οποίος όχι μόνο είναι δύσκολα μεταφράσιμος, αλλά είναι και δυσνόητος. Εάν ενίοτε γινόταν λόγος για τον χαρακτήρα του Fichte, τότε αναφορικά με τον Hegel (με αυτόν τον «εκ γενετής ενήλικο», όπως έλεγε ο Hölderlin, ο συμφοιτητής του στο Εγκαθίδρυμα του Τύμπινγκεν) θα πρέπει να γίνει λόγος για τον τρόπο έκφρασής του, καθώς «η γλώσσα είναι η ύπαρξη του πνεύματος» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 491). Υπό μια συγκεκριμένη σκοπιά, η ενασχόληση με τον τρόπο έκφρασής του αποτελεί ήδη μια εισαγωγή στη διαλεκτική του, η οποία φαίνεται να είναι μια σχεδόν εγγενής ιδιότητα της σουηβικής διάνοιας. Ο καθηγητής μου της φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Τύμπινγκεν στις αρχές της δεκαετίας του 1950, ο Eduard Spranger, συνήθιζε να λέει, ότι τον Hegel μπορεί να τον καταλάβει μόνο όποιος γνωρίζει την σουηβική διάλεκτο. Αυτές οι σουηβικές ιδιομορφίες μπορούν να ωθήσουν σε παρερμηνεία ακόμη και τον Γερμανό αναγνώστη. Σ' αυτό προστίθεται, το ότι ο Hegel αναπτύσσει μια δική του ορολογία, καθώς συνδυάζει την φιλοσοφική επιχειρηματολογία με μια εν μέρει ιδιαίτερα έντονη πολεμική, χρησιμοποιώντας επιπλέον την καθομιλουμένη. Εδώ υπεισέρχεται ένα επιπλέον στοιχείο. Ο Hegel, ο οποίος συχνά θεωρείται ένας

συγγραφέας που εκφράζεται σε ένα πολύ ψηλό, πολύ απλά ακατανόητο επίπεδο αφαίρεσης, χρησιμοποιεί συχνά έναν μεταφορικό τρόπο έκφρασης, ο οποίος ενίοτε υπερβαίνει τα όρια του και γίνεται ποιητικός. Δεν είναι τυχαίο ότι πολλοί από τους Προλόγους του έχουν την δική τους γραμματολογική αξία και ανήκουν στη γερμανική λογοτεχνία. Μια περαιτέρω διάσταση: Στον Hegel δεν υπάρχει εκείνη η υποδόρια ειρωνεία όπως στις πολεμικές του Kant, ούτε υπάρχει και η αγανάκτηση του Fichte (για παράδειγμα, στην κριτική του στον Nicolai, ενός από τους πλέον ενδεικτικούς χαρακτήρες του βερολινέζικου Διαφωτισμού, τον οποίο ο ίδιος ο Hegel χαρακτήρισε ως «ρηχό»⁵). Ενώ ο Fichte αδειάζει πάνω στον Nicolai όλη την οξύτητα ενός «ιερέα της αλήθειας», ο Hegel αναπτύσσει την πολεμική του με έναν τρόπο περιφρονητικό, ανελέητο, έως και αλαζονικό. Αυτό δεν προκαλεί μεν σύγχυση στα πράγματα, αλλά δυσχεραίνει την ορθή αποτίμηση των κειμένων. Ιδού ένα παράδειγμα, στο οποίο συνδυάζονται η πολεμική και η καθημερινότητα. Στην κριτική του στον Reinhold, τον προκάτοχο του Fichte στην Ιένα, έναν συντάκτη επιφανειακών έργων και συγκεχυμένων ουτοπικών σχεδίων, λέει ο Hegel: «Μέσα από ένα κατηγορηματικό και υποθετικό κούνημα, πέφτουν από το δέντρο της γνώσης, το οποίο στέκει πάνω στην άμμο της θεμελίωσης, οι καρποί, μασημένοι και χωνευμένοι από αυτούς τους ίδιους» (Διαφορά του συστήματος του Fichte και του Schelling, 1801, I, 286).

Τώρα, ορισμένα ορολογικά παραδείγματα, τα οποία οδηγούν ευθέως πίσω στη διαλεκτική. Ας πάρουμε το γνωστό «καθεαυτό και δι' εαυτό», το οποίο στα ιταλικά μεταφράζεται ως «in sé e per sé» [ενεαυτώ και διεαυτό], ενώ θα έπρεπε να λέγεται «a sé e per sé». Λοιπόν: αυτά είναι σουηβικά. Εάν ρωτήσει κανείς έναν αγρότη των Σουηβικών Άλπεων, πώς πάνε τα πράγματα, εάν ρωτήσει έναν φοιτητή από τη Στουτγάρδη, πώς πάνε οι σπουδές του ή οι αισθηματικές υποθέσεις του, τότε η απάντηση ξεκινά οπωσδήποτε με ένα «καθεαυτό και δι' εαυτό», το οποίο εισαγάγει την υπόλοιπη ομιλία. Ορισμένες εκφράσεις, ορισμένες έννοιες, που είναι χαρακτηριστικές για τη διαλεκτική του Hegel, είναι πιο περίπλοκες, και η μετάφρασή τους αφήνει πάντα περιθώρια βελτίωσης. Θεμελιώδης για τον τρόπο πορείας του πνεύματος είναι για τον Hegel η «εξωτερίκευση», η οποία έχει την αρνητική μορφή της

⁵ Από τον Nicolai είναι γνωστό ένα σύγγραμμα με τον τόσο γελοίο όσο και αστείο τίτλο: *Αρχές της φιλοσοφίας, παρουσιασμένες απλά, για μορφωμένες γυναίκες και απροκατάληπτους στρατιωτικούς*. Εν προκειμένω, η αγανάκτηση του Fichte δεν είναι χωρίς ζωντάνια και χλευασμό. Στην πραγματεία του για τον Nicolai (το 1801, VIII, 3 κ.ε.) ο Fichte εγκαταλείπει το σύννηθες περιπαθές και ρητορικό ύφος του.

στην «αλλοτρίωση». Και οι δύο έννοιες μεταφράζονται με το «alienazione», παρόλο που ορίζουν δύο φαινόμενα τα οποία συνδυάζονται μεν μεταξύ τους, αλλά είναι αντιθετικά. Η εξωτερίκευση είναι αναγκαία για την ύπαρξη του πνεύματος, του Θεού, του Είναι. Σημαίνει την αναγκαιότητα να εξέλθει από αυτό το ίδιο ως όρο της ύπαρξης – σύμφωνα με το φιχτιανό πρότυπο του ΕΓΩ, το οποίο είναι αναγκασμένο να θέσει το ΜΗ ΕΓΩ. Η αλλοτρίωση, αντιθέτως, σημαίνει ότι η πραγματικότητα, από τη στιγμή που έχει γίνει αντικείμενο, «αλλοτριώνεται»: μια ξένη και εχθρική οντότητα. Ακριβώς αυτό είναι ένα ουσιώδες σημείο της διαλεκτικής: το πνεύμα, ο Λόγος, ο Θεός, ο άνθρωπος, πρέπει να εξωτερικευτούν για να γίνουν πραγματικοί – αλλά αυτή η εξωτερίκευση μετατρέπεται με τη σειρά της σε αλλοτρίωση: μια αντικειμενικότητα που στρέφεται ενάντια στο υποκείμενο. Την ίδια σχέση μεταξύ θέσης και άρνησης την βρίσκουμε στην αναγκαιότητα του υποκειμένου να εξαντικειμενικευτεί, να γίνει «αντικείμενο» (αντιθετικό πράγμα): η «εξαντικειμενίκευση», η οποία μετατρέπεται σε «πραγμοποίηση». Αλλά η κομβική λέξη, η οποία αναδεικνύει τη διαλεκτική διαδικασία, την μετάβαση από μια μορφή, από μια άρνηση στην άλλη, είναι η «αναίρεση» [Aufhebung] (και εδώ βρισκόμαστε και πάλι στα σουηβικά). Η λέξη αυτή πολύ απλά δεν είναι μεταφράσιμη, και θα έπρεπε πολύ απλά να μείνει ως έχει στα ιταλικά εγχειρίδια της ιστορίας της φιλοσοφίας, όπως διατηρούνται και οι λατινικές έννοιες, όταν πραγματεύεται κανείς τη σχολαστική φιλοσοφία. Η «αναίρεση» έχει πολλές σημασίες, επίσης αντιθετικές μεταξύ τους. Όταν ο Hegel «επεξεργάζεται» τούτη την έννοια, συνοψίζει τις τρεις βασικές σημασίες του ρήματος σε μία λέξη. Αναίρω σημαίνει «αίρω», «ακυρώνω» και «συντηρώ». Όταν λοιπόν ο Hegel λέει, πως μια νέα «όψη», πως μια νέα «βιοτική μορφή» «αναιρεί» την προηγούμενη, τότε αυτό σημαίνει, ότι την ανορθώνει σε ένα ανώτερο επίπεδο, την καθιστά άκυρη στην δική της αυτοτελή ύπαρξη, και συγχρόνως διατηρεί την ουσιαστικότητά της. Μια περαιτέρω δυσκολία έγκειται, όπως ήδη ειπώθηκε, στο γεγονός ότι ο συστηματικός στοχασμός της εγγελιανής φιλοσοφίας δεν είναι συγκεντρωμένος σε ένα και μοναδικό έργο. Βεβαίως, έχουμε την Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών, ορθότερα: το Σύστημα της φιλοσοφίας (τρεις τόμοι, 1830), το οποίο στα εγχειρίδια χαρακτηρίζεται κατά κανόνα ως το κομβικό έργο του Hegel. Από εδώ λαμβάνεται μια παγιωμένη συστηματική, η περιβόητη τριάδα της Θέσης-Αντίθεσης-Σύνθεσης. Στην πραγματικότητα, καθένας που γράφει ή μιλά για τον Hegel, συμπεριλαμβανομένου εμού, θεωρεί εκείνο το έργο του ως βασικό, το οποίο επιβεβαιώνει την ίδια ερμηνεία. Ο Alexander Kojève βρίσκει την

ουσία των στοχασμών του Hegel στη Φαινομενολογία του πνεύματος· ο Λένιν προσανατολίστηκε στην Μεγάλη Λογική (μεγάλη σε σχέση με την λιγότερο εκτεταμένη Μικρή Λογική της Εγκυκλοπαίδειας)· ο Dilthey προτίμησε τη Φιλοσοφία της ιστορίας, και ο Windelband την Ιστορία της φιλοσοφίας. Καθώς καθένας προτιμά ένα άλλο έργο, προκύπτει φυσικά, αν όχι ακριβώς μια εσφαλμένη κρίση, ωστόσο σίγουρα μια κάποια μονοπλευρικότητα.

Γι' αυτό και δεν πρόκειται, όπως στον Fichte και στον Kant, να εξηγηθεί το περιεχόμενο ενός συγκεκριμένου έργου, αλλά να γίνει λόγος για τη διαλεκτική. Είναι τώρα αυτό άραγε ένα ιδιαίτερο θέμα ή είναι το θέμα εν γένει; Προοιμιακά να τονιστεί, ότι ο Hegel δεν πραγματεύτηκε ποτέ τη διαλεκτική ως τέτοια, και τούτο για έναν πολύ απλό λόγο: η διαλεκτική του δεν είναι ένας ειδικός κλάδος της επιστήμης, ο οποίος θα μπορούσε ως τέτοιος να αποτελέσει στόχο πραγμάτευσης. Υπάρχουν έργα για τη Λογική, για τα μαθηματικά, για τη φυσική – δεν υπάρχει ένα κείμενο του Hegel για τους κανόνες της διαλεκτικής, και δεν μπορεί εν γένει να υπάρξει, διότι ο ίδιος αναπτύσσει τη διαλεκτική μέσα από περιεχόμενα, και όχι μέσα από τυπικούς νόμους.

Θα προσπαθήσουμε, όχι μόνο να κατανοήσουμε τη διαλεκτική, αλλά και να συλλάβουμε τις εμμενείς αντιφάσεις της και τις συνέπειές της στο θεωρητικό όπως και στο πολιτικό επίπεδο. Αυτό δεν αφορά τόσο τον Marx, ο οποίος ήθελε να αντιστρέψει την εγγεληνιά διαλεκτική, αλλά μάλλον τον Ρώσο επαναστάτη Αλεξάντερ Ιβάνοβιτς Χέρτσεν (πεθ. 1870), και τη ρήση του: «η διαλεκτική του Hegel είναι η άλγεβρα της επανάστασης» – μια διάσταση εντελώς συνειδητή στον Hegel, παρόλο που ο ίδιος είχε αποστασιοποιηθεί από αυτήν: εάν η διαλεκτική παρουσίαση «ηχεί τάχα (...) επαναστατικά, εγώ δεν ταυτίζομαι με τέτοιο τόνο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 37). Συνεπώς, δεν πρόκειται για μια μέθοδο, για ένα εγχειρίδιο, το οποίο εξηγεί πώς λειτουργεί ο στοχασμός, αλλά για ένα όλο, το οποίο αναπτύσσεται και περιέχει εντός του ένα στοιχείο της ρήξης, μιας ρήξης η οποία, όπως θα δείξουμε, είναι εγγενής στη διαλεκτική.

Αντιθέτως, ένα θέμα πρέπει να διασαφηνιστεί αμέσως: η διαλεκτική δεν αποτελεί την φιλοσοφική «μέθοδο» του Hegel. Η υπογράμμιση αυτή φαίνεται αναγκαία, καθώς η διαλεκτική θεωρείται γενικά ως η μέθοδος του Hegel, με την οποία αυτός ερευνά την πραγματικότητα και παρουσιάζει τα αποτελέσματα αυτής της έρευνας. Για να μην μιλήσουμε ιδιαίτερα για τον Engels, ο οποίος λύνει την *vexata quaestio* [στρυφνή ερώτηση] της σχέσης μεταξύ

Hegel και Marx διακρίνοντας, με ελάχιστα διαλεκτικό τρόπο, μεταξύ της «επαναστατικής» μεθόδου και του «αντιδραστικού» συστήματος στον Hegel. Σίγουρα, σε ορισμένα συγγράμματα του Hegel η διαλεκτική φαίνεται να έχει σχηματοποιηθεί στην περιβόητη τριάδα, σε ένα διάσημο σχήμα, το οποίο αναμφίβολα έχει την εγκυρότητά του. Θα πρέπει όμως κανείς να βλέπει και τις διαφορές. Το σχήμα υπάρχει, για παράδειγμα, στο σύστημα της Χαϊδελβέργης του 1817, όπου ο Hegel, λαμβάνοντας ως αφετηρία – θέση – τη Λογική (η οποία στην πραγματικότητα είναι οντολογική) ως τον «Θεό πριν τη δημιουργία του κόσμου», διαπιστώνει ακολούθως, πως ο Θεός, για να είναι πραγματικός, είναι αναγκασμένος να δημιουργήσει τον κόσμο – αντίθεση: ο Θεός δημιουργεί το αντίθετό του – για να κλείσει με την επανασυμφιλίωση των δύο: με τον Θεό, ο οποίος στο απόλυτο πνεύμα γίνεται άνθρωπος – σύνθεση (Χαϊδελβέργη, 1817). Αυτή όμως δεν είναι η βασική αρχή της διαλεκτικής του Hegel.

Η διαλεκτική δεν είναι μια τριάδα, ούτε ως μέθοδος, ούτε ως σύστημα· συγκεκριμενοποιεί τον πραγματικό βίο του πνεύματος, το οποίο κινείται από αντίφαση σε αντίφαση, το οποίο στο τέλος της ιστορικής διαδικασίας καταλήγει στον εαυτό του και συμφιλιώνεται με αυτόν, διερχόμενο εν προκειμένω επίσης από στιγμές τραγικές και άκρως δραματικές. Τούτο το τραγικό νόημα αναδεικνύεται συχνά στους στοχασμούς του Hegel. Το βρίσκουμε, με εμβληματικό τρόπο στην αντίληψή του περί της ενοχής, εννοούμενης ως απαρέγκλιτης ιδιότητας του ανθρώπου (το να «γίνεσαι ένοχος» του Goethe^{*}): «Αθώα, συνεπώς, είναι μόνο η απραξία, όπως το Είναι μιας πέτρας, ούτε καν ενός παιδιού» (*Φαινομενολογία του πνεύματος*, II, 350). Για να κατανοήσουμε δε, ότι η διαλεκτική δεν εξετάζεται ως αφηρημένη κίνηση, αλλά ως δραματική πραγματικότητα, αρκεί ένα παράθεμα από τη *Φαινομενολογία του πνεύματος*: «Ο βίος του πνεύματος δεν είναι ωστόσο εκείνος που φοβάται τον θάνατο και διατηρείται καθαρός από την ερήμωση, αλλά είναι ο βίος που αντέχει τον θάνατο και διατηρείται εντός του. Αποκτά την αλήθειά του μόνο βρίσκοντας τον εαυτό του στην απόλυτη αποσάθρωση» (ό.π., 26). Στα συγγράμματά του ο Hegel αναπτύσσει τη διαλεκτική διαδικασία με έναν τρόπο πάντα διαφορετικό και κατάλληλο για το υπό ανάλυση αντικείμενο. Όταν διαβάζουμε την *Μεγάλη Λογική* ή τη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, αλλά και την *Αισθητική*, την *Ιστορία της φιλοσοφίας*, τη *Φιλοσοφία της ιστορίας* ή τη *Φιλοσοφία του δικαίου*, τότε είναι δύσκολο να ξαναβρεί κανείς το γνωστό σχήμα.

^{*} Διατύπωση από το μυθιστόρημα *Τα χρόνια μαθητείας του Βίλχελμ Μάιστερ* (1795).

Ο Hegel στρέφεται από την μία όψη στην άλλη μέσα από διαρκείς αντιφάσεις, αντιπαραθέτοντας διαρκώς θέση και αντίθεση, χωρίς ποτέ, τρόπον τινά καθ' οδόν, να καταλήγει στην πολυφημισμένη σύνθεση. Οι μεταβάσεις του είναι όλες τους αρνητικές. Προς τούτο, ένα κλασικό παράδειγμα, το οποίο δείχνει τη διαλεκτική σε ένα φυσικό φαινόμενο, παρόλο που δεν είναι ακριβώς επιστημονικό. Είναι γνωστό, πως από τη στιγμή που ο Hegel ξεκινά να μιλά για τη φύση, γίνεται σαφώς ποιητικός. Δεν καταλάβαινε και πολλά από τις φυσικές επιστήμες· αλλά αυτό δεν τον εμπόδιζε να οδηγεί τη φύση στη διαλεκτική των εσωτερικών αντιφάσεων. Στη Φαινομενολογία ο Hegel προσπαθεί να εξηγήσει τη διαλεκτική με τη μετάβαση του μπουμπουκιού στον καρπό: το μπουμπούκι, λέει, προκαλεί την ύπαρξη του άνθους, αλλά το άνθος καταστρέφει το μπουμπούκι. Αλλά και το άνθος βρίσκει την άρνησή του στον καρπό, ο οποίος το καταστρέφει από την πλευρά του. Και σε περαιτέρω ανάπτυξη: το μπουμπούκι, το οποίο αποτελεί αρχικά την πραγματική ύπαρξη του φυτού, αποδεικνύει την ύπαρξη της μη-ύπαρξης, διότι η πραγματική ύπαρξη του φυτού είναι το άνθος. Η αντίφαση ωθεί περαιτέρω: η πραγματική ύπαρξη αυτού που γεννιέται από το φυτό, είναι ακριβώς αυτό που έρχεται στη θέση του άνθους και το ωθεί σε εξαφάνιση: ο καρπός (ό.π., 4). (Ως γνωστόν, αργότερα ο Engels συνέχισε ειρωνικά αυτή τη διαλεκτική: και στο τέλος έρχεται ο άνθρωπος και καταστρέφει τον καρπό τρώγοντάς τον*). Στη διαδικασία αυτήν κάθε μετάβαση είναι προφανώς αρνητική. Η αληθινή σύνθεση, η αληθινή συμφιλίωση θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο στο απόλυτο πνεύμα στο τέλος της ιστορίας – και με αυτό δεν έχουν προφανώς καμία σχέση το μπουμπούκι, το άνθος και ο καρπός.

Το να κατανοεί κανείς τη διαλεκτική, σημαίνει να συνειδητοποιεί τις αρνητικές μεταβάσεις, οι οποίες είναι κατ' ανάγκη εμμενείς σε κάθε μορφή. Οι αντιφάσεις δεν είναι κάποιες αντιπαραθέσεις δύο διαφορετικών πραγματικοτήτων. Κάθε πραγματικότητα οικοδομείται μέσα από την δική της αποσάθρωση. «Η αλήθεια αυτής της εντιμότητας όμως, είναι να μην είναι τόσο έντιμη όσο φαίνεται» (ό.π., 309)· η καλή συνείδηση είναι πάντα στο σημείο να μετατραπεί στο Κακό: «Η έντιμη συνείδηση λαμβάνει κάθε στιγμή ως μόνιμη ουσιαστικότητα, και είναι αμόρφωτη απερισκεψία να μην γνωρίζει, πως ακριβώς επιτελεί το αντίστροφο» (ό.π., 393 – για το «καρδιοχτύπι» για τον πόνο του άλλου, το οποίο μετατρέπεται στην «παραφροσύνη της οίη-

* Αναδιατύπωση του Agnoli από το 13ο κεφάλαιο του *Anti-Dühring*.

σης» πως είναι καλό: 281 κ.ε.)· το Καλό εμπεριέχει το Κακό, το Κακό εμπεριέχει το Καλό. Φυσικά, έπρεπε όλα αυτά να βαίνουν προς την επανασυμφιλίωση, αλλά ο «βίος του πνεύματος» πραγματοποιείται στην αποσάθρωση – σε αντιφάσεις που υπερβαίνονται μόνο από νέες αντιφάσεις. Και «όποιος όμως απαιτεί να μην υπάρχει τίποτε που να μην εμπεριέχει μια αντίφαση ως ταυτότητα αντιθέτων, απαιτεί συγχρόνως, να μην υπάρχει τίποτε ζωντανό» (Αισθητική, 155 κ.ε.). Η αλληλουχία των αρνήσεων, οι οποίες «αναιρούνται», χαρακτηρίζει σχεδόν όλα τα έργα του Hegel: αρχής γενομένης από τα πρώιμα κείμενα, μέχρι τη Φαινομενολογία του πνεύματος, από την Μεγάλη Λογική μέχρι τις μεταθανάτια δημοσιευμένες παραδόσεις. Η τριάδα, για την οποία τόσοσ λόγος γίνεται, δεν ταυτίζεται συνεπώς με τη διαλεκτική: η «αναίρεση» εξυψώνει, απομακρύνει, διατηρεί – αλλά δεν συμφιλιώνει. Θα ήθελα να το εξηγήσω αυτό στη βάση της ερμηνείας του Διαφωτισμού στη Φαινομενολογία του πνεύματος. Από καθαρά τυπική άποψη, στο κεφάλαιο *Το αυτοαποξενωμένο πνεύμα* ο Hegel παραμένει στο σχήμα των τριών διαδοχικών βημάτων. Η αλήθεια του Διαφωτισμού, συνεπώς η ιστορική αποστολή του και η πραγματική εγκυρότητά του, έγκειται κυρίως στην υπέρβαση της αντιπαράθεσης μεταξύ επίγνωσης και πίστης, η οποία βρίσκει την κορύφωσή της στον «αγώνα» του Διαφωτισμού ενάντια στην πίστη και στη δεισιδαιμονία της. Συνεπώς, η αλήθεια του Διαφωτισμού περιέχεται πλήρως στην άρνηση ενός υπερβατολογικού Απόλυτου, του Απόλυτου καθεαυτό. Ο Διαφωτισμός βρίσκει την αλήθεια του όμως στο ακριβώς αντίθετο, υποκαθιστώντας τον αφηρημένο Θεό της πίστης με την αφαίρεση ενός απόλυτου όντος. Η άρνηση γίνεται λοιπόν θετική με αυτό το νέο ον, το οποίο καταπολεμά το παλαιό ον ως απλό είδωλο, και «ένα ωραίο πρωινό δίνει αγκωνιά στον σύντροφο και μπαμ και μπουμ! πέφτει κάτω το είδωλο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 411. Ο Hegel παραπέμπει στη μετάφραση του Goethe για το έργο του Diderot *Ο ανιψιός του Ραμό* [1805]). Εάν όμως ο παλιός σύντροφος εκτοπίζεται από μια νέα θεότητα – πού έγκειται τότε, σύμφωνα με τον Hegel, η σύνθεση που θα πρέπει να επιτελέσει αυτή, για να «ανυψώσει, να απομακρύνει, να διατηρήσει» το σχίσμα μεταξύ πίστης και Διαφωτισμού; Η συμφιλίωση αυτή δεν πραγματοποιείται. Το τελευταίο βήμα και η συνέπεια της προηγούμενης σύγκρουσης είναι αντιθέτως η Γαλλική Επανάσταση: «Η απόλυτη ελευθερία και ο τρόμος» (ό.π., 441). Δύσκολα μπορεί να ισχυριστεί κανείς, πως η απόλυτη ελευθερία και ο τρόμος αποτελούν τη «σύνθεση» της σύγκρουσης μεταξύ της δεισιδαιμονίας της πίστης και του *lumina rationis* του Λόγου.

Επίσης στον Hegel μπορούμε να διαπιστώσουμε την ίδια αντιστροφή μεταξύ του Είναι και της νόησης, η οποία χαρακτήριζε τον Fichte: η νόηση δεν είναι ένας τρόπος του Είναι, αλλά το Είναι είναι μια δημιουργία της νόησης. Ο Hegel δίνει σ' αυτή τη σχέση μια άλλη προοπτική, συνδυάζοντας τη νόηση με την υπόσταση, για την οποία κάνει λόγο ο Spinoza. Επίσης στον Hegel η υπόσταση είναι συνώνυμη με το Είναι· προσθέτει ωστόσο, ότι η υπόσταση, από την οποία ξεκινούν τα πάντα και η οποία δημιουργεί τα πάντα, σχηματίζεται μόνο τότε ως πραγματικότητα, όταν είναι συγχρόνως υποκείμενο – υποστασιακό υποκείμενο (ό.π., 14). Το υποκείμενο αυτό έχει μια ειδική πραγματικότητα, την οποία ο Hegel ονομάζει «έννοια» (την «εννόηση»). Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, οι οποίες προκύπτουν από το ότι συνήθως υπό τον όρο έννοια αντιλαμβάνεται κανείς κάτι «νοητό», θα πρέπει να λάβουμε υπόψη, ότι για τον Hegel η «εννόηση» (η «κατανόηση») συγκεκριμενοποιεί την πραγματικότητα και είναι καθεαυτή υπάρχουσα – συνεπώς δεν αποτελεί κάτι νοητό, αλλά την ίδια την πραγματικότητα. Παρεμπιπτόντως: η ταυτότητα μεταξύ του πραγματικού και της έννοιας υπάρχει κατά τον Hegel και στη φύση. Εξού και οι μεγάλες δυσκολίες που είχε ο Hegel με το σχεδιασμό της φιλοσοφίας της φύσης, καθώς εισήγαγε στα φαινόμενα της φύσης τις αντιφάσεις που χαρακτηρίζουν το στοχασμό και το πνεύμα. Από εδώ προέκυψε μια διαμάχη μεταξύ του Goethe και του Hegel, παρόλο που υπήρχε μεγάλη αμοιβαία εκτίμηση.⁶ Ο Goethe θεωρούσε τη διαλεκτική δόμηση της φύσης το λιγότερο ως βλασφημία: «Natura non facit saltum» [η φύση δεν κάνει άλματα], ενώ ο Hegel την έβαζε δίχως άλλο να πηδά από τη μια άρνηση στην άλλη.

Η αποσάθρωση πραγματοποιείται εντός της έννοιας, στο εσωτερικό της, στην εμμένειά της. Ήδη το 1807, στις πραγματείες της Ιένας, ο Hegel διατυπώνει όχι μόνο την αντιφατική δομή της πραγματικότητας, αλλά και την αξιούση και την φιλοσοφική αναγκαιότητά της: «Το σχίσμα είναι η πηγή, την οποία χρειάζεται η φιλοσοφία» – ο «διχασμός».

Ο Hegel μεταβάλλει συνεπώς εκ βάθρων τη διαλεκτική του Fichte μεταξύ του ΕΓΩ και του ΜΗ ΕΓΩ. Η κριτική του στον Fichte έχει ήδη αναφερθεί: καθώς το ΜΗ ΕΓΩ δεν είναι μια πραγματική πραγματικότητα [wirkliche Realität], πάρα μόνο μια αναγκαιότητα που αντιπαρατίθεται στο ΕΓΩ, δεν

⁶ Τον Μάιο του 1824 ο Goethe έγραψε στον Hegel, πως όλα όσα είναι ικανός να ολοκληρώσει, προσανατολίζονται σ' αυτό που ο Hegel έχει θεμελιώσει και οικοδομήσει.

έχει καμία πραγματική εγκυρότητα, δεν διχάζει πραγματικά το υποκείμενο. Επίσης στον Hegel ο διχασμός πραγματοποιείται στην εμμένεια της έννοιας και του υποκειμένου· διαφέρει όμως συγχρόνως ειδικά από την αντιπαράθεση του Fichte: πρόκειται για ένα πραγματικό σχίσμα. Διαφέρει επίσης από την *Coincidentia oppositorum* [σύμπτωση αντιθέτων] του Nikolaus της Κούζα, ο οποίος αναφέρεται συχνά σ' αυτή τη συνάφεια. Για τον Κουζάνο η *Coincidentia* σημαίνει την ένωση δύο, αντικειμενικά θεωρούμενων, αντιπαράτιθέμενων θέσεων, ενώ για τον Hegel η αντίφαση, όπως εκφράζεται ο ίδιος, προσκολλάται «στο ίδιο το πράγμα». Δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει τη διαλεκτική του Hegel, εάν σκέφτεται μόνο την αντιπαράθεση δύο πραγματικοτήτων, και δεν βλέπει πως πρόκειται για μία και μοναδική, διχασμένη πραγματικότητα. Οι χωριστές πραγματικότητες μπορούν να επανασυμφιλιωθούν χωρίς προβλήματα, όπως συμβαίνει με τον Κουζάνο. Μια διχασμένη πραγματικότητα χρειάζεται πολύ πιο περίπλοκες υπερβάσεις.

Έχει κάτι καθεαυτό πεισματάρικο το γεγονός ότι ο Hegel αναλύει μακρές σειρές φαινομένων, θέσεων και συστημάτων, για να αποδείξει τη διχασμένη δομή τους. Μετατρέπει έτσι την «καλή βούληση» του Kant σε μια πηγή του Κακού: καθώς η βούληση θέλει να είναι καλή, δεν παρατηρεί στην υποκειμενική επιφανειακότητά της, πως θεωρεί καλό αυτό που στην πραγματικότητα μετατρέπεται σε κακό. «Η ωραία ψυχή» (αυτό θυμίζει τον Goethe) συνδυάζεται στην πράξη της συγχώρεσης με το Κακό (ό.π., 476 κ.ε.). Η διαλεκτική είναι συνεπώς η ενεαυτή χωρισμένη ενότητα, η οποία βρίσκει την ταυτότητά της μόνο όταν αντιφάσκει προς εαυτή εξερχόμενη από τον εαυτό της. Αυτό που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει την πεμπτουσία της αντίφασης, διατυπώνεται από τον Hegel σε ένα τόσο γνωστό όσο και δύσκολο χωρίο της *Μεγάλης Λογικής*, ένα χωρίο, με το οποίο εισάγεται το *Γίνεσθαι*: «Το καθαρό Είναι και το καθαρό Μηδέν είναι λοιπόν το αυτό. Αυτό που είναι η αλήθεια, δεν είναι ούτε το Είναι, ούτε το Μηδέν, αλλά το Είναι στο Μηδέν, και το Μηδέν στο Είναι – όχι κατά την μετάβαση, αλλά ήδη με συντελεσμένη μετάβαση. Εξίσου όμως η αλήθεια δεν είναι η διαφορά τους, αλλά το ότι δεν είναι το αυτό, ότι είναι απολύτως διαφορετικά, εξίσου όμως αχώριστα και μη διαχωρίσιμα, και το καθένα εξαφανίζεται άμεσα στο αντίθετό του. Δική τους είναι συνεπώς τούτη η κίνηση της άμεσης εξαφάνισης του ενός στο άλλο· το γίνεσθαι· μια κίνηση, στην οποία και τα δύο είναι διαφορετικά, αλλά μέσα από μια διαφορά, η οποία έχει εξίσου άμεσα σβήσει» (Λογική, III, 78 κ.ε.). Με άλλα λόγια: το Είναι και το Μηδέν είναι το ίδιο πράγμα, αλλά η αλήθεια τους είναι, ότι είναι το αυτό, δηλαδή ότι είναι εντελώς διαφορετικά.

και ότι καθένα εξ αυτών εξαφανίζεται στο άλλο. Η αλήθεια τους συνίσταται συνεπώς στο ότι το ένα εξαφανίζεται άμεσα στο άλλο, σε ένα «γίγνεσθαι», στο οποίο και τα δύο είναι διαφορετικά σε μια διαφορετικότητα, η οποία συγχρόνως έχει σβήσει. Αυτό ηχεί πολύ δύσκολο, και είναι όντως. Την ίδια διαλεκτική σχέση θέτει ο Hegel μεταξύ της ουσίας και του φαινομένου. Η εμφάνιση ενός πράγματος δεν μπορεί φυσικά να είναι το ίδιο όπως η ουσία του. Ακριβώς επειδή διαφέρει από αυτήν, αποτελεί έργο της επιστήμης να οδηγήσει από την εμφάνιση στην ουσία.⁷

Ο ίδιος ο Hegel διαπιστώνει μια διαφορά μεταξύ της ουσίας και της εμφάνισης, αλλά πρόκειται για την ίδια διαφορά που υπάρχει επίσης μεταξύ του καθαρού Είναι και του καθαρού Μηδενός: μια διαφορά που σβήνει στην πραγματικότητα, μια και η ίδια η πραγματικότητα διχάζεται εσωτερικά σε ουσία και εμφάνιση. Έτσι ξεκινά το κεφάλαιο περί της εμφάνισης, ισχυριζόμενος ότι η εμφάνιση δεν είναι η ουσία, αλλά «η ουσία πρέπει να εμφανιστεί» – η ουσία είναι αναγκασμένη να εμφανιστεί. Η «αλήθεια» είναι αυτή η αμοιβαία σχέση: «Αυτό που εμφανίζεται δείχνει την ουσιαστικότητά του, και η ουσιαστικότητα βρίσκει και πάλι τον εαυτό της στην εμφάνισή της». Ξανά η διαλεκτική αρχή: Η ουσία και η εμφάνιση δεν «χωρίζονται» σε δύο διαφορετικά πεδία, αλλά στην εννοιακή ενότητά τους.

Αυτό που εμφανίζεται σε τούτη την επιχειρηματολογία, είναι το θεμελιώδες στοιχείο της εγελιανής διαλεκτικής, το οποίο υπάγεται είτε στο διχασμό είτε στην αντίφαση: «το αρνητικό», το οποίο εμφανίζεται ως κινητήρια δύναμη του «βίου του πνεύματος». Όταν κάνει λόγο για τη φιλοσοφία της θρησκείας

⁷ Στο πρόβλημα αυτό θα πρέπει, για έναν ιστορικό λόγο, να προσθέσω κάτι ακόμη. Ο χωρισμός μεταξύ ουσίας και φαινομένου είχε σημασία στην ανάπτυξη της υλιστικής διαλεκτικής. Ξεκινώντας ακριβώς από τη Λογική του Hegel, ο Λένιν ισχυρίστηκε, πως δεν μπορεί κανείς να κατανοήσει το Κεφάλαιο του Marx, εάν δεν έχει διαβάσει τη Λογική του Hegel. Εάν όμως διαβάσει κανείς τα Φιλοσοφικά τετράδια του Λένιν για τη Λογική, τότε έχει την εντύπωση, πως ο Λένιν δεν είχε καταλάβει τη Λογική του Hegel. Από εδώ προκύπτει το ότι η σοβιετική φιλοσοφία, λιγότερο ενδεχομένως ο Ντεμπορίν, παρά περισσότερο ο Μπουχάριν, χώρισε εντελώς την ουσία από την εμφάνιση, όχι μόνο στη θεωρία, αλλά και στην πολιτική, καθώς ισχυρίστηκε πως το μοναδικό σημαντικό είναι να γνωρίζει κανείς την ουσία, χωρίς να ενδιαφέρεται για την εμφάνιση. Εάν τώρα συλλογιστεί κανείς, ότι η εμφάνιση της οικονομίας είναι η πολιτική, τότε αντιλαμβάνεται επίσης την αδιαφορία του ορθόδοξου μαρξισμού, όχι μόνο του σοβιετικού, αλλά και του δυτικού, για τους κρατικούς θεσμούς: «Δεν πρόκειται παρά για απλά επιφανόμενα». Οι συνέπειες είναι γενικά γνωστές.

της εποχής του, η οποία περιοριζόταν στο αίσθημα της πίστης, και «στο παιχνίδι της θείας αγάπης με τον εαυτό της», τότε ο Hegel υπογραμμίζει την ουσιαστικότητα της άρνησης: η φιλοσοφία «υποβιβάζεται σε ηθοπλασία, ακόμη και σε ρηχότητα, όταν λοιπόν λείπει από αυτήν η σοβαρότητα, ο πόνος, η υπομονή και η εργασία του αρνητικού» (*Φαινομενολογία του πνεύματος*, II, 15). Συνεπώς: η εργασία του αρνητικού. Στην τρέχουσα διαλεκτική χαρακτηρίζει κανείς συνήθως ως θετικό (παραγωγικό), αυτό που για τον Hegel είναι μια άρνηση. Η παρεξήγηση μπορεί εύκολα να λυθεί. Η αρνητικότητα, η άρνηση καθεαυτήν, προσλαμβάνει μια ακριβή γνωσιοθεωρητική σημασία: όταν ένα ον δεν υπόκειται σε άρνηση, τότε για τον Hegel είναι ανύπαρκτο. Στη διαδικασία του πνεύματος η άρνηση διαπιστώνεται συνεπώς ως *conditio sine qua non* για την ύπαρξή του. Υπό αυτή την έννοια βλέπει ο Ernst Bloch στη διαλεκτική του Hegel την «ιστορία του Μηδενός». Αυτή η εννοιακή αντιστροφή θα γίνει εκ νέου θέμα συζήτησης, όταν θα πρέπει να πραγματευτούμε το θεωρητικό-πολιτικό πρόβλημα στον Hegel. Προς το παρόν μπορεί κανείς να ανατρέξει στη μεταφορά του Θεού, ο οποίος πρόκειται να δημιουργήσει τον κόσμο. Ακόμη και στην *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών* μπορούμε να διαπιστώσουμε, ότι η μετάβαση του «Θεού προ Δημιουργίας» (Λογική) στη δημιουργία του κόσμου, δεν έχει για τον Hegel καμία βιβλική-θρησκευτική σημασία. Η δημιουργία είναι ο διχασμός του Θεού καθεαυτόν, ο Θεός, που εξωτερικεύει την άρνησή του στον περατό κόσμο. Εάν συνεπώς ο Θεός είναι η απόλυτη πραγματικότητα, η οποία περιέχει την δική της άρνηση, τότε η δημιουργία είναι εν Θεώ (πανθεϊσμός).

Υπάρχουν λοιπόν τρία ουσιώδη στοιχεία στη διαλεκτική του Hegel: η υπόσταση είναι το υποκείμενο ως η δραστηριότητα· η πραγματικότητα είναι έννοια, όχι όμως μόνο ως νοητό, αλλά ως στοχασμός που είναι Είναι – πραγματική, υπαρκτή πραγματικότητα· η πραγματικότητα ολοκληρώνεται στο διχασμό και στην άρνηση. Χωρίς αυτές τις τρεις αρχές δεν παραμένει ακατανόητος μόνο ο Hegel, αλλά και ορισμένες συνέπειες της φιλοσοφίας του.

Θα πρέπει όμως να γίνει λόγος και για έναν άλλο διχασμό, προς απόκτηση μιας κάποιας κριτικής απόστασης από τον Hegel. Έγινε ήδη αναφορά στην τριάδα, στην οποία βασίζεται ο Hegel στο *Σύστημα της φιλοσοφίας* του 1817, και την οποία απαρνείται σε άλλα έργα του μέσα από ένα αληθινό πυροτέχνημα χαρακτήρων, μορφών, εννοιών και προβλημάτων. Από τη μία πλευρά ο Hegel επιμένει στην τυποποίηση της αλήθειας ως μιας διαδικασίας, η οποία τείνει στη συμφιλίωση· από την άλλη πλευρά, αναλύει κάθε συντεταγμένη διεργασία σε μια διαλεκτική αλήθεια, την οποία ο ίδιος ορίζει ως «μια

βακχική μέθη, στην οποία κανένα μέλος δεν είναι ξεμέθυστο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 37). Και εδώ προκύπτει μια διανοητική δυσαρέσκεια. Ο Hegel δεν τα καταφέρνει να υπερβεί το χωρισμό μεταξύ διαλεκτικών βακχανάλιων και σχηματικής δομής. Έχει κανείς σχεδόν την εντύπωση, πως έχει να κάνει με δύο διαφορετικούς φιλοσόφους. Ενδεχομένως όμως, δεν είναι τίποτε άλλο από μια μικρή δόση της προσωπικότητάς του στη διαλεκτική. Ο ίδιος ο Hegel ήταν διχασμένος και σπαραγμένος. Αυτός ο εσωτερικός διχασμός οδηγεί και στο ότι η φράση του Χέρτσεν περί της «άλγεβρας της επανάστασης» μετατρέπεται ενίοτε σε μια απλή αριθμητική της σκόπιμης συμφιλίωσης. Ακόμη και αυτή η αριθμητική ωστόσο, αναδεικνύει κάποιες ενδιαφέρουσες πλευρές στο συγκαιρινό πολιτισμικό περιβάλλον. Φυσικά, λέει ο Hegel, στο τέλος προκύπτει το τέλος της ιστορίας, η απόλυτη συμφιλίωση, και συνεπώς η «αναίρεση» της ίδιας της διαλεκτικής. Αλλά αυτή είναι μια θέση την οποία δεν εκπροσωπεί μόνο ο Hegel. Στην αρχή θύμισα τον χορό γύρω από το δέντρο της ελευθερίας στο Εγκαθίδρυμα του Τύμπινγκεν, στον οποίο συμμετείχαν ο Schelling, ο Hölderlin και ο Hegel. Ο Hölderlin και ο Hegel παρέμειναν φίλοι όλη τη ζωή τους (ο Hegel έγραψε μάλιστα μια όχι πολύ πετυχημένη ελεγεία, και την αφιέρωσε τον «Φίλο Hölderlin»). Εξάλλου, το ότι η συμφιλίωση σημαίνει το τέλος του βίου, το λέει ο Hölderlin στον Υπερίωνα του: «Όπως ο καυγός των ερωτευμένων, έτσι είναι οι παραφωνίες του κόσμου. Συμφιλίωση καταμεσής στην έριδα, και ό,τι χωρισμένο βρίσκεται ξανά». Ωστόσο, δεν ξεπερνιέται η σκληρή αντίθεση μεταξύ του πυροτεχνήματος των αμοιβαία απαρνούμενων μορφών και της αυστηρότητας, η οποία οδηγεί στην τελική συμφιλίωση.

Επίσης σε εννοιακό επίπεδο προσκρούει κανείς σε δυσκολίες. Τη διαφορά που διατυπώνει ο Hegel μεταξύ διάνοιας και Λόγου, την βρίσκουμε και στον Kant, για τον οποίο οι κανόνες της πραγματικής γνώσης ανήκουν στη διάνοια, ενώ ο Λόγος παραμένει μπλεγμένος στις αντινομίες – ακριβώς στην δική του διαλεκτική. Κατά βάση ο Hegel τονίζει για το Λόγο το δικαίωμα να γνωρίζει, έως και να δημιουργεί. Δεν γίνεται όμως σαφώς κατανοητό, πού βρίσκεται για τον Hegel η διαφορά μεταξύ Λόγου και πνεύματος. Εάν όμως το πνεύμα είναι η κυρίαρχη πραγματικότητα, η ιδέα, τότε πώς γίνεται και ο Hegel μιλά όχι για την εμφάνιση της πανουργίας του πνεύματος, αλλά για την πανουργία του Λόγου; Η σχέση μεταξύ πνεύματος και Λόγου δεν διασαφηνίζεται ικανοποιητικά. Εάν το πνεύμα είναι Θεός, ένας ενανθρωπισμένος Θεός, όπως ισχυρίζεται ο Hegel, γιατί τότε έχει ο Λόγος την αξίωση για την καθοδήγηση της ιστορίας; Ένα παρόμοιο πρόβλημα έχουμε και στον

Giambattista Vico, ο οποίος στη φιλοσοφία της ιστορίας του δεν είναι σε θέση να καταστήσει πραγματικά κατανοητό, εάν η Πρόνοια είναι μια ιδιότητα εμμενής στην ανθρωπότητα, μια εμμενής δύναμή της ή σε τελική ανάλυση ο Θεός των θρησκειών.

Υπάρχει άλλη μια αντίθεση στον ίδιο τον Hegel, η οποία αφορά την αποτίμηση του μεμονωμένου ανθρώπου. Κατά κανόνα διαβάζει κανείς στις ιστορίες της φιλοσοφίας, ότι ο Hegel αναλύει το πρόσωπο στο Απόλυτο, και δεν αφήνει κανένα χώρο για την ατομική ύπαρξη. Τούτο δε ενισχύεται φαινομενικά από την απεγνωσμένη αποστροφή του για κάθε μορφή ρομαντικής προσωποποίησης, δηλαδή του «αισθήματος» – από τη Φαινομενολογία του πνεύματος μέχρι τη Φιλοσοφία του δικαίου. Όποιος «επικαλείται το αίσθημα, τον εσώτερο χρησμό του, (...) ποδοπατά τη ρίζα της ανθρωπιάς. (...) το αντιανθρώπινο, το ζωώδες, συνίσταται στο να επιμένει κανείς στο αίσθημα και να επικοινωνεί μόνο με αυτό» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 55), επίσης και για την εμπλοκή στον «χυλό της καρδιάς» (Φιλοσοφία του δικαίου, VIII, 11). Εδώ φαίνεται πως μιλά ένας Hegel, ο οποίος αρνείται έναν ουσιώδη πυρήνα του ανθρωπισμού. Ωστόσο, το θέμα δεν είναι τόσο απλό. Στην πραγματεία Πίστη και γνώση του 1802, με την οποία ο Hegel υπερασπίζεται τους Kant και Fichte απέναντι στον Jacobi, δηλαδή ακριβώς ενάντια στο ρομαντισμό και στον θρησκευτικό συναισθηματισμό, ο άνθρωπος δεν υπόκειται σε άρνηση ως πρόσωπο, αλλά καταφάσκει, αν και με ασυνήθιστο τρόπο. Πρόκειται για ένα σημαντικό χωρίο, διάσημο προπάντων διότι σ' αυτό διατυπώνεται ο ισχυρισμός, ότι «ο Θεός είναι νεκρός» (τούτη η περιβόητη φράση καταλογίζεται κατά κανόνα στον Nietzsche, αλλά σ' αλήθεια προέρχεται από τον Hegel) – ένα χωρίο, το οποίο επιβεβαιώνει από την πλευρά του τον τραγικό χαρακτήρα, ο οποίος προσιδιάζει στη φιλοσοφία του Hegel: «Η απειρότητα, ως άβυσσος του Μηδενός, στο οποίο καταβυθίζεται κάθε Είναι, θα πρέπει να χαρακτηρίσει την ατέρμονη οδύνη, η οποία προηγουμένως ήταν ιστορική μόνο στη μόρφωση και ως το αίσθημα, στο οποίο βασίζεται η θρησκεία της νεότερης περιόδου – το αίσθημα: ο ίδιος ο Θεός είναι νεκρός, (...) [θα πρέπει να το χαρακτηρίσει] καθαρά ως στιγμή, αλλά και ως τίποτε περισσότερο από στιγμή, της υπέρτατης ιδέας (...) ή να αποκαταστήσει την ίδια την θεωρησιακή Μεγάλη Παρασκευή, η οποία κατά τα άλλα ήταν ιστορική, στην πλήρη αλήθεια και σκληρότητα της αθεΐας της – μόνο από αυτή τη σκληρότητα (...) μπορεί και πρέπει να αναστηθεί η εύθυμη ελευθερία της όψης της» (Kritisches Journal der Philosophie, Πίστη και γνώση, I, 157). Παρόλο που ο Hegel στην αρχή αρνείται την ουσιώδη ύπαρξη

του μεμονωμένου ατόμου, την αποκαθιστά και πάλι, βάζοντας την να ανασταίνεται από τον θάνατο του Θεού. Στις δε *Παραδόσεις για την αισθητική* (τις οποίες εκφώνησε στο Βερολίνο από το 1826 μέχρι το 1829), ο όψιμος Hegel συγκεκριμενοποιεί την ανθρώπινη σχέση της αντικειμενικότητας μεταξύ του καθολικού και της μοναδικότητας, του Είναι και του μεμονωμένου ατόμου: «Έτσι, το γένος είναι πραγματικό μόνο ως ελεύθερο συγκεκριμένο άτομο· ο βίος υπάρχει μόνο ως ένα μεμονωμένο ζωντανό, το αγαθό πραγματοποιείται από τον μεμονωμένο άνθρωπο, και όλη η αλήθεια είναι μόνο ως γνωστική συνείδηση, ως πνεύμα που βλέπει δι' εαυτό. Διότι μόνο η συγκεκριμένη μοναδικότητα είναι αληθινή και πραγματική, η αφηρημένη γενικότητα και ιδιαιτερότητα όχι. (...) Θα πρέπει συνεπώς να αντιληφθούμε και την ιδέα του ωραίου στην πραγματική ύπαρξή της ως ουσιώδη, ως συγκεκριμένη υποκειμενικότητα, και συνεπώς ως μοναδικότητα, καθώς αυτή υπάρχει μόνο ως πραγματική ιδέα, και έχει την πραγματικότητά της στην συγκεκριμένη μοναδικότητα» (*Αισθητική*, 185). Συγκεκριμένα: σύμφωνα με τον Hegel η έννοια του συγκεκριμένου αποκλείει καθεαυτή και δι' εαυτή κάθε καθαρά ατομιστική θέαση ενός αυτοτελούς ατόμου, το οποίο δεν γνωρίζει καμία αλληλεπίδραση και είναι αποκομμένο από κάθε κοινωνική σχέση – δηλαδή είναι ακριβώς αφηρημένο.

Κατά την πραγμάτευση του Kant υπονόησα την ανθρωπιστική τάση του: μόνο εκείνη η επιστήμη είναι αληθινή, η οποία βοηθά τον κοινό άνθρωπο στην αξιοπρέπειά του. Επίσης στον Hegel βρίσκουμε την μεροληψία της επιστήμης. Μάλιστα, στο *Σύστημα της φιλοσοφίας* (VII, 422 κ.ε.) αποσκοπεί κυριολεκτικά στην μεροληψία της επιστήμης: «Η φιλοσοφία πρέπει να είναι μεροληπτική». Απαντά έτσι και στον Hegel ένα ανθρωπιστικό κίνητρο. Ο Donoso Cortés, ο Ισπανός θεολόγος, στον οποίο οφείλουμε το παπικό *Syllabo* του 19ου αιώνα* ενάντια στον Διαφωτισμό, τον φιλελευθερισμό και τον σοσιαλισμό, έγραψε κάποτε: «Χωρίς τον Χριστό ο άνθρωπος θα ήταν ένα υποδεέστερο ον, ένα σκουλήκι, το οποίο μπορεί κανείς να ποδοπατήσει» – θρησκευτικός αντιανθρωπισμός. Ο Hegel, αντιθέτως, ισχυρίζεται πως, από ηθικής άποψης «ο εγκληματίας βρίσκεται πολύ ψηλότερα από την αθωότητα των φυτών και από την αιώνια τάξη του ουρανού» (μια υποδήλωση για τον Kant), «διότι αυτό που έχει σφάλει στον εγκληματία, συνεχίζει

* Εννοείται το *Syllabus Errorum*, το οποίο δημοσιεύθηκε με εντολή του Πάπα Πίου Θ' στις 8.12.1864, ως παράρτημα στην εγκύκλιο *Quanta cura*. Παρουσιάζει ογδόντα σφάλματα και αιρέσεις, που θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη κατά τη διδασκαλία της καθολικής εκκλησίας.

να είναι πνεύμα». Εδώ χαράζεται ήδη ένα θεωρητικό μέλλον, στο οποίο η εγγελιανή διαλεκτική υπόκειται σε μια βαθιά μεταβολή. Ενώ ο Hegel αρνήθηκε στη φιλοσοφία τη δυνατότητα να οδηγεί στο μέλλον, και θεώρησε ως σύμβολό της τη γλαύκα της Αθηνάς, η οποία ξεκινά την πτήση της με το λυκόφως, ο Karl Marx θα αντικαταστήσει λίγο αργότερα τη γλαύκα με τον αλέκτορα της Γαλλικής Επανάστασης.

Μεταξύ επανάστασης και συντήρησης
Hegel: «κρατικός φιλόσοφος» ή «δρακοσπορά»;

Η πρόταση, να γίνει λόγος για τη φιλοσοφία του Hegel ως «δρακοσποράς», προσέκρουσε σε αντίρρηση: πώς είναι δυνατόν, να αποτιμά κανείς έτσι τον Hegel, τον «Πρώσο φιλόσοφο» αυτόν καθεαυτόν, ως ριζοσπάστη, και μάλιστα να τον τοποθετεί μεταξύ επανάστασης και συντήρησης, δηλαδή κατά κάποιο τρόπο μεταξύ της παλινόρθωσης του Metternich και της επανάστασης του Ιουλίου 1830; Από την άλλη πλευρά, δεν παρουσιάζω τον Hegel ως επαναστάτη, αλλά δείχνω έναν Hegel, ο οποίος βρίσκεται μεταξύ δύο πόλων. Θα ήταν εξάλλου ανόητο, να θέλει κανείς να κάνει τον Hegel επαναστάτη ενάντια στην ίδια του την ομολογία, παρά τη ρήση του Χέρτσεν. Το βασικό πρόβλημα βρίσκεται ακριβώς στη διαπίστωση, εάν ήταν όντως ο φιλόσοφος της παλινόρθωσης. Ως ιστορική σημείωση αρκεί να πούμε, ότι η έκφραση «δρακοσπορά» είναι ευγενούς καταγωγής. Διατυπώθηκε από τον Φρειδερίκο Γουλιέλμο Δ΄ της Πρωσίας, ο οποίος κάλεσε τον Schelling στην έδρα της φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Βερολίνου, ακριβώς για να επανορθώσει τις υποτιθέμενες βλάβες που είχε προκαλέσει η φιλοσοφία του Hegel – σίγουρα όχι μόνο θεωρητικές, αλλά και πολιτικές βλάβες. Ενώ λοιπόν ο νεαρός Fichte σε μια από τις πρώτες πραγματείες του ανέλαβε να διορθώσει τις προκαταλήψεις του κοινού για την Γαλλική Επανάσταση, τώρα η δική μου αποστολή είναι, να διορθώσω ορισμένες τρέχουσες προκαταλήψεις για τη θεωρία του Hegel περί πολιτικής. Η διόρθωση αυτή δεν θα μετατρέψει φυσικά τον Hegel σε εχθρό του κράτους. Πολύ περισσότερο, θα γίνει η προσπάθεια να αποστρέψουμε τη ματιά από την υποτιθέμενη αποθέωση του κράτους από τον Hegel, και να παρουσιάσουμε τη θεωρία του με τέτοιο τρόπο, ώστε να καταστούν ορατά και τα στοιχεία της ρήξης, μια προοπτική, την οποία εκπροσωπεί φέρ' ειπείν και ο Manfred Riedel, η πραγματεία του οποίου *Μελέτες για τη Φιλοσοφία του δικαίου του Hegel* (1969) δημοσιεύθηκε στην Ιταλία στην άψογη μετάφραση του Enzo Tota. Ο Riedel διαπιστώνει, ότι στην ανάλυση του κράτους ο Hegel εφαρμόζει αρχές, οι οποίες προέρχονται από δύο νεωτερικές επαναστάσεις: την πολιτική, δηλαδή την γαλλική, και την οικονομική και βιομηχανική, δηλαδή την αγγλική. Είναι γνωστό, ότι ο Hegel ήταν ένας επισταμένος αναγνώστης των κλασικών Άγγλων οικονομολόγων. Αυτό δεν σημαίνει τάχα, ότι η μορφή περί της αποθέωσης του κράτους είναι εντελώς αβάσιμη: ο Hegel βρίσκει το τελεσίδικο σημείο αναφοράς του, δηλαδή τη σύνθεση της πολιτικής, στο κράτος. Αυτό

όμως οδηγεί σε εσφαλμένες ερμηνείες. Διότι, όταν γίνεται λόγος για τον «Πρώσο φιλόσοφο», σκέφτεται κανείς αυτομάτως τους Χαλυβδόκρανους, τον Bismarck ή τον αυτοκράτορα Γουλιέλμο, χωρίς να αναρωτηθεί, εάν αυτό είναι το (πρωσικό) κράτος για το οποίο κάνει λόγο ο Hegel.

Η προκατάληψη περί της αποθέωσης του κράτους οδήγησε ιδιαίτερα στα τρέχοντα ιταλικά εγχειρίδια σε διαπιστώσεις παράδοξες, για να μην πούμε διαπιστώσεις που σε αφήνουν άναυδο. Ένα μόνο παράδειγμα: σύμφωνα με τους Abbagnano/Accornero ο Hegel είχε οδηγήσει στην Φαινομενολογία του πνεύματος την συνολική φαινομενολογική ανάπτυξη στην «κρατική ειρήνη», και προς απόδειξη παραπέμπουν από ένα βιβλίο 400 σελίδων σε δώδεκα όλες κι όλες αράδες, στις οποίες γίνεται όντως λόγος για το κράτος. Το χωρίο στο οποίο αναφέρονται, μπορεί κανείς να το συνοψίσει ως εξής: απέναντι στην ανεπάρκεια του μεμονωμένου ατόμου, το οποίο θέλει να έχει έναν νομοθετώντα Λόγο, υπάρχει μια ηθική ανωτερότητα του κράτους. Αυτό που δεν αναφέρεται, είναι η συνάφεια αυτής της δήλωσης, η οποία τονίζει την ανωτερότητα των νόμων του κράτους απέναντι στον ατομικό νομοθετώντα Λόγο. Ο Hegel αναφέρεται στον «νομοθετώντα Λόγο» του Kant. Και αναφέρεται κυριολεκτικά στη γνωστή θέση του Kant, σύμφωνα με την οποία είναι ανήθικο να μην λέει κανείς την αλήθεια, ακόμη και εάν έτσι απειλείται μια ανθρώπινη ζωή. Στην επιχειρηματολογία του Hegel δεν υπάρχει ουδεμία αποθέωση του κράτους, ο Hegel ισχυρίζεται μόνο, ότι το μεμονωμένο άτομο βρίσκει στους νόμους του κράτους περισσότερη ασφάλεια απ' ό,τι στους κανόνες που τίθενται από το Λόγο του μεμονωμένου ατόμου. Αυτή δεν είναι κάποια πρωτότυπη σκέψη· είναι ο πυρήνας της επιχειρηματολογίας του Vico, ο οποίος στην πραγματεία του *De uno universi iuris principio et fine uno* [Περί της μίας αρχής και του ενός τέλους του παγκόσμιου δικαίου], αντιπαραθέτει το *verum* στο *certum legis*, τον οντικό χαρακτήρα στη βεβαιότητα των νόμων, η οποία είναι αναγκαία για τον ανθρώπινο βίο. Οι συγγραφείς ισχυρίζονται επιπλέον, ότι για τον Hegel η τέχνη, η θρησκεία και η φιλοσοφία μόνο στο κράτος θα μπορούσαν να ανθίσουν· ενώ αντιθέτως, για τον Hegel η τέχνη, η θρησκεία και η φιλοσοφία δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν στο κράτος, το οποίο είναι μόνο αντικειμενικό πνεύμα, διότι αποτελούν συγκεκριμενοποιήσεις του απόλυτου πνεύματος. Βεβαίως, θα πρέπει να προστεθεί, ότι η υπαιτιότητα γι' αυτή την εσφαλμένη αποτίμηση βρίσκεται εν μέρει στον ίδιο τον Hegel, μια και αυτός μιλά για το κράτος ως την «εμφάνιση του Θεού επί της γης». Γνωρίζουμε ωστόσο, ότι ο Hegel προτιμούσε τολμηρές

μεταφορές, ας σκεφτεί κανείς μόνο τον Ναπολέοντα ως το «έφιππο παγκόσμιο πνεύμα»! Εμφάνιση του Θεού επί της γης σημαίνει την ηθικο-πολιτική πραγματικότητα του εξαντικειμενικευμένου πνεύματος, το αποτέλεσμα μιας ιστορικής ανάπτυξης. Προσθέτω εδώ, ότι στη Φαινομενολογία του πνεύματος μπορεί κανείς να διαβάσει σαφώς σημαντικότερα και καταπληκτικά χωρία περί της ανωτερότητας του κράτους απέναντι στο άτομο (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 338 κ.ε.) – παρόλο που και εδώ δεν θα έπρεπε κανείς να ξεχνά τον φαινομενολογικό χαρακτήρα του κράτους: είναι μια προσωρινή «όψη», η οποία, παρόλο που «είναι προικισμένη με τον πλήρη πλούτο του πνεύματος» (ό.π., II, 611), συνεχίζει ωστόσο να υπόκειται στην «αναίρεση».

Ένα ενδιαφέρον ιστορικό συμβάν θα μπορούσε να αποτελέσει την αφορμή εάν όχι να αντιστρέψει κανείς την αντίληψη που έχει για τον Hegel, τότε σίγουρα να την διορθώσει. Το 1830, ένα χρόνο πριν τον θάνατό του, ασχολήθηκε σε μια εκτεταμένη πραγματεία με την αγγλική εκλογική μεταρρύθμιση· το πρώτο τμήμα της δημοσιεύθηκε στο Κριτικό περιοδικό της φιλοσοφίας· το δεύτερο απαγορεύτηκε να δημοσιευθεί: ο βασιλιάς της Πρωσίας απαγόρευσε τη δημοσίευση. Πέραν τούτου, η αλήθεια είναι πως ο Hegel, πραγματική «δρακοσπορά», επί μακρόν δεν θεωρούνταν Πρώσος κρατικός φιλόσοφος. Έπρεπε κανείς να περιμένει μέχρι το 1857, έως ότου ο Rudolf Heym να ορίσει στις παραδόσεις του για τον Hegel και την εποχή του, τον Hegel ως «επιστημονικό περίβλημα του πνεύματος της πρωσικής αντίδρασης». Το ότι ο Hegel δεν ήταν ακριβώς ένας εχθρός του κράτους, προκύπτει από δύο πολύ γνωστά αποσπάσματα από τη Φιλοσοφία του δικαίου (του θεμελιώδους κειμένου της θεωρίας του κράτους) στην βερολινέζικη εκδοχή του 1820, τα οποία αναφέρονται διαρκώς ως απόδειξη του συντηρητικού, έως και αντιδραστικού χαρακτήρα του: Παρ. 257: «Το κράτος είναι η πραγματικότητα της ηθικοπρακτικής Ιδέας – [είναι] το ηθικοπρακτικό πνεύμα ως η καταφανής, σαφής ως προς τον εαυτό της και ουσιώδης βούληση». Παρ. 258: «Το κράτος, ως πραγματικότητα της ουσιαστικής βούλησης, την οποία [πραγματικότητα] έχει η ιδιαίτερη αυτοσυνείδηση που έχει ανυψωθεί στη γενικότητά της» (η αυτοσυνείδηση του μεμονωμένου ατόμου ανυψωμένη σε γενικότητα μέσα από το κράτος), «είναι το καθαυτό και διεαυτό έλλογο». Όταν κανείς συνδυάσει την εμφάνιση του Θεού επί της γης με τη γενικότητα της ηθικοπρακτικής πραγματικότητας, τότε μπορεί να καταλάβει γιατί το κράτος, όπως ήδη αναφέρθηκε, αποτελεί για τον Hegel το τελεσίδικο σημείο αναφοράς της πολιτικής φιλοσοφίας του. Δεν θα έπρεπε όμως να μπερδευτεί

κανείς σ' αυτές τις δύο παραγράφους, οι οποίες εγκαινιάζουν το κεφάλαιο για το κράτος. Πρέπει κανείς να διαβάσει παρακάτω, για να κατανοήσει την θεσμική πλευρά της Φιλοσοφίας του δικαίου, στις παραγράφους όπου ο Hegel εξηγεί πώς λειτουργούν οι κρατικοί θεσμοί, πώς αρθρώνεται η εσωτερική και εξωτερική πολιτική του κράτους, για να αναρωτηθεί ακολούθως, ποιο κράτος εννοεί ουσιαστικά ο Hegel, όταν κάνει λόγο για την πραγματικότητα της καθολικής ηθικότητας – για να διαπιστώσει στο τέλος, ότι το κράτος του διαφέρει ουσιαστικά τόσο από την πρωσική πραγματικότητα όσο και από την ευρωπαϊκή της παλινόρθωσης του Metternich. Ο Iring Fetscher, ο οποίος ασχολείται προ πολλού με τον Hegel, καταλήγει σε μια διαπίστωση, η οποία αλλάζει αρκετές παραμέτρους της τρέχουσας έννοιας περί του σύγχρονου κράτους, στο οποίο ζούμε. Συνήθως ανατρέχει κανείς για την θεσμική ιδιοσυστασία της πολιτικής μορφής του στο φιλελεύθερο πρότυπο που έχει σχεδιάσει ο Locke, ενώ σύμφωνα με τον Fetscher, όσο αφορά την εσωτερική δομή και τις σχέσεις των θεσμών του μεταξύ τους, η ιδιοσυστασία αυτή βρίσκεται πολύ εγγύτερα στον Hegel.

Υπάρχει και κάτι άλλο που πρέπει να σημειωθεί. Από τη Φιλοσοφία του δικαίου γνωρίζαμε μέχρι πρότινος μόνο την έκδοση του 1821, με την οποία δημοσιεύθηκαν οι παραδόσεις που είχε εκφωνήσει το 1820 ο Hegel στο Βερολίνο. Το 1983 ανακαλύφθηκαν και δημοσιεύθηκαν οι παραδόσεις που είχε εκφωνήσει με το ίδιο θέμα το 1817-18 στη Χαϊδελβέργη και το 1818-19 στο Βερολίνο. Μεταξύ αυτών των κειμένων υπάρχουν καθοριστικές διαφορές. Στην τελευταία έκδοση, του Βερολίνου, ο Hegel ισχυρίζεται το εξής, όταν μιλά για την αστική κοινωνία, τις τέχνες, τα επιτηδεύματα και τα επαγγέλματα: «Θεμέλιο της άσκησης του επιτηδεύματος και των επαγγελμάτων είναι μια ταχεία και σαφής απονομή δικαιοσύνης». Στην έκδοση της Χαϊδελβέργης του 1817-18 το αντίστοιχο απόσπασμα έχει ως εξής: «Για την άνθιση κάθε αστικού επιτηδεύματος το απόλυτο μέσο προώθησης εν γένει είναι μια ταχεία, σαφής, αστική και πολιτική ελευθερία. (...) Η αστική ελευθερία (...) και η πολιτική ελευθερία αποτελούν αναγκαίες στιγμές. (...) Η πολιτική ελευθερία είναι πολύ σημαντική, εκεί δε όπου λείπει, όπου καταπιέζεται, καταπίπτει το κράτος» (παρ. 120). Περιγράφοντας το κράτος ως μια σύνθεση της οικογένειας, ο Hegel έκανε λόγο το 1820 για μια «οικουμενική βούληση»· στο κείμενο του 1817 ο Hegel πραγματεύεται τη σύνθεση μεταξύ των συμφερόντων των μεμονωμένων οικογενειών και των ιδιαίτερων συμφερόντων της κοινωνίας, αντικαθιστώντας τη γενική βούληση με το γενικό συμφέρον: «Η άμεση ή αυτοαισθανόμενη υποστασιακότητα της κοινωνίας,

(...) μεταβαίνει δι' εαυτήν στην αστική κοινωνία, οι ιδιαίτεροι σκοποί και τα συμφέροντα της οποίας αναλύονται σε ένα γενικό συμφέρον για έναν σκοπό» (παρ. 122) – και συνεχίζει, εισάγοντας στη θέση της οικουμενικής βούλησης τη «γενική βούληση» του Rousseau: το κράτος παραμένει η πραγματικότητα του ηθικοπρακτικού πνεύματος, αλλά ως πραγματοποίηση της φανεράς, γενικής βούλησης (παρ. 123). Στην πολιτική φιλοσοφία του Hegel απαντούν συνεπώς τάσεις, οι οποίες δεν μπορούν επ' ουδενί να συνδυαστούν με την παλινόρθωση του Metternich· όπως ήδη στην περίπτωση του Kant, μπορούν μάλλον να ανατρέξουν στις δημοκρατικές θεωρίες που έρχονται από τη Γαλλία.

Προσφάτως έχει γίνει σχετικά μεγάλη συζήτηση για τη σημασία και για τους λόγους αυτών των διαφορών. Η πιθανότερη εξήγηση μου φαίνεται πως είναι εκείνη του Karl-Heinz Ilting, ο οποίος επιμελήθηκε την έκδοση του κειμένου της Χαϊδελβέργης. Μεταξύ [της περιόδου της] Χαϊδελβέργης και του Βερολίνου υπάρχει το Διάταγμα του Κάρλσμπαντ, το οποίο εφαρμόστηκε το 1819 – ο περιβόητος νόμος του Metternich ενάντια στις «δημαγωγικές δραστηριότητες», ο οποίος μεταξύ άλλων εισήγαγε και πάλι τη λογοκρισία, και απαγόρευσε τη χρήση «επαναστατικών» εκφράσεων, που θα μπορούσαν με κάποιο τρόπο να συνδυαστούν με την Γαλλική Επανάσταση. Και το κείμενο της Χαϊδελβέργης είναι όντως έμπλεο με τέτοιες εκφράσεις. Ο Hegel προσαρμόστηκε δια της λογοκρισίας. Δεν έμοιαζε καθόλου με τον Fichte, αλλά ήταν περισσότερο προσεκτικός και επιφυλακτικός, όπως καταμαρτυρούν οι ομολογίες των μαθητών του όπως και του Heine. Επίσης, δεν είχε χαρακτήρα, για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Fichte, συνεπώς δεν ήταν «καθαρός» Γερμανός.

Εφόσον γίνεται λόγος για έναν Hegel μεταξύ επανάστασης και συντήρησης, θα πρέπει τώρα να προσπαθήσουμε να αναδείξουμε ορισμένους από τους σπόρους αυτής της «δρακοσποράς», οι οποίοι έχουν ενσωματωθεί στην περαιτέρω ανάπτυξη της πολιτικής θεωρίας, αλλά και της πράξης, αναπτυσσόμενοι και γινόμενοι θεόρατα δέντρα. Ορισμένα από αυτά τα δέντρα αργότερα έπεσαν, αλλά ένα πεπρωμένο των δέντρων είναι να παρέρχονται. Τρεις είναι οι διαστάσεις που λαμβάνονται εδώ υπόψη: το πρόβλημα της θρησκευτικής συνείδησης, το πρόβλημα που ονομάζουμε σήμερα εκείνο των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής, και το οποίο στον Hegel ονομάζεται η σχέση κυρίου και δούλου· και τέλος, η ανάπτυξη της αστικής-κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας. Πρόκειται εδώ για προβλήματα, τα οποία είναι επίσης σημαντικά για την κατανόηση της διαλεκτικής νόησης.

Ας ξεκινήσουμε με τη θρησκευτική συνείδηση. Για τον Hegel αυτή θεωρούνταν ως μια «δυστυχισμένη συνείδηση», ως μια «ενεαυτή διχασμένη συνείδηση», ως «μια πραγματικότητα σπασμένη στα δύο» (Φαινομενολογία του πνεύματος, II, 159, 166). Κατά βάση ο Hegel αποδίδει έναν άκρως δραματικό χαρακτήρα σε μια έννοια και σε μια μορφή διανόησης, η οποία απαντά ήδη στον Kant και στη γερμανική φιλοσοφία. Είναι γνωστό, ότι ο Λόγος στον Kant πάσχει υπό την υποστασιοποίηση, ότι τείνει να θεωρεί το διανόημα ως υπαρκτό αντικείμενο, και προς τούτο, να προβάλλει προς τα έξω την ιδέα του Θεού ως αντικειμενική πραγματικότητα. Συνεχίζοντας αυτή την επιχειρηματολογία, ο Hegel διαπιστώνει, ότι η συνείδηση χάνεται μέσα σε τούτη την υποστασιοποίηση. Στην φαινομενολογική ανάπτυξη του πνεύματος η θρησκευτική συνείδηση έχει φτάσει στην πρώτη βαθμίδα της αυτοσυνείδησης εφόσον έχει συνειδητοποιήσει την δική της ύπαρξη. (Εγώ είμαι αυτός που πιστεύει στον Θεό). Αυτή θα μπορούσε να είναι μια συνείδηση, η οποία απολαμβάνει την απολυτότητα της ίδιας ύπαρξης, που απολαμβάνει το γεγονός να είναι το ίδιο το Είναι. Αλλά μέσα στη θρησκευτικότητα της η συνείδηση προβάλλει το Απόλυτο που έχει καθεαυτή, στην εξωτερικότητα μιας επίσης απόλυτης υπερβατικότητας: στο επέκεινα ως το απολύτως Άλλο. Η εξαντικειμενίκευση μετατρέπεται σε αποξένωση. Ενώ η υποστασιοποίηση δεν είναι για τον Kant τίποτε περισσότερο από μια αναγκαία μεν, αντικειμενικά όμως μη πραγματική στιγμή του Λόγου, στον Hegel, στην έννοια της δυστυχισμένης συνείδησης εμφανίζεται το «επέκεινα» ως απόλυτη δύναμη, ως ατέρμονη εξουσία του Θεού απέναντι στην ανθρώπινη περιοριστικότητα. Στην πραγματικότητα του Είναι μετατρέπεται η απόλαυση να γνωρίζει κανείς ότι είναι πραγματικός και ότι υπάρχει, στην οδύνη της πλήρους υποταγής σε έναν υπερβατικό Θεό (ό.π., 173).

Η τρέχουσα ερμηνεία ταυτίζει ιστορικά τη «δυστυχισμένη συνείδηση» με την μεσαιωνική θρησκευτικότητα – πράγμα που δεν είναι απολύτως εσφαλμένο. Ωστόσο, ο ίδιος ο Hegel δεν θεωρεί πως πρώτα με το Διαφωτισμό πραγματοποιείται η απελευθέρωση της συνείδησης από την οδύνη, αλλά ήδη με την Μεταρρύθμιση του Λούθηρου, ως υπέρβαση του μεσαιωνικού καταναγκασμού και ως πρώτη εμφάνιση της νεωτερικής ελευθερίας. Δεν είναι εδώ άλλωστε που βρίσκεται το πρόβλημα. Η έννοια της δυστυχισμένης συνείδησης περιέχει μια εξαιρετικά ανατρεπτική στιγμή, η οποία θα αναπτυχθεί περαιτέρω αργότερα από τον Feuerbach, ο οποίος συνεπείστατα επιχειρηματολογεί ως εξής: Εφόσον η πραγματικότητα της συνείδησης είναι διχασμένη, τότε η αποστολή έγκειται στην αποκατάσταση της ενότητάς της. Ο

Feuerbach θέλει να επιστρέψει στη συνείδηση τον εαυτό της, να ξαναβρεί την πραγματικότητά της, η οποία χάθηκε κατά την εγγελιανή υπέρβαση της δυστυχίας στην υπερβατικότητα – μια ρητή «αναίρεση». Εφόσον η συνείδηση είναι δυστυχισμένη, επειδή ενάντια στην ευτυχία της μετατίθεται στον αντικειμενικό Θεό, τότε αυτή η δυστυχία δεν είναι η αλήθεια της συνείδησης, μια και ο υπερβατικός Θεός παρασταίνει μόνο το προϊόν της. Η αποκατάσταση της ενότητάς της σημαίνει συνεπώς, ότι ο Θεός θα πρέπει εκ νέου να ενωθεί με τον άνθρωπο. Εφόσον για τον Hegel η συνείδηση την οποία έχει ο άνθρωπος για τον Θεό, αποκαλύπτεται ως η αυτοσυνείδηση του Θεού, τότε ο Feuerbach αντλεί από εδώ τη διαπίστωση, ότι ο άνθρωπος δημιουργεί τον Θεό σύμφωνα με την δική του, του ανθρώπου, εικόνα.

Ο ίδιος ο Hegel δεν διατυπώνει αυτή τη διαπίστωση, παρόλο που στην αντιστροφή της σχέσης μεταξύ ανθρώπου και Θεού πραγματοποιείται η πραγματική άρνηση της δυστυχισμένης συνείδησης. Σαφώς, από καθαρά τυπική άποψη, η θρησκευτικότητα ως πηγή της οδύνης «υπερβαίνεται» μέσα από μια περαιτέρω μορφή του πνεύματος, σαφώς, από καθαρά τυπική άποψη, η νέα μορφή στην ανάπτυξη του πνεύματος: η «παρατηρώσα συνείδηση», η οποία στρέφεται προς τη φύση, υπερβαίνει σύμφωνα με την ερμηνεία του Hegel τη θρησκευτική συνείδηση. Αλλά αυτή η νέα μορφή δεν συμφιλιώνει, δεν συνθέτει πραγματικά την εσώτερη αντίφαση της προηγούμενης μορφής. Ο Hegel σταματά στο κατώφλι της πραγματικής «αναίρεσης»· διαπιστώνει τους όρους της τελεσιδικής ρήξης με τη δυστυχία, ανακαλώντας όμως τις δικές του σκέψεις, καθώς υποβιβάζει την άρνηση σε μια απλή διαφορά. Η παρατηρώσα συνείδηση δεν υπερβαίνει τη δική της δυστυχία με την διαλεκτική έννοια του όρου, παρά απλώς παίρνει τη θέση της. Η συνείδηση του Hegel παραμένει στη δυστυχία, η σπορά του αναπτύσσεται μόνο σε άλλους στοχαστές.

Καθοριστικότερη είναι η φαινομενολογική μορφή της θεμελιώδους κοινωνικής σχέσης, η οποία παρουσιάζεται από τον Hegel ως συνάντηση δύο συνειδησιακών μορφών, μια σχέση που συρρικνώνεται σε μια δραματική σύγκρουση δύο υποκειμένων. Εδώ πρόκειται σαφώς για μια καθοριστική μετάβαση της φιλοσοφικής νόησης. Η ανάλυση της σχέσης καταλήγει στην προβληματική του παρόντος. Εννοείται το κεφάλαιο περί Κατεξουσιασμού και υποτέλειας – ένα κεφάλαιο, το οποίο είχε και λογοτεχνικές συνέπειες. Στο έργο του Ο κύριος Πουντίλα και ο δούλος του Μάττι [1940], ο Bert Brecht έχει ανορθώσει την εγγελιανή σκέψη σε λογοτεχνία και την έχει φέρει στο θέατρο, φυσικά με τυπικά μπρεχτικές ιδιομορφίες. Ο πλήρης τίτλος του κεφαλαίου

έχει ως εξής: Αυτοτέλεια και ετεροκαθορισμός της αυτοσυνείδησης· κατεξουσιασμός και υποτέλεια.

Ήδη κατά την εισαγωγή των δύο υποκειμένων ο Hegel προβαίνει σε μια διαπίστωση, η οποία αποτελεί ορόσημο στην ανάπτυξη της νεωτερικής νόησης: η υποκειμενικότητα συνειδητοποιεί τον εαυτό της μόνο όταν αναγνωριστεί από έναν άλλο, και αναγνωρίζει εαυτήν στον άλλο. Μια συνείδηση υπάρχει συνεπώς μόνο «καθεαυτή» (αυτό είναι το αρχικό ΕΓΩ του Fichte) και δεν μπορεί να είναι αυτοσυνείδηση, δεν μπορεί να είναι «δι' εαυτήν», εάν δεν βλέπει τον εαυτό της σε μια άλλη συνείδηση απέναντί της. Το υποκείμενο χρειάζεται ένα απέναντι, το οποίο δεν είναι μόνο αντικείμενο, αλλά από την πλευρά του είναι υποκείμενο. Αναγνωρίζει λοιπόν κανείς εαυτόν, όταν έχει αναγνωριστεί [από άλλον]. Για να εξηγήσει αυτή την αμοιβαιότητα ακριβέστερα, ο Hegel χρησιμοποιεί μια έννοια ενδεχομένως προβληματική, αλλά πολύ δυναμική: η συνείδηση θέλει να γίνει πραγματική δι' εαυτήν, και συνεπώς ωθείται από τον «πόθο» για αναγνώριση. Τούτο είναι ένα στοιχείο, που θυμίζει την «αναγκαιότητα» του Fichte. Μόνο που για τον Hegel, σε πολύ μεγαλύτερο βάθος, το αντικείμενο είναι στην πραγματικότητα ένα άλλο υποκείμενο. Μετά από αυτό το πρώτο βήμα ο Hegel βαθαίνει τη διαδικασία γνώσης, εισάγοντας ένα αρνητικό στοιχείο. Η συνείδηση, η οποία θέλει και πρέπει να αναγνωριστεί από τον αυτοσυνείδητο άλλο, ποθεί να θεωρηθεί όχι ως ίση αλλά ως υποστασιακή: ο ένας πρέπει να δει στον άλλο ένα υποστασιακό στοιχείο της ανθρωπίνης ύπαρξης γενικά και της δικής του ιδιαίτερα. Η αμοιβαιότητα συνεπώς υπόκειται σε άρνηση. Στη σχέση αυτήν, όπου δεν υπάρχει καμία αμοιβαία αναγνώριση στο ίδιο επίπεδο, διαλύεται η φιλελεύθερη αισιοδοξία, η οποία στρέφεται στον αμοιβαίο σεβασμό δύο υποκειμένων, όπως και η φιλελεύθερη έννοια της ελευθερίας του μεμονωμένου ατόμου, η οποία περιορίζεται μόνο από την ελευθερία του άλλου: η ειρηνική σχέση της τυπικής ισότητας. Δεδομένου ότι η συνείδηση επιδιώκει το Απόλυτο (θυμίζουμε τη διαλεκτική της δυστυχισμένης συνείδησης), το υποκείμενο θέλει να αναγνωριστεί από έναν άλλο ως το μοναδικό ον, και με τον τρόπο αυτόν υποβιβάζει τον άλλο σε μια απλή τυχειότητα. Σε τελική ανάλυση όμως, πρόκειται πάντα για δύο υποκείμενα· γι' αυτό και όλα αυτά δεν είναι ένα παιχνίδι, αλλά ένας «αγώνας ζωής και θανάτου». (Ας σκεφτεί κανείς την ζωτική σημασία του θανάτου για τον Hegel: το πνεύμα ζει μόνο τότε πραγματικά, όταν αντιπαρατίθεται στον θάνατο).

Στη διαδικασία της αναγνώρισης υπάρχει η δυνατότητα της φαινομενικής, της «φαύλης» γνώσης, η οποία έγκειται ακριβώς στην φιλική αμοιβαιότητα,

106

αλλά δεν αντιστοιχεί στην πραγματική σύγκρουση των υποκειμένων, δηλαδή στην προσπάθεια καθενός εξ αυτών να υπερασπιστεί την δική του ουσιαστικότητα ενάντια στο άλλο. Ο αγώνας προκύπτει ακριβώς από την προσπάθεια καθενός να υποβιβάσει όλα τα άλλα σε μια δευτερεύουσα ποιότητα. Δεδομένου ότι πρόκειται για έναν αγώνα ζωής και θανάτου, θα μπορούσε να λήξει και με τον θάνατο: το νικητήριο υποκείμενο θα μπορούσε να σκοτώσει το ηττημένο υποκείμενο και να τεθεί ως η μοναδική ύπαρξη, ως Απόλυτο, το οποίο αναλύει εντός του και τα δύο. Τούτο όμως θα ήταν το Απόλυτο, το οποίο, όπως δείχνει και η Λογική, καταλήγει στο Μηδέν ως απλό Είναι. Είναι λοιπόν προς το συμφέρον του νικητή, να αφήσει το ηττημένο υποκείμενο να ζήσει, διότι αλλιώς θα είχε ηττηθεί και ο δικός του πόθος και η αναγνώριση θα είχε εκμηδενιστεί. Από την άλλη πλευρά έχει και το ηττημένο υποκείμενο ένα ιδιαίτερο συμφέρον: την επιβίωσή του. Η σύγκρουση μεταξύ του νικητήριου υποκειμένου, το οποίο ανορθώνεται ως υποστασιακότητα του ανθρώπινου βίου, και του ηττημένου υποκειμένου ως συμβεβηκότος, αναλύεται σε μια συγκεχυμένη ανταλλαγή. Και τα δύο ενδιαφέρονται για τον βίο, ο οποίος είναι δυνατός μόνο μέσα από αυτή την ανταλλαγή. Το νικητήριο υποκείμενο θέλει να επιβιώσει το άλλο ως όρος της αναγνώρισης και να υποταχθεί· στο ηττημένο υποκείμενο ο πόθος της επιβίωσης είναι εντονότερος από εκείνον του να αναγνωριστεί ουσιαδώς, και έτσι αποδέχεται την υποταγή. Από αυτό που δεν επρόκειτο να είναι κάτι άλλο από μια διαδικασία γνώσης και αναγνώρισης προκύπτει η διαρρύθμιση μιας ιεραρχίας μεταξύ των ανθρώπων: ο ένας είναι ο κύριος, και ο άλλος ο δούλος. Η αρχική σχέση αποδεικνύεται ήδη εξαρχής ως συγκρουσιακή, προκύπτει από έναν αγώνα και όχι από διαπραγματεύσεις μεταξύ μεμονωμένων ατόμων, όπως θα ήθελε η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, ή μια ειρηνική διαδικασία ανάπτυξης. Η σύγκρουση ως διαμορφωτική στιγμή του κοινωνικού βίου: το παλαιό ρητό του Ηρακλείτου αναδύεται και πάλι: «πόλεμος πατήρ πάντων».

Η υποταγή σημαίνει υποδούλωση, αλλά μια υποδούλωση με ιδιαίτερες ιδιότητες, οι οποίες χαρακτηρίζονται καλύτερα με τον γερμανικό όρο *Knecht*, παρά με τον ιταλικό *servo* [υπηρέτης], στον οποίο δεν εμφανίζεται το στοιχείο του αντικειμενικού καταναγκασμού. Ο *servo* μπορεί να είναι πιστός στον κύριό του, ο οποίος μάλιστα μπορεί μέχρι κάποιο βαθμό να τον θεωρεί ως φίλο του· ο δούλος είναι μόνο ένας υποταγμένος. (Στην κωμωδία του Brecht, ο Πουντίλα επιδεικνύει αισθήματα φιλίας για τον Μάττι μόνο όταν

είναι μεθυσμένος). Στην έννοια «δούλος» υπάρχει επιπλέον ένα περιεχόμενο, το οποίο ωθεί περαιτέρω τη διαλεκτική διαδικασία. Συνεχίζει να πρόκειται μόνο για τη διαλεκτική, ανεξαρτήτως εάν αυτή πραγματοποιείται με το διχασμό στο επίπεδο της συνείδησης (η οποία για τον Hegel σε κάθε περίπτωση αποτελεί την πραγματικότητα) ή στο επίπεδο της ιστορικής-κοινωνικής πραγματικότητας. Στη διαλεκτική αυτήν η εκάστοτε θέση του κυρίου και του δούλου δεν είναι οριστική. Ο δούλος είναι σύμφωνα με τη φύση του εκείνος που εργάζεται. (Η έννοια του δούλου που εργάζεται θα οδηγήσει αργότερα στον προσανατολισμό του Marx στον Hegel, στην αποτίμησή του ως τον φιλόσοφο, ο οποίος αναγνώρισε την εργασία ως ένα στοιχείο διαμορφωτικό του ανθρώπου). Δουλεία σημαίνει κατά πρώτον εργασία – βεβαίως, εργασία ως συνέπεια της αναγνώρισης του κυρίου. Ο δούλος δεν εργάζεται για τον εαυτό του· καθώς είναι δούλος, εργάζεται για τον κύριο, εργάζεται για εκείνον, ο οποίος ζει στην υποστασιακότητα που κατάκτησε στον αγώνα, ο οποίος απολαμβάνει τα προϊόντα του ηττημένου υποκειμένου. Καθώς απολαμβάνει την εργασία του δούλου, έχει το δικαίωμα να προστάξει τι θα πρέπει να παραχθεί, και να καταναλώνει αυτό που έχει παραχθεί. Σε τούτο δε τον ισχυρισμό του κατεξουσιασμού του κυρίου, στο ότι δηλαδή η ουσιαστικότητα του βίου βρίσκεται στην πλευρά του κυρίου, βρίσκεται η βάση της ανατροπής. Η υποστασιακότητα του κυρίου αποκαλύπτεται στην προσταγή και στην κατανάλωση, στην απόλαυση του βίου μέσα από την κατανάλωση των προϊόντων της εργασίας άλλων. Αυτό ωστόσο σημαίνει, ότι για την ύπαρξη του κυρίου, δηλαδή για την κατανάλωση, υπάρχει ένας ουσιώδης όρος: ότι εν γένει παράγεται κάτι. Η υποστασιακότητα του κυρίου καταλήγει εν τέλει στην απόλαυση ενός πράγματος, το οποίο πρέπει να παραχθεί, μια και χωρίς την παραγωγή τόσο η δυνατότητα της προσταγής όσο και της κατανάλωσης, δηλαδή η υποστασιακότητα του κυρίου, θα κατέπιπταν. Εδώ φαίνεται η αντιστροφή.

Ο ανθρώπινος μεταβολισμός με τη φύση, ο ανθρώπινος βίος, συγκεκριμενοποιείται καθημερινά στην παραγωγή αυτού που είναι ζωτικό. Ωστόσο, με τον μεταβολισμό αυτόν εκείνος που επεξεργάζεται τη φύση, ο δούλος, παρόλο που δεν είναι το καθοριστικό υποκείμενο των κοινωνικών σχέσεων, αναδεικνύεται ως το καθοριστικό υποκείμενο στη σχέση με τη φύση. Στον κύριο λείπει η διαμεσολάβηση, η επαφή με τη φύση, και συνεπώς ο ουσιώδης βιοτικός όρος. Η διαμεσολάβηση αυτή ανήκει στον δούλο. Εάν όμως η εργασία αποδεικνύεται ως *conditio sine qua non* της ύπαρξης, τότε ο κύριος

χάνει τα δικαιώματά του, η υποστασιακότητά του γίνεται τυχαία, μια αδιάφορη ύπαρξη, η οποία δεν αλλάζει τον κόσμο, μια και δεν επεξεργάζεται τη φύση. Η απόλαυσή του εξαρτάται από κάποιον άλλο. Έτσι γίνεται υποστασιακός ο δούλος.

Αλλά η διαδικασία συνεχίζει. Έχουμε δει, ότι ο κύριος κατακτά την υποστασιακότητά του αναγνωριζόμενος από έναν άλλο, ο οποίος του υποτάσσεται. Η αξία του κυρίου εξαρτάται συνεπώς από το ότι αναγνωρίζεται ως τέτοιος από έναν δούλο, ο οποίος θυσιάζει την δική του αξία στην επιβίωση. Η συνειδητοποίηση του δούλου πραγματοποιείται μέσα από αντιθέσεις: αναγνωρίζει τον εαυτό του, χωρίς να έχει την ανάγκη να αναγνωριστεί ως υποστασιακός από τον κύριο. Αναγνωρίζει εαυτόν μέσα από την εργασία – «Μέσα από την εργασία όμως, έρχεται στον εαυτό του» (ό.π., 148). Ο κύριος αναγνωρίζει τον δούλο μόνο ως την τυχειότητα της εργασίας: ο δούλος όμως αναπτύσσει την αυτογνωσία και την αυτοσυνείδηση, συνεπώς την καθεαυτό υποστασιακότητα στην κοινωνική σχέση. Ως έσχατη συνέπεια ο δούλος αποδεικνύει την υποστασιακότητά του, μια και η παραγωγή είναι απαραίτητη για τον βίο. Ο κύριος δεν γίνεται μόνο ένα συμβεβηκός, γίνεται περιττός.

Στο τέλος της ποιητικής μεταγραφής του Hegel ο Brecht διαπιστώνει ακριβώς αυτή τη συνέπεια: Ο δούλος Μάττι αφήνει τον κύριο Πουντίλα στη μοίρα του, αποχωρεί και χειραφετείται. Η αρχή της χειραφέτησης βρίσκεται σε τούτη τη φάση της ανάπτυξης του πνεύματος. Αλλά και εδώ προσκρούει κανείς στον ίδιο φραγμό της επιχειρηματολογίας, σε έναν Hegel, ο οποίος αποστασιοποιείται από τις ίδιες τις διαπιστώσεις του, και αποφεύγει την «ανάληψη» της αντίφασης μεταξύ κυρίου και δούλου σε μια ανώτερη σχέση. Σίγουρα, ο δούλος δεν είναι πλέον δούλος, και είναι απελευθερωμένος από τον κατεξουσιασμό. Η ελευθερία αυτή ωστόσο εμπίπτει σε μια διαλεκτική διαδικασία, η οποία είναι μόνο φαινομενική: ο δούλος γίνεται ελεύθερος μόνο με μια στωική και σκεπτικιστική έννοια του όρου, δεν αναγνωρίζει πλέον κανέναν κύριο και αποσύρεται σε μια αφηρημένη διαφωτιστικότητα. Τούτη η έννοια της ελευθερίας ουσιαστικά σβήνει τη σημασία της διαδικασίας που έχει αναπτύξει ο ίδιος ο Hegel, δηλαδή της μετάβασης της υποστασιακότητας από τον ένα πόλο στον άλλο στη σχέση δύο υποκειμένων. Ο Hegel δεν είναι σε θέση να δει αυτή τη μετάβαση, ενδεχομένως δεν το θέλει.

Στο κεφάλαιο Κατεξουσιασμός και υποτέλεια της Φαινομενολογίας του πνεύματος, ο Hegel προοικονομεί θεωρητικές και πολιτικές θέσεις, οι οποίες θα αναδειχτούν αργότερα. Στις παρατηρήσεις του για τη διαδικασία της συνείδησης

μέχρι την αυτοσυνείδηση υπάρχει ήδη η ιδέα μιας κοινωνικής τάξης, η οποία αποκτά συνείδηση του εαυτού της, και απαρνείται την υποτέλεια και την υποταγή. Αντιθέτως, στη Φιλοσοφία του δικαίου ο Hegel παρουσιάζει όχι μόνο μια θεωρητική προσοικονόμηση, αλλά μια κανονική ανάλυση της αστικής-κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας. Στο πλαίσιο αυτό ο Hegel ανατρέχει στις γνώσεις του της οικονομολογικής γραμματολογίας. Μπορεί μάλιστα να διαπιστωθεί, ότι η κοινωνία την οποία αναλύει, μόνο εν μέρει ταυτίζεται με την κοινωνική πραγματικότητα της Γερμανίας της εποχής του, αλλά μάλλον με εκείνη της Αγγλίας. Ο Hegel μιλά όντως για έναν τρόπο παραγωγής και για μια κοινωνική δομή, η οποία προσιδιάζει στην κεφαλαιοκρατία, μια κεφαλαιοκρατία, η οποία δεν υπήρχε εισέτι στη Γερμανία.

Η καθαρά θεωρητική διάκριση της φαινομενολογίας μεταξύ δύο υποκειμένων (θα πρέπει να θυμίσουμε ότι η φαινομενολογία ασχολείται με τον βίο του πνεύματος) γίνεται στη Φιλοσοφία του δικαίου μια σύγκρουση εντός της κοινωνικής πραγματικότητας και μετατρέπεται σε ταξική αντίθεση. Εξετάζοντας με πιο συγκεκριμένο τρόπο τα προβλήματα των κοινωνικών σχέσεων, ο Hegel καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι η αστική κοινωνία είναι ανίκανη να λύσει και να θεραπεύσει τα προβλήματά της, την ίδια την εσωτερική αποδιάρθρωσή της (δηλαδή, σύμφωνα με την σύγχρονη διατύπωση: με τις αυτοθεραπευτικές δυνάμεις της αγοράς). Εδώ επιβάλλεται να ανατρέξουμε στην ιστορική κατάσταση. Στο πλαίσιο της κατασταλτικής πολιτικής του Metternich υπήρχε η προσπάθεια πολιτικής επανόρθωσης της κοινωνικής και κρατικής οργάνωσης, των ηθικοπρακτικών και πολιτισμικών αρχών, οι οποίες κυριαρχούσαν πριν την Γαλλική Επανάσταση. Σε τούτη τη διαδικασία κοινωνικής μορφοποίησης ήταν κυρίαρχες οι οικονομικές ιδέες ενός Mandeville, ενός Smith ή ενός Ricardo, και ο συνδυασμός των ιδιαίτερων συμφερόντων με την γενική ευημερία θεωρούνταν ως η ειδική ιδιότητα και το ιδιαίτερο προτέρημα της κεφαλαιοκρατίας. Απέναντι σ' αυτό ο Hegel έδειξε μια εντελώς άλλη πραγματικότητα: μια κοινωνία στην οποία η παραγωγή του πλούτου συνδυάζεται με την παραγωγή της φτώχειας, μια κοινωνία όπου η επιτυχία μιας κοινωνικής ομάδας οδηγεί στον αποκλεισμό των μαζών και, όπως λέει ο Hegel, στο σχηματισμό του όχλου.

Θα ήθελα τώρα να σας παρακαλέσω να συγκρίνετε το ακόλουθο, κατ' εξαίρεση κάπως μεγαλύτερο παράθεμα, με τις τρέχουσες γνώσεις που έχουμε περί της κοινωνιολογίας, της οικονομίας, της πολιτικής, της ταξικής οργάνωσης κ.λπ.: «Παρ. 196. Η διαμεσολάβηση προς προετοιμασία και απόκτηση εξατομικευμένων μέσων που αρμόζουν στις εξατομικευμένες ανάγκες

είναι η εργασία, (...) έτσι ώστε ο άνθρωπος στην κατανάλωσή του έχει να κάνει κατά κύριο λόγο με ανθρώπινα προϊόντα, και αυτό που καταναλώνει είναι αποτέλεσμα τέτοιων προσπαθειών». Η βιομηχανική κοινωνία δηλαδή, στην οποία αυτό που καταναλώνουμε δεν έχει παραχθεί από τη φύση, αλλά από την ανθρώπινη εργασία. «Παρ. 198. Το γενικό και αντικειμενικό στοιχείο στην εργασία βρίσκεται, όμως, στην αφαίρεση» (τούτη την αφαίρεση θα πραγματευτεί αργότερα ο Marx) «που προκαλεί την εξειδίκευση των μέσων και των αναγκών, εξειδικεύοντας έτσι και την παραγωγή και προκαλώντας τον καταμερισμό της εργασίας. Η εργασία του μεμονωμένου ατόμου καθίσταται μέσω του καταμερισμού απλούστερη και μέσω αυτού αυξάνεται η επιδεξιότητα στην αφηρημένη του εργασία όπως και η ποσότητα των προϊόντων του. (...) Επιπλέον, ο αφαιρετικός χαρακτήρας της παραγωγής καθιστά την εργασία όλο και πιο μηχανική, ώσπου στο τέλος καθίσταται δυνατός ο παραμερισμός του ανθρώπου και η τοποθέτηση της μηχανής στη θέση του». Και όλα αυτά εν έτει 1820! Κατά την μετάβαση στην ανάλυση του κοινωνικού πλούτου ο Hegel στοχεύει ευθέως στην κεφαλαιοκρατία και στις συνέπειές της. «Παρ. 200. Η δυνατότητα συμμετοχής στη γενική περιουσία, [δηλαδή] η ιδιαίτερη περιουσία, ισχύει όμως υπό όρους, εν μέρει μέσω άμεσης ιδίας βάσης (κεφάλαιο), εν μέρει μέσω της επιδεξιότητας [ενός ατόμου], η οποία με τη σειρά της καθορίζεται από το κεφάλαιο, αλλά και από τυχαίες συνθήκες, η ποικιλομορφία των οποίων παράγει τη διαφοροποίηση στην εξέλιξη των, ήδη διεαυτές άνισων, φυσικών σωματικών και πνευματικών καταβολών. [...] Το αντικειμενικό δικαίωμα της ιδιαιτερότητας του πνεύματος που περιέχεται στην Ιδέα, όχι μόνον δεν αίρει την τιθέμενη από τη φύση (...) ανισότητα των ανθρώπων στην αστική κοινωνία, αλλά την παράγει από το πνεύμα και την ανυψώνει σε ανισότητα της επιδεξιότητας, της περιουσίας και ακόμη αυτής της διανοητικής και ηθικής μόρφωσης». Αφού ο Hegel αναπτύξει το σχηματισμό των «καθολικών μαζών», δηλαδή των κοινωνικών τάξεων, και έχει αναλύσει την ειδική κατάστασή τους, και αφού έχει αναδείξει τον θεμελιώδη ρόλο του δικαίου και των νόμων (στην παρ. 237 ο Hegel σημειώνει την αντίφαση μεταξύ ενός εκ γενετής ίσου δικαιώματος στον πλούτο αφενός, και στην άνιση κατανομή στην «υποκειμενική» πλευρά αφετέρου, η οποία εξαρτάται από τους όρους της «επιδεξιότητας, της υγείας, του κεφαλαίου κ.λπ.»), μεταβαίνει στην ανάδειξη της αστικής κοινωνίας στη βάση μιας σειράς έως και προφητικών παραγράφων – ενδεχομένως των γνωστότερων παραγράφων της Φιλοσοφίας του δικαίου.

«Παρ. 243. Όταν η αστική κοινωνία βρίσκεται σε κατάσταση ακώλυτης ενεργητικότητας, αναπτύσσει εντός της διαρκώς αυξανόμενο πληθυσμό και βιομηχανία. – Μέσω γενίκευσης της συνάφειας των ανθρώπων δια των αναγκών τους και των τρόπων προετοιμασίας και απόκτησης των μέσων ικανοποίησής τους, πολλαπλασιάζεται αφ' ενός η συσσώρευση του πλούτου – διότι από αυτή τη διπλασιασμένη γενικότητα παράγεται το μεγαλύτερο κέρδος –, ενώ, αφετέρου, αυξάνεται η εξατομίκευση και ο περιορισμός της [εκάστοτε] ιδιαίτερης εργασίας και, ως εκ τούτου, η εξάρτηση και η δυσχέρεια της τάξης που είναι δεσμευμένη σ' αυτή την εργασία, μια κατάσταση με την οποία, ακολούθως, συνδυάζεται η ανικανότητα διαίσθησης και απόλαυσης των περαιτέρω ελευθεριών και ιδιαίτερα των πνευματικών πλεονεκτημάτων της αστικής κοινωνίας». Αυτό δε, λέει ακολούθως η παρ. 244 «προκαλεί τη γέννηση του όχλου, η οποία με τη σειρά της συνεπιφέρει [ως άλλο άκρο] την μεγαλύτερη ευκολία συγκέντρωσης δυσανάλογα μεγάλου πλούτου σε λίγα χέρια». Καθοριστική είναι ακολούθως η παρ. 245: «Εάν τα άμεσα μέσα προς διατήρηση του συνηθισμένου βιοτικού επιπέδου των μαζών που ολισθαίνουν στην ένδεια» επρόκειτο να διατηρηθούν, και η διαβίωση αυτή «μπορούσε να μεσολαβηθεί από εργασία [...] τότε θα αυξανόταν το μέγεθος της παραγωγής, ενώ το κακό, που απλώς αυξάνεται και με τις δύο μεθόδους, έγκειται ακριβώς στην υπερπληθώρα των προϊόντων και στην έλλειψη ενός αντίστοιχου συνόλου καταναλωτών που είναι οι ίδιοι παραγωγοί. Καθίσταται εδώ σαφές ότι παρ' όλη την υπερπληθώρα του πλούτου η αστική κοινωνία δεν είναι αρκετά πλούσια, δηλαδή δεν κατέχει αρκετή από την ιδιαίτερη περιουσία της, που θα της επέτρεπε να ελέγξει τη διόγκωση της ένδειας και τη γέννηση του όχλου». (Ο Hegel προσθέτει εδώ: «Τα φαινόμενα αυτά μπορούν να μελετηθούν σε ευρεία κλίμακα στο παράδειγμα της Αγγλίας»). «Παρ. 246. Μέσω αυτής της διαλεκτικής της η αστική κοινωνία ωθείται πέρα από τον εαυτό της, εν πρώτοις τουλάχιστον μια συγκεκριμένη [αστική] κοινωνία, στην αναζήτηση άλλων καταναλωτών και, ως εκ τούτου, των απαραίτητων μέσων διαβίωσης σε λαούς που δεν έχουν το ίδιο επίπεδο μέσων στα οποία αυτή έχει υπερπληθώρα, ή εν γένει υπολείπονται σε φιλοτεχνία κ.λπ.». (Τούτο εννοεί ακριβώς την πολιτική, την οποία ασκούν οι κεφαλαιοκρατικές χώρες στα υπανάπτυκτα μέρη του κόσμου). Αυτές είναι εμβληματικές σελίδες για έναν Hegel, ο οποίος βρίσκεται μεταξύ συντήρησης και επανάστασης.

Έτσι η αστική κοινωνία ωθείται πέρα από τον εαυτό της, προς την κατεύθυνση μιας πραγματικής σύνθεσης, η οποία συμφιλιώνει την εσωτερική αποσάθρωση: στο κράτος. Μπορεί όμως κανείς να σκεφτεί μια άλλη συνέπεια. Εάν η αστική κοινωνία καθεαυτή δεν κατέχει την ικανότητα να λύνει τις αντιφάσεις της. εάν είναι ικανή να παράγει πλούτο μόνο παράγοντας συγχρόνως και ένδεια, εάν μάλιστα στερεί από την εργατική τάξη μέχρι και το αίσθημα της αξιοπρέπειας (παρ. 244),^{*} τότε η δύναμη που γεννιέται από τη συνειδητοποίησή της θα έπρεπε να οδηγήσει σε επανάσταση. Και εδώ ανακύπτει πάλι ο φραγμός, τον οποίο διαπιστώσαμε ήδη στο πρόβλημα της δυστυχισμένης συνείδησης και στη σχέση κυρίου και δούλου. Μόνο που εδώ ο Hegel βρίσκει επιτέλους τη σύνθεση, τη συνάρθρωση της διχασμένης κοινωνίας στο κράτος, η ειδική αποστολή του οποίου έγκειται στην υπέρβαση της συγκρουσιακής κατάστασης και στην αποκατάσταση της κοινωνικής ειρήνης. Ακριβώς γι' αυτό το λόγο ο Fetscher θεωρεί τον σύγχρονο τύπου κράτους μάλλον υπό την έννοια του Hegel για το κράτος παρά στο αισιόδοξο και φιλελεύθερο πρότυπο του Locke. Ποια άλλη λειτουργία έχει τάχα το σύγχρονο κράτος, εάν όχι την ουδετεροποίηση των συγκρούσεων, την επαναφορά τους σε μια θεσμικότητα και τη διασφάλιση μιας ει δυνατόν ειρηνικής και νομικά ρυθμισμένης κοινωνικής αναπαραγωγής; Δεν θα έπρεπε ωστόσο να ξεχάσουμε την συντηρητική πλευρά του Hegel – για παράδειγμα, την παρ. 320, η οποία πραγματεύεται το σβήσιμο του υποστασιακού χαρακτήρα της υποκειμενικότητας, η οποία επανευρίσκει εαυτήν μόνο όταν ταυτίζεται με την ηθικότητα του κράτους.

Ο Abbagnano έχει συνεπώς δίκιο: το μεμονωμένο άτομο βρίσκει την ειρήνη του στο κράτος, όχι όμως με την φαινομενολογική έννοια του όρου, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος, αλλά με εντελώς συγκεκριμένο τρόπο στην θεσμική εγγύηση της αναπαραγωγής. Μόνο που αυτό το κράτος δεν ταυτίζεται με την Πρωσία του τότε, την οποία κυβερνούσε ένας μονάρχης, ο οποίος είχε τεθεί πλήρως υπέρ της αποκατάστασης της απόλυτης μοναρχίας. Εξάλλου ο Φρειδερίκος Γουλιέλμος Δ' αναγνώρισε τις συνέπειες της εγγελιανής φιλοσοφίας στους πολιτισμικούς διχασμούς εντός του πρωσικού κράτους. Το σχέδιο του Hegel περιείχε και άλλες αβάσταχτες όψεις, όχι μόνο για τον μο-

^{*} Στην παρ. 244 της *Φιλοσοφίας του δικαίου* ο Hegel μιλά για «απώλεια του αισθήματος του δικαίου, της ειλικρίνειας και της τιμής» (Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre), και δεν χρησιμοποιεί τον όρο Würde (αξιοπρέπεια) που αναφέρει ο Agnoli.

νάρχη, αλλά και για την πρωσική Αυλή, ενδεχομένως για τον συνολικό γραφειοκρατικό μηχανισμό, και τελικά για την συνολική τάξη που στήριζε την μοναρχία: τους Junker. Ήδη ο τρόπος με τον οποίο ο Hegel όριζε τον μονάρχη, δεν μπορούσε παρά να είναι απαράδεκτος. Για τον Hegel ο μονάρχης ήταν μόνο «ο τόνος πάνω στο ί και τίποτε άλλο» [παρ. 280]. Σ' αυτό προστίθεται ακόμη ένα σημαντικότερο πρόβλημα. Ιδιαίτερα σε μια περίοδο παλινόρθωσης, σε μια ιστορική περίοδο όπου φαινόταν τάχα πως θα πραγματοποιηθεί το όνειρο του Novalis για ένα κράτος της αγάπης και της ελπίδας, στο οποίο κάθε πολίτης θα ήταν αξιωματούχος του κράτους, ο οποίος «αισθάνεται» την τάση να υπακούει τον βασιλιά του – σε τούτη την περίοδο ξεσπούν παντού στην Ευρώπη ταραχές, εξεγέρσεις και επαναστάσεις.

Η διαλεκτική του Hegel μετατρέπεται ευθέως σε πολιτικό αγώνα, και πέραν τούτου διαρρηγνύει την διανοητική ενότητα της γερμανικής κουλτούρας, η οποία συγκροτήθηκε από τον Kant, διαπιστώθηκε από τον Fichte και ενσαρκώθηκε από κλασικές μορφές όπως ο Goethe και ο Schiller. Τούτη η πνευματική ομοιογένεια διαλύεται εν μέρει ως συνέπεια της θεωρίας του Hegel, η οποία είχε ενισχύσει βαθιές αποσαθρώσεις ήδη κατά τη διάρκεια της δραστηριότητάς του στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου: από τη μία πλευρά θρησκευτικότητα, από την άλλη αθεϊσμός, εδώ φιλομοναρχικά αισθήματα, εκεί προσπάθειες ρεπουμπλικανικού Διαφωτισμού. Τι δουλειά έχει ο Hegel σε μια τέτοια περίοδο παλινόρθωσης; Ο Φρειδερίκος Γουλιέλμος δηλώνει ρητά, ότι ο Hegel σπέρνει το σπόρο της διχόνοιας, μια «δρακοσπορά». Για να αποκρούσει τη «δρακοσπορά», ο βασιλιάς αποφασίζει, προς αποκατάσταση της τάξης, να καλέσει τον Schelling ακριβώς στην έδρα που στελέχωνε ο Hegel.

Άλλη μια τελευταία, ρητά κριτική παρατήρηση για τον Hegel. Δεν θα ασχοληθώ με τις συνήθεις κριτικές, με τις προειλημμένες και ηθελημένες αρνήσεις, για τις οποίες είναι εμβληματικός ο Karl Popper, αλλά θα περιοριστώ σε μια λεπτομέρεια, η οποία εκπίπτει από την θεωρητική παρουσίαση με την αυστηρή έννοια του όρου. Ο ίδιος ο Hegel μιλά για την αξία και την εγκυρότητα της ευτυχίας και ισχυρίζεται, ότι την αναζητά ο άνθρωπος ως τέτοιος. Ακολουθεί εν προκειμένω το νήμα, το οποίο ξεκινά με τον γαλλικό Διαφωτισμό και περνά μέσα από τον Kant. Ο ίδιος όμως ο Hegel, ο οποίος στη *Φιλοσοφία της ιστορίας* (πέντε πανεπιστημιακές σειρές διαλέξεων από το 1822 έως το 1831) ασχολείται με την ιστορία και αναδιατυπώνει την κατάσταση της κοινωνικής σύγκρουσης σε μια διεθνή σύγκρουση, ο οποίος βλέ-

πει στον πόλεμο ένα προοδευτικό στοιχείο, απαρνείται τη θέση του και διαπιστώνει, ότι στην ιστορία «οι περίοδοι της ευτυχίας (...) είναι ξεραμένα φύλλα». Εμείς όμως, αφού αναγκαστήκαμε να δούμε αναρίθμητες μορφές δυστυχίας, έχουμε αποκτήσει μια άλλη σχέση με την ευτυχία. Μου φαίνεται, πως εμείς, είτε στην ιστορία είτε στον καθημερινό βίο, βιώνουμε τις σύντομες στιγμές της ευτυχίας όχι ως ξεραμένα φύλλα, αλλά ως μια πολύ βαθιά και ανθρώπινη πραγματικότητα.



G.W. Fr. Hegel – 1831 (Από τον Jakob Schlesinger)

Ταυτότητα και συμφιλίωση:
Η επιστροφή του Schelling στο παρελθόν

Στο τρίπτυχο του γερμανικού ιδεαλισμού ο Schelling τίθεται συνήθως μεταξύ του Fichte και του Hegel. Αυτό έχει την καλή αιτία του, καθώς ο Hegel είχε ξεκινήσει το φιλοσοφείν του μεταξύ άλλων με ένα κριτικό κείμενο για τον Fichte και τον Schelling. Ωστόσο, εγώ προτείνω τον Schelling ως το τελικό σημείο ενός ιστορικού κύκλου διανόησης, και αμφισβητώ συνεπώς την αντίληψη εκείνη που αναδιατυπώνει την ιστορική τριάδα ως μια συστηματική ανάπτυξη, στην οποία ο Fichte θεωρείται ως μια θέση (η εξυποκειμενικευμένη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου), ο Schelling η αντίθεση (η εξαντικειμενικευμένη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου), και ο Hegel η σύνθεση των δύο θέσεων στο απόλυτο πνεύμα – μια τριάδα, η οποία διατυπώθηκε από τον ίδιο τον Hegel. Θεματικά ο Fichte, ο Schelling και ο Hegel έχουν πολλά κοινά μεταξύ τους: τη διαλεκτική, την κεντρικότητα της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου, τη σχέση νόησης και Είναι, τις αναφορές στην ιστορική πραγματικότητα, στην οποία έδρασαν. Ωστόσο, μου φαίνεται ότι ο Schelling αποτελεί με μια συγκεκριμένη έννοια του όρου ένα *membrum disjunctum* [αποκομμένο μέλος] στο πεδίο του ιδεαλισμού. Αυτό μπορεί να δείχτει, εάν συγκρίνει κανείς βήμα το βήμα τις διαφορετικές θέσεις.

Ο Schelling έχει και κάτι άλλο κοινό με τον Hegel: και οι δύο είναι Σουηβοί και όποιος γνωρίζει τη Γερμανία, ξέρει ότι οι Σουηβοί είναι κάτι ιδιαίτερο. Σύμφωνα με μια περιβόητη σουηβική παροιμία λέγεται ότι «οι Schelling και οι Hegel, οι Schiller και οι Hauff, είναι σ' εμάς κανόνες, δεν ξεχωρίζουν διόλου».* Φαίνεται, ως εάν οι Σουηβοί να είναι ένας ιδιοφυής μικρός λαός.

Ο Schelling έχει μια ιδιοφυΐα που τον ξεχωρίζει από τους άλλους φιλοσόφους μας: η ιδιοφυΐα του είναι πιο άμεση και πιο αυτοφυής. Με τον Hegel τον συνέδεε την περίοδο του Εγκαθιδρύματος του Τύμπινγκεν μια φιλία, η οποία σύντομα διαλύθηκε, για να καταλήξει ακολούθως σε αμοιβαία αποστροφή. (Σε αντίθεση με αυτό, η φιλία μεταξύ Hegel και Hölderlin κράτησε μια ζωή, παρόλο που και εδώ υπήρχε ανάμεσά τους μια διαφορά: ο Hölderlin παρέμεινε γοητευμένος από την ελληνική 'πόλιν', ενώ ο Hegel στράφηκε αργότερα σε άλλες πολιτικές μορφές). Ήδη βιογραφικά ο Schelling διαφοροποιείται από τους άλλους. Όπως είπαμε, ο Hölderlin περιέγραψε τον

* Στα γερμανικά το γνωμικό έχει ομοιοκαταληξία: «Die Schelling und die Hegel, die Schiller und die Hauff, die sind bei uns die Regel, die fallen gar nicht auf».

Hegel ως έναν «εκ γενετής ενήλικο», έναν άνθρωπο που δεν είχε καμία χαρωπή νεότητα, ήταν πάντα σοβαρός. Αντιθέτως, ο Schelling αναδείχτηκε ως πρόωρα αναπτυγμένος, ως μια διανόηση που δεν ξεπέρασε ποτέ τη νεότητα, ακόμη και με την στενή βιογραφική έννοια του όρου: έγραψε τα βασικά έργα του πριν να κλείσει τα 32. Το 1794, σε ηλικία 19 ετών, δημοσίευσε το πρώτο σύγγραμμά του, *Περί του ΕΓΩ ως αρχής της φιλοσοφίας*, με την πρόθεση της περαιτέρω ανάπτυξης της φιλοσοφίας του Fichte. Ένα χρόνο αργότερα δημοσιεύθηκε ένα δεύτερο έργο, οι *Επιστολές περί δογματισμού και κριτικισμού*. Το 1797 ακολουθούν οι *Ιδέες για μια φιλοσοφία της φύσης*, το 1798 *Περί της ψυχής του κόσμου*, το 1799 ένα *Πρώτο περίγραμμα ενός συστήματος της φιλοσοφίας της φύσης*, και το 1800 το *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού* (το οποίο ισχύει ως το βασικό έργο του). Το 1801 δημοσιεύεται η *Παρουσίαση του συστήματός μου ως όλου*. το 1802 το σύγγραμμα *Bruno, ή περί της φυσικής και θείας αρχής των πραγμάτων*, και τέλος το 1804 το τελευταίο μεγάλο σύγγραμμά του: *Φιλοσοφία και θρησκεία*, στο οποίο αναδεικνύεται ήδη ένας Schelling, ο οποίος έχει σαλπάρει για τις όχθες του μυστικισμού. Στα 34 σταματά με τη φιλοσοφία. Ο Heine, στην *Ιστορία της θρησκείας και της φιλοσοφίας στη Γερμανία*, περιγράφει την φιλοσοφική πορεία του Schelling και μιλά εν προκειμένω για τα έτη πριν το 1804 ως την περίοδο «όπου ο Schelling ήταν ακόμη φιλόσοφος».

Το 1803 ο Schelling παντρεύτηκε την Caroline Schlegel, την διαζευγμένη σύζυγο του στενού φίλου του Schlegel. Ενδεχομένως ήταν ακριβώς αυτός ο γάμος η ώθηση που έστρεψε τον Schelling στην κατεύθυνση του μυστικισμού. Η Caroline Schlegel δεν ήταν μόνο μια γυναίκα με πλούσιες επαφές: ήταν επίσης μια μεγάλη συγγραφέας, σε έντονη σχέση με τον ρομαντισμό, η συγγραφέας των *Επιστολών του πρώιμου ρομαντισμού*, οι οποίες είχαν ασκήσει μεγάλη επίδραση.

Ο Schelling εμφανίζεται ως ένας φιλόσοφος πολύ εύκολα κατανοητός, αλλά πολύ δύσκολα παρουσιάσιμος. Εύκολος, διότι το ύφος του δεν γνωρίζει ούτε την σκληρή και διεισδυτική ρητορεία του Fichte ούτε την ενίοτε περίπλοκη και έμπληη μεταφορών γλώσσα του Hegel. Είναι μάλλον ποιητικός και συγχρόνως σαφής, ωστόσο δύσκολος, διότι δεν καταφέρνει κανείς πάντα να συλλάβει το πραγματικό φιλοσοφικό νόημα των διατυπώσεών του. Χαρακτηρίστηκε επίσης ο Πρωτέας του ιδεαλισμού ή της φιλοσοφίας: η θεωρία του λαμβάνει διαρκώς διαφορετικές όψεις, μεταβαίνει από τη μία θέση στην άλλη, αλλάζει διαρκώς την οπτική. Ακριβώς αυτή η ατέρμονη περιπλάνηση αναδεικνύει μια θεμελιώδη τάση: ο Schelling είναι ο αληθινός φιλόσοφος

του γερμανικού ρομαντισμού, ο μοναδικός από τους μεγάλους Γερμανούς φιλοσόφους, τον οποίο μπορεί κανείς να κατατάξει χωρίς ενδιασμό στους ρομαντικούς. Αποκλίνει σημαντικά από τον Fichte και τον Hegel, δεν γνωρίζει καμία «επιστημονική» αξίωση, βλέπει στην τέχνη την ουσία, το κέντρο της φιλοσοφίας. Θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί, εάν ο ρομαντισμός του Schelling έχει επίπτωση και στις πολιτικές παραστάσεις του, εάν δηλαδή υπήρξε πολιτικός φιλόσοφος, όπως ήταν ο Kant, ο Fichte και ο Hegel. Το να είσαι ρομαντικός με την πολιτική έννοια του όρου, σήμαινε να συμπορεύεσαι με το αντιδραστικό κίνημα ενάντια στο Διαφωτισμό και την Γαλλική Επανάσταση, με την αποθέωση ενός νέου μεσαίωνα και με τον προσανατολισμό σε χριστιανικά ιδεώδη – στη βάση των ιδεών του Novalis ή του Adam Müller. Παρόλο που ανήκει σ' αυτή την κατεύθυνση, ο Schelling δεν είναι πολιτικός φιλόσοφος. Η κλήση του στο Βερολίνο, για να καταστρέψει εκεί τη «δρακοσπορά», ανατρέχει σε μια παρανόηση. Ο Schelling ενδιαφερόταν για την αισθητική, για τη φιλοσοφία της φύσης, για το θείο και το ανθρώπινο, ήταν δηλαδή κυριολεκτικά απολιτικός, ακόμη και όταν η γνωσιοθεωρητική θέση του τον ένωνε συγχρόνως με το μεσευρωπαϊκό κίνημα του συντηρητισμού και της αντίδρασης.

Η φιλοσοφία του βαίνει αρχικά από το πρόβλημα της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου· δεν γνωρίζει ωστόσο την υπερβατολογική γενίκευση του υποκειμένου, όπως αυτή προσιδιάζει στους άλλους φιλοσόφους. Δεν γνωρίζει επίσης την ένταση των εσωτερικών αντιφάσεων, η οποία ανατρέχει στην ενίοτε δραματική αντιπαράθεση υποκειμένου και αντικειμένου. Ο Schelling τείνει εξ αρχής σε μια συμβιωτική ενότητα, στην οποία η πραγματική διαδικασία δεν εκδιπλώνεται μέσα από αντιφάσεις, αλλά μέσα από τη διαφορετικότητα. Στη διαφορετικότητα αυτήν εκφράζεται μια διαπλοκή – εννοιακά μέν ακαθόριστη, αλλά αισθητικά ωραία (ακριβώς, ρομαντική) – μεταξύ του Απόλυτου και της υποκειμενικότητας, μεταξύ της τέχνης και της θρησκευτικότητας, μεταξύ του ποιητικού και του οραματισμού. Στη διαπλοκή αυτήν απαντά και πάλι η κεντρικότητα, η οποία κατά την άποψη του Schelling συμπίπτει με την πρόθεση του Fichte: η κεντρικότητα του υποκειμένου και εντός του υποκειμένου, η οποία γίνεται αντιληπτή ως ουσία της άνευ όρων ανθρώπινης ύπαρξης, ακριβώς του ΕΓΩ ως «αρχής» της φιλοσοφίας. Ωστόσο αυτή η διαπλοκή, η οποία συμβαίνει με τέτοιο τρόπο ήδη στην απαρχή της διαδικασίας, χαρακτηρίζει τον τρόπο του Schelling να νοεί τη φύση. Χωρίς να υπεισέλθω στα μεμονωμένα περιεχόμενα της θεωρίας του, η οποία είναι έμπληη απροσδιοριστίας και αμφισημίας, θα προσπαθήσω να

αναδείξω τον πυρήνα της συμβίωσής του. Στη φιλοσοφία της φύσης ο Schelling κάνει μια μονοσήμαντη επιλογή, η οποία δύσκολα συνδυάζεται με τη βεβαιότητά του πως είναι ο αληθινός διάδοχος του Fichte, και πως οδηγεί στην ολοκλήρωση τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό. Για τον Fichte και τον Hegel η πραγματικότητα εκδιπλώνεται στη διαλεκτική μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταξύ ανθρώπου και φύσης, μεταξύ φύσης και πνεύματος και στις διαμεσολαβήσεις τους· αλλά η βασική αρχή της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας παραμένει σταθερή. Ο Schelling δεν αναγνωρίζει ούτε μια καθαρά υποκειμενική κεντρικότητα ούτε μια διαλεκτική εμμενή σ' αυτήν, διότι δεν βαίνει από μια αναγκαία και επώδυνη σύγκρουση μεταξύ του υποκειμένου και της αποξένωσής του στον εξωτερικό κόσμο. Σύμφωνα με τον Schelling εμποδίζει ακριβώς αυτή η αντίφαση τη σύλληψη της αληθινής σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, επειδή η αντίφαση αυτή παραγνωρίζει την υποστασιακότητα της φύσης, η οποία πραγματοποιείται στον συγκεκριμένο χαρακτήρα του υποκειμένου. Έτσι ο Schelling απαιτεί την πρωταρχικότητα της φύσης, και ανακτά γι' αυτήν την πλήρη φιλοσοφική αξιότητα. Η φύση παύει να είναι μια απλή εξωτερικότητα, η αναγκαία αποξένωση του πνεύματος, το οποίο εξαντικειμενικεύεται για να βρει εαυτό· δεν είναι πλέον δημιουργία του Θεού, ο οποίος πρέπει να δημιουργήσει για να υπάρξει, ή ο περιορισμός που είναι αναγκαίος για την ελευθερία του ΕΓΩ. Η φύση είναι μια πραγματικότητα υπάρχουσα δι' εαυτήν και ενεαυτή, άμεσα δεδομένη, η οποία δεν χρειάζεται ούτε τις διαμεσολαβήσεις ούτε μια «αναγκαιότητα» εξωτερική προς την ίδια. Ο Schelling μεταβιβάζει την κεντρικότητα του υποκειμένου στη φύση ως «ασυνείδητο υποκείμενο». Με τον τρόπο αυτόν διατηρείται με μια συγκεκριμένη έννοια το υπερβατολογικό υποκείμενο. Ο Schelling εντάσσεται έτσι όντως στο μεγάλο ρεύμα του γερμανικού ιδεαλισμού. Ισχυρίζεται πολύ περισσότερο, ότι έχει επιτέλους ανακαλύψει το αληθινό υπερβατολογικό υποκείμενο: όχι το πνεύμα, όχι το ΕΓΩ, αλλά την ίδια τη φύση, η οποία ως ασυνείδητο υποκείμενο αναπτύσσεται με έναν φαντασμαγορικό τρόπο γεννώντας τελικά από μέσα της τα μεμονωμένα συνειδητά υποκείμενα. Δεν είναι το πνεύμα που ξαναβρίσκει εαυτό με αποξενωμένη μορφή ως φύση, αλλά είναι η φύση εκείνη που παράγει τη συνείδηση. Η γένεση του πνεύματος χωρεί από τη φύση, ο βίος του παραμένει τμήμα της φύσης. Αυτή είναι η απόλυτη ταύτιση του ΕΓΩ και του ΜΗ ΕΓΩ. Η φύση γίνεται από αντικείμενο μητέρα μιας ανθρώπινης πραγματικότητας, η οποία γνωρίζει την εξατομίκευση, αλλά όχι το διχασμό.

Στο πλαίσιο αυτό, φαίνεται ως εάν να έρχεται στο προσκήνιο η σκέψη του Spinoza. Και έτσι, ορισμένες φορές έγινε λόγος για κάποιον κρυπτοϋλισμό του Schelling, όπως το έκανε ο Georg Lukács. Ο Schelling φαίνεται να ισορροπεί μεταξύ ύλης και πνεύματος, όπως ο Spinoza με την έννοια της υπόστασης. Πρόκειται όμως για μια τρόπον τινά αυθαίρετη ερμηνεία. Η φύση ως υποκείμενο δεν είναι όμοια με μια «ύλη», η οποία – είτε με την έννοια του κλασικού υλισμού, είτε με την έννοια του μαρξικού – αποκτά συνείδηση του εαυτού της, μιας ύλης η οποία αναπτύσσει μέσα από τη δραστηριότητα των σωματικών οργάνων τις ιδιότητες του Λόγου, της διάνοιας και της αίσθησης. Ο Schelling δεν εννοεί μια ύλη που εκδιπλώνεται σε πνεύμα. Πολύ περισσότερο, η έννοιά του περί της φύσης βασίζεται – και γίνεται έτσι κατανοητή – στην έννοια της *natura naturans*, όπως αυτή είχε επικρατήσει στο σχολαστικισμό του πρώιμου μεσαίωνα: η φύση, η οποία, ασυνείδητα μεν, δημιουργεί παρόλ' αυτά εαυτήν, πάντα ως πνευματική. Ιδιαίτερα δε στη φύση, η οποία δημιουργεί εαυτήν, απαντά κανείς μια ολοκληρωτική ταύτιση, η οποία δεν έχει προβλεφθεί από την ιδεαλιστική διαλεκτική. Εάν λείπει η αρχική και κατ' αρχήν αντίφαση, η κατάσταση της σύγκρουσης και της τραγικής αποδιάρθρωσης, εν πολλοίς η «σχέση», τότε η ίδια η διαλεκτική μεταβάλλεται σε μια απλώς τυπική πράξη. Στην ταύτιση πραγματοποιείται μια υποκειμενικότητα, η οποία είναι πλήρης αντικειμενικότητας: η πραγματικότητα αναδεικνύεται ως εξαντικειμενευμένη υποκειμενικότητα, και το ΕΓΩ, ο άνθρωπος χάνει την ουσιώδη διάστασή του (μην ξεχνάμε, πως όταν κάνουμε λόγο για τον κρυπτοϋλισμό του Schelling, θα πρέπει να έχουμε υπόψη, ότι προσπαθεί με τρόπο αδέξιο μεν, αλλά όχι όπως ο Hegel παρ' αίτιον, να ενσωματώσει συμβολικά στη φιλοσοφία του της φύσης επίσης τα επιτεύγματα της σύγχρονης φυσικής επιστήμης: τον ηλεκτρισμό, τον μαγνητισμό ως θεμελιώδη νόμο της φύσης κ.λπ. Στην πραγματικότητα όμως, ακριβώς οι φυσικές επιστήμες θεώρησαν τη φυσική φιλοσοφία του Schelling ως έναν ιδεολογικό αντίμαχο, τον οποίο έπρεπε να καταπολεμήσουν).

Στο Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού ο Schelling αναστοχάζεται τη συμβίωση και την ολοκληρώνει. Αυτό που στη φυσική φιλοσοφία εμφανίστηκε ως μια χρονική εκδίπλωση, ως ένα γίγνεσθαι το οποίο άφηνε χώρο για εφήμερες αντιθέσεις, για απρόβλεπτες συγκυρίες, γίνεται μια δομική σχέση, η οποία εκμηδενίζει κάθε δυνατότητα εσωτερικής αποδιάρθρωσης. Με άλλα λόγια: η διαδικαστική μετάβαση από το ασυνείδητο υποκείμενο στη συνείδηση ξεπερνιέται από μια ταυτότητα που είναι αυτή η ίδια υπερ-

βατολογική: η ταύτιση εννοούμενη ως αρμονία, ως πραγματικότητα που έχει ήδη συμφιλιωθεί ενεαυτή. Ακόμη και η τυπική σχέση υποκειμένου και αντικειμένου καταλήγει τελικά εκτός ορίων: ο Schelling ανακαλύπτει την αμοιβαία «αδιαφορία» τους. Χωρώντας από αυτή την αδιαφορία, καταλήγει κανείς στη θεμελιώδη συστηματική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία, όπως στη φύση είναι ήδη ενσωματωμένη η συνείδηση, έτσι και η σχέση υποκειμένου-αντικειμένου έχει ήδη αναλυθεί εμμενώς στο Απόλυτο. Κυβερνά η απόλυτη ταυτότητα, η «νύχτα στην οποία όλες οι αγελάδες είναι γκρίζες», όπως θα πει ο Hegel.

Αυτό το σύστημα, το οποίο είναι κάτι περισσότερο από ένα σύστημα, μάλλον μια διαρκής ανάπτυξη θέσεων νέων, διαφορετικών, αλλά ποτέ αντιθετικών, μπορούμε να το χαρακτηρίσουμε ως εξυποκειμενικευμένο σπινοζισμό. Όπως ο Hegel ισχυρίστηκε την αναγκαιότητα να νοήσει το Είναι όχι μόνο – ακολουθώντας εν προκειμένω τον Spinoza – ως υπόσταση, αλλά και ως υποκείμενο, έτσι και ο Schelling αναφέρεται σύμφωνα με τις διατυπώσεις του σε ένα υποκείμενο, χωρεί και αυτός από την μορφική σύνδεση μεταξύ υπόστασης και υποκειμένου. Ωστόσο, τούτο το υποκείμενο είναι ένα Απόλυτο, το οποίο δεν γνωρίζει ούτε περιορισμό ούτε «αναγκαιότητα». Το Απόλυτο δεν αποδέχεται καμία «άρνηση», η οποία θα μπορούσε να το καθορίσει και να το αναγάγει στη σχετικότητα των αντιφάσεων. Επειδή είναι ένα απεριόριστο και άνευ όρων Απόλυτο, συγχρόνως όμως ένα ενιαίο υποκείμενο, επανευρίσκει εαυτό σε μια υποκειμενικότητα, η οποία δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο από – τον Θεό.

Στο σύγγραμμα για τον Bruno αναδεικνύεται τελικά η ειδικά διαφορετική ιδιοσυστασία μιας υπερβατολογικότητας, η οποία με μονοσήμαντο τρόπο αφήνει πίσω της την ιδεαλιστική θέση, και γίνεται υπερβατικότητα. Στο σύγγραμμά του *Dell'infinito Universo e Mondi* [1584], ο Bruno είχε επιχειρήσει την καθολικότητα του εμπρόσωπου Θεού, δηλαδή, με την εγελιανή ορολογία, την «αναίρεσή» του. Αντιθέτως, ο Schelling, στρεφόμενος πλήρως στην υπερβατικότητα, μας παρουσιάζει έναν Bruno, ο οποίος οδηγεί την πανθεϊστική καθολικότητα και πάλι πίσω σε έναν εμπρόσωπο Θεό. Ο αρχικός προσανατολισμός του Schelling στον σπινοζισμό διαπερνά την καθολικότητα του Bruno, για να καταλήξει ξανά στην παραδοσιακή νόηση. Σε μια κατοπινή περίοδο θα μιλήσει κανείς για την μετάβαση του φιλοσόφου Schelling στον θεόσοφο Schelling. Στη θεοσοφική προοπτική αντιστρέφεται και πάλι στην άλλη κατεύθυνση η καμπή, η οποία οδηγούσε το Είναι στη νόηση, ε-

παναστατικοποιώντας έτσι την παράδοση. Η νόηση γίνεται και πάλι μια ιδιότητα, αν και η ουσιώδης ιδιότητα, του Είναι. Εδώ βρίσκεται η φιλοσοφική επιστροφή στο παρελθόν. Η εγγενής στον ιδεαλισμό ώθηση του Διαφωτισμού, η ώθηση εκείνη που είχε οδηγήσει στον ενθουσιασμό για την Γαλλική Επανάσταση, εξαφανίζεται. Ωστόσο, αρχικά είχε ενθουσιαστεί και ο Schelling με την Γαλλική Επανάσταση. Χόρεψε και αυτός γυμνός γύρω από το δέντρο της ελευθερίας στο Τύμπινγκεν· ήταν μάλιστα ο πρώτος που μετέφρασε τη Διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου στα γερμανικά· αυτό δεν ήταν τίποτε περισσότερο από μια «νεανική αμαρτία». Η επιστροφή του στο παρελθόν απορρίπτει επίσης την κληρονομιά του Kant, για να μεταβεί σε μια ρητά μυστικιστική αντίληψη της πραγματικότητας. Όντως, ο συγκαρινός φιλόσοφος στον οποίο βρισκόταν εγγύτερα ο Schelling, δεν ανήκει στο ρεύμα του ιδεαλισμού: ήταν ο Franz Xavier Baader (1765-1841). Αυτός σχετιζόταν άμεσα με τον μυστικισμό, την Καββάλα και τα οράματα του Jakob Böhme. Απαντούμε ξανά τον γερμανικό μυστικισμό, τούτη τη φορά όμως με καθοριστική σημασία: δεν είναι πλέον απλώς κάποια μυστικιστικά πρότυπα, τα οποία εμπλουτίζουν τον ιδεαλισμό· αλλά είναι ο μυστικισμός, ο οποίος περιβάλλεται με ένα ιδεαλιστικό ένδυμα.

Έχει γίνει μεγάλη συζήτηση γι' αυτή την μετάλλαξη του φιλοσόφου Schelling στον όψιμο θεόσοφο Schelling, όπου όμως τονίστηκαν υπερβολικά τα στοιχεία της ρήξης. Δίχως άλλο, μπορεί κανείς να μιλήσει για μια διαφορά, ωστόσο πολύ σημαντικότερα είναι τα στοιχεία της συνέχειας. Αυτή αναδεικνύεται με αξιοθαύμαστο τρόπο σε ένα επίπεδο, το οποίο φαινομενικά δεν έχει καμία σχέση με την μετατροπή του υπερβατολογικού συστήματος σε καθαρό μυστικισμό: στη γνωσιοθεωρία. Ως γνωστόν, η αφετηρία της φιλοσοφίας του καθαρού Λόγου βρίσκεται στη γνωσιοθεωρία. Αυτό ισχύει τόσο για την κριτική του καθαρού Λόγου, όσο και για την επιστημολογία του Fichte, η οποία βαίνει από την *a priori* συνεπαγωγή των κατηγοριών, αλλά ισχύει και για τη νοητική πορεία του Hegel στη Φαινομενολογία του πνεύματος, η οποία συχνά χαρακτηρίστηκε φαινομενική. Το ουσιώδες βασικό ερώτημα της γνώσης αφορά το εργαλείο και τη μέθοδο, δια των οποίων μπορούμε να γνωρίσουμε την πραγματικότητα. Προς καλύτερη κατανόηση, ας ανακεφαλαιώσουμε συνοπτικά την πορεία του ιδεαλισμού. Όλοι, ο Kant, ο Fichte και ο Hegel, εξετάζουν αυτό το ερώτημα από τη σκοπιά του συνδυασμού ή της αντιπαράθεσης του τρόπου δράσης του Λόγου και της διάνοιας. Ο Kant βλέπει στη διάνοια την ικανότητα πραγματικής γνώσης της πραγματικότητας των φαινομένων· για τον Fichte, ακόμη δε περισσότερο για τον Hegel, η

διάνοια λαμβάνει απέναντι στο Λόγο έναν υποδεέστερο χαρακτήρα: η διάνοια μάς βοηθά να γνωρίσουμε το περατό, το εμπειρικό φαινόμενο· μόνο ο Λόγος μας οδηγεί στη γνώση εκείνου που πραγματικά υπάρχει. Ο Schelling παρουσιάζει τη γνωστική διαδικασία και τη σχέση μεταξύ των μεμονωμένων ανθρώπινων ικανοτήτων με εντελώς διαφορετικό τρόπο. Δεν ενδιαφέρεται ιδιαίτερα για τη σχέση μεταξύ διάνοιας και Λόγου, διότι την θεωρεί ως διαμεσολαβημένη σχέση: ένα εμπόδιο για την αληθινή γνώση. Σύμφωνα με τον Kant η διάνοια γνωρίζει την πραγματικότητα διαμέσου των *a priori* μορφών και κατηγοριών· για τον Fichte η γνώση εκδιπλώνεται μέσα από τη διαρκή διαμεσολάβηση του ΕΓΩ και του ΜΗ ΕΓΩ· ο Hegel, τέλος, μας δείχνει τη διαμεσολάβηση ως ενσάρκωση της ολότητας – αντιθέτως, ο Schelling δεν αρνείται τη λειτουργία της διάνοιας και του Λόγου στη γνωστική διαδικασία, αλλά μάλλον την ισχύ και το αδήριτο της διαμεσολάβησής τους. Η γνώση συλλαμβάνει την πραγματικότητα, το νόημα των πραγμάτων, μόνο μέσα από την υπέρβαση κάθε διαμεσολαβημένης θέσης: στην αμεσότητα της απλής εντύπωσης – τι μεγάλη διαφορά από τη συνεπαγωγή των κατηγοριών, από τις τροπές των αντιφάσεων και των αρνήσεων! Ο άνθρωπος είναι σε θέση να γνωρίζει χωρίς την εργασία της διάνοιας ή την «εργασία της έννοιας» (Hegel), διαμέσου ενός «οργάνου», το οποίο είναι ικανό να συλλάβει άμεσα την αλήθεια. Το όργανο αυτό είναι η «διανοητική εποπτεία». Βεβαίως, η διανοητική εποπτεία είναι μια έννοια κοινή στον γερμανικό ιδεαλισμό, αλλά εδώ τίθεται σε μια τελείως διαφορετική οπτική. Για τον Kant ανήκει στο πεδίο των αντινομιών του Λόγου. Ο Fichte αναγνώρισε στην αμεσότητά της την αφετηρία της αυτοδημιουργικής διαδικασίας της γνώσης, όχι όμως εισέτι την ίδια τη γνώση, ενώ για τον Hegel αυτή ήταν η απεικόνιση της ανικανότητας χρήσης του Λόγου. Επίσης όμως εκτός του ιδεαλισμού η διανοητική εποπτεία είναι μια παράσταση, η οποία διαπερνά τον κόσμο του ρομαντισμού. Αποστρεφόμενη κάθε σχέση με τον ορθολογισμό, η ρομαντική αντίληψη βρίσκει το ειδικό πεδίο της όχι στο Λόγο ή στη διάνοια, όχι στη φιλοσοφία ή στην επιστήμη, αλλά στην τέχνη και την ποίηση. Τούτη δε την ρομαντική αντίληψη, την αμεσότητα της γνώσης του Ωραίου και συνεπώς της ουσίας του Είναι, δεν την βρίσκουμε ενδεχομένως τόσο πολύ στον Novalis, αλλά μάλλον στον «λυρικότερο» ρομαντισμό της γερμανικής λογοτεχνίας, φέρ' ειπείν στον [Joseph von] Eichendorff:

Ήταν, λες κι είχε ο ουρανός
Τη γη στα σιωπηλά φιλήσει,
Κι' αυτή, σ' ένα λουλούδισμα αχνό,

Μέσα σε όνειρο τον είχε προσεγγίσει.*

Η ίδια διανοητική εποπτεία εντοπίζεται και στη φιλοσοφία της θρησκείας, για παράδειγμα στον Schleiermacher. Επίσης στον Schleiermacher η γνώση του Θεού δεν προκύπτει από μια προσπάθεια της διάνοιας ή του Λόγου, αλλά από την άμεση επαφή με τον Θεό, από το Είναι που «βρίσκεται άμεσα στον Θεό». Μόνο όταν υπερβαίνει τα όρια της διάνοιας και τους δομικούς φραγμούς του Λόγου, είναι η νόηση σε θέση να συλλάβει την ουσία των πραγμάτων· και όχι μόνο είναι σ' αυτή τη θέση, αλλά είναι επίσης ικανή να «θεαθεί» τον Θεό – μια καθαρά εσωτερική όραση, με τον εσώτερο οφθαλμό. Πάντα όμως πρόκειται για το εσώτερο, ούτως ώστε ο Schelling δικαίως κατατάσσεται στον γερμανικό ιδεαλισμό.

Ένα πρόβλημα ωστόσο παραμένει άλυτο, ακριβώς αυτό που παλαιόθεν έχει βασανίσει τους φοιτητές της ιστορίας της φιλοσοφίας. Παρόλο που αποτελεί ο ίδιος τμήμα του γερμανικού ιδεαλισμού, ο Schelling παραπέμπει όλο και περισσότερο στην υπερβατική – και όχι πλέον υπερβατολογική – ενότητα μεταξύ του ΕΓΩ και του Θείου, μια ενότητα η οποία στην πραγματικότητα διαφεύγει της αμεσότητας της διάνοιας, όπως και των διαμεσολάβησεων του Λόγου. Ωστόσο, και στον Schelling υπάρχει μια διαμεσολάβηση. Η ικανότητα να βλέπει κανείς την ουσία των πραγμάτων, δεν προσιδιάζει τόσο πολύ στη φιλοσοφία, και δεν αποτελεί ικανότητα της επιστήμης, αλλά διαμεσολαβείται από την τέχνη. Εδώ ξεκινά και η ερμηνεία που ανάγεται στον Engels, και ακολούθως επαναλήφθηκε από τον Lukács, η οποία βλέπει μια τομή μεταξύ του πρώιμου και του όψιμου Schelling· ενός Schelling δηλαδή, ο οποίος αφενός βρίσκεται στη συνήθη σειρά της «κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας» (Engels), αφετέρου όμως μεταβαίνει από τη φιλοσοφική διάσταση στην ποιητική. Ωστόσο, πρόκειται εδώ για μια αβάσιμη ερμηνεία. Στην πραγματικότητα, ήδη κατά την πρώτη περίοδο ο Schelling θεωρούσε την τέχνη ως εργαλείο της αληθινής γνώσης. Ιδιαίτερα δε η έννοια της «διανοητικής εποπτείας» συνδυάζει τις δύο φάσεις, οι οποίες κατά βάση εφάπτονται σε ένα πλαίσιο συνέχειας. Στις *Επιστολές περί δογματισμού και κριτικισμού* του 1795, ο Schelling ισχυρίζεται: «Υπάρχει σε όλους μας μια κρυφή και θαυμαστή ικανότητα, να αποσυρόμαστε από τις εκάστοτε διακυμάνσεις

* Στίχοι από το ποίημα *Mondnacht* (πρώτη δημοσίευση 1837, συμπεριλήφθηκε στη συλλογή *Geistliche gedichte*, 1841): «Es war, als hätt der Himmel / Die Erde still geküßt, / Daß sie im Blütenschimmer / Von ihm nun träumen müsst».

του εσώτερου Εγώ μας, και απεκδυόμενοι ο,τιδήποτε προέρχεται έξωθεν, να θωρούμε με αμετάβλητο τρόπο το Αιώνιο εντός μας» (*Sämtliche Werke* I, 242· εδώ εμφανίζεται και πάλι το «sub specie aeternitatis» [υπό τη σκοπιά της αιωνιότητας] του Spinoza). Βεβαίως, στην δεύτερη φάση η θρησκεία προστίθεται στην τέχνη. Εάν ωστόσο διαβάσει κανείς τα σπαράγματα του Schelling για τη θρησκεία, θα διαπιστώσει σύντομα, ότι η μυστικιστική σύνθεσή του με τον άνθρωπο και τον Θεό είναι ένα καλλιτέχνημα· δεν πρόκειται εδώ συνεπώς για μια θεολογική πράξη, η οποία ως τέτοια θα παρέμενε ορθολογική. Επίσης η έννοια ενός προσωποποιημένου Θεού συνδυάζεται με το καλλιτέχνημα. Όπως η τέχνη είναι μια προφανής εκδήλωση του Θεού, έτσι ο Θεός αποδεικνύεται συγχρόνως ως υπέρτατος καλλιτέχνης, ως απόλυτος ποιητής.

Αυτό οδηγεί τον Schelling πίσω στην φιλοσοφική παράδοση, η οποία είχε προηγηθεί του υπερβατολογικού ιδεαλισμού. Ενώ στον ιδεαλισμό είτε του Fichte είτε του Hegel είδαμε την αναίρεση του εμπειρικού υποκειμένου στο Απόλυτο, διαπιστώνουμε στον Schelling ένα «ναυάγιο», την μετάφραση του προπατορικού αμαρτήματος με φιλοσοφικούς όρους: ο άνθρωπος δεν καταλήγει στο Απόλυτο, αλλά αποκόπτεται αμαρτάνων από τον Θεό, και πρέπει να ξαναβρεί την ειρήνη του με τον Θεό. Δεν πρόκειται μόνο για μια επιστροφή η οποία εγκαταλείπει τον ιδεαλισμό, αλλά για μια επιστροφή η οποία ανακαλεί το Διαφωτισμό επίσης σ' αυτό το σημείο, ανακτώντας την φιλοσοφική αξιότητα της πίστης. Βαίνοντας από την αδιαφορία ταυτότητα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, βρίσκει την διαφοροποιημένη μεν, αλλά απόλυτη ειρήνη μεταξύ του ανθρώπου, που έχει γίνει και πάλι δημιουργήμα, και του Θεού, που έχει γίνει και πάλι Δημιουργός.

Η ρήξη με το Διαφωτισμό – μια επιστροφή στο παρελθόν, η οποία στον Schelling δεν είναι πολιτικής αλλά πολιτισμικής χροιάς – φαίνεται ακόμη σαφέστερα υπό μια άλλη οπτική, εκείνη του συνδυασμού τέχνης και γνώσης. Εάν υπάρχει μια σφιχτή σύνθεση μεταξύ της άμεσης θέασης της αλήθειας και του καλλιτεχνήματος, και εάν αυτή η σύνθεση εντάσσεται στην θρησκευτική αμεσότητα, τότε διατυπώνεται το ερώτημα, ποιος λοιπόν είναι σύμφωνα με τον Schelling ικανός να επιτελέσει αυτό το χειρισμό, ποιος δηλαδή θα ήταν το υποκείμενο της διανοητικής εποπτείας. Επίσης εδώ δεν διαφέρει ο δεύτερος Schelling από τον πρώτο. Σε αντίθεση με τον Kant, τον Fichte ή τον Hegel, δεν είναι πλέον ο επιστήμονας ή ο φιλόσοφος εκείνος που προωθεί τη γνώση, αλλά η ιδιοφυΐα. Η ιδέα της ιδιοφυΐας ως του μονα-

δικού φορέα της γνώσης αντιφάσκει βαθύτατα με αυτό που μπορεί να οριστεί ως επίτευγμα της νεωτερικής φιλοσοφίας: την κοινότητα της γνώσης, τη γνώση ως ικανότητα καθενός – είτε υπό την προοπτική ενός «φυσικού δικαίου» είτε υπό την προοπτική του Διαφωτισμού. Ο Diderot έκανε λόγο για την αναγκαιότητα «να διδαχτεί ο λαός να μαθαίνει»· ο Kant και ο Hegel αντιλήφθηκαν τη γνώση ως μια γνώση κοινή για όλους. Ο Schelling, αντιθέτως, περιορίζει τη γνώση στην ιδιοφυΐα: μόνο η ιδιοφυΐα είναι ικανή να «θεαθεί» διανοητικά. Η θέση αυτή, η οποία αποκλείει τους συνηθισμένους ανθρώπους από τη γνώση της αλήθειας, οδηγεί σ' αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί γνωσιοθεωρητική αντίληψη της ελίτ.

Η διαλεκτική, τα ιστορικά άλματα και οι συγκρούσεις της, φαίνεται πως πλήττουν τον ίδιο τον γερμανικό ιδεαλισμό. Ξεκινώντας από τον Kant, τρόπον τινά έναν γνήσια διαφωτιστικό ορθολογιστή, ο ιδεαλισμός περνά στον Fichte και στο Σύστημα του Λόγου, και επιτυγχάνει με τον Hegel τον «πανλογισμό», ο οποίος επιπλέον εμπεριέχει μια ριζική περιφρόνηση κάθε φιλοσοφίας, η οποία βασίζεται σε αισθήματα αντί σε ορθολογικότητα. Αλλά στον Schelling ο ιδεαλισμός μεταστρέφεται σε ρητό ανορθολογισμό. Αυτό δεν σημαίνει, ότι τάχα ο ιδεαλιστικός ορθολογισμός ήταν μόνο ένας αφηρημένος και ψυχρός Διαφωτισμός. Ο Hegel, ο οποίος θέτει τον Λόγο απόλυτα, δεν αποκλείει παρόλ' αυτά την περιπάθεια: «Δεν υπάρχει τίποτε μεγάλο στην ιστορία, που να μην έγινε με πάθος»·* ο δε Fichte, με όλη την ορθολογιστική τροπή του, ήταν στην πραγματικότητα κυριευμένος από το πάθος του Λόγου. Στον Schelling, αντιθέτως, βρίσκουμε μια περιπάθεια χωρίς ορθολογικότητα. Και αυτό είναι, κατά την άποψή μου, ένας από τους λόγους για την ιστορική σημασία του και ένα κίνητρο της επικαιρότητάς του.

Στην κατακλείδα θα πρέπει να γίνει λόγος για τη σημασία της γερμανικής φιλοσοφίας για την κουλτούρα και την κοινωνία της Ευρώπης. Πρόκειται για θεωρητικές δυνάμεις, οι οποίες τελικά γέννησαν πολιτικά κινήματα. Ως γνωστόν, υπάρχει μια εγελιανή Δεξιά και μια εγελιανή Αριστερά· έχουμε ένα ρεύμα, το οποίο φτάνει από τον Kant μέχρι τον Karl Popper. Το ίδιο ισχύει όμως και για τον Schelling. Η φιλοσοφία του βρίσκει σήμερα κάποια απήχηση, όχι όμως μόνο πολιτισμική, αλλά και με τη μορφή μια ανησυχητικής

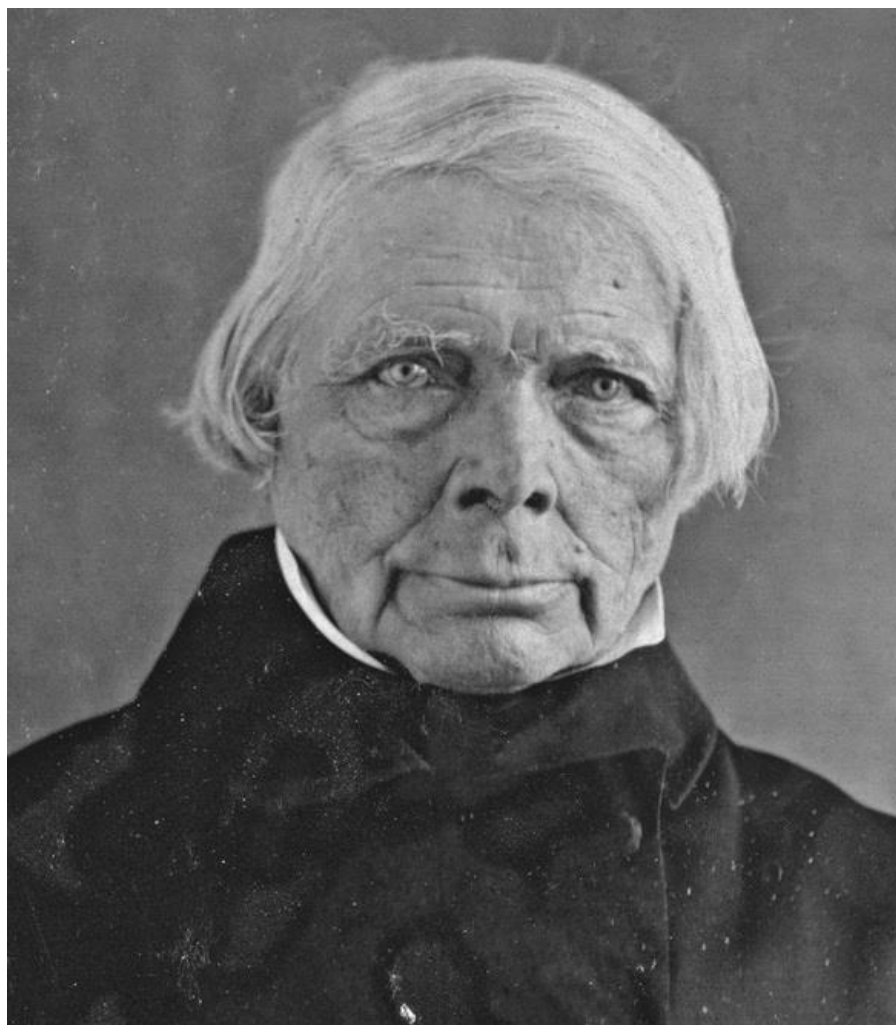
* Ρήση από την παρ. 474 της Εγκυκλοπαίδειας των φιλοσοφικών επιστημών.

άρνησης της ορθολογικότητας, η οποία προσιδιάζει σε πολλά πολιτικά και φιλοσοφικά κινήματα. Ο υπαρξισμός έχει συμβάλλει επίσης σ' αυτό το ξέσπασμα της ανορθολογικότητας, παρόλο που θα ήταν σωστό να διακρίνουμε τις διάφορες εκδοχές του: ο Jaspers δεν σκέφτεται όπως ο Heidegger, ενώ ο Sartre ανακαλύπτει στην Κριτική του διαλεκτικού Λόγου ξανά τον ορθολογισμό. Υπάρχει μια άλλη, εντελώς διαφορετική και καλοθεμελιωμένη σκοπιά της κριτικής του Λόγου: η κριτική θεωρία της «Σχολής της Φραγκφούρτης», και η από πλευράς της άρνηση του εργαλειακού Λόγου. Μια θεωρία που στρέφεται στο καυτό πρόβλημα της σύγχρονης επιστήμης: τη χρήση του Λόγου ως εργαλείου γνώσης όπως και πράξης για το σκοπό της εξουσίας, την έρευνα και την τεχνική πρόοδο, οι οποίες δεν αντιμετωπίζουν το πρόβλημα των συνεπειών τους. Ωστόσο, στο πολιτισμικό τοπίο του σήμερα υπάρχει ένα πολυσχιδές κίνημα, το οποίο τείνει να υποβαθμίσει το Λόγο ως τέτοιο στον απλώς εργαλειακό Λόγο, για να ανοίξει το δρόμο για την πρωτοκαθεδρία της ανορθολογικότητας: την πρωτοκαθεδρία της αμεσότητας, του αισθήματος, της μανιακής ευθιξίας χάριν αυτής της ιδίας. Ας μην ξεχνάμε, πως δίπλα στον εργαλειακό Λόγο υπάρχει και μια εργαλειοποίηση του αισθήματος για το σκοπό της εξουσίας. Σε κάθε περίπτωση, σίγουρα δεν είναι το αίσθημα, αλλά ο Λόγος η δύναμη εκείνη που μπορεί να θέσει υπό αμφισβήτηση την ισχύ συγκεκριμένων συστημάτων καταναγκασμού της κοινωνικής αναπαραγωγής. Και ακριβώς γι' αυτό το λόγο επισύρει εχθρικές συμπεριφορές απέναντί του.

Ξεκίνησα με τον Kant και θα κλείσω με τον Hegel τον κύκλο του γερμανικού ιδεαλισμού, ο οποίος προασπίζει το δικαίωμα του ανθρώπινου Λόγου. Στον Πρόλογο στη Φιλοσοφία του δικαίου του 1820 (Φιλ. Δ., VII, 11 κ.ε.) ο Hegel αποκρούει την προσπάθεια να αποδοθεί στο αίσθημα «αυτό που αποτελεί την υπερχλιετή εργασία του Λόγου και της διανοίας του», και αφήνοντας τη γνώση να συντήκεται «στο χυλό της 'καρδιάς, της φιλίας και του ενθουσιασμού'». Για το σκοπό αυτόν παραπέμπει (από μνήμης και όχι εντελώς σωστά) στα λόγια του Μεφιστοφελή από τον Φάουστ του Goethe. Ο Μεφιστοφελής είναι όντως «μια καλή αυθεντία», η οποία γνωρίζει τι είναι γνώση, η οποία γνωρίζει τα μέσα και τους τρόπους που φέρνουν τους ανθρώπους σε απόγνωση και οδηγούν στην Κόλαση. Σε έναν φοιτητή που ζητά συμβουλή, ο Μεφιστοφελής απαντά:

Για λογική και για επιστήμη νιώσε συ καταφρόνια,
τούτα που' ναι του ανθρώπου η δύναμη η υψηλή, η αιώνια –
Για το χαμό του κι αν ο Διάβολος δεν φρόντιζε,

Μόνος του τον εαυτό του αυτός θα καταπόντιζε!».*



Friedrich Wilhelm Joseph Schelling-1848 (Δαγκεροτυπία)

* Στίχοι 1855-56 και 1866-67 από τον Φάουστ (μετ. Κ. Σαμέλης, Διώνη, Αθήνα, 2006). Ο Μεφιστοφελής δεν απευθύνει αυτά τα λόγια στον πρωτοετή φοιτητή που έχει έρθει στο γραφείο του καθηγητή Φάουστ για συμβουλή, αλλά αποτελούν περιεχόμενο του δικού του μονολόγου, αφού έχει συνάψει τη συμφωνία με τον Φάουστ (ο οποίος έχει αποχωρήσει), και πριν δεχτεί ο ίδιος τον φοιτητή, υποδύμενος τον καθηγητή.

Βιβλιογραφία

Immanuel Kant (1724-1804)

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik [die als Wissenschaft wird auftreten können], 1783

Critik der reinen Vernunft, 1781 (A) 1787 (B)

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785

Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen, 1785

Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berlinische Blätter I, 1797

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793

Zum ewigen Frieden, 1795

Der Streit der Fakultäten, 1798.

Nachgelassene Schriften, επιμ. Hartenstein, 1838 κ.ε., τόμ. VIII

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792

Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische. Revolution, 1793

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794

Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795

Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797

Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung, 1798

Appellation an das Publikum [gegen die Anklage des Atheismus], 1799

Die Bestimmung des Menschen, 1800

Der geschlossene Handelsstaat, 1800

Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, 1801

Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen, 1801

Darstellung der Wissenschaftslehre, 1801

Über das Wesen des Gelehrten [und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit] 1806

Die Staatslehre [oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche], 1813

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1830)

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801