

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ
ΣΤΟΝ
ΓΕΡΜΑΝΙΚΟ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟ

ΚΑΝΤ, ΦΙΧΤΕ, ΣΕΛΛΙΝΓΚ, ΧΕΓΚΕΛ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Υπεύθυνος σειρᾶς: Δρ Δημήτρης Ύφαντῆς*

J. G. Fichte	<i>Ὁδηγὸς γιὰ μίᾱ εὐτυχισμένη ζωὴ</i>
M. Heidegger	<i>Ἐπιστολὴ γιὰ τὸν ἀνθρωπισμὸ</i>
M. Heidegger	<i>Ἡ ἔννοια τοῦ χρόνου</i>
E. Husserl	<i>Ἡ φιλοσοφία ὡς ἀύστηρὴ ἐπιστῆμη</i>
E. Husserl	<i>Καρτεσιανοὶ στοχασμοὶ</i>
I. Kant	<i>Κριτικὴ τῆς κριτικῆς ἰκανότητος</i>
M. Scheler	<i>Ἡ θέση τοῦ ἀνθρώπου στὸν κόσμον</i>
F. W. J. Schelling	<i>Φιλοσοφία τῆς ἀποκαλύψεως</i>

* Ὁ Δημήτρης Ύφαντῆς σπούδασε οικονομικὰ στὸ πανεπιστήμιον τῶν Ἀθηνῶν καὶ στὴν συνέχεια φιλοσοφία, μουσικολογία καὶ βυζαντινολογία στὸ πανεπιστήμιον τῆς Κολωνίας. Ανακηρύχθηκε διδάκτωρ ἀπὸ τὸ πανεπιστήμιον αὐτὸ χάρις στὴν διατριβὴν του *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927)* [Ἡ ἀντιπαράθεσις τοῦ πρώμου Heidegger μετὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ γένεσις καὶ ἀνάπτυξις τῆς καθὼς καὶ ἡ σημασία τῆς γιὰ τὴν ἐξέλιξιν τῆς πρώμης φιλοσοφίας τοῦ Martin Heidegger (1919-1927)], Duncker und Humblot, Βερολίνο, 2009. Ἀντικείμενον τῆς ἔρευνας του ἀποτελεῖ ἡ νεότερη καὶ σύγχρονη φιλοσοφία, καὶ ἰδιαιτέρᾳ ἡ φιλοσοφικὴ σκέψις τοῦ Martin Heidegger.

ΠΑΥΛΟΣ ΚΛΙΜΑΤΣΑΚΗΣ

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΕΙΣΑΓΩΓΗ
ΣΤΟΝ
ΓΕΡΜΑΝΙΚΟ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟ

ΚΑΝΤ, ΦΙΧΤΕ, ΣΕΛΛΙΝΓΚ, ΧΕΓΚΕΛ

Πρόλογος: Μιχαήλ Δημητρακόπουλος
Επιμέλεια: Δημήτρης Ύφαντης



ΡΟΕΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Σειρά: Φιλοσοφική Βιβλιοθήκη
Υπεύθυνος σειράς: Δημήτρης Υφαντής

Συγγραφέας: Παύλος Κλιματσάκης
Επιμέλεια: Δημήτρης Υφαντής

© Copyright Εκδόσεις ΡΟΕΣ, Αθήνα 2010

1η έκδοση: Ιανουάριος 2010

Κεντρική διάθεση: Λομβάρδου 31-35, 114 73 Αθήνα
Τηλ.: 210 6429409, 210 6468156, Fax: 210 6411597
e-mail: info@printa-roes.gr, printa@otenet.gr
website: www.printa-roes.gr

Απαγορεύεται η αναδημοσίευση ή αναπαραγωγή του παρόντος έργου στο σύνολο ή τμημάτων του με οποιονδήποτε τρόπο, καθώς και η μετάφραση ή διασκευή του ή εκμετάλλευσή του με οποιονδήποτε τρόπο αναπαραγωγής έργου ή τέχνης, σύμφωνα με διατάξεις του ν. 2121/1993 και της Διεθνούς Σύμβασης Βέρνης - Παρισιού, που κυρώθηκε με το ν. 100/1975. Επίσης, απαγορεύεται η αναπαραγωγή της στοιχειοθεσίας, σελιδοποίησης, εξωφύλλου και γενικότερα της εμφάνισης του βιβλίου, με φωτοτυπικές, ηλεκτρονικές ή οποιεσδήποτε άλλες μεθόδους, σύμφωνα με το άρθρο 51 του ν. 2121/1993.

ISBN: 978-960-283-296-7

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τό πάντων δυσχερέστερον κατά τόν Χέγκελ τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος* δέν εἶναι οὔτε ἡ ἀπλή κρισεολόγησις ἑνός οὐσιώδους ἢ στιβαροῦ φιλοσοφικοῦ περιεχομένου, οὔτε καί ἡ κατά πολὺ τῆς κρισεολογήσεως αὐτῆς δυσχερεστέρα φιλοσοφική σύλληψή του· τό κατ' ἔξοχὴν δυσχερές καί βαρὺ πού συμπερικλείει καί τὴν μερικότητα τῶν δύο προηγουμένων σταδίων διαβαθμισμένης δυσχέρειας μέσα του, εἶναι ἡ ἐπιστημονικὴ διά λόγου ἐκφορὰ, ἔκθεσις καί ἐνεργὸς παρουσίασις (*Darstellung*) τῆς διαλεκτικῆς ἀλήθειας τοῦ περιεχομένου τούτου. Διὰ τόν ἴδιο, φυσικά, τόν Χέγκελ, τὴν ἀληθινὴ μορφή, ὑπὸ τὴν ὁποία ἐκτίθεται ὡς ὑπάρχουσα, καί τῶ ὄντι ὑπάρχει, ἡ ἀλήθεια, δύναται μόνο τό ἐπιστημονικόν, φιλοσοφικόν σύστημα νά προσπορίσει. Μόνον ἔτσι ἡ φιλοσοφία ἔρχεται πῶ κοντά καί συμπλησιάζει τὴν μορφή τῶν μεθοδικά συγκροτημένων ἐπιστημῶν.

Τό φιλοσοφικόν, ὡς ἐκ τούτου, πόνημα τοῦ Π. Κλιματσάκη ἔχει εἰς ὑψηλόν βαθμὸν ἐπιστημονικῆς ἐπάρκειας ἐπιτύχει τόν στόχον του, καθὼς δέν λειτουργεῖ ἀπλῶς ὡς γενικολογούσα καί ἀφηρημένη (ἐγγελικῶς) στό διαλεκτικὸ ἀποτέλεσμα τῆς συστηματικῆς στόν Γερμανικόν Ἰδεαλισμὸν, ἀλλὰ προϋποθέτει τόσο τὴν ἱστοριοεξελεκτικὴ ὅσο καί τὴν κριτικοῖστορικὴν μέθοδον προπαιδευτικῆς κατανοήσεως τῶν προβλημάτων: τὴν ἱστορικὴν τουτέστιν τοῦ θεμελιώδους φιλοσοφικοῦ προβλήματος τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ προκατανόησι. Τοιοῦτοτρόπως, ἡ προσπάθειά του καθίσταται πραγματικὴ φιλοσοφικὴ ἐρμηνεία: τό φιλοσοφεῖν ὡς ἐρμηνεύειν (*Interpretieren*).

Τό τελευταῖο τοῦτο φιλοσοφικόν μάθημα ἀναλαμβάνεται ἐκμαιεῦμενον ἀβιάστως –ἀπὸ ἄλλην, ἀσφαλῶς, φιλοσοφικὴν γωνίαν ἢ σκοπιάν– τόσο μέσα ἀπὸ τό ρηξικέλευθον στήν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ολότητα του έργου του M. Heidegger: *Sein und Zeit* (1927) όσο και από την διά της περιπλόκου συντήξεως τῶν ιστορικῶν ὀριζόντων πολυφόρως ἐκκρινομένην γλωσσικοφιλοσοφικὴν ἐρμηνευτικὴν τοῦ H. G. Gadamer (φιλοσοφία ὡς πεφρασμένως ἐγκατανοημένη γλῶσσα ἐρμηνευτικῆς ἐμπειρίας καὶ ιστορικότητας).

Ἡ ζωντανὴ καὶ ἐνεργὴς διαλεκτικοφιλοσοφικὴ, πράγματι, ἐπικαιροποίησι (παροντοποίησι) τῆς φιλοσοφικῆς ἀλήθειας εἶναι, ὅπως καθυπαγόρευεν παραπάνω ὁ Χέγκελ, τὸ δυσχερέστατον τῶν χρημάτων. Τοῦτο, ὅμως, ἐτελεσφόρησεν ἐρμηνευτικῶς ἢ καλύτερα, γλωσσικο-ερμηνευτικῶς, εἰς τὴν περίπτωσιν τοῦ ἀνά χεῖρας ἔργου τοῦ Π. Κλιματσάκη. Μὲ τὴν ἄνευ στενώσεως τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἐπιτάγματος ἀπλότητα τῆς πλαστικῆς του γλωσσικῆς ἐκφορᾶς καὶ τὴν εὐστοχίαν τῆς φιλοσοφικῆς του διατυπώσεως καθιστᾷ μὲ σιγουριά ἢ βεβαιότητα ἀπτόν, συλληπτόν καὶ ἀπολαυστόν στή διενέργησίν του τὸ φιλοσοφικὸ καὶ ἐρμηνευτικόν του ἀλίευμα. Ἡμεῖς, προσωπικῶς, δοκιμάζομεν ἰδιαιτέραν πνευματικὴν εὐφροσύνην διὰ τὸ ἐπίτευγμα τοῦτο τοῦ κ. Κλιματσάκη, ἐπίτευγμα πού συνιστᾷ τὸ ἀναδρομικόν ἀφομοιωτικόν ἀπέλεσμα τῆς μακρᾶς καὶ ὀλοκληρωτικῆς στρατευμένης στή φιλοσοφία θητείας του ἐπὶ τοῦ εὐσυνειδήτως καὶ αὐστηρῶς ἐργαζομένου γερμανόφωνου φιλοσοφικοῦ χώρου. Τὰ προοιωνίσματα ἄλλωστε τῆς σοβαρῆς καὶ ἀτυμπανίστου πνευματικῆς πορείας του ἦσαν ἐκδήλως φανερά ἀπὸ τὰ φιλοσοφικά προβληματισμένα, μὰ σεμνοπρεπῆ ἐκεῖνα ἔτη τῆς ἑλληνοφιλοσοφικῆς μαθητείας του.

Ὅστόσο –διὰ νά μὴν ὀλιγορηθεῖ καὶ ὁ ἐκ κριτικοῦ καθήκοντος ἐπιβαλλόμενος φιλοσοφικός ἔλεγχος–, ἡ ἐκτενὴς ἀναφορὰ καὶ μακροσκελὴς ἔκτασις τῶν ἀναπτύξεων του πού ἀφοροῦν εἰς τε τὴν φιλοσοφίαν τῆς φύσεως καὶ τὴν λεγόμενὴν φιλοσοφία τοῦ ὑστέρου Σέλλινγκ, προκαλοῦν ὠρισμένα εὐλόγα ἐρωτηματικά ἢ ἐκλύουν ποίαν τινὰ φιλοσοφικὴν ἐκπληξιν. Γιατί, ὄντως, τὸ εἰδικόν τότε βάρος θὰ κατέπιπτεν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

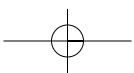
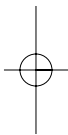
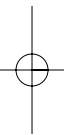
φιλοσοφικῶς εἰς αὐτήν, πού μαζί μέ τήν Naturphilosophie τοῦ Χέγκελ ἐχαρκτηρίσθησαν οὐχί ἀδίκως –παρ’ ὄλον πού στόχος των δέν ἦτο ἡ φιλοσοφική ὑποκατάσταση τῆς συγχρόνου ἐμπειρικοεπιστημονικῆς φυσικῆς– ὡς ὁ ἀσθενῆς φιλοσοφικός κρικός τῆς ἀλύσεως τοῦ συστήματος.

Καί, μολαταῦτα, δέον, βεβαίως, νά μήν λησμονεῖται ποσῶς ὁ κρίσιμος ρόλος πού ἡ Naturphilosophie αὐτή διεδραμάτισεν εἰς τήν γένεσιν, ἐξέλιξιν καί διαμόρφωσιν τῆς φιλοσοφικῆς διαλεκτικῆς τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ· οὔτε –γιά νά θυμηθοῦμε τόν φιλοσοφικῶς ἐν προκειμένῳ ἱστοριολογούντα ποιητήν Heine (πρβλ. σχετικόν ἔργο μας: Ὁ *H. Heine* καί ἡ κλασσική γερμανική φιλοσοφία, Ἀθήναι, 1990, σελ. 95. κ. ἐξ.)–, ὅτι ἀπό τούς κόλπους τῆς (ὅπως καί ἀπό τούς κόλπους τῶν ἄλλων φιλοσοφιῶν τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ) ἐξεπήδησαν ἐπαναστατικές θρυαλλίδες γνησίου χειραφετικοῦ δυναμισμοῦ τῆς ἀνθρωπότητος (ἡ ἐπαναστατικότης τῆς κλασσικῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας).

Τό φιλοσοφικόν, ἐν κατακλείδι, τοῦτο σύγγραμμα τοῦ Π. Κλιματσάκη δύναται ἀπερίττως νά χαιρετισθεῖ καί χρησιμεύσει ὡς μία ἐξ ἐμπείρου χειρός καλή πρώτη εισαγωγή εἰς τόν τεράστιον φιλοσοφικόν χώρον τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ.

Μιχαήλ Δημητρακόπουλος

Καθηγητής τῆς φιλοσοφίας,
Ἐθνικό καί Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν



ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΕΠΙΜΕΛΗΤΗ

Τό παρόν ἔργο τοῦ Παύλου Κλιματσάκη συνιστᾶ μία πλήρη καί συστηματική εἰσαγωγή στήν φιλοσοφία τῶν τεσσάρων κλασσικῶν τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας Κάντ, Φίχτε, Σέλλινγκ καί Χέγκελ. Ἡ εἰσαγωγή αὐτή ἀπευθύνεται τόσο σέ φοιτητές φιλοσοφίας καί συγγενῶν κλάδων ὅσο καί σέ ἐκείνους πού ἐνδιαφέρονται νά γνωρίσουν τόν πλοῦτο καί τό βάθος τοῦ στοχασμοῦ πού χαρακτηρίζει τό φιλοσοφικό κίνημα τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ.

Τό κίνημα αὐτό –ὅπως ἀναπτύσσει διεξοδικά στό ἔργο του ὁ Παῦλος Κλιματσάκης– ἀποτελεῖ τήν κατάληξη καί κορύφωση τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως πού ἐγκαινίασε ὁ Καρτέσιος στήν ἀπαρχή τῶν Νέων Χρόνων, καθῶς ἀξιοποιεῖ μέ συνέπεια καί στό ἔπακρο τήν ἀρχή πού διέπει τήν νεότερη φιλοσοφία. Κυριάρχησε δέ στίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ 18ου καί στό πρῶτο ἡμισυ τοῦ 19ου αἰώνα καί καθόρισε τήν πορεία τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως μέχρι τίς ἡμέρες μας, ἀποτελώντας πρότυπο καί σῦναμα πρόκληση γιά κάθε αὐθεντικό φιλοσοφικό στοχασμό.

Ὁ συγγραφέας τοῦ παρόντος ἔργου ἐκθέτει συνοπτικά στήν εἰσαγωγή του τήν πορεία τῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας ἀπό τό τέλος τοῦ μεσαίωνα μέχρι τά μέσα τοῦ 18ου αἰώνα καί ἀφιερώνει στήν συνέχεια χωριστά κεφάλαια στήν παρουσίαση τῆς σκέψεως καθενός ἀπό τούς τέσσερεις φιλοσόφους. Ἡ παρουσίασή του βασίζεται στά ἐκάστοτε κύρια ἔργα καί προσφέρει μία ἐρμηνεία τόσο τῶν κεντρικῶν φιλοσοφικῶν θέσεων ὅσο καί τῆς ἐξέλιξης τῆς σκέψεως τῶν τεσσάρων στοχαστῶν. Γιά τόν σκοπό αὐτό, ὁ συγγραφέας ἀξιοποιεῖ τίς ἀναλύσεις τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας πού

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ἀνέπτυξε ὁ Χέγκελ, προσδίδοντας κατ' αὐτόν τόν τρόπο στήν παρουσίασή του ἐνιαία ἐρμηνευτική ἀρχή, ἐσωτερική συνοχή καί σαφή προσανατολισμό. Στό τελευταῖο δέ κεφάλαιο καί μετά ἀπό μία σύντομη ἐπισκόπηση τῶν ὄσων ἐξέθεσε προηγουμένως, παρουσιάζει ἐν συντομία καί μέ ἀναφορά στήν μεταϊδεαλιστική φιλοσοφία τήν ἐπέκταση τοῦ ιδεαλιστικοῦ προγράμματος πού ὁ ἴδιος θεωρεῖ ἀναγκαία καί γόνιμη.

Τό παρόν ἔργο καλύπτει ἕνα μεγάλο κενό στήν ἑλληνική φιλοσοφική βιβλιογραφία, καθώς σ' αὐτήν ἀπουσιάζουν τόσο πρωτότυπες ὅσο καί μεταφρασμένες μελέτες σχετικά μέ τόν γερμανικό ιδεαλισμό. Διευρύνει ταυτόχρονα καί τήν ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ τῶν ἐκδόσεων ΡΟΕΣ, ἡ ὁποία στό ἐξῆς δέν θά περιλαμβάνει μόνο μεταφράσεις φιλοσοφικῶν ἔργων, ἀλλά καί πρωτότυπες φιλοσοφικές μελέτες.

Δημήτρης Ὑφαντῆς

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Τό ανά χείρας ἔργο ἐπιχειρεῖ μία συστηματική εἰσαγωγή στήν φιλοσοφία τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ. Τό φιλοσοφικό αὐτό κίνημα, ἀπό τά σπουδαιότερα στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, δέν εἶναι ἀκόμη ἐπαρκῶς γνωστό στήν χώρα μας. Τά τελευταῖα χρόνια παρουσιάστηκαν μέν κάποιες μεταφράσεις σημαντικῶν κειμένων, ἀλλά δυστυχῶς πολλά ἔργα ἀπό αὐτήν τήν περίοδο τῆς φιλοσοφίας παραμένουν ἄγνωστα, μέ ἀποτέλεσμα νά εἶναι ἀδύνατον γιά τόν ἐνδιαφερόμενο ἀναγνώστη νά ἀποκτήσει μία συνολική εἰκόνα αὐτῆς. Ἐπιπλέον, ἀπουσιάζουν τόσο οἱ συνολικές παρουσιάσεις ὅσο καί οἱ μεταφράσεις ξένων μελετῶν γιά τόν γερμανικό ἰδεαλισμό. Τό παρόν ἔργο μπορεῖ λοιπόν νά συμβάλει στήν κάλυψη αὐτοῦ τοῦ κενοῦ καί νά βοηθήσει ὅσους ἐπιθυμοῦν νά γνωρίσουν αὐτό τό φιλοσοφικό κίνημα.

Ὅπως δηλώνουμε καί στόν τίτλο τῆς παρούσας μελέτης, ἀποβλέπουμε σέ μία *συστηματική* παρουσίαση τῆς ἐν λόγῳ φιλοσοφίας. Συστηματική παρουσίαση σημαίνει ἐν προκειμένῳ τήν ἔκθεση αὐτοῦ τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ μέ τήν βοήθεια μιᾶς ἐνιαίας ἐρμηνευτικῆς ἀρχῆς πού ἀφορᾷ στό σύνολο τῶν θιγομένων ζητημάτων. Ἡ ἀρχή αὐτή συνίσταται στό ὅτι ὁ γερμανικός ἰδεαλισμός ἀποτελεῖ τήν ὀλοκλήρωση τῆς πορείας τῆς σύνολης νεότερης φιλοσοφίας, ἐπειδή καθιστᾷ συνειδητή καί ἐφαρμόζει στόν ὑπέρτατο βαθμό τήν ἀρχή τῆς αὐτοβεβαιότητας τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου. Πάνω σέ αὐτήν τήν ἀρχή στηρίζεται ἡ κλασική εὐρωπαϊκῆ φιλοσοφία, ὅπως θά περιγράψουμε περιληπτικά στήν συνέχεια αὐτῆς τῆς εἰσαγωγῆς. Ὁ γερμανικός ἰδεαλισμός κατορθώνει νά τήν ἀξιοποιήσει πλήρως καί νά τήν ὀδηγήσει σά

Πάυλος Κλιματσάκης

ορία της. Από τὰ μέσα τοῦ 19ου αἰώνα καί μετά, ὅποτε ὀλοκληρώνεται ἡ πορεία αὐτοῦ τοῦ πνευματικοῦ κινήματος, ἡ εὐρωπαϊκὴ σκέψη ἀναγκάζεται νά ἀναζητήσῃ νέες ὁδοὺς, χωρὶς ὅμως νά μπορέσῃ νά φτάσῃ σέ ἀντίστοιχα συστηματικά ὕψη.

Ἰσχυρίζομαστε, περαιτέρω, ὅτι ἡ ἀναφερθεῖσα ἀρχὴ συνεπάγεται καί τὴν ἐνότητα τοῦ ἴδιου τοῦ ὑπὸ ἐξέταση φιλοσοφικοῦ κινήματος, καί αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἐνότητα ἐπιχειροῦμε νά καταδείξουμε διὰ τῆς ἀναλύσεως τῶν σημαντικότερων κειμένων τῶν τεσσάρων μεγάλων φιλοσόφων αὐτῆς τῆς περιόδου. Ἐπικεντρωνόμαστε κυρίως στὴν ἀνάλυση φιλοσοφικῶν ἀρχῶν καί θεμάτων πού ἀναπτύσσονται στὰ βασικότερα κείμενα τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ, μὲ στόχο νά βοηθήσουμε τὸν ἐνδιαφερόμενο ἀναγνώστη καί σπουδαστὴ τῆς γερμανικῆς φιλοσοφίας νά ἀποκτήσῃ συνολικὴ ἐποπτεία τῆς. Ἐχουμε ὡς ἀφετηρία τῆς ἐρμηνευτικῆς μας πορείας τὴν ἄποψη καί τὰ σχετικὰ ἐπιχειρήματα, πού παρουσίασε ὁ Χέγκελ, στὶς Παραδόσεις του γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας, καὶ σχετικὲς μελέτες ἐρμηνευτῶν, ὅπως οἱ K. Rosenkranz,¹ R. Kroner² καί N. Hartmann³, ἀλλὰ καί πρόσφατα ὁ J. Royce.⁴ Ἡ δική μας προσέγγιση συνίσταται στό ὅτι ὁ γερμανικὸς ἰδεαλισμὸς ἀποτελεῖ τὴν ὀλοκλήρωση τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἐπειδὴ ἀκριβῶς φέρνει στό φῶς ἐκείνη τὴν ἐννοια τοῦ Ἀπολύτου, διὰ τῆς ὁποίας μπορεῖ νά θεμελιωθεῖ καί νά ἀποδειχθεῖ ἡ γνωστικὴ βεβαιότητα τοῦ Ἐγώ. Δείχνουμε ὅτι στό πλαίσιο τοῦ φιλοσοφικοῦ αὐτοῦ κινήματος λαμβάνει χώρα μία συνεχῆ ζύμωση γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημα τῆς ἐννοίας τοῦ Ἀπολύτου, τῆς ὁποίας οἱ διάφορες ἀναγκαῖες διαμορφώσεις ἀντιστοιχοῦν στοὺς σταθμούς αὐτῆς τῆς πορείας. Ἡ ἐν λόγω ζύμωση ὀδηγεῖ σέ ὅλο καί πῖο συγκεκριμένες μορφές τῆς ἐνότητος ἀνάμεσα στό Ἐγώ καί στό Ἀπόλυτο. Αὐτό τὸ πρῖσμα ἐπιτρέπει νά ἀντιμετωπιστοῦν διάφορες ἐρμηνευτικὲς δυσκολίες σχετικὰ μὲ τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ πού ἀπασχόλησαν ἐρευνητὲς κυρίως ἀπὸ τὸν ἀγγλοσαξ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

νικό χῶρο (π.χ. τούς R. Solomon,⁵ F. Copleston,⁶ καί πρόσφατα τούς K. Ameriks⁷ καί F. C. Beiser⁸), δυσκολίες πού ἀφοροῦν στό ἐρώτημα ἐάν στό φιλοσοφικό αὐτό κίνημα ὑπερισχύει τελικά τό ὑποκειμενικό ἢ τό ἀντικειμενικό στοιχείο τοῦ ιδεαλισμοῦ, τό Ἐγώ ἢ τό Ἀπόλυτο.

Τέλος, ἡ προσέγγιση τοῦ γερμανικοῦ ιδεαλισμοῦ βάσει τῆς ἀναφερθείσας ἐρμηνευτικῆς ἀρχῆς ἐπιτρέπει καί τήν κατανόηση δυσκολιῶν πού ἀφοροῦν στήν ιδιαίτερη πορεία καθενός ἀπό τούς μεγάλους ἐκπροσώπους του. Θα διαφανεῖ, ὅπως πιστεύουμε, ὅτι καί ἡ ἐξέλιξη τῆς σκέψης καθενός ἀπό τούς ἐξεταζόμενους φιλοσόφους παρουσιάζει ἐσωτερική ἐνότητα. Σήμερα, ἐπικρατεῖ ἡ τάση νά ἐξετάζεται κάθε φιλόσοφος ἀνεξάρτητα ἀπό τήν φιλοσοφική συνάφεια πού ἀναφέραμε, μέ ἀποτέλεσμα νά προκύπτουν πολυποίκιλες ἐξηγήσεις καί προσεγγίσεις σέ ἐπί μέρους ζητήματα. Κατά τήν ἀποψή μας, ἡ τάση αὐτή κυριαρχεῖται ἀπό τήν πρόθεση γενετικῆς ἐξηγήσεως ἐπί μέρους κειμένων, μέ ἀποτέλεσμα λίγο νά ἀπέχει ἀπό τήν φιλολογία. Ἀπό τό δυσθεώρητο πλῆθος τέτοιων μελετῶν θά ἀναφέρουμε μόνο μερικές στοῦς οἰκείους τόπους.

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΝΕΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Ἐπειδή ἀντιλαμβανόμαστε τόν γερμανικό ιδεαλισμό ὡς ὀλοκλήρωση τῆς φιλοσοφίας τῶν νέων χρόνων, θεωροῦμε σκόπιμο νά ἀναφερθοῦμε συνοπτικά στά γενικά χαρακτηριστικά τῆς φιλοσοφικῆς αὐτῆς περιόδου, προκειμένου νά καταστεῖ σαφέστερη ἡ προσέγγισή μας στό ἴδιο τό κίνημα τοῦ γερμανικοῦ ιδεαλισμοῦ. Ἐκκινοῦμε ἀπό τήν διαπίστωση ὅτι στό μεσαιωνικό κόσμο κυριαρχεῖ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στό ἐνθάδε καί στό ἐπέκεινα, ἀνάμεσα στό πεπερασμένο καί τό

Πάυλος Κλιματσάκης

ἄπειρο· τὸ πρῶτο ἀντιστοιχεῖ στὸν φυσικὸ καὶ ψυχικὸ κόσμον τοῦ ἀνθρώπου καὶ συνιστᾷ τὸ πεδίο πού ὁ ἄνθρωπος πρέπει νὰ ὑπερβεῖ, ἐνῶ τὸ δεύτερο ἀντιπροσωπεύει τὸ κατ' ἔξοχὴν ὄν καὶ τὸ ἀληθές, τὸν Θεό, καὶ ἐκφράζεται στὴν διδασκαλία καὶ τὴν πίστη τῆς χριστιανικῆς θρησκείας κατὰ τὴν δυτικὴ τῆς ἐκδοχῆς. Ἡ ἐμμονὴ τοῦ Μεσαίωνα στὴν ἀναφερθεῖσα διάκριση ἀνάμεσα στὸ ἐνθάδε καὶ στὸ ἐπέκεινα, ἐπέφερε τελικὰ τὸν εὐτελισμὸ τοῦ ἐπέκεινα, ἀφενὸς ἐξαιτίας τῆς διαφθορᾶς τῶν ἡθῶν καὶ ἀφετέρου ἐξαιτίας τῆς ἀδυναμίας τῆς διανοίας νὰ συλλάβει ἐννοιολογικὰ τὸ ἀληθές περιεχόμενο τῆς θρησκείας. Ὁ φαῦλος τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο παρουσιαζόταν ἡ ἀλήθεια τῆς χριστιανικῆς θρησκείας ἐξέγειρε τοὺς μορφωμένους ἀνθρώπους τῆς Ἀναγέννησης καὶ ὀδήγησε στὴν Μεταρρύθμιση, ἡ ὁποία ἐστράφη ἐνάντια στὴν ρωμαιοκαθολικὴ ἐκκλησία, ἐπιζητώντας τὴν κάθαρση τῆς πίστεως.

Ἐπειδὴ ὁ ἀναφερθεὶς χωρισμὸς ἀνάμεσα στὸ ἄπειρο καὶ τὸ πεπερασμένο δὲν μπορούσε πλέον νὰ γίνῃ ἀποδεκτὸς, ἀφοῦ συνεπαγόταν ἕναν κόσμον ἐκφραλισμοῦ καὶ πνευματικῆς καταρρακώσεως, τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ὀδηγήθηκε σὲ μία νέα ἀντίληψη συμφιλίωσης τοῦ ἐνθάδε καὶ τοῦ ἐπέκεινα. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα παύει πλέον νὰ ἀντιλαμβάνεται τὸν ἑαυτό του ὡς διχασμένο καὶ κατακερματισμένο ἀνάμεσα σὲ ἕναν μάταιο γήινο κόσμον, ἐντὸς τοῦ ὁποίου πρέπει νὰ ζήσει καὶ στὴν Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν, τὴν ὁποία προσδοκᾷ. Ὁ κόσμος χάνει τὴν ἀπόλυτα ἀρνητικὴ σημασία πού εἶχε στὸ πλαίσιο τῆς μεσαιωνικῆς κοσμοαντίληψης. Ὁ ἄνθρωπος συμφιλιώνεται μὲ τὸν κόσμον, τὸν ὁποῖο θεωρεῖ τώρα δικό του, καὶ ἀποκτᾷ ἐμπιστοσύνη στὶς διανοητικὲς καὶ ἀντιληπτικὲς του δυνάμεις· ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν φύση καὶ πραγματοποιεῖ ἔτσι σημαντικὲς ἐπιστημονικὲς καὶ τεχνικὲς ἀνακαλύψεις. Ὁ νοῦς ἀναδύεται πάλι, καὶ ὁ ἄνθρωπος συνειδητοποιεῖ τὴν βούλησή του καὶ ἀρχίζει, ὅπως καὶ στὴν κλασικὴ ἑλληνικὴ ἀρχαιότητα, νὰ ἀπολαμβάνει τὰ ἐγκόσμια, τὴν ἐπίγεια ὑπαρξή του. Ἡ μεταρρύθμιση τοῦ Λούθη-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ρου επικαλεῖται τό *sensus communis* ἀντί τῶν ἐκκλησιαστικῶν πατέρων καί τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὡς αὐθεντία, ἰσχύει πλέον τό ἀτομικό πνεῦμα, τό ὁποῖο δέν ἀπαξιώνει πιά τήν πεπερασμένη πραγματικότητα, τό ἐδῶ καί τό τώρα. Λαμβάνει λοιπόν χώρα μία συμφιλίωση ἀνάμεσα στήν αὐτοσυνείδηση, στό σκεπτόμενο Ἐγώ τοῦ ἀνθρώπου, καί στήν πραγματικότητα, συμφιλίωση πού ὀδήγησε στά μεγάλα ἐπιστημονικά ἐπιτεύγματα τῆς ἐποχῆς.

Ἡ πεπερασμένη πραγματικότητα, ἡ ὁποία εἶχε παραμεληθεῖ ἀπό τό μεσαιωνικό πνεῦμα, ἐξετάζεται τώρα ἐμπειρικά καί ἀναβιβάζεται διά τοῦ νοῦ σέ καθολικές ἐννοιες ὑπό τήν μορφή φυσικῶν νόμων, τούς ὁποίους ὁ ἄνθρωπος ζητεῖ νά γνωρίσει. Αὐτό σημαίνει ὅτι τό καθ' ἕκαστον πού μᾶς δίδεται διά τῶν αἰσθήσεων μετατρέπεται στήν μορφή τοῦ καθ' ὅλου, στήν μορφή δηλ. τῶν ἐννοιῶν. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἡ μεταρρυθμιστική θρησκευτικότητα θεωρεῖ τώρα ὅτι τό ἐπέκεινα, τό ἄπειρο, ὁ Θεός, προσεγγίζεται ἀπό τήν καθαρή καρδιά. Ὁ Θεός θεωρεῖται πλέον ὅτι ὑπάρχει ἐν πνεύματι, ὅτι ἐνοικεῖ στήν καρδιά τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου πρέπει καί νά ἀναζητηθεῖ.

Ἡ νεότερη φιλοσοφία συνιστᾷ τόν θεωρητικό τρόπο διά τοῦ ὁποίου τό ἀνθρώπινο πνεῦμα καλεῖται νά κατανοήσει τήν νέα ἱστορική πραγματικότητα καί νά ὑπερβεῖ τόν μεσαιωνικό χωρισμό ἀνάμεσα στό ἐνθάδε καί στό ἐπέκεινα. Ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀντίθεσης πού συνεπάγεται ὁ ἐν λόγῳ χωρισμός πρέπει νά λάβει χώρα ἐννοιολογικά, δηλ. διά τῆς ἐννοήσεως τῆς ἐνότητας τῶν δύο αὐτῶν ὄντολογικῶν σφαιρῶν. Σέ καμία πάντως περίπτωση δέν μπορεῖ νά ἰσχύει πλέον ὁ χωρισμός αὐτός, ὁ ὁποῖος μετέτρεπε τόν ἐπίγειο κόσμον σέ ἕνα μηδαμινό πεδίο καί ὀδηγοῦσε κατ' ἀνάγκην στόν ἐκφραλισμό καί στήν ἐξαχρείωση τῆς συνείδησης. Ἡ ἀνάδειξη τῆς ἐσωτερικῆς, τῆς κατ' οὐσίαν ἐνότητας τοῦ ἀπείρου καί τοῦ πεπερασμένου ἀποτελεῖ τό κατ' ἐξοχήν ἐρώτημα πού ἀπασχόλησε τήν φιλοσοφία τῶν νέων χρόνων καί ὀδήγησε τε-

Πάυλος Κλιματσάκης

λικά σέ εκείνη τήν απάντηση πού αντιπροσωπεύει τό φιλοσοφικό κίνημα τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ. Αὐτή εἶναι ἡ θέση, ἡ ἄποψη, ὑπό τό πρίσμα τῆς ὁποίας μελετάμε καί κρίνουμε τό κίνημα αὐτό ὡς ὀλοκλήρωση τῆς πορείας τῆς νεότερης φιλοσοφίας.

Ἄμεση συνέπεια τῆς συμφιλίωσης τοῦ ἐνθάδε μέ τό ἐπέκεινα ἀποτελεῖ ἡ ἐμφάνιση, ἡ καλύτερα, ἡ ἐπανεμφάνιση τοῦ νοεῖν αὐτοῦ καθ' ἑαυτό. Ἐπειδή ὁ ἄνθρωπος δέν ἀντιλαμβάνεται πιά τόν ἑαυτό του ἀποξενωμένο ἀπό τό ἄπειρο καί ἀπό τό ἀληθές, ἀποκτᾷ ἐκ νέου ἐμπιστοσύνη στό πνεῦμα του. Θεωρεῖ τώρα πῶς εἶναι σέ θέση νά κατανοήσῃ τόν κόσμο, καί μάλιστα νά τόν κατανοήσῃ ὡς μία συνεκτική ὀλότητα, ἐντός τῆς ὁποίας περιέχονται τόσο τό ἄπειρο ὅσο καί τό πεπερασμένο. Τό αἶτημα γιά κατανόηση συνεπάγεται περαιτέρω ὅτι τό πνεῦμα ἀντιλαμβάνεται τήν γνώση ὡς τόν τρόπο διά τοῦ ὁποίου πραγματοποιεῖται ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στό νοεῖν καί τό εἶναι, καθιστώντας τήν ἐν λόγῳ ἀντίθεση μόνο φαινομενική. Ἐπομένως, ἡ νόηση εἶναι στό ἐξῆς περισσότερο ἐλεύθερη καί ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τήν θεολογία, ὅπως διαχωρίστηκε καί στήν ἀρχαία Ἑλλάδα ἀπό τήν μυθολογία καί τήν λαϊκή θρησκεία, ἐπιτυγχάνοντας μόνο πολύ ἀργότερα, στό πλαίσιο τοῦ νεοπλατωνισμοῦ, νά προσδώσῃ ἐννοιακό περιεχόμενο στίς παραστάσεις τῆς θρησκείας καί τῆς μυθολογίας. Τό ἀνθρώπινο πνεῦμα αἰσθάνεται πιά πῶς βρίσκεται σέ οἰκεῖο χώρο, τόσο σέ σχέση μέ τόν κόσμο τῆς φύσης ὅσο καί μέ τόν ἐσωτερικό, τόν ψυχικό του κόσμο.

Στή φιλοσοφία τῶν νέων χρόνων, δεσπάζει ἡ ἀρχή τῆς αὐτενεργοῦ νοήσεως καί τῆς ἐσωτερικῆς βεβαιότητος τοῦ πνεύματος. Καθολική ἀρχή εἶναι ἡ ἐσωτερική βεβαιότητα καί παράλληλα ἡ κατάλυση καί ἀπόρριψη τῆς ἀνούσιας ἐξωτερικότητος καί αὐθεντίας. Ἡ νόηση γίνεται ἀντιληπτή ὡς καθολική ἀρχή, τόσο σέ σχέση μέ τό ἐξωτερικό σύμπαν ὅσο καί σέ σχέση μέ τόν ψυχικό κόσμο τοῦ ἀνθρώπου. Ὅτι διεκ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

δικεῖ ἰσχύ καί ἀναγνώριση μέσα στόν κόσμο πρέπει πρῶτα νά γίνει κατανοητό ἀπό τήν ἀνθρώπινη σκέψη ἢ, ἀντίστροφα, ἂν κάτι δέν μπορεῖ νά δικαιωθεῖ μπροστά στήν σκέψη, σέ αὐτό δέν ἀναγνωρίζεται πλέον καμία ἐγκυρότητα.

Ὑπ' αὐτές τίς συνθήκες, ἀναγεννᾶται ἡ αὐθεντική φιλοσοφία, ἡ ἀναζήτηση δηλ. τῆς ἀληθείας ὡς τέτοιας. Αὐθεντική φιλοσοφία σημαίνει τήν ἐλεύθερη ἐννοιακή σύλληψη τῆς πραγματικότητας, τήν ἐννόηση καί κατανόηση τῶν ὄντων. Ἡ ἀπελευθερωμένη τώρα νόηση δέν γνωρίζει φραγμούς καί δέν ἀναγνωρίζει αὐθεντίες, ἀλλά ἀποτελεῖ πιά ἡ ἴδια κριτή κάθε γνωστικῆς ἀξίωσης. Νοεῖν καί εἶναι εἶναι βεβαρυμένα μέ τήν συνείδηση τῆς μεταξύ τους ἀντίθεσης, ἡ ὁποία ἐπομένως πρέπει νά ἀρθεῖ. Αὐτό τό αἶτημα ὀδηγεῖ τά διάφορα φιλοσοφικά συστήματα πού ἀναδύονται στήν ἀναζήτηση τῆς ἐννοιας μιᾶς ἐνότητας. Αὐτή ἡ γενική ἰδέα τῆς φιλοσοφικῆς συνείδησης τῶν νεότερων χρόνων ἀναπτύχθηκε μέ δύο τρόπους: ἀφενός ὡς ἐμπειρισμός καί ἀφετέρου ὡς ὀρθολογισμός, ἰδεαλισμός· ὁ πρῶτος ἀναγορεύει σέ κριτήριο τῆς ἀλήθειας τίς αἰσθητηριακές ἀντιλήψεις, ὁ δεύτερος τό αὐτόνομο νοεῖν.

Ἡ νόηση πού ἐμπεριέχει, ἂν καί ἀνεπίγνωστα, τήν πεποίθηση τῆς δυνατότητάς της νά κατανοήσῃ τόν κόσμο ἐκδηλώνει αὐτόν τόν προσανατολισμό της ἀρχικά μέ τήν στροφή της στόν ἐξωτερικό κόσμο, ὡς ἐμπειρική μελέτη τῆς φύσεως. Στρέφεται κατ' ἀρχάς στήν φύση, στήν ὁποία ὁμως ἀναζητᾷ καθολικούς νόμους· πρόκειται γιά τήν ὁδό τῆς ἐμπειρικῆς ἔρευνας μέσω τῆς παρατήρησης καί τοῦ ἐπαγωγικοῦ συλλογισμοῦ στίς ἐμπειρικές ἐπιστήμες. Ὁ φυσικός νόμος ἀποτελεῖ σέ αὐτό τό πλαίσιο τό καθολικό περιεχόμενο πού συλλαμβάνει ὁ ἄνθρωπος μέσα στήν ποικιλία τῆς ἐμπειρικῆς πραγματικότητας. Ἡ φυσική ἐπιστήμη κινεῖται ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς ἀφηρημένης σκέψης, τῆς σκέψης πού ἀναζητᾷ καθολικές κατηγορίες, νόμους· ὑπό αὐτήν τήν ἐννοια, οἱ ἐμπειρικές ἐπιστήμες ἀποκλήθηκαν συχνά «φιλοσοφία»,

Πάυλος Κλιματσάκης

π.χ. τὰ *Principia mathematica philosophiae naturalis* τοῦ Νεύτωνα. Ἐμπειρικά ἀρχίζουν τώρα νά μελετῶνται καί οἱ πραγματώσεις τοῦ πνευματικοῦ κόσμου, τοῦ πνεύματος πού διέπει τήν συγκρότηση τῶν κρατῶν καί τήν θέσπιση τοῦ δικαίου· ἀναζητεῖται τί εἶναι τό δίκαιο, τό ιδιωτικό, τό δημόσιο, τό διεθνές, καί γεννῶνται οἱ θεωρίες τοῦ φυσικοῦ δικαίου. Παλαιότερα, οἱ ἄρχοντες, ἐκκλησιαστικοί καί κοσμικοί, ἐγίνοντο ἀποδεκτοί ὡς ἐλέω Θεοῦ. Τώρα, ἀντιθέτως, τό δίκαιο καί τό κριτήριο περὶ δικαίου ἀναζητεῖται στήν ἐμπειρία. Ὁ ἐμπειρισμός ἐκδηλώνεται καί ὡς φιλοσοφικό κίνημα, ὡς αὐτεπίγνωση δηλ. τοῦ νοήματος τῆς ἐμπειρικῆς ἀναζήτησης τοῦ ἀληθοῦς. Κατ' ἐξοχήν ἐκπρόσωπός του ὁ Λόκ.

Ἀντίποδας τοῦ ἐμπειρισμοῦ εἶναι ὁ ὀρθολογισμός, σύμφωνα μέ τόν ὅποιο ἡ γνώση ἀντλεῖται ἀπό τήν νόηση. Ἡ νόηση ἐκινεῖ ἀπό τόν ἑαυτό της καί πορεύεται πρὸς τὰ συγκεκριμένα πράγματα. Ἡ ἀπριορική νόηση συλλαμβάνει τό καθ' ἕκαστον ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ καθ' ὅλου. Ὁ ὀρθολογισμός ἔχει ὡς ἀρχηγέτη του τόν Καρτέσιο. Παρά τήν ἀντίθεσή τους, στά δύο αὐτά φιλοσοφικά ρεύματα ὑπόκειται τό κοινό πνεῦμα πού διαπνέει ὅλες τίς ἐκδηλώσεις τῆς ἐποχῆς, ἡ ἀναγνώριση δηλ. τῆς ἀνθρώπινης συνειδήσεως ὡς ἐγγυητή τῆς βεβαιότητος. Ὁ ἐμπειρισμός ἐπιδιώκει τόν σχηματισμό καθολικῶν ἐννοιῶν καί τήν συναγωγή φυσικῶν νόμων ἐπὶ τῆ βάσει τῶν ἐμπειρικῶν παρατηρήσεων, καταλήγει ἐπομένως σέ αὐτό πού ἐπιτελεῖ καί ὁ ὀρθολογισμός. Αὐτός, ὅμως, ἐκκινεῖ ἀπό τήν ἀφηρημένη νόηση πού ἀναζητᾶ γιά τόν ἑαυτό της ἕνα συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ὁ ὀρθολογισμός παράγει τό περιεχόμενο τῆς ἀλήθειας ἀπό τόν νοῦ μέσω τῆς συλλογιστικῆς διαδικασίας μέ ἀφετηρία ἀξιώματα καί λογικές προϋποθέσεις.

Καί τὰ δύο αὐτά ρεύματα, τὰ ὅποια κυριάρχησαν στό πλαίσιο τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἐκκινοῦν ἀπό τήν ἀπόλυτη ἐμπιστοσύνη στήν γνωστική ικανότητα τοῦ ἀνθρώπου καί ἐπομένως βασίζονται στήν πεποίθηση ὅτι εἶναι δυνατή ἡ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

υπέρβαση τῆς μεσαιωνικῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στό ἐνθάδε καί στό ἐπέκεινα. Ἡ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου διέπεται ἀπό τήν πίστη στήν ἐνότητα πεπερασμένου καί ἄπειρου, ἀνθρώπου καί Θεοῦ, ἀνθρώπου καί φύσεως. Τά φιλοσοφικά συστήματα εἶναι ἐπομένως ἐπί μέρους τρόποι κατανόησης αὐτῆς τῆς ἀπόλυτης ἐνότητας καί διατυπώνουν τήν ἀλήθεια ὡς συγκεκριμένη ἐνότητα τῶν ἐν λόγῳ ἀντιθέσεων.

Η ΠΟΡΕΙΑ ΤΗΣ ΝΕΟΤΕΡΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Σκιαγραφώντας ἀδρομερῶς τήν πορεία τῆς νεότερης φιλοσοφίας βάσει τῆς γραμμῆς τῆς σκέψης πού ἀνέπτυξε ὁ Χέγκελ στίς *Παραδόσεις του γιά τήν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, θά λέγαμε ὅτι τά ἀναφέρθεντα ρεύματα καί οἱ ἀντίστοιχες ἀρχές τους ἐκδηλώνονται, κατ' ἀρχάς, μέ ἕναν τρόπο μή συνειδητό καί ὑπό τύπον δοκιμῶν, ἀφενός μέ τόν Βάκωνα καί ἀφετέρου μέ τόν θεόσοφο Γιάκομπ Μπαίμε. Ὁ πρῶτος ἐκκινεῖ ἀπό τήν ἐμπειρία καί τήν ἐπαγωγή, ὁ δεύτερος ἀπό ἕναν τριαδικό πανθεῖσμό. Οἱ Ντεκάρτ, Μαλμπράνς καί Σπινόζα εἰσάγουν στήν συνέχεια τήν ἐν λόγῳ ἐνότητα σέ ἐπίπεδο μεταφυσικῆς. Ἡ θεωρητική διάνοια ἀποπειρᾶται νά πραγματοποιήσει τήν ἐνοποίηση διά μέσου τῶν λογικῶν κατηγοριῶν. Καρτέσιος καί Σπινόζα θέτουν τό νοεῖν καί τό εἶναι ὡς νοοῦσα καί ἐκτατή οὐσία. Ὁ Λόκ, ἂν καί βασιζέται στήν ἐμπειρία, πραγματεύεται τήν ἴδια ἀντίθεση. Στήν μονάδα τοῦ Λάιμπνιτς συναντῶνται τό πεπερασμένο καί τό ἄπειρο. Ἡ ὀρθολογιστική καί ἡ ἐμπειριστική μεταφυσική δέχονται στήν συνέχεια τήν ἐπίθεση τοῦ σκεπτικισμοῦ, κυρίως μέ τόν Χιούμ. Ἡ πορεία τῆς νεότερης φιλοσοφίας ὀλοκληρῶνεται μέ τήν συνειδητοποίηση τῆς ζητούμενης ἐνοποίησης, ἡ ὁποία συνιστᾷ τό οὐσιαστικό μέλημα τῶν φιλοσόφων τῆς νεότερης ἐποχῆς. Ἡ ἐν λόγῳ συνειδητοποίηση ἐκδηλώθηκε

Πάυλος Κλιματσάκης

μέ την μορφή τῶν μεγάλων συστημάτων τοῦ γερμανικοῦ ιδεαλισμοῦ, στό πλαίσιο τοῦ ὁποίου ἡ ζητούμενη ἐνότητα ἐκφράζεται ρητά καί ἀποτελεῖ τό κριτήριο γιά τήν ἐρμηνεία τῆς σύνολης πραγματικότητας.

Ἡ νεότερη φιλοσοφία βασίζεται λοιπόν στήν αὐτονομία τοῦ νοεῖν καί στήν ἐπίγνωση ὅτι ἡ αὐτοσυνειδησία ἀποτελεῖ οὐσιώδη συνιστώσα τοῦ ἀληθοῦς. Μέ αὐτό τό πνεῦμα, ὁ Καρτέσιος ἀντιπαρέρχεται ὅλα τά κρατοῦντα, τά δεδομένα, τά καθεστῶτα, καί θεμελιώνει ἔτσι τήν νοοτροπία τῶν νέων χρόνων. Ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, ἡ δραστηριότητα τῆς νοήσεως παρήγαγε ἀφενός τήν μεταφυσική καί ἀφετέρου τίς ἐπί μέρους ἐπιστήμες· ἡ πρώτη ἀντιπροσωπεύει τήν ἀφηρημένη νόηση ὡς τέτοια, ἐνῶ οἱ δεύτερες τό περιεχόμενο πού προέρχεται ἀπό τήν ἐμπειρία. Ἄν καί οἱ δύο αὐτές κατευθύνσεις ἐμφανίζονται ἀντίθετες, ἀντιπροσωπεύουν κατ' οὐσίαν τό ἴδιο πνεῦμα. Ἡ μεταφυσική ἀπό τήν πλευρά της, ὡς ἀφηρημένη νόηση, ἀξιώνει νά παράγει ἡ ἴδια a priori τοὺς ὅρους της, ἀλλά καί ἡ ἐμπειρία, ἀπό τήν δική της πλευρά, προβάλλει τό αἴτημα νά ἀναγνωρίζεται ὡς κριτήριο τῶν συλλογιστικῶν μας βημάτων. Ἡ ἤδη ἀναφερθεῖσα ἀντίθεση μεταξύ ὀρθολογισμοῦ καί ἐμπειρισμοῦ δέν εἶναι ἀνυπέρβλητη, καθὼς ἀκόμη καί τό νοεῖν πού ἀναγνωρίζει μόνο τίς ἐμφυτες ἐννοιες ἀνάγει τό περιεχόμενό του στήν ἐσωτερική ἐμπειρία τοῦ νοοῦντος καί φιλοσοφοῦντος· καί ἡ μεταφυσική, ἄρα, καταφάσκει τήν ἐμπειρία. Ἡ δέ ἐμπειρία δέν παραμένει καθηλωμένη στά κατ' αἰσθησιν δεδομένα, ἀλλά ἐπιδιώκει νά ἀναχθεῖ στό καθ' ὅλου, στοὺς φυσικούς π.χ. νόμους, σέ ἐκεῖνο ἄρα πού προσιδιάζει στήν νόηση.

Στούς κόλπους τῆς ἴδιας τῆς μεταφυσικῆς ἔχουμε τήν ἀντίθεση μεταξύ τῆς μεταφυσικῆς τῆς οὐσίας καί τῆς μεταφυσικῆς τῆς ἀτομικότητας. Πρόκειται γιά μία μεταφυσική πηγαία, ἀλλά ἄκριτη καί ἀβασάνιστη. Πρῶτον, ἔχουμε τήν θεωρία τοῦ Καρτέσιου περὶ τῶν «ἐμφυτων ιδεῶν» (ideae innatae), ἡ ὁποία διαπνέεται ἀπό τό αἴτημα γιά συνέπεια καί

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

μέθοδο. Ο Καρτέσιος αναγνωρίζει ως αρχή τήν νόηση, ή δέ μεγαλειώδης συμβολή του στην νεότερη φιλοσοφία ἔγκειται κυρίως στον ανεπιτήδευτο τρόπο με τον οποίο θέτει ἐκποδῶν ὅλες τις δογματικές προϋποθέσεις, αντικαθιστώντας τις με ἀπλούστατες ἀρχές καί ὀρίζοντας ὡς περιεχόμενο τήν νοούσα καί τήν ἑκτατή οὐσία. Θέτοντας κατά μέρος ὅλες τις προϋποθέσεις, ὁ Καρτέσιος ἐκκινεῖ ἀπό τό νοεῖν ὑπό τήν μορφή τῆς καθαρῆς διάνοιας. Τό νοεῖν, σέ αὐτή του τήν μορφή, βασιζέται σέ ὀρισμούς καί ἀξιώματα, ἐπί τῶν ὁποίων ἀποζητεῖ νά ἀνοικοδομήσει τό περιεχόμενο τῆς γνώσεως κατά τό πρότυπο τῆς εὐκλείδειας γεωμετρίας. Κριτήριο τῆς ἀλήθειας ἀναδεικνύεται, μέ τήν βοήθεια τοῦ ὄντολογικοῦ ἐπιχειρήματος, ὁ Θεός, ὡς ὁ μόνος ἐγγυητής τῆς βεβαιότητας μέ τήν ὁποία ἐμφορεῖται τό νοοῦν ὑποκείμενο.

Ὁ Σπινόζα θεωρεῖ ὅτι ἡ νόηση καί ἡ ἑκτατή οὐσία δέν δύνανται νά ἀποτελοῦν ὄντως ὄντα, αὐθύπαρκα καί αὐτοτελή. Ἡ φιλοσοφία του πρεσβεύει ὅτι ἡ περατότητα καί ἡ ἀπειρότητα εἶναι ταυτόσημα ἐν Θεῷ. Ὁ Σπινόζα εἰσάγει ἐπομένως στήν Εὐρώπη τήν ἀνατολική ἀντίληψη τῆς ἀπόλυτης ταυτότητας, συνδυάζοντάς τιν μέ τήν καρτεσιανή φιλοσοφία. Στόν σπινοζικό ιδεαλισμό, τό ἀληθές ταυτίζεται μέ τήν μία καί μοναδική οὐσία, κατηγορήματα τῆς ὁποίας εἶναι –μεταξύ ἄλλων, ἄγνωστων σέ μάς– ἡ νόηση (πνευματικός κόσμος) καί ἡ ἑκταση (φυσικός κόσμος)· μόνο αὐτή ἡ ἀπόλυτη ἐνότητα ὑπάρχει καί συνιστᾷ τό ὄντως ὄν, τόν Θεό. Ὅπως στόν Καρτέσιο ἔτσι καί στόν Σπινόζα, ὁ Θεός ἀντιπροσωπεύει τήν ἐνότητα νοεῖν καί εἶναι, αὐτό πού περιλαμβάνει ἐντός του τήν ἔννοια τῆς ὑπαρξῆς του. Ὁ Σπινόζα ἀναιρεῖ ὁμως τήν αὐθύπαρξία τῶν οὐσιῶν, τήν αὐτοτέλεια τῶν ὁποίων δέν ἔθιξε ὁ Καρτέσιος, καθιστώντας αὐτές συνιστώσες τοῦ ἑνός ἀπολύτου ὄντος. Τό ζητούμενο εἶναι ἐν προκειμένῳ ἡ σύλληψη τῆς ἐνότητας (για τόν Σπινόζα ταυτότητας) τῶν ἀντιθέτων. Ὁ Σπινόζα ἐπαναδιατυπώνει αὐτήν τήν σκέψη τῆς ἐνότητας τῶν ἀντιθέτων, διατεινόμενος

Πάυλος Κλιματσάκης

ὅτι ὁ κόσμος τῶν νοημάτων καὶ ὁ κόσμος τῶν σωμάτων εἶναι κατ' οὐσίαν ἕνας κόσμος ὑπὸ δύο διαφορετικές ὄψεις ἢ μορφές.

Ἡ δεύτερη ἐκδοχὴ τῆς μεταφυσικῆς ἀναπτύσσεται μέ τὴν ἐμπειριοκρατικὴ γνωσιοθεωρία τοῦ Λόκ, ὁ ὁποῖος ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει τὴν καταγωγὴ καὶ τὴν ἐγκυρότητα τῶν νοημάτων –τῶν ιδεῶν, ὅπως τὶς ὀνομάζει ὁ ἴδιος–, χωρὶς νὰ θέτει ὅμως ἀκόμη τὸ ἐρώτημα ἐάν οἱ ιδέες εἶναι αὐτές καθ' ἑαυτές ἀληθεῖς. Ὁ Λόκ ἐπέκτεινε τὶς ιδέες τοῦ Βάκωνα, ὁ ὁποῖος ἀνήγε τὴν ἀλήθεια στὰ αἰσθητὰ καὶ καθιστοῦσε τὴν ἐμπειρία γνωστικὴ πηγὴ τοῦ καθ' ὅλου καὶ τῆς ἀλήθειας. Ὁ Λόκ ἰσχυρίζεται ὅτι ἀντλοῦμε τὴν ἀλήθεια δι' ἀφαιρέσεως ἀπὸ τὴν ἐμπειρία ἢ ἀπὸ τὴν ἀντίληψη τῶν αἰσθητῶν ὄντων· ἀντὶ ἀπλῶς ὡς ἀναγκαία συνιστώσα, ἡ ἐμπειρία προτείνεται ὡς οὐσία τοῦ ἀληθινοῦ. Ὁ Λόκ ἀρνεῖται τὴν μεθοδολογία πού παρουσιάζει τὶς ιδέες ὑπὸ τύπον μαθηματικῶν ὀρισμῶν καὶ ἀξιωμάτων καὶ ἐγείρει τὴν ἀξίωση νὰ ἐρμηνεύσει τὶς ιδέες ὡς ἀποτελέσματα τῆς ἐνέργειας τοῦ γινώσκοντος καὶ, ὡς ἐκ τούτου, δικαιώνει ἐμμέσως τὴν αὐτοσυνειδησία ὡς κριτήριον τῆς ἀλήθειας. Ἡ φιλοσοφικὴ αὐτὴ στάση καλεῖ οὐσιαστικὰ τὴν φιλοσοφία νὰ πάψει νὰ κατατρίβεται μέ τὴν γνώση τοῦ ὄντως ὄντος καὶ νὰ περιορισθεῖ στὴν περιγραφή τοῦ τρόπου μέ τὸν ὁποῖον ὁ νοῦς προσλαμβάνει τὴν δεδομένη πραγματικότητα.

Ὁ Λόκ, ὅπως καὶ ὁ Λάμπνιτς, καθὼς θὰ δοῦμε στὴν συνέχεια, ἀναγνωρίζει ὡς φιλοσοφικὴ ἀρχὴ τὸ ἐπὶ μέρους, τὸν πεπερασμένο προσδιορισμό, ὅπως αὐτὸς προκύπτει, δίδεται καὶ προσλαμβάνεται ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ συνείδηση. Ὁ Λόκ ἐπιζητεῖ τὴν γνωστικὴ διερεύνηση τῶν γενικῶν ιδεῶν καὶ τῆς προέλευσής τους. Ἡ πεπερασμένη γνώση προηγεῖται, καὶ ἐξ αὐτῆς παράγεται τὸ καθ' ὅλου. Ὁ Λόκ ἀποπειρᾶται νὰ παραγάγει τὶς γενικὲς ἐννοιες, ἐγκαταλείποντας τὴν μέθοδο τῶν ὀρισμῶν, τὴν ὁποία ἐφήρμοζαν οἱ ὀρθολογιστὲς φιλόσοφοι. Οἱ γενικὲς ἐννοιες προκύπτουν ὑποκειμενικῶς στό

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πλαίσιο της συνείδησης. Ή ὄντως ἀλήθεια, ὅμως, εἶναι, κατά τόν Λόκ, ἀπολύτως ἀπρόσιτη. Δεν τόν ἀπασχολεῖ ἡ γνώση τῆς ἀληθείας αὐτῆς καθ' ἑαυτήν, ἀλλά τό πῶς τό ὑποκείμενο συγκροτεῖ τίς γενικές παραστάσεις του, τίς ιδέες. Ὁ Λόκ προ-ὑποθέτει ὅτι οἱ ἐν λόγω παραστάσεις εἶναι ἄμεσα ἀληθεῖς καί δέν ἀμφιβάλλει γιά τό κατά πόσο ἀντιστοιχοῦν στά ἀντικείμενα. Μέ τόν ἐμπειρισμό του, ὁ Λόκ δέν ἐξέφρασε μόνο προσωπικές του θέσεις, ἀλλά καί τό πνεῦμα μιᾶς ὀλόκληρης ἐποχῆς, ἐνός ὀλόκληρου ρεύματος πολιτισμοῦ, μία νέα νοοτροπία, ἡ ὁποία κατέστη κοινή ἀντίληψη.

Ἡ προκαντιανή μεταφυσική ὀλοκληρώνεται ἀπό τήν φιλοσοφία τῶν Λάιμπνιτς καί Βόλφ. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Λάιμπνιτς εἶναι ὁ φιλοσοφικός πολέμιος τῆς ἐμπειριοκρατίας τοῦ Λόκ. Ὑπέρμαχος τῆς νοήσεως, ιδεοκράτης, ὁ Λάιμπνιτς δέχεται ὡς οὐσία τῆς ἀλήθειας ὄχι τά αἰσθητά, ἀλλά τά νοητά. Ἡ θεμελιώδης ἀρχή τῆς σκέψης του εἶναι ἡ ἀτομικότητα. Ἡ φιλοσοφία του, ἐπομένως, εἶναι φιλοσοφία τῆς ἀτομικότητας, τῆς μονάδας. Ἡ ἰδέα του περί τοῦ νοεοῦ χαρακτηρεῖται τοῦ κόσμου ἀντιπαράθεται τόσο πρός τήν ἐμπειριοκρατία τοῦ Λόκ ὅσο καί πρός τήν σπινοζική μεταφυσική τῆς οὐσίας. Ὁ Λάιμπνιτς ἐκφράζει τό ὄντως ὄν τῶν διαφερόντων, τῶν ἀτομικότητων, μέ τήν ἀπειρία τῶν μονάδων, ἀντιτιθέμενος στήν σπινοζική μεταφυσική τῆς οὐσίας, ἡ ὁποία καταργεῖ τήν διαφορά ὡς ὄντως ὄν.

Γιά τόν Λάιμπνιτς, «οὐσία» εἶναι ἓνα ὄν ἰκανό νά δρᾷ· εἶναι δέ σύνθετη ἢ ἀπλή. Οἱ σύνθετες οὐσίες δέν μποροῦν νά ὑπάρχουν ἄνευ τῶν ἀπλῶν. Ἡ πολλαπλότητα τῶν μονάδων εἶναι ἀπόλυτη, ἡ μονάδα αὐτοτελής, αὐτόνομη. Τήν ἀπόλυτη ἐνότητα τῶν μονάδων, ὁ Λάιμπνιτς τήν ἀνάγει στόν Θεό, τήν «μονάδα τῶν μονάδων». Ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, οἱ μονάδες δέν εἶναι αὐτόνομες, ἀλλά τίθενται ὡς ἰδεατές. Μόνον ἐν Θεῷ νοεῖται ἡ ἐνότητα τῶν ὄντων πού στήν πεπερασμένη πραγματικότητα παραμένουν χωριστά καί ἀσυμφιλίωτα.

Στή νεότερη φιλοσοφία, ὁ Θεός συνιστᾷ συχνά μία λύση

Πάυλος Κλιματσάκης

ανάγκης, προκειμένου νά συγκροτηθεῖ μία κατ' ὄνομα ἐνό-
τητα ἀνάμεσα σέ χωριστά καί αὐτόνομα ὄντα ἢ σέ χωριστές
καί αὐτόνομες οὐσίες. Ἡ ἔννοια τοῦ Θεοῦ ἔχει μεγαλύτερη
σημασία ἀπό ὅτι στήν ἀρχαία φιλοσοφία. Βασικό αἴτημα τῆς
νεότερης φιλοσοφίας εἶναι ἡ ἐννοιολογική κατανόηση μέσα
στό πλαίσιο τῆς ἀπόλυτης ἀντίθεσης ἀνάμεσα στό νοεῖν καί
τό εἶναι. Ἡ ἐννοιολογική κατανόηση ἀποπειρᾶται νά δια-
γνώσει τήν ἐνότητα ἐν μέσῳ αὐτῆς τῆς ἀπόλυτης ἀντιθέσης,
ἐμπιστευόμενη τόν ἑαυτό της καί τήν γνωστική της δύναμη.
Ἡ συνείδηση εἶναι ἐπιφορτισμένη μέ τό ἔργο νά διαγνώσει
τήν ἐνότητα τοῦ παντός καί τό ὄντως ἀληθές, ὑπερβαίνον-
τας τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα στό νοεῖν καί τό εἶναι. Ἐχει τήν
βεβαιότητα ὅτι μπορεῖ νά φέρει εἰς πέρας τό ἔργο της καί ὅτι
τό ἄπειρο καί τό πεπερασμένο ἀποτελοῦν κατ' οὐσίαν ἐνό-
τητα. Εἰσάγεται ἔτσι συχνά ὁ Θεός τεχνηέντως ὡς ἐκεῖνο τό
πλαίσιο ἐντός τοῦ ὁποῖου ἐπιτυγχάνεται ἡ ἐνότητα, χωρίς
ὅμως αὐτή ἡ ἐνότητα νά ἔχει γίνει ἀπολύτως κατανοητή.
Προβάλλεται δέ καί ὁ ἀντίθετος ἰσχυρισμός, ὅτι ἡ κατανόηση
προσβάλλει, τάχα, τόν Θεό, τόν ὑποβιβάζει σέ πεπερασμένο
ὄν. Ἀφεταιρία ἀποτελεῖ τό συγκεκριμένο, τό τάδε καί τό δεῖνα
εἶναι μέν ἀναγκαῖα, ἐμεῖς ὅμως δέν κατανοοῦμε τήν ἐνότητα
τους, ὅποτε τήν ἀνάγουμε στόν Θεό. Χαρακτηριστικό δείγμα
αὐτοῦ τοῦ εἶδους φιλοσοφίας ἀποτελεῖ ὁ ἐκλαϊκευμένος
ἐκλεκτικισμός ἀναφορικά μέ τό πρόβλημα τῆς θεοδικίας. Οἱ
δικαιολογίες εἶναι πάντοτε εὐκολες: πρὸς ἄρσιν τῆς ἀντιφά-
σεως μεταξύ θείας ἀγαθοσύνης καί θείας δικαιοσύνης λέγε-
ται πῶς ἡ μέν μετριάζει τήν δέ. Κάτι ἀνάλογο συμβαίνει καί
μέ τήν ἀντίφαση μεταξύ θείας προνοίας καί ἀνθρώπινης
ἐλευθερίας· καταφεύγουμε ἔτσι σέ κάθε εἶδους συνθέσεις, σέ
ἐπιτόλαιους καί ἀνερμάτιστους συμβιβασμούς, στοὺς ὁποί-
ους οἱ ὄροι τῆς ἀντίθεσης δέν ἐμφανίζονται ὡς πραγματικές
συνιστώσες καί ἡ ἀντίθεση δέν αἰρεται παρὰ μόνο στό πλαι-
σιο μιᾶς φαινομενικῆς καί ὄχι οὐσιαστικῆς ἐνότητας.

Ἡ νόηση, ὡς ἀτομική αὐτοσυνειδησία πού ἔχει τήν βε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

βαιότητα του έαυτού της, μπορεί να φτάσει να αντιλαμβάνεται κάθε τι άλλο ως έπουσιῶδες. Αὐτήν τὴν ἀρνητικὴ μορφή προσλαμβάνει τὸ νοεῖν στό πλαίσιο τοῦ σκεπτικισμοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο ἡ αὐτοσυνειδησία ἢ ἡ βεβαιότητα τοῦ έαυτοῦ τίθεται σέ μία ἀκραία μορφή της. Ὁ σκεπτικισμός, ἀφορμώμενος ἀπό τὴν ἀτομικὴ αὐτοσυνειδησία, καθηλώνεται στόν ἰσχυρισμό ὅτι τὰ ἀντικείμενα τοῦ ἔξω κόσμου δέν εἶναι παρά ὑποκειμενικές παραστάσεις. Πρόκειται γιὰ ὑποκειμενικό ιδεαλισμό, ὁ ὁποῖος συναντᾶται πρῶτα στήν φιλοσοφία τοῦ Μπέρκλεϋ καί κατάγεται ἀπό τὴν φιλοσοφία τοῦ Λόκ. Ἐπειδὴ ὁ Λόκ καθιστοῦσε τὴν ἐμπειρία πηγὴ τῆς ἀληθειας καί ἐπειδὴ τὸ αἰσθητὸ ὑπάρχει κατ' ἀνάγκη γιὰ τὴν συνείδηση καί σέ σχέση πρὸς αὐτήν, ἔπεται ὅτι ἡ ὑπόσταση κάποιων ἰδιοτήτων, ὅπως τὸ σχῆμα ἢ τὸ χρῶμα, δέν εἶναι αὐτοαναφορικὴ, ἀλλὰ ἑτεροαναφορικὴ καί ὅτι αὐτές ὑπάρχουν μόνο γιὰ τὸ ὑποκείμενο. Ὁ Μπέρκλεϋ ὑποστηρίζει ὅτι κάθε κατηγορία τοῦ ὄντος συνιστᾶ ὑποκειμενικό αἰσθημα καί διαμόρφωμα τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης. Ἐδραία πεποίθηση καί κεντρικὴ του θέση εἶναι ὅτι τὸ εἶναι τῶν ὄντων δέν δηλώνει παρά τὸ ὅτι εἶναι ἀντικείμενα τῆς αἰσθητηριακῆς ἀντιλήψεως (*esse est percipi*).

Ὁ Χιούμ ὁδήγησε τὸν σκεπτικισμό στήν ἀμφισβήτηση τοῦ νοήματος τῶν καθολικῶν ἐννοιῶν. Θεωρεῖ ὅτι, ἐκκινώντας ἀπό τὴν ἐμπειρία καί μέσω αὐτῆς, δέν δυνάμεθα νὰ ἀνακαλύψουμε στὰ αἰσθητὰ κανενός εἶδους ἀναγκαιότητα. Ἀφετηρία γιὰ τὴν φιλοσοφία του, πού ὤθησε τὸν Κάντ νὰ ἀναπτύξει τὸν κριτικὸ ιδεαλισμό του, ἀποτελοῦν οἱ φιλοσοφικές κατακτήσεις τῶν Λόκ καί Βάκωνα, ἢ ἐμπειριοκρατία. Ὁ Χιούμ ἀπορρίπτει τίς ἐμφυτες ιδέες καί ταυτίζει τὴν ἐμπειρία μέ τὴν ἀντίληψη. Ὅλα τὰ ἀντικείμενα τοῦ Λόγου ἀφοροῦν εἴτε σέ σχέσεις μεταξύ ἐννοιῶν (ὅπως στὰ μαθηματικά) εἴτε σέ ἐμπειρικά δεδομένα. Ἐξετάζοντας πιὸ ἐμπεριστατωμένα τὸ περιεχόμενο τῆς ἐμπειρίας, ὁ Χιούμ ἐντοπίζει ὀρισμένες κατηγορίες, ὅπως τὴν καθολικότητα καί τὴν

Πάυλος Κλιματσάκης

καθολική αναγκαιότητα, καί επικεντρώνει τήν προσοχή του ιδιαίτερος στήν σχέση αίτιου καί αιτιατοῦ. Ὁ Χιούμ ἀποσαφηνίζει καί διατυπώνει λεπτομερέστερα τήν ἀντίθεση μεταξύ αἰσθητῶν ὄντων καί γενικῶν ἐννοιῶν, ὀρίζοντας τά αἰσθητά ὡς στερούμενα καθολικότητας. Καταλήγει, ἔτσι, στήν λογικά συνεπέστατη παρατήρηση ὅτι, ναί μέν ἡ ἐμπειρία εἶναι ἡ βάση τῶν γνώσεών μας, ὡστόσο δέν εἶναι ἐμπειρική προελεύσεως οἱ κατηγορίες τῆς καθολικότητας καί τῆς γενικότητας. Ἡ ἴδια ἡ ἀλληλουχία αίτιου καί αιτιατοῦ εἶναι γιά τόν Χιούμ ἐμπειρική καί μόνον τάξεως, ἰσχύει μόνο ἐφόσον μία τέτοια ἀλληλουχία δίνεται ἐμπειρικά. Στήν ἐμπειρία, ὅμως, δέν ἐντοπίζουμε τήν ἀναγκαιότητα πού χαρακτηρίζει τήν ἀλληλουχία αὐτή.

Ἡ ἐμπειρία, ὡς αἰσθητήρια ἀντίληψη, δέν περιλαμβάνει τήν ἀναγκαιότητα, τήν αιτιώδη συνάρτηση. Ὅμως στά συμβάντα Α καί Β πού προσδιορίζουμε μέ τήν βοήθεια τῆς αιτιώδους συνάρτησης οὐσιαστικά δέν ἀντιλαμβανόμαστε παρά μόνον ὅτι πρῶτα συμβαίνει τό Α καί ἀμέσως μετά ἀκολουθεῖ τό Β. Ἡ ἄμεση ἀντίληψη ἀναφέρεται μόνο σέ κάτι πού ὑπάρχει μέσα στήν διαδοχή τοῦ χρόνου, στήν χρονική διαδοχή καταστάσεων ἢ συμβάντων. Ἡ διαδοχή, ὡστόσο, δέν συνεπάγεται αὐτόχρονη αιτιώδη ἀλληλουχία, ὅποτε στήν διαδοχή δέν ἐμπεριέχεται τό στοιχεῖο τῆς ἀναγκαιότητας. Κατά συνέπεια, ἡ ἀναγκαιότητα δέν προκύπτει ἀπό τήν ἐμπειρία, ἀλλά εἰσάγεται, ἀντίθετα, ἀπό ἐμᾶς σέ αὐτήν· οἱ καταβολές τῆς εἶναι καθαρά ὑποκειμενικές. Γιά τόν Χιούμ, ὅμως, αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἡ καθολικότητα, τήν ὁποία συσχετίζουμε μέ τήν ἀναγκαιότητα, δέν εἶναι παρά ἡ συνήθεια. Ἐπειδή ἔχουμε ἐπανειλημμένως παρατηρήσει τήν διαδοχή τῶν Α καί Β, συνηθίσαμε νά θεωροῦμε τήν ἀλληλουχία ὡς ἀναγκαία. Συνεπῶς, ἀναγκαιότητα εἶναι ὁ τυχαῖος καί κατά συνήθεια πραγματοποιούμενος συνειρμός τῶν ἰδεῶν.

Ἡ συνήθεια ἐκδηλώνεται τόσο ἐπί γνωστικοῦ ἐπιπέδου σέ σχέση μέ τήν κατ' αἴσθησιν πραγματικότητα, ὅσο καί ἐπί

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πρακτικού επιπέδου σέ σχέση μέ τό δίκαιο καί τήν ήθική. Ακόμη καί οί νομικές καί ήθικές κατηγορίες βασίζονται σέ ένα ένστικτο, σέ ένα ύποκειμενικό περι δικάιου αίσθημα. Τήν όπτική αὐτή υίοθετεῖ ό Χιούμ στήν μελέτη ήθικῶν καί θρησκευτικῶν κατηγοριῶν, ἀρνούμενος τήν ἀπόλυτη ισχύ τους. Κατά τόν Χιούμ, ἀναγνωρίζουμε ὡς δίκαιο ἢ ήθικό τοῦτο ἢ ἐκεῖνο κατά συνήθεια· κάτι ἔχει μέν γιά μᾶς κάποια ἀναγκαιότητα, αὐτή ὅμως εἶναι ύποκειμενικῆς τάξεως – ἄλλοι ἀνθρωποῖ ἔχουν τίς δικές τους ἔξεις.

Τό συμπέρασμα τοῦ Χιούμ εἶναι κατ' ἀνάγκην μία ἀπορία σχετικά μέ τήν κατάσταση τῆς ἀνθρώπινης γνώσης, μία σκεπτικιστική ἀμφιβολία. Ὁ Χιούμ παρέλαβε μέν ἀπό τόν Λόκ τήν ἀρχή τῆς ἐμπειρίας, τήν ἀνέπτυξε ὅμως συνεπέστερα, ἀναιρῶντας τήν ἀντικειμενικότητα τῶν κατηγοριῶν, μή ἀναγνωρίζοντας τίς λογικές κατηγορίες ὡς ὄντως ὄντα. Ἐπομένως, ἐάν ἡ ἀλήθεια βασίζεται στήν ἐμπειρία, τότε ἡ κατηγορία τῆς καθολικότητας, τῆς ἀπόλυτης ἐγκυρότητας, πρέπει νά ἔχει ἄλλη καί ὄχι ἐμπειρική καταγωγή.

Ὁ σκεπτικισμός ἐμφανίζεται καί στήν γαλλική φιλοσοφία, ἡ ὁποία στρέφεται ἐναντίον ἑνός ὀλοκλήρου κόσμου κατεστημένων ἀντιλήψεων καί παγιωμένων ιδεῶν καί καταλύει τήν καθεστηκυία τάξη, διανοίγοντας ταυτόχρονα γιά τήν συνείδηση τήν ὁδό τῆς ἐλευθερίας. Αὐτή ἡ φιλοσοφία προκύπτει ἀπό τήν βεβαιότητα πῶς ὅ,τι μπορεῖ νά ἐκλαμβάνεται ὡς οὐσία συμπίπτει μέ τήν αὐτοσυνειδησία ὡς τέτοια. Ἐπομένως, ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς γαλλικῆς φιλοσοφίας ὁ σκεπτικισμός συνδέεται μέ τήν θετική στάση ἀπέναντι στό ἀπόλυτο βάθος τῆς αὐτοσυνειδησίας. Τό πνεῦμα δέν δέχεται ἀβασάνιστα ὅποιεσδήποτε ιδέες ὡς ἐγκυρες, ἐκλαμβάνοντάς τις ὡς ἀνεξάρτητες, ἀλλά κινητοποιεῖται καί ἀλλάζει τά πράγματα, τά διαφοροποιεῖ ἐν σχέσει πρὸς τήν ἄμεση, τήν ἀδιαμεσολάβητη καί ἄνευ ἐπιφυλάξεων ἀναγνωριζόμενη ὑπόστασή τους. Ἡ οὐσία αὐτῆς τῆς ἀπολύτως ἐννοούσης αὐτοσυνειδησίας ἐμφανίζεται ὡς μία ἀρνητική

Πάυλος Κλιματσάκης

καί μόνον κίνηση, ἀφοῦ καταποντίζει ὁποιοδήποτε συγκεκριμένο περιεχόμενο στό πέλαγος τῆς ἀρνητικότητας. Αὐτή ἡ κενή οὐσία, ὅταν παριστάνεται ὡς ἀντικείμενο ἀπέναντι στήν συνειδήση, γίνεται κατανοητή ὡς ὕλη. Ὑλὴ εἶναι ἡ καθαρὴ, ἡ χωρὶς κανένα περιεχόμενο οὐσία, ἡ ὁποία παριστάνεται ὡς ἀντικείμενο τῆς συνειδήσεως. Ἡ οὐσία, ὅμως, μπορεῖ νά θεωρεῖται καί ὡς τὸ πέραν τῆς συνειδήσεως ὄντως ὄν, ὡς Θεός. Τὸ ὑπέρτατο ὄν, ἡ ὑπέρτατη οὐσία τῆς γαλλικῆς φιλοσοφίας, εἶναι λοιπὸν εἴτε τὸ ἀντικείμενο τῆς συνειδήσεως, ἡ ὕλη, εἴτε τὸ πέραν κάθε συνειδήσεως, ὁ Θεός • καί στίς δύο ὅμως περιπτώσεις τὸ ἐν λόγῳ ὑπέρτατο ὄν ἀντιστοιχεῖ στήν ἀρνητικὴ κίνηση τῆς αὐτοσυνειδησίας πού ἀναιρεῖ κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο.

Ἡ μία πλευρά, λοιπὸν, τῆς ἀρνητικῆς κινήσεως τῆς αὐτοσυνειδησίας παρουσιάζεται ὡς ὕλισμός καί ἀθεισμός, ὡς τὸ ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα τῆς καθαρῆς ἐννοιολογικῆς κινήσεως τῆς συνειδήσεως. Ἡ ἀρνητικὴ αὐτὴ κίνηση διαγράφει κάθε ἔννοια πνεύματος ὡς ἓνα ἐπέκεινα τῆς αὐτοσυνειδησίας καί συνεπῶς κάθε ἰδέα πίστεως (γιά τὴν πίστη, τὸ πνεῦμα εἶναι μία ὄντοτητα ἐκτός τῆς οὐσίας τῆς αὐτοσυνειδησίας), ἐπίσης δέ καί κάθε παράδοση, κάθε αὐθεντία. Αὐτὸ πού ἀπομένει εἶναι μόνον τὸ παρόν, ἡ φυσικὴ πραγματικότητα τοῦ ἐδῶ καί τοῦ τώρα. Ἐν προκειμένῳ, ἡ αὐτοσυνειδησία ἀναγνωρίζει ὡς ὄντως ὄν μόνον ἐκεῖνο τοῦ ὁποίου ἔχει ἀπτή καί συγκεκριμένη γνώση, δηλ. τὴν ὕλη. Ἡ συνειδήση τῆς ἄμεσης πραγματικότητάς μου συνίσταται στό ὅτι ἡ ὑπαρξή μου εἶναι ὕλη, ἡ ψυχὴ μου εἶναι ὕλικὴ ὑπόσταση, οἱ παραστάσεις μου ἐνδοεγκεφαλικὲς κινήσεις καί μεταβολές συνεπειᾶ ἐξωτερικῶν ἐρεθισμάτων.

Ἡ ἄλλη πλευρά τοῦ διαφωτισμοῦ προσλαμβάνει μίαν ἀντίθετη μορφή, κατὰ τὴν ὁποία τὸ ὄντως ὄν ὀρίζεται ὡς τὸ ἐπέκεινα τῆς αὐτοσυνειδησίας, ἡ οὐσία τοῦ ὁποίου εἶναι ἀπολύτως ἀδιάγνωστη. Αὐτὸ τὸ ὄντως ὄν φέρει τὸ κενὸ νοήματος ὄνομα «Θεός». Ἐφόσον ὁ Θεός καθορίζεται ὅπως ὁ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ίδιος θέλει, οί έννοιες εκπίπτουν. Ο Θεός είναι ό άγνωστος χ, ή ίδια ή άγνωσία. Αυτό τό ρεϋμα δέν όνομάζεται άθεισμός, καθότι έξακολουθει νά μεταχειρίζεται τό έν λόγω κενό νοήματος όνομα. Τό άγνωστο αυτό δέν ταυτίζεται μέ τήν ύλη καί δηλώνει αυτό πού παραμένει εκτός του πλαισίου της αυτόσυνειδησίας.

Έκτός όμως από αυτήν τήν πλευρά της κενής ουσίας πού εκδηλώνεται είτε ως ύλη είτε ως Θεός, ύπάρχει καί ή πλευρά του συγκεκριμένου περιεχομένου. Έπειδή ή έννοια παρουσιάζεται μόνο κατά τήν άρνητικότητά της, τό θετικό περιεχόμενο παραμένει χωρίς έννοια. Η γνώση της φύσεως π.χ. παραμένει μακράν της καθαρής θεωρίας, διατυπώνεται μέ έντελώς γενικόλογες καί άφηρημένες ιδέες, όπως δυνάμεις, αναλογίες, άλληλεπιδράσεις, μία νοοτροπία πού συναντάται ακόμα καί σήμερα στις ειδικές έπιστήμες. Η αυτή διαδικασία ακολουθείται καί κατά τις ήθικές αναλύσεις πού αναζητούν τήν ουσία του ανθρώπου στις λεγόμενες φυσικές του ροπές καί στά ένστικτά του. Η ουσία αυτή εμφανίζεται μέ όρους όπως φιλαυτία, ιδιοτέλεια ή καί κοινωφέλεια. Τό θετικό περιεχόμενο συνιστούν οί λεγόμενες αυταπόδεικτες αλήθειες του κοινού νοϋ, ό όποιος ανακαλύπτει παντού τό έν αυτό του καί μένει άμετακίνητος σέ αυτόν.

Η γαλλική φιλοσοφία τηρεί άρνητική στάση άπέναντι σέ όλα τά κρατούντα, επειδή τό έλλογο ένστικτο του ανθρώπου καταπολεμά τήν κατάσταση εκφυλισμοϋ, γενικευμένου καί ολοκληρωμένου ψεύδους, καί τήν άλλοτρίωση της άποστεωμένης θρησκείας. Η παγωμένη καί άκαμπτη μορφή μέ τήν όποία εμφανίζεται ή θρησκεία συνιστά φορμαλισμό του χειρίστου είδους. Πρόκειται για θάνατο, για άποσύνθεση όχι μόνο της θρησκείας, αλλά καί της ανθρώπινης κοινωνίας, των θεσμών του δικαίου, της κρατικής έξουσίας. Γι' αυτό καί ή γαλλική φιλοσοφία στρέφεται έξ ίσου καί έναντίον της εκφραλισμένης πολιτείας.

Τό θετικό περιεχόμενο της γαλλικής φιλοσοφίας συνί-

Πάυλος Κλιματσάκης

σταται στην προσπάθεια προσδιορισμού τῶν ἀρχέγονων αἰσθημάτων δικαίου, τῆς κοινωνικότητας καί τῆς ἀγαθῆς προαιρέσεως, πού εἶναι ἔμφυτες στόν ἄνθρωπο καί πρέπει νά καλλιεργηθοῦν. Ἡ θετική πηγὴ τόσο τῆς γνώσεως ἐν γένει ὅσο καί τοῦ δικαίου τοποθετεῖται στόν ἀνθρώπινο Λόγο, στόν κοινό νοῦ. Θεωρεῖται ὅτι τό αἶσθημα τοῦ δικαίου, ὅπως καί ἡ θρησκεία, εἶναι ἔμφυτα στόν ἄνθρωπο καί ὄχι προϊόντα καταναγκασμοῦ, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐκ γενετῆς προικισμένος μέ χαρίσματα, μέ ἀρετές, μέ ταλέντα κ.ο.κ. Ἡ ἀναγκαιότητα τῆς κοινωνίας καί τοῦ κράτους ἐξηγεῖται ἀπό τήν ἔμφυτη κοινωνικότητα τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτές εἶναι ἔννοιες ἐνδιάθετες μέσα μας, τήν ἀναγκαιότητα τῶν ὁποίων ὁμως δέν ἔχουμε συλλάβει γνωστικῶς.

Σέ σχέση μέ τά γνωσιολογικά ζητήματα, ἡ γαλλικὴ φιλοσοφία ἀρκεῖται σέ ἐπιφανειακές καί γενικόλογες παρατηρήσεις, σέ ἀφηρημένες ιδέες: ἡ φύση εἶναι ἓνα ὅλον, τά πάντα διέπονται ἀπό νόμους, ὅλα εἶναι θέμα σύγκλισης ἐτερόκλητων κινήσεων, ὅλα εἶναι μία ἀλυσίδα αἰτίων καί αἰτιατῶν κτλ.: πάντα τά ὄντα καί τά γινόμενα ἀνάγονται στήν ἀνομοιογένεια τῶν ιδιοτήτων τῆς ὕλης καί τῆς σχέσης τῶν πραγμάτων. Πρόκειται γιά γενικές καί ἀόριστες θέσεις, ἐκ πρώτης μὲν ὄψεως ἐνδιαφέρουσες, κατά βάθος ὁμως ἀνούσιες. Ἡ γαλλικὴ φιλοσοφία ἀποβλέπει σέ μία γενικὴ ἐνότητα στήν ὁποία δίνει τό ὄνομα φύση. Ὑπεράνω αὐτῆς τοποθετεῖ τόν Θεό, τόν ἀγνωστο Θεό, ἀπορρίπτοντας ὡς ἄτοπα ὅλα τά κατηγορήματα περί αὐτοῦ.

Ἡ ἀναφερθεῖσα ἀρνητικὴ κίνηση τῆς αὐτοσυνειδησίας, ἡ ὁποία δέν ἀναγνωρίζει τίποτε συγκεκριμένο ὡς ἰσχύον, φέρνει τελικά στό φῶς καί τήν ἴδια τήν καθαρὴ νόηση ὡς ἀρχὴ καί ὡς περιεχόμενο, μολονότι τό περιεχόμενο δέν συνοδεύεται ἀπό ἐκείνη τὴν μορφή πού προσιδιάζει στήν συνείδηση ὡς τέτοια καί ἡ ὁποία εἶναι ἡ μορφή τῆς ἐννοιας. Στό πλαίσιο τῆς γαλλικῆς φιλοσοφίας, βλέπουμε τὴν ἐννοια νά ἐμφανίζεται μόνο στό πεδίο τῆς βουλήσεως, ἐπὶ πρακτικοῦ καί νομικοῦ ἐπιπέδου,

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

καί νά ἐρμηνεύεται ὡς θεμέλιο τό ἐσωτερικό τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτό εἶναι τό νόημα τῶν ἀπόψεων τοῦ Ρουσσώ περί πολιτείας. Ὁ Ρουσσώ ζητοῦσε τήν ἀπόλυτη δικαιολόγηση τῆς πολιτείας. Ποιό εἶναι τό θεμέλιό της; Το δικαίωμα νά ἐξουσιάζει καί νά ἐνώνει, νά διευθετεῖ τά τοῦ ἄρχειν καί ἄρχεσθαι, νά ἐπιβάλλει τό καθεστώς της. Ὅλα αὐτά ἐρμηνεύονται ἀπό τόν Ρουσσώ πρῶτα κατὰ τήν ἱστορική τους διάσταση, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι προέκυψαν διά τῆς βίας, τοῦ καταναγκασμοῦ, τῆς ἀτομικῆς ἰδιοκτησίας κ.ο.κ.. Περαιτέρω, ὁμως, ὁ Ρουσσώ ἀντιλαμβάνεται ὡς βασική ἀποστολή του νά ἐντοπίσει μία μορφή συνύπαρξης ἢ ὁποῖα, παράλληλα μέ τήν γενική, τήν συλλογική ἐξουσία, νά προστατεύει, νά ὑπερασπίζει τό ἄτομο καί τήν ἰδιοκτησία του μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε κάθε μεμονωμένος ἄνθρωπος, ἀποδεχόμενος τήν σύμβαση αὐτή, νά ὑπακούει οὐσιαστικά μόνο στόν ἑαυτό του, παραμένοντας ἔτσι ἐλεύθερος ὅπως πρῖν. Τήν λύση στό πρόβλημα αὐτό δίνει τό «κοινωνικό συμβόλαιον». Πρόκειται γιά τήν ἐν λόγῳ συνύπαρξη, στήν ὁποῖα ὁ καθένας παρίσταται μέ τήν βούλησή του. Ἡ ἐλευθερία ὡς φυσική τάση καί προδιάθεση δέν εἶναι ἡ πραγματική ἐλευθερία· μόνο ἡ πολιτεία πραγματώνει τήν ἐλευθερία, καί συγκεκριμένα στό πλαίσιο τῆς γενικῆς βουλήσεως. Ἐλευθερία δέν σημαίνει ὑποκειμενική αὐθαιρεσία, ἀλλά ἔλλογη βούληση. Ἡ γενική βούληση δέν πρέπει νά θεωρεῖται ὡς ἄθροισμα τῶν ἐπί μέρους βουλήσεων, κάθε μία ἐκ τῶν ὁποίων διατηρεῖ τόν ἀπόλυτο χαρακτήρα της. Ἐδῶ ἀναδεικνύεται ὡς περιεχόμενο τῆς συνείδησης τό γεγονός ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει στό ἴδιο του τό πνεῦμα τήν ἐλευθερία ὡς τό αὐτόχρονο ἀπόλυτο, ὅτι ἡ ἐλεύθερη βούληση εἶναι ἡ πεμπουσία τοῦ ἀνθρώπου. «Νοῶ» σημαίνει σέ τελευταία ἀνάλυση «εἶμαι ἐλεύθερος». Ὅσοι ἀπορρίπτουν τήν νόηση καί ὁμιλοῦν παρὰ ταῦτα περί ἐλευθερίας, δέν ξέρουν τί λένε. Ἡ βούληση εἶναι ἐλεύθερη μόνο ὡς νοούσα. Ἡ ἀρχή τῆς ἐλευθερίας ἔχει ἀνατελεῖ. Τό ἐπόμενο φιλοσοφικό βῆμα πραγματοποιεῖται ἀπό τόν Κάντ, ἡ φιλοσοφία τοῦ ὁποίου βασιζέται σέ αὐτήν ἀκριβῶς τήν ἀρχή. Ἡ γνώση προχώρησε πρὸς τήν ἐλευθερία της καί

Πάυλος Κλιματσάκης

πρός ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο, τό οποίο εύρίσκει έντός της.

Οί Γερμανοί άσπάσθηκαν σταδιακά τόν Διαφωτισμό. Ό γερμανικός Διαφωτισμός καταπολέμησε παραδεδομένες ιδέες στό όνομα τής βαθύνοιας και τής άρχής τής χρησιμότητας, ώσπου τελικά άπαξίωσε και τήν γνώση τής παραδοσιακής μεταφυσικής. Προκύπτει τώρα τό έρώτημα για τήν εκ νέου άποκατάσταση τής αλήθειας σχετικά μέ τό όντως όν. Πώς μπορεί νά άποκατασταθει εκ νέου ό Θεός, ό όποιος στήν άρχή τής ιστορικής περιόδου τών νεωτέρων χρόνων άναγνωριζόταν ως ή όντως αλήθεια. Ό άνθρωπος, μέ τήν βοήθεια τής νόησης, όριοθέτησε για λογαριασμό του μία επικράτεια τής αλήθειας στήν όποία δέν έχει θέση ή Θεός, τήν επικράτεια τής πεπερασμένης αληθείας. Ό Λόγος, όμως, είναι τό έν και πάν, ή όλότητα δηλ. τών πεπερασμένων όντων, και άπαιτεί νά τεθει ως τέτοιος. Τίθεται λοιπόν τό έρώτημα πώς τό νοείν επανέρχεται στόν Θεό.

Η φιλοσοφία καλείται τώρα νά θέσει και νά μελετήσει ως κατ' έξοχήν αντικείμενό της τήν ίδια τήν θεμελιώδη ιδέα της, τήν ταυτότητα νοείν και Εΐναι, νά συλλάβει δηλ. τό νόημα και τήν έσωτερική αναγκαιότητα αυτής τής άρχής, ή όποία ύπόκειται ως θεμέλιο σέ όλη τήν νεότερη φιλοσοφία. Η καντιανή φιλοσοφία έστιάζει κατ' άρχάς τήν προσοχή της στό τυπικό, στό μορφολογικό επίπεδο και έμμένει στήν κριτική και άρνητική πτυχή του φιλοσοφείν. Ό άπότοκος τής καντιανής φιλοσοφίας, ή φichteανή, συλλαμβάνει καθαρά θεωρητικά τήν ουσία τής αυτοσυνειδησίας ως συγκεκριμένο Έγώ, καθηλώνεται όμως και αυτή σέ μία ύποκειμενική μορφή του Απολύτου. Η ύποκειμενική μορφή του Απολύτου συνιστά μέν τήν άφετηρία και τής σελλινγκιανής φιλοσοφίας, ή όποία, όμως, τήν άπορρίπτει κατόπιν ύπέρ τής ιδέας του Απολύτου ως ύποκειμένου-αντικειμένου, του όντως αληθινοϋ, τό όποιο ή Χέγκελ άνυψώνει έν τέλει σέ ολοκληρωμένο σύστημα τής γνώσης όλης τής πραγματικότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

KANT

Στή νεότερη φιλοσοφία, κυριαρχεί ή βεβαιότητα του υποκειμένου σχετικά με την ταυτότητα νοεῖν και εἶναι. Στήν Γερμανία, προβάλλει ή ιδέα ότι ή ἀλήθεια συμπίπτει με την αὐτοσυνειδησία • τούτη ή ιδέα συνιστᾶ την ἀρχή πού διέπει τόν γερμανικό ιδεαλισμό συνολικά, ἄν και ή φιλοσοφία του Κάντ την ἐκφράζει μόνο ἀπό την πλευρά τῆς υποκειμενικότητας. Ἡ καντιανή φιλοσοφία¹ θέτει την αὐτοσυνειδησία ὡς οὐσία, δέν δύναται ὅμως ἀκόμη νά δείξει ότι και τό ἴδιο τό ἀντικειμενικό ἀποτελεῖ μορφή τῆς συνειδησης. Παραμένει ἔτσι δέσμια τῆς διαφορᾶς νοεῖν και εἶναι και δέν ἀντιλαμβάνεται ότι τό ἴδιο τό εἶναι θέτει τόν ἑαυτό του στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς διαφορᾶς. Αὐτό συμβαίνει, διότι θεωρεῖ την αὐτοσυνειδησία μόνο κατά την ἀτομικότητά της. Ἡ καντιανή φιλοσοφία ἐπιμένει ότι ή συνείδηση ἔχει μία κατ' ἀρχήν υποκειμενική και πεπερασμένη μόνον διάσταση: ἐμπλέκεται ἔτσι σέ μία ἀντίφαση πού δέν μπορεῖ νά ὑπερβεί.

Ἡ φιλοσοφία του Κάντ αὐτοαποκαλεῖται *κριτική*, ἐπειδή ἐπιχειρεῖ, κατ' ἀρχάς, μία κριτική ἐξέταση τῆς γνωστικῆς δύναμης του ἀνθρώπου.² Δηλώνει ὅτι, πρίν ἀπό την ἴδια την γνώση, πρέπει νά καθορισθοῦν οἱ προϋποθέσεις και τά ὄριά της. Ἡ γνώση παρουσιάζεται ἐν προκειμένῳ ὡς ὄργανο, ὡς τρόπος ή μέθοδος για την κατάκτηση τῆς ἀλήθειας: για νά μπορεῖ, λοιπόν, ὁ ἀνθρωπος νά φθάσει στήν ἴδια την ἀλήθεια, πρέπει προηγουμένως νά κατέχει τόν τρόπο λειτουργίας του ὄργανου μπορεῖ. Τίθεται ἔτσι τό ἐρώτημα ἔάν τό ὄργανο μπορεῖ νά ἀνταποκριθεῖ στήν ἀποστολή του, ἄν εἶναι

Πάυλος Κλιματσάκης

δηλ. σέ θέση νά κάνει κτῆμα του τό ἀντικείμενο. Θά πρέπει, ἐπίσης, νά γνωρίζουμε τί ἀλλαγές ἐπιφέρει στό ἀντικείμενο, προκειμένου νά τίς διαχωρίσουμε ἀπό τίς ιδιότητες πού ἀνήκουν ὄντως σέ αὐτό.³ Το αἴτημα, λοιπόν, πού θέτει ὁ Κάντ εἶναι νά διερευνήσουμε πρῶτα τήν δυνατότητα καί τά ὅρια τῆς γνώσης καί κατόπιν τό ἐκάστοτε ἀντικείμενο. Αὐτή ἡ γνωσιοθεωρητική κριτική ἀφορᾷ τόσο στήν ἐμπειρική ἔρευνα τῶν ἐπιστημῶν, ὅσο καί στήν μεταφυσική.

Ἀποφασιστική ἀφορμή γιά τήν κριτική στροφή τοῦ Κάντ ἀποτέλεσε –ὅπως ρητά δηλώνει ὁ ἴδιος– ἡ φιλοσοφία τοῦ Χιούμ, καί συγκεκριμένα ἡ ἐπισήμανσή του ὅτι οὔτε ἡ καθολικότητα οὔτε ἡ ἀναγκαιότητα εἶναι στοιχεῖα τῆς κατ' αἴσθησιν ἀντίληψης· κατά τόν Λόκ, τό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου εἶναι «ἀγραφος πίνακας» (*tabula rasa*), στόν ὁποῖο ἡ ἐμπειρία ἐγγράφει τόσο τήν καθολικότητα ὅσο καί τήν ἀναγκαιότητα. Ὁ Χιούμ, ὁμως, συνειδητοποίησε ὅτι καθολικότητα καί ἀναγκαιότητα δέν προκύπτουν ἀπό τήν ἐμπειρία, ἐξ οὐ καί ὁ γνωστός σκεπτικισμός του. Ὁ Κάντ ὁμολογεῖ εὐθύς ἐξ ἀρχῆς ὅτι ἀναγκαιότητα καί καθολικότητα ὄντως δέν προέρχονται ἀπό τήν ἀντίληψη, ἀπό τήν ἴδια δηλ. τήν ἐξωτερική πραγματικότητα, ἐπισημαίνει, ὡστόσο, ὅτι εἶναι ὑπαρκτές στά παραδείγματα τῶν μαθηματικῶν καί φυσικῶν ἐπιστημῶν.⁴ Τίθεται ἔτσι τό ἐρώτημα ἀπό ποῦ ἔλκουν τήν καταγωγή τους. Ὁ Κάντ, ἀνασκευάζοντας τήν θέση τοῦ Χιούμ, ὑποστηρίζει ὅτι, ἀφοῦ ἡ ἀναγκαιότητα καί ἡ καθολικότητα δέν ἀνευρίσκονται στόν ἔξω κόσμο, θά πρέπει νά ὑπάρχουν *a priori*, νά εἶναι δηλ. ἐγγενεῖς στήν αὐτοσυνειδησία.

Πιό συγκεκριμένα, οἱ κατηγορίες τῆς νόησης, οἱ βασικές ἔννοιες διά τῶν ὁποίων γινώσκουμε τά ἀντικείμενα, εἶναι κατηγορίες τῆς καθολικότητας καί τῆς ἐνότητας ἐν γένει, διά αὐτῶν ἐπέρχεται τό στοιχεῖο τῆς ἀναγκαιότητας στήν γνώση ἀντικειμένων. Ὁ Κάντ ἀντιλαμβάνεται τήν γνώση ὡς σύνθεση, ὡς ἔνωση. Τό νοεῖν, ὁμως, ἐμπεριέχει ἤδη μέσα του, μέσα δηλ. στίς κατηγορίες του, τίς μορφές τῆς σύνθεσης, τῆς ἐνότη-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τας. Οί διαφορές, τό πολλαπλό ύλικό πού προέρχεται από τήν έμπειρία ένοποιείται μέ βάση τίς κατηγορίες. Για νά συντελεστεί ή ένωση, πρέπει οί κατηγορίες νά έχουν εκ τών προτέρων οί ίδιες ένοποιητικό χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα ή κατηγορία τής αιτιότητας, τήν αντικειμενικότητα τής όποίας είχε άμφισβητήσει ό Χιούμ. Στην καντιανή φιλοσοφία, ή έννοια τής αιτιότητας σημαίνει ουσιαστικά μία σύνθεση.

Ό Κάντ διατυπώνει τό βασικό φιλοσοφικό ερώτημα ως έξής: «Μέ ποιό τρόπο είναι δυνατές οί συνθετικές a priori κρίσεις;».⁵ Στην κρίση ένοποιούνται έννοιακοί προσδιορισμοί, τό ύποκείμενο καί τό κατηγορήμα. Υπάρχουν κρίσεις αναλυτικές, όπου τό κατηγορήμα άποδίδεται στό ύποκείμενο τής κρίσης αναλυτικά, περιέχεται δηλ. στην έννοιά του, καί κρίσεις συνθετικές. Αυτές οί τελευταίες είναι είτε a posteriori είτε a priori, εφόσον ή άπόδοση του κατηγορήματος προϋποθέτει τήν έμπειρία, όπως στην πρώτη περίπτωση, ή δέν τήν προϋποθέτει, όπως στην δεύτερη περίπτωση. Οί συνθετικές a priori κρίσεις δηλώνουν τήν συνάρτηση διαφορετικών προσδιορισμών πριν από τήν έμπειρία· πρόκειται για ένώσεις πού δέν είναι έμπειρικά δεδομένες, περί νοητικών δηλ. προσδιορισμών. Στίς συνθετικές a priori κρίσεις τών μαθηματικών, τήν θέση ένοποιητικού παράγοντα επέχουν οί καθαρές έπιπτώσεις του χώρου καί του χρόνου· αυτές, ισχυρίζεται ό Κάντ, είναι a priori, άνήκουν δηλ. έγγενώς στην άυτοσυνείδηση. Ό Κάντ διαπιστώνει λοιπόν ότι ή νόηση διαθέτει συνθετικές a priori κρίσεις, κρίσεις δηλ. πού δέν έχουν έμπειρικές καταβολές· τοϋτες άποτελούν μάλιστα τό θεμέλιο τών έπιστημών πού διακρίνονται για τήν αντικειμενικότητά τους, όπως τά καθαρά μαθηματικά.

Η φιλοσοφία του Κάντ καλείται επίσης καί *υπερβατολογική*, υπό τήν έννοια ότι αναδεικνύει τήν αναγκαιότητα καί τήν καθολικότητα μέσα στην άυτοσυνείδησία.⁶ Η μελέτη τής ούσίας τών αντικειμένων είναι τό πρόβλημα πού θά είχε νά αντιμετώπισει μία *υπερβατική* φιλοσοφία, τήν όποία ό Κάντ

Πάυλος Κλιματσάκης

θεωρεῖ ἀδύνατη. Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στό ὑπερβατικό καί τό ὑπερβατολογικό εἶναι σημαντική στό πλαίσιο τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας· «ὑπερβατολογική» εἶναι ἐκείνη ἡ φιλοσοφία πού ἐντοπίζει τίς πηγές τῆς γνώσης, χωρίς νά ὑπερβαίνει τό πεδίο ἀναφορᾶς τῶν κατηγοριῶν, δηλ. τήν ἐμπειρία. Τό ὑπερβατολογικό ἀφορᾶ μόνο στίς πηγές τῶν κατηγοριῶν αὐτῶν, δηλ. στήν συνείδηση. Ὑπερβατική θά ἦταν ἡ νόηση, ἐάν οἱ κατηγορίες τῆς προσιδιάζαν στό ἀντικείμενο ὡς πράγμα καθ' ἑαυτό· στήν περίπτωση αὐτή, θά εἶχαμε μία ὑπέρβαση, μία μετάβαση ἀπό τήν ὑποκειμενικότητα σέ κάτι ἕτερον. Σύμφωνα μέ τόν Κάντ, ὠστόσο, δέν ἔχουμε τό δικαίωμα γιά μία τέτοια ὑπέρβαση, γιατί οἱ κατηγορίες τῆς διάνοιας ἔχουν ἐφαρμογή μόνο στήν ἐμπειρία. Τό ὑπερβατολογικό στοιχεῖο συνίσταται στήν ἐπισημάνση τῶν ἐν λόγῳ κατηγοριῶν καί τῶν μορφῶν τῆς ἐποπτείας μέσα στό ὑποκείμενο. Μέ αὐτόν τόν τρόπο, καθολικότητα καί ἀναγκαιότητα περιορίζονται στήν σφαῖρα τῶν γνωστικῶν δυνατοτήτων τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Κάντ ἀποκλείει ἀπό τίς γνωστικές δυνατότητες τοῦ ἀνθρώπου τό Ἀπόλυτο, τήν οὐσία τῶν πραγμάτων, τό «πράγμα καθ' ἑαυτό», ὅπως λέει ὁ ἴδιος, καθιστώντας καθολικότητα καί ἀναγκαιότητα ἀπλῶς ὑποκειμενικούς ὅρους τῆς δυνατότητας τῆς γνώσης. Ὁ Λόγος καθίσταται ἔτσι καί αὐτός ὑποκειμενικός, τό ὅποιο σημαίνει ὅτι ἐξαρτᾶται ἀπό τήν ἐποπτεία καί τήν ἐμπειρία, καθώς ἀδυνατεῖ νά προχωρήσει στό γνωστικό του ἔργο, ὅταν δέν διαθέτει ἕνα ἐμπειρικά δεδομένο ὑλικό. Ὅταν, ἀντίθετα, ζητεῖ νά ἀνεύρει τήν ἀλήθεια στόν ἑαυτό του, νά τήν ἀντλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, τότε καθίσταται ὑπερβατικός· καί ὅταν ὑπερβεῖ τήν ἐμπειρία καί αὐτονομηθεῖ ἀπό αὐτήν, τότε παράγει ἀποτελέσματα πού δέν ἔχουν γνωστική ἀξία. «Κριτική τοῦ Λόγου» σημαίνει λοιπόν ὅτι γνωρίζω τά ὅρια τῆς γνώσεως, προκειμένου νά μήν τά ὑπερβαίνω.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΚΑΘΑΡΟΥ ΛΟΓΟΥ ΧΩΡΟΣ ΚΑΙ ΧΡΟΝΟΣ

Στήν πρώτη του Κριτική, τήν Κριτική τοῦ καθαροῦ Λόγου, ὁ Κάντ μελετᾶ τόν θεωρητικό Λόγο, τήν γνώση δηλ. πού ἀναφέρεται στόν ἐξωτερικό κόσμο. Στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς γνώσης, συναντᾶμε πρῶτα τήν *αἰσθητικότητα*. Ὁ Κάντ ἀνακάλυψε ὅτι ἡ αἰσθητικότητα περιέχει μία ἀπριορική πλευρά, τίς καθαρές μορφές τῆς ἐποπτείας. Τό περιεχόμενο πού προέρχεται ἀπό τήν αἴσθηση εἶναι πολυποίκιλο καί ἐτερόκλητο. Ὑπάρχουν ἐξωτερικά αἰσθήματα, ὅπως τά χρώματα καί οἱ ἦχοι, καθῶς καί ἐσωτερικά αἰσθήματα ἢ συναισθήματα, ὅπως ἡ χαρά, ἡ λύπη κλπ. Ἐκτός ὅμως ἀπό αὐτό τό περιεχόμενο τῶν αἰσθημάτων, διαπιστώνουμε ἐπίσης καί τήν αἰσθητηριακή καθολικότητα· ἡ κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη περιέχει δηλ. καί ἕνα ἄλλο στοιχεῖο, τούς προσδιορισμούς τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου, στό πλαίσιο τῶν ὁποίων ἐντάσσεται τό ἀναφερθέν ποίκιλο περιεχόμενο. Τό περιεχόμενο π.χ. στό πλαίσιο τοῦ χώρου εἶναι ἡ κάθε εἶδους ὕλη, μέ ιδιότητες ὅπως τό χῶμα, ἡ σκληρότητα καί τά παρόμοια. Χῶρος καί χρόνος, διδάσκει ὁ Κάντ, εἶναι *καθαρές*, κενές δηλ. ἐποπτείες, ἐποπτείες πού μᾶς κάνουν νά ἀντιδιαστέλλουμε ἀπό ἐμᾶς τά αἰσθήματά μας, θεωρώντας τα εἴτε ὑπό τό πρίσμα μόνο τοῦ χρόνου, ὡς ροή τό ἕνα μετά τό ἄλλο, εἴτε ὑπό τό πρίσμα καί τοῦ χώρου, ὡς διακριτές καί διατεταγμένες ὀντότητες. Τά ὄντα εἴτε διαδέχονται τό ἕνα τό ἄλλο μέσα στόν χρόνο εἴτε συνυπάρχουν, ἔχοντας τό καθένα τήν δική του θέση μέσα στόν χῶρο· ἀπομονώνοντας αὐτήν τήν ἀλληλοδιαδοχή καί τήν συνύπαρξη καί συλλαμβάνοντας τίς καθ' ἑαυτές, λαμβάνουμε τίς ἀφηρημένες, τίς καθαρές ἐποπτείες τοῦ χρόνου καί τοῦ χώρου. Αὐτές εἶναι οἱ *a priori* μορφές τῆς αἰσθητικότητας, οἱ μορφές δηλ. πού δέν ἀνήκουν στίς αἰσθητηριακές μας ἐντυπώσεις ὡς τέτοιες.

Πάυλος Κλιματσάκης

Κάθε αίσθημα είναι άπλως άτομικό· τό καθολικό στοιχείο, χώρος και χρόνος, ανήκει στην σφαίρα της a priori αισθητικότητας.

Ο Κάντ εξηγεί ότι ο χώρος δέν είναι εμπειρική έννοια, έννοια δηλ. ή όποία προέκυψε διά αφαιρέσεως από τίς έξωτερικές εμπειρίες, αλλά έποπτεία⁷ πού προϋποτίθεται, ώστε τά αισθήματά μου νά έχουν ένα έξωτερικό πλαίσιο αναφοράς. Προηγούνται οί παραστάσεις του χώρου και του χρόνου και έπονται οί παραστάσεις ενός έξωτερικού αντικειμένου σέ κάποιον ιδιαίτερο χώρο ή χρόνο· μέ άλλα λόγια, χώρος και χρόνος συνιστούν τό καθολικό στοιχείο της κατ' αίσθησιν εμπειρίας· είναι έποπτείες, πλήν όμως έποπτείες a priori. Χώρος και χρόνος είναι a priori, επειδή ό άνθρωπος άδυνατεί νά σχηματίσει χωρίς αυτές παράσταση κάποιου όντος· χώρος και χρόνος άποτελούν κατ' ανάγκην τό πλαίσιο των έξωτερικών φαινομένων. Ο Κάντ θεωρεί ότι στον έξωτερικό του ύποκειμένου κόσμο υπάρχουν μέν όντα καθ' έαυτά, αλλά χωρίς χώρο και χρόνο· ή συνείδηση είναι εκείνη, ή όποία περιέχει εκ των προτέρων τόν χώρο και τόν χρόνο και καθιστά δυνατή τήν εμπειρία αυτών των πραγμάτων ως φαινομένων. Η διάκριση φαινομένων και πραγμάτων καθ' έαυτά ή νοουμένων είναι κεφαλαιώδης για τήν καντιανή φιλοσοφία, τόσο από θεωρητική όσο και από πρακτική άποψη. στό θεωρητικό πεδίο, τό άπριορικό χωροχρονικό στοιχείο συγκροτεί τό αντικείμενο ως φαινόμενο. «Πίσω» από τό φαινόμενο υπάρχει τό πράγμα καθ' έαυτό, τό όποιο, όμως, δέν είναι κατά κανέναν τρόπο προσιτό στην γνώση, άφού, κατά τόν Κάντ, για νά μπορεϊ κάτι νά γινώσκειται, πρέπει νά μπορεϊ νά καθίσταται αντικείμενο εμπειρίας.

Χώρος και χρόνος δέν είναι ούτε έννοιολογικοί προσδιορισμοί, ούτε και άτομικές όντότητες, αλλά καθαρές έποπτείες. Πολύ σημαντική είναι ή περαιτέρω έπισήμανση ότι οί καθαρές έποπτείες του χώρου και του χρόνου συνδέονται μέ συνθετικές a priori κρίσεις, κρίσεις δηλ. πού περιέχουν τήν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

συνείδηση της αναγκαιότητάς τους. Μία τέτοια συνθετική κρίση είναι λ.χ. εκείνη που δηλώνει ότι ο χώρος έχει τρεις διαστάσεις, μία άλλη ο όρισμός της ευθείας γραμμής (ευθεία είναι ή συντομότερη οδός μεταξύ δύο σημείων), μία τρίτη ότι $5 + 7 = 12$.⁸ Τέτοιες κρίσεις, όπως δηλώνει η αναγκαιότητα που τις χαρακτηρίζει, δεν έχουν εμπειρική προέλευση ή βεβαιότητά τους προέρχεται και θεμελιώνεται στον a priori χαρακτήρα των εποπτειών του χώρου και του χρόνου.

Η ΔΙΑΝΟΙΑ

Η δεύτερη γνωστική δύναμη του ανθρώπου είναι η *διάνοια*. Αισθητικότητα σημαίνει, κατά τον Κάντ, δεκτικότητα, παθητικότητα, ενώ η διάνοια, αντίθετα, διακρίνεται από αυθορμησία και αυτενέργεια. Η διάνοια είναι η γνωστική δύναμη διά της οποίας νοούμε το αντικείμενο της κατ' αίσθησιν εποπτείας. Οι έννοιές της, όμως, στερούνται περιεχομένου: «Έννοιες χωρίς περιεχόμενα είναι κενές, εποπτείες άμοιρες έννοιων είναι τυφλές.» Η διάνοια παραλαμβάνει, λοιπόν, από την αισθητικότητα το «ύλικό» και νοεί τούτο· οί έννοιές της, ωστόσο, είναι κάτι έντελως διαφορετικό από τό ίδιο τό ύλικό. Μέ άλλα λόγια, προκειμένου νά υπάρξει γνώση, πρέπει ή μέν αισθητικότητα νά προσκομίζει τό ύλικό, ή δέ διάνοια νά τό συνδυάζει και νά τό συνθέτει μέ βάση τίς δικές της έννοιες.⁹

Ο Κάντ ονομάζει «*υπερβατολογική Λογική*» εκείνο μέρος της Κριτικής του καθαρού Λόγου στό όποιο έκθέτει τίς έννοιες που ένυπάρχουν a priori στην ουσία της διανοίας, μέσω των οποίων αυτή νοεί αυστηρά a priori τά αντικείμενα.¹⁰ Η διάνοια περιέχει έννοιες που άφορούν μόνο στό πεπερασμένο και, όπως προαναφέρθηκε, παριστάνουν «*λειτουργίες*» που άνάγουν την πολλαπλότητα του ύλικού

Πάυλος Κλιματσάκης

στήν ένότητα τῆς αὐτοσυνειδησίας. Ἡ ένότητα εἶναι ἡ ἴδια ἡ συνείδηση, τὸ Ἐγώ, ἡ «ὑπερβατολογικὴ συγκατάληψη» (transzendente Apperzeption) τῆς αὐτοσυνειδησίας, σύμφωνα μὲ τὴν ὀρολογία τοῦ Κάντ. Τὸ Ἐγώ συνοδεύει ἢ μπορεῖ πάντοτε νὰ συνοδεύει ὅλες τὶς παραστάσεις μου, πρόκειται γιὰ τὴν συναίσθηση ὅτι οἱ παραστάσεις μου εἶναι δικές μου. Ἡ ἀντίληψη εἶναι ἡ διαδικασία διὰ τῆς ὁποίας κάτι γίνεται παρὸν στὴν συνείδησή μου, στὸ Ἐγώ μου· μόλις κάποιον ἐμπειρικό περιεχόμενο γίνεαι παρὸν στὸ Ἐγώ, πρέπει νὰ ἐνοποιηθεῖ, πρέπει, μὲ ἄλλα λόγια, νὰ ὑποβληθεῖ στὴν ἐνοποιητικὴ λειτουργία τῆς συνείδησης, ἀφοῦ τὰ κατ' αἴσθησιν περιεχόμενα εἶναι ἀπολύτως ἀτομικά καὶ ὡς ἐκ τούτου δέν δύνανται ἀπὸ μόνον τους νὰ συγκροτήσουν οὔτε κάποιον ἀντικείμενον οὔτε καὶ κάποιον εἶδου γνώση.

«Κατανοῶ», καταλαβαίνω, σημαίνει ἐπομένως ὅτι τὸ ἐμπειρικό περιεχόμενο καθίσταται κτῆμα μου ὑπάγεται στὸ πλαίσιο τῆς ένότητας πού διαμορφώνει τὸ Ἐγώ μου γιὰ τὸ κατ' αἴσθησιν περιεχόμενο. Τὸ Ἐγώ θέτει διὰ τῆς ἀντενέργειάς του αὐτὴν τὴν ένότητα ἐντὸς τῆς πολλαπλότητας τοῦ ἐμπειρικοῦ περιεχομένου. Ἡ ἐνοποίηση τῆς πολλαπλότητας συμπίπτει μὲ τὸ νοεῖν ἐν γένει, «νοῶ» σημαίνει ἐνοποιῶ τὸ πολλαπλὸ κατ' αἴσθησιν περιεχόμενο διὰ τῶν κατηγοριῶν τῆς διανοίας. Ἡ ἀνακάλυψη αὐτὴ συνιστᾷ σημαντικότερη συμβολὴ τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας. Ἡ ὑπερβατολογικὴ συγκατάληψη, ἡ καθαρὴ συγκατάληψη τῆς αὐτοσυνειδησίας, εἶναι ἡ συνθετικὴ λειτουργία. Τὸ Ἐγώ εἶναι συν-λαμβάνων.¹¹

Οἱ συγκεκριμένες μορφές τῆς σύνθεσης, τῆς ἐνοποίησης τοῦ πολλαπλοῦ ὀνομάζονται «κατηγορίες» καὶ εἶναι οἱ καθολικοὶ προσδιορισμοὶ τῆς νόησης. Σύμφωνα μὲ τὸν Κάντ, ὑπάρχουν δώδεκα κατηγορίες, ὑποδιαιρούμενες σὲ τέσσερις ένότητες, σὲ τέσσερις τριάδες· ἐν προκειμένῳ, ὁ Κάντ προοικονομεῖ τὸν τριαδικὸν χαρακτήρα τῆς διαλεκτικῆς κατανόησης τῶν λογικῶν κατηγοριῶν, τὴν ὁποία θὰ ἐξετάσουμε

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

αργότερα στον Χέγκελ. Υπάρχουν, λοιπόν, οί κατηγορίες του ποσού: ένότητα, πολλότητα, όλότητα. Η πολλότητα είναι το αντίθετο της ένότητας, τό δέ τρίτο, ή σύνθεση τῶν δύο πρώτων, ή πολλότητα έννοημένη ως ένότητα, είναι ή όλότητα. Ἀκολουθοῦν οί κατηγορίες του ποιού: πραγματικότητα, ἄρνηση, περιορισμός. Ἐδῶ τόν ρόλο της ένότητας παίζει ο περιορισμός, τό ὅριο είναι πραγματικότητα καί ταυτόχρονα ἄρνηση. Ἡ ἐπόμενη τριάδα περιλαμβάνει τίς κατηγορίες της ἀναφορᾶς ἢ της σχέσεως: οὐσία καί συμβεβηκότα (σχέση στό ἐπίπεδο της οὐσίας), αἴτιο καί αἰτιατό (σχέση στό ἐπίπεδο της αἰτιότητας), ἀλληλεπίδραση. Ἡ ἀλληλεπίδραση είναι ἐκείνη ή σχέση αἰτιότητας στήν ὁποία αἴτιο καί αἰτιατό ἀλληλοκαθορίζονται. Τέλος, ἔχουμε τίς κατηγορίες του τρόπου, της σχέσεως δηλ. μεταξύ ἀντικειμένου καί ὑποκειμένου: δυνατότητα, ὑπαρξη καί ἀναγκαιότητα • στήν ἀναγκαιότητα ἐνοποιοῦνται δυνατότητα καί ὑπαρξη.

Ὁ Κάντ διαπιστώνει μέν τόν τριαδικό χαρακτήρα τῶν κατηγοριῶν, ἀλλά δέν διερωτᾶται περί της σημασίας του.¹² Δέν παράγει λογικά αὐτές τίς κατηγορίες, ὅπως κάνουν αργότερα ὁ Φίχτε καί κυρίως ὁ Χέγκελ, ἀλλά ἀπλῶς παραλαμβάνει τά ἐν λόγῳ εἶδη της ένότητας ἀπό τήν τυπική Λογική, ἀφορμώμενος ἀπό τά εἶδη τῶν κρίσεων, οί ὁποῖες συνιστοῦν λειτουργίες του νοεῖν πού συσχετίζονται ἐννοιες ὑπό τό πρῶμα της σχέσεως ὑποκείμενο - κατηγορημα. Ἀπό αὐτές τίς λειτουργίες του νοεῖν¹³ ἀντλεῖ ὁ Κάντ τίς κατηγορίες του, ἐστιάζοντας τήν προσοχή του στήν ἐκάστοτε ἐννοια της σύνθεσης, καί δέν ἐπιχειρεῖ νά ὀρίσει τήν ταυτότητα καί νά συνάγει ἀπό αὐτήν τήν διαφορά. Δέν παράγει λογικῶς οὔτε τίς κατηγορίες οὔτε καί τίς καθαρές ἐποπτείες, τίς συνάγει ἀπλῶς ἀπό τήν λειτουργία τους στό πλαίσιο της συνείδησης. Οί κατηγορίες είναι λοιπόν ἐνυπάρχουσες στήν συνείδηση μορφές της διάνοιας πού δηλώνουν τρόπους συσχετισμοῦ καί ἐνοποίησης, σύνθεσης της πολλαπλότητας.¹⁴

Κάθε κατηγορία συνιστᾶ καί ἕναν ιδιαίτερο τρόπο μέ τόν

Πάυλος Κλιματσάκης

όποιο ή αυτοσυνειδησία ένοποιεί τό έμπειρικό ύλικό, λ.χ. ώς αίτιο και αίτιατό. Οί κατηγορίες είναι έγγενεις στό νοείν, αλλά καθ' έαυτές κενές περιεχομένου προκειμένου νά καταστούν πλήρεις, έχουν ανάγκη ενός ύλικού, και τό ύλικό αυτό δέν είναι άλλο από τήν έποπτική πολλαπλότητα. Τό περιεχόμενο πού πληροί τίς κατηγορίες έλκει τήν καταγωγή του από τήν αισθητικότητα, τήν αντίληψη, τήν έποπτεία, και συντίθεται από τήν υπερβατολογική συγκατάληψη του Έγώ, ούτως ώστε νά προκύπτει αυτό πού αποκαλούμε γνώση ή έμπειρία. Η αντίληψη αφ' έαυτης απέχει πολύ του νά αποτελεεί έμπειρία. Έμπειρία είναι ή εφαρμογή τών κατηγοριών, ή υπαγωγή τών αντιλήψεων και τών αισθημάτων μας στις κατηγορίες τής διάνοιας. Η έμπειρία, λοιπόν, ή ή γνώση είναι τό αποτέλεσμα τής σύνθεσης, τής ένοποίησης του πολλαπλου από τό συγκαταληπτικό Έγώ.¹⁵ Η αντίληψη δέν αρκεί, για νά ονομαστεί γνώση. Όταν μελετούμε τήν κίνηση, στην αντίληψή μας υποπίπτουν απλώς οί μετατοπίσεις τών σωμάτων· οί νόμοι όμως πού διέπουν τήν κίνηση γίνωσκονται μέσω τής διάνοιας. Οί κατηγορίες, ώς καθολικοί λογικοί προσδιορισμοί, πρέπει νά ένταχθούν στό πλαίσιο τής έμπειρίας, προκειμένου αυτή νά αποκτήσει καθολικό κύρος, νά ισχύει παντού και πάντοτε, νά έχει δηλ. αντικειμενικότητα.

Ένα πολύ σημαντικό θέμα αφορά πάντως στόν τρόπο μέ τον οποίο διασφαλίζεται από τον Κάντ ή δυνατότητα εφαρμογής τών κατηγοριών επί του περιεχομένου τών κατ' αίσθησιν έποπτειών. Άς θυμηθοῦμε ότι, στό πλαίσιο τής υπερβατολογικής φιλοσοφίας του Κάντ, τό κατ' αίσθησιν περιεχόμενο τής έποπτείας και οί καθαρές έννοιες τής διάνοιας είναι έτερογενή στοιχεία. Πρέπει, επομένως, νά καταδειχθεί ή δυνατότητα εφαρμογής τών καθαρών έννοιών τής διάνοιας σέ αυτές. Η διαμόρφωση τών κατηγοριών τής διάνοιας για τήν εφαρμογή τους έπι του έποπτικού ύλικού, ή κατά τήν καντιανή όρολογία «σηματοποίησή»¹⁶ τους, είναι έργο τής υπερβατολογικής δύναμης τής φαντασίας, ή όποία συνδυάζει

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τήν καθαρή έποπτεία μέ τίς κατηγορίες, δημιουργώντας κατ' αὐτόν τόν τρόπο τίς προϋποθέσεις τῆς έμπειρίας. Ἡ έν λόγω σύνθεση συνιστᾶ μία ένωση καθαρῆς αισθητικότητας καί καθαρῆς διανοητικότητας, δύο στοιχείων τά όποια ἀρχικά παρουσιάζονταν ώς ἀσυμφιλίωτα.

Σύμφωνα, λοιπόν, μέ τόν Κάντ, ἡ γνώση ώς έμπειρία περιέχει τόσο τό ἀντιληπτικό όσο καί τό κατηγοριακό στοιχείο. Ὁ Κάντ προσθέτει, όμως, ότι ἡ έμπειρία καί ἡ έμπειρική γνώση συλλαμβάνουν μόνον φαινόμενα καί ὄχι τήν οὐσία τῶν πραγμάτων. Καί τά δύο συστατικά τῆς έμπειρίας ἔχουν χαρακτήρα ὑποκειμενικό: τό μέν αἶσθημα εἶναι οὕτως ἢ ἄλλως ὑποκειμενικό, δέν νοεῖται δηλ. χωρίς τήν ἀναφορά του στό Ἐγώ, οἱ δέ κατηγορίες εἶναι διανοητικοί προσδιορισμοί, ἀνήκουν δηλ. πάλι στό Ἐγώ. Τό περιεχόμενο τῆς γνώσης προέρχεται πάντως ἀπό τά αισθήματα· οὔτε όμως τά αισθήματα οὔτε οἱ κατηγορίες, ἀλλά οὔτε καί ὁ συνδυασμός τους καθιστοῦν προσβατή τήν οὐσία, τά πράγματα καθ' ἑαυτά. Ἡ γνώση μας εἶναι ἀποκλειστικά καί μόνο γνώση φαινομένων. Τό ἐξαγόμενο τῆς γνώσης εἶναι μόνο φαινόμενο, μέ ἄλλα λόγια, ἡ γνώση ἐπανακάμπει στό ὑποκείμενο, καθώς φαινόμενο εἶναι αὐτό πού προκύπτει, ὅταν ἡ συνείδηση, μέ τίς έποπτεῖς τῆς, συναντᾶται μέ ἕνα ἐξωτερικό ἀντικείμενο.

Ὁ Κάντ δέν ἀναρωτᾶται ἐάν οἱ διά τῆς έμπειρίας ἀποκτηθεῖσες γνώσεις ἀληθεύουν κατ' οὐσίαν, διότι ἀποδέχεται τήν ταύτιση τοῦ ὀρίζοντα τῆς γνώσης μέ τόν ὀρίζοντα τῆς ὑποκειμενικότητας. Ονομάζει τό καθολικό καί τό ἀναγκαῖο «ἀντικειμενική γνώση» καί θεωρεῖ ότι ἡ έμπειρία ἀποκτᾶ ἀντικειμενικό χαρακτήρα ἀκριβῶς χάρις στήν καθολικότητα καί τήν ἀναγκαιότητα. Τά ἴδια τά αισθήματά μας δέν εἶναι ἀντικειμενικά· τήν ἀντικειμενικότητα θεμελιώνει ἡ κατηγορία, μέσῳ τῆς όποίας συντίθεται ἡ ὕλη, ἡ κατηγορία τῆς ένότητας. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, τό έποπτικό ὕλικό ἐντάσσεται γενικά στήν σφαῖρα τῆς ὑποκειμενικότητας, ὑπάρχει δηλ. μόνον ἔτσι ὅπως ὀρίζουν οἱ αισθητηριακές μου ἐντυπώσεις:

Πάυλος Κλιματσάκης

όσα γνωρίζω περιορίζονται στα αισθήματά μου και στους άπριορικούς όρους της εμπειρίας, δηλ. στα φαινόμενα, και η συνείδηση δέν δρασκελίζει ποτέ τό κατώφλι τών ίδιων τών πραγμάτων. Έπομένως, ή αντικειμενικότητα της γνώσης βασίζεται σε μία αναγκαιότητα και σε μία καθολικότητα πού παραμένουν ύποκειμενικές, ενῶ τό ὄντως ὄν παραμένει και θά παραμένει έντελῶς άπροσπέλαστο για τήν θεωρητική γνώση του ύποκειμένου. Η φιλοσοφία του Κάντ ονομάζεται μέν «ιδεαλιστική», ὄχι ὅμως υπό τήν αντικειμενική σημασία πού απέδιδε στις ιδέες ὁ Πλάτων, αλλά υπό τήν έννοια ὅτι αναφέρεται άποκλειστικά στους ύποκειμενικούς καθορισμούς της γνώσεως, οί ὅποιοι εἶναι μέν καθολικῶς ισχύοντες και ἔγκυροι για κάθε ύποκείμενο γνώσεως, αφήνουν ὅμως τίς ουσίες παντελῶς άπροσπέλαστες· στο αντικειμενικό, στα ὄντα καθ' ἑαυτά, οὐδέποτε πρόκειται νά φθάσουμε.

Ο ΛΟΓΟΣ

Βασικό θέμα της πρώτης Κριτικής του Κάντ εἶναι βέβαια και ὁ Λόγος. Στη γνώση μας, παρατηρεῖ ὁ Κάντ, δέν υφίσταται τίποτε ανώτερο του Λόγου, δέν υπάρχει ἄλλη δύναμη, ἄλλος παράγων ἰκανός νά κατεργάζεται τό έποπτικό υλικό και νά τό συνθέτει νοητικά στον ὕψιστο βαθμό.¹⁷ Ὁ Λόγος άποτελεῖ τήν ἰκανότητα νά γνωρίζουμε μέσω αρχών, νά καθολικοποιῦμε τά επί μέρους. Η διάνοια δέν μπορεί νά ανταποκριθεῖ σε αὐτά τά καθήκοντα, διότι, ὅπως εἶδαμε, άποσκοπεῖ άπλῶς στην συγκρότηση πεπερασμένων αντικειμένων. Ὁ Λόγος, αντίθετα, άποσκοπεῖ στην καθολικότητα αὐτόχρημα, συνιστᾷ τό νοεῖν πού ἔχει ὡς αντικείμενό του τό μή ύποκείμενο σε ὄρους,¹⁸ τό ἄπειρο. Προϊόν του Λόγου εἶναι ή ιδέα, στην ὅποια αντιστοιχεῖ τό μή ύποκείμενο σε ὄρους. Ένῶ, λοιπόν, ή διάνοια ἔχει ὡς αντικείμενό της τό ύποκεί-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

μενο σέ ὄρους, ὁ Λόγος ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὸ ἄνευ ὄρων.

Ἐξαιτίας τῶν ἰδιαίτερων προϋποθέσεων πού ἐπιβάλλει στήν γνώση ἡ καντιανή φιλοσοφία, ὁ Λόγος δυσχεραίνεται στήν ἐπιτέλεση τῆς ἀποστολῆς του, νά γνωρίσει δηλ. τὸ μὴ ὑποκείμενο σέ ὄρους. Ἐνῶ στόν Λόγο ἐνδημεῖ ἡ τάση νά διαγνώσει τὸ ἄπειρο, δέν ἔχει τήν δύναμη πού ἀπαιτεῖ ἡ γνώση αὐτή. Γιά τόν Κάντ, τὸ ἄπειρο δέν εἶναι ἓνα ἐμπειρικό δεδομένο, δέν ἀντιστοιχεῖ σέ αὐτὸ κανένα ἀνθρώπινο βίωμα ἢ αἴσθημα, καμία κατ' αἴσθησιν ἐποπτεία ἢ ἀντίληψη, δέν ὑπάρχει αἰσθητὸ ἀντικείμενο ὁμόλογο τῆς ιδέας τοῦ Λόγου.¹⁹ Ἐπειδὴ ὁ,τι γνωρίζουμε εἶναι μία σύνθεση αἰσθημάτων βάσει κατηγοριῶν, μποροῦμε νά ποῦμε μέ βεβαιότητα ὅτι τὸ ἄπειρο εἶναι καί παραμένει ἄγνωστο, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι οὔτε ἔχουμε οὔτε πρόκειται ποτέ νά ἀποκτήσουμε κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη του. Εἶναι ἔτσι ἀνώφελο νά ζητεῖται ἀπὸ τὴν ἀντίληψη ἢ διακρίβωση τοῦ ἀπείρου καί τοῦ ἀπολύτου ὄντος.

Ἐπειδὴ, περαιτέρω, ἡ γνώση καθορίστηκε ἀπὸ τόν Κάντ ὡς ἐμπειρία ὑπὸ τὴν ἀναφερθεῖσα σημασία, καταλήγουμε στό πρόβλημα ὅτι, ὅταν ἐπιχειρήσουμε νά προσδιορίσουμε τὸ ἄπειρο, μεταχειριζόμενοι τίς κατηγορίες, πού προσρίζονται ἀποκλειστικά καί μόνον γιά τίς κατ' αἴσθησιν ἐποπτείες, τότε ἐμπλεκόμαστε σέ παραλογισμούς καί σέ ἀντιφάσεις (ἀντινομίες). Τοῦτο συνιστᾷ μία βαρυσήμαντη διαπίστωση τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας. Ὁ Κάντ ἀντιλαμβάνεται τίς ιδέες τοῦ Λόγου, διὰ τῶν ὁποίων ἐκφέρεται τὸ μὴ ὑποκείμενο σέ ὄρους, ὡς καθαρές ἀφαιρέσεις χωρὶς ἐμπειρικό περιεχόμενο. Πρόκειται γιά τίς ὑπερβατολογικὲς ιδέες «ψυχή», «κόσμος» καί «Θεός». Ὁ Λόγος φτάνει σέ αὐτές τίς ιδέες, ἐξηγεῖ ὁ Κάντ, διαμέσου τῶν τριῶν τύπων τοῦ συλλογισμοῦ. Καθὼς ὑπάρχουν συλλογισμοὶ κατηγορικοί, ὑποθετικοὶ καί διαζευκτικοί, τὸ μὴ ὑποκείμενο σέ ὄρους ἐμφανίζει καί αὐτὸ τρεῖς διαφορετικούς τύπους: πρῶτον, τὸ μὴ ὑποκείμενο σέ ὄρους τῆς κατηγορικῆς συνθέσεως σέ ἓνα ὑποκείμενο, δεύτερον, τὸ μὴ ὑποκείμενο σέ ὄρους τῆς ὑποθετικῆς συνθέσεως τῶν μελῶν

Παύλος Κλιματσάκης

σέ μία σειρά, και, τρίτον, τό μή ύποκειμένο σέ όρους τής διαζευκτικῆς συνθέσεως τῶν μερῶν σέ ἕνα σύστημα.²⁰ Τήν πρώτη ἔνωση, τήν πραγματοποιοῦμε σχηματίζοντας τήν παράσταση «τοῦ νοούντος ύποκειμένου»· ἡ δεύτερη «εἶναι ἡ συγκεφαλαίωση ὄλων τῶν φαινομένων, τουτέστιν ὁ κόσμος»· καί ἡ τρίτη «τό ὄν τό περιέχον τόν υπέρτατο ὄρο τής δυνατότητας παντός τοῦ νοητοῦ, τήν οὐσία ὄλων τῶν πραγμάτων», δηλ. ὁ Θεός.²¹

Οἱ κατηγορίες ἀναφέρονται στήν πραγματικότητα μέσω τῆς ἐφαρμογῆς τούς στά ἐμπειρικά περιεχόμενα. Σέ σχέση μέ τίς ιδέες, ὁμως, τίθεται τό κρίσιμο ἐρώτημα, ἐάν σέ αὐτές ἀντιστοιχοῦν ύπαρκτά ἀντικείμενα, ἐάν μπορεῖ νά τούς ἀποδοθεῖ πραγματικότητα. Ὁ Κάντ ἀποφαίνεται ὅτι ὁ Λόγος ἀδυνατεῖ νά παράσχει πραγματικότητα στίς ιδέες του· ὅταν ἐπιχειρεῖ νά τό πράξει, υπερβαίνει τά ὄριά του, ὅπως στήν περίπτωση τῆς προκαντιανῆς μεταφυσικῆς, καθίσταται υπερβατικός καί καταλήγει σέ παραλογισμούς καί ἀντινομίες. Ὁ Λόγος δέν ἐπιτρέπεται λ.χ. νά νοεῖ τό Ἐγώ ὡς μία οὐσία, ὡς ψυχή, ὡς κάτι πού ὑπάρχει ἐν εἶδει πράγματος. Ἡ μεταφυσική διατεινόταν ὅτι αὐτό τό ὄν εἶναι ἄυλο, ἀφθαρτο, προσωπικό, ἀθάνατο, ὄν τό ὁποῖο ἔχει κάποιου εἶδους πραγματική κοινωνία μέ τά ὑλικά σώματα. Ὁ Κάντ ἀπαντᾷ κατηγορηματικά ὅτι αὐτός ὁ τρόπος τῆς σκέψης ἐκλαμβάνει ὡς πράγμα τήν ιδέα τοῦ Λόγου γιά τήν ἐνότητα τοῦ υπερβατολογικοῦ ύποκειμένου. Ἐντοπίζω τόν ἐαυτό μου μέσα στήν νόησή μου ὡς κάτι τό ἀμετάβλητο καί αὐτό τό ὀνομάζω «οὐσία». Τό Ἐγώ εἶναι τό ὑπο-κείμενο τῶν νοημάτων μας, τῶν σκέψεῶν μας, ἐντούτοις τό γνωρίζουμε μόνο μέσω τῶν νοημάτων, χωρίς νά ἔχουμε ἢ νά μποροῦμε νά ἀποκτήσουμε τήν παραμικρή ιδέα περί τῆς φύσεώς του. Τό Ἐγώ δέν εἶναι παρά μία ψιλή μορφή πού συνοδεύει τίς παραστάσεις μας, μέ ἄλλα λόγια, τό Ἐγώ οὔτε τό βλέπουμε οὔτε τό ἀγγίζουμε οὔτε τό μυρίζουμε. Ἐάν τό Ἐγώ ἦταν ἕνα κοινό πράγμα, ἕνα ὅπως ὄλα τά ἄλλα, θά ἦταν κατ' ἀνάγκην ἐμπειρικά προ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

σιτό. Εάν πᾶμε πέραν τοῦ Ἐγώ ὡς ὑπο-κειμένου καί τό χαρακτηρίσουμε ὡς οὐσία, τότε ἔχουμε ὑπερβεῖ τά ὅρια τῆς δυνατῆς γνώσης καί πραγματοποιοῦμε ἄκριτη χρήση τοῦ Λόγου. Βλέπουμε, ἐπομένως, ὅτι ὁ Κάντ ἐκκινεῖ ἀπό μία ἀντίληψη περί πραγματικότητας ὡς ἐμπειρικής ὑπάρξεως. Τό ὅτι τό Ἐγώ δέν ἐντοπίζεται σέ κάποια ἀπό τίς ἐξωτερικές μας ἐμπειρίες σημαίνει γιά τόν Κάντ ὅτι δέν εἶναι ἀντικείμενο θεωρητικῆς γνώσεως.

Οἱ ἀντιφάσεις ἐκείνης τῆς ιδέας τοῦ Λόγου πού ἀφορᾶ στό σύνολο τοῦ πεπερασμένου, ὅλων δηλ. τῶν ὄντων τῶν ὑποκειμένων σέ ὄρους ὀνομάζονται «ἀντινομίες». Τοῦτες, κατά τόν Κάντ, εἶναι ἀναπόφευκτες. Ὁ Λόγος ἀξιώνει τήν ἀπόλυτη πληρότητα τῶν ὄρων τῆς δυνατότητας τῶν φαινομένων σέ μία ὀλοκληρωμένη σύνθεση. Οἱ ἀντινομίες προκύπτουν, ὅταν ἡ ὀλότητα αὐτή νοεῖται ὡς κάποιο πραγματικό ὄν. Ὁ κόσμος, συνολικά θεωρημένος, εἶναι ἡ ἀλληλουχία τῶν πεπερασμένων πραγμάτων, τά ὅποια ὑπόκεινται σέ περιορισμούς. Ὁ Λόγος ἀπαιτεῖ τήν πλήρη σύνθεση τῆς ἀκολουθίας αἰτίων καί αἰτιατῶν, ζητεῖ δηλ. τήν ἀπαρχή αὐτῆς τῆς ἀκολουθίας.

Ἡ πρώτη ἀπό τίς τέσσερις ἀντινομίες πού διαπιστώνει ὁ Κάντ ἀφορᾶ στήν ὀλοκλήρωση τῆς χωροχρονικῆς συνθέσεως. Καλοῦμαστε νά ἀπαντήσουμε στό ἐρώτημα ἂν ὁ κόσμος ἔχει ἢ δέν ἔχει ἀρχή, ἂν ἔχει χωρικά καί χρονικά ὅρια. Ὁ Κάντ ἀποδεικνύει ἀπαγωγικῶς τόσο ὅτι ὁ κόσμος ἔχει μία χρονική ἀφετηρία καί ἕναν χρονικό τερματισμό ὅσο καί ὅτι δέν ἔχει ἀφετηρία καί τερματισμό ἐν χρόνῳ καί δέν γνωρίζει χωρικά ὅρια.²² Ὁ κόσμος ὡς ὅλον εἶναι μία ιδέα καί δέν δίδεται ποτέ ὀλόκληρος σέ κάποια ἐποπτεία. Ἐφαρμόζοντας, ἐπομένως, τίς κατηγορίες στήν ἐν λόγω ιδέα περιπίπτουμε κατ' ἀνάγκη σέ ἀντιφάσεις. Ἡ δεύτερη ἀντινομία ἀφορᾶ στό σύνθετο καί τό ἀπλό. Ὁ Κάντ ἀποδεικνύει ἀπαγωγικῶς τόσο ὅτι τό σύνθετο πρέπει νά ἀποτελεῖται ἀπό ἀπλά μέρη ὅσο καί τήν ἄπειρη διαιρετότητά του. Ἡ τρίτη ἀντινομία ἀφορᾶ στήν ἀντίθεση αἰτιότητας δι' ἐλευθερίας καί τῆς φυ-

Πάυλος Κλιματσάκης

σικής αναγκαιότητας. Από τήν μία πλευρά, αποδεικνύεται ότι ή φυσική αναγκαιότητα δέν είναι ή μόνη μορφή αιτιότητας, αλλά ότι υπάρχει καί αιτιότητα από αυτοπροσδιορισμο• από τήν άλλη πλευρά, αποδεικνυεται ότι ή μόνη μορφή αιτιότητας είναι ό έτεροπροσδιορισμός, ότι δηλ. τά πάντα έχουν μία αιτία έξωτερική ως προς τά ίδια, ή όποία καί καθορίζει τίς κινήσεις τους.²³ Η τέταρτη, τέλος, αντινομία άφορα στην ύπαρξη ή όχι κάποιου άπολύτως αναγκαίου όντος στον κόσμο, είτε ως αιτία του είτε ως μέρος του. Ο Κάντ αποδεικνύει τόσο ότι «στον κόσμο ανήκει, είτε ως μέρος είτε ως αιτία του, ένα άπολύτως αναγκαίο όν», όσο καί ότι «δέν υφίσταται ένα άπόλυτως αναγκαίο όν, ούτε εντός ούτε εκτός του κόσμου».²⁴

Κάθε μία από τίς αντίθετες προτάσεις πού συνιστούν τήν αντινομία αποδεικνύεται ως έξ ίσου αναγκαία μέ τήν άλλη. Ο Κάντ είχε επίγνωση τής αναγκαιότητας αυτών των αντιφάσεων, υπό τήν έννοια ότι αυτές είναι έγγενεις στον Λόγο, καί επιχειρεί τήν λύση τους τόν υπερβατολογικό ιδεαλισμό του. Η λύση του Κάντ συνίσταται στό ότι οι προτάσεις περί αρχής καί τέλους του χρόνου ή περί όρίων του χώρου δέν ανήκουν στην φύση των όντων, στά όντα δηλ. αυτά καθ' έαυτά ανεξαρτήτως τής υποκειμενικής μας νοήσεως• εάν ίσχυε κάτι τέτοιο, θά είχαμε μία αντικειμενική αντίφαση. Τέτοια όμως αντίφαση δέν υπάρχει εδώ, ή αντίφαση είναι εν προκειμένω υποκειμενικής καί μόνον τάξεως, εκπορεύεται αποκλειστικά από τήν νόησή μας. Τουτέστιν, ό υπερβατολογικός ιδεαλισμός δέν αίρει τήν αντίφαση, απλώς τήν ανάγει όχι στην ουσία, στην αντικειμενικότητα, αλλά στην δομή του γινώσκοντος υποκειμένου, σε έμας τούς ίδιους. Οι αντινομίες έχουν τήν βάση τους στον νοϋ μας. Πίσω από τόν κόσμο των φαινομένων υπάρχει μία ουσία (τά όντα καθ' έαυτά), στην όποία ή νόηση δέν μπορεί ποτέ νά υπεισέλθει καί ή όποία είναι τό έτερόν της.

Ο Κάντ έπιλαμβάνεται επίσης του προβλήματος τής θε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ωρητικής γνώσεως της υπάρξεως του Θεού. Ξηγηεί ότι ο Θεός, ως ιδέα του Λόγου, νοείται ως ή συγκεφαλαίωση κάθε δυνατότητας και συνιστά αυτό που ο ίδιος καλεί τό «ιδανικό του Λόγου», αυτό που ή προγενέστερη μεταφυσική καθόριζε ως τό ens realissimum. Τίθεται, όμως, τό ἐρώτημα εάν στό ιδανικό του Λόγου μπορεί νά αποδοθεῖ πραγματικότητα, εάν, μέ ἄλλα λόγια, μπορεί νά αποδειχθεῖ θεωρητικά ὅτι ὁ Θεός ὑπάρχει. Ὁ Κάντ ἐξετάζει τρεῖς ἀποδείξεις τῆς υπάρξεως τοῦ Θεοῦ: τήν ὄντολογική, τήν κοσμολογική καί τήν τελεολογική. Ἡ ὄντολογική ἀπόδειξη ἐκκινεῖ ἀπό τήν ἔννοια τοῦ Θεοῦ καί συνάγει ἀπό αὐτήν τήν ὑπαρξή του. Πρόκειται οὐσιαστικά γιά μετάβαση ἀπό τό νοεῖν στό εἶναι²⁵ ἔτσι ἀντιλαμβάνονταν τό ὄντολογικό ἐπιχείρημα ὁ εἰσηγητής του Ἄνσελμος, καθώς ἐπίσης καί ὁ Καρτέσιος καί ὁ Σπινόζα, ἐπειδή ἐκκινούσαν ἀπό τήν ἀναφερθεῖσα ταυτότητα νοεῖν καί εἶναι, ἐπί τῆς ὁποίας, ἄλλωστε, βασιζέται ὀλόκληρη ἡ νεότερη φιλοσοφία. Ὁ Κάντ ἀμφισβητεῖ τήν μετάβαση ἀπό τό νοεῖν στό εἶναι, θεωρώντας ὅτι ἡ ὑπαρξή δέν παράγεται λογικά ἀπό τήν ἔννοια, «ἡ ὑπαρξή δέν εἶναι ἕνα πραγματικό κατηγορημα ἢ ἔννοια ἄλλου τινός δυναμένου νά ἐντάσσεται στήν ἔννοια κάποιου πράγματος... ἕκατό ἐν ἐνεργείᾳ τάλιρα δέν περιέχουν τίποτα περισσότερο ἀπ' ὅτι ἕκατό ἐν δυνάμει τάλιρα», ἔχουν τό ἴδιο λογικό περιεχόμενο, εἶναι μία καί ἡ αὐτή ἔννοια. Τά ἕκατό ἐν δυνάμει τάλιρα συνιστοῦν μία ἔννοια, ἐνῶ τά ἕκατό ἐν ἐνεργείᾳ ἕνα ἀντικείμενο. Ἡ ὑπαρξή οὐδέν καινούργιο προσθέτει στήν ἔννοια ἐνός πράγματος· εάν προσέθετε, τότε ἡ ἔννοιά μου τῶν ἕκατό ἐν ἐνεργείᾳ, ἕκατό πραγματικῶν ταλίων θά διέφερε, θά εἶχε ἄλλο περιεχόμενο ἀπό τά ἕκατό πραγματικά τάλιρα». Ὡστόσο, τό ἀντικείμενο ὡς ὑπαρκτό, κρίνει ὁ Κάντ, δέν περιέχεται ἀπλῶς στήν ἔννοιά μου, καί αὐτό σημαίνει ὅτι τά ἕκατό ὑπαρκτά τάλιρα προστίθενται *συνθετικῶς* στήν ἔννοιά μου. «Γιά νά φθάσουμε στό εἶναι πρέπει νά ἀφήσουμε κατὰ μέρος τό νοεῖν. Δέν ὑπάρχει τρόπος νά γνωρίσουμε τήν ὑπαρξή ἀντικειμέ-

Πάυλος Κλιματσάκης

νων τῆς καθαρῆς νοήσεως, καί τοῦτο διότι ἡ περὶ ὑπάρξεως συνείδησή μᾶς εἶναι αὐστηρά καί μόνον ἐμπειρική, δηλ. a posteriori, ἐνῶ μία τέτοια γνώση εἶναι κατ' ἀνάγκη a priori».²⁶ Ἡ ὑπαρξη παραμένει γιά τόν Κάντ αὐστηρά ἑτερογενῆς ὡς πρὸς τήν ἔννοια.

Αὐτό πού δέν ἀντιλαμβάνεται ἐν προκειμένῳ ὁ Κάντ εἶναι ὅτι ὁ Καρτέσιος –ὅπως καί πρὶν ἀπὸ αὐτόν ὁ Ἀνσέλμος στήν ἀντιπαράθεσή του μέ τόν Γκαουνίλο– ὑποθέτει ρητά ἐκείνη τήν ἐνότητα μόνο γιά τήν ἔννοια τοῦ Θεοῦ καί δέν κάνει λόγο γιά πεπερασμένα ὄντα, ὅπως εἶναι τά ἑκατό τάλιρα. Ὁ Κάντ ἐπιμένει πῶς δέν μπορούμε νά συνάγουμε τήν ὑπαρξη ἀπὸ τήν ἔννοια, ὅτι ἄλλο πράγμα εἶναι οἱ ἰδέες καί ἄλλο ἡ κατηγορία τῆς ὑπάρξεως. Οἱ ἰδέες τοῦ Λόγου εἶναι γιά τόν Κάντ ἀναπόδεικτες, ὑπὸ τήν ἔννοια ὅτι ἡ ἐμπειρία δέν μπορεῖ νά τίς πιστοποιήσει. Ὁ Κάντ ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Λόγος μπορεῖ νά προβαίνει στήν συστηματοποίηση τῶν διανοητικῶν γνώσεων, προσδίδοντας τάξη στά ὄντα, τάξη πού, ὅμως, εἶναι ἀπλῶς ὑποκειμενική. Ἡ λειτουργία τοῦ Λόγου ἐξαντλεῖται στήν συστηματοποίηση τῶν ἑτερόκλητων διανοητικῶν νόμων καί δεδομένων. Ἡ διάνοια ἐντοπίζει ὁμοταξίες, εἶδη καί γένη, νόμους, τοὺς ὁποίους ἀναλαμβάνει νά τακτοποιήσει καί νά ὀργανώσει ὁ Λόγος.

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΠΡΑΚΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

Ἡ δεύτερη Κριτική, ἡ *Κριτική τοῦ πρακτικοῦ Λόγου*, ἀφορᾷ στό ἠθικῶς πράττειν, τήν ἔννοια καί τήν ἀρχή τῆς βουλήσεως.²⁷ Ὁ Κάντ ἐκκινεῖ ἀπὸ τήν ἔννοια τῆς βουλήσεως ὡς ἐλεύθερης. Ὁ πρακτικός Λόγος καθιστᾷ τόν ἄνθρωπο ἠθικό ὄν καί συμπίπτει μέ τήν βούληση, ὅταν αὐτή ὑπηρετεῖ ὄχι ἐξωτερικούς καί συγκυριακούς σκοπούς, ἀλλά τό καθολικό.²⁸ Σύμφωνα μέ τόν Κάντ, τό ἠθικῶς πράττειν δέν ἀποσκοπεῖ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

στήν αναζήτηση της εὐτυχίας, της εὐδαιμονίας, μέ βάση ἀρχές πού ἀνάγονται σέ ὁρμέμφυτα, ἀλλά συνιστᾶ ἐφαρμογή τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου στό πρακτικό πεδίο. Ὁ Κάντ ἐκκινεῖ ἀπό τήν διαπίστωση ὅτι οἱ καθορισμοί τῆς βούλησης πού προκύπτουν ἀπό ροπές συνιστοῦν ἑτερογενεῖς ἀρχές γιά αὐτήν· σέ τούτη τήν περίπτωση ἡ βούληση καθίσταται ἑτερόνομη, δέν δίνει δηλ. ἡ ἴδια στόν ἑαυτό της τόν νόμο μέ βάση τόν ὅποιο ὀφείλει νά πράττει, ἀλλά ἀντλεῖ τούς καθορισμούς της ἔξωθεν. Γιά νά εἶναι ἡ βούληση ἐλεύθερη πρέπει, ἀντίθετα, νά αὐτοπροσδιορίζεται, διότι ἡ οὐσία της συνίσταται στόν αὐτοκαθορισμό. Ἐνώ, λοιπόν, ὁ πρακτικός Λόγος αὐτοκαθορίζεται, ἡ ἐμπειρική βούληση τελεῖ σέ καθεστῶς ἑτερονομίας, καθορίζεται ἀπό ροπές καί στοιχεῖα τῆς ἀνθρώπινης φύσης καί ὑπόκειται ἔτσι στήν φυσική ἀναγκαιότητα. Ὁ Κάντ ἀναδεικνύει ἐν προκειμένῳ τήν ἀρχή ὅτι ἡ ἐλευθερία ὡς αὐτονομία ἀποτελεῖ τό ἔσχατο σημεῖο ἀναφορᾶς γιά τόν ἄνθρωπο. Ἡ καντιανή πρακτική φιλοσοφία ἀπέκτησε μεγάλο κύρος χάριν στήν ἀναγνώριση ἀπό μέρος της τῆς ιδέας τῆς ἐλευθερίας, βάσει τῆς ὁποίας καθείς ἀναγνωρίζει ὡς ὑποχρέωση ἢ καθήκον τοῦ μόνον ὅ,τι ἑναρμονίζεται πρὸς αὐτήν. Ὁ πρακτικός Λόγος εἶναι ἰκανός νά θεσπίζει τό νόμο τοῦ ἑαυτοῦ του, τήν «κατηγορική προσταγή» (kategorischer Imperativ): πράττε σύμφωνα μέ πρακτικές ἀρχές ἰκανές νά καταστοῦν νόμοι μιᾶς γενικῆς νομοθεσίας.²⁹

Στό πρῶτο βιβλίο τοῦ πρώτου μέρους τῆς Κριτικῆς τοῦ πρακτικοῦ Λόγου, ὁ Κάντ προβαίνει σέ ἕναν κριτικό φωτισμό τῆς Ἀναλυτικῆς τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ Λόγου. Σύμφωνα μέ τήν ἀντίληψή του σχετικά μέ τήν κριτική διασάφηση μιᾶς ἐπιστήμης, πρέπει νά καταδειχθεῖ ὅτι ἡ ἐν λόγω ἐπιστήμη ὀφείλει νά ἔχει «ἐτούτη ἀκριβῶς καί καμία ἄλλη συστηματική μορφή, ὅταν τήν συγκρίνει κανεῖς μέ ἕνα ἄλλο σύστημα πού ἔχει ὡς ὑπόβαθρο μία παρόμοια γνωστική δύναμη». ³⁰ Ἡ παρόμοια γνωστική δύναμη στήν ὁποία ἀναφέρεται ὁ Κάντ ἐδῶ εἶναι βέβαια τό σύστημα τοῦ θεωρη-

Πάυλος Κλιματσάκης

τικού Λόγου, ἀφοῦ τόσο αὐτός ὅσο καί ὁ πρακτικός Λόγος ἔχουν ὡς κοινό ὑπόβαθρό τόν καθαρό Λόγο.³¹ Ὁ Κάντ ἐπιχειρεῖ νά ἐξηγήσει καί νά αἰτιολογήσει στόν ἀναγνώστη τήν διαφορά τῆς συστηματικῆς τούς μορφῆς. Ἀντιθέτως πρός τόν καθαρό θεωρητικό Λόγο πού ἀσχολεῖται μέ τήν γνώση τῶν ἀντικειμένων, ὅπως τήν παρέχει ἡ διάνοια, ὁ πρακτικός Λόγος δέν ἀποσκοπεῖ βεβαίως στήν γνώση, ἀλλά στήν *πραγμάτωση ἀντικειμένων*, δηλ. στόχων, καί λειτουργεῖ ὡς βούληση, εἶναι μέ ἄλλα λόγια καθοριστικός, καί, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ φιλόσοφος, συνιστᾷ ἓνα εἶδος αἰτιότητας. Κάθε αἰτιώδης σχέση ἀναφέρεται σέ ἓναν νόμο (ὅπως π.χ. συμβαίνει καί μέ κάθε φυσικό νόμο πού ἐκφράζει μία αἰτιακή σχέση ἀνάμεσα σέ φυσικά φαινόμενα ἢ μεγέθη) μέ βάση τόν ὁποῖο καθίσταται ἐνότητα τό πολλαπλό περιεχόμενο μιᾶς ἐμπειρίας (π.χ. ἐπιστημονικῶν παρατηρήσεων ἢ πειραμάτων). Με τόν ἴδιο τρόπο ὀφείλει καί ὁ αἰτιώδης καθορισμός μέσω τοῦ πρακτικοῦ Λόγου νά λαμβάνει χώρα βάσει ἑνός νόμου. Ἡ Ἀναλυτική τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ Λόγου ὑποδεικνύει ἐκεῖνες τίς πρακτικές *a priori* ἀρχές πού συνιστοῦν νόμους τοῦ πράττειν, καταλήγοντας σέ ἔννοιες ἀντικειμένων ἑνός πρακτικοῦ Λόγου. Ὁ Κάντ ἐξηγεῖ ὅτι τά ἀντικείμενα αὐτά δέν εἶναι ἄλλα ἀπό τό Καλό καί τό Κακό. Αὐτές οἱ ἔννοιες καί τά ἀντικείμενα πού τούς ἀντιστοιχοῦν δέν εἶναι δυνατόν νά δοθοῦν ἐκ τῶν προτέρων, παρά μόνο ἐφόσον εἶναι γνωστός ὁ ἠθικός νόμος μέ τόν ὁποῖο ὀφείλουν νά συμφωνοῦν. Ὁ ἠθικός νόμος « δέν εἶναι κάτι τό συγκεκριμένο καί ἀκαθόριστο..., ἀλλά ἓνας μέ ἀκρίβεια καθορισμένος *a priori* νόμος τοῦ πρακτικοῦ Λόγου... Πρόκειται ἀκριβῶς γιά τήν ἀναφερθεῖσα κατηγορική προσταγή, ἡ ὁποία γνώρισε πολλές ὄντως διατυπώσεις στά ἠθικά συγγράμματα τοῦ Κάντ».³²

Ὁ Κάντ, στό κεφάλαιο περὶ τοῦ ἠθικοῦ αἰσθήματος, διερευνᾷ τόν πρακτικό Λόγο καί ἀπό τήν ἄποψη τῆς σχέσεώς του μέ τήν αἰσθητικότητα καί τῆς ἐπιρροῆς του ἐπί αὐτῆς. Τό ἀναλυτικό μέρος τῆς *Κριτικῆς τοῦ καθαροῦ Λόγου* περιέχει

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τήν Αναλυτική τῶν ἐννοιῶν καί τῶν ἀξιωμάτων, ἐνῶ τό ἀντίστοιχο μέρος τῆς Κριτικῆς τοῦ πρακτικοῦ Λόγου τήν Αναλυτική τῶν θεμελιωδῶν ἀρχῶν καί τῶν ἐννοιῶν. Ἡ Αἰσθητική τῆς πρώτης Κριτικῆς περιεῖχε τήν θεωρία τῶν a priori ἐποπτεῶν τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου, ἐνῶ ἡ Αἰσθητική τῆς δευτέρας δέν ἀσχολεῖται καθόλου μέ κάποια ἀνάλογη ἰκανότητα ἐποπτείας (ἡ ἐποπτεία ἀναφέρεται σέ ἐξωτερικά ἀντικείμενα), ἀλλά ἀναφέρεται ἀπλῶς στό αἶσθημα πού μπορεῖ νά προσδιορίζει ὑποκειμενικά τήν ἐπιθυμία, ἀφορᾷ ἐπομένως μόνο στήν ἐσωτερική κατάσταση τοῦ ἀτόμου. Σέ σχέση μέ αὐτό, λοιπόν, ὁ πρακτικός Λόγος δέν ἐπιδέχεται καμία περαιτέρω διάκριση.

Δεδομένου ὅτι ὁ πρακτικός Λόγος εἶναι καθαρὸς Λόγος πού θεωρεῖται ἀναφορικά πρὸς τήν πρακτική χρήση του, ὁ Κάντ σχολιάζει ὅτι ὁ πρακτικός Λόγος προφανῶς θά ἐκκινεῖ στήν πρακτική του ἐφαρμογή ἀπό a priori ἀρχές καί ὄχι ἀπό ἐμπειρικούς αἰτιώδεις λόγους καθορισμοῦ καί ἄρα θά βαίνει κατ' ἀναλογία πρὸς ἕναν συλλογισμό. Ὅπως στόν συλλογισμό περιέχεται τό γενικό στήν μείζονα πρόταση, ἔτσι καί ὁ πρακτικός Λόγος θά ἐκκινεῖ ἀπό τήν πλήρως γενική, θεμελιακή ἀρχή, ἀπό τόν ἠθικό δηλ. νόμο, θά μεταβαίνει κατόπιν στό εἰδικό τῆς ἐλάσσονας πρότασης, ὑπό τήν ἔννοια τῆς ὑπαγωγῆς δυνατῶν πράξεων στήν γενική ἠθική ἀρχή, προκειμένου (αὐτές) νά χαρακτηριστοῦν ὡς καλές ἢ κακές, καί τέλος, θά καταλήγει στό συμπέρασμα, στόν καθορισμό τῆς ἀτομικῆς βουλήσεως, στό ὅτι δηλ. αὐτή ὀφείλει νά ἐνδιαφέρεται νά πραγματώσει ἢ νά ἀποφύγει κάποια πράξη.

Πάυλος Κλιματσάκης

ΤΟ FAKTUM ΤΟΥ ΚΑΘΑΡΟΥ ΠΡΑΚΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ

Παρότι σέ σχέση μέ τόν θεωρητικό καθαρό Λόγο ἦταν δυνατόν νά δειχθεῖ μέ ἐνάργεια διά παραδειγμάτων ἐκ τῶν ἐπισημῶν (ὅπως τά μαθηματικά) ὅτι πράγματι ὑφίσταται μία καθαρή γνώση τοῦ Λόγου, μία γνώση στό πλαίσιο τῆς ὁποίας δέν ἔχουν παρεισφρήσει ἐμπειρικά στοιχεῖα, δέν εἶναι εὐκόλο νά ἀποδειχθεῖ ὅτι ὁ Λόγος μπορεῖ νά εἶναι καί στό πεδίο τῆς πράξης καθαρός, χωρίς δηλ. κάποια πρόσμειξη ὁποιασδήποτε ἐμπειρικής αἰτίας καθορισμοῦ τῆς βούλησης. Ὁ Κάντ ἐξηγεῖ ὅτι αὐτό πρέπει νά ἀποδειχθεῖ ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς κοινότητας καί συνηθισμένης πρακτικῆς χρήσης τοῦ Λόγου, ὥστε νά καταστεῖ σαφές ὅτι ὁ φυσικός ἀνθρώπινος Λόγος, καί ὁ πῶ ἀπλός, χωρίς μόρφωση ἀνθρώπος, ἀναγνωρίζει τήν ὑπέρτατη *a priori* ἀρχή τοῦ πρακτικοῦ Λόγου ὡς ὑπέρτατο νόμο τῆς βουλήσεώς του. Μέ τήν ὀλοκλήρωση αὐτῆς τῆς ἀποδείξης μπορεῖ ἐν εἶδει Faktum³³ νά δοθεῖ στήν ἐπιστήμη τοῦ καθαρῦ πρακτικοῦ Λόγου ἡ πρακτική αὐτή ἀρχή. Ὁ Κάντ διασαφηνίζει ὅτι ἡ διαφορά αὐτή τοῦ πρακτικοῦ ἀπό τόν θεωρητικό Λόγο εἶναι ἀναμενόμενη, δεδομένου ὅτι ὁ πρακτικός Λόγος, ὅπως εἶδαμε προηγουμένως, ὀφείλει νά ξεκινᾷ ἀπό τίς θεμελιώδεις ἀρχές, οἱ ὁποῖες συνιστοῦν καί τά πρῶτα δεδομένα του, ἀπό τά ὁποῖα ἡ σχετική ἐπιστήμη θά ἀφορμηθεῖ, ἀντί νά τά παραγάγει κατά τήν πορεία τῆς ἐρευνας.

Ἡ δικαίωση, πάντως, τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν ὡς θεμελιωδῶν ἀξιωμάτων τοῦ καθαρῦ πρακτικοῦ Λόγου μπορεῖ, κατά τόν Κάντ, νά τελεσθεῖ ὀλοσχερῶς καί διά τῆς ἀπλῆς ἐπικλήσεως τῆς κοινῆς ἀνθρώπινης νοήσεως. Εὐκόλα ἀναγνωρίζει καί ὁ κοινός νοῦς τήν διάκριση ἀνάμεσα στούς ἐμπειρικούς αἰτιώδεις καί τούς *a priori* λόγους καθορισμοῦ τῆς βουλήσεως. Οἱ ἐμπειρικοί λόγοι καθορισμοῦ διεγείρουν κάποια ὄρεξη συνδεόμενη μέ τό αἶσθημα τῆς ἡδονῆς ἢ τῆς λύπης καί συνιστοῦν τό ὑποκειμενικό κίνητρο κάποιας πράξης. Οἱ ἀνθρώποι,

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Άλλωστε, πράττουμε ως επί τὸ πλεῖστον μὲ στόχο τὴν ἐπίτευξη τῆς ἡδονῆς ἢ τὴν ἀποφυγὴ τῆς λύπης. Ὁ καθαρὸς πρακτικὸς ὁμῶς Λόγος ἐναντιοῦται εὐθέως σὲ ὅποιοδήποτε τέτοιο κίνητρο καὶ δὲν τὸ ἀναγνωρίζει ὡς καθορισμὸ πού συνάδει μὲ τὴν δική του ἀρχή. Ἡ ἀναφερομένη ἀνομοιογένεια τῶν ἐμπειρικῶν καὶ τῶν a priori αἰτιωδῶν λόγων καθορισμοῦ τῆς βουλήσεως εἶναι τόσο εὐδιάκριτη καὶ ἐμφανής, ὥστε κάθε ἄνθρωπος ἀντιλαμβάνεται ἀμέσως δι' ἑνὸς παραδείγματος ὅτι ναὶ μὲν οἱ ἐμπειρικοὶ λόγοι καθορισμοῦ τὸν παρακινοῦν νὰ ἀκολουθεῖ τὶς παρορμήσεις του, ἀλλὰ ὅτι κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ τοῦ ζητήσῃ νὰ ὑπακούει σὲ κάποιον ἄλλο νόμο ἀπὸ ἐκεῖνον τοῦ καθαρῶν πρακτικοῦ Λόγου, μὲ τὸν ὅποιον μάλιστα συνδέεται ἕνα τέτοιο αἶσθημα σεβασμοῦ πού κανεὶς δὲν ἔχει ἀναφορικά πρὸς τὶς κλίσεις καὶ τὶς παρορμήσεις του.³⁴ Ὁ ἀναφερομῆς σεβασμὸς πρὸς τὸν νόμο καὶ τοὺς ἀνθρώπους πού πράττουν ἠθικά, καθὼς ἐπίσης καὶ ἡ ἀναγνώριση πού τοὺς ἀποδίδεται ἀκόμα καὶ ἀπὸ τοὺς φαύλους, δείχνει ὅτι ὅλοι διαθέτουν τὶς ἴδιες a priori πρακτικὲς ἀρχές, διότι ὅλοι διαθέτουν Λόγο καὶ διότι ὁ Λόγος εἶναι πρακτικὸς.³⁵

Ἐπειδὴ, λοιπὸν, ὑπάρχει αὐτὴ ἡ σαφὴς διάκριση ἀνάμεσα στοὺς ἐμπειρικοὺς λόγους καθορισμοῦ τῆς βουλήσεως καὶ σὲ ἐκείνους πού ἀπορρέουν ἀπὸ τὶς ἀρχές τοῦ πρακτικοῦ Λόγου, πρέπει νὰ διαχωρίζεται ἡ διδασκαλία περὶ εὐδαιμονίας ἀπὸ ἐκείνη περὶ τῶν ἠθῶν, ἀφοῦ αὐτές οἱ δύο πολλές φορές συγχέονται ἄκριτα. Στὴ διδασκαλία περὶ τῶν ἠθικῶν ἀρχῶν δὲν ἐπιτρέπεται οὔτε ἡ παραμικρὴ προσθήκη ἐμπειρικῶν ἀρχῶν. Ἐν προκειμένῳ, ὁ φιλόσοφος προσθέτει στὴν ἐμπειρικῶς προσβεβλημένη συνείδηση τὸν ἠθικὸ νόμο ὡς αἰτιώδη λόγο καθορισμοῦ, γιὰ νὰ διακριθεῖ αὐτὸς μὲ σαφήνεια ἀπὸ τὸν πρῶτο. Ἄν π.χ. σὲ ἕναν ἄνθρωπο πού ἐκουσίως ψεύδεται, προκειμένου νὰ ἀποκομίσει κάποιον ὄφελος, παρουσιάσουμε τὸν ἠθικὸ νόμο, θέτοντάς τὸν νοερά στὴν θέση ἑνὸς τιμίου ἀνθρώπου, τότε αὐτὸς ἄμεσα ἀναγνωρίζει τὴν ἀναξιοσύνη ἑνὸς ψεύτη. Ὁ πρακτικὸς Λόγος μέσα σὲ αὐτὸν τὸν ἄνθρωπο

Πάυλος Κλιματσάκης

ἐγκαταλείπει τό ἐπιδιωκόμενο ὄφελος, ἐναντιούμενος στούς ἐμπειρικούς λόγους καθορισμοῦ τῆς βούλησῆς του καί ἐπι-κεντρώνεται ἀπλῶς σέ αὐτό πού συντηρεῖ τόν σεβασμό γιά τό ἴδιο τό πρόσωπό του, κάτι πού στήν προκειμένη περίπτωση τό ἐπιτυγχάνει μέ τήν φιλαλήθεια. Παρατηροῦμε δηλ. ὅτι ὁ Κάντ ταυτίζει τό σεβασμό πρὸς τόν νόμο μέ τόν σεβασμό γιά τόν ἴδιο τόν ἑαυτό μας.

Ὁ Κάντ συμπληρώνει ὅτι ἡ διάκριση τῆς ἀρχῆς τῆς εὐδαιμονίας ἀπό αὐτή τῆς ἠθικότητας δέν εἶναι αὐτόχρημα ἀντι-θετική καί ὅτι ὁ πρακτικός Λόγος δέν ἀπαιτεῖ νά παραιτεῖται κανεῖς τῶν ἀξιώσεών του περί εὐδαιμονίας. Αὐτό πού ὄντως ἀπαιτεῖ εἶναι μόνον νά μή χρησιμοποιεῖται ἡ εὐδαιμονία ὡς κίνητρο, στό βαθμό πού ἔχουμε νά κάνουμε μέ τό καθήκον· σέ ἐναντία περίπτωση παρεισφρέουν ἐμπειρικοί αἰτιώδεις λόγοι καθορισμοῦ τῆς βούλησης καί ἡ πράξη παύει νά ἔχει ἠθικό χαρακτήρα. Ὑπό τινα ἐννοία εἶναι καθήκον μας ἡ φροντίδα γιά τήν εὐδαιμονία, καθόσον π.χ. ἡ πενία γεννᾷ πειρασμούς, ὥστε νά γίνει κάποιος κλέπτης, ἢ, ἀντίθετα, καθόσον ἡ εὐδαιμονία περιέχει καί κάποια μέσα, ὅπως τήν ὑγεία καί τόν πλοῦτο, πού συνεπικουροῦν στήν ἐκπλήρωση τοῦ καθήκοντος.³⁶ Ἀλλά ἡ προαγωγή τῆς εὐδαιμονίας καί μόνον δέν μπορεῖ νά συνιστᾷ ἀρχή τῆς ἠθικότητας, ἀφοῦ ἡ εὐδαιμονία περιέχει βέ-βαια ἐμπειρικούς λόγους καθορισμοῦ τῆς βούλησης, ἐνῶ ἡ ἠθικότητα βασιζέται στόν καθαρό πρακτικό Λόγο.

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ

Ὁ Κάντ ἐξηγεῖ ὅτι ἡ πρακτική ἐλευθερία μπορεῖ νά ὀρι-στεῖ μέσω τῆς ἐννοίας τῆς ἀνεξαρτησίας τῆς βουλήσεως ἀπό κάθε ἄλλο νόμο ἐκτός ἀπό τόν ἠθικό,³⁷ ἀφοῦ ἀντιλαμβάνε-ται, ὅπως εἴπαμε, τήν ἐλευθερία ὡς καθορισμό τῆς βουλή-σεως ἀπό τόν ἠθικό νόμο, κάτι πού ἔχει ἐπίσης δηλώσει καί

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

μέ τον όρο «αυτονομία», σέ αντιδιαστολή προς την έτερονομία, ή όποια προκύπτει, όταν ή βούληση προσδιορίζεται από έμπειρικούς λόγους καθορισμού. Έπομένως, όταν ή βούληση αυτοκαθορίζεται –αυτοκαθορίζεται δέ μόνον τότε, όταν πράττει μέ βάση τον ήθικό νόμο– ονομάζεται ελεύθερη ή αυτόνομη. Ήδη στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, ό Κάντ αναφέρει ότι «ή ελευθερία στην πρακτική της σημασία είναι ή ανεξαρτησία τής ελευθέρας βουλήσεώς μου από τον έξαναγκασμό διά κινήτρων τής αισθητικότητας ...».³⁸

Δέν είναι βέβαια δυνατόν νά έποπτευθει μέσα στον αισθητό κόσμο μία ελευθέως πράττουσα δύναμη. Ωστόσο, προκειμένου νά βεβαιωθούμε για τήν ύπαρξή της, αρκεί νά μπορούμε νά δείξουμε έπαρκώς πώς δέν ύφίσταται καμία απόδειξη τής μή δυνατότητάς της, άφου τότε, βασιζόμενοι άφενός στον ήθικό νόμο, πού ύπάρχει έντός μας ως δεδομένος, καί άφετέρου στο ότι ή έννοιά του άπαιτεί εκείνη τήν ελευθέως πράττουσα δύναμη, θά είμαστε ουσιαστικά άναγκασμένοι νά τήν δεχθούμε. Ό Κάντ χρησιμοποιεί αυτή τήν διαπίστωση, για νά άσκήσει κριτική στις άπόπειρες έμπειρικής εξήγησης τής ελευθερίας. Σημειώνει ότι αρκετοί πιστεύουν ότι μπορούν νά εξηγήσουν τήν ελευθερία όπως καί κάθε άλλη δύναμη τής φύσεως, σύμφωνα δηλ. μέ έμπειρικές αρχές. Τήν θεωρούν έπομένως ψυχική ιδιότητα, ή όποια μπορεί νά έρμηνευθει διά μιās ακριβέστερης έρευνας τής ψυχής καί του κινήτρου τής βουλήσεως, καί δέν διαθέτουν καθόλου τήν έννοιά της ως αιτιότητας ενός όντος πού μετέχει ενός νοητού καί όχι μόνο του αισθητού κόσμου. Ταυτόχρονα, όμως, άναιρούν καί τήν έννοια του ήθικου νόμου, ό όποιος έπουνενί επιδέχεται έμπειρικούς αιτιώδεις λόγους καθορισμού.

Η ελευθερία, συνεπώς, θεματοποιείται έν προκειμένω ως υπερβατολογική αιτιότητα³⁹ για νά διακριθει από τήν αιτιότητα τής φυσικής άναγκαιότητας.⁴⁰ Η αιτιότητα ως φυσική άναγκαιότητα, εξηγεί ό φιλόσοφος, άφορά στην ύπαρξη πραγμάτων, καθόσον αυτή είναι δυνατόν νά προσδιορισθει

Πάυλος Κλιματσάκης

μέσα στο χρόνο, και άφορᾶ επομένως, σύμφωνα με τὰ διδάγματα τῆς Κριτικῆς τοῦ καθαρῶ Λόγου, στὰ πράγματα ὡς φαινόμενα καί ὄχι καθ' ἑαυτά. Ἄν κάποιος, ὅμως, παρερμηνεύει τούς προσδιορισμούς τῆς χρονικῆς ὑπαρξῆς τῶν πραγμάτων ὡς προσδιορισμούς τῆς ὑπάρξεώς τους ὡς πραγμάτων αὐτῶν καθ' ἑαυτά, τότε καθίσταται ἀδύνατη ἡ διάκριση ἀνάμεσα στήν ἐλευθερία καί στήν ἐν χρόνῳ ἀναγκαιότητα. Κάθε ἐν χρόνῳ συμβάν καί κάθε ἐν χρόνῳ πράξη ὑπόκειται στόν αἰτιακό καθορισμό ὑπ' αὐτοῦ πού προηγήθηκε χρονικά • ὅ,τι ἔχει προηγηθεῖ ὁποιοδήποτε συμβάντος καί ὁποιασδήποτε πράξεως ἀποτελεῖ τόν ἀναγκαῖο ὄρο τῆς ὑπάρξεώς της. Ὁ παρελθών ὅμως χρόνος δέν εἶναι πλέον στήν ἐξουσία μου, καί επομένως κάθε πράξη παρουσιάζεται στήν χρονική στιγμή κατά τήν ὁποία διενεργεῖται ὡς προσδιορισμένη ἀπό τίς παρελθούσες χρονικές στιγμές, παρουσιάζεται δηλ. ὡς ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμά τους, ὅπως ἀκριβῶς πρέπει νά ἰσχύει γιά ὀτιδήποτε εὐρίσκεται ἐντός τοῦ χρόνου. Κατά συνέπεια, καμία πράξη δέν μπορεῖ νά νοηθεῖ ἐξ αὐτῆς τῆς ἀπόψεως ὡς ἐλεύθερη. Μέ αὐτά, ὁ Κάντ καθιστᾶ σαφές ὅτι ἡ παρατήρηση μιᾶς πράξης μέσα στό πλαίσιο τοῦ χρόνου καθιστᾶ ἀδύνατη τήν ἀνακήρυξή της σέ ἐλεύθερη πράξη. Τό ἴδιο συμβαίνει, ἀκόμα καί ἄν θεωροῦσε κανεῖς ὅτι οἱ αἰτιώδεις λόγοι καθορισμοῦ τῆς αἰτιότητάς μου, καί δὴ καί ὀλοκλήρου τῆς ὑπάρξεώς μου, δέν εἶναι διόλου ἔξω ἀπό ἐμένα. Ἀκόμα καί σέ αὐτήν τήν περίπτωση, ἀκριβῶς ἐπειδή ἡ ὑπαρξή μου νοεῖται ὡς περιεχόμενη ἐντός τοῦ χρόνου καί τελεῖ, επομένως, σέ κάθε χρονική στιγμή ὑπό τήν ἀναγκαιότητα τοῦ νά εἶναι καθορισμένη ἀπό τό παρελθόν ὡς πρὸς τό πράττειν, δέν μπορεῖ νά γίνει λόγος γιά ἐλεύθερη πράξη ἀφοῦ τό παρελθόν, ἔχοντας ἤδη λάβει χώρα, δέν εἶναι στήν ἐξουσία μου καί συνιστᾶ καθοριστικό ὄρο τῆς τωρινῆς ὑπάρξεώς μου. Συνολικά, επομένως, ἰσχύει ὅτι, ὅσο ἡ ὑπαρξή μου ἐξετάζεται ἐμπειρικά, θεωρεῖται δηλ. ἀπό τήν ἄποψη τοῦ χρόνου, στό πλαίσιο τοῦ ὁποίου ἐντάσσεται, τότε ὑπόκειται καί

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

στήν φυσική αναγκαιότητα πού συνδέεται με αυτό τό πλαίσιο καί δέν μπορεί σέ καμία στιγμή νά θεωρηθεῖ ἐλεύθερη.

Ὁ Κάντ, ὅμως, μᾶς βγάζει ἀπό τό ἀδιέξοδο στό ὁποῖο μᾶς ὀδηγεῖ ἡ ἐμπειρική θεώρηση τῆς ὑπάρξεώς μας,⁴¹ ὅταν θέλουμε ταυτόχρονα νά διασώσουμε τήν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, στήν ὁποία παραπέμπει ὁ ἠθικός νόμος· πρόκειται γιά τήν λύση τῆς ἀντίφασης ἀνάμεσα στήν φυσική αναγκαιότητα καί τήν ἐλευθερία, ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα ἐπιτεύγματα τῆς κριτικῆς τοῦ φιλοσοφίας. Ὁ φιλόσοφος ἐξηγεῖ ὅτι ὁ νόμος τῆς φυσικῆς ἀναγκαιότητας ἀφορᾷ στήν αἰτιότητα τῶν πραγμάτων, καθόσον ἡ ὑπαρξή τους δύναται νά καθορισθεῖ ἐντός τοῦ χρόνου, καί ἀφορᾷ ἐπομένως στά πράγματα ὡς φαινόμενα. Ὅταν, ὅμως, προσπαθήσει κανεῖς νά νοήσει ὅτι ἡ ἐν χρόνῳ ἀναγκαιότητα ἀφορᾷ στά πράγματα καί ὡς νοούμενα, δηλ. καθ' ἑαυτά, τότε δέν μπορεί παρά νά καταλήξει νά θεωρεῖ τήν ἐλευθερία ὡς ἀδύνατη. Ἡ φυσική λοιπόν ἀναγκαιότητα δέν μπορεί παρά νά ἀποδίδεται στά πράγματα, καθόσον αὐτά εἶναι δυνατόν νά καθορισθοῦν μέσα στόν χρόνο καί συνιστοῦν φαινόμενα, ἐνῶ ἡ ἐλευθερία μπορεί νά ἀποδοθεῖ στά ἴδια πράγματα ὡς ὄντα καθ' ἑαυτά.⁴² Μόνο μέ αὐτό τόν τρόπο, μᾶς διαβεβαιώνει ὁ Κάντ, μπορεί νά λυθεῖ ἡ ἀντίφαση ἀνάμεσα στήν φυσική ἀναγκαιότητα καί τήν ἐλευθερία, ἐφόσον θέλει κανεῖς νά διατηρήσει καί τίς δύο ἔννοιες· εἴμαστε δέ, ὅπως ἐλέχθη, ἀναγκασμένοι νά διασώσουμε τήν ἐλευθερία χάριν τοῦ ἠθικοῦ νόμου, πού ἀποτελεῖ δεδομένο τῆς συνειδήσεώς μας. Σέ διαφορετική περίπτωση, ἡ ταυτόχρονη διατήρηση καί τῶν δύο ἔννοιῶν καθίσταται ἀδύνατη.

Ὁ Κάντ ἐξηγεῖ ὅτι, γιά νά ἄρουμε τήν ἀντίφαση μεταξύ τῆς μηχανοκρατίας τῆς φύσεως καί τῆς ἐλευθερίας ἀναφορικά πρός μία καί τήν αὐτή πράξη, πρέπει νά ἀνατρεξοῦμε στήν *Κριτική τοῦ καθαρῶν Λόγου*,⁴³ κατά τήν ὁποία ἡ φυσική ἀναγκαιότητα προσάπτεται ἀπλῶς στους προσδιορισμούς τοῦ πράγματος, καθόσον αὐτό τελεῖ ὑπό ὄρους τοῦ χρόνου,

Πάυλος Κλιματσάκης

νοείται δηλ. ως φαινόμενο. Τό ίδιο ισχύει καί γιά τό πράττον υπόκειμενο ως φαινόμενο: οί πράξεις του, ως φαινομένου, υπόκεινται επίσης στόν χρόνο, καί επομένως, στό βαθμό πού ανήκουν πλέον στό παρελθόν, δέν μπορούν νά θεωρηθοῦν ὅτι ανήκουν πλέον στήν ἐξουσία του. Τό ίδιο ὅμως πάλι υποκειμενο, καθόσον ἔχει συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ του ως μή ὑπαγομένου στους ὅρους τοῦ χρόνου, νοεῖ δηλ. τόν ἑαυτό του ως πράγμα καθ' ἑαυτό, θεωρεῖ ὅτι ἡ ὑπαρξή του ἐξ αὐτῆς τῆς ἀπόψεως δέν υπόκειται στους ὅρους τοῦ χρόνου. Ἐπομένως, ἡ ὑπαρξή του ως νοουμένου δέν καθορίζεται ἀπό ἐμπειρικούς αἰτιώδεις λόγους καθορισμοῦ, ἀλλά μόνον ἀπό νόμους τούς ὁποίους αὐτό τό ίδιο δίνει στόν ἑαυτό του διά τοῦ ἐνοικοῦντος Λόγου. Ἐνῶ κάθε κατάσταση τῆς ἐμπειρικής τοῦ ἐν τῷ χρόνῳ ὑπάρξεως μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ως καθορισμένη ἀπό τήν κάθε φορά προηγούμενή της, ἡ βούλησή του, ως πρακτικός Λόγος, δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ως καθοριζόμενη ἀπό κάτι ἐξωτερικό, ἀλλά μόνο ἀπό αὐτόν τόν ίδιο. Ἐπομένως, παρότι μία πράξη νοεῖται ἐμπειρικά ως τό ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα τῶν ἐν τῷ χρόνῳ αἰτιωδῶν λόγων καθορισμοῦ πού προηγοῦνται αὐτῆς, εἶναι δυνατόν νά εἰπωθεῖ χωρίς ἀντίφαση ὅτι ἡ ἴδια πράξη θά ἦταν δυνατόν νά ἀποφευχθεῖ ἢ νά παραλειφθεῖ ἢ ὅτι μία ἄλλη πράξη ὄφειλε νά λάβει χώρα.⁴⁴

ΘΕΟΣ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Ὁ Κάντ υπερασπίστηκε, ὅπως εἶδαμε, τήν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, καταδεικνύοντας τήν δυνατότητά της σέ ἀντιδιαστολή πρός τήν φυσική ἀναγκαιότητα, χρησιμοποιώντας τήν θεμελιακή γιά τό σύστημά του διάκριση ἀνάμεσα σέ φαινόμενα καί νοούμενα. Στρέφει δέ τήν προσοχή μας καί σέ ἓνα ἄλλο σημαντικό ζήτημα, τό ὁποῖο επίσης ἀπειλεῖ νά

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

θέσει σέ ἀμφιβολία τήν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας. Ἀκόμα δηλ. καί ἂν δεχθοῦμε ὅτι τό πράττον ὑποκείμενο μπορεῖ ὄντως νά θεωρηθεῖ ἐλεύθερο σέ σχέση πρός μία δεδομένη πράξη, ἂν καί εἶναι μηχανοκρατικά ἐξαρτημένο, στό βαθμό πού ἀνήκει στόν αἰσθητό κόσμο, καί μάλιστα ἀναφορικά πρός τήν ἴδια πράξη, εἴμαστε παρὰ ταῦτα –καί ὑπό τόν ὄρο ὅτι ὁ Θεός, ὡς τό καθολικό πρωταρχικό ὄν, εἶναι ἐπίσης αἰτία τῆς ὑπάρξεως τῆς οὐσίας– ὑποχρεωμένοι νά θεωρήσουμε ὅτι οἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου ἔχουν τόν καθοριστικό αἰτιώδη λόγο τους σέ κάτι πού βρίσκεται ὀλοκληρωτικά ἔξω ἀπό τήν ἐξουσία του καί συγκεκριμένα σέ ἐκεῖνον τόν δημιουργό τῆς οὐσίας. Ὁ αἰτιώδης αὐτός λόγος θά εὐρίσκεται ὑπό τήν ἐξουσία ἐνός ἐντελῶς διακεκριμένου ἀπό τόν ἀνθρωπο ὄντος, τοῦ ὑπερτάτου ὄντος, ἀπό τό ὅποιο θά ἔπρεπε νά ὑποθέσει κανεῖς ὅτι ἐξαρτᾶται προφανῶς πλήρως ἡ ὑπαρξη τοῦ ἀνθρώπου καί ὀλόκληρος ὁ καθορισμός τῆς αἰτιότητάς του.⁴⁵ Ὁ Θεός, ὡς ὄν ὄλων τῶν ὄντων, γίνεται αἰτιος ὄλης τῆς ὑπάρξεως καί τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, καί καθίσταται ἐν τέλει καί καθοριστικός αἰτιώδης λόγος τῶν πράξεων του. Μέ αὐτόν τόν τρόπο, λοιπόν, θά ἀναιρεῖτο ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου.

Σύμφωνα μέ τήν ἀναφερθεῖσα συλλογιστική πορεία, ὁ ἀνθρωπος μετατρέπεται σέ ἕνα αὐτόματο, κατασκευασμένο μέν καί κουρδισμένο ἀπό τόν μέγιστο τεχνίτη, τόν Θεό, ἐντός τοῦ ὁποίου αὐτομάτου, ὅμως, ἐκείνη ἡ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας ὡς αὐτενέργειας δέν θά ἦταν τίποτα ἄλλο παρὰ μία ἀπλή αὐταπάτη, ἀφού ἡ πρωταρχική καί ὑπερτατή αἰτία ὄλων τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου θά ἔπρεπε νά θεωρηθεῖ ὅτι ἀνάγεται σέ ἐκεῖνο τό ὄν πού τόν ἔθεσε στήν ὑπαρξη. Συνεπῶς, σχολιάζει ὁ Κάντ, εἶναι ἀδύνατον γιά ὄσους ἐμμένουν στό νά θεωροῦν τόν χῶρο καί τόν χρόνο ὡς προσδιορισμούς τῶν ἰδίων τῶν πραγμάτων καί δέν ἀναγνωρίζουν τήν ιδεαιτότητα τους, νά ἀρνηθοῦν τόν μοιραῖο χαρακτήρα ὄλων τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ καντιανή ἀντίληψη διακρίνει τήν ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ ἀπό ἐκείνη ὅποιοιδήποτε αἰσθητοῦ ὄντος

Πάυλος Κλιματσάκης

καί τήν νοεῖ ὡς ἀνεξάρτητη ἀπό ὅλους τούς ὄρους τοῦ χρόνου, ὡς ἀποτελούσα δηλ. ὄν καθ' ἑαυτό. Ἐπομένως, οὔτε ὁ Θεός μπορεῖ νά εἶναι καθοριστική αἰτία τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά ὁ ἄνθρωπος αὐτοκαθορίζεται.

Η ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΤΗΣ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Στό πλαίσιο μιᾶς ἀπό συστηματική ἄποψη γενικότερης ἀξιολόγησης τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας, ὁ Κάντ ἐπισημαίνει ὅτι προκαλεῖ ἰδιαίτερη ἐντύπωση τό γεγονός ὅτι ἡ ἐλευθερία εἶναι ἡ μόνη ἔννοια τοῦ καθαροῦ Λόγου ἡ ὁποία παρέχει μία μεγάλη διεύρυνση τῆς γνώσης πρὸς τό πεδίο τοῦ ὑπεραισθητοῦ, ἔστω καί μόνο ἀπό πρακτική ἄποψη.⁴⁶ Κατά τήν καντιανή συστηματική τοποθέτηση, δέν εἶναι δυνατόν νά νοοῦμε κάτι χωρίς τήν χρήση κατηγοριῶν τῆς διάνοιας. Ὅμως, ἡ χρήση τῶν κατηγοριῶν δέν μπορεῖ νά λάβει χώρα παρὰ μόνο πάνω σέ δεδομένες κατ' αἴσθησιν ἐποπτείες. Ἡ ἐλευθερία ὡς ἔννοια τοῦ Λόγου ἀντιστοιχεῖ στήν κατηγορία τῆς διάνοιας «αἰτιότητα», ἀλλά δέν μπορεῖ νά βρεθεῖ γιά ἐκείνη τήν αἰτιότητα πού ὀνομάζουμε ἐλευθερία κανενός εἴδους κατ' αἴσθησιν ἐποπτεία. Ἐπιπλέον, δέν πρέπει νά λησμονοῦμε ὅτι οἱ καντιανές ιδέες τοῦ Λόγου ἀποτελοῦν τόν κανόνα γιά τήν ἀναζήτηση τοῦ μή ὑποκειμένου σέ ὄρους, τοῦ Ἀπολύτου, σέ μία ὁλότητα αισθητῶν ὄντων • καί σέ αὐτό τό πλαίσιο, ἡ ἐλευθερία παρουσιάζει μία ἰδιαιτερότητα.

Ἡ Κριτική τοῦ καθαροῦ Λόγου διδάσκει ὅτι μπορεῖ νά νοηθεῖ χωρίς ἀντίφαση ἡ δυνατότητα μιᾶς αἰτιότητας πού νά μὴν ὑπέκειται σέ κατ' αἴσθησιν ὄρους, μέ ἄλλα λόγια ὅτι ἡ ἐλευθερία δέν εἶναι λογικῶς ἀδύνατη. Τό ὅτι ὅμως μία τέτοια μορφή αἰτιότητας εἶναι καί πραγματικότητα, αὐτό δέν προέκυπτε ἐκεῖ. Προκειμένου νά μετατραπῆ αὐτό τό «δύνασθαι εἰς ἕνα εἶναι», πρέπει νά μποροῦμε σέ μία πραγματική περι-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πτωση νά αποδείξουμε ότι όρισμένες πράξεις τῶ ὄντι προ-
 ὑποθέτουν καί γίνονται κατανοητές μόνο βάσει μιᾶς τέτοιας
 αιτιότητας, ὅπου δηλ. δέν ἐπαρκεῖ γιά τήν ἐξήγησή τους ἡ
 ἀπλή ὑπαγωγή τους στούς ὅρους τῆς κατ' αἴσθησιν ἐμπει-
 ρίας. Αὐτή ἡ ἀπόδειξη μᾶς παρέχεται, ὅπως εἶπαμε καί πα-
 ραπάνω, δι' ἑνός Faktum τοῦ Λόγου, τό ὅποιο δηλώνει ὅτι
 εἶναι βέβαιο καί σαφές πῶς μέσα μας ἐπιβάλλεται καί κυ-
 ριαρχεῖ ὡς ἄμεσα συνειδητός ἔσχατος κανών ἡ βαθιά συνεί-
 δηση τοῦ ἠθικοῦ νόμου. Ὄταν, ἀντιθέτως, κάποιες πράξεις
 ἐξετάζονται ὡς συμβάντα τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, τότε δέν
 μπορεῖ κανεῖς νά ἀνεύρει σέ αὐτές τήν ἀναφερθεῖσα αιτιό-
 τητα, ἀλλά μποροῦν νά ἐξεταστοῦν μόνο στό πλαίσιο τῆς μη-
 χανοκρατικῆς αιτιότητας. Οἱ πράξεις πού ὄντως μποροῦν νά
 θεωρηθοῦν ἀποτελέσματα μιᾶς αιτιότητας πού συνιστᾶ
 ἐλευθερία, μποροῦν νά νοηθοῦν λοιπόν μόνο μέ βάση μία
 νοητή αιτιότητα. Ὅμως, τά δεδομένα πού μποροῦμε νά ἀντι-
 ληφθοῦμε καί νά παρατηρήσουμε προέρχονται ἀπό τόν κατ'
 αἴσθησιν κόσμο. Ἐπομένως, ἡ ζητούμενη αιτιότητα δέν μπο-
 ρεῖ νά βρεθεῖ στό πλαίσιο τῆς ἐμπειρίας, ἀλλά μόνο σέ ἐκε-
 ῖνο τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου καί ἐφόσον αὐτός γίνεται πρακτικός
 ἀφ' ἑαυτοῦ.

Δέν χρειάζεται καν νά ψάξουμε γιά τήν ἀπόδειξη τῆς ζη-
 τούμενης αιτιότητας τῆς ἐπενεργούσης διά τοῦ ἴδιου τοῦ
 Λόγου, ἀφοῦ αὐτή εἶναι ἐνσωματωμένη μέσα στόν ἴδιο τόν
 ἀνθρώπινο Λόγο καί γίνεται ἀντιληπτή ὡς ἀρχή τῆς ἠθικό-
 τητας. Βρίσκουμε δηλ. ὅλοι οἱ ἄνθρωποι μέσα μας μία πρα-
 κτική ἀρχή πού συνιστᾶ νόμο τῆς πρακτικῆς μας
 δραστηριότητας, νόμο ὁ ὅποιος ὑπαγορεύεται ἀπό τόν ἴδιο
 τόν Λόγο, χωρίς τήν ἀνάμειξη κάποιας ἐμπειρικῆς συνιστώ-
 σης ὡς κινήτρου τῆς πράξης. Πρόκειται γιά μία «ἄνευ ὄρων
 αιτιότητα»,⁴⁷ μέ ἄλλα λόγια, ἔχουμε νά κάνουμε μέ τήν ἐλευ-
 θερία, ἡ ὅποια μᾶς ἐπιτρέπει νά σκεφθοῦμε χωρίς ἀντίφαση
 ὅτι ἐμεῖς οἱ ἴδιοι, ὡς πρᾶττοντα ὄντα, ἀνήκουμε τόσο στόν
 αἰσθητό ὅσο καί στόν νοητό κόσμο. Μέ αὐτόν τόν ἀπροσδό-

Πάυλος Κλιματσάκης

κητο τρόπο βεβαιώνεται, ἔστω καί ἐμμέσως, ἡ πραγματικότητα τοῦ νοητοῦ κόσμου. Ἄν καί ἡ πραγματικότητα αὐτή ἦταν γιά τόν θεωρητικό Λόγο ἀναγκαία συνέπεια τῆς διακρίσεως ἀνάμεσα σέ φαινόμενα καί νοούμενα, τοῦτος, ὡστόσο, δέν μπορούσε νά μᾶς παράσχει σχετική γνώση. τῶρα, ὁμως, μπορούμε μέσω τοῦ πρακτικοῦ Λόγου νά διαπιστώσουμε τόν νόμο πού τόν διέπει, τόν νόμο δηλ. τῆς ἐλευθερίας, ἀρχή τῆς ἠθικότητας.

Ὁ ἠθικός λοιπόν νόμος καί ἡ ἀλληλένδετη μέ αὐτόν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας ἐπιτρέπουν νά ἀποκτήσουμε βεβαιότητα περί τῆς πραγματικότητας τοῦ νοητοῦ κόσμου. Αὐτό, ὡστόσο, δέν μπορεῖ νά συμβεῖ, διευκρινίζει ὁ Κάντ, καί σέ σχέση μέ τήν δεύτερη ιδέα τοῦ Λόγου, τῆς ιδέας δηλ. ἑνός ἀναγκαίου ὄντος, τοῦ Θεοῦ. Δέν μπορούμε νά ἀποκτήσουμε βέβαιη γνώση τῆς πραγματικότητάς του μέσω τῆς ἀναφερόμενης σέ αὐτόν ιδέας τοῦ Λόγου, διότι γιά τόν σκοπό αὐτό θά ἔπρεπε νά ἐπιχειρήσουμε ἕνα ἄλμα ἀπό αὐτό πού μᾶς εἶναι δεδομένο σέ ἐκεῖνο γιά τό ὅποιο δέν μᾶς ἔχει δοθεῖ τίποτε, ὥστε νά συνάψουμε ἔτσι μία σύνδεση ἑνός τέτοιου νοητοῦ ὄντος μέ τόν αἰσθητό κόσμο. Δέν μπορούμε νά καταδείξουμε μία τέτοια σύνδεση σέ μία κατ' αἰσθησιν παράσταση, παρότι θά ἔπρεπε νά μπορούμε νά δείξουμε ὅτι τό ἀπολύτως ἀναγκαῖο ὄν εἶναι ἐκτός ἡμῶν, ὅπως καί τά αἰσθητά πράγματα. Ὁ Κάντ ὑπογραμμίζει ὅτι ἐν τέλει μόνο «το Πρακτικό δύναται νά εἶναι ἐκεῖνο πού μᾶς βοηθάει νά ἐξέλθουμε πάνω ἀπό τόν αἰσθητό κόσμο καί μᾶς προσπορίζει γνώσεις μιᾶς ὑπεραισθητῆς τάξεως, οἱ ὁποῖες ὁμως ἀκριβῶς γιά τοῦτο βέβαια δύνανται ἐπί τοσοῦτον μόνον νά ἐπεκταθοῦν, ὅσον εἶναι γιά τήν καθαρά πρακτική ἀποψη ἀναγκαῖο».⁴⁸

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ΑΤΟΜΙΚΗ ΚΑΙ ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΒΟΥΛΗΣΗ

Ἡ ἀτομική βούληση ὀφείλει νά εἶναι ὁμολογη τῆς καθολικῆς, ἀλλά στό πλαίσιο τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας ἡ μεταξύ τούς ἐνότητα ἐκφράζεται μόνον ὡς αἴτημα, τό ὅποιο ποτέ δέν πραγματοποιεῖται. Μέ ἀφετηρία αὐτό τό σημεῖο, μποροῦμε νά ἐξετάσουμε κριτικά τήν καντιανή ἠθική. Ἡ ἠθική ἐκφράζει τό δέον γιά τόν ἄνθρωπο, ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νά εἶναι ἠθικός, ἀλλά ὁ Κάντ παραμένει δέσμιος αὐτῆς τῆς δεοντολογίας, καθώς θεωρεῖ ὅτι ὁ στόχος αὐτός εἶναι τό προϊόν μιᾶς ἐξελικτικῆς διαδικασίας ἀέναης καί ἀτελεύτητης. Ἡ φιλοσοφία του καθλώνεται στήν ἀντιπαράθεση πρακτικοῦ Λόγου καί πρακτικῆς αἰσθητικότητας. Ἡ τέλεια ἠθικότητα ἀνήκει στό ἐπέκεινα· ἡ ἠθικότητα ἐκδηλώνεται ὡς ἀγώνας γιά νά καθορισθεῖ τό αἰσθητό διά τοῦ καθολικοῦ, διά τοῦ ἠθικοῦ νόμου γιά νά ὑπάρχει, ὅμως, ἀέναος ἀγώνας, πρέπει ἀπαραιτήτως νά μήν κατορθώνουν ποτέ νά συμπίπτουν ἡ αἰσθητηριακή βούληση μέ τήν καθολική. Ἡ βούληση ὡς αὐτονομία προϋποθέτει τήν ἑτερονομία, προκειμένου νά μπορεῖ νά ἐνεργοποιεῖται καί γιά νά ἔχει νόημα ἡ ἐνεργοποίηση τῆς. Ἡ ἠθική βούληση παραμένει, λοιπόν, ἕνα δέον· ἐπ' αὐτοῦ μάλιστα θεμελιώνει ὁ Κάντ τό αἴτημα τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς.⁴⁹

Τό ἄλλο βασικό αἴτημα τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Κάντ ἀφορᾷ στήν ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ. Ὁ Λόγος ἐπιδιώκει τήν ἐνότητα, τήν ἐναρμόνιση τῆς φύσεως, τοῦ κόσμου τῶν κατ' αἴσθησιν πραγμάτων, μέ τήν ἔλλογη βούληση, μέ τό ἀγαθό. Τό ἀγαθό εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ἠθικοῦ νόμου ὡς τελικός σκοπός τοῦ κόσμου. Ὁ Κάντ τό ἀντιλαμβάνεται ὅμως μέ ἕναν ἀφηρημένο τρόπο, χωρίς νά μπορεῖ νά τοῦ ἀποδώσει κάποιο συγκεκριμένο περιεχόμενο, ὥστε νά μήν τό μολύνει μέ τήν κατ' αἴσθησιν πραγματικότητα· τό ἠθικό ἀντιτάσσεται ἀπλῶς στίς ροπές καί τά ἐνστικτα τῆς ὑποκειμενικῆς, ἀλλά καί τῆς

Πάυλος Κλιματσάκης

ἀντικειμενικῆς φύσεως. Τὴν ἀντίφασιν τῶν δύο ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξομαλύνει ὁ Κάντ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ὑπέρατου ἀγαθοῦ, στοῦ ὁποῖο συνδυάζονται φύσις καὶ Λόγος.⁵⁰ Μία τέτοια ἐναρμόνιση ὑπάρχει μόνον κατ' ἐπίνοιαν, δὲν ἔχει συγκεκριμένη, ὑλική, αἰσθητὴ ὑπαρξιν. Ἐν προκειμένῳ, ὁ Κάντ διαπιστώνει τὴν ἀντίφασιν ὅτι στὸν κόσμον τοῦτο εὐτυχοῦν οἱ φαῦλοι καὶ δυστυχοῦν οἱ ἐνάρετοι⁵¹ καὶ ὁδηγεῖται στὴν διατύπωση τοῦ αἰτήματος περὶ ὑπάρξεως Θεοῦ ὡς ἐκείνης τῆς αἰτιότητος χάρις στὴν ὁποία ἀποκτᾶ ὑπαρξιν ἢ ἀναφερθεῖσα ζητούμενη ἄρμονία ἀνάμεσα στὴν φύσιν καὶ τὸ Λόγο. Ἡ ἰδέα τῆς ἱερότητας τοῦ ἠθικοῦ νόμου καὶ τοῦ ἔλλογου σκοποῦ, πού πρέπει νὰ πραγματοποιεῖται μέσα στὴν φύσιν, ἀλλὰ πάντοτε ὡς μέρος μιᾶς ἀένανης ἐξελικτικῆς διαδικασίας, ὁδηγεῖ σὲ αὐτὸ τὸ αἶτημα, ὅπως καὶ στοῦ αἰτήματος τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς, ὑπὸ τὴν ἔννοια μιᾶς αἰωνιότητος στοῦ πλαίσιο τῆς ὁποίας μπορεῖ νὰ λάβει χώρα ἢ συνεχῆς καὶ ἀδιάλειπτη ἠθικὴ προόδος τοῦ ὑποκειμένου, μὲ ἄλλα λόγια, ἢ ἴδια ἢ ἠθικότητα γίνεται ἀντιληπτὴ, τρόπον τινά, ὡς κάτι ἀτελές, κάτι τὸ ὁποῖο τελειώνεται μέσα στοῦ πλαίσιο μιᾶς ἀπειρῆς ἐξέλιξης.

Εὐκόλα μποροῦμε πάντως νὰ καταλάβουμε ὅτι αὐτὰ τὰ δύο αἰτήματα ἀφήνουν ἄθικτὴ τὴν ἀντίφασιν, ἀφοῦ ἀνάγουν τὴν ἄρσιν τῆς σὲ ἓνα ἀφηρημένο δέον σὲ κάποιον ἀφηρημένο μέλλον. Ἡ ἄρμονία δὲν εἶναι ὑπαρκτή, δέον ὅμως νὰ ὑπάρχει. Τὸ ἴδιο τὸ αἶτημα παραμένει ὡς ἔχει στὸν αἰῶνα· τὸ ἀγαθὸ βρίσκεται ἐπέκεινα τῆς φύσεως. Ἡ φύσις δὲν θὰ ἦταν πλέον φύσις, ἐὰν πληροῦσε τὴν ἔννοια τοῦ ἀγαθοῦ· ἐπομένως, ἢ ἀντιφατικότητα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς φύσεως ἀπολυτοποιεῖται, εἶναι ἀδύνατη ἢ παραμικρὴ συνδιαλλαγὴ μεταξὺ τους. Ὁ Κάντ διατυπώνει τὰ αἰτήματά του ἐν ὀνόματι τῆς ἀτελοῦς, μὴ καθαρῆς ἠθικότητας, ἔνεκα δηλ. τῶν ὑλικῶν, αἰσθητηριακῶν τῆς προσμείξεων. Οἱ κατ' αἴσθησιν ροπές εἶναι ὅμως προϋποθέσεις τῆς ἠθικῆς αὐτοσυνειδησίας τοῦ ἀνθρώπου· ὁ ἴδιος ὁ στόχος, ἐπομένως, δηλ. ἢ τελειότητα, ἢ καθαρότητα, καταλήγει νὰ καταργεῖ τὴν ἠθικότητα. Ὅμοίως

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

δέ και ή ζητούμενη άρμονία αισθητικότητας και λογικότητας καταργεί την ήθικότητα, διότι ή ήθικότητα συνίσταται ακριβώς σέ αὐτήν τήν αντίθεση πρός τήν αισθητικότητα.

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΕΩΣ

Ἡ Κριτική τῆς κριτικῆς δυνάμεως ἔχει ὡς ἀντικείμενά της τό κάλλος καί τήν ἐνόργανη ζωή. Πρέπει νά ἐξετάσουμε ὀρισμένες βασικές ἐννοιες τῆς Κριτικῆς αὐτῆς, οἱ ὁποῖες τήν νομιμοποιοῦν ὡς χωριστό ἔργο δίπλα στίς δύο πρῶτες Κριτικές καί τῆς χαρίζουν μία ιδιαίτερη θέση στό σύστημα τοῦ φιλοσόφου.⁵² Ὁ Κάντ διακρίνει δύο εἰδῶν ἐννοιες, οἱ ὁποῖες καθιστοῦν ἀντιστοιχῶς δυνατά δύο εἰδῶν ἀντικείμενα. Πρόκειται ἀφενός γιά τίς ἐννοιες πού ἀφοροῦν στήν φύση καί ἀφετέρου γιά τήν ἐννοια τῆς ἐλευθερίας.⁵³ Τό πρῶτο εἶδος ἐννοιῶν, οἱ κατηγορίες τῆς διανοίας, καθιστᾶ δυνατή μία θεωρητική γνώση σύμφωνα μέ a priori ἀρχές, ἐνῶ ή ἐννοια τῆς ἐλευθερίας καθιερώνει ἀρχές πού ἀφοροῦν στόν καθορισμό τῆς βούλησης, ἀρχές τοῦ ήθικῶς πράττειν. Γ' αὐτόν τόν λόγο, ή φιλοσοφία χωρίζεται σέ θεωρητική καί πρακτική.⁵⁴

Περαιτέρω, οἱ ἐννοιες μποροῦν νά θεωρηθοῦν ὅτι ἔχουν ἕνα ιδιαίτερο πεδίο ἐφαρμογῆς, ἀνάλογα μέ τό εἶδος τῶν ἀντικειμένων στά ὁποῖα ἀναφέρονται. Ἄν ἀναφέρονται λ.χ. στήν φύση, τότε τό πεδίο ἐφαρμογῆς τους εἶναι βέβαια ή φύση. Ἐκεῖνο τό μέρος, ὅμως, ἐνός τέτοιου πεδίου, ὅπου ή γνώση τῶν ἀντικειμένων εἶναι δυνατή σέ ἐμᾶς, ὀνομάζεται «ἐδάφος» (territorium) γιά τίς ἐννοιες αὐτές καί τήν ἀντιστοιχη γνωστική δύναμη. Περαιτέρω, ἐκεῖνο τό μέρος τοῦ ἐδάφους, στό ὁποῖο οἱ ἐννοιες αὐτές νομοθετοῦν, (καί μέ τόν ὄρο «νομοθετοῦν» ἐννοοῦμε ὅτι θεσπίζουν νόμους γνωστικούς ἢ πρακτικούς), εἶναι ὁ τομέας «δικαιοδοσίας» τους (ditio).⁵⁵ Σέ ἀντιστοιχία, τώρα, πρός αὐτό πού εἰπώθηκε στήν

Πάυλος Κλιματσάκης

αρχή για τους δύο κλάδους της φιλοσοφίας, ο Κάντ εξηγεί ότι η γνωστική μας δύναμη στο σύνολό της έχει δύο τομείς δικαιοδοσίας, την φύση και την ελευθερία, καθώς και στά δύο αυτά πεδία η γνωστική μας δύναμη έχει την δυνατότητα να νομοθετεί *a priori*.

Στόν τομέα της φύσης και όσον αφορά στην γνώση αυτής, νομοθετική λειτουργία ασκεί, βέβαια, η διάνοια, ενώ στόν τομέα της ελευθερίας νομοθετικός είναι ο Λόγος, ο οποίος επιβάλλει σέ πρακτικό επίπεδο τόν ήθικό νόμο. Η Κριτική του καθαρού Λόγου έδειξε ότι είναι δυνατή ή συνύπαρξη στό ίδιο ύποκειμένο τών δύο αυτών γνωστικών δυνάμεων και τών αντίστοιχων νομοθεσιών,⁵⁶ καθώς οί έννοιες της φύσεως παριστάνουν τά αντικείμενά της στην έποπτεία, αλλά άπλως ως φαινόμενα και όχι ως πράγματα καθ' έαυτά, ενώ ή έννοια της ελευθερίας παριστάνει μέν μέ τό αντικείμενό της ένα πράγμα καθ' έαυτό, αλλά όχι στην έποπτεία. Έπομένως, ούτε ή διάνοια ούτε και ο Λόγος παρέχουν θεωρητική γνώση του αντικειμένου τους ως πράγματος καθ' έαυτό. Ωστόσο, ή έννοια του «πράγματος καθ' έαυτό», ως του υπεραισθητού πού καθιστά δυνατά όλα τά αντικείμενα της έμπειρίας, είναι αναγκαία προϋπόθεση της υπερβατολογικής φιλοσοφίας.⁵⁷ Αυτού του υπεραισθητού, κατά τόν Κάντ, έχουμε μόνο την ιδέα, την οποία όμως δέν δυνάμεθα να διευρύνουμε σέ μία πραγματική θεωρητική γνώση.

Εύκολα καταλαβαίνει κανείς ότι τό υπεραισθητό παραμένει στό πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας ένα πεδίο άβατο για την ανθρώπινη γνώση. Μοιάζει λοιπόν να έγκαθιδρύεται ένα χάσμα ανάμεσα στό αισθητό πεδίο, τό οποίο γινώσκεται διά τών έννοιών της φύσης, και στό υπεραισθητό πεδίο, τό οποίο δέν υπόκειται στην θεωρητική γνώση, μέ αποτέλεσμα να φαίνεται πώς έχουμε να κάνουμε μέ δύο διαφορετικούς και άσυσχέτιστους κόσμους.⁵⁸ Ο Λόγος, όμως, ως πρακτικός απαιτεί να εφαρμόζεται ο ήθικός νόμος και να μπορεί να δρά ο ίδιος στό πεδίο της φύσης, άφου ή ελευθε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ρία πρέπει να μπορεί να πραγματοποιει τον σκοπό που θέτουν οι νόμοι της στον αισθητό κόσμο. Έκ τούτου συνεπάγεται, κατά τον Κάντ, ότι πρέπει να υπάρχει ένα θεμέλιο της ενότητας του υπεραισθητού της φύσης (του πράγματος καθ' έαυτό, τό όποιο καθιστά δυνατό τον κόσμο της εμπειρίας) και του υπεραισθητού της ελευθερίας (εκείνου δηλ. από τό όποιο εκπηγάζουν οι ιδέες που καθιστούν δυνατή την πρακτική χρήση του Λόγου). Αυτό τό θεμέλιο, έπομένως, θά πρέπει να καθιστά περαιτέρω δυνατή την μετάβαση από τον τρόπο σκέψης σύμφωνα μέ τις αρχές της φύσης σέ εκείνον σύμφωνα μέ τις αρχές της ελευθερίας. Ο Κάντ, νοώντας αυτό τό ένωτικό θεμέλιο τών δύο πεδίων, ευελπιστεί να γεφυρώσει και τό χάσμα τους, όπως αυτό προέκυψε από τις αναλύσεις τών δύο πρώτων Κριτικών.

Σέ αυτό ακριβώς τό σημείο συντελείται ή μετάβαση στην έρωτηματοθεσία της Κριτικής της κριτικής δύναμewς. Ο Κάντ διατείνεται ότι πρέπει να υπάρχει στην οικογένεια τών γνωστικών ίκανοτήτων και ένα τρίτο, ένδιάμεσο μέλος ανάμεσα στην διάνοια και τον Λόγο. Πρόκειται για την κριτική δύναμη.⁵⁹ Είναι γνωστό από την τυπική Λογική ότι ο νοός, εκτός από έννοιες και συλλογισμούς, χρησιμοποιει και κρίσεις, οι όποιες νοούνται ως σύνδεση ενός υποκειμένου μέ ένα κατηγορούμενο. Η γνωστική δύναμη που αντιστοιχεί στις κρίσεις, όπως εύκολα καταλαβαίνουμε, είναι ή κριτική ίκανότητα ή ή κριτική δύναμη.

Ο Κάντ υποθέτει ότι ή κριτική δύναμη θά πρέπει, κατ' αναλογία προς τις άλλες γνωστικές δυνάμεις, να έχει κάποιο δικό της πεδίο ή και δικόν της τομέα, έντός του όποιου θά μπορεί να νομοθετεί μέ βάση δικές της a priori αρχές. Συμπληρώνει μάλιστα ότι, και αν ακόμα ή κριτική δύναμη δέν διαθέτει τον δικόν της τομέα, θά μπορούσε να κατέχει κάποιο έδαφος, επί του όποιου θά ισχύουν οι αρχές που απορρέουν από την ίδια. Όπως ήδη αναφέρθηκε, στό γνωστικό πεδίο νομοθετεί a priori ή διάνοια μέ έννοιες της φύσης, ενώ

Πάυλος Κλιματσάκης

στό πεδίο του επιθυμητικού μόνον ο Λόγος μέ τήν έννοια τής έλευθερίας. Βέβαια, όπως ανάμεσα στην διάνοια και τό Λόγο παρεμβάλλεται ή κριτική δύναμη, έτσι και ανάμεσα στην θεωρητική γνώση και τό επιθυμητικό καταλαμβάνει ένδιάμεση θέση τό συναίσθημα τής ήδονής και τής λύπης. Στην κριτική δύναμη, έπομένως, αντιστοιχεί τό συναίσθημα τής ήδονής και τής λύπης. Αυτό σημαίνει, κατά τόν Κάντ, ότι και ή κριτική δύναμη περιλαμβάνει μία a priori αρχή.

Ο φιλόσοφος όρίζει τήν κριτική δύναμη ως εκείνη τήν γνωστική ικανότητα διά τής οποίας είμαστε σέ θέση νά νοούμε τό ειδικό ως περιεχόμενο στό καθολικό.⁶⁰ Διακρίνει δέ δύο είδη κρίσεων: τήν κανονιστική, όταν τό καθ' όλου (ό κανόνας, ή αρχή, ό νόμος) στό όποιο υπάγεται τό ειδικό είναι δεδομένο, και τήν αναστοχαστική, όταν μόνο τό ειδικό είναι δεδομένο και ή κριτική δύναμη αναζητά τό καθ' όλου στό όποιο εκείνο υπάγεται.⁶¹ Σέ αυτό τό σημείο, ό Κάντ εισάγει μία σκέψη κεφαλαιώδη για τό σύνολο τής φιλοσοφικής του συστηματικής. Η κανονιστική κριτική δύναμη, όταν χρησιμοποιεί τούς υπερβατολογικούς νόμους που παρέχει ή διάνοια, άπλά υπάγει τό ειδικό τής φύσης σέ αυτούς τούς καθολικούς νόμους και δέν χρειάζεται νά σκεφθεί ή ίδια έναν νόμο για νά τό υπαγάγει. Η φύση, όμως, περιέχει πάρα πολλές και ποικίλες μορφές, ή ιδιαιτερότητα των όποιων δέν καθορίζεται από τούς υπερβατολογικούς και a priori νόμους τής διάνοιας, αφού αυτοί, όντας καθολικοί, αναφέρονται άπλως στην δυνατότητα μιās φύσης έν γένει, χωρίς νά εξειδικεύονται περισσότερο για νά καλύψουν a priori και τίς ειδικές και ποικίλες μορφές που λαμβάνει ή φύση. Οί μορφές αυτές κατανοούνται από ειδικούς νόμους, οί όποιοι εύρισκονται διά τής έμπειρίας και έπομένως μοιάζουν νά είναι τυχαίοι. Η γνωστική μας δύναμη έν γένει δέν είναι σέ θέση νά δείξει ότι και οί έμπειρικοί νόμοι τής φύσης περιέχουν ουσιαστικά a priori αναγκαιότητα. Η έννοια του νόμου, όμως, συνεπάγεται α priori αναγκαιότητα. Έπομένως, εάν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πρόκειται και αυτοί να καλούνται νόμοι, πρέπει να θεωρούνται αναγκαίοι από την σκοπιά μιᾶς ἄγνωστης σέ ἐμᾶς ἀρχῆς, ἡ ὁποία θά τούς ὑπάγει σέ ἐνότητα. Ἡ ἀρχή δέν εἶναι δεδομένη, καί ἐπομένως ἀναλαμβάνει ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη νά τήν ἀναζητήσει, ἀφοῦ ἔργο αὐτῆς εἶναι ἡ ἀναζήτηση τοῦ καθ' ὅλου ὑπό τό ὅποιο ὑπάγεται ἕνα δεδομένο. Αὐτή τήν ἀρχή, ὅπως τονίζει ὁ Κάντ, πρέπει ἡ ἴδια ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη νά τήν δώσει στόν ἑαυτό της, καθώς εἰδάλλως θά ἦταν κανονιστική.⁶²

Οἱ εἰδικοί ἐμπειρικοί νόμοι τῆς φύσης, οἱ ὁποῖοι, ὅπως ἀναφέραμε, δέν καλύπτονται πλήρως ὡς πρός τό περιεχόμενό τους ἀπό τούς καθολικούς ὑπερβατολογικούς νόμους τῆς διάνοιας, καί περιέχουν ὡς ἐκ τούτου κάτι ἀπροσδιόριστο, θά πρέπει νά νοοῦνται σύμφωνα μέ μία ἐνότητα, πού ἔχει τήν ἐξῆς σημασία: οἱ νόμοι αὐτοί συναρτῶνται καί διατάσσονται ὡσάν νά τούς εἶχε δημιουργήσει μία διάνοια, προκειμένου νά εἶναι σύμφωνοι μέ τίς δικές μας γνωστικές δυνάμεις καί νά καθίσταται ἔτσι δυνατό ἕνα σύστημα τῆς ἐμπειρίας κατά εἰδικούς φυσικούς νόμους. Τό εἰδικό δηλ. τό ὅποιο περιέχεται στούς ἐμπειρικούς νόμους τῆς φύσης καί τό ὅποιο σέ ἐμᾶς μοιάζει νά εἶναι τυχαῖο, θά πρέπει νά μπορούμε νά τό νοοῦμε διά τῆς ἀναστοχαστικῆς κριτικῆς δυνάμεως ὡσάν νά εἶναι ὑποκείμενο σέ μία ἐνότητα μέ τήν ὁποία ἔχει σχεδιάσει τήν φύση μία διάνοια ἐκτός μας. Ὁ Κάντ ὑπογραμμίζει ὅτι αὐτό δέν συνεπάγεται ὅτι θά ἔπρεπε νά γίνει ἀποδεκτή μία τέτοια διάνοια ὡς ὑπαρκτή, ἀλλά ὅτι ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη νοεῖ τήν φύση ὑπ' αὐτήν τήν προϋπόθεση, καθιστώντας ἔτσι δυνατό ἕνα ἐνοποιημένο σύστημα φυσικῶν νόμων.⁶³

Πάυλος Κλιματσάκης

Η ΜΟΡΦΙΚΗ ΣΚΟΠΙΜΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

Σύμφωνα με τὰ παραπάνω, ή κριτική δύναμη αναζητᾶ μία ἀρχή μέ βάση τήν ὁποία νά μπορεῖ νά νοεῖ τήν φύση, ὡσάν μία διάνοια νά περιεῖχε τήν ἀρχή τῆς ἐνότητος τῶν ποικίλων ἐμπειρικῶν φυσικῶν νόμων, ἐνότητα ή ὁποία ὁμως δέν μπορεῖ νά καθορισθεῖ ἀπό τήν δική μας διάνοια, ἀφοῦ, ὅπως εἰπώθηκε, αὐτή περιέχει μόνο τούς καθολικούς ὑπερβατολογικούς νόμους τῆς φύσης. Ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη, μᾶς ἐξηγεῖ ὁ Κάντ, δίνει στόν ἑαυτό της τήν ἀρχή ὅτι ή ποικιλία τῶν πραγμάτων τῆς φύσης πρέπει νά νοεῖται ὡς ὑποκείμενη στήν ἔννοια τῆς σκοπιμότητος τῆς μορφῆς τους.⁶⁴ Μέ ἄλλα λόγια, ή μορφή τῶν φυσικῶν ὄντων πρέπει νά νοεῖται ὡς περιέχουσα σκοπιμότητα γιά τήν γνωστική μας δύναμη, ὡσάν δηλ. μία διάνοια νά ἔχει σχεδιάσει τήν φύση συνολικά μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε νά ἀποτελεῖ ἕνα ἐνιαῖο σύστημα νόμων κατά εἶδη καί γένη, ἂν καί ή θεωρητική γνώση τῶν φυσικῶν πραγμάτων περιορίζεται ἀπό τήν διάνοια στήν μηχανική τους ἐξήγηση. Ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη προσπορίζει ἔτσι στήν γνώση ἕνα ὀδηγητικό νῆμα γιά τόν στοχασμό ἐπί τῆς φύσεως ὡς ἐνός ἐνιαίου συστήματος. Ὁ Κάντ τονίζει ὅτι δέν εἶναι δυνατόν νά ἀποδοθεῖ στά ἴδια τὰ προϊόντα τῆς φύσης μία σχέση μέ σκοπούς. Μόνο γιά τήν ἀναστοχαστική κριτική δύναμη ἔχει σημασία νά μεταχειρίζεται τήν ἔννοια αὐτή, προκειμένου νά ἀνακαλύπτει τήν ἀλληλουχία τῶν φαινομένων βάσει αὐτῆς.

Μέσω τῆς ἐξετάσεως λοιπόν τῆς κριτικῆς δυνάμεως, ὁ Κάντ καταλήγει στήν ἔννοια τῆς σκοπιμότητος τῆς μορφῆς τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων, ἔννοια πού ὀριοθετεῖ τό πεδίο τῆς ἀναστοχαστικῆς κριτικῆς δυνάμεως. Διά τῆς κριτικῆς δυνάμεως διανοίγεται τώρα ή δυνατότητα μιᾶς νέας θεώρησης τῶν ἀντικειμένων τῆς φύσης, ή ὁποία ὑπόσχεται –ἂν καί μόνο γιά τήν καθοδήγηση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος κατά

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τήν εξέταση τῶν ἐμπειρικῶν νόμων τῆς φύσης- τήν γεφύρωση τοῦ ἀνωτέρω ἀναφερθέντος χάσματος, τό ὅποιο προκύπτει, ἐπειδή ἡ νομοθεσία τῆς διάνοιας στήν ἐπικράτεια τῆς φύσης συνεπάγεται τήν κατανόηση τῶν φυσικῶν ἀντικειμένων βάσει τῆς μηχανικῆς αἰτιοκρατίας, ἐνῶ ὁ Λόγος ἀπαιτεῖ διά τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας νά πραγματοποιιοῦνται οἱ σκοποὶ πού θέτει ὁ ἄνθρωπος ὡς ἔλλογο ὄν στόν ἴδιο αὐτόν κόσμο. Ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη ἐξετάζει τά προϊόντα τῆς φύσης ὡσάν νά ὑπόκεινται σέ κάποια σκοπιμότητα, ὡσάν ἡ ὕπαρξη καί ἡ παραγωγή τους νά ἔχει σχεδιασθεῖ ἀπό μία διάνοια μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε ἡ ιδιαίτερη φύση τους νά συμφωνεῖ μέ τίς ἰδιαιτερότητες καί τίς ἀνάγκες τῆς ἀνθρώπινης γνωστικῆς δύναμης, μέ ἀποτελεσμα νά μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ ὑπό αὐτό τό πρίσμα ἀπό τόν ἀνθρώπινο νοῦ μία συνολική συστηματική ἐνότητα τῶν νόμων τῆς φύσης. Σέ διαφορετική περίπτωση, ἡ γνώση τῆς φύσης θά παρέμενε οὐσιαστικά χαώδης.

Ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη παρέχει ἐπομένως στόν ἀνθρώπινο νοῦ τήν δυνατότητα νά ἐπεκτείνεται πέραν τῶν περιορισμῶν πού θέτει στήν θεωρητική γνώση τῆς φύσης ἡ διάνοια καί νά προβαίνει στήν ταξινόμηση ἑνός τεράστιου πλήθους φυσικῶν φαινομένων σέ τάξεις, γένη καί εἶδη, ὅπως γιά παράδειγμα συμβαίνει στίς ταξινομήσεις τῶν εἰδῶν στό πεδίο τῆς βιολογίας. Ὁ Κάντ διευκρινίζει ὅτι ἐκτός ἀπό τούς καθολικούς νόμους, χωρίς τούς ὁποίους δέν μπορεῖ νά νοηθεῖ ἡ φύση (ὅτι π.χ. κάθε μεταβολή ἔχει τήν αἰτία της) καί οἱ ὅποιοι ἀναφέρονται σέ κάθε εἶδος ἀντικείμενο τῆς φύσης, πρέπει νά ὑπάρχουν (καί ὑπάρχουν) καί εἰδικοί νόμοι τῆς φύσεως, οἱ ὅποιοι προκύπτουν ἀπό τήν ιδιαίτερη φύση τῶν ἀντικειμένων στά ὅποια ἀναφέρονται (ὅτι π.χ. ἕνα ἀντικείμενο συγκεκριμένου εἶδους συνιστᾷ αἰτία μεταβολῆς ὄχι γενικά καί ἀόριστα, ἀλλά μέ συγκεκριμένο τρόπο καί σέ συνάρτηση μέ συγκεκριμένα φυσικά ὄντα, π.χ. τά ἔμβια). Αὐτοί οἱ εἰδικοί, ἐμπειρικά διαπιστούμενοι νόμοι συνεπάγονται μέν

Πάυλος Κλιματσάκης

ἀναγκαιότητα, ἀλλὰ μία ἀναγκαιότητα τὴν ὁποία τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, λόγω τῶν περιορισμῶν του, δέν μπορεῖ νά διαγνώσει ὑπερβατολογικά καί a priori.⁶⁵ Γί' αὐτόν τόν λόγο, οἱ ἐμπειρικοί καί ἰδιαίτεροι αὐτοὶ νόμοι μοιάζουν νά εἶναι τυχαῖοι καί δέν μποροῦν νά δικαιολογήσουν τὴν ἐνότητα τῆς ἐμπειρίας καί τὴν ἐνσωμάτωσή τους σέ ἓνα καθολικό καί συστηματικό πλαίσιο ἐμπειρικῶν γνώσεων. Ἐπομένως, καταλήγει ὁ Κάντ, ἡ κριτική δύναμη θά πρέπει νά δεχθεῖ ὡς a priori ἀρχή γιά δική της χρήση ὅτι τὰ τυχαῖα γιά τὴν ἀνθρώπινη κατανόηση στοιχεῖα στοὺς εἰδικούς φυσικούς νόμους περιέχουν μία νομοτελειακὴ ἐνότητα στὴν σύνθεση τοῦ πολλαπλοῦ ὕλικοῦ τους, ἐνότητα τὴν ὁποία ὁμως ἐμεῖς δέν μποροῦμε νά τὴν νοήσουμε a priori. Αὐτὴ ἡ a priori ἀρχὴ δέν ἀποδίδει τίποτα στὰ ἀντικείμενα, ἀλλὰ παριστάνει ἀπλῶς τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο πρέπει νά ἀναστοχαζόμεστε σχετικὰ μὲ τὰ ἀντικείμενα τῆς φύσης μὲ στόχο μία ἐμπειρία μὲ πλήρη ἀλληλουχία. Πρόκειται, ἐπομένως, γιά μία ὑποκειμενικὴ ἀρχὴ τῆς κριτικῆς δυνάμεως.⁶⁶

Ἡ ἔρευνά μας γιά τὴν φύση ἀποκτᾶ ἔτσι μία τάξη καί συστηματικὴ ἀλληλουχία καί σέ σχέση πρὸς τοὺς εἰδικούς νόμους τῆς φύσης, οἱ ὁποῖοι γινώσκονται μόνο ἐμπειρικά καί μοιάζουν, ἐπομένως, νά εἶναι τυχαῖοι. Γιά νά μποροῦν αὐτοὶ οἱ τυχαῖοι νόμοι νά ἀναγνωρίζονται ὡς ἀναγκαῖοι, πρέπει ἡ διάνοια νά τοὺς ἀναζητεῖ, θέτοντας ὡς θεμέλιο σέ κάθε ἀναστοχασμὸ της σχετικὰ μὲ τὴν φύση τὴν a priori ἀρχὴ ὅτι μία ἀναγνωρίσιμη τάξη στὴν φύση εἶναι δυνατή.⁶⁷ Ὁ Κάντ ἐξηγεῖ μὲ σαφήνεια ὅτι μία τέτοια ἀρχὴ ἐκφράζουν προτάσεις ὅπως: ὑπάρχει στὴν φύση μία κατανοητὴ γιά ἐμᾶς κλίμακα γενῶν καί εἰδῶν, τὰ γένη ἀλληλοπροσεγγίζονται σύμφωνα μὲ μία κοινὴ ἀρχή, ὥστε νά εἶναι δυνατὴ ἡ μετάβαση σέ ἓνα ὑψηλότερο γένος. Διαπιστώνεται μὲ αὐτόν τόν τρόπο μία εὐτυχῆς σύμπτωση καί συμφωνία τῆς φύσης μὲ τὴν γνωστικὴ μας δύναμη. Ἡ διάνοια ἀναγνωρίζει τὴν συμφωνία αὐτὴ ὡς ἀντικειμενικῶς τυχαία, ἀλλὰ ἡ κριτικὴ δύναμη τὴν προϋπο-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

θέτει χάριν του αναστοχασμοῦ σχετικά μέ τήν φύση κατά τούς εμπειρικούς της νόμους. Συνεπῶς, ἡ αναστοχαστική κριτική δύναμη προϋποθέτει γιά δική της χρήση ὅτι ἡ φύση ἐξειδικεύει τούς καθολικούς της νόμους σύμφωνα μέ τήν ἀρχή τῆς σκοπιμότητας γιά τήν δική μας γνωστική δύναμη, προκειμένου δηλ. οἱ εμπειρικοί νόμοι νά ἐμφανίζουν μία δομή καί ἀλληλουχία κατάλληλη γιά τήν ἀνθρώπινη διάνοια καί προκειμένου τό εἰδικό τους περιεχόμενο νά μπορεῖ νά ὑπάγεται στό καθολικό, ὥστε νά προκύπτει μία συνολική καί συστηματική θεώρηση τῶν ἀντικειμένων τῆς φύσης.⁶⁸

Ὁ Κάντ παρατηρεῖ ὅτι ἡ τάξη τῆς φύσης, ὅσο μποροῦμε νά ἐννοήσουμε *a priori*, εἶναι τυχαία. Ὄταν ἡ αναστοχαστική κριτική δύναμη ἀνακαλύπτει ὅτι κάποια ἀντικείμενα ἱκανοποιοῦν τόν ἀναφερθέντα σκοπό τῆς διάνοιας καί ὑπάρχουν διά τῆς μορφῆς τους σέ μία ἔννοια σκοπιμότητας τῆς φύσης, κατά τήν ὁποία συμφωνοῦν –ἀν καί χωρίς νά κατανοοῦμε πῶς– μέ τίς καθολικές ὑπερβατολογικές ἀρχές της, τότε τό ἐν λόγῳ ἀντικείμενο δημιουργεῖ κάποια εὐχαρίστηση ἢ ἀρέσκεια. Στήν περίπτωση αὐτή, λαμβάνει χώρα μία συμφωνία τοῦ ἀντικειμένου μέ τήν γνωστική ἱκανότητα ἐν γένει, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι τό ἀντικείμενο εἶναι φορέας μιᾶς σκοπιμότητας γιά τήν γνωστική μας δύναμη (ἢ τουλάχιστον ἡ κριτική δύναμη μπορεῖ νά τό θεωρήσει ὡς τέτοιο). Αὐτή ἡ εὐτυχῆς σύμπτωση δέν μπορεῖ παρά νά βιώνεται ἀπό τό γινῶσκον ὑποκείμενο ὡς εὐχάριστη. Ἄν, μάλιστα, ἡ ἐν λόγῳ εὐχαρίστηση συνδέεται μέ τήν ἀπλή πρόσληψη τῆς μορφῆς ἑνός ἀντικειμένου τῆς ἐποπτείας, χωρίς ἀναφορά σέ κάποια ἔννοια μέ σκοπό μία ὀρισμένη γνώση –αὐτό τό τελευταῖο συμβαίνει κατά τήν ὑπαγωγή τῶν εἰδικῶν ἀντικειμένων τῆς φύσης σέ τάξεις καί γένη, ὅποτε καί ἔχουμε τελεολογικές κρίσεις–, τότε ἡ εὐχαρίστηση αὐτή δέν μπορεῖ νά δηλώνει παρά ὅτι τό ἀντικείμενο εἶναι προσφυές στίς γνωστικές ἱκανότητες, μία ὑποκειμενική δηλ. μορφική σκοπιμότητα τοῦ ἀντικειμένου.⁶⁹ Πρόκειται, βέβαια, γιά τά ἀντικείμενα, τά ὁποία ὀνομάζουμε ὠραία.⁷⁰

Πάυλος Κλιματσάκης

Στήν περίπτωση τῆς πρόσληψης ἑνός ὠραίου ἀντικειμένου, ἡ ἀναστοχαστική κριτική δύναμη συγκρίνει τήν μορφή του μέ τήν ἱκανότητα τῆς φαντασίας νά συσχετίζει ἐποπτεῖες μέ ἔννοιες. Κατά τήν σύγκριση αὐτή, ἡ φαντασία (ὡς ἱκανότητα τῶν *a priori* ἐποπτειῶν) περιέχεται –κατά τόν Κάντ, χωρίς πρόθεση καί σκοπό– μέσω μιᾶς δεδομένης παράστασης σέ ἑναρμόνιση μέ τήν διάνοια (που εἶναι ἡ ἱκανότητα τῶν ἐννοιῶν), καί ἔτσι προκαλεῖται ἕνα συναίσθημα αἰσθητικῆς ἀπόλαυσης. Τό ὠραῖο ἀντικείμενο εἶναι ἐπομένως σκόπιμο γιά τήν ἀναστοχαστική κριτική δύναμη, ἡ ὁποία διακρίνει στήν μορφή του μία ὑποκειμενική σκοπιμότητα γιά τίς γνωστικές μας δυνάμεις καί διατυπώνει τήν κρίση ὅτι τό ἀντικείμενο εἶναι ὠραῖο • μέ ἄλλα λόγια, ἡ παράστασή του συνδέεται μέ τό συναίσθημα τῆς αἰσθητικῆς ἀπόλαυσης. Μία τέτοια κρίση ὀνομάζεται, βέβαια, «αἰσθητική» ἢ «καλαισθητική κρίση».

Ἡ πραγμάτευση τοῦ προβλήματος τῆς σκοπιμότητας τῆς φύσης σέ σχέση μέ τούς εἰδικούς ἐμπειρικούς νόμους τῶν ἀντικειμένων τῆς φύσης, περιέχει, λοιπόν, ἀναγκαῖα καί μία ὑπερβατολογική ἀρχή γιά τήν καλαισθητική κρίση μέσω τῆς ἀναστοχαστικῆς κριτικῆς δυνάμεως καί στό βαθμό πού αὐτή ἀναφέρεται σέ ἀντικείμενα τῶν ὁποίων ἡ μορφή εἶναι ἀπλῶς ὑποκειμενικῶς σκόπιμη, κατάλληλη δηλ. γιά τήν ἑναρμόνιση τῶν γνωστικῶν μας ἱκανοτήτων. Τονίσαμε ἀνωτέρω ὅτι ἡ ἀρχή τῆς μορφικῆς σκοπιμότητας τῆς φύσης δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἀντικειμενική ιδιότητα τῆς φύσης, ἀλλά ὅτι συνιστᾷ ὑπερβατολογική ἀρχή τήν ὁποία προσπορίζει ἡ ἴδια ἢ κριτική δύναμη στόν ἑαυτό της καί μέ στόχο τόν ἀναστοχασμό. Ὅταν ἡ σκοπιμότητα τῆς φύσης εἶναι ἀπλῶς μορφική καί ὑποκειμενική, τότε ἡ ἀναστοχαστική κρίση διατυπώνει μέ ἀφορμή τήν ἐποπτεία ἑνός ἀντικειμένου τῶν αἰσθήσεων μία καλαισθητική κρίση, κρίνει δηλ. τό ἀντικείμενο ὡς ὠραῖο. Αὐτή ἡ κρίση δέν προσφέρει κανενός εἶδους γνώση καί δέν ὑπηρετεῖ, βεβαίως, καί κανενός ἄλλου εἶδους πρακτική σκο-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πιμότητα, αλλά εκφράζει την έναρμόνιση τῶν γνωστικῶν μας δυνάμεων (τῆς φαντασίας καί τῆς διάνοιας) καί συνδέεται ὡς ἐκ τούτου μέ ἕνα εὐχάριστο συναίσθημα κατά τήν ἀντίληψη τοῦ ὠραίου ἀντικειμένου.

Τό κάλλος σημαίνει ἔλλειψη ὑποκειμενικοῦ ἐνδιαφέροντος καί προκαλεῖ κατά τρόπο ἄμεσο τήν κοινή, τήν γενική εὐαρέσκεια. Τό κάλλος δέν ἔχει νά κάνει μέ τίς ροπές καί τά ἐνστικτα τῶν ἀνθρώπων, ἐπομένως δέν συνεπάγεται δεσμεύσεις ἢ καταναγκασμούς γιά τό ὑποκείμενο.⁷¹ Ὁ σκοπός, ἀπεναντίας, εἶναι τό ἀντικείμενο μιᾶς ἔννοιας, ἐφόσον αὐτή μπορεῖ νά θεωρεῖται ὡς αἰτία τοῦ ἀντικειμένου, καί ὡς σκοπιμότητα νοεῖται ἢ αἰτιότητα μιᾶς ἔννοιας σέ σχέση πρός τό ἀντικείμενό της. Ἀντιθέτως, ἡ αἰσθητική δύναμη τῆς κρίσεως φανερώνει τήν ἄμεση ἐνότητα τοῦ καθ' ὅλου μέ τό ἐπί μέρους, καί τό κάλλος εἶναι ἀκριβῶς αὐτή ἡ ἄμεση ἐνότητα πού πραγματοποιεῖται χωρίς ἔννοια. Ὁ Κάντ τήν ἀνάγει πάλι ἀπλῶς στό ὑποκείμενο, ἐπειδή εἶναι αἰσθητική καί ὄχι ἐννοιολογική ἐνότητα.

Στά ἔργα τῆς τέχνης καί στά προϊόντα τῆς ἐνόργανης φύσης, τά ἔμβια ὄντα, διαπιστώνουμε καί ἀντιλαμβανόμαστε τήν ἐνότητα τοῦ καθ' ὅλου καί τοῦ ἐπί μέρους. Τά ὄντα αὐτά μελετῶνται μόνον ὑπό τό πρίσμα μιᾶς τέτοιας ἐνότητας. Ὁ Κάντ μιᾶ σέ αὐτό τό πλαίσιο γιά μία «ἐποπτική διάνοια», ἡ ὁποία θεσπίζει τοὺς καθολικούς νόμους, προσδιορίζοντας ὁμως ταυτόχρονα καί τό ἐπί μέρους. Στό πλαίσιο αὐτό ἐντάσσεται ἡ σκοπιμότητα, καθότι ὁ σκοπός εἶναι μία ἔννοια πού παραπέμπει σέ μία εἰδική πραγματικότητα πού καθορίζεται, ὁμως, μέσω τῆς καθολικότητας· τό ἐπί μέρους προσδιορίζεται ἀπό τό καθ' ὅλου, τό αἰσθητό ἀπό τό ὑπεραισθητό. Ὁ Κάντ, ὠστόσο, θεωρεῖ ὅτι ἡ ἰδέα αὐτή δέν ἐκφράζει τήν ἀλήθεια ἢ τήν οὐσία τῶν ἐν λόγῳ ὄντων, ἀλλά ἀπλῶς ἕναν τρόπο θεώρησής τους.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνώριζε μία σκοπιμότητα στήν ἴδια τήν φύση, θεωρώντας ὅτι ὑπάρχει μία ἄρρηκτη ἐνότητα τῶν

Πάυλος Κλιματσάκης

ἐπί μέρους φυσικῶν στοιχείων. Ὁ σκοπός δηλώνει τὴν ἐμμενῆ ἔννοια, ὄχι ἀπλῶς κάποια ἐξωτερικὴ μορφή καὶ σχῆμα ὡς πρὸς ἓνα ὑλικὸ ὑπο-κείμενο, καὶ συνιστᾷ τὴν συγκεκριμένη καθολικότητα πού διέπει καὶ προσδιορίζει κάθε μερικότητα. Ὁ Κάντ, ἀντίθετα, ἐπιμένει ὅτι νόμοι τῆς διανοίας, οἱ ἐγγενεῖς στὴν ἴδια τῆς οὐσία, ἀφήνουν ἀκαθόριστη τὴν ἀντικειμενικότητα ὡς πρὸς τίς πολλαπλές ἐπί μέρους μορφές τῆς. Ἐπειδὴ ὅμως ἡ ἴδια αὐτὴ ἢ πολλαπλότητα παρουσιάζεται ὡς τυχαία, «ἢ δύναμη τῆς κρίσεως πρόκειται, γιὰ τὴν ἴδια τὴν δική τῆς χρήση, νὰ ἀναγνωρίσει ἀξίωματικά ὅτι τὸ καθ' ἡμᾶς τυχαῖο... περιέχει μίαν ἀδιερεύνητη γιὰ τὸν ἄνθρωπο, νοητὴ ὡστόσο ἐνότητα, μίαν ἐνότητα περιληπτικῆς τῆς ἐμπειρικῆς πολλαπλότητας». Τὸ ἀξίωμα αὐτὸ νοεῖται πάλι ἀπὸ τὸν Κάντ ὡς ἀπλῶς ὑποκειμενικὸ ἀξίωμα, τὸ ὁποῖο γι' αὐτὸν τὸν λόγο δὲν ἀποκαλύπτει τίποτα γιὰ τὴν ἀντικειμενικὴ φύση τῶν ὄντων.⁷²

Ἀντιπαρατιθέμενοι στὴν καντιανὴ ἀποψη, θὰ λέγαμε ὅτι στὴν τελεολογικὴ θεώρηση τῆς φύσεως διαπιστώνεται μίαν σκοπιμότητα σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὰ ἐνόργανα φυσικὰ προϊόντα ἀποκαλύπτουν μὲ ἀντικειμενικὸ τρόπο τὴν ταυτότητα τοῦ νοεῖν καὶ τοῦ εἶναι, τὸν φυσικὸ σκοπὸ, ὁ ὁποῖος περιέχει μέσα στὴν καθολικότητά του τὸ καθ' ἕκαστον, μέσα στὴν μερικότητά του τὸ γένος. Τὸ φαινόμενο τῆς ζωῆς, δὲν πρέπει νὰ τὸ θεωροῦμε ἀπλῶς ὡς μίαν πραγματικότητα πού ἐξετάζεται ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς σκοπιμότητας, ἀλλὰ ὡς αἰτία τοῦ ἑαυτοῦ του. Ἡ ζωὴ παράγει ἑαυτήν, αὐτοδημιουργεῖται. Ὁ φυσικὸς σκοπός, ὡς ἐνόργανη ὕλη, δηλώνει ἓνα φυσικὸ προϊόν μὲ ἐσωτερικὴ ὀργάνωση, τὸ ὁποῖο ἔχει τοῦτο τὸ χαρακτηριστικὸ, ὅτι κάθε στοιχεῖο του εἶναι σκοπός ἄμα καὶ μέσον.⁷³ Ἐνα τέτοιο φυσικὸ ὄν εἶναι τὸ ἴδιο ἐν ἑαυτῷ σκοπός καὶ συνάμα μέσον, αὐτοσκοπός. Ὁ σκοπός του δὲν εἶναι ἐξωτερικός, ἀλλὰ ἐσωτερικός, ἢ δὲ ἐσωτερικὴ σκοπιμότητα σημαίνει ἀκριβῶς αὐτό, ὅτι ὑπάρχει ἐντὸς του κάτι πού εἶναι σκοπός μαζὶ καὶ μέσον. Ἔτσι νοοῦσε ὁ Ἀριστοτέλης τὴν ζωὴν,

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

αλλά ο Κάντ βλέπει την τελεολογία ως υποκειμενικό τρόπο θεώρησης τῶν ἔμβιων ὄντων.

Τείνουμε νά θεωροῦμε ὅτι στά αἰσθητά ὄντα ἐδρεύει μία ἔννοια, ἡ ὁποία καί προσαρμόζει στόν ἑαυτό της τό καθ' ἕκαστον. Αὐτή μας ἡ τάση παραπέμπει σέ μία ἔνορατική διάνοια, σέ μία διάνοια δηλ. ἡ ὁποία εἶναι σέ θέση νά ἐννοεῖ τό καθ' ἕκαστον ὡς τρόπο ὑπαρξης τοῦ καθ' ὅλου. Ὁ Κάντ κάνει μέν λόγο περί τῆς δυνατότητάς της, τήν ἀποκλείει ὁμως εὐθέως, θεωρώντας ὅτι ἡ διάνοιά μας δέν εἶναι σέ θέση γιά κάτι τέτοιο. Στή σύλληψη μιᾶς τέτοιας διάνοιας παρακινοῦν τά ἐνόργανα, τά ἔμβια προϊόντα τῆς φύσεως, καθῶς μᾶς προσφέρουν τήν ἐποπτεία τῆς ἄμεσης ἐνότητας εἶναι καί νοεῖν. Στό φαινόμενο τῆς ζωῆς, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι συμβαίνει μέ τήν ἀνόργανη φύση, τό καθ' ὅλου καί ἡ ὑπαρξη ταυτίζονται, ἐνοποιοῦνται ἐποπτικῶς. Ὁ Κάντ τά ἐκλαμβάνει ὅλα αὐτά ὄχι ὡς ἀντικειμενικούς προσδιορισμούς, ἀλλά ὡς τρόπους θεώρησης τῶν πραγμάτων ἀναγόμενους στήν δομή τοῦ υποκειμένου. Δεν δέχεται ὅτι ἡ ζωὴ εἶναι ἀκριβῶς αὐτό τό πράγμα, ἀλλά θεωρεῖ ὅτι ἀπλῶς ἔτσι τήν γινώσκουμε. Καί μέ τά ἔργα τῆς τέχνης μᾶς παρέχεται ἡ παράσταση μιᾶς ιδέας. Ἄν καί αὐτά εἶναι αἰσθητά ἀντικείμενα, διαπιστώνουμε ὅτι ἐντός τους τό ἰδεατό καί τό πραγματικό ἐνοποιοῦνται μέ τρόπο ἄμεσα παραστατό. Ὅμως γιά τόν Κάντ, ὅλα αὐτά εἶναι μόνον υποκειμενικός τρόπος θεώρησης.⁷⁴

Τέλος, τό περιεχόμενο τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας τοῦ Κάντ ἀφορᾷ σέ ὀρισμένες γενικές ιδιότητες καί ἔννοιες τῆς ὕλης. Στό ἔργο του *Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, εἰσάγει τήν σημαντική γιά τήν φυσική φιλοσοφία ἐπισήμανση ὅτι ἡ φυσική μετέρχεται λογικές κατηγορίες, οἱ ὁποῖες συγκροτοῦν τά οὐσιαστικά θεμέλια τῶν ἀντικειμένων της. Ἡ πυκνότητα π.χ. ἐρμηνευόταν ὡς ἀνομοιογενῆς ποσότητα σέ ἕναν χῶρο, ἀλλά ὁ Κάντ τήν ἐρμηνεύει ὡς μία ὀρισμένη βαθμίδα στήν κλίμακα τοῦ πληρώματος τοῦ χῶρου. Ἡ ὕλη ἀπαρτίζεται, κατά τήν ἀποψή του, ὄχι ἀπό ἄτομα, ἀλλά ἀπό δυνάμεις. Τήν

Πάυλος Κλιματσάκης

ἀποψη αὐτῆ υἰοθετεῖ καὶ ἀναπτύσσει, ὅπως θά δοῦμε, ὁ Σέλ-
λινγκ. Τό πεδίο ἀναφορᾶς τοῦ Κάντ περιορίζεται ἐν προκει-
μένῳ στήν ὕλη καὶ τήν κίνηση.

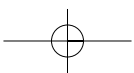
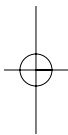
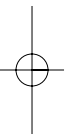
Στο ἔργο *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ὁ Κάντ θέτει ἐκ νέου τό ζήτημα τῆς δογματικῆς καὶ ἐπι-
χειρεῖ τήν ἐρμηνεῖα τῶν δογμάτων τῆς πίστεως ὡς πλευρῶν
τοῦ Λόγου, συσχετίζοντάς τα μέ ἄλλογες ιδέες καὶ ἀναζη-
τώντας τήν λογική καὶ ἠθική σημασία δογμάτων ὅπως τό
περὶ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος.

Συγκεφαλαιώνοντας τώρα τήν ἀνάλυσή μας, ἐπισημαί-
νουμε ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Κάντ ἀφαιρεῖ ἀπό τόν Λόγο με-
γάλο μέρος τῶν γνωστικῶν τοῦ καθηκόντων. Ὁ Λόγος
διαθέτει ὑποκειμενική καὶ μόνον βεβαιότητα, εἶναι ἀμέτοχος
τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας. Διαπιστώνουμε, περαιτέρω, ὅτι
ὁ Κάντ θεωρεῖ τήν πραγματικότητα ἐμπειρικῆς τάξεως, γιά
δέ τήν ἐννοιολογική σύλληψή της ἐπιστρατεύει τίς κατηγο-
ρίες τῆς διανοίας, στήν ὁποία ἀποδίδει τέτοια ἐγκυρότητα,
ὅπως αὐτῆ ἔχει καὶ στήν καθημερινή ζωή. Πρόκειται γιά τήν
τελεία μορφή φιλοσοφίας τῆς διανοίας, ἡ ὁποία ἀπεμπολεῖ
τόν Λόγο. Παρολαυτά, ὁ Κάντ εἰσάγει διαισθητικά καὶ ἀνε-
πίγνωστα ἓνα γενικό σχῆμα σέ κάθε ὑποδιαίρεση τοῦ ὅλου,
ἀκολουθώντας τήν τριαδικότητα: θεωρητικός Λόγος, πρα-
κτικός Λόγος καὶ ἐνότητα αὐτῶν, κριτική δηλ. δύναμη. Τό
σχῆμα αὐτό παρουσιάζεται καὶ στίς ὑποδιαιρέσεις τῶν κα-
τηγοριῶν καὶ στίς ιδέες τοῦ Λόγου. Ὁ Κάντ εἰσηγεῖται, λοι-
πόν, τόν ρυθμό τῆς κίνησης τῆς γνώσεως, μιλώντας παντοῦ
περὶ θέσεως, ἀντιθέσεως καὶ συνθέσεως, καὶ ἀναδεικνύει τίς
συνιστώσες τοῦ ὅλου. Ἡ σκέψη του πάσχει ἀπό τό ὅτι ἐμμέ-
νει στήν διαφορά, στήν ἀντίθεση μεταξύ γνώσεως καὶ ὄντως
ὄντος.

Ὁ Κάντ διετύπωσε καὶ τό αἶτημα νά ἐμφανίζονται τά
ἐπί μέρους νοήματα ὡς παραγόμενα μέ ἀναγκαιότητα ἀπό
τό ἴδιο τό νοεῖν, νά ἀποδεικνύονται προϊόντα τῆς νοητικῆς
δραστηριότητος τοῦ Ἐγώ, τό ὁποῖο κρίνεται ὡς μόνος ἐγγυη-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

της τῆς ἀλήθειας. Ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου ἐρευνᾷ τό πᾶν καί ζητᾷ νά συμμορφώσει τά πάντα πρὸς τόν ἑαυτό του, ὑποτάσσοντάς τα στό σύστημα τῆς γνώσης. Ἡ νόηση ἐπιδιώκει νά νοεῖ πλέον τό συγκεκριμένο, γίνεται συγκεκριμένη νόηση. Μέ τήν βοήθεια τοῦ Κάντ, ἐπικρατεῖ λοιπόν ἡ τάση γιά τήν συνεπή λογική ἀναζήτηση τοῦ οὐσιώδους καί τοῦ ἀληθοῦς σέ κάθε τι. Ὁ Φίχτε ἐπιδίωξε νά πραγματοποιήσει τό σύστημα πού ἀπέρρεε λογικά ἀπό τίς καντιανές προϋποθέσεις, καταδεικνύοντας ὅτι τά συγκεκριμένα περιεχόμενα τοῦ νοῦ παράγονται λογικά ἀπό τόν ἴδιο τό νοῦ, ἀπό τό Ἐγώ. Ὁ ἀτομικός νοῦς εἶναι ὁ ἴδιος ἡ πηγή ὅλης τῆς πραγματικότητάς του, μέ ἄλλα λόγια ἡ γνώση εἶναι γνώση τοῦ ἑαυτοῦ, αὐτοσυνείδηση.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΦΙΧΤΕ

Ο Φίχτε γεννήθηκε τό 1762. Τό 1790 γνώρισε τήν καντιανή φιλοσοφία, τήν δέ επόμενη χρόνια αναζήτησε τόν Κάντ στήν Καινιξβέργη καί τοῦ παρουσίασε τήν εργασία του *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (Απόπειρα κριτικής κάθε Αποκαλύψεως), μέ τήν ὁποία κέρδισε τήν συμπάθεια τοῦ φιλοσόφου. Τό κείμενο αὐτό βρίθει καντιανῶν ἐκφράσεων, σέ τέτοιο μάλιστα βαθμό, ὥστε κάποιοι θεώρησαν τόν Κάντ συγγραφέα του. Τό 1794 ὁ Φίχτε ἀνακηρύχθηκε καθηγητής φιλοσοφίας στό πανεπιστήμιο τῆς Ίένας ὡς διάδοχος τοῦ Ράινχολντ, θέση ἀπό τήν ὁποία ὑποχρεώθηκε νά παραιτηθεῖ ὕστερα ἀπό τόν σάλο πού προκάλεσε ἡ δημοσίευση τοῦ ἔργου του *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (Σχετικά μέ τούς λόγους τῆς πίστες μας σέ μία θεϊκή διακυβέρνηση τοῦ κόσμου, 1798). Ὑποχρεώθηκε νά ιδιωτεύσει γιά ἕνα διάστημα στό Βερολίνο, ὥσπου, τό 1805, ἀνακηρύχθηκε καθηγητής στό πανεπιστήμιο τοῦ Ἐρλανγκεν καί τέσσερα χρόνια ἀργότερα στό πανεπιστήμιο τοῦ Βερολίνου, τοῦ ὁποίου ὑπῆρξε μάλιστα καί ὁ πρῶτος πρύτανης. Πέθανε στό Βερολίνο τό 1814.

Βασικά ἔργα του θεωροῦνται ὅσα συνέγραψε κατά τήν περίοδο πού βρισκόταν στήν Ίένα (1794-1799) καί ιδιαίτερα τό *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Θεμελίωση τῆς συνολῆς Ἐπιστημολογίας, 1794). Ὁ φιλόσοφος ἐπεξεργάστηκε καί ἐξέδωσε καί ἄλλες φορές τήν Ἐπιστημολογία του, ἐργαζόμενος ἀδιάκοπα πρὸς τήν κατεύθυνση τῆς τελειοποίησης

Πάυλος Κλιματσάκης

αὐτοῦ τοῦ βασικοῦ ἔργου του. Περαιτέρω ἔργα ἀπὸ τὴν περίοδο τῆς Ίένας εἶναι τὸ *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Θεμελίωση τοῦ φυσικοῦ δικαίου σύμφωνα μὲ ἀρχές τῆς Ἐπιστημολογίας, 1796) καὶ *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Σύστημα τῆς θεωρίας τῶν ἠθῶν σύμφωνα μὲ ἀρχές τῆς Ἐπιστημολογίας, 1798). Ἐκτός ἀπὸ τὰ κατ' ἐξοχήν συστηματικά του ἔργα, ὁ Φίχτε συνέγραψε καὶ κείμενα διὰ τῶν ὁποίων ἐπιχείρησε νὰ ἐκλαϊκεύσει τὴν φιλοσοφία του καὶ νὰ τὴν καταστήσει ἔτσι κατανοητὴ στό εὐρύτερο κοινό. Τὰ πρῶτα ἀπὸ αὐτὰ τὰ κείμενα, τὸ *Die Bestimmung des Menschen* (Προορισμός τοῦ ἀνθρώπου) καὶ τὸ *Der geschlossene Handelsstaat* (Τὸ κλειστὸ μερκαντιστικὸ κράτος), κυκλοφόρησαν τὸ 1800. Στὰ ἔργα τῆς ὕστερης φάσης τῆς πνευματικῆς του δραστηριότητας, συγκαταλέγονται τὰ *Über das Wesen des Gelehrten* (Σχετικά μὲ τὴν οὐσία τοῦ λογίου, 1805), *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Βασικὰ χαρακτηριστικά τῆς σύγχρονης ἐποχῆς, 1806), *Anweisung zum seligen Leben* (Ὁδηγὸς γιὰ μίαν εὐτυχημένη ζωὴ, 1806), *Die Tatsachen des Bewußtseins* (Τὰ δεδομένα τῆς συνειδησης, 1810), καθὼς ἐπίσης καὶ κάποια ἄλλα σημαντικὰ κείμενά του, τὰ ὁποῖα ἐκδόθηκαν μόλις μετὰ θάνατον.

KANT ΚΑΙ ΦΙΧΤΕ

Ὁ Φίχτε θεωροῦσε τὸν ἑαυτό του μαθητὴ τοῦ Κάντ¹ καὶ συνάμα συνεχιστὴ τῆς φιλοσοφίας του. Πίστευε μάλιστα ὅτι μὲ τὴν φιλοσοφία τοῦ ὀλοκλήρωσε τὸ πρόγραμμα τοῦ κριτικισμοῦ, διότι μπόρεσε νὰ δεῖ ὅτι ὅλη ἡ ὑπερβατολογικὴ φιλοσοφία πρέπει νὰ θεμελιωθεῖ ἐπὶ τοῦ Ἐγῶ. Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια, ἀναζήτησε τὰ βαθύτερα θεμέλια τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας, τὰ ὁποῖα ὁ ἴδιος ὁ Κάντ δέν μπόρεσε νὰ ἐκφράσει ρητά.² Ὁ Φίχτε ἀντιλαμβάνοταν τὴν φιλοσοφία ὡς ἐπιστήμη

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

της γνώσεως, ἐξ οὗ καὶ τὴν ὀνόμασε «Ἐπιστημολογία» (Wissenschaftslehre), ἀποβλέποντας ὅμως στό συνολικό καὶ συστηματικό καθορισμό τῆς γνώσεως στό πλαίσιο ἑνός συστήματος, ἀντί, ὅπως ὁ Κάντ, νά παραμείνει ἀπλῶς στόν κριτικό καθορισμό τῶν ὁρίων τῆς χρήσεως τοῦ Λόγου. Ἡ ἔννοια τοῦ συστήματος εἶναι συνεπῶς κεντρική στήν φιχτιανή σκέψη καὶ σημαίνει τὴν παραγωγή ὄλων τῶν προσδιορισμῶν τῆς γνώσεως ἀπὸ μία καὶ μόνο ἀπόλυτη ἀρχή, τὸ Ἐγώ, τὸ ὁποῖο νοεῖται ὡς αὐτοσυνειδησία.

Ὁ Φίχτε ἀντελήφθη ὅτι ὁ Κάντ δέν ἀξιοποίησε ἐπαρκῶς τὴν ἀρχή τοῦ φιλοσοφικοῦ του συστήματος καὶ τὸν ιδεαλισμό πού αὐτὴ συνεπαγόταν.³ Ὁ Κάντ ἀνακάλυψε, τρόπον τινά, ἐμπειρικά τίς λειτουργίες τῆς γνώσεως, ἀναστοχαζόμενος σχετικὰ μέ τὸν τρόπο διὰ τοῦ ὁποῖου τὸ Ἐγώ ἀναφέρεται σέ ἀντικείμενα τῆς γνώσεως. Ὁ Φίχτε, ὅμως, θεωρεῖ ὅτι αὐτές οἱ λειτουργίες πρέπει νά παραχθοῦν λογικά ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ νοῦ, ὅτι πρέπει δηλ. νά καταδειχθεῖ ἡ προέλευσή τους ἀπὸ τὴν αὐτοσυνειδηση. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀποψη, ὁ Φίχτε προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὸν κριτικό ιδεαλισμό πρὸς τὸν ἀπόλυτο ιδεαλισμό· ἐνῶ ὁ κριτικισμός ἐπέδωκε νά παραμείνει πιστὸς στὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας, ἀπὸ τὴν ὁποία ἡ γνώση πρέπει νά ἀντλεῖ τὸ περιεχόμενό της, ὁ ιδεαλισμός τοῦ Φίχτε ἐπιχειρεῖ νά παράγει τὸ σύνολο τῆς ἐμπειρίας ἀπὸ τὴν καθαρὴ αὐτοσυνειδηση. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀποψη, ἡ Ἐπιστημολογία δέν ἀντλεῖ τὸ γνωστικό της περιεχόμενο ἀπὸ τὴν ἐμπειρία, ἀλλὰ ἀνεξαρτήτως αὐτῆς. Αὐτὴ ἡ σαφὴς καὶ οὐσιαστικὴ διαφορά τοῦ φιχτιανοῦ ἀπὸ τὸν καντιανὸ ιδεαλισμὸ ὀδήγησε τὸν μὲν Κάντ νά ἀποκηρύξει τὸ φιχτιανὸ σύστημα, τὸν δὲ Φίχτε νά ἀποκαλέσει τὸν δάσκαλό του «μυαλό τριῶν τετάρτων».

Ὁ Φίχτε θεωροῦσε τὴν φιλοσοφία του ὡς συστηματοποίηση καὶ τελειοποίηση τῆς καντιανῆς.⁴ Ἡ Ἐπιστημολογία του θεραπεύει ἐκεῖνη τὴν ἀδυναμία καὶ ἀσυνέπεια πού στερεῖ ἀπὸ τὸ καντιανὸ σύστημα τὴν θεωρητικὴ ἐνότητα. Αὐτὸ τὸ κατορθώνει, ἐκκινώντας ἀπὸ τὸ Ἐγώ ὡς τὴν ἀπόλυτη ἀρχή καὶ

Πάυλος Κλιματσάκης

ἀναπαριστάνοντας τόν Λόγο ὡς αὐτοσυνείδηση πού συνθέ-
τει ἐσωτερικά τόν ἑαυτό του. Τό Ἐγώ, ὡς ἀπόλυτη ἀρχή καί
μαζί ὡς ἄμεση αὐτοβεβαιότητα, πρέπει νά παρουσιασθεῖ μέ
τέτοιο τρόπο, ὥστε νά παράγει τό περιεχόμενο ὄλου τοῦ σύμ-
παντος. Ὡστόσο, ὁ Φίχτε ὀρίζει εὐθύς ἐξ ἀρχῆς μονομερῶς
αὐτήν τήν ἀρχή, τό Ἐγώ του εἶναι δηλ. ὑποκειμενικό καί βε-
βαρυμένο μέ μία ἀντίθεση, ἡ δέ πραγμάτωσή του συνιστᾶ μία
ἐκδίπλωση στό πλαίσιο τοῦ πεπερασμένου. Αὐτήν τήν ἀδυ-
ναμία θά προσπαθήσει νά ὑπερβεῖ ὁ Φίχτε μέ τό ὕστερο ἔργο
του, τό ὁποῖο, ὅμως, δέν μπόρεσε νά ἐκφρασθεῖ μέ τήν θεω-
ρητική ἀκρίβεια τῆς Ἐπιστημολογίας. Ἡ ἴδια ἀδυναμία ἀπο-
τέλεσε, περαιτέρω, τήν ἀφορμή ἐνασχόλησης τοῦ Σέλλινγκ
μέ τήν φιλοσοφία τῆς φύσεως, ὅπως θά δοῦμε ἀργότερα.

ΤΟ ΕΓΩ ΩΣ ΑΡΧΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Φίχτε ἀπαιτεῖ νά μήν νοεῖται τό ἀπό-
λυτο ὄν ἀπλῶς ὡς οὐσία. Ἡ αὐτοσυνείδηση δέν μπορεῖ νά
ἀναγνωρίσει τόν ἑαυτό της στήν ἔννοια τοῦ Απολύτου ὡς
οὐσίας, ὅπως αὐτή ἐκφράσθηκε κυρίως μέ τόν Σπινόζα. Ἡ
αὐτοσυνείδηση χάνει ἐντός τοῦ πλαισίου τῆς οὐσίας τήν
ἐλευθερία της. Τό ζητούμενο εἶναι ἡ σύνδεση τῆς οὐσίας μέ
τήν αὐτοσυνείδηση, διά τῆς ὁποίας σύνδεσης ἡ οὐσία, τό ἀλη-
θές, προσωποποιεῖται καί ζωογονεῖται. Ἡ συνείδηση, ἀπό
τήν πλευρά της, ἀξιώνει τήν ἀναγνώρισή της ὡς στοιχεῖο τῆς
ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας, θέλει νά ἐντοπίσει τόν
ἑαυτό της ὡς ἀντικείμενο καί μέσα σέ αὐτό. Τό Ἐγώ παρι-
στάνει μία πραγματικότητα πού συμπίπτει εὐθέως καί ἀμέ-
σως μέ τήν ἔννοιά αὐτή, καί συνιστᾶ ἐκ τῆς φύσεως του
αὐτοδιάκριση ἀντιτιθέμενων πλευρῶν. Στό Ἐγώ, διακρί-
νομε ἀφενός τήν ἐνότητα τοῦ νοεῖν καί ἀφετέρου τήν ἐκ μέ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ρους του διαφοροποίηση της ταυτότητάς του σέ ἕτερότητα. Καί οἱ δύο αὐτές πλευρές εἶναι ἐξ ἴσου ἄμεσα παρούσες στό Ἐγώ, εἶναι συστατικά τῆς φύσης του. Ἡ φιλοσοφική θεώρηση βάσει τῆς ἀρχῆς τοῦ Ἐγώ ἀποσκοπεῖ στήν ἐννόηση τῆς σύνολης πραγματικότητας.⁵ Ἡ ἐννοημένη πραγματικότητα παραμένει μέν τό ἕτερον τῆς συνειδήσεως, εἶναι ὅμως τό ἕτερον πού ἔχει ἐννοηθεῖ, πού ἔχει δηλ. ἀνακτηθεῖ ἀπό τήν αὐτοσυνείδηση. Τό ἐννοημένο συνιστᾷ βεβαιότητα γιά τήν αὐτοσυνείδηση, ἐνῶ τό μή ἐννοημένο εἶναι γιά αὐτήν κάτι ἀλλότριον. Εἶναι πλέον ἀποστολή τῆς φιλοσοφικῆς ἐπιστήμης νά ἀναπτύξει αὐτήν τήν ἐννοια τῆς ἐννοημένης πραγματικότητας.

Ἡ φιχτιανή σκέψη ἐκκινεῖ ἀπό τήν διαπίστωση ὅτι ἡ φιλοσοφία, ὡς Ἐπιστημολογία, πρέπει νά εἶναι ἡ κατ' ἐξοχήν ἐπιστήμη καί ἀπό τό Ἐγώ, ὡς ἀρχή της, πρέπει νά προκύπτουν ὅλοι οἱ ὑπόλοιποι λογικοί προσδιορισμοί. Ὁ Φίχτε ἐπιδιώκει νά ἀναδειξοῦ τήν ἐνότητα αὐτῆς τῆς ἀρχῆς, βάσει δέ αὐτῆς καί μέσῳ αὐστηρῶς ἐπιστημονικῆς μεθόδου νά ἀναπτύξει σύμπαν τό περιεχόμενο τῆς συνειδήσεως, νά οἰκοδομήσει τόν σύμπαντα κόσμον. Ἡ Ἐπιστημολογία του ἔχει ὡς στόχο νά ἐκθέσει τό σύνολο τῆς ἐμπειρίας, τό ὅλον τοῦ κόσμου ὡς σύστημα τοῦ Λόγου,⁶ ἐκκινώντας ἀπό μία θεμελιώδη ἀρχή, τήν ὁποία δέν νοῦσε ὡς ἓνα ἀπλό ἀξίωμα, ἀλλά ὡς ἓνα αἶτημα τοῦ Λόγου.

Ὁ Φίχτε ταυτίζει τήν ἀποστολή τῆς φιλοσοφίας μέ τό ἔργο τῆς Ἐπιστημολογίας.⁷ Ἡ φύση τῆς συνειδήσεως συνίσταται στό ὅτι ἐπίσταται, γινώσκει. Ἡ δέ φιλοσοφική ἐπιστήμη εἶναι ἡ γνώση αὐτῆς τῆς γνώσης. Τό Ἐγώ εἶναι ἡ βάση καί ἡ ἀφετηρία κάθε γνώσης. Ἡ Ἐπιστημολογία ἀναλύει τήν δυνατότητα καί τήν ἰσχὺ τῆς ἐπιστήμης, ἀλλά καί τήν δυνατότητα τῶν ἀξιωμάτων (ὡς πρὸς τήν μορφή καί τό περιεχόμενό τους), τὰ ἴδια αὐτά τὰ ἀξιώματα, ἐπισημαίνοντας συνεπῶς τήν ἀλληλουχία τῆς ἀνθρώπινης ἐπιστήμης ἐν γένει. Ἡ Ἐπιστημολογία πρέπει νά διαθέτει μία ἀρχή πού δέν ἀποδεικνύεται οὔτε ἀπό τήν ἴδια οὔτε ἀπό μία ἄλλη ἐπιστήμη,

Πάυλος Κλιματσάκης

καθώς αυτή ή ίδια είναι ή υπέρτατη ἐπιστήμη.⁸ Ἐάν ὑπάρχει Ἐπιστημολογία, ὑπάρχει καί σύστημα, καί ἔάν ὑπάρχει σύστημα, ὑπάρχει καί Ἐπιστημολογία, ὑπάρχει καί μία πρώτη ἀπόλυτη ἀρχή – ή διαλληλία είναι ἀναπόφευκτη.

Ἡ φιχτιανή φιλοσοφία ἐκκινεῖ ἀπό τόν ἰσχυρισμό ὅτι ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά μία αὐτόχρομα ἀπόλυτη, μία αὐτόχρομα βεβαία ἀρχή, κάτι ἀναμφίβολα βέβαιο γιά τήν κοινή, τήν τρέχουσα γνώση. Ἡ ἐν λόγῳ ἀρχή οὔτε ἀποδεικνύεται οὔτε προσδιορίζεται, εἰδάλλως δέν θά ἦταν πρωταρχή.⁹ Ἀκολουθώντας τόν Καρτέσιο, ἰσχυρίζεται καί ὁ Φίχτε ὅτι δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει ἄλλη ἀρχή ἀπό τήν βεβαιότητα πού τρέφω γιά τόν ἴδιο τόν ἑαυτό μου. Ἡ βεβαιότητα αὐτή ἰσοδυναμεῖ μέ τήν σχέση τοῦ ἑαυτοῦ μου πρός τόν ἑαυτό μου. Τό νοεῖν ὡς ἄμεση ὕπαρξη συμπίπτει μέ τό Ἐγώ, καί τό συνᾶντάμε ὡς ἀτομικό Ἐγώ τόσο ἐντός μᾶς ὅσο καί σέ κάθε ἄλλον ἄνθρωπο. Αὐτή ή πρωταρχική γνώση τοῦ Ἐγώ γιά τόν ἑαυτό του, ὅπως καί στόν Καρτέσιο, διαθέτει ἀπόλυτη βεβαιότητα, στόν Φίχτε, ὁμως, μέ συστηματικές πλέον ἀξιώσεις. Ὁ Καρτέσιος ἀρχίζει μέ τό Ἐγώ καί ἀκολουθῶς ἐντοπίζει καί ἄλλες ιδέες, ὅπως τόν Θεό. Ἐν συνεχείᾳ, ἀσχολεῖται μέ τήν φύση, πορεύεται δηλ. στήν ἐκτύλιξη τῆς σκέψης του ἀνάλογα μέ τά ἀντικείμενα πού τυχαίνει νά συναντᾶ ή συνείδησή του. Ὁ Φίχτε, ὁμως, διαμορφώνει τό σύστημα του, βασιζόμενος ἀποκλειστικά καί μόνο στήν λογική παραγωγή τῶν περιεχομένων τῆς συνειδήσεως ἐξ αὐτῆς τῆς ἴδιας. Τό ἀξίωμα του ἐκφράζει λοιπόν καί αὐτό τήν ἀπόλυτη αὐτοβεβαιότητα τοῦ Ἐγώ,¹⁰ ταυτίζεται δηλ. μέ τό ἀξίωμα ἐπί τοῦ ὁποίου βασίζεται ὅλη ή νεότερη φιλοσοφία. Στό σύστημά του, ὡστόσο, ἀπουσιάζει ή ἐπίγνωση ὅτι καί ή ἀντικειμενικότητα μπορεῖ νά δειχθεῖ ὅτι περιέχει τήν ἴδια οὐσία μέ τήν αὐτοσυνείδηση.

Μόνο τό Ἐγώ ἀνταποκρίνεται λοιπόν στό αἴτημα γιά μία ἄμεση ἀρχή χάρις στήν αὐτοβεβαιότητα πού τό διακρίνει. Στό πλαίσιο τῆς καντιανῆς ὑπερβατολογικῆς συγκαταλή-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ψεως, τό Έγώ αποτελοῦσε τό φορέα τῶν κατηγοριῶν καί τῶν ιδεῶν ὡς στοιχεῖο πού συνοδεύει κάθε παράστασή μου. Σέ ἀντίθεση ὅμως πρὸς τόν Κάντ, ὁ Φίχτε δέν ἀρκεῖται σέ διαπιστώσεις σχετικῶς πρὸς τό Έγώ, ἀλλά προβαίνει στήν λογική παραγωγή τῶν κατηγοριῶν ἀπό τό Έγώ, κάτι πού ὁ Κάντ θεωρεῖ ἀδύνατο. Ὁ Κάντ προσλαμβάνει τούς ὅρους τῆς καθαρῆς γνώσης καί κάθε ἐμπειρίας, τίς κατηγορίες, ἀπό τήν τυπική Λογική, τίς ἐκλαμβάνει δηλ. ὡς ἀπλά δεδομένα τῆς συνειδήσεως. Ὁ Φίχτε ἐπιχειρεῖ τήν συγκρότηση τῶν κατηγοριῶν μέ βάση τίς ἐνέργειες, τίς ὑπερβατολογικές πράξεις τοῦ Έγώ. Ἐξ οὗ καί ὀρίζει τήν φιλοσοφία ὡς *συνείδηση συνειδήσεως*, συνείδηση τῶν ὄσων πράττει ἡ συνειδήσή μου.¹¹ Ὅταν φιλοσοφῶ περί τῆς συνειδήσεώς μου, ὅταν ἐπίσταμαι τί πράττει τό Έγώ μου, τότε ἐξιχνιάζω τί λαμβάνει χώρα στήν συνήθη, κοινή συνείδηση, χωρίς αὐτή νά τό ἀντιλαμβάνεται, καθιστῶ ἀντικείμενο τῆς ἔρευνάς μου τήν κοινή συνείδηση, κάτι πού ἡ ἴδια δέν πράττει, ἐνόσω ἀσχολεῖται μέ ἄλλα ἀντικείμενα καί δέν θέτει ὡς ἀντικείμενό της τόν ἴδιο τόν ἑαυτό της.

ΟΙ ΤΡΕΙΣ ΘΕΜΕΛΙΩΔΕΙΣ ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑΣ

Ὅτι ὑπάρχει στήν αὐτοσυνείδηση εἶναι προϊόν τῆς δικῆς της δραστηριότητος, τῆς πρωταρχικῆς ἐνέργειάς της, τήν ὅποια ὁ Φίχτε καλεῖ «ἐνεργοπραγία» (*Tathandlung*). Ὁ Φίχτε ἀναλύει τό Έγώ μέ τρεῖς θεμελιώδεις προτάσεις ἢ θέσεις, προκειμένου νά ἀναπτύξει ἐξ αὐτῶν τό ἅπαν τῆς ἐπιστήμης. Ἡ πρώτη θεμελιακή πρόταση τῆς Ἐπιστημολογίας συνίσταται στό ὅτι τό Έγώ θέτει *πρωταρχικά τό δικό του εἶναι*. Ἡ πρόταση αὐτή, ὡς ἡ πρωταρχική τοῦ συστήματος, πρέπει νά εἶναι ἀπλή • κατηγορημα καί ὑποκείμενο πρέπει νά ταυτί-

Πάυλος Κλιματσάκης

ζονται, ειδάλλως ή συσχετίση τους θά έπρεπε νά αποδειχθει, ούτως ώστε ή έν λόγω πρόταση νά μήν μπορει νά θεωρηθει ώς ή αυτόχρομα πρώτη του συστήματος. Η πρώτη θεμελιώδης πρόταση πρέπει κατά συνέπεια νά ταυτίζεται μέ τήν λογική αρχή τής ταυτότητας. Η έν λόγω θεμελιώδης πρόταση πρέπει νά αληθεύει άμέσως καί δι' έαυτής, νά είναι απόλυτη καί κατά τήν μορφή καί κατά τό περιεχόμενο. Συνεπώς, ορίζεται ώς $A = A$, ώς άφηρημένη ταυτότητα. Η πρώτη πρόταση έχει άρα ώς έξής: ταυτίζομαι μέ τόν έαυτό μου, Έγώ = Έγώ.¹² Η πρώτη πρόταση μās δίνει ουσιαστικά έναν όρισμό του Έγώ. Τό Έγώ είναι άπλό, δέν είναι παρά ή σχέση του Έγώ προς τό Έγώ, ή άπλή σχέση προς τόν έαυτό του.

Τό Έγώ ώς συνείδηση, όμως, έχει γνώση ενός αντικειμένου. Καταρχήν έχει λοιπόν τήν γνώση ότι αντικείμενό του είναι ό έαυτός του, τό Έγώ είναι αντικείμενο του Έγώ. Η άφηρημένη ταυτότητα είναι *αυτοσυσχετισμός*. Για νά υπάρξει *πραγματική* σχέση, πρέπει νά υπάρχουν δύο όροι, έν προκειμένων όμως οί όροι ταυτίζονται. Τό Έγώ είναι ταύτωση με τό αντικείμενό του, μέ τέτοιο τρόπο όμως, ώστε τό διαφορετικό νά είναι κατά τρόπο άμεσο τό ίδιο, τό δέ ταύτωση νά είναι όμοίως άμεσα διαφορετικό. Πρόκειται περί διαφοράς πού δέν είναι διαφορά. Έδώ υπάρχει ή άμεση βεβαιότητα περί του έαυτού, ή όποία, ώστόσο, πρέπει νά καταστει έξ ίσου βεβαία καί σέ σχέση μέ όλα τά άλλα. Η πρώτη θεμελιώδης πρόταση δέν εκφράζει άκόμα καμία διαφορά, διότι κατ' ουσίαν δέν υπάρχει ένα πραγματικό περιεχόμενο. Η έννοια τής αυτοσυνείδησης προϋποθέτει έξ ίσου τήν συνείδηση, τήν συνείδηση αντικειμένων, τήν βεβαιότητα, έπομένως, περί τής υπάρξεως άλλων πραγμάτων, καθώς ή ίδια αντιπαρατίθεται σ' αυτά. Στην πρώτη θεμελιώδη πρόταση έμφιλοχωρει λοιπόν τό πρόβλημά τής άπουσίας άπτού περιεχομένου.

Προκειμένου νά υπάρξει περιεχόμενο καί διαφορά, όπως απαιτείται από τήν έννοια τής συνειδήσεως, ό Φίχτε προσφεύγει σέ μία δεύτερη πρόταση, καί συγκεκριμένα βάσει

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τῆς παρατηρήσεως ὅτι τό πρωταρχικό Ἐγώ τίθεται, ἐφόσον διακρίνεται ἀπό τό μή-Ἐγώ. Ἔτσι, σύμφωνα μέ τήν δεύτερη θεμελιακή πρόταση τῆς Ἐπιστημολογίας, στό Ἐγώ ἀντιπαρατίθεται κατ' ἀνάγκην ἕνα μή-Ἐγώ.¹³ Ἡ πρόταση αὐτή δηλώνει ὅτι τίθεται κάτι ἕτερο τῆς ἀπόλυτης αὐτοσυνείδησης. Τό περιεχόμενο εἶναι τό μή-Ἐγώ, ἕνα περιεχόμενο διάφορο τοῦ Ἐγώ. Τό μή-Ἐγώ ὡς περιεχόμενο εἶναι ἀνεξάρτητο τοῦ Ἐγώ ἢ θεσπίζεται, τρόπον τινά, ἀπό τήν ἐναντιότητα. Τό ἕτερον τοῦ Ἐγώ, τό μή-Ἐγώ, εἶναι τό ἀντικείμενο ἐν γένει, ὅ,τι δηλ. ἀντί-κεῖται πρὸς ἐμένα ὡς συνείδηση. Σύμφωνα μέ τόν Φίχτε, ἡ δεύτερη πρόταση, παρότι ὑπό μία ἔννοια ἐξαρτημένη ἀπό τήν πρώτη, εἶναι ἐξ ἴσου ἀπόλυτη μέ ἐκείνη, καθόσον ἡ ἀρνητικότητα τῆς εἶναι κάτι ἀπόλυτο. Ἡ δεύτερη πρόταση εἶναι ταυτόχρονα σχετική, ἐφόσον ἀναφέρεται στό Ἐγώ τῆς πρώτης· ὁμως, τό μή-Ἐγώ συνιστᾷ παρά ταῦτα κάτι καινούριο.

Από αὐτές τίς δύο πρωταρχικές καί ἀντιθετικές προτάσεις προκύπτει ἡ συνθετική πρόταση ὅτι τό ἄπειρο Ἐγώ ἀντιπαραθέτει ἐντός τοῦ καί ἀπέναντι στό διαιρετό (teilbar) Ἐγώ ἕνα διαιρετό μή-Ἐγώ. Μέ βάση αὐτήν τήν πρώτη συνθετική πρόταση ἀναπτύσσονται ὅλες οἱ περαιτέρω δυνατές συνθέσεις. Μέ τίς ἀνωτέρω τρεῖς προτάσεις, συνδέονται δέ εὐθέως οἱ ἔννοιες καί οἱ νόμοι τῆς Λογικῆς. Μέ τήν πρώτη πρόταση, ὅπως ἤδη ἐπισημάνθηκε, συνδέεται ἡ ἀρχή τῆς ταυτότητας καί ἡ λογική κατηγορία τῆς πραγματικότητας, μέ τήν δεύτερη ἡ ἀρχή τῆς ἀντίφασης καί ἡ κατηγορία τῆς ἄρνησης, καί, τέλος, μέ τήν τρίτη ἡ ἀρχή τοῦ ἀποχωρῶντος λόγου καί ἡ κατηγορία τοῦ περιορισμοῦ.

Ἡ τρίτη θεμελιώδης πρόταση, ἡ ὁποία, ὅπως ἐπισημάνθηκε, ἀποτελεῖ τήν σύνθεση τῶν δύο πρώτων ἀρχῶν, δηλώνει τόν περιορισμό τοῦ μή-Ἐγώ ἀπό τό Ἐγώ.¹⁴ Ἀμφότερα ὀρίζονται διά τοῦ ἀπείρου Ἐγώ καί ἐν τῷ ἀπείρῳ Ἐγώ, τίθενται ὡς ἀμοιβαίως περιορίσιμα, οὕτως ὥστε ἡ πραγματικότητα τοῦ ἑνός νά καταργεῖ τήν πραγματικότητα τοῦ ἄλλου, ἀλλά

Παύλος Κλιματσάκης

«μόνον ἐν μέρει». Κατ' αὐτόν τόν τρόπο εἶναι ἐφικτή ἡ σύνθεση, ἡ παραγωγή. Περιορίζω, περιστέλλω τό μή-Ἐγώ, καί ἔτσι τοῦτο εἶναι γιά μένα, σέ σχέση μέ ἐμένα, τό ἐντάσσω δηλ. στόν ἑαυτό, στό Ἐγώ = Ἐγώ, καί αὐτό σημαίνει ὅτι τό ἀποσπῶ ἀπό τήν μή ταυτότητά του, ἀπό τήν «μή-ἐγώτητά» τοῦ καί ἔτσι τό περιορίζω. Ὁ Φίχτε περιγράφει αὐτόν τόν περιορισμό ὡς ἑξῆς: Μέσα στό ἄπειρο Ἐγώ, ἀντιτάσσω στό διαιρετό Ἐγώ ἕνα διαιρετό μή-Ἐγώ. Τό ἕνα ἀποτελεῖ τό πέρασ, τό ὄριο τοῦ ἄλλου.¹⁵ Τό σύνολο ὄσων εὐρίσκονται ἐνώπιόν μου ἀποτελεῖ τήν σφαῖρα τοῦ Ἐγώ. Τήν ὀρίζω ὁμως ὡς διαιρετή, ἐφόσον περιλαμβάνει τό μή-Ἐγώ. Καταργῶ, ἐπίσης, τό μή-Ἐγώ ὡς ἀκέραια σφαῖρα (ὡς εἶχε δηλ. σύμφωνα μέ τήν δεύτερη πρόταση) καί τό θέτω ὡς διαιρετό. Αὐτή εἶναι ἡ ἀρχή τοῦ ἀποχρῶντος λόγου, ἡ σχέση δηλ. πραγματικότητας καί ἀρνήσεως, ὁ περιορισμός. Πρόκειται γιά τήν συνθετική ἀρχή πού περιλαμβάνει τό Ἐγώ κατὰ τόν περιορισμό του ἀπό τό μή-Ἐγώ καί τό μή-Ἐγώ κατὰ τόν περιορισμό του ἀπό τό Ἐγώ. Οἱ πολλαπλές τώρα σχέσεις καί συσχετίσεις Ἐγώ καί μή-Ἐγώ μᾶς παρέχουν τίς κατηγορίες (οὐσία, αἰτιότητα, κλπ.).

Ἡ τρίτη θεμελιακή πρόταση συνεπάγεται ἐπίσης ὅτι Ἐγώ καί μή-Ἐγώ ἀλληπροσδιορίζονται καί ἀλληλοπεριορίζονται μέ δύο διαφορετικούς τρόπους: Πρῶτον, τό Ἐγώ θέτει ἑαυτόν ὡς προσδιορισμένο διά τοῦ μή-Ἐγώ¹⁶ τό Ἐγώ τίθεται δηλ. ὡς ἔχον ἀνάγκη ἐνός ἀντικειμένου: γνωρίζω τόν ἑαυτόν μου ὡς Ἐγώ, προσδιορισμένο ὁμως ἀπό τό μή-Ἐγώ ἐν προκειμένῳ, τό μή-Ἐγώ εἶναι ἐνεργητικό, ἐνῶ τό Ἐγώ παθητικό (πρόκειται γιά τό θεμέλιο τῆς θεωρητικῆς γνώσης). Δεύτερον, τό Ἐγώ θέτει ἑαυτόν ὡς προσδιορίζοντα τό μή-Ἐγώ. Τό Ἐγώ εἶναι αὐτή τήν φορά τό περιορίζον, τό δέ μή-Ἐγώ τό περιοριζόμενο.¹⁷ Γνωρίζω τόν ἑαυτόν μου ὡς ἀπόλυτο προσδιοριστικό παράγοντα τοῦ μή-Ἐγώ, τό Ἐγώ εἶναι δηλ. αὐτόχρομα ἡ αἰτία τοῦ ἴδιου τοῦ μή-Ἐγώ. Αὐτή ἡ πρόταση εἶναι ἡ ἀρχή τοῦ πρακτικοῦ Λόγου, τῆς βουλήσεως, καθὼς ὁ ὅρος «βούληση» δηλώνει τήν αὐτοσυνείδηση ὡς πε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ριοριστική του αντικειμένου, καί ως τό θεμέλιο τῆς πρακτικῆς φιλοσοφίας.

Η ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Σύμφωνα μέ τήν θεωρητική ἀρχή, περιορίζομαι ως Ἐγώ ἀπό τό μή-Ἐγώ. Ἐπομένως, τό ἀντικείμενο πού βρίσκεται μπροστά μου μέ καθορίζει, καί, ως καθοριζόμενος, ἔχω μέσα μου αὐτήν τήν αντικειμενική, ἐξωτερική πραγματικότητα. Ἡ πρόταση αὐτή δηλώνει ὅτι τό Ἐγώ εἶναι ἀφενός προσδιορισμένο καί ἐπομένως παθητικό, πάσχον ἀπό τά πράγματα· αὐτή ἀκριβῶς εἶναι ἡ ἀρχή τοῦ ρεαλισμοῦ καί τοῦ ἐμπειρισμοῦ. Αφετέρου, ὅμως, εἶναι τό ἴδιο τό Ἐγώ αὐτό πού θέτει τόν ἑαυτό του ως προσδιορισμένο· πρόκειται γιά τήν ἀρχή τοῦ ιδεαλισμοῦ.

Στό πλαίσιο τῆς θεωρητικῆς συνείδησης, γνωρίζω τόν ἑαυτό μου ως προσδιορισμένο ἀπό τό ἀντικείμενο. Τό Ἐγώ εἶναι ἐν γένει τό θέτον, ἀλλά βρίσκει τόν ἑαυτό του περιορισμένο ἀπό τό μή-Ἐγώ. Καθότι, ὅμως, ταυτίζεται μέ τόν ἑαυτό του, ἡ ἀπειρη ἐνεργητικότητά του ἐπικεντρώνεται στήν διηνεκή ἀναίρεση τοῦ μή-Ἐγώ καί στήν συνεχή ἀποκατάσταση τοῦ ἑαυτοῦ του.¹⁸ Οἱ τρόποι κατά τούς ὁποίους τό Ἐγώ ἐπαναθέτει τόν ἴδιο τόν ἑαυτό του, δέν εἶναι ἄλλοι ἀπό τούς τρόπους τῆς ἐνεργητικότητάς του. Ἡ φιλοσοφική γνώση πρέπει, κατά τόν Φίχτε, νά γνωρίσει ὅσα διενεργεῖ τό Ἐγώ. Ἡ φιλοσοφική γνώση μελετᾷ τήν ἴδια τήν συνείδηση, ἀντί ἀπλῶς νά ἐντοπίζει, ὅπως ὁ Κάντ, κάτι στήν συνείδηση. Ἡ Ἐπιστημολογία, ως συνείδηση συνειδήσεως, ταυτίζεται μέ τήν λογική παραγωγή τῶν ἐνεργειῶν τῆς συνειδήσεως, τῶν ὁποίων ἡ κοινή συνείδηση δέν ἔχει ἐπίγνωση, καθότι δέν κατανοεῖ ὅτι τό Ἐγώ καθορίζει ὅ,τι συνιστᾷ ἀντικείμενό του. Αὐτό τό γνωρίζει μόνον ἡ φιλοσοφική συνείδηση. Τά ἀντικείμενα τῆς

Πάυλος Κλιματσάκης

γνώσεως έχουν διάφορες ιδιότητες, ένα αισθητό π.χ. αντικείμενο έχει σχήμα, μέγεθος, χρώμα κλπ. ή κοινή συνείδηση τίς εκλαμβάνει ως δεδομένες, προερχόμενες έξωθεν. Ο Φίχτε, ωστόσο, αποκαλύπτει πώς ό,τι έχω ενώπιον της συνειδήσεώς μου ως αντικείμενο αποτελεί δικό μου ενέργημα. Ένα όρατό αντικείμενο στοιχειοθετείται ως τέτοιο στο πλαίσιο της όρασης, ή όποια είναι ή δική μου ενέργεια, ανήκει στην συνείδησή μου. Εν προκειμένω, τό Έγώ επιτρέπει στο μή-Εγώ νά θέτει κάτι εντός του. Τό Έγώ θέτει éαυτόν ως περιοριζόμενο από τό μή-Εγώ,¹⁹ αλλά ταυτόχρονα καθιστά τόν περιορισμό κάτι δικό του, οίκειο του. Ο περιορισμός ύπάρχει ως προς έμένα εντός μου, και ή ίδια αυτή παθητικότητα του Έγώ είναι επίσης ενεργητικότητά του. Κατά τήν θεωρητική του πλευρά, τό Έγώ παράγει, άν και κατά τρόπο μή συνειδητό, όλους τούς όρους της παράστασης, της αντίληψης και της νόησης. Η πραγματικότητα, όπως εμφανίζεται στον αντικειμενικό κόσμο για τό Έγώ, δέν είναι παρά τό προϊόν του δικού του θέτειν. Η εκδίπλωση των περιεχομένων της θεωρητικής συνειδήσεως ταυτίζεται μέ τήν εξέταση όλων των μορφών αυτού του περιορισμού, τίς όποιες ό Φίχτε ονομάζει «κατηγορίες». Πρόκειται για τήν πρώτη απόπειρα παραγωγής των κατηγοριών βάσει του Λόγου.

Ο Φίχτε καταδεικνύει ότι τό ίδιο τό Έγώ παράγει παραστάσεις (Vorstellungen, κάτι πού στέκεται εμπρός του) και αντι-κείμενα (Gegen-stände), οτιδήποτε δηλ. βρίσκεται άπέναντί του, μέσω μιās κατ' αρχάς άσυνείδητης δραστηριότητας της «παραγωγικής φαντασίας» (produktive Einbildungskraft), διά της όποίας τό Έγώ αυτοπεριορίζεται, θέτει όρια στον éαυτό του.²⁰ Πρόκειται για άντανακλάσεις, διαθλάσεις του «ένεργοπραγοῦς Έγώ» επάνω σε κάποια άκατανόητη «ώθηση» (Anstoß). Ο Φίχτε θεωρεϊ ότι τό Έγώ είναι άφενός άπειρο, άφου νοεϊ, άφετέρου όμως βρίσκεται άλληλένδετο μέ τό μή-Εγώ, έξαρτημένο από αυτό, και τουτο συ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

νιστᾶ αντίφαση. Τό Ἐγώ, τό ὁποῖο συνιστᾶ ἐξ ὑποθέσεως ἀπόλυτη αὐτοαναφορική συσχέτιση, παρουσιάζεται τώρα ἑτεροαναφορικά ἐξαρτημένο. Ὁ Φίχτε θεωρεῖ ὅτι τό αἴτημα νά ἀρθεῖ αὐτή ἡ αντίφαση σημαίνει μία ἀτέρμονη ἀναζήτηση, πῶς πρέπει δηλ. νά ὑπερβαίνουμε διαρκῶς τά ὄρια καί τούς φραγμούς πού παρουσιάζει τό μή-Ἐγώ. Αὐτό ὅμως συνεπάγεται ὅτι γιά κάθε φραγμό πού αἶρεται τίθεται ἕνας νέος.

Μέσω τοῦ πρώτου ἀσυνείδητου περιορισμοῦ τῆς ἐλεύθερης ἐνέργειας τοῦ Ἐγώ, προκύπτει ἡ κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη, τήν ὁποία τό Ἐγώ ἀνευρίσκει μὲν ἐν ἑαυτῷ, ἀλλά τοῦ φανερόνεται ὡς ἐξωτερική ἐπενέργεια.²¹ Στή συνέχεια, τό Ἐγώ, ἀντανακλώμενο ἐπί τῆς ἀντιλήψεως, θέτει αὐτή ὡς κάτι ἐξωτερικό του, μέ ἀποτέλεσμα νά προκύπτει ἡ ἐποπτεία περαιτέρω, τίθεται μέσω τῆς παραγωγικῆς φαντασίας μία «εἰκόνα» (Bild) τῶν ἐποπτευόμενων περιεχομένων ἐν χώρῳ καί χρόνῳ ἢ εἰκόνα αὐτή σταθεροποιεῖται, παγιώνεται διὰ τῆς διανοίας (Verstand), ἡ ὁποία συνιστᾶ τήν ἰκανότητα μετατροπῆς τῶν μεταβαλλόμενων καί πολλαπλῶν περιεχομένων τῆς κατ' αἴσθησιν ἀντίληψης καί τῆς ἐποπτείας σέ ἔννοιες· μέσω αὐτῶν, καθίσταται τέλος δυνατή ἡ συγκρότηση τοῦ ἀντικειμένου.

Ἡ συσχέτιση τῆς διάνοιας μέ τό ἀντικείμενο, μέ τήν σειρά της, καθορίζεται ἀπό τήν δύναμη τῆς κρίσεως, ἡ ὁποία συνιστᾶ τήν ἰκανότητα τῆς ἐλεύθερης ἀφαίρεσης, τήν ἰκανότητα θεώρησης καί ἀποστασιοποίησης ἀπό κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο. Ἡ δύναμη τῆς κρίσεως, ἐν τέλει, παραπέμπει στήν τελευταία πηγὴ της καί τόν ὕπατο ὄρο της, τόν Λόγο ἢ τήν αὐτοσυνείδηση, τό οὐσιαστικό θεμέλιο ὅλης τῆς γνώσεως μας. Μέσω τοῦ Λόγου, τό Ἐγώ ἀνα-γνωρίζει τόν ἑαυτό του, τόν συλλαμβάνει ὡς προσδιορίζοντα τό μή-Ἐγώ καί μεταβαίνει ἔτσι ἀπό τήν θεωρητική συνείδηση στήν πρακτική φιλοσοφία. Μέ αὐτόν τόν τρόπο, ὁ Φίχτε θεωρεῖ ὅτι ἐξηγεῖ ἐπαρκῶς τήν καντιανὴ ὑπερβατολογικὴ συγκράτηση καί τό Ἐγώ ὡς ἐνότητα τῆς συνειδήσεως,

Πάυλος Κλιματσάκης

ὑποκαθιστώντας ἔτσι μέ τήν Ἐπιστημολογία τήν *Κριτική τοῦ καθαροῦ Λόγου*.

Σύμφωνα μέ τόν Φίχτε, τό Ἐγώ μπορεῖ νά προσδιορίζει πάντοτε τό μή-Ἐγώ, μετατρέποντάς το σέ ὑποκειμενική παράσταση, ἀφαιρώντας του δηλ. τήν κατά τοῦ Ἐγώ στρεφόμενη ἀρνητικότητα. Παρά ταῦτα, ἡ ἐξωτερικότητα, ἡ ἀντικειμενικότητα, θά ὑπάρχει ἐπίσης πάντοτε, δέν ἀρκεῖ ἡ δική μου ἐνεργητικότητα γιά νά τήν ἐξαλείψει. Αὐτό τό ἐκεῖθεν, τό ἐπέκεινα, εἶναι αὐτό πού ὁ Φίχτε ὀνομάζει «αἰώνια ὤθηση».²² Σέ αὐτήν ἀντιστοιχεῖ κατ' οὐσίαν στό καντιανό πράγμα καθ' ἑαυτό. Τό Ἐγώ, ὁ θεωρητικός Λόγος, ἐξακολουθεῖ νά καθορίζει ἐπ' ἄπειρον. «Τό Ἐγώ ὡς διάνοια παραμένει πάντοτε ἐν γένει ἐξαρτημένο ἀπό ἕνα ἀόριστο μή-Ἐγώ, χάρις σ' αὐτό καί μόνον ὑπάρχει ἡ διάνοια».²³ Ἡ θεωρητική δραστηριότητα λαμβάνει χώρα χωρίς συνείδηση, καί μόνον ἐντός τῶν ὁρίων τῆς φιλοσοφικῆς γνώσεως ἐμφανίζεται ὡς συνειδητή. Δέν ὑπάρχει μέν ἀμφιβολία ὅτι ἐγώ παράγω τίς παραστάσεις μου, τό θέμα ὅμως εἶναι τί γίνεται μέ τό περιοχόμενό τους. Ὅταν ἐστιάζει κανεῖς τήν προσοχή του μόνο στό περιεχόμενο, τότε ἐξαφανίζεται ἡ μορφή τῆς ὑποκειμενικότητας. Γιά τό Ἐγώ, παραμένει πάντοτε τό πράγμα καθ' ἑαυτό, κατά συνέπεια ὁ δυῖσμός δέν αἶρεται.

Η ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Ὁ Φίχτε ἐπιχειρεῖ τήν λύση τῆς ἀναφερθείσας ἀντιφάσεως ἐπί πρακτικοῦ ἐπιπέδου. Τό πρακτικό Ἐγώ ὀρίζει τόν ἑαυτό του ὡς καθοριστικό παράγοντα τοῦ μή-Ἐγώ. Τό Ἐγώ εἶναι ἄπειρη ἐνεργητικότητα. Γιά νά ἔχουμε ἕνα καθορισμό, πρέπει πάντως νά ὑπάρχει ἕνα μή-Ἐγώ. Τό Ἐγώ, ὡς ἐνεργητικότητα, εἶναι αἰτιότητα, θέτει τό μή-Ἐγώ καί αἶρει τήν ἀντίθεσή τους. «Τό ἀπόλυτο Ἐγώ ὀφείλει λοιπόν νά εἶναι αἰτία

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

του μή-Εγώ ... εκείνου δηλ. του στοιχείου του μή-Εγώ που απομένει, όταν αποστασιοποιούμαστε από όλες τις αποδείξιμες μορφές της παράστασης, εκείνου του στοιχείου στο οποίο αποδίδεται ή ώθηση κατά την διηλεκτή, την ἐπ' ἀπειρον δράση του Ἐγώ. Πράγματι, ἡ θεωρητική Ἐπιστημολογία αποδεικνύει πῶς τό νοοῦν Ἐγώ εἶναι κατά τήν σιδηρά νομοτέλεια τῆς ἀντιληπτικῆς λειτουργίας ἡ αἰτία τῶν ἐπί μέρους καθορισμῶν τῶν ἴδιων τῶν ἀντιλήψεων μας». ²⁴ Ὁ φραγμός, ὁ ὁποῖος, ὅπως εἶδαμε, ἔχει ἐπιβληθεῖ ἐπί τῆς διανοίας ὡς θεωρητικῆς γνώσεως πρέπει νά διασπαστεῖ, καθώς δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει ἄλλη δραστηριότητα πλὴν αὐτῆς τοῦ Ἐγώ. Ἡ ἑτερότητα, ἡ αἰώνια ὥθηση, πρέπει νά λάβει τέλος.

Ἡ μετάβαση ἀπό τήν θεωρητική στήν πρακτική φιλοσοφία συντελεῖται μέσω τοῦ συστήματος τῶν ὁρμῶν. Τό Ἐγώ ἀποσκοπεῖ πρὸς τό ἀπειρο, ἀλλά αἰσθάνεται τόν ἑαυτό του περιορισμένο· γι' αὐτόν τόν λόγο, ταυτίζεται μέ τήν ὁρμή γιά τήν πραγματοποίηση τοῦ ἑαυτοῦ του, γιά ἱκανοποίηση καί ἄρμονία ἀνάμεσα στήν ὁρμή καί τήν πράξη. Ἡ ἔννοια τῆς ὁρμῆς ²⁵ ἀποκορυφώνεται στήν ἀπόλυτη ἡ ἠθική ὁρμή, ἡ ὁποία εἶναι τό περιεχόμενο τοῦ πρακτικοῦ Ἐγώ. Τό πρακτικό μέρος τοῦ συστήματος εἶναι ἐκεῖνο πού, κατά τόν Φίχτε, θεμελιώνει τό θεωρητικό μέρος καί ὀλοκληρώνει συνάμα τό σύνολο τῆς φιλοσοφίας.

Ἡ θεμελίωση τῆς ἀρχῆς τῆς ἠθικότητας συνίσταται στήν παραγωγή αὐτῆς «ἀπό τήν καθαρῆ μορφή τῆς συνείδησης ἐν γένει». Τό Ἐγώ εὐρίσκει τόν ἑαυτό του νά βούλεται. Τό βούλεσθαι, ὅμως, εἶναι νοητό μόνο ὑπό τήν προϋπόθεση κάποιου τινός πού εἶναι χωριστό ἀπό τό Ἐγώ καί συνιστᾶ ἀντικείμενο τοῦ βούλεσθαι. Αὐτό ὅμως τό ἕτερον τοῦ βούλεσθαι πρέπει νά ἐκλείψει, προκειμένου τό Ἐγώ νά καταλήξει στό καθαρὸ εἶναι του. Θέλω νά εἶμαι ἀνεξάρτητος, καί γι' αὐτό θεωρῶ τόν ἑαυτό μου ὡς τέτοιο. Ἔτσι, τό Ἐγώ θέτει τόν ἑαυτό του μέ ἀναγκαιότητα, πρωταρχικά καί πραγματικά, ὡς ἀπόλυτα αὐτόνομο, αὐτενεργό καί ὡς θεμέλιο τοῦ

Πάυλος Κλιματσάκης

ἐαυτοῦ του, δηλ. ὡς ἐλεύθερο. Αὐτὴ ἡ πίστη στὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία τοῦ Ἐγὼ καθιστᾷ δυνατὴ τὴν μετάβαση σὲ ἕναν νοητὸ κόσμο, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου παρέχεται σταθερὸ ἔδαφος στὴν ἀπόφαση νὰ ἀναγνωρίσουμε τὰ πρωτεῖα στὸν πρακτικὸ Λόγο. Τὸ πράττειν δὲν παράγεται ἀπὸ τὸ εἶναι οὔτε καὶ τὸ Ἐγὼ ἀπὸ τὸ μὴ-Ἐγὼ (τὸ ὑποκείμενο ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο), ἀλλὰ ἀντιστρόφως. Χωρὶς τὴν ἀπόλυτη αὐτονομία τοῦ Λόγου, καταρρέει κάθε φιλοσοφία, διότι ἡ προϋπόθεση ὅτι ὁ Λόγος εἶναι δυνατόν νὰ καθοριστῆ ἀπὸ κάτι ἐκτὸς τοῦ ἴδιου εἶναι ἐντελῶς παράλογη. Ἡ ἀρχὴ τῆς ἠθικότητας συνίσταται στὴν ἀναγκαία γιὰ τὴν νόηση ἔννοια ὅτι αὐτὴ ἡ ἴδια, ἡ νόηση, πρέπει νὰ καθορίσει τὴν ἐλευθερία τῆς σύμφωνα μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀνεξαρτησίας καὶ τῆς αὐτοτελείας τῆς. Αὐτὴ ἡ ἔννοια ὑποτάσσει τὴν ἐλευθερία σὲ ἕναν νόμο πού ἰσχύει χωρὶς ἐξαιρέσεις.

Ἐνα ἔλλογο ὄν δὲν μπορεῖ νὰ φτάσει σὲ κάποια ἐφαρμογὴ τῆς ἐλευθερίας του καὶ τῆς βουλήσεώς του, παρὰ μόνον ἐφόσον ἀποδώσει στὸν ἑαυτό του μίαν πραγματικὴ αἰτιότητα σὲ ἕναν αἰσθητὸ κόσμο ἐκτὸς του. Ἡ ὑπαρξὴ μας στὸ νοητὸ κόσμο συνιστᾷ τὸν νόμο τῆς ἠθικῆς, ἐνῶ ἡ ὑπαρξὴ μας στὸν αἰσθητὸ κόσμο τὴν πραγματικὴ πράξη· τὸ ἐνοποιητικὸ στοιχεῖο τῶν δύο εἶναι ἡ ἐλευθερία ὡς ἀπόλυτη ἱκανότητα νὰ καθορίζουμε τὸν αἰσθητὸ κόσμο διὰ τοῦ νοητοῦ.

Ἐντούτοις, τὸ Ἐγὼ δὲν δύναται νὰ ἀποδώσει κάποιου εἶδους ἐνεργητικότητα στὸν ἑαυτό του, χωρὶς νὰ προϋποθέσει καὶ κάποιον εἶδους ἐνεργητικότητα τῶν ἀντικειμένων, ἢ ὅποια ἐπιβάλλει ἕναν περιορισμὸ τῆς δικῆς του πρακτικῆς δραστηριότητος. Μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, προκαλεῖται τὸ συναίσθημα μιᾶς δέσμευσης, καθὼς τὸ Ἐγὼ δὲν μπορεῖ νὰ ἀποστασιοποιηθῆ ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τῶν παραστάσεων του • μέ ἄλλα λόγια, εἶμαι, παρὰ τὴν ἀπολυτότητα τοῦ Λόγου ἐντὸς μου, ὑπὸ μίαν ἔννοια καὶ φύση, καὶ ἔχω ἔτσι τὴν αἴσθηση τῆς ὀρμῆς (τὸ Ἐγὼ ὡς φύση εἶναι ὀρμῆ). Ἡ παρουσία τῆς ὀρμῆς εἶναι δεδομένο τῆς συνειδήσεως καὶ ἀποτελεῖ μάλιστα τὸν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ένδιάμεσο κρίκο ανάμεσα στην ελευθερία ως ανεξαρτησία και στην φύση ως φυσικό μηχανισμό και αναγκαιότητα. Είμαι εξίσου προϊόν της φύσης και, από αυτή την άποψη, εξ ολοκλήρου ένταγμένος στην αλυσίδα της φυσικής αναγκαιότητας. Η όρμη, επομένως, δεν εξαρτάται απολύτως από έμένα· αλλά τό τί αυτή θά προκαλέσει εντός του πεδίου της συνειδήσεώς μου, τοῦτο εξαρτάται πράγματι από έμένα. Η φυσική όρμη, ή όποία αποσκοπεῖ στην εὐχαρίστηση, στην ήδονή, και ή τάση μου ως καθαροῦ πνεύματος, συνιστοῦν περαιτέρω δύο πλευρές μιᾶς και τῆς αὐτῆς πρωταρχικῆς όρμης πού συνιστᾶ τήν οὐσία μου, καθόσον και από τήν άποψη τῆς ελευθερίας μου διακατέχομαι από μία όρμη, μία καθαρή όρμη, άπέναντι στην όποία ή φυσική όρμη παρουσιάζεται ως τυχαία και παθητική. Η φυσική όρμη εκδηλώνεται ως επιθυμία, ένω ή όρμη του Λόγου ως άπαιτήση και προσαγή.

Δυνάμει μόνο μιᾶς άπόφασης, ό άνθρωπος μπορεῖ νά άρθει πάνω από τήν φύση, εκεί δηλ. από όπου άπορρέει ό αυτοσεβασμός και ή αξιοπρέπεια του ανθρώπου. Χωρίς τήν συνείδηση τῆς ελευθερίας και τῆς ήθικότητας δεν νοεῖται έλλογο όν. Ωστόσο, μόνο υπό τόν όρο τῆς συνθέσεως τών δύο αναφερθέντων όρμών μπορεῖ νά γίνει λόγος περί μιᾶς πραγματικῆς ήθικῆς θεωρίας πού δεν καταλήγει νά εῖναι κενή και τυπική. Η ήθική όρμη, ή όρμη προς τό δέον, εῖναι μεικτή, υπό τήν έννοια ότι παραλαμβάνει από τήν φυσική όρμη τό υλικό στοιχείο, τό περιεχόμενο, και από τήν καθαρή όρμη τήν μορφή. Τό καθοριστικό στοιχείο εῖναι έν προκειμένω ή δεύτερη, ή δέ ήθική φόρμουλα πού προκύπτει, λαμβάνει τήν εξῆς μορφή: «Πράττε πάντοτε μέ τήν βέλτιστη δυνατή πεποίθηση για τό καθήκον σου» • μέ άλλα λόγια, «πράττε κατά τήν συνείδησή σου» (Handle nach deinem Gewissen). Η ήθική συνείδηση εῖναι άδύνατον νά σφάλει, άλλωστε αὐτή έν τέλει άποφασίζει. Όποιος πράττει ακολουθώντας κάποια αυθεντία, πράττει άσυνείδητα. Από παιδαγωγική άποψη, ή προσπάθεια νά καλλιεργήσουμε σε

Πάυλος Κλιματσάκης

κάποιον τήν ἀρετή σημαίνει νά τόν παιδαγωγοῦμε μέ στόχο νά ἀποκτήσει ἀνεξαρτησία.

Ὁ Φίχτε προσδιορίζει καί διασαφηνίζει τήν ἐφαρμογή τῆς ἠθικῆς διδασκαλίας ὡς ἑξῆς: Τό συγκεκριμένο περιεχόμενο τοῦ ἠθικοῦ νόμου προκύπτει μέσω τῆς κατάδειξης τῶν ὄρων τῆς «ἐγώτητας» καί τοῦ συσχετισμοῦ αὐτῆς μέ τήν ὁρμή πρός ἀνεξαρτησία καί αὐτοτέλεια. Τελικός σκοπός τοῦ ἀνθρώπου εἶναι νά καταστῆ ἀνεξάρτητος· ὀφείλω νά αὐτονομοῦμαι καί –στό βαθμό πού αὐτό ἀφορᾷ σέ μία κοινότητα ἀνθρώπων– νά ἐπιδιώκω τήν πραγματοποίηση τοῦ Λόγου στό πλαίσιο μιᾶς κοινωνίας ἐλευθέρων ὄντων. Τά συγκεκριμένα καθήκοντα διακρίνονται σέ ὅσα ἀφοροῦν στό σῶμα καί τήν νόηση, σέ ἀπόλυτα καί σχετικά, σέ καθολικά (ἀφοροῦν ἅπαντες) καί σχετιζόμενα μέ ἕνα ὀρισμένο ἐπάγγελμα ἢ μία ὀρισμένη θέση στήν κοινωνία.

Ἡ θεωρία τοῦ Φίχτε περί δικαίου διατυπώθηκε κυρίως στό ἔργο τοῦ *Grundlage des Naturrechts* (Θεμελίωση τοῦ φυσικοῦ δικαίου) καί ἀφορᾷ στίς μεταξύ τῶν ἀνθρώπων δικαικές σχέσεις. Καί αὐτή βεβαίως ἡ θεωρία παράγεται ἀπό τήν αὐτοσυνείδηση.²⁶ Ἐνα πεπερασμένο λογικό ὄν δέν μπορεῖ νά θέσει ἑαυτό, χωρίς νά προϋποθέσει γιά τόν ἑαυτό του τήν δυνατότητα ἐλεύθερης δραστηριότητας στό πλαίσιο τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου, ἀποδεχόμενο ἐπομένως καί ἄλλα ὁμοειδή ὄντα. Ἡ ἀμοιβαία ἀναγνώριση ὀδηγεῖ στήν κοινωνία τοῦ δικαίου, στήν ὁποία κυριαρχεῖ ὁ ἑξῆς νόμος: περιορίσε μέ τέτοιο τρόπο τήν ἐλευθερία σου, ὥστε καί οἱ ἄλλοι δίπλα σου νά μποροῦν νά εἶναι ἐλεύθεροι.²⁷ Τα πρωταρχικά δικαιώματα τῶν ἀτόμων, τά ὁποῖα ἐγγυῶνται τήν ἐλευθερία τούς ἢ τήν ἠθική τούς προσωπικότητα καί περιορίζονται μόνο ἀπό τά πρωταρχικά δικαιώματα τῶν ἄλλων, εἶναι: τό δικαίωμα τῆς αὐτοδιαθέσεως ἐπί τοῦ σώματός μου, ὡς ὄργάνου τῆς βουλήσεώς μου, τό δικαίωμα τῆς ιδιοκτησίας, ὑπό τήν ἔννοια τῆς ιδιοτελοῦς χρήσης κάποιων ἀντικειμένων καί τό δικαίωμα τῆς αὐτοσυντηρήσεως. Ἐφόσον κάποιος δέν σέβεται αὐτά τά

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πρωταρχικά δικαιώματά μου, τότε πρέπει να λάβει χώρα ή διά της βίας εφαρμογή του νόμου (διά της αστυνομίας). Ο Φίχτε αποδίδει επίσης πολύ μεγάλη σημασία στο γάμο, στο πλαίσιο του οποίου ή ζωή της συζύγου πρέπει διά της αγάπης να συγχωνευθεί με αυτήν του συζύγου, ο οποίος όμως με την σειρά του πρέπει να φαίνεται αντάξιος αυτής της αγάπης με μεγαλοψυχία.

Σε σχέση με το κράτος,²⁸ ο Φίχτε αξιώνει την πραγματοποίηση του κράτους δικαίου, το οποίο συνιστά την πλήρωση του φυσικού δικαίου. Ακολουθώντας τους Ρουσσώ και Κάντ, απαιτεί την λαϊκή κυριαρχία και την εκπροσώπηση του λαού, αλλά και τον έλεγχο των κυβερνώντων από «εφόρους». Στους νόμους πρέπει να αντανακλάται η «γενική βούληση», ή οποία πραγματώνεται μέσω της κυβερνητικής, της δικαστικής εξουσίας και της επιβολής του νόμου.²⁹ Ωστόσο, στο έργο του *Der Geschlossene Handelsstaat* (Τό κλειστό μερκαντιλιστικό κράτος 1800), ο Φίχτε διαμορφώνει την έννοια ενός «κράτους του Λόγου» (*Vernunftstaat*),³⁰ εντός του οποίου πρέπει να λάβει χώρα μία κρατική οργάνωση της εργασίας, προκειμένου καθείς να μπορεί να βιοποριστεί μέσω της εργασίας του. Όλοι έχουν τό απaráγραπτο δικαίωμα πρὸς εργασία, υπό την έννοια της σκόπιμης δραστηριότητας και δικαίωμα και για μία αξιοπρεπή ύπαρξη. Τό κράτος πρέπει να ελέγχει εισαγωγές και εξαγωγές, να κανονίζει την παραγωγή και διανομή των αγαθών, αλλά και τίς τιμές τους, χωρίς όμως να αποκλείεται ή προσωπική περιουσία. Τά ελευθέρια επαγγέλματα και οί κλειστές συντεχνίες των παραγωγών, των κατασκευαστών και των εμπόρων, διαχωρίζονται αυστηρά μεταξύ τους, ὅπως και τά ατομικά κράτη τό ένα από τό άλλο. Τών διακρατικῶν σχέσεων πρέπει να ἐπιλαμβάνεται ή σχετική ἐπιστήμη.

Ἐν κατακλείδι, μπορούμε να πούμε ὅτι ὁ Φίχτε ἀντιλαμβάνεται τήν δραστηριότητα τοῦ πρακτικοῦ Ἐγώ ὡς μία ἀέναη ἐπιδίωξη,³¹ ἕναν αἰώνιο καί ἀνεκπλήρωτο πόθο. Ἐξ

Πάυλος Κλιματσάκης

ορισμού, όπως είδαμε, ο πρακτικός Λόγος ενεργεί ως ἄρνηση μιᾶς ἑτερότητας. Τό μή-Εγώ, πρὸς τό ὅποιο κατευθύνει τήν δραστηριότητά του ὁ πρακτικός Λόγος, ὀφείλει βέβαια ὅλους τούς καθορισμούς του στήν ἐνεργητικότητα τοῦ Ἐγώ, ὡστόσο τοῦ ἀπομένει ὡς ἴδιον τό καθαρό ἐπέκεινα· ὡς μή-Ἐγώ, στερεῖται ἑνός θετικοῦ, οὐσιαστικοῦ προσδιορισμοῦ. Ὁ πρακτικός Λόγος δέν φθάνει στό ἐπιδιωκόμενο τέλος. Μέ ἄλλα λόγια, βλέπουμε τό Ἐγώ νά ὀρίζεται ἀναπόφευκτα μέσω τῆς ἀντιθέσεως, νά νοεῖται μόνον ὡς συνείδηση καί αὐτοσυνείδηση καθηλωμένη στά ὅριά της, χωρίς νά μπορεῖ νά ἀναβιβαστεῖ στό ἄπειρο. Τό Ἐγώ, ἐν τέλει, δέν κατανοεῖ τήν ἄπειρη ὠθηση, τό μή-Εγώ. Τό Ἐγώ προσδιορίζει βέβαια τό μή-Εγώ· αὐτό, ὅμως, παραμένει ἕνα ἐπέκεινα, τό ὅποιο τό Ἐγώ ἀδυνατεῖ νά τό προσοικειωθεῖ, νά τό ἀφομοιώσει στήν αὐτοσυνείδηση. «Ἡ Ἐπιστημολογία ἀναλαμβάνει νά δεῖξει πῶς ἀπό τήν καθοριστική δύναμη τοῦ Ἐγώ παράγονται ἅπαντες οἱ ἐνδεχόμενοι προσδιορισμοί αὐτῆς τῆς δυνάμεως (ὅπως τό μή-Εγώ), οἱ ὅποιοι εἶναι δυνατόν νά ἐμφανίζονται ἔσαεῖ μέσα στήν συνείδησή μας ... ἐρμηνεύει πάντοτε τήν συνείδηση βάσει ἑνός δεδομένου ἀνεξαρτήτου πάσης συνειδήσεως, χωρίς παράλληλα νά λησμονεῖ ... ὅτι τό ἀνεξάρτητο ἐκεῖνο δεδομένο εἶναι καί πάλι προϊόν τῆς νοητικῆς τῆς δυνάμεως, κάτι δηλ. ἐξαρτημένο ἀπό τό Ἐγώ, ἐφόσον ὑπάρχει ἐν ὀνόματι τοῦ Ἐγώ».³²

Ὁ Φίχτε δέν φθάνει στήν ἰδέα τοῦ Λόγου ὡς πραγματικῆς ἐνότητας ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου ἢ Ἐγώ καί μή-Εγώ. Ὁ Λόγος παραμένει γι' αὐτόν ἕνα δέον, ἕνας στόχος, μία πίστη ὅτι τά δύο αὐτά εἶναι κατ' οὐσίαν ἕνα, – στόχος, ὅμως, ἢ ἐπίτευξη τοῦ ὁποίου, ὅπως καί στόν Κάντ, συνιστᾶ ἀντίφαση. Ἡ ἀπόλυτη ἐνότητα ἐκλαμβάνεται ὡς πίστη σέ ἕνα παγκόσμιο ἠθικό σύστημα, τό ὅποιο εἶναι τό ἀπολύτως ζητούμενο. Ὅλα ὅσα πράττω ἐκφράζουν τήν πίστη μου ὅτι κάθε ἠθική πράξη τελεσφορεῖ ἢ πρόκειται νά τελεσφορήσει. Ἐρησκεία εἶναι ἢ πρακτική πίστη στό παγκόσμιο ἠθικό σύ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

στημα (στον Θεό). Αυτήν την έν πίστει ένοποίηση έντοπίζει ό Φίχτε καί στην άγάπη του Θεού. Καθότι όμως προϊόν της πίστεως καί του αισθήματος, ή έννοια αυτή δέν είναι φιλοσοφική αλλά θρησκευτική.

Η ΥΣΤΕΡΗ ΜΟΡΦΗ ΤΗΣ ΦΙΧΤΙΑΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Από τό 1800 καί μετά, πιθανόν καί υπό την επίδραση της φιλοσοφίας του Σέλλινγκ, ό Φίχτε παρουσιάζει διαφοροποιημένες θέσεις. Άφενός, άμβλύνει την τιτανική παρουσία του δέοντος έναντι του πραγματικού καί, άφετέρου, αρχίζει νά έπιλαμβάνεται προβλημάτων που άπτονται της φυσικής φιλοσοφίας, έμπλουτίζοντας έτσι τον ιδεαλισμό του με ρεαλιστικά δεδομένα. Μετακομίζοντας στο Βερολίνο, έρχεται σέ έπαφή με τους ρομαντικούς καί τό πνεύμα που επικρατούσε εκεί, τό όποιο μεταγγίζει στην σκέψη του νέα ζωή. Στα σχετικά έργα άνήκει κατ' αρχήν τό *Bestimmung des Menschen* (Καθορισμός του ανθρώπου 1801) καί ακολουθεί μία σειρά από κείμενα μέχρι τό 1810, τά όποια δέν διακρίνονται για τό συστηματικό τους χαρακτήρα, αλλά, αντίθέτως, άπευθύνονται στο ευρύτερο κοινό καί, έπομένως, δέν έχουν την αυστηρότητα της Έπιστημολογίας του. Η επίδραση του Σέλλινγκ μπορεί νά άνιχνευθεί καί στο ότι ό Φίχτε δέν κάνει πλέον άπλως λόγο περί του Έγώ, αλλά προβάλλει όλο καί περισσότερο την διάκριση του άτομικού Έγώ από τό άπειρο ή άπόλυτο Έγώ, τό όποιο είναι ταυτόχρονα ύποκείμενο καί άντικείμενο. Συνολικά, ή φιλοσοφία του παίρνει θρησκευτική τροπή.³³

Κατά την περίοδο της Ίένας ή έννοια του Θεού έταυτίζετο στην σκέψη του Φίχτε με την έννοια της ήθικης τάξεως του κόσμου, την ευσέβεια καί τό ήθικώς πράττειν. Σέ αυτό τό πλαίσιο

Πάυλος Κλιματσάκης

σιο, ο φιλόσοφος απέρριπτε κάθε είδους ανθρωπομορφική παράσταση του Θεού³⁴ και θεωρούσε ότι τήν θέση του ευδαιμονισμού πρέπει να πάρει η αληθής θρησκεία του πράττειν τά δίκαια μετά ευφροσύνης. Ο Φίχτε, όταν παλαιότερα κατηγορείτο για άθεϊσμό, άντέτεινε στους αντιπάλους του ότι τόν κατηγορούσαν, επειδή δέν ήταν πρόθυμος να αποτάξει τήν νοημοσύνη του και να αποδεχθεί τήν μετατροπή του Θεού σε άπλο έγγνητή τής ευδαιμονίας, υποβαθμίζοντας τον έτσι σε είδωλο. Θεωρούσε ότι οί κατήγοροι του ήταν οί πραγματικοί άθεοι, αφού επιδίωκαν να θεμελιώσουν τήν θρησκεία στην ευδαιμονιστική πλευρά τής ύπαρξεώς μας. Τήν ουσία τής εκκλησίας αντιλαμβάνόταν τότε ο Φίχτε, ακολουθώντας πάλι τόν Κάντ, υπό τήν έννοια τής ήθικης κοινότητας πού αποσκοπεϊ στην προώθηση του τελικού σκοπού του κόσμου. Έπρόκειτο κατ' ουσίαν για μία ήθική θρησκεία, ή ιδέα τής όποιος δέν τόν ίκανοποιεί πλέον στό πλαίσιο τής όψιμης σκέψης του.

Δίπλα στό Έγώ, τό όποιο θεωρούσε ως μοναδική και όριστική αρχή τής φιλοσοφίας, εμφανίζεται τώρα ένα νέο άπόλυτο Έγώ, ή θεότητα. Αυτό τό Άπόλυτο αποκαλύπτεται τόσο στην ήθική τάξη του κόσμου όσο και στην αντικειμενική πραγματικότητα. Πρόκειται για τό άπόλυτο Εϊναι' εκτός αυτού δέν ύπάρχει τίποτε άλλο. Έξ ου και τό σημαντικότερο καθήκον του ανθρώπου συνίσταται στην μετ' ευδαιμονίας εγκατάλειψη του έαυτού στα χέρια του Θεού. Στη θρησκεία, κυριαρχεί τό συναίσθημα τής αγάπης και τής ευδαιμονίας. Στο έργο *Anweisung zum seligen Leben*³⁵ (Οδηγός για μία ευτυχισμένη ζωή, 1806) συναντάμε αυτή τήν ισχυρή διατύπωση τής θρησκευτικής ζωής. Στο πλαίσιο αυτού του έργου, ο Φίχτε άντιστρατεύεται τόν Διαφωτισμό. Η αληθώς ευδαίμων ζωή συνίσταται στην αγάπη, σε εκείνο δηλ. τό Εϊναι πού διακατέχεται από τήν σφοδρή επιθυμία τής πληρώσεως με τό αιώνιο, με τό Θεό. Κάθε άλλου είδους ζωή είναι άπλως άπατηλή,³⁶ και χάνεται κατά τήν επιδίωξη πεπερασμένων και φθαρτών στόχων, με αποτέλεσμα ο άνθρωπος πού ζει έτσι να μήν κα-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

θίσταται ποτέ ευτυχής και ευδαίμων.

Στό εν λόγω έργο, ο Φίχτε βασίζεται στην σημαντική διάκριση ανάμεσα στον «αναλογισμό» (πρόκειται για τον αναστοχασμό, αλλά με την ειδική σημασία που του αποδίδει ο Φίχτε) και στην καθαρή θεωρία, διάκριση ή όποια κατέχει ξεχωριστή θέση στο πλαίσιο της φιλοσοφίας του Γερμανικού Ιδεαλισμού.³⁷ Συγκεκριμένα, ο Φίχτε αντιλαμβάνεται ότι ο «αναλογισμός» (Reflexion), ή γραμμική δηλ. απόβλεψη προς τό αντικείμενο ως κάτι απλώς έτερον του υποκειμένου, παράγει μόνο κατ' επίφασιν γνώση, στην όποια δέν μᾶς αποκαλύπτεται ή μύχια οὐσία τῶν αντικειμένων. Η γνώση λειτουργεί ἐδῶ ἐν εἶδει ἀντανακλάσεως, ὅπως δηλ. ὅταν τό φῶς, ἀντανακλῶμενο στήν ἐπιφάνεια τῶν αντικειμένων, τούς δίνει μέν χρωματισμό καί τά καθιστᾶ ὄρατά, κρύβει ὅμως ταυτόχρονα τήν οὐσία τους. Κατ' ἀναλογία, ἐφαρμόζοντας τίς κατηγορίες τῆς διάνοιας στά ἀντικείμενα, γινώσκουμε τίς διάφορες ιδιότητές τους, πῶς δηλ. ἀλληλεπιδροῦν μέ τό γνωστικό ὑποκείμενο καί μεταξύ τους. Η πραγματικότητα γινώσκειται ἀπό τόν ἀναλογισμό μόνο ὡς πρὸς τήν φαινομενικότητά της καί ὄχι κατά τήν οὐσία της. Τά ὄντα παρουσιάζονται στόν παρατηρητή κατά τήν πολλαπλότητά τους καί ὡς χωριστά τό ἓνα ἀπό τό ἄλλο, χωρίς νά μπορούμε νά κατανοήσουμε τήν ἐσωτερική τους ἐνότητα, τήν μεταξύ τους κοινωνία. Ὄταν ή φυσική ἐπιστήμη διατυπώνει τό νόμο τῆς βαρύτητας, ἀποδέχεται ὅτι διάφορα μεταξύ τούς σώματα, παρά τήν ἀτομικότητά τους, συνδέονται μεταξύ τούς δι' ἑνός τρίτου πού καλεῖται δύναμη. Ὄστόσο, τόσο τά σώματα ὅσο καί ή συσχέτισή τους, ή δύναμη, εἶναι ἤδη ἐννοημένα ὡς χωριστά ὄντα, καί τό γεγονός ὅτι εἶναι ἐντούτοις πράγματι συσχετισμένα, ὅτι δηλ. ὑπάρχει ὄντως μεταξύ τούς ἐνότητα, παραμένει ἀκατανόητο.

Ὁ ἀναλογισμός νεκρώνει λοιπόν τήν ζωντανή πραγματικότητα. Ὑπάρχει ὅμως καί μία ἄλλη πηγή γνώσης, ὁ Λόγος ὡς συνείδηση, στό πλαίσιο τῆς ὁποίας ὁ διαχωρισμός ἀνά-

Πάυλος Κλιματσάκης

μεσα σέ ἐμάς καί τά πράγματα ἐκεῖ ἔξω καταργεῖται. Πρόκειται γιά συναίσθηση τῆς ἐσώτερης ἐνότητας τῆς πραγματικότητας, γιά τό ὄντολογικό θεμέλιό της. Αὐτή ἡ συναίσθηση εἶναι ἡ ἀγάπη. Ὅποιος ἀγαπᾷ συναισθάνεται τήν ἐσωτερική του ἐνότητα μέ τό ἀγαπώμενο. Αὐτό πού ὁ φιλόσοφος γινώσκει ὡς ταυτότητα ἀνάμεσα στό ὑποκείμενο καί τό ἀντικείμενο ἤ στό Ἐγώ καί τό μή-Ἐγώ, ὁ θρησκευόμενος τό ἔχει ὑπό τήν μορφή ἑνός συναισθήματος πού κατακλύζει τήν ὑπαρξή του, ὑποδεικνύοντάς του ὅτι ὅλα εἶναι ἐνότητα ἢ ὅτι σέ ὅλα ἐνοικεῖ τό θεϊκό στοιχεῖο. Ὅσο καί ἂν μᾶς λέει ὁ ἀναλογισμός ὅτι εἴμαστε χωριστοί ἀπό τά ὑπόλοιπα ὄντα, ὅταν ἀγαποῦμε, κατανοοῦμε ὅτι αὐτός ὁ χωρισμός εἶναι μόνο προϊόν τῆς διάνοιάς μας καί ὅτι ὑπάρχει στήν πραγματικότητα ἐσωτερική ἐνότητα τῶν ὄντων. Ὅσο καί ἂν μᾶς διδάσκει ὁ ἀναλογισμός τό αὐτοτελές καί τό διακριτόν τῶν ὄντων καί τοῦ ἑαυτοῦ μας, ὁ Λόγος μας ἀποκαλύπτει ὅτι ὅλα παρασύρονται στήν δίνη ἑνός καθολικοῦ γίγνεσθαι, ὅπου χάνουν τήν ἀτομικότητά τους καί ἀναλώνονται στήν ἐνότητα τοῦ ὄντος πού εἶναι τό μόνο σταθερό καί ἀπόλυτο. Ὁ Λόγος μας διδάσκει ἐπίσης ὅτι τό Ἐγώ δέν νοεῖται ἀπλά καί μόνο ὡς πρὸς τόν ἑαυτό του, ἀλλά καί ὡς πρὸς τήν συνεχῆ ἀλληλεπίδραση του μέ τό μή-Ἐγώ, τόν κόσμο, κατὰ τήν ὁποία ἀποκτᾷ μία ὄλο καί βαθύτερη γνώση γιά τήν πραγματικότητα, διερευνώντας περαιτέρω τά ἀντικείμενά του καί φέροντάς στο φῶς ὄλο καί περισσότερο τό μύχιο καί κρυμμένο εἶναι τους.

Ἡ συστηματική παρουσίαση τῆς ἀλληλεπίδρασης ἀνάμεσα στό Ἐγώ καί τό μή-Ἐγώ, ἀνάμεσα στό ὑποκείμενο καί τό ἀντικείμενο, διά τῆς ὁποίας παράγονται οἱ διάφορες μορφές καί κατηγορίες τῆς γνώσης εἶναι τό θεωρητικό πρόβλημα τό ὁποῖο, ὅπως εἶδαμε, ἀνέλαβε νά λύσει ἡ Ἐπιστημολογία. Στό πλαίσió της, ὁ φιλόσοφος παρακολουθεῖ πῶς ἐξελίσσεται αὐτή ἡ ζωντανή σχέση καί ἀλληλεπίδραση ἀνάμεσα στό Ἐγώ καί τό μή-Ἐγώ καί πῶς προκύπτει

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

για τὸ ὑποκείμενο τὸ ἀντικείμενό του, τί εἶναι δηλ. αὐτὸ πού τὸ Ἐγὼ θεωρεῖ κάθε φορά ὡς οὐσία καὶ ἀληθινό. Ἡ πηγή αὐτοῦ πού ὀνομάζουμε ἐξωτερικό γιὰ ἐμᾶς ὄν, ἀνακαλύπτεται ἐπομένως μέσα στήν συνείδησή μας, καὶ τὸ ἐξωτερικό ὄν ἀναγνωρίζεται ὡς δικό της προϊόν. Ἡ συνείδηση ἀναγνωρίζει ὡς ἀληθινό μόνο αὐτὸ πού ἡ ἴδια ἔχει παραγάγει ὡς ἀλήθεια καὶ ὡς οὐσία τοῦ ἀντικειμένου διὰ τῆς ἀλληλεπίδρασης μαζί του. Αὐτὸς ὅμως ὁ τρόπος γνώσης εἶναι δυνατός, ἐπειδὴ τὸ κατεξοχήν πραγματικό εἶναι ἡ νοητικὴ ἐποπτεία, ἡ ἐξ ὑπαρχῆς δηλ. ἐνότητα καὶ ταυτότητα ὑποκειμένου καὶ ἀντικειμένου, Ἐγὼ καὶ μὴ-Ἐγὼ, πέραν τῆς ὁποίας δέν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο.

Τὸ κρίσιμο τώρα ὄντολογικὸ ζήτημα στήν θεματικὴ τοῦ ἐν λόγω ἔργου εἶναι ἡ σχέση τοῦ ἀναφερθέντος ὑποκειμένου-ἀντικειμένου μέ τὸ Ἀπόλυτο, ἡ -μιλώντας στήν γλώσσα τῆς θρησκείας- μέ τὸν Θεό. Τὸ Ἐγὼ, ὅπως νοεῖται ἀπὸ τὸν Φίχτε, δέν ταυτίζεται καὶ δέν περιορίζεται ἀπλῶς στήν πλευρά τοῦ ὑποκειμένου τῆς γνώσης, ἀλλὰ στρέφεται γραμμικά καὶ ἀποβλεπτικά πρὸς τὸ ἀντικείμενο ὡς κάτι ἔτερον, ἐπιθυμώντας νὰ γνωρίσει τίς ιδιότητές του. Ὁ Φίχτε ἀντιλαμβάνεται ὡς Ἐγὼ τὴν ὁλότητα τῆς σχέσεως Ἐγὼ καὶ μὴ-Ἐγὼ, διὰ τῆς ὁποίας καὶ μόνο καθίσταται δυνατὴ ἐκείνη ἡ γνώση πού ἀντιλαμβάνεται τὴν ἐσώτερη ἐνότητα τοῦ συνόλου ὄντος. Τὸ ἐπόμενο βῆμα εἶναι νὰ κατανοήσει κανεὶς ὅτι τὸ Ἐγὼ, νοημένο μέ τὸν ἀνωτέρω τρόπο, εἶναι δυνατόν νὰ ὑφίσταται, μόνο ἐφόσον ἀποτελεῖ ἐκφάνση τοῦ Ἀπολύτου, τοῦ Θεοῦ. Ἡ ταυτότητα δηλ. ὑποκειμένου-ἀντικειμένου δέν θά μπορούσε νὰ ὑφίσταται ἐάν δέν ἦταν ταυτόχρονα ἐνότητα τοῦ Ἐγὼ μέ τὸ Ἀπόλυτο. Πιὸ συγκεκριμένα, καθὼς τὸ Ἐγὼ κατανοεῖται μόνο στήν βάση τῆς συσχετισεῶς του μέ τὸ μὴ-Ἐγὼ, ἀποτελεῖ κατ' οὐσίαν τὸ ὅλον τοῦ ὄντος. Ἐπειδὴ ὅμως ταυτόχρονα κάθε ἀτομικὸ Ἐγὼ εἶναι ἐπίσης καὶ μία συγκεκριμένη ἀτομικότητα, τὸ Ἐγὼ μπορεῖ νὰ συνιστᾷ ὁλότητα τοῦ ὄντος, μόνο ἐφόσον συνιστᾷ μία ἀτομικὴ ἐκφάνση

Παύλος Κλιματσάκης

του ἴδιου τοῦ Θεοῦ. Ἡ Ἐπιστημολογία καταλήγει ἔτσι στήν συνειδητοποίηση ὅτι Θεός καί ἄνθρωπος ἀποτελοῦν ἐνότητα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ συγκεκριμένη ἐκδήλωση τοῦ Θεοῦ καί ὅτι μόνο ἔτσι εἶναι δυνατόν νά ὑφίσταται ὁ ἄνθρωπος ὡς Ἐγώ.

ΟΙ ΠΕΝΤΕ ΚΟΣΜΟΘΕΩΡΙΕΣ

Αὐτή ἡ ἐνότητα Θεοῦ καί ἀνθρώπου γίνεται ἀντιληπτή στήν θρησκεία διά τοῦ συναισθήματος τῆς ἀγάπης, ἡ ὁποία οὐσιαστικά περιέχει τήν ἀλήθεια τοῦ ὄντος. Στό ἐν λόγῳ ἔργο, ὁ Φίχτε ἀναλαμβάνει νά ἐξηγήσει ὅτι ἡ μόνη ἀληθινή ζωή εἶναι ἡ ζωή τῆς ἀγάπης, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ παρά νά εἶναι ταυτόχρονα καί εὐτυχισμένη ζωή· κάθε ἄλλη μορφή ζωῆς, ἀντίθετα, ἀποτυγχάνει νά κατακτήσει τήν εὐτυχία, εἶναι μόνο ἐπίφαση ζωῆς καί στήν πραγματικότητα θάνατος. Μόνο σέ αὐτήν τήν μορφή ζωῆς ζεῖ ὁ ἄνθρωπος κατά τήν πραγματική του φύση, ἡ ὁποία, ὡς ἐνότητα μέ τό Θεό, εἶναι οὕτως ἢ ἄλλως προϊόν τῆς ἀγάπης· στόν ἄνθρωπο ἐναπόκειται νά ἀναγνωρίσει καί νά ἐνστερνωθεῖ τήν ἀγάπη. Ὁ Φίχτε ἀπαριθμεῖ καί ἀναλύει στό ἔργο του, μαζί μέ τήν θρησκευτική καί τήν φιλοσοφική, πέντε συνολικά δυνατές ὀπτικές τοῦ κόσμου, πέντε κοσμοθεωρίες, νοοτροπίες καί ἀντιλήψεις, πού ἀφοροῦν στήν σχέση τοῦ ἀνθρώπου πρός τόν κόσμο καί τόν Θεό.

Αὐτές οἱ πέντε κοσμοθεωρίες ἀντιστοιχοῦν σέ πέντε τρόπους διά τῶν ὁποίων τό Ἐγώ ἀντιλαμβάνεται τό μή-Ἐγώ, τόν κόσμο πού βρῖσκεται ἀπέναντί του καί χαρακτηρίζονται ἀπό τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο συλλαμβάνουν τήν οὐσία τοῦ κόσμου. Παρότι δέ ὑπάρχει ἀνάμεσά τους μία ἱεραρχία, διακρίνονται δηλ. κατώτερες καί ἀνώτερες κοσμοθεωρίες, ἡ σχέση τούς δέν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

είναι γενετική ή εξελικτική. Μάλιστα, οί κοσμοθεωρίες αυτές αντιτίθενται και διαμάχονται ή μία τήν ἄλλη, κάθε ἀνώτερη ὀπτική δέν ἀνέχεται τίς κατώτερες της, ἀλλά διαπιστώνει τήν μηδαμινότητά τους και ἔχει συνείδηση τῆς δικῆς της ἀνωτερότητας. Ἐν προκειμένῳ, δέν ἔχουμε νά κάνουμε μέ μία πολυπρισματικότητα • ἀντίθετα, κάθε Ἐγώ υἰοθετεῖ ἕναν ἐνιαῖο τρόπο θεώρησης τοῦ κόσμου και συντάσσει στό πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ τρόπου ὅλη τήν ποικιλία τῶν γνωστικῶν και τῶν πρακτικῶν φαινομένων και ἐκδηλώσεων. Κάθε ἄνθρωπος ἀντιλαμβάνεται τό σύνολο τῆς ζωῆς του διά τῆς ὀπτικῆς του, βάσει τῆς κοσμοθεωρίας πού ἔχει ἐπιλέξει. Δεν μπορεῖ συνεπῶς σέ ὀρισμένα ζητήματα νά λαμβάνει ὡς ἀφετηρία π.χ. τήν αἰσθητικότητα, ἐνῶ σέ ἄλλα νά λειτουργεῖ μέ βάση τήν θρησκευτικότητα και τίς ἐπιταγές της.

Ὁ Φίχτε κατατάσσει τίς διάφορες αυτές κοσμοθεωρίες μέ σημεῖο ἀναφορᾶς αὐτό πού θεωροῦν ὡς ἀληθές. Ὁ υἰοθετῶν μία ὀρισμένη κοσμοθεωρία ὀρίζει τήν οὐσία, τό ὄντως ὄν, ὅπως αὐτή προστάζει, και τότε μόνο ἔχει ἀναγνωρίσει τό ἀληθές της ὡς δικό του ἀληθές και ταυτίζεται μέ αὐτήν. Κάθε τι ἄλλο τοῦ φαίνεται τότε ὡς προκύπτον ἀπό ἐκεῖνο τό ὄντως ὄν και ἀποτελεῖ ἐπομένως γί' αὐτόν ἕνα ἀπλῶς κατ' ἐπίφαση ὄν. Τό κριτήριο, ὅμως, γιά τό τί κρίνεται κάθε φορά ὡς τό ἀληθές, δέν εὐρίσκεται ἐμπειρικά και διά τῆς ἀπλῆς θεωρήσεως τῆς πραγματικότητας, ἀλλά προκύπτει ἀπό τήν ἴδια τήν συνείδηση, καθόσον αὐτή ἀποφασίζει τί εἶναι γιά αὐτήν τό ἀληθές. Ἐνῶ, ὅμως, τό ἀληθές ἐμφανίζεται σέ κάθε βαθμίδα μέ ἕναν ὀρισμένο τρόπο, μόνο ἡ τελευταία και ὑψηλότερη βαθμίδα γνωρίζει ὅτι ἀληθές γιά αὐτήν εἶναι και τό ὄντως ἀληθές. Γιά ὅλες τίς ἄλλες ὀπτικές, ὁ φιλόσοφος γνωρίζει ὅτι δέν μπόρεσαν νά ξεπεράσουν τόν ἐνδιάθετο περιορισμό τους και νά ὑπερβοῦν αὐτό πού τούς φαίνεται ἀληθινό, ἀναγνωρίζοντας πῶς ἡ ἴδια ἡ συνείδηση εἶναι τό ἀληθινό. Αὐτή εἶναι πού δίνει κάθε φορά στόν ἑαυτό της τό ἀντικείμενό της, ὅπως προαναφέρθηκε.

Ἡ πρώτη κοσμοθεωρία, ἡ κατά τόν φιλόσοφο πιό ἐπιφα-

Πάυλος Κλιματσάκης

νειακή και τετριμμένη, είναι εκείνη που θεωρεί ως αληθές μόνο ό,τι εμπίπτει στις αισθήσεις. Άλλωστε, οί περισσότεροι άνθρωποι χαρακτηρίζουν τά διά τών αισθήσεων προσλαμβανόμενα ως αθύπαρκτα και αθύπόστατα. Έν προκειμένω, δέν νοείται μόνον ή υλική πραγματικότητα. Αυτό που ουσιαστικά έννοει εκείνος που π.χ. λέει «έγώ δέν αποδέχομαι παρά μόνο όσα βλέπω μέ τά μάτια μου» είναι ότι για αυτόν εκείνη ή πλευρά τής συνειδήσεως του που ονομάζεται «αΐσθηση» περιέχει τό κριτήριο του αληθοϋς.

Από τό πεδίο του αισθητου και έξατομικευμένου όντος, ή συνείδηση μπορεί νά αρθει σέ ένα πρώτο επίπεδο καθολικότητας. Αυτόν τήν όπτική, ό Φίχτε τήν ονομάζει «όπτική τής ήθικότητας», διότι τό κριτήριο του αληθοϋς είναι σέ αυτόν ό καθολικά ισχύων νόμος. Η συνείδηση αυτή θεωρεί ότι τό όντως όν είναι ό νόμος ό ρυθμίζων πώς πρέπει νά έξασκοϋν τήν έλευθερία τους οί πολλοί. Η ίδια ή έλευθερία ύπάρχει, μόνο για νά μπορεί ό άνθρωπος νά ύποτάσσεται αυτενεργώς και άνευ όρων στό νόμο. Τά δέ πολλαπλά περιεχόμενα του κόσμου τών αισθήσεων είναι άπλως τό πεδίο όπου ό άνθρωπος μπορεί νά καταστήσει ενεργή τήν έλευθερία του, προκειμένου νά συνταχθεί μέ τό νόμο, εναντιούμενος στις φυσικές του κλίσεις. Αυτό ή όπτική ως φιλοσοφία ταυτίζεται στόν αρχαίο κόσμο μέ τό στωικισμό και στό νεώτερο κόσμο μέ τήν καντιανή ήθική.

Η τρίτη κοσμοθεωρία άφορα σέ μία ύψηλότερη ήθικότητα, ή όποία εκκινεί επίσης από έναν καθολικά ισχύοντα νόμο, από μία καθολικότητα, ή όποία όμως δέν είναι, όπως στην πρώτη περίπτωση, άφηρημένη, αλλά συγκεκριμένη και δημιουργική. Η ήθικότητα τής δεύτερης κοσμοθεωρίας περιοριζόταν σέ μία άπλως άρνητική δραστηριότητα, στόν περιορισμό δηλ. τής άσυδοσίας και τής αυθαιρεσίας που οδηγούν, κατά παράβαση του νόμου, στην καταστρατήγηση τής έλευθερίας του συνανθρώπου. Η ύψηλότερη ήθική τής τρίτης κοσμοθεωρίας άποσκοπεϊ επιπλέον στην δημιουργία

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ένος θετικοῦ περιεχομένου, ενός συγκεκριμένου ιδανικοῦ ἢ συγκεκριμένων ἀξιών. Στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς ἠθικότητας, κριτήριο τῆς ἀλήθειας εἶναι τό ιδανικό καί ἡ πίστη ὅτι αὐτό μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ. Μία ἠθική ἀτομικότητα τέτοιου τύπου ἀποσκοπεῖ σέ κάτι συγκεκριμένο, στήν πραγματοποίηση μιᾶς ἀξίας ζωῆς, ἡ ὁποία στό πλαίσιο μιᾶς ἱστορικής περιόδου γίνεται ἀντιληπτή ὡς τό κατ' ἔξοχὴν ἀγαθό. Αὐτή ἡ ὀπτική περιλαμβάνει ὡς μέσον καί τίς προηγούμενες, ἀφοῦ τόσο ἡ σφαῖρα τῆς αἰσθητικότητας, ὡς τό ὑλικό ἐπὶ τοῦ ὁποίου θά πρέπει νά ἀποτυπωθεῖ τό ιδανικό ὅσο καί ἡ τήρηση τοῦ νόμου συνιστοῦν ἀπαραίτητους ὄρους γιά τήν πραγματοποίηση ἑνός ὑψηλότερου ιδανικοῦ. Ὁ Φίχτε ἀναφέρει ὡς παραδείγματα αὐτῆς τῆς ὑψηλότερης ἠθικότητας τήν φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνα καί τοῦ Γιακόμπι.³⁹

Ἡ τέταρτη κοσμοθεωρία εἶναι αὐτή τῆς θρησκείας καί ταυτίζεται μέ τήν πεποίθηση ὅτι τό ἀγαθό γιά τήν πραγματοποίηση τοῦ ὁποίου πρέπει νά ἀγωνίζεται ὁ ἄνθρωπος στόν κόσμο δέν εἶναι αὐτό πού ὁ πεπερασμένος νοῦς μας συλλαμβάνει θεωρητικά ὡς τέτοιο, ἀλλά μόνο αὐτό πού ἀποτελεῖ ἄμεση παρουσία μέσα μας ὡς ἀποκάλυψη μιᾶς ἐσώτερης θείας οὐσίας. Ἡ θρησκεία, ἐπομένως, αἶρει τόν ἄνθρωπο ἀπό τούς ὄρους τῆς ἱστορικότητας καί τῆς συγκεκριμένης πραγματικότητας, ἐντός τῆς ὁποίας ἐπιχειρεῖ νά πραγματοποιήσει κάτι ἰδεατό, καί τόν ἀνυψώνει στήν αἰωνιότητα, διδάσκοντάς του τήν ἐνότητά του μέ τό Θεό καί ὅτι αὐτή εἶναι τό μόνο πραγματικά ἀληθές καί τό ὄντως ὄν. Ὁ ἄνθρωπος ἀπελευθερώνεται ἔτσι ἀπό τόν ἀφηρημένο ἠθικό νόμο καί τίς προσταγές του καί βλέπει τήν ἴδια τήν συγκεκριμένη ὑπαρξή του μέσα στό πλαίσιο τοῦ αἰωνίως πραγματοποιούμενου θελήματος τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος τῆς θρησκείας εἶναι, κατά τόν Φίχτε, συμφιλιωμένος μέ τήν πραγματικότητα καί ἐπίσης ἀπολύτως εὐτυχής, ἤδη μάλιστα σέ αὐτήν τήν ζωή. Κατά τήν θρησκευτική ὀπτική, ἀληθές καί ἀπόλυτο εἶναι μόνο ὁ Θεός. Ὅμως γιά τήν θρησκεία, ἡ ἀπλή ἔννοια τοῦ Θεοῦ ὡς ἀπολύ-

Πάυλος Κλιματσάκης

του ὄντος εἶναι χωρίς περιεχόμενο καὶ ζωῆ. Ἀληθινή θρησκευτικότητα ὑπάρχει ἐκεῖ πού ὑπάρχει ἄμεση παρουσία τοῦ ἀπολύτου ὄντος ἐντός μας, μέ ἄλλα λόγια, ὅταν ὁ ἴδιος ὁ ἀτομικός ἄνθρωπος γίνεται φορέας τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ καὶ ἀντιλαμβάνεται τόν ἑαυτό του ὡς τέτοιο. Σέ αὐτήν τήν μορφή συνείδησης, ἡ ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ δέν πρέπει νά συλλαμβάνεται ἐννοιολογικά, ἀλλά ἀπλῶς νά βιώνεται.

Ἡ τελευταία κοσμοθεωρία εἶναι βέβαια αὐτή τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐπιστήμης τοῦ ὄντος. Ἡ φιλοσοφία ὡς Ἐπιστημολογία ἀσχολεῖται μέ τήν παραγωγή τῆς ποσότητας ἀπό τό Ἔν, ἀπό μία καὶ μόνη ἀρχή, συνιστᾶ δηλ. μία κίνηση συστηματική ἀπό τό ἀπόλυτο στό σχετικό καὶ ἀντίστροφα. Ἡ φιλοσοφία ὑπερβαίνει τήν θρησκεία, ἐπειδή ἡ τελευταία γνωρίζει μόνο τό «ὄτι», ὅτι δηλ. ὅλα προκύπτουν ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ ἐπιστήμη γνωρίζει περαιτέρω τό πῶς προκύπτουν καὶ τήν μεταξύ τούσ συστηματική σχέση. Ἡ θρησκεία εἶναι ἡ ἄμεση παρουσία τοῦ Θεοῦ ἐντός μας ἢ ἡ συνείδηση ὅτι ἡ πραγματική μας οὐσία εἶναι ὁ Θεός • αὐτή ὅμως ἡ συνείδηση εἶναι ἀπλῶς ἄμεση, δηλ. δεδομένη πίστη καὶ παραμένει κατ' ἀνάγκη σέ μία σφαίρα, ὅπου ἡ κατανόηση δέν παίζει ρόλο. Ἡ φιλοσοφία, ἀντίθετα, ὑπερβαίνει τό ἐπίπεδο αὐτό, κατανοώντας αὐτό πού στήν θρησκεία εἶναι ἀπλῶς ἄμεσο δεδομένο.

Ἡ ἰδιαίτερη οὐσία τῆς φιλοσοφίας συνίσταται στό καθαρό νοεῖν, τό ὁποῖο λειτουργεῖ ὡς πνευματικός ὀφθαλμός γιά τό θεωρεῖν τόν Θεό. Ἐνῶ δηλ. στήν θρησκεία ὑπάρχει ἡ βεβαιότητα τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ στόν ἀτομικό ἄνθρωπο, στήν φιλοσοφία γίνεται ἐπιτέλους κατανοητό ὅτι Θεός καὶ ἄνθρωπος ἀποτελοῦν ἐνότητα ἢ ὅτι ὁ ἄνθρωπος συνιστᾶ, πραγματώνει τήν ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ. Κατεξοχήν μορφή αὐτῆς τῆς ἐνότητας εἶναι τό καθαρό νοεῖν. Ὁ Θεός εἶναι τό Ὄν, τό Εἶναι, ὁ δέ ἄνθρωπος συνιστᾶ τήν ὑπαρξη του ὑπό τήν ἐννοια τῆς συγκεκριμενοποίησης τοῦ Εἶναι του. Ὁ Φίχτε θεωρεῖ ὅτι τό Ἐγώ δέν εἶναι δυνατό παρά μόνο διά τῆς ἐνότητάς του μέ τό

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Θεό, μέσω τής οποίας και μόνο μπορεί να είναι Ἐγώ. Μόνο ο λογισμός μας διαχωρίζει τό Ἐγώ από τήν οὐσία του, από τόν Θεό. Ἐν τέλει, ὅμως, ἔρχεται ἡ φιλοσοφία καί ἀποκαλύπτει ὅτι αὐτό πού ἡ θρησκεία διαισθάνεται καί κατέχει ἄμεσα, εἶναι πράγματι ἔτσι. Ὁ ἀναλογισμός, ὡς γραμμική θεώρηση τοῦ ἀπολύτου ὄντος, μᾶς χωρίζει ἀπό αὐτό, διότι προσπαθεῖ νά τό συλλάβει ὡς ἀντικείμενο. Ἡ θρησκεία, ἀντίθετα, καί ἰδίως ἡ φιλοσοφία μᾶς δείχνουν ὅτι αὐτή ἡ γραμμική γνώση πρέπει νά καταστραφεῖ, ὥστε νά πάρει τήν θέση τῆς ἡ συνείδηση τῆς παρουσίας τοῦ Θεοῦ μέσα μας, ἡ ὅποια ἰσοδυναμεῖ μέ τήν συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ μας ὡς ὑπαρξῆς καί παρουσίας τοῦ Θεοῦ. Ἡ θεία καί ἡ ἀνθρώπινη ζωὴ συμπλέκονται ἐπομένως ἀδιάσπαστα.

ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑ ΤΗΣ ΦΙΧΤΙΑΝΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Ὁ Φίχτε συλλάμβανει τό Ἐγώ, ὅπως εἶδαμε, ὡς αὐτοσυνείδηση, καί τό καθιστᾷ ἀρχή τῆς φιλοσοφίας του. Ἡ αὐτοσυνείδηση εἶναι κατ' οὐσίαν νοητική ἐποπτεία, μέ ἄλλα λόγια, ἓνα ὄν τό ὅποιο περιέχει ἐν ἑαυτῷ τό κριτήριο τῆς γνώσεώς του. Ἡ αὐτοσυνείδηση εἶναι ἡ βάση κάθε γνώσεως καί πράξεως τοῦ Ἐγώ. Ἀπό θεωρητική ἄποψη, τό ἴδιο τό Ἐγώ καθορίζει τήν ἀλήθεια τοῦ ἀντικειμένου καί αὐτό τό ὅποιο γιά τό ἴδιο συνιστᾷ οὐσία. Στήν ὑψηλότερη βαθμίδα γνώσεως, γίνεται κατανοητό ὅτι τό Ἐγώ εἶναι δυνατό ὡς τέτοιο, ἐπειδή εἶναι κατ' οὐσίαν ὁ Θεός κατὰ τήν συγκεκριμένη καί ἐξατομικευμένη ὑπαρξή του. Ὡστόσο, τό Ἐγώ ἐννοεῖτο ἀπό τόν Φίχτε ἐξ ἀρχῆς ὡς ἀδιάσπαστα συνδεδεμένο μέ τό μή-Ἐγώ, τό ἀντικείμενό του • ἡ δέ δραστηριότητα τοῦ Ἐγώ ἐπὶ τοῦ ἀντικειμένου του ἔχει τό νόημα ὅτι τό Ἐγώ σταδιακά τό ὑπερβαίνει μέ τήν θεωρητική καί μέ τήν πρακτική του ἐνέργεια καί τό ἐξομοιώνει μέ τόν ἑαυτό του. Ὁ Σέλλινγκ, ὡστόσο, ὁ

Παύλος Κλιματσάκης

όποιος ἐκκίνησε ἀπὸ τὴν φιλοσοφία τοῦ Φίχτε, κατανόησε ὅτι τὸ μὴ-Ἐγὼ τοῦ Φίχτε λειτουργεῖ γιὰ τὸ Ἐγὼ ὡς μία ἀέναη ὠθησις πρὸς πρακτικὴ δραστηριότητα, ἡ ὁποία, ὠστόσο, δὲν μπορεῖ ποτὲ νὰ ἐκπληρώσει τὸν σκοπὸ τῆς κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ Ἐγὼ νὰ δεῖ τὸν ἑαυτὸ του ὄντως πραγματοποιημένο στὸν ἀντικειμενικὸ κόσμο.⁴⁰ Γιὰ αὐτὸν τὸν λόγο, εἰσήγαγε μία νέα ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου ὡς ἀπόλυτης ταυτότητος τοῦ ὑποκειμενικοῦ μὲ τὸ ἀντικειμενικὸ, ἡ ὁποία αὐτὴ ἔννοια κατέστησε δυνατὴ τὴν κατανόησι τῆς φύσης, τοῦ φιχτιανοῦ μὴ-Ἐγὼ, κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε τὸ ἀντικειμενικὸ νὰ μπορεῖ πράγματι νὰ γίνῃ ἀποδέκτης τῆς ὑποκειμενικότητος καὶ νὰ ἀποκτήσῃ ἰδεατότητα.

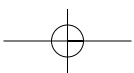
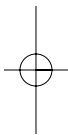
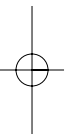
Σὲ ἀνάλογο κλίμα ἀναπτύσσονται καὶ οἱ σκέψεις τοῦ Φίχτε περὶ τῆς ἱστορίας, οἱ ὁποῖες ἐκφέρονται ἀφενὸς στὸ ἔργο *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) καὶ στὸ *Staatslehre* (ἐκδόθηκε τὸ 1813). Ὁ Φίχτε διακρίνει πάλι πέντε φάσεις ἐξέλιξης τῆς ἀνθρωπότητος: πρῶτον, τὴν περίοδο τῆς ἀθωότητος, στὴν ὁποία κυριαρχεῖ τὸ ἔνστικτο τοῦ Λόγου • δεῦτερον, τὴν περίοδο, στὴν ὁποία ἀναφαίνεται ἡ ἀμαρτία καὶ ἐπικρατεῖ ἡ πιεστικὴ ἀνάγκη τῆς αὐθεντίας • τρίτον, τὴν περίοδο τῆς ὀλοκληρωμένης ἀμαρτωλότητος, αὐθαιρεσίας καὶ ἐγωισμοῦ • τέταρτον, τὴν περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ἀρχίζει νὰ ἀναφαίνεται ὁ Λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη τοῦ Λόγου • καὶ τέλος, πέμπτον, τὴν περίοδο τῆς ὀλοκληρωμένης δικαίωσης καὶ τοῦ ἀγιασμοῦ ὑπὸ τὴν ἐλεύθερη κυριαρχία τοῦ Λόγου. Τὴν ἐποχὴ του, ὁ Φίχτε τὴν τοποθετοῦσε στὴν μετάβαση ἀπὸ τὴν τρίτη στὴν τέταρτη περίοδο, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἀνθρωπότητα ὑπόκειται ἀκόμα στὸ καθεστῶς τῆς ἀνάγκης (Notstaat) γιὰ διαφωτισμὸ καὶ διακρίνεται γιὰ τὸν ἀπατηλὸ εὐδαιμονισμό τῆς, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν κυριαρχία τῆς διάνοιας καὶ μιᾶς φαύλης θεωρητικῆς σκέψης. Ὡστόσο, ὁ Φίχτε ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ Διαφωτισμὸς, μέσῳ τῆς πλήρους ἀπαξίωσης κάθε αὐθεντίας, ἔφερε κάτι καλὸ στὸν κόσμον, καὶ συγκεκριμένα τὴν διαβεβαίωση ὅτι πρέπει κανεὶς νὰ σκέφτεται γιὰ τὸν ἑαυτὸ του. Τοῦτο δρομολογεῖ τὴν ἐξέ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

λιξη πού θα μᾶς ὀδηγήσει στήν ἐποχή τῆς κυριαρχίας τοῦ Λόγου, ἀφοῦ ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει ὡς σκοπό τῆς ἐγκόσμιᾶς ζωῆς της νά καθιδρύσει σέ αὐτόν τόν κόσμο τήν ἐλευθερία διὰ τοῦ Λόγου. Ἐδῶ ἐντοπίζεται τό καθῆκον κάθε πνευματικοῦ ἀνθρώπου, τό καθῆκον του νά καταδείξει στήν ἀνθρωπότητα αὐτόν τό δρόμο.

Τέλος, στό ἔργο Staatslehre, ὁ φιλόσοφος ἐκθέτει ἐν εἶδει ἐπιτομῆς τήν ὄψιμη θεωρία του. Μόνον ὁ Θεός εἶναι κάθε τι ἄλλο συνιστᾶ μόνο φανέρωσή του. Μέσα στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς φανέρωσης, ὡστόσο, ὑπάρχει κάτι ὄντως πραγματικό, κάτι δηλ. πού δέν συνιστᾶ ἀπλῶς φανέρωση τῆς θείας βουλήσεως, ἀλλά, ἀντίθετα, δημιουργικότητα ἀπό τήν μεριά τοῦ πεπερασμένου ὄντος, ἀπό τήν πλευρά τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία ὀφείλεται στήν ἐλευθερία του. Μέσω αὐτῆς πρέπει ἡ ἀνθρωπότητα νά ὀδηγηθεῖ ἀπό τό κράτος τῆς ἀνάγκης στό βασίλειο τοῦ Λόγου, στήν βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐπί τῆς γῆς. Ἡ ἱστορία τοῦ κόσμου συνιστᾶ ἀπό αὐτήν τήν ἀποψη τήν προοιούσα παιδεία τοῦ ἀνθρώπινου γένους.

Τό σύστημα τοῦ Φίχτε ἀποτελεῖ σημαντική τομῆ στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, καθῶς μέ αὐτό ἐπανακάμπτει τό πνεῦμα στήν αὐτοσυνείδηση. Τοῦτο, ὡστόσο, γίνεται διαμέσου ἑνός Ἐγώ, τό ὅποιο ἀδυνατεῖ νά δεῖ τόν ἑαυτό του πλήρως πραγματοποιημένο στό ἀντίθετό του, στό μή-Ἐγώ, καί εἶναι, ἐπομένως, διηνεκῶς ἐξαρτημένο ἀπό τά πεπερασμένα ὄντα. Τό Ἀπόλυτο τοῦ Φίχτε εἶναι δηλ. ὑποκειμενικό. Αὐτό πού ἀπαιτεῖται ἀπό τήν ἀποψη τῆς καθαρῆς θεωρίας εἶναι νά ἀποκτήσει ἡ αὐτοσυνείδηση μία τέτοια γνώση τοῦ ἀντικειμενικοῦ ὄντος, τῆς φύσης, ὥστε νά μπορεῖ νά θεωρεῖ τόν ἴδιο της τόν ἑαυτό ἐντός της. Τό αἶτημα ἐκπληρώνεται ἀπό τήν φιλοσοφία τοῦ Σέλλινγκς, ἡ ὁποία ἀνάγεται στήν ἀληθινή ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου ὡς ὑποκειμένου-ἀντικειμένου.⁴¹



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΣΕΛΛΙΝΓΚ

Ἡ γνήσια φιλοσοφική πρόοδος σέ σχέση μέ τό σύστημα τοῦ Φίχτε πραγματοποιεῖται μέ τήν φιλοσοφία τοῦ Σέλλινγκ, ἡ ὁποία διέπεται ἀπό τήν ἀρχή τῆς ἐνότητας νοεῖν καί εἶναι, ὑπό τήν ιδιαίτερη ὅμως μορφή ὅτι ἡ ἀλήθεια δέν συμπίπτει οὔτε μέ τό πεπερασμένο οὔτε μέ τό ἀπειρο οὔτε μέ τήν ὑποκειμενική ἰδέα οὔτε μέ τήν ἀντικειμενική πραγματικότητα. Αὐτή ἡ συγκεκριμένη ἐνότητα νοεῖται ὡς ἀπουσία χωρισμοῦ, ὡς ἀπόλυτη ταυτότητα καί μπορεῖ νά ὑπάρχει μόνον ἐντός τοῦ Απολύτου. Τό πεπερασμένο, ἀπεναντίας, ἔχει στήν φύση του τήν διαφορά, εἶναι χωριστό. Τό πεπερασμένο, στό βαθμό πού εἶναι ἀληθινό, περιέχει τήν συγκεκριμένη ἐνότητα, ἀλλά ὅμως ὑπό ὄρους· γι' αὐτόν τό λόγο, οἱ παράγοντες τῆς συγκεκριμένης ἐνότητας ὑπάρχουν στό πεπερασμένο καί κατά τήν διαφορά τους. Ὁ Σέλλινγκ θεωρεῖ ὅτι τόσο ἡ γνώση ὅσο καί ἡ φύση ἀποτελοῦν σύστημα τοῦ Λόγου.

Ἡ ἀρχή τῆς σελλινγκιανῆς σκέψης ταυτίζεται μέ τήν γενική ἀρχή τῆς νεότερης φιλοσοφίας. Ὁ Καρτέσιος καί ὁ Σπινόζα θεματοποιοῦν τήν νόηση καί τήν ἔκταση ὡς τίς δύο μορφές τοῦ πεπερασμένου ὄντος. Σύμφωνα μέ τόν Καρτέσιο, αὐτές οἱ μορφές εἶναι μέν ἐν Θεῷ ἐνωμένες, κατά τρόπο ὅμως ἀκατάληπτο γιά τόν ἀνθρώπινο νοῦ. Καί ὁ Σπινόζα τίς θέλει νά εἶναι ἐνωμένες ἐν Θεῷ, μόνο πού αὐτός ἐκλαμβάνει τόν Θεό ὡς τήν μόνη οὐσία, ἐκτός τῆς ὁποίας δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει ἄλλη οὐσία. Στήν καντιανή φιλοσοφία ἡ ὑπο-

Πάυλος Κλιματσάκης

κειμενικότητα καθίσταται κριτήριο της γνώσης: στην φιχτιανή αποτελεί μάλιστα και την πηγή της. Τό ζητούμενο μετά τόν Φίχτε είναι νά απαλλαγεί ή ύποκειμενικότητα από τήν μονομέρειά της, ὥστε νά συλληφθεῖ ή ένότητά της μέ τήν άντικειμενικότητα. Τό ζητούμενο για τήν φιλοσοφία δέν είναι πλέον οὔτε ή οὐσία τοῦ Σπινόζα οὔτε ή ύποκειμενικότητα τοῦ Φίχτε, ἀλλά ή οὐσία πού είναι ταυτόχρονα αὐτοσυνείδηση. Στό αίτημα αὐτό ἀνταποκρίνεται ή φιλοσοφία τοῦ Σέλλινγκ.

Τά κείμενα τοῦ Σέλλινγκ ἐμφανίζουν μία διαρκή ἐπανεπεξεργασία τῶν ιδεῶν του καί χαρακτηρίζονται ἀπό έννοιολογική καί ὀρολογική ποικιλομορφία, καθότι ὁ φιλόσοφος δέν θεωροῦσε καμία πραγμάτευση ενός θέματος ὡς τελεσίδικη. Στά πρῶτα γραπτά του, ὅπως στό *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (Τό Ἐγώ ὡς ἀρχή τῆς φιλοσοφίας, 1795), ή ἐπιρροή τοῦ Φίχτε είναι ἀπολύτως καθοριστική, καί ή ὑπέρβαση της δέν ἔγινε παρά μετά ἀπό πολλή προσπάθεια. Μετά τό ἀναφερθέν πρῶμο ἔργο του, ὁ Σέλλινγκ διαλαμβάνει περί τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης, υἰοθετώντας κατ' ἀρχάς καντιανές κατηγορίες (ὅπως ή ἔλξη καί ή ἄπωση), καί ἐρμηνεύοντας ἀκόμη καί ἐμπειρικά φαινόμενα μέ τούς ὄρους τῆς καντιανῆς μεταφυσικῆς τῆς φύσης στά ἔργα *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Ἰδέες για μία φιλοσοφία τῆς φύσης, 1797), καί *Von der Weltseele* (Περί τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου, 1798). Ἀργότερα, ἐρμηνεύει τήν φύση μέσῳ λογικῶν κατηγοριῶν καί μέ συστηματικό τρόπο. Σέ σχέση πρὸς τήν ήθική καί τήν πολιτική του φιλοσοφία, εἶχε κατ' ἀρχάς ὡς σημείο ἀναφορᾶς του καντιανές ἀρχές, ἀλλά στό ἔργο του *System des transzendentalen Idealismus* (Σύστημα τοῦ ὑπερβατολογικοῦ Ἰδεαλισμοῦ) ἀνιχνεύεται περισσότερο τό φιχτιανό πνεῦμα, ἀλλά καί κάποιες ἐπιδράσεις ἀπό τό ἔργο τοῦ Κάντ *Zum ewigen Frieden* (Πρὸς τήν αἰώνια εἰρήνη, 1795).

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Η ΙΔΕΑ ΜΙΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

Η φιλοσοφία του Σέλλινγκ συνδέεται ιδιαίτερος με την ανάπτυξη της φιλοσοφίας της φύσης. Η διαφορά μεταξύ φυσικής επιστήμης και φυσικής φιλοσοφίας δεν είναι τόσο μία διαφορά έννοιολογικής και μή έννοιολογικής προσέγγισης της φύσης· οι ιδέες της φυσικής επιστήμης αποτελούν τυπικές έννοιες της διάνοιας. Τό άμεσο περιεχόμενό τους δεν προσδιορίζεται από τις ίδιες, αλλά πρέπει να παραληφθῆι από την ἔμπειρία. Όταν οι ιδέες περιλαμβάνουν και τό περιεχόμενο τους εἶναι συγκεκριμένες, δεν συνιστοῦν ἀπλῆς ἀφαίρεσεις ἢ καθολικές παράστασεις. Ὁ Σέλλινγκ συνέλαβε μέ αὐτόν τόν τρόπο τίς κατηγορίες διά τῶν ὁποίων νοοῦμε τήν φύση, θεωρώντας τίς ὑπό τό πρίσμα τοῦ Λόγου. Ἐπιχείρησε δέ τήν λογική κατασκευή τῶν βασικῶν φυσικῶν ἐνοιῶν ἐπί τήν βάσει μιᾶς ἀπόλυτης ἀρχῆς. Σέ ἀντίθεση πρὸς τίς σύγχρονες προσεγγίσεις αὐτοῦ τοῦ φιλοσοφικοῦ κλάδου, οἱ ὁποῖες περιορίζονται στήν ἀντιμετώπιση εἰδικῶν ἐπιστημολογικῶν καί μεθοδολογικῶν προβλημάτων τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν, ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης τοῦ Σέλλινγκ ἀποσκοπεῖ στόν προσδιορισμό τῆς ιδέας τῆς φύσης ὡς ὁλόκλητας καί ἐνότητας καί προβάλλεται ὡς ἀπολύτως ἰσχύουσα γνώση γιά τήν φύση, μή ὑποκείμενη στοὺς ὅρους τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν.

Τα φυσικά φαινόμενα ἐντάσσονται ἀπό τόν Σέλλινγκ σέ ἓνα συστηματικό πλαίσιο, καί τό ὅλον τῆς φύσης ἐρμηνεύεται ὑπό τό πρίσμα μιᾶς ἀπλῆς ἀρχῆς, ἀφοῦ ὁ φιλόσοφος νοεῖ τήν φύση σέ ὅλες τίς ἐκφάνσεις της ὡς ὀργάνωση, ὡς ὀργανισμό, καί μάλιστα τόσο στό ἐπίπεδο τῆς ἀνόργανης ὅσο καί τῆς ὀργανικῆς ὕλης. Τό ὅλον διαπνέεται ἀπό μία παραγωγική δύναμη, ἡ ὁποία κατευθύνεται πάλι ἀπό μία ὀργανωτική ἀρχή. Αὐτή δέ ἡ ἀρχή διακρίνεται γιά τόν τελεολογικό καί σκόπιμο χαρακτήρα της, εἶναι δηλ. οὐσιαστικά μία πνευ-

Παύλος Κλιματσάκης

ματική αρχή πού δρᾶ μέσα στην ὕλη. Ὁ Σέλλινγκ ἀντιλαμβάνεται τήν φύση ὡς κεκρυμμένη διάνοια, τήν θεωρεῖ ὡς τόν ἐξωτερικό, ἀντικειμενικό τρόπο ὑπάρξεως τοῦ συστήματος τῶν ιδεῶν καί ἐκλαμβάνει ἀντιστοίχως τό πνεῦμα ὡς τήν ὑπαρξη τοῦ ἰδίου αὐτοῦ συστήματος ὑπό τούς ὄρους τῆς συνειδήσεως. Ἀντικαθιστᾷ τήν μεταφυσική τοῦ κοινού νοῦ, ὅπως αὐτή ἐμφανίζεται στίς εἰδικές ἐπιστῆμες, μέ τήν ἐννοιολογική προσέγγιση τῆς φύσης, εἰσάγοντας τήν ἔννοια στήν φύση.

Ὁ Σέλλινγκ διαμόρφωσε καί παρουσίασε τήν φυσική του φιλοσοφία σταδιακά σέ μία σειρά ἀπό ἔργα.¹ Για τήν συνολική πάντως ιδέα αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, μπορεῖ νά χρησιμεύσει ὡς ὁδηγός τό ἔργο *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Παρουσίαση τοῦ φιλοσοφικοῦ μου συστήματος, 1801), τό ὁποῖο ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος χαρακτήρισε «πρώτη ἐπιστημονική παρουσίαση»² τῆς φυσικῆς του φιλοσοφίας. Σέ αὐτό τό ἔργο, ἐφαρμόζεται γιά πρώτη φορά μεθοδικά ἡ ἔννοια τῆς ἀπόλυτης ταυτότητας τοῦ ἰδεατοῦ καί πραγματικοῦ σέ σχέση μέ τά φυσικά φαινόμενα. Τis πολύ πρῶτες προσπάθειές του σέ αὐτόν τόν τομέα, ὁ ἴδιος ὁ Σέλλινγκ τίς χαρακτήρισε ὡς ἀπόπειρες νά ἀνοιχθεῖ ἕνας δρόμος πρὸς τό πεδίο τῆς ἀντικειμενικότητας μέ ἀφετηρία τόν Φίχτε, μέ ἄλλα λόγια, «πῶς ὑπό τήν προϋπόθεση τῆς φιχτιανῆς πρότασης ὅτι ὅλα εἶναι μέσω τοῦ Ἐγώ καί γιά τό Ἐγώ, μπορεῖ νά κατανοηθεῖ ὁ ἀντικειμενικός κόσμος».³ Πίσω ἀπό αὐτήν τήν ἀπόπειρα ὑποκρύπτεται ἡ πεποίθηση περί τῆς οὐσιαστικῆς ἐνότητας φύσης καί πνεύματος, ὑποκειμενικοῦ καί ἀντικειμενικοῦ στοιχείου, ἡ ὁποία παρέχει τίς βάσεις γιά νά καταλήξουμε σέ μία γνώση τῆς φύσης πού νά εἶναι ἀπελευθερωμένη ἀπό τό γινῶσκον ὑποκείμενο.

Ἡ ιδέα αὐτή ὑποβάλλει περαιτέρω τήν ἔννοια δύο συμπληρωματικῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν, τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης καί τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας. Στό πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας τῆς φύσης, ἀναδεικνύεται ὡς κεντρικό πρόβλημα

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ή φανέρωση του ιδεατού μέσω του πραγματικού, ενώ τό άλλο μέρος τής φιλοσοφίας, ή υπερβατολογική φιλοσοφία, έχει ως αποστολή τήν υπαγωγή του πραγματικού στο ιδεατό. Καί οι δύο πλευρές τής φιλοσοφικής ἐπιστήμης κρίνονται ως απόλυτως απαραίτητες, ενώ ό ρόλος τής φυσικής φιλοσοφίας αντιδιαστέλλεται σαφώς πρός τίς ἐμπειρικές ἐπιστήμες· γιά τόν λόγο αυτό, ή φυσική φιλοσοφία καλεῖται πλέον «καθαρά θεωρητική φυσική» (spekulative Physik).

Στό πρώτο φυσικοφιλοσοφικό του ἔργο, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Ίδέες γιά μία φιλοσοφία τής φύσης, 1797), ό Σέλλινγκ προσπαθεῖ ἀρχικά νά αποδώσει στήν φιλοσοφία τής φύσης τήν θέση της στό σύστημα τής φιλοσοφίας. Μιλώντας μέ καντιανή γλώσσα, θεωρεῖ ότι τόσο ή θεωρητική ὅσο καί ή πρακτική φιλοσοφία πρέπει νά ἔχουν ἕνα καθαρό καί ἕνα ἐφαρμοσμένο μέρος. Τό ἐφαρμοσμένο μέρος τής θεωρητικής φιλοσοφίας, τό ὅποιο ὀφείλει νά εἶναι φιλοσοφία τής φύσης, ἔχει τήν αποστολή νά παραγάγει ἕνα γνωστικό σύστημα καθορισμένο βάσει ἀρχῶν. Αυτό πού εἶναι γιά τήν θεωρητική φιλοσοφία ή φιλοσοφία τής φύσης εἶναι γιά τήν πρακτική φιλοσοφία ή ἱστορία.⁴ Στό ἴδιο ἔργο, ό Σέλλινγκ εἰσάγει γιά πρώτη φορά τόν ὄρο «πνεῦμα», τόν ὅποιο δέν χρησιμοποιοῦσε πρῖν σέ σχέση μέ γνωσιοθεωρητικά ζητήματα. Αὐτός ὁ ὄρος ἔρχεται νά αντικαταστήσει τό Ἐγώ καί νοεῖται ὡς ἀπόλυτο αὐτοθεμέλιο τής γνώσεώς μας.⁵ Καθορίζεται δέ περαιτέρω ὡς ἀπόλυτο καί καθ' ἑαυτό ὑπάρχον ὑποκείμενο-ἀντικείμενο. Τό πνεῦμα εἶναι ἐκεῖνο πού ἐκφέρεται, δηλώνεται, τόσο στήν φύση ὡς ἀντικείμενο ὅσο καί στό ὑποκείμενο τής γνώσεως. Τοιουτοτρόπως, καθίσταται δυνατό στόν Σέλλινγκ νά μεταβεῖ ἀπό τό ἐπίπεδο τής αὐτοεποπτείας του Ἐγώ, στό ὅποιο εἶχε ἐγκλωβιστεῖ ή φιλοσοφία του Φίχτε, σέ ἕνα ἐπίπεδο ἀπό τό ὅποιο μποροῦν νά κατανοηθοῦν καί ή φύση καί τό Ἐγώ.

Τό πνεῦμα σχετίζεται τώρα πρός τήν φύση, ὑπό τήν ἔννοια ότι αὐτή συνιστᾶ δημιουργικό ἢ ἀσυνείδητα παραγωγ-

Πάυλος Κλιματσάκης

γικό πνεῦμα. Ἡ φύση εἶναι τό πνεῦμα πού ἔχει καταστεῖ ὀρατό, αἰσθητό, ἐνῶ τό πνεῦμα εἶναι ἀφανής καί ἀόρατη φύση.⁶ Ἐπί τῆ βάσει τῆς ἐννοίας μιᾶς ἄνευ συνειδήσεως παραγωγικότητας τῆς φύσης, ὁ Σέλλινγκ δίνει ἀντικειμενική διάσταση καί ροπή στήν διδασκαλία τοῦ Φίχτε γιά τήν παραγωγική δύναμη τῆς φαντασίας. Ὅπως στόν Φίχτε τό Ἐγώ, ἔτσι καί στόν Σέλλινγκ ἡ φύση ὡς ἀσυνείδητο πνεῦμα νοεῖται ὡς καθαρή ἐνέργεια χωρίς κάποιο ὑπόστρωμα· ἐνῶ κάθε πραγματικό φυσικό ἀντικείμενο ὑπάρχει μόνο χάρη σέ αὐτό τό πνεῦμα, αὐτό τό ἴδιο δέν εἶναι ποτέ ἐμφανῶς παρόν σέ κάποιο συγκεκριμένο πράγμα. Σέ ἀντίθεση πρός τόν Φίχτε, ὁ Σέλλινγκ δέν ἐπιδιώκει ἀπλῶς νά παραγάγει ἀπό τήν ἐννοια τοῦ ἀσυνείδητου πνεύματος μία σειρά ἀπό παραστάσεις τῆς φύσεως, ἀλλά κυρίως νά φανερώσει τήν ἱεραρχία πού διέπει τά ἴδια τά ἀντικείμενα τῆς φύσης.⁷

Ἡ ἀναφερθεῖσα ἐννοια τῆς παραγωγικότητας τῆς φύσεως ἀποσκοπεῖ σέ μία ὀλιστική θεώρησή της. Ἡ δράση τοῦ πνεύματος εἶναι ἀφενός ἀσυνείδητη παραγωγή, διά τῆς ὁποίας τό ἴδιο καθίσταται φύση, καί ἀφετέρου παραγωγή πού ἐπιστρέφει στόν ἑαυτό της, ἀρχικά ὡς συνείδηση ἀντικειμένων καί ἐν τέλει ὡς συνείδηση τοῦ ἑαυτοῦ της. Ἡ ἰδέα ἐπί τῆς ὁποίας βασίζεται ἡ ὅλη σύλληψη δίνει στόν Σέλλινγκ ἐπιπλέον τήν δυνατότητα νά εἰσάγει ἐννοιες πού καθιστοῦν δυνατή τήν κατανόηση τῆς ἐννοίας τοῦ ὀργανισμοῦ μέ ἕναν τρόπο πού ὑπερβαίνει τήν καντιανή τελεολογία. Ὁ Σέλλινγκ κάνει λόγο γιά τήν δυνατότητα τῆς ὕλης νά αὐτοοργανώνεται καί διατείνεται ὅτι πρέπει νά νοηθεῖ κάποιου εἶδους ἐνότητα τοῦ πνεύματος καί τῆς ὕλης στό πλαίσιο τοῦ ὀργανισμοῦ.

Ὁ Σέλλινγκ προβαίνει περαιτέρω στήν ἐξέταση τοῦ ἐμπειρικοῦ ἐπιστημονικοῦ ὕλικου τῆς ἐποχῆς του⁸ μέ γνώμονα τίς ἰδέες πού ἀναφέρθηκαν. Ἐξετάζοντας τά ποικίλα ἐπιστημονικά δεδομένα, ἐπιχειρεῖ νά καταδείξει ὅτι τά φυσικά ὄντα διέπονται ἀπό μία συστηματική δομή, ἡ ὁποία προκύπτει μέσθ τῆς ἐπίδρασης ἀλληλοσυσχετιζόμενων θετικῶν καί ἀρνη-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τικῶν δυνάμεων. Ἡ ἐν λόγῳ δομὴ εἶναι τὸ ἀποτέλεσμα πολλαπλῶν ἐξισορροπητέσεων καὶ συνακόλουθων διαταραχῶν τῆς ἰσορροπίας ἀνάμεσα στὶς θετικές καὶ τὶς ἀρνητικές δυνάμεις. Πρόκειται γιὰ μίαν δυναμικὴ διαδικασία παραγωγῆς τῶν φυσικῶν πραγμάτων. Ἀκολουθώντας τὸν Κάντ, ὁ Σέλλινγκ ἀντιλαμβάνεται τὶς ἀλληλεπιδράσεις δυνάμεις ὡς ἐλκτική καὶ ἀπωθητικὴ δύναμη. Ἡ ἀλληλεπιδράσή τους συνίσταται στὸ ὅτι φτάνουν κάθε φορὰ σὲ μίαν κατάσταση ἰσορροπίας πού ἀντιστοιχεῖ σὲ κάποιο φυσικὸ προϊόν, σὲ κάποιο φυσικὸ ὄν στὴν συνέχεια ὅμως, ἡ ἰσορροπία αὐτὴ διαταράσσεται καὶ ἐπιδιώκεται μίαν ὑψηλότερη κατάσταση ἰσορροπίας σὲ κάποιο φυσικὸ ὄν ἀνώτερου ἐπιπέδου. Ἡ διαδικασία αὐτὴ περιγράφει τὴν παραγωγικότητα πού διέπει τὴν φύση συνολικά.

Τὸ ἔργο *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik* (Περὶ τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου. Μία ὑπόθεση τῆς ἀνώτερης Φυσικῆς) ἀναλαμβάνει τὴν περαιτέρω προαγωγή τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας. Τὸ ζητούμενο εἶναι ἐδῶ ἡ συνάρτηση ἀνάμεσα στὴν ὀργανικὴ καὶ τὴν ἀνόργανη ὕλη, μὲ σκοπὸ τὴν θεμελίωση τους σὲ μίαν κοινὴ ἀρχή, γιὰ τὴν ὁποία ὁ Σέλλινγκ χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «ψυχὴ τοῦ κόσμου». Ὁ φιλόσοφος ὑποβάλλει ἀρχικά σὲ κριτικὴ τὴν ἀτομιστικὴ ἀντιμετώπιση τῆς ἐνόργανης φύσης καὶ ἀπορρίπτει τόσο τὸν μηχανισμό ὅσο καὶ τὸ βιταλισμὸ ὡς ἐξήγηση τῶν φαινομένων τῆς ζωῆς. Ἡ ἔννοια τῆς ὀργανικότητας, κατὰ τὴν ἀποψή του, ἐπεκτείνεται σὲ ὅλη τὴν φύση, ὀργανικὴ καὶ ἀνόργανη· ὡστόσο, ἡ ὀργανικότητα δὲν πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἀποτέλεσμα κάποιας σκόπιμης δημιουργίας ἀπὸ ἓνα, τρόπον τινά, ἐξωφυσικὸ ὄν, ἀλλὰ ἐπὶ τῆ βάσει φυσικῶν ἀρχῶν. Αὐτὸ εἶναι δυνατόν, μόνον ὑπὸ τὸν ὄρο ὅτι οἱ ἴδιες οἱ βασικὲς δυνάμεις τῆς φύσεως περιέχουν τὴν ἀρχὴ διὰ τῆς ὁποίας μπορεῖ νὰ νοηθεῖ καὶ ἡ ζωὴ.

Γι' αὐτὸν τὸν λόγο, ὁ Σέλλινγκ προβαίνει σὲ παρουσίαση τοῦ καθολικοῦ δυϊσμοῦ πού διέπει τὴν φύση, τὴν προαναφερθεῖσα δηλ. δυϊκότητα τῶν δυνάμεων, βάσει τῆς ὁποίας εἶναι ταυτόχρονα δυνατὴ ἡ θεμελίωση μιᾶς δυναμικῆς ἐνό-

Παύλος Κλιματσάκης

τητας. Όπως ήδη αναφέραμε, ο Κάντ εισήγαγε την έννοια μιᾶς πολικότητας ἀντιθέτων δυνάμεων ἐντός τῆς ὕλης, ὥστε διαμέσου τῆς ἀλληλεπίδρασής τους νά ἐρμηνεύσει τό ὑλικό καί φυσικό στοιχείο.⁹ Παραδειγματικό πρότυπο μιᾶς τέτοιας πολικότητας συνιστᾶ ὁ μαγνήτης. Αὐτό τό πρωταρχικό φαινόμενο πολικότητας, ἐνότητας δηλ. ἀντιτιθέμενων δυνάμεων, ἀναγνωρίζεται στό ἐν λόγω ἔργο ὡς καθολικός νόμος, ὁ ὁποῖος ἐπεκτείνεται στίς θετικές καί ἀρνητικές ἠλεκτρικές δυνάμεις, στήν σχέση ὀξέων καί βάσεων στήν χημεία, στήν συσχέτιση ἀναπαγωγικότητας καί «ἐρεθισιμότητας» (Irritabilität), καθὼς ἐπίσης καί στήν συσχέτιση ἐρεθισιμότητας καί «εὐαισθησίας» (Sensibilität) στήν φυσιολογία τῶν ὀργανισμῶν.¹⁰

Ἡ πρωταρχική παραγωγική δύναμη εἶναι ἡ ἴδια ἡ φύση ὡς «ποιούσα φύση» (natura naturans), ἡ ὁποία κρύπτεται πίσω ἀπό ὅλα τά φυσικά ὄντα, τήν «πεποιημένη φύση» (natura naturata). Ἐξ αὐτῆς τῆς ποιούσας φύσεως ἐκπορεύεται ἡ ἀντίθεση τῶν δυνάμεων, ἡ ὁποία, διαμέσου τῶν φυσικῶν προϊόντων ὡς σημείων ἰσορροπίας, προχωρεῖ σέ ὅλο καί ὑψηλότερες «δυνάμεις» (Potenzen), σχηματίζοντας φυσικά ὄντα ὅλο καί ὑψηλότερου ἐπιπέδου. Ἡ φύση ἀναδεικνύεται ἔτσι ὡς ἓνα ὄλον πού διέπεται ἀπό ἐνότητα. Ἡ φύση συνολικά ἀποτελεῖ ζῶντα ὄργανισμό. Κάθε συγκεκριμένο μόρφωμα μπορεῖ νά νοηθεῖ μόνο μέσω τῶν ἀντιτιθέμενων παραγόντων πού τό συνιστοῦν. Συνολικά θεωρημένη, ἡ φύση ταυτίζεται μέ τήν διαδικασία πού περιέχει τόσο τά σημεία ἰσορροπίας ὅσο καί τίς διαταραχές αὐτῆς. Σέ σχέση εἰδικά πρὸς τήν ζωή, ὁ Σέλλινγκ δέν ἀποδέχεται οὔτε κάποια ἰδιαίτερη ἰκανότητα τῆς ζωικῆς ὕλης ὑπό τήν έννοια μιᾶς ζωικῆς δυνάμεις, ἀλλά οὔτε καί κάποια ἔξωθεν προκληθεῖσα ὠθηση γιά τήν δημιουργία τῆς. Τό θεμέλιο τῆς ζωῆς ἔγκειται στήν ταυτόχρονη ἐνέργεια τῆς παθητικῆς δεκτικότητας καί τῆς ἰδίας ἐνεργητικότητας πού χαρακτηρίζει τοὺς ὄργανισμούς. Ἀπό αὐτὴν τήν ἀποψη, ἰδιαίτερη σημασία ἀποκτᾶ τό φαινό-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

μενο της έρεθιστικότητας, καθότι σ' αυτό αποτυπώνεται ευκρινώς ο παραπάνω συσχετισμός.

Στό έργο *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (Πρώτο σχέδιο ενός φυσικοφιλοσοφικού συστήματος, 1799) ο Σέλλινγκ επιλαμβάνεται εκ νέου των βασικών φαινομένων της ζωής με βάση την ευαισθησία, την έρεθισιμότητα και την αναπαραγωγικότητα· όλες αυτές οι επί μέρους δυνάμεις πρέπει να διέπονται από μία κοινή αρχή, η οποία μάλιστα πρέπει να βοηθά στην έρμηνεία και κατανόηση των διαφορών των φυσικών ειδών, ανάλογα με τό βαθμό στον οποίο αυτά ενσωματώνουν τις αναφερθείσες αρχές και σύμφωνα με τό νόμο ότι όσο ανώτερος είναι ένας οργανισμός, τόσο περισσότερο ενσωματώνεται ή ευαισθησία (*Sensibilität*) στις πρωταρχικές ζωικές διαδικασίες που περιέχουν έρεθιστικότητα. Τό εν λόγω έργο εκκινεί από την καθαρή παραγωγικότητα, την άπειρη ενεργητικότητα, ή οποία εκπροσωπεί τό Απόλυτο και πρέπει να αποτελεί, σύμφωνα με τό φιλόσοφο, την άφεταιρία της φιλοσοφίας της φύσης. Η φύση νοείται τώρα ως άπειρο, πάντοτε εν τῷ γίνεσθαι και ποτέ τετελεσμένο προϊόν. Για να νοηθεί οποιοδήποτε προϊόν της φύσης, πρέπει να εισαχθεί περαιτέρω ή έννοια μιᾶς παρακάλυψης της πρωταρχικής άπειρης ενεργητικότητας, ή λόγος της οποίας έγκειται όμως στην ίδια την άπειρη ενεργητικότητα της φύσης. Η φύση παριστάνεται ως μία αλληλοδιαδοχή μορφών, ή οποία εξαπλώνεται σε όλο τό φάσμα των φυσικών όντων, από τό απλῶς άμορφο μέχρι και τόν οργανισμό. Πρόκειται για εξέλιξη, εκδίπλωση μιᾶς και μόνης οργανωτικής αρχής, ή οποία φτάνει με τόν οργανισμό στό υψηλότερο σημείο της. Ακόμα και ή πληθώρα των οργανικών μορφών στό φυτικό και ζωικό βασίλειο έρμηνεύεται ως διεπόμενη από την μία φυσική αρχή εξέλιξης, ή οποία ένοποιεί αυτό που ή διάνοια αντιλαμβάνεται ως απλή ποικιλία και διαφορετικότητα. Η πρωταρχική δυϊκότητα, πολικότητα των δυνάμεων, έμφανίζεται στό πλαίσιο των

Πάυλος Κλιματσάκης

ὀργανισμῶν ὡς διαφορὰ τῶν φύλων καί ὡς ἀναπαραγωγικό-
τητα. Τό ἀτομικό ζωντανό ὄν λαμβάνει μέσω αὐτῆς τῆς δια-
δικασίας τόσο τήν δική του ἀτομική ὕπαρξη ὅσο καί τό εἶδος
ἐντός του.

Τό πνεῦμα στήν φύση εἶναι παραγωγικό ἀλλά ἀσυνεί-
δητο, δέν ἀναστοχάζεται, ὅπως ἐπισημάναμε καί ἀνωτέρω.
Ἡ ἀκολουθία τῶν φυσικῶν μορφῶν ἀναπαριστᾷ τήν δια-
δρομή πού διανύει αὐτό τό ἀσυνείδητο πνεῦμα κατά τήν προ-
σπάθειά του νά φτάσει στήν αὐτοσυνείδησή του. Ὅταν αὐτός
ὁ στόχος πραγματοποιηθεῖ, τότε ἔχουμε πιά φτάσει στό ἀτο-
μικό Ἐγώ, στό ὅποιο ἐμφαίνεται ἡ συνείδηση ἐντός του, ἡ
ἀσυνείδητη νοητικότητα τῆς φύσης ἔχει κατακτήσει τόν
ἑαυτό της καί ἔχει γίνει παρούσα ἐν ἑαυτῇ.

Ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης, ὅπως ἐκθέσαμε ἀνωτέρω, εἶναι
ἡ μία ἐκ τῶν δύο βασικῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν. Καί οἱ
δύο ἐπιστήμες προϋποθέτουν ἕνα καί τό αὐτό Ἀπόλυτο.
Ὡστόσο, στό κατ' ἐξοχήν Ἀπόλυτο τῆς ἀνθρώπινης γνώσης
ὕψωνεται μόνον ἡ ὑπερβατολογική φιλοσοφία. Τό Ἀπολύτο
δέν ἐνυπάρχει σέ κάποιου εἶδους συγκεκριμένο ὄν, ἀλλά,
ἀντίθετα, ταυτίζεται μέ τό εἶναι αὐτό καθ' ἑαυτό, ἀπείκασμα
τοῦ ὁποίου ἀποτελεῖ κάθε συγκεκριμένο, πεπερασμένο
πράγμα.¹¹ Το Ἀπόλυτο, πάντως, τό ὅποιο ἔχει ὡς ἀφετηρία ἡ
φιλοσοφία τῆς φύσης, εἶναι ἐκείνη ἡ ὕπατη παραγωγική δια-
δικασία, ἡ ὁποία, ἂν καί δέν καθίσταται ποτέ ἡ ἴδια ἀντικεί-
μενο, συνιστᾷ ἐντούτοις ὑπαρκτική καί ἐρμηνευτική ἀρχή
κάθε ἀντικειμενικοῦ ὄντος.¹²

ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΥΠΕΡΒΑΤΟΛΟΓΙΚΟΥ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟΥ

Τό ἔργο τοῦ Σέλλινγκ, *System des transzendentales Idealismus*,
(Σύστημα τοῦ ὑπερβατολογικοῦ Ἰδεαλισμοῦ, 1800), ἐκθέτει
ἐκείνη τήν συμπληρωματική πρός τήν φιλοσοφία τῆς φύσης

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

έπιστήμη, στο πλαίσιο της οποίας εξετάζεται το σύστημα της γνώσεως. Ο φιλόσοφος ανακοινώνει ότι, στο έργο αυτό, θέλει να επεκτείνει το σύστημα αναφορᾶς πού ανέπτυξε ο Φίχτε και να το διαμορφώσει σε ένα σύστημα ολόκληρης της γνώσεως, με στόχο να διαφανεί ή συνεκτική αρχή όλων τῶν πεδίων τῆς φιλοσοφίας, και να φανερωθεί ή ίδια ή φιλοσοφία ὡς προϊούσα ἱστορία τῆς αὐτοσυνείδησης.¹³ Αὐτή ή ἱστορία τῆς αὐτοσυνείδησης συμπεριλαμβάνει ὅλες τίς μορφές τῆς γνώσης, ἀπό τήν χαμηλότερη βαθμίδα τοῦ Ἐγῶ στο πλαίσιο τῆς κατ' αἴσθησιν ἐποπτείας ἕως καί τήν ὑψιστή δυνατή αὐτοσυνείδηση, μεταβαίνει κατόπιν ἀπό τήν θεωρητική στήν πρακτική φιλοσοφία καί ἀπό ἐκεῖ στήν φιλοσοφία τῆς τέχνης.

Κατά τόν Σέλλινγκ, γνώση σημαίνει τήν συμφωνία, τήν ἀντιστοιχία τοῦ ὑποκειμενικοῦ καί τοῦ ἀντικειμενικοῦ στοιχείου. Γιγνώσκεται μόνο τό ἀληθές, μέ ἄλλα λόγια, κάθε γνώση εἶναι γνώση τοῦ ἀληθοῦς, καί ή ἀλήθεια ὀρίζεται ὡς συμφωνία τῶν παραστάσεων μέ τά ἀντικείμενα.¹⁴ Ὄριζοντας τό σύνολο τοῦ ἀντικειμενικοῦ ὡς φύση καί τό σύνολο τοῦ ὑποκειμενικοῦ ὡς Ἐγῶ ή νόηση, ὀρίζοντας δέ περαιτέρω τήν μέν πρώτη ὡς αὐτό τό ὅποιο νοεῖται, τό δέ δεύτερο ὡς ἐκεῖνο πού νοεῖ, ὁ φιλόσοφος διαπιστώνει ὅτι σέ κάθε γνώση ἐνυπάρχει κάποιο εἶδος συνάντησης καί σύμπτωσης ἀνάμεσα στήν φύση καί στήν νόηση. Τό ἐρώτημα σχετικά μέ τό πῶς εἶναι δυνατή ή ἀληθής γνώση παίρνει ἔτσι τήν μορφή: πῶς εἶναι δυνατή ή συνάντηση τοῦ ὑποκειμενικοῦ μέ τό ἀντικειμενικό στοιχείο; Δεδομένου ὅτι στήν γνώση, ή ὁποία ἐξ ὀρισμοῦ εἶναι πάντοτε ἀληθής, ὑπάρχει ή ἀναφερθεῖσα σύμπτωση, δέν εἶναι δυνατόν καμία πλευρά νά θεωρηθεῖ ὡς πρωταρχική, ἀφοῦ καί οἱ δύο εἶναι ἀπολύτως ἀπαραίτητες.

Ὅπως ἀναφέρθηκε, ὁ Σέλλινγκ θεωρεῖ ὅτι ή γνώση ἔχει πάντοτε ὡς θεμέλιο τήν συμφωνία ὑποκειμενικότητας καί ἀντικειμενικότητας. Αὐτό ἰσχύει γενικῶς, ἀφοῦ πρόκειται ὄντως γιά τήν ἐνότητα νοεῖν καί εἶναι. Ἡ ἀπόλυτη ὁμως ἐνό-

Πάυλος Κλιματσάκης

τητα, εκεί όπου η ύπαρξη δέν διαφέρει από την έννοια και υπάρχει απόλυτη συμφωνία υποκειμενικού και αντικειμενικού στοιχείου, αυτή ή ολοκληρωμένη ιδέα, είναι τό Απόλυτο, δηλ. ο Θεός. Σέ όλα τά άλλα, στά πεπερασμένα δηλ. όντα, ένυπάρχει κατ' ανάγκη και ένα ίχνος μή συμφωνίας υποκειμενικού και αντικειμενικού παράγοντα. Μπορούμε νά ονομάσουμε «φύση» τό σύνολο όλων τών άπλά αντικειμενικών στοιχείων τής γνώσης μας, «Εγώ» δέ ή «διάνοια» τό σύνολο όλων τών άπλά υποκειμενικών στοιχείων. Εάν, λοιπόν, ή γνώση έχει πάντοτε δύο πόλους αλληλένδετους και άμοιβαίως προϋποτιθεμένους, θά πρέπει νά υπάρχουν και δύο θεμελιώδεις έπιστήμες, όπως θά πρέπει νά είναι και δυνατόν, αναχωρώντας από τόν ένα πόλο, νά ώθηθούμε στόν άλλο. Η ίδια έπομένως ή φύση ώθει προς τό πνεύμα και τό ίδιο τό πνεύμα προς τήν φύση. Ως πρότερον μπορεί, αλλά και πρέπει νά ορίζεται τόσο τό μέν όσο και ή δέ.

Περαιτέρω, ο Σέλλινγκ έξηγει ότι «είτε τό αντικειμενικό στοιχείο καθίσταται πρωταρχικό και έρωτῶται πῶς προστίθεται σέ αυτό κάτι υποκειμενικό, τό όποιο είναι σύμφωνο μαζί του»,¹⁵ είτε τίθεται τό αντίστροφο έρώτημα, δηλ. «το υποκειμενικό στοιχείο καθίσταται πρωταρχικό και έρωτῶται πῶς προστίθεται σέ αυτό κάτι αντικειμενικό, τό όποιο είναι σύμφωνο μαζί του».¹⁶ Η πρώτη έρωτηματοθεσία είναι αυτή τής φυσικής φιλοσοφίας, ένῶ ή δεύτερη τής υπερβατολογικής φιλοσοφίας. «Εάν νοήσουμε τό αντικείμενο ως πρότερον», τότε αρχίζουμε μέ τίς φυσικές έπιστήμες • μάλιστα «ή αναγκαία τάση», ο σκοπός στόν όποιο κατατείνουν «όλες οί φυσικές έπιστήμες δέν είναι άλλος από τήν μετάβαση τής φύσης στην διάνοια». Ουσιαστικά πρόκειται για τήν προσπάθεια μετατροπής τών φυσικών φαινομένων σέ έννοιες. «Ο υπέρτατος βαθμός τελειότητας για τήν φυσική έπιστήμη θά ισοδυναμεί μέ τήν άναγωγή όλων τών φυσικών νόμων στην σφαίρα του πνεύματος, μέ τήν μετατροπή τους σέ νόμους τής έποπτείας και τής νόησης. Τά φαινόμενα πρέπει νά

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ἐξαλειφθούν πλήρως καί νά ἀπομείνουν μόνο οί νόμοι. Γι' αὐτό καί ὅσο περισσότερο ἐμφανίζεται μέσα στήν ἴδια τήν φύση ἢ νομοτέλεια, τόσο περισσότερο ἐκλείπει τό ὑλικό κέλυφος, τά ἴδια τά φαινόμενα γίνονται πνευματικότερα καί ἐν τέλει καταργοῦνται ... Ἡ ὀλοκληρωμένη φυσική φιλοσοφία θά εἶναι λοιπόν ἐκείνη δυνάμει τῆς ὁποίας ὀλόκληρη ἡ φύση θά ἀναλυόταν σέ μία διάνοια. Τά ἄψυχα καί μή συνειδητά προϊόντα τῆς φύσης δέν εἶναι παρά ἀνεπιτυχεῖς προσπάθειες ἀπό μέρους τῆς νά νοήσει τόν ἑαυτό τῆς· ἐν γένει, ἡ λεγόμενη νεκρά φύση δέν εἶναι παρά μία ἀνώριμη διάνοια», μία διάνοια ἀποστεωμένη, ἀπολιθωμένη. Ἡ φύση εἶναι κατ' οὐσίαν διάνοια πού παραμένει στήν ἐξωτερικότητα, ὅμως «ἤδη διαλάμπει μέσα στά φαινόμενά τῆς, ἔστω κατά τρόπο μή συνειδητό, ὁ νοερός χαρακτήρας. Τόν ὑπέρτατο στόχο, νά ἐξαντικειμενικεύσει τόν ἑαυτό τῆς, ἡ φύση τόν ἐπιτυγχάνει μόνον χάρι στήν ὑπέρτατη, τήν ἔσχατη θεωρητική ἐπιστροφή τῆς, ἡ ὁποία δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό τόν ἄνθρωπο ἢ γενικότερα ἀπό τόν καλούμενο Λόγο, χάρις στόν ὁποῖο κατ' ἀρχάς ἡ φύση ἐπανακάμπτει πλήρως στόν ἴδιο τόν ἑαυτό τῆς καί διά τοῦ ὁποίου ἀποκαλύπτεται ὅτι ἡ φύση ταυτίζεται εὐθύς ἐξ ἀρχῆς μέ αὐτό πού σέ ἐμᾶς καλεῖται διάνοια καί συνείδηση».¹⁷ Μέσω αὐτῆς τῆς τάσεως μετατροπῆς τῆς φύσης σέ διάνοια, ἡ φυσική ἐπιστήμη καθίσταται μέ τήν σειρά τῆς φυσική φιλοσοφία.

Ὡς πρότερον μπορεῖ ὅμως νά νοεῖται τό ὑποκείμενο, ὅποτε καλούμαστε τώρα νά διερευνήσουμε πῶς στό ὑποκείμενο αὐτό στοιχεῖο προστίθεται ἕνα ἀντικειμενικό, τό ὁποῖο συμφωνεῖ μαζί του. Μέ τό ζήτημα αὐτό ἀσχολεῖται ἡ γνήσια ὑπερβατολογική φιλοσοφία, ἡ ἄλλη, ἐξ ἴσου ἀναγκαία καί θεμελιώδης ἐπιστήμη τῆς φιλοσοφίας. Ὅργανό τῆς εἶναι ἡ ὑποκειμενικότητα, ἡ παραγωγή διά τοῦ ἐσωτερικοῦ πράττειν. Ἡ παραγωγή καί ὁ ἀναστοχασμός πάνω σέ αὐτήν, ὁ ὁποῖος καθιστᾷ τό μή συνειδητό καί τό συνειδητό ἐνότητα, ἀποτελοῦν τό ἐνέργημα τῆς φαντασίας. Πρόκειται γιά τήν

Πάυλος Κλιματσάκης

ἀκολουθία τῶν σταδίων, διαμέσου τῶν ὁποίων τό Ἐγώ ἐποπτεύει τόν ἑαυτό του. Στό πλαίσιο τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας, ἡ ἐνεργητικότητα τοῦ πνεύματος ἐμφανίζεται ὡς αὐτοσυνειδηση, ἡ ὁποία ἐκτίθεται σέ ὅλες τίς μορφές της.

Ὁ Σέλλινγκ ἐκκινεῖ ἐν προκειμένῳ ἀπό τήν ἀρχή τῆς γνώσης, τό Ἐγώ, ἡ ὁποία συνιστᾷ ἀδιαμεσολάβητη ἐνότητα ὑποκειμένου καί ἀντικείμενου καί ταυτίζεται μέ τό ἐνέργημα τῆς αὐτοσυνειδησίας. Τό ἐρώτημα πού πρέπει νά ἀπαντηθεῖ στήν πορεία ἀφορᾷ στήν σχέση τοῦ Ἐγώ μέ τό ἀντικείμενο ὡς ἐξωτερικό. Ἡ ἔννοια τοῦ Ἐγώ δηλώνει ὅτι τό ἐνέργημα μέσω τοῦ ὁποίου τό νοεῖν γίνεται ἀντικείμενο γιά τόν ἑαυτό του καί τό ἴδιο τό Ἐγώ συνιστοῦν μία ἀπόλυτη ταυτότητα. Τό Ἐγώ εἶναι τό ἐνέργημα μέσω τοῦ ὁποίου τό νοεῖν ἐξαντικειμενικεύεται. Ἀπό τήν σκοπιά λοιπόν αὐτή, πρέπει νά καταδειχθεῖ πῶς τό Ἐγώ μεταβαίνει προοδευτικά στήν ἀντικειμενικότητα.

Ἐπειδή τό Ἐγώ συνιστᾷ καθαρό καί ἀμιγές ἐνέργημα, δέν φανερῶνεται τό ἴδιο ὡς ἀντικείμενο μέσα στήν γνώση. Προκειμένου ἄρα νά γίνει τό Ἐγώ ἀντικείμενο τῆς γνώσης, πρέπει κατ' ἀνάγκη νά γινῶση νά διαφοροποιηθεῖ πλήρως ἀπό τήν κοινή, τήν τρέχουσα ἐκδοχή της. Τό ὄργανο διά τοῦ ὁποίου τό Ἐγώ γίνεται ἀντικείμενο τοῦ ἑαυτοῦ του ὀνομάζεται ἀπό τόν Σέλλινγκ «νοητική ἐποπτεία». Πρόκειται γιά μία γνώση πού παράγει ἡ ἴδια τό ἀντικείμενό της. Κατ' αἴσθηση εἶναι ἡ ἐποπτεία πού δίνει τήν ἐντύπωση τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στήν ἴδια καί στό ἐποπτευόμενο. Ἡ νοητική ἐποπτεία εἶναι τό ὄργανο τοῦ ὑπερβατολογικοῦ νοεῖν ἐν γένει, διά τοῦ ὁποίου τό Ἐγώ γίνεται ἀντικείμενο τοῦ ἑαυτοῦ του καί ἀποκτᾷ αὐτοσυνειδησία. Ὁ Σέλλινγκ τήν ἀναγορεύει σέ ἀρχή, σέ ἕνα εἶδος ἄμεσης γνώσης, πού πρέπει νά διαθέτει ὁ ἄνθρωπος καί κυρίως ὁ φιλόσοφος.

Ἡ νοητική ἐποπτεία, πύο συγκεκριμένα, θεωρεῖ τό Ἐγώ ὡς ὑποκείμενο-ἀντικείμενο. Ἡ ἐπιστήμη δέν ἔχει ἄλλη ἀντικειμενική ἀφετηρία παρά τήν ὑποκειμενικότητα, ἡ ὁποία γίνε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ται αντικείμενο του έαυτού της ως «πρωταρχική διττότητα»: *εγώ είμαι για έμένα αντικείμενο*. Η σχέση των δύο (του Έγώ ως υποκειμένου με τό Έγώ ως αντικείμενο) είναι απλώς τό ίδιο τό Έγώ, τό Έγώ δέν είναι παρά ή ένότητα των δύο, είναι υποκειμένο-αντικείμενο. Στο πλαίσιο της αυτοσυνειδησίας, είμαι ως προς τόν ίδιο τόν έαυτό μου αντικειμενικότητα, δέν ύφίσταται διαφορά από έμένα. Τά διαφέροντα είναι άμεσα ταυτόσημα: έναντι της έν λόγω αυτοσυνειδησίας δέν ύφίσταται ακόμη τίποτα. Ίδεαλισμός είναι ή αρχή της παραγωγής του αντικειμενικού κόσμου από τήν έσωτερική αρχή της πνευματικής δραστηριότητας.

Δεδομένης τώρα της διαφοράς υποκειμένου και αντικειμένου, τίθεται και τό έρώτημα της σχέσης ανάμεσα στο Έγώ και στο έτερόν του. Ο Σέλλινγκ επαναφέρει έν προκειμένου τήν δεύτερη θέση του Φίχτε και αναλύει τόν αυτοπεριορισμό του Έγώ. Τό Έγώ αντιπαρατίθεται στον έαυτό του. Όταν θέτει έαυτόν υπό όρους, τότε είναι μή-Έγώ: τό Έγώ είναι ως Έγώ άπεριοριστο, αλλά είναι πραγματικό μόνο ως περιορισμένο, μόνο σέ αναφορά προς τό μή-Έγώ. Μόνο κατ' αυτόν τόν τρόπο συνιστά τό Έγώ συνείδηση. Μέσω της αυταντιλήψεώς του, τό Έγώ καθίσταται πεπερασμένο για τόν έαυτό του.

Τό Έγώ, ώστόσο, δέν φθάνει στην αυτοσυνειδησία απλώς διά της περιορίζουσας και της περιοριζόμενης δραστηριότητος. Τό Έγώ της αυτοσυνειδησίας προκύπτει χάρις σέ μία τρίτη δραστηριότητα, τήν συνισταμένη των δύο άλλων. Τήν διαφορά ανάμεσα στο Έγώ και τό μή-Έγώ εξαλείφει μόνον ένας τρίτος παράγων έπαμφοτερίζων. Αυτή ή έναντιοδρομία δέν μπορεί νά λήξει με μία και μοναδική πράξη • απαιτείται, αντίθετα, μία άτελεύτητη σειρά πράξεων. Η έν λόγω διαμάχη ανάμεσα στην έσωστρεφή και στην έξωστρεφή τάση του Έγώ τελειώνει με τήν αναγωγή της σέ ένα άεναο γίνεσθαι, τό όποιο, κατά τήν όλότητά του, περιλαμβάνει κάθε επί μέρους πλευρά του ψυχικού και του φυσικού όντος.

Πάυλος Κλιματσάκης

Τό μόνο πού ἔχει ἐν προκειμένω νά συνεισφέρει ἡ φιλοσοφία εἶναι ὁ προσδιορισμός τῶν ἐποχῶν, ἡ περιοδολόγηση αὐτοῦ τοῦ γίγνεσθαι.

Ἡ φιλοσοφία ἐν γένει ἐκκινεῖ ἀπό μία ἀρχή ἡ ὁποία, ὡς τό ἀπολύτως ταυτόσημο, εἶναι μὴ ἀντικειμενική. Ἐάν ἦταν ἀντικειμενική, δέν θά εἶχαμε ταυτότητα, ἀλλά διαφορά, θά ὑπῆρχε ἀπέναντί της μία ἑτερότητα. Ἡ ἀρχή εἶναι ὁμως ἡ κατάργηση αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης, ἐπομένως ἀπολύτως μὴ ἀντικειμενική. Πῶς μπορεῖ τώρα μία τέτοια ἀρχή νά γίνεται συνειδητή, πράγμα ἀναγκαῖο προκειμένου ἡ ἐν λόγω ἀρχή νά καταστῆ ὄρος κατανόησης γιά τήν φιλοσοφία συλλήβδην; Ὁ Σέλλινγκ θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀρχή αὐτή οὔτε συλλαμβάνεται οὔτε ἀναλύεται ἐννοιολογικά, διότι τότε θά καθίστατο ἀντικείμενο. Ἀναζητᾷ γι' αὐτόν τόν λόγο μία ἄμεση ἐποπτεία διά τῆς ὁποίας δίδεται αὐτή ἡ ἀρχή καί διατυπώνει τό ἐρώτημα ὡς ἑξῆς: «Πῶς εἶναι δυνατόν αὐτή ἡ ἐποπτεία» ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τήν ἀπόλυτη ταυτότητα, τήν κατ' οὐσίαν οὔτε ὑποκείμενο οὔτε ἀντικείμενο, «νά εἶναι μέ τήν σειρά της ἀντικειμενική, πῶς μπορούμε νά εἴμαστε πέραν πάσης ἀμφιβολίας βέβαιοι ὅτι ἡ ἐν λόγω ἐποπτεία δέν βασίζεται αἴφνης σέ μία ὑποκειμενική αὐταπάτη, ἀφοῦ δέν ὑπάρχει μία καθολική, κοινῶς ἀναγνωρισμένη ἀντικειμενικότητα αὐτῆς τῆς ἴδιας;» Ὁ Σέλλινγκ προτείνει τήν ἀκόλουθη λύση: «Ἡ ἀντικειμενικότητα τῆς νοητικῆς ἐποπτείας εἶναι ἡ τέχνη ... Ἀποκλειστικῶς καί μόνον τό καλλιτέχνημα μοῦ φανερώνει ἐκείνη τήν ἀπόλυτη ταυτότητα ἡ ὁποία ἀκόμη καί στό ἴδιο τό Ἐγώ ἐνυπάρχει ὡς διαφορά».¹⁸ Τό ἔργο τέχνης συνιστᾷ ἐξαντικειμενευμένη νοητική ἐποπτεία.

Εἶδαμε, λοιπόν, ὅτι τό Ἐγώ ὡς αὐτοσυνείδηση εἶναι ἡ ἀρχή τῆς ὑπερβατολογικῆς φιλοσοφίας καί συνιστᾷ τήν ὑψίστη ἀρχή τῆς γνώσης, ἡ ὁποία νοεῖται ὡς ἄμεση ἐνότητα ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου καί ὡς δυϊκότητα ἐντός τῆς ταυτότητας. Στή συνέχεια, μέσω μιᾶς αὐθόρμητης μεταβάσεως τῆς ἀπειριῆς ἐποπτικῆς δραστηριότητος τοῦ Ἐγώ σέ μία ἐποπτεία

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τουῦ ἑαυτοῦ του, διὰ τῆς ὁποίας τό Ἐγώ καθίσταται ἀντικείμενο γιά τόν ἑαυτό του, διπλασιάζοντας καί διχοτομώντας τόν ἑαυτό του, ἀρχίζει ἡ διαδικασία διὰ τῆς ὁποίας παράγεται ἡ συνολική δομή τῆς γνώσης. Ἀπό τήν πρωταρχική ἐνότητα τοῦ Ἐγώ, ὅπου ὑποκείμενο καί ἀντικείμενο δέν εἶναι ἀκόμα χωριστά, προκύπτουν δύο δραστηριότητες, μία ἰδεατή, μή ὑποκείμενη σέ ὄρια, καί μία πραγματική ἢ περιορίζουσα δραστηριότητα, οἱ ὁποῖες, ἐν εἶδει ἀντιθέτων δυνάμεων, παράγουν ὄλο καί ὑψηλότερες συνθέσεις τοῦ ὑποκειμενικοῦ καί τοῦ ἀντικειμενικοῦ, ὀδηγώντας ἔτσι στήν ὀριστική αὐτοσυνείδηση τοῦ Ἐγώ ὡς ὑποκειμένου-ἀντικειμένου.

Ὁ Σέλλινγκ θεωρεῖ ὅτι ἡ ἱστορία τῆς αὐτοσυνείδησης διέρχεται τρεῖς ἐποχές: ἡ πρώτη ἐκκινεῖ ἀπό τήν πρωταρχική κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη καί φτάνει ἕως τήν «παραγωγική ἐποπτεία». Ἡ ἰδεατή καί ἡ πραγματική δραστηριότητα ἐνοποιοῦνται κατ' ἀρχάς στό πλαίσιο τῆς κατ' αἴσθησιν ἀντίληψης, ἡ ὁποία, σύμφωνα μέ τόν φιλόσοφο, οὔτε μπορεῖ, ἀλλά οὔτε καί πρέπει νά νοηθεῖ ὡς ἀπλῶς παθητική ἀντίληψη, δεκτικότητα. Ἡ κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη δέν μπορεῖ νά νοεῖται ὡς ἀπλή ἐξωτερική ἐπίδραση, διότι τότε θά ὑπόκειτο στό νόμο τῆς αἰτιότητας, ὁ ὁποῖος ἀφορᾷ ὅμως μόνο σέ ὁμοειδή πράγματα.¹⁹ Ἐπίσης, δέν μπορεῖ νά ἐρμηνευθεῖ ὑλιστικά, διότι τότε θά πρέπει νά δεχθεῖ κανεῖς ὅτι ἡ ὕλη εἶναι κατ' οὐσίαν καί κάτι ἕτερον τοῦ ἑαυτοῦ της, κάτι τό ὁποῖο δέν εἶναι ὕλη, ἀφοῦ εὐκόλα διαπιστώνουμε ὅτι τό αἶσθημα δέν εἶναι ἀπλή ὑλικότητα. Παραιτέρω ὅμως, οὔτε καί τό ἀντίστροφο μπορεῖ νά ἰσχύει, ὅτι δηλ. τό εἶναι παράγεται ἀπλῶς ἀπό τήν συνείδηση, διότι ἡ συνείδηση προϋποθέτει μία πραγματική περιορίζουσα δραστηριότητα. Στό ἐπίπεδο, πάντως, τῆς παραγωγικῆς ἐποπτείας, ἡ κατ' αἴσθησιν ἀντίληψη διασπᾶται σέ δύο μέρη, τό ἐσωτερικό καί τό ἐξωτερικό, σέ ἀντιληπτικό ὑποκείμενο καί ἀντικείμενο τῆς ἀντίληψης.

Ἡ δευτέρα ἐποχή τῆς ἱστορίας τῆς αὐτοσυνείδησης ἐκκινεῖ

Παύλος Κλιματσάκης

από την παραγωγική έποπτεία και φτάνει ως τόν «αναλογισμό» (Reflexion). Στο πλαίσιο της αναπτύσσονται τόσο οι μορφές της εσωτερικής και εξωτερικής έποπτείας, δηλ. χώρος και χρόνος, όσο και οι κατηγορίες. Στην τρίτη έποχή, ή όποια έπεκτείνεται από τόν αναλογισμό έως τήν απόλυτη πράξη της βούλησης, καθορίζεται ό λόγος για τόν όποιο τό Έγώ έν γένει είναι σε θέση νά θέτει κάτι πού είναι έκτός του. Η δυνατότητά του αυτή νά θέτει κάτι έκτός του, άπέναντί του, και νά σχετίζεται προς αυτό προκύπτει από τήν άφαιρετική δύναμη της κρίσεως, διά της όποίας τό Έγώ διαχωρίζει άφαιρετικά τόν έαυτό του από τήν όλότητα τών έποπτειών και του περιεχομένου τους και τόν καθιστά συνείδηση άντικειμένων.²⁰ Μέ αυτόν τόν τρόπο αρχίζει τό Έγώ νά καθίσταται συνειδητό στον ίδιο του τόν έαυτό ή αυτοσυνείδησία προϋποθέτει δηλ. τόν χωρισμό από τό έξωτερικό άντικείμενο, ή μάλλον, τό θέτειν τά άντικείμενα ως έξωτερικά, για νά γίνει τό Έγώ άντικείμενο του έαυτού του.

ΠΡΑΚΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Σέ αυτήν τήν φάση της ανάδυσης της αυτεποπτείας του Έγώ τοποθετεί ό Σέλλινγκ τό τέλος της θεωρητικής φιλοσοφίας και τήν αρχή της πρακτικής. Η πρακτική φιλοσοφία του Σέλλινγκ δέν άποπειράται τήν διερεύνηση ήθικών άξιωμάτων και άρχών, αλλά τονίζει τήν σημασία της ήθικης συνείδησης για τήν πραγματοποίηση της αυτοσυνείδησης του Έγώ και κορυφώνεται σε μία θεωρία περί της ιστορίας. Η άναφερθείσα ανάδυση της συνείδησης διά της άποστασιοποίησης από τό άντικείμενο κατανοείται μόνο επί τη βάσει μιας ένέργειας αυτοκαθορισμού. Ο αυτοκαθορισμός εκδηλώνεται πρωταρχικά μέ έναν άπλως φυσικό τρόπο, δηλ. ως όρμη. Ωστόσο, ή βούληση, για νά μπορέσει νά καταστεί αντι-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

κείμενο του έαυτού της, δέν μπορεί νά παραμένει ἐγκλωβισμένη στην ἐποπτεία ἀντικειμένων, ἀλλά πρέπει νά ἀνακλασθεῖ σέ ἐξωτερικά ὄντα, τά ὅποια εἶναι ἐπίσης βουλήσεις, εἶναι δηλ. ἐπίσης αὐτοκαθοριζόμενα Ἐγώ. Τό Ἐγώ πρέπει νά δράσει στό πλαίσιο ἑνός κόσμου, ὁ ὅποιος μπορεί νά συνιστᾶ ἀντικείμενο τῆς ἐλεύθερης δραστηριότητάς του. Ἐπειδή, ὅμως, αὐτός ὁ ἐξωτερικός ὡς πρὸς ἐμένα κόσμος εἶναι πεδίο δραστηριοποίησης καί τῶν ἄλλων Ἐγώ, τό δικό μου Ἐγώ μπορεί νά εἶναι ὑποκείμενο στην αὐθαιρεσία τῆς ὀρμῆς τῶν ἄλλων Ἐγώ, ἡ ὅποια περιορίζει τήν πραγματοποίηση τῆς ἐλευθερίας μου. Αὐτό ἐπιτάσσει τήν διακρίβωση μιᾶς ἀπόλυτης βούλησης, ἡ ὅποια ὑπερβαίνει τήν φυσική ροπή, καί καταδεικνύει τόν ἀπόλυτο νόμο τῆς πράξης: τό νά βούλωμαι δηλ. μόνο αὐτό τό ὅποιο βούλονται καί τά ἄλλα Ἐγώ.

Ἀπ' αὐτόν τόν νόμο παράγεται τό δίκαιο, τό ὅποιο ἔχει μόνο ἀρνητικό καί ἀπαγορευτικό περιεχόμενο, προκειμένου νά ἀποτρέψει διά τῆς ἀνάσχεσης τῆς αὐθαιρεσίας τήν ἀμοιβαία ἐξολόθρευση τῶν Ἐγώ κατὰ τήν ἀλληλεπίδρασή τους.²¹ Διά τοῦ δικαίου καί τῆς σχετικῆς νομοθεσίας ἐξασφαλίζεται ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου καί ἡ ἐπιβίωσή του, οὕτως ὥστε τό Ἐγώ ἐποπτεύει τόν ἑαυτό του ἐντός τῆς ἐνότητας τοῦ κράτους ὡς ἐλεύθερο. Ἡ ἐνότητα τοῦ κράτους πρέπει μάλιστα, κατὰ τόν Σέλλινγκ, νά ἐπεκταθεῖ καί σέ μία κοινωνία τῶν ἐπί μέρους κρατῶν, σέ συμφωνία πρὸς τίς ἰδέες πού ἐξέφρασε ὁ Κάντ στό ἔργο τοῦ *Zum ewigen Frieden* (Πρὸς τήν αἰώνια εἰρήνη, 1795). Τόσο ἡ ἐσωτερική ὀργάνωση τῶν κρατῶν ὅσο καί οἱ μεταξύ τούς σχέσεις συνιστοῦν τό θεματικό ἀντικείμενο τῆς ἱστορίας, στό πλαίσιο τῆς ὁποίας ἡ ἐλεύθερη δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου παρουσιάζεται ἀναμειγμένη μέ ἀναγκαιότητα. Στήν ἱστορία, οἱ ἄνθρωποι, ὡς ἄτομα, ἐνεργοῦν μέν ἐν ἐλευθερία, εἶναι ὅμως ταυτόχρονα ἐνταγμένοι σέ μία πραγματικότητα πού προκύπτει ὡς συνολικό ἀποτέλεσμα ὅλων τῶν ξεχωριστῶν ἀτομικῶν δραστηριοτήτων καί τῆν ὅποια τό ἄτομο δέν ἔχει τήν δύναμη νά ἐλέγξει. Ὁ φιλό-

Πάυλος Κλιματσάκης

σοφος επισημαίνει ότι στο «μεγάλο θέατρο του κόσμου» οί ήθοιοιοί παίζουν τόν ρόλο τους έν έλευθερία, χωρίς όμως νά τούς εΐναι συνειδητό ότι, πίσω από τήν πλάτη τους, προκύπτει ως συνολικό αποτέλεσμα κάτι τό όποιο εκείνοι δέν έπεδίδωξαν και τό όποιο έξυπηρετεί τούς σκοπούς του όλου. Πρόκειται για μία ιδιότυπη ανάμειξη και συμπλοκή τής αναγκαιότητας μέ τήν έλευθερία, ή όποία αυτή τελευταία κατανοείται ως διαμεσολαβημένη από κάποιον όν ανώτερο τής ατομικής συνείδησης. Στο πλαίσιο αυτού του όντος, ή διαφορά πού έννοικεί στο ατομικό Έγώ παραχωρεί τήν θέση τής σέ μία απόλυτη ταυτότητα. Αυτό τό απόλυτο όν, τό όποιο δέν ύπόκειται στο δίχασμό, στήν δυϊκότητα και τό όποιο έντούτοις διέπει τό Έγώ ως όρος τής δυϊκότητάς του, δέν μπορεί ποτέ νά γίνει αντικείμενο τής συνείδησης ως τέτοια απόλυτη ταυτότητα, διότι αυτή προϋποθέτει κατ' ανάγκην τήν δυϊκότητα ανάμεσα στο ύποκείμενο και τό αντικείμενο.²² Παραμένει πάντα πέραν τής συνειδήσεως, συνιστώντας, ώστόσο, τήν ρίζα όλων τών ατομικών συνειδήσεων.

Ο Σέλλινγκ βλέπει περαιτέρω τήν ιστορία ως τό πεδίο μιās διηνεκοϋς αποκαλύψεως του απόλυτου όντος, ή όποία συντελείται σέ τρεις εποχές: ή πρώτη εΐναι αυτή του πεπρωμένου, εποχή τής ανόδου και τής πτώσης τών αρχαίων βασιλείων • ή δεύτερη εΐναι ή εποχή τής φύσεως και εκτείνεται από τήν έξάπλωση τής ρωμαϊκής κυριαρχίας μέχρι και τήν πραγματοποίηση μιās κοινότητας τών κρατών κατά τά ανωτέρω αναφερθέντα· τέλος, ή τρίτη εποχή εΐναι αυτή τής πρόνοιας, ή όποία θά επέλθει, όταν ή συνείδηση του πεπρωμένου και τής φυσικής αναγκαιότητας θά αναίρεθει στο πλαίσιο μιās ύψηλότερης συνείδησης τής πρόνοιας· σ' αυτή συνίσταται τό τέλος και ό σκοπός τής ιστορίας.

Στήν ιστορία, λοιπόν, κατακτά τό ατομικό Έγώ τήν συνείδηση τής έλευθερίας του, δέν μπορεί όμως νά συλλάβει αυτό πού εΐναι ή ίδια ή ιστορία, εκείνη δηλ. τήν ένότητα έλευθερίας και αναγκαιότητας πού παραπέμπει στο ότι πίσω από

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τὴν ἱστορία εὐρίσκεται τὸ Ἀπόλυτο, ἐντὸς τοῦ ὁποῖου ἔχει πραγματοποιηθεῖ ἡ ὑπέρβαση τῆς δυϊκότητας τῆς συνείδησης τοῦ Ἐγώ. Σὲ αὐτὴ τὴν συνείδηση, τὸ ἀτομικὸ Ἐγώ μπορεῖ νὰ φτάσει, κατὰ τὴν ἀποψη τοῦ Σέλλινγκ, ἀφενὸς μέσῳ τῆς κατανοήσεως τῆς φυσικῆς τελεολογίας καὶ ἀφετέρου, ὅπως προαναφέραμε, μέσῳ τῆς τέχνης καὶ τῶν ἔργων τῆς. Σὲ ἐκεῖνα τὰ προϊόντα τῆς φύσεως πού συνιστοῦν ὄργανισμὸ, ἀλλὰ καὶ στό σύνολο τῆς φύσεως ὡς ὄργανισμὸ μπορεῖ νὰ ἐποπτευθεῖ ἡ ζητούμενη γιὰ τὴν συνείδηση ἐνότητα ἀναγκαιότητας καὶ ἐλευθερίας. Ὁ ὄργανισμὸς συνιστᾷ σκόπιμο προϊόν τῆς φύσης ὑπὸ τὴν ἔννοια τῆς ἐνότητας τῆς ἀσυνείδητης καὶ τῆς συνείδητης δραστηριότητας πού συντελεῖται στό πεδίο τῆς. Ἡ ἴδια ἐνότητα ἀναγκαιότητας καὶ ἐλευθερίας μπορεῖ νὰ ἐποπτευθεῖ στό πεδίο τῆς γνώσεως καὶ μέσῳ τῆς τέχνης καὶ τῶν δημιουργημάτων τῆς. Ἡ φιλοσοφία νοεῖ μὲν αὐτὴν τὴν ἐνότητα, τὴν καθιστᾷ ὡστόσο προσιτὴ μόνον σὲ λίγους, σὲ ἐκείνους δηλ. πού διαθέτουν τὴν νοητικὴ ἐποπτεία, καθότι ἐπ' αὐτῆς ἐδράζεται τὸ φιλοσοφεῖν • στὴν αἰσθητικὴ ἀντίθετα ἐποπτεία, ἐντὸς τῆς ὁποίας ἐκτίθεται τὸ ἔργο τέχνης, ἐκείνη ἡ ἐνότητα μπορεῖ νὰ εἶναι φανερὴ σὲ ὅλους.

Ὁ Σέλλινγκ δὲν συνειδητοποιεῖ τὴν ἀνάγκη ἀποδείξεως τοῦ περιεχομένου τῆς νοητικῆς ἐποπτείας ὡς ἀρχῆς τῆς φιλοσοφίας. Ἡ ἰδέα τῆς φιλοσοφίας του, ὡστόσο, ἔχει συγκεκριμένο ἐννοιολογικὸ περιεχόμενο. Τὸ Ἀπόλυτο νοεῖται ὡς ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα ὑποκειμενικότητας καὶ ἀντικειμενικότητας, ὡς ἡ ἀπόλυτη μὴ διαφορὰ ἰδεατοῦ καὶ πραγματικοῦ. Ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα δὲν εἶναι ὅμως ἀφηρημένη ἐνότητα, ὅπως ἡ λογικὴ ταυτότητα • ἡ διαφορὰ, μὲ ἄλλα λόγια, ὑπάρχει, παραμένει ὅμως ἐξωτερικὴ πρὸς τὸ Ἀπόλυτο. Ἡ ταυτότητα νοεῖται ὡς συγκεκριμένη, εἶναι ὑποκειμενικότητα καὶ ταυτόχρονα ἀντικειμενικότητα.

Πάυλος Κλιματσάκης

ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΗΣ ΑΠΟΛΥΤΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

Μέ το έργο *Darstellung meines Systems der Philosophie* (Έκθεση του φιλοσοφικού μου συστήματος, 1801), η φιλοσοφία του Σέλλινγκ φτάνει πλέον σε εκείνη την φάση της που χαρακτηρίζεται ως «σύστημα της ταυτότητας». ²³ Το έργο αυτό θέτει ως σαφή προσανατολισμό του να ανεύρει σε όλα το Απόλυτο και να θεμελιώσει την έπιστήμη του Απολύτου. ²⁴ Προϋπόθεση της φιλοσοφίας της ταυτότητας είναι η θέση ότι η απόλυτη γνώση ταυτίζεται με την γνώση του Απολύτου. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι κάθε είδος γνώσης είναι φανέρωση μιας και της αυτής γνώσης, ή όποια τελικά αποδεικνύεται ως γνώση του Απολύτου. Η δέ γνώση του Απολύτου δηλώνεται μέσω της έννοιας της ταυτότητας ή της «α-διαφορίας» (Indifferenz).

Η εν λόγω γνώση του Απολύτου ως συγκεκριμένου Απολύτου, ως ταυτότητος υποκειμένου και αντικειμένου, αποτελεί την ειδοποιό διαφορά της φιλοσοφίας από την κοινή γνώση. Κάθε τι συγκεκριμένο περιέχεται μόν και στην κοινή, την αισθητηριακή συνείδηση, ή δυσκολία όμως είναι να νοηθεί το περιεχόμενο του συγκεκριμένου. Ο κοινός νους τείνει να διαχωρίζει τις ιδέες, να τις όριζει αντιδιαστέλλοντάς τις, ενώ η φιλοσοφία αξιώνει από την πλευρά της την σύγκλιση των αντιτιθέμενων. Η φυσική συνείδηση έχει μόν ως αντικείμενο τό συγκεκριμένο, ή διάνοια, ωστόσο, αντιδιαστέλλει μονίμως τό άπειρο από τό πεπερασμένο, τό αίτιο από τό αιτιατό, τό θετικό από τό αρνητικό. Η καθαρή θεωρία πραγματεύεται αυτήν την διαφορά και την καταργεί. Μέ τό σύστημα της ταυτότητας, ο Σέλλινγκ αναδεικνύει εκ νέου την καθαρή θεωρία ή φιλοσοφία επαναφέρει στο έπικεντρο την αλήθεια, αναζητά τό Απόλυτο εντός του συγκεκριμένου.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Τό Απόλυτο ως απόλυτη ταυτότητα εκφέρεται μέσω της πρότασης $A = A$. Αυτή ή πρόταση, ή όποια δηλώνει τόσο την ουσία όσο και την μορφή της απόλυτης ταυτότητας, δέν πρέπει νά εκληφθεῖ ἀπλῶς ταυτολογικά, διότι σέ αὐτήν περιέχονται τρία στοιχεῖα τῆς ταυτότητας: τό A ὡς τέτοιο, τά συσχετιζόμενα καί ὁ μεταξύ τους συσχετισμός. Ὑπό αὐτήν τήν ἔννοια, τό Απόλυτο πρέπει νά νοεῖται ὡς μὴ διαφορά τῶν διαφερόντων, μὴ διάκριση τοῦ ὑποκειμένου καί τοῦ ἀντικειμένου, τοῦ εἶναι καί τοῦ νοεῖν. Σέ αὐτήν τήν ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου, φθάνουμε μέσω ἀφαίρεσης ἀπό τοὺς συγκεκριμένους προσδιορισμούς τῶν ὄντων, ἢ ὅποια τό ἀπελευθερώνει ἀπὸ κάθε ἀντίθεση. Ἐκ πρώτης ὄψεως, ἢ μὴ διαφορά ἀποκλείει κάθε εἶδους ἀντιθετικούς καθορισμούς. Ἐντούτοις, αὐτό τό ἀπόλυτα ταυτόν, ἐπειδὴ τίποτε δέν εἶναι ἐκτός του καί τίποτε δέν τοῦ ἀντιτίθεται, ἐγκλείει ἐντὸς του τοὺς ἀντιτιθέμενους καθορισμούς ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου, εἶναι καί νοεῖν. Ἀποτελεῖ ταυτότητα τῶν ἀντιτιθέμενων, οὕτως ὥστε ἡ ὀρθή περὶ αὐτοῦ δήλωση εἶναι ὅτι σέ αὐτό τά ἀντιτιθέμενα εἶναι διάφορα καί ταυτόχρονα ἕνα.²⁵ Το Απόλυτο εἶναι ἀπλή ἔλλειψη διαφορᾶς καί ταυτόχρονα πολλαπλή ἐνότητα.

Ἡ οὐσία τοῦ Ἀπολύτου εἶναι ἡ ταυτότητα, ὅμως τό εἶναι πού προκύπτει κατ' ἀνάγκην ἀπὸ αὐτήν τήν οὐσία εἶναι γνώση (Erkennen), καί μάλιστα γνώση τοῦ ἑαυτοῦ ἢ ὑποκειμενο-ἀντικείμενο. Πρόκειται γιὰ τήν αὐτοβεβαίωση τῆς οὐσίας τοῦ Ἀπολύτου ἢ ὅποια αὐτὴ αὐτοβεβαίωση διαμορφώνει τήν αἰώνια καί πρώτη μορφή τοῦ εἶναι του, τήν «ταυτότητα τῆς ταυτότητας», ἔκφραση διὰ τῆς ὁποίας δηλώνεται ἡ ἐνότητα τῆς οὐσίας καί τῆς μορφῆς ἐκείνου τοῦ αἰωνίου εἶναι πού προκύπτει ἀπὸ τήν οὐσία τοῦ Ἀπολύτου. Ἐξ οὗ καί ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα μπορεῖ νά νοηθεῖ ὡς ἡ οὐσία ὄλων τῶν πραγμάτων, καθὼς ὅλα μποροῦν νά εἶναι μόνο ἐφόσον συνιστοῦν ταυτότητα. Ἡ ταυτότητα ὡς οὐσία τῶν ὄντων, ἢ ἐνότητα μέ τὸν ἑαυτό τους, δέν μπορεῖ νά ἀρθεῖ. Στὰ ὄντα ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου, ἢ διαφοροποίηση, τό ὅτι δηλ. ἀποτελοῦν

Πάυλος Κλιματσάκης

πολλά και διάφορα όντα, είναι ουσιαστικά ποσοτική • πρόκειται για μία έμφαση είτε στην υποκειμενική είτε στην αντικειμενική πλευρά της ταυτότητας. Όλα δηλ. τὰ όντα περιέχουν τήν απόλυτη ταυτότητα ή τό Απόλυτο ως ουσία τους· τὰ πεπερασμένα όμως όντα προκύπτουν από τό ότι ή απόλυτη ταυτότητα λαμβάνει σε αυτά μία περισσότερο ή λιγότερο υποκειμενική ή αντικειμενική μορφή. Τά όντα στά όποια τό αντικειμενικό στοιχείο της απόλυτης ταυτότητας υπερεξεϊ είναι φυσικά όντα, ενώ εκείνα στά όποια υπερεξεϊ τό υποκειμενικό στοιχείο είναι τὰ ανήκοντα στην σφαίρα της αυτοσυνείδησης και του πνεύματος. Ο φιλόσοφος παρουσιάζει μάλιστα αυτή τήν σχέση με τό ακόλουθο σχήμα:²⁶

$$\begin{array}{ccc}
 + & & + \\
 A = B & \text{-----} & A = B \\
 & & A = A
 \end{array}$$

Πρόκειται για ένα σχήμα με δύο πόλους· στον έναν πόλο, τό βάρος πέφτει στο υποκειμενικό στοιχείο, στον άλλο στο αντικειμενικό. Η ουσιαστική όμως ένότητά τους είναι τό $A = A$, ή απόλυτη ταυτότητα. Η απόλυτη ταυτότητα είναι λοιπόν παρούσα ως ουσία και στις δύο σειρές τών όντων που προκύπτουν από αυτήν με βάση τήν μορφή που εκάστοτε προσλαμβάνει τό Είναι της, όταν κυρίαρχο είναι τό υποκειμενικό ή τό αντικειμενικό στοιχείο.

Σέ σχέση με τό σύστημα της ταυτότητας, τίθεται τό ερώτημα εάν ό Σέλλινγκ παρουσιάζει εν προκειμένω μία έντελώς νέα φιλοσοφική αρχή ή ουσιαστικά προβαίνει σε μία ολοκλήρωση όλης της προηγούμενης πορείας του. Η έννοια του Απολύτου ήλθε στο προσκήνιο σε όλη της τήν μεγαλοπρέπεια με τό σύστημα της ταυτότητας. Έχει όμως προβληθεί και ή άποψη ότι τό σύστημα της ταυτότητας αποτελεί ρήγμα και αναπροσδιορισμό της σκέψης του Σέλλινγκ χάρις στην μελέτη παλαιότερων φιλοσόφων, πιθανόν δέ και χάρις

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

στήν συνεργασία του με τον Χέγκελ στην Ίενα από τό 1801 καί μετά. Επίσης, πολύ σημαντική είναι καί ή επίδραση πού άσκησε στήν σκέψη του ή άλληλογραφία μέ τον Φίχτε, ό όποϊος προέβη σέ κριτική σέ τρεΐς πλευρές τής φιλοσοφίας του Σέλλινγκ: στήν έννοιά του περί φύσεως, στήν έννοια τής νοητικής έποπτείας καί στήν σχέση τής ύπερβατολογικής προς τήν φυσική φιλοσοφία.²⁷

Ό Φίχτε θεωρεί ότι, έξ απόψεως τής ύπερβατολογικής φιλοσοφίας, ή έννοια τής φύσεως δέν μπορεί νά παραχθεί, άλλα πρέπει νά βασίζεται επί τής δεδομένης αναγκαιότητας μιās ώθησης γιά τήν αυτοσυνείδηση, διαμέσου τής όποιās αυτή μπορεί νά είναι συνείδηση αντικειμένων· αυτή ή ώθηση, ώστόσο, πάντα διαφεύγει από τήν συνείδηση, δέν γίνεται ποτέ ή ίδια παρούσα σέ μία παράσταση, παρότι συνιστά περιορισμό του Έγώ, προκειμένου αυτό νά μπορεί νά έχει συνείδηση ενός έξωτερικού όντος, ενός μη-Έγώ. Αυτό πού όνομάζουμε «φύση» έχει γιά τόν Φίχτε ένα θεμέλιο, τό όποϊο δέν μπορεί νά άνιχνευθει (πρόκειται γιά ένα κατάλοιπο του καντιανού πράγματος καθ' έαυτό μέσα στό φιχτιανό σύστημα). Σέ ό,τι άφορα στό δεύτερο έρώτημα, ό Φίχτε άμφισβητεί καί τήν έννοια μιās νοητικής έποπτείας, καθόσον δι' αυτής νοείται μία έποπτεία από τήν όποία τό ύποκειμενικό στοιχείο μπορεί νά εκλείπει έντελώς· μία τέτοια έποπτεία πρέπει, κατά τήν άποψη του, νά προϋποτεθει, εάν πρόκειται νά γίνει λόγος γιά κατασκευή τής έννοιας τής φύσης, όπως τήν θέλει ό Σέλλινγκ. Μέσω αυτής τής έποπτείας ύποτίθεται ότι συλλαμβάνεται άμεσα ή φύση ως παραγωγική διαδικασία του έαυτού της, στό πλαίσιο τής όποιās παράγονται οί διάφορες μορφές των φυσικών όντων· ύποτίθεται δηλ. ότι συλλαμβάνεται ως καθαρή ένέργεια, ουσιαστικά μέ τόν ίδιο τρόπο μέ τόν όποϊο τό Έγώ είναι παρόν στήν αυτοσυνείδησή του. Μέ τόν τρόπο άρα αυτό, ό Σέλλινγκ εισάγει ένα έξωυποκειμενικό Έγώ, κάτι πού ό Φίχτε αποκλείει εκ των προτέρων. Έπομένως, τρίτον, κατά τόν Φίχτε

Πάυλος Κλιματσάκης

δέν μπορούν να υπάρχουν δύο βασικές και συμπληρωματικές φιλοσοφικές επιστήμες.

Ο Σέλλινγκ εκκινεί από την ιδέα του Απολύτου ως ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου, την οποία εκθέτει ως εξής: «Η βαθύτερη φύση του Απολύτου μπορεί να νοηθεί μόνον ως απόλυτη, ακραιφνής και άμιγής ταυτότητα. Πράγματι, τό Απόλυτο είναι απλώς απόλυτο, ό,τι δέ αυτό περιέχει είναι αναγκαίο και πάντοτε τό ίδιο, αναγκαίο δηλ. και πάντοτε απόλυτο. Εάν, όμως, ή ιδέα του Απολύτου ήταν μία καθολική έννοια, αυτό ουδόλως θά εμπόδιζε να ένδημει στην έννοια αυτή μία διαφορά παρά την ταυτότητα του Απολύτου. Είναι αλήθεια ότι ακόμη και τά πλέον έτερόκλητα πράγματα είναι στό επίπεδο της έννοιας απλά και έντελώς ταυτόσημα». «Η δυνατότητα της διαφοράς όλων τών πραγμάτων, δεδομένης της έννοιολογικής τους ένότητας, έγκαιται στον τρόπο μέ τον όποιο συνάπτονται έντός τους καθολικό και άτομικό... στά όρια του Απολύτου, τέτοιο ζήτημα δέν τίθεται, εφόσον εκεί τό άτομικό είναι έξ όρισμού και καθολικό, τό δέ καθολικό και άτομικό, και δυνάμει αυτής της ένότητας ύπαρξη και ουσία του Απολύτου ταυτίζονται. Ίδου τό άμεσο συμπέρασμα: ότι τό Απόλυτο είναι σύν τοις άλλοις ό απόλυτος αποκλεισμός κάθε διαφοράς από την ουσία του».²⁸

Ο Σέλλινγκ όρίζει τό Απόλυτο ως απόλυτη ταυτότητα, μη διαφορά υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, πεπερασμένου και απείρου. Έχέγγυο τώρα αυτής της ιδέας δέν είναι ή έννοιολογική κατανόηση, δυνάμει της όποίας οί αντίθεσεις αυτές προσδιορίζουν τον έαυτό τους έν σχέσει προς την ένότητα, αλλά ή νοητική έποπτεία. Ο Σέλλινγκ έπιμένει ότι ή μόνη έφικτή διαφορά μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου είναι ή ποσοτική, ή διαφορά μεγέθους. Η ποιοτική μεταξύ τούς διαφορά, αντίθετα, δέν είναι νοητή. Στους κόλπους του Απολύτου αναφύεται λοιπόν ή αντίθεση, ή όποία και προσδιορίζεται ως σχετική και μόνο, ως ποσοτική, όχι ως ποι-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

οτική, όχι ως αντίθεση ουσίας. «Η ποσοτική διαφορά υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας είναι ο αιτιώδης λόγος της περατότητας εν γένει». Τήν ποσοτική αυτή διαφορά, ο Σέλλινγκ τήν ονομάζει και «δύναμη». «Κάθε όρισμένη δύναμη αποδίδει μία όρισμένη ποσοτική διαφορά υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας». «Από τήν σκοπιά της ουσίας ή από τήν σκοπιά της καθαρής θεωρίας, μία τέτοια αντίθεση είναι έντελως ανύπαρκτη. Για τήν καθαρή θεωρία, όπως υπάρχει τό Α υπάρχει και τό Β, καθότι τόσο τό Α όσο και τό Β είναι ή ολότητα της απόλυτης ταυτότητας, ή όποια αυτή ταυτότητα συγκροτείται όχι άπλως από τό Α και τό Β, αλλά από τό $A = B$ ». Τό $A = B$ είναι ή σχετική ταυτότητα. «Η απόλυτη ταυτότητα είναι ... αυτό τουτο τό σύμπαν».²⁹

Η πρώτη ποσοτική διαφορά του Απολύτου, ως πρώτη σχετική ολότητα, είναι ή ύλη, ή πρώτη δύναμη. Η ίδια αυτή ταυτότητα, όριζόμενη ως όν, εκδηλώνεται ως φώς: τό φώς είναι ή δεύτερη δύναμη, ό οργανισμός ή τρίτη δύναμη. Εν προκειμένω, ό Σέλλινγκ ακολουθει ένα τριαδικό σχήμα (πρώτη, δεύτερη και τρίτη δύναμη), τό όποιο όμως είναι φορμαλιστικό, υπό τήν έννοια ότι εφαρμόζεται έξωτερικά σε κάθε τι ή αυτή μορφή, αφήνοντας άθικτο τό ίδιο τό περιεχόμενο. Ο Σέλλινγκ αρχίζει από τήν ύλη ως πρώτη μη διαφορά ή σχετική ολότητα στο πεδίο της φύσεως και, διατρέχοντας διάφορους προσδιορισμούς, φθάνει σε ύψηλότερες ταυτότητες. Η έξελικτική όμως πορεία ακολουθει ένα έμπειρικό σχήμα, δέν συνιστά λογική παραγωγή του περιεχομένου των προσδιορισμών, όπως θά τήν συνατήσουμε αργότερα στον Χέγκελ, αλλά μάλλον τήν έπιβολή σε αυτούς μιας έξωτερικής μορφής. Πολλές φορές, έπομένως, εφαρμόζονται σε μία φυσική περιοχή έννοιες προερχόμενες από μία άλλη. Ο φορμαλισμός έρμηνεύει μία περιοχή της φύσης με ένα άσχετο προς αυτήν σχήμα, γεγονός στο όποιο όφείλεται ή κακή φήμη της φυσικής φιλοσοφίας του Σέλλινγκ.

Η σελλινγκιανή φιλοσοφία αναδεικνύει πάντως τήν ιδέα

Πάυλος Κλιματσάκης

πώς αλήθεια είναι τό συγκεκριμένο, ή ένότητα άντικειμενικοῦ καί ύποκειμενικοῦ. Κάθε βαθμίδα ἔχει μέσα στό σύστημα τήν δική της ιδιαιτερότητα. Κατά δεύτερον, ἐπισημαίνει στό πλαίσιο τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας τίς μορφές πού προσλαμβάνει τό πνεῦμα μέσα στήν φύση, ὁ ἠλεκτρισμός καί ὁ μαγνητισμός δέν εἶναι παρὰ ἐξαντικειμενικεύσεις τῆς ιδέας. Γιά τήν σελλινγκιανή φιλοσοφία, ἕνα εἶναι τό ζήτημα, ή ἀντικειμενικότητα καί ή αλήθεια κατά τήν συγκεκριμένη τους ἐκδοχή. Τό νοεῖν συλλαμβάνει ἑαυτόν ὡς νοητό ἅμα καί αἰσθητό κόσμο, ὡς τήν ένότητα ὕλης καί πνεύματος. Τό πρόβλημα ἐδῶ εἶναι ὅτι τόσο ή ιδέα αὐτή ἐν γένει ὅσο καί ή ὁλότητα τῶν προσδιορισμῶν της δέν ἀναπτύσσονται σύμφωνα μέ ἐννοιολογική ἀναγκαιότητα. Ἡ ιδέα εἶναι ή αλήθεια καί κάθε τι ἀληθές εἶναι ιδέα, κάτι πού ὁμως πρέπει νά ἀποδειχθεῖ. Ὁ Σέλλινγκ ἐπιμένει ἀντ' αὐτοῦ νά θεωρεῖ τήν νοητική ἐποπτεία, τήν φαντασία, τό ἔργο τέχνης ὡς τρόπο ἐκφάνσεως τῆς ιδέας: «Τό ἔργο τέχνης εἶναι ὁ ὑπέρτατος, ἀλλά καί ὁ μοναδικός τρόπος κατά τόν ὁποῖο ή ιδέα ὑπάρχει γιά τό πνεῦμα.» Ὁ ὑπέρτατος τρόπος τῆς ιδέας εἶναι ὁμως τό ἴδιο της τό στοιχεῖο, τό νοεῖν.

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Ὁ Σέλλινγκ δημοσίευσε στήν συνέχεια κάποια κείμενα μέ στόχο τήν υπεράσπιση τοῦ συστήματος τῆς ταυτότητας ἀπέναντι σέ ἐν τῷ μεταξύ ἐκφρασθεῖσες κριτικές. Σύμφωνα μέ τίς κριτικές αὐτές, τό σύστημά του ἦταν εἴτε νατουραλιστικό εἴτε ἀθεϊστικό εἴτε πανθεϊστικό. Ὡς ἀπάντηση σέ αὐτές τίς κριτικές, ὁ Σέλλινγκ δημοσιεύει τό 1804 τό *Philosophie und Religion* (Φιλοσοφία καί θρησκεία) καί τό 1809 τό σημαντικό ἔργο *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Φιλοσοφικές ἔρευνες σχετικά μέ τήν οὐσία τῆς

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

άνθρωπινης ἐλευθερίας), τὰ ὅποια ἀνήκουν στήν ἐπόμενη φάση τῆς σκέψης του, τήν ἀποκαλούμενη «φιλοσοφία τῆς ἐλευθερίας». Ἡ φάση αὐτή θεωρεῖται ἀπό διάφορους μελετητές ὡς ὑπέρβαση τῆς προηγούμενης φιλοσοφίας του καί μετάβαση σέ ἕνα διαφοροτικό ἐπίπεδο.

Στό πλαίσιο τῶν νέων ἀναζητήσεων του, ὁ Σέλλινγκ ἐπιχειρεῖ νά καθορίσει μέ μεγαλύτερη ἀκρίβεια τήν ἔννοια τῆς ταυτότητας καί νά προσδώσει στήν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας μία θέση στό πλαίσιο τοῦ συστήματός του. Ἀφορμή γιά τό ἔργο *Philosophie und Religion* ἀπετέλεσε τό ἔργο τοῦ Eschemayer, *Philosophie im Übergang zur Nichtphilosophie* (Ἡ φιλοσοφία κατά τήν μετάβασή της στήν μή-φιλοσοφία, 1803), στό ὅποιο ἀμφισβητεῖται ἡ δυνατότητα τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφικῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, περιορίζοντας ἔτσι τό πεδίο ἰσχύος τῆς φιλοσοφικῆς γνώσεως καί διανοίγοντας χῶρο γιά τήν πίστη. Ὁ Σέλλινγκ ἀποφασίζει νά ἐξετάσει τήν σχέση φιλοσοφίας καί θρησκείας ὑπό τό πρίσμα: α) τοῦ κατά πόσον ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νά καταστῆ ὄντως ἀντικείμενο τῆς θεωρητικῆς γνώσεως, β) ἐάν τό Ἀπόλυτο τῆς φιλοσοφίας μπορεῖ νά ταυτιστῆ μέ τόν Θεό τῆς θρησκείας, καί γ) ἐάν ἡ ἰδέα τοῦ Ἀπολύτου ὡς ἀπόλυτης ταυτότητας τοῦ ὑποκειμενικοῦ καί τοῦ ἀντικειμενικοῦ στοιχείου εἶναι ἀπλῶς προϊόν τῆς σκέψεως, μία ἀπλῶς ὑποκειμενική γνώση. Ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ τήν συμφωνία τῶν φιλοσοφικῶν ἀπόψεων μέ ἐκεῖνες τῆς θρησκείας οὐσιαστική προϋπόθεση γιά τήν γνώση τῶν διδαχῶν τῆς θρησκείας, ὅπως ἡ περί Θεοῦ, ἡ περί τῆς σχέσης του μέ τὰ πεπερασμένα ὄντα καί ἡ ἠθική διδαχή τοῦ ἀφορᾷ στόν τελικό σκοπό τοῦ ἀνθρωπίνου γένους καί τήν ἀθανασία τῆς ψυχῆς. Μάλιστα, ὁ Σέλλινγκ τονίζει ὅτι αὐτά τὰ θέματα εἶναι ἀκριβῶς ἐκεῖνα γιά τὰ ὅποια ἀξίζει κανεῖς νά φιλοσοφεῖ καί νά ὑψώνεται πέρα ἀπό τόν κοινό νοῦ.³⁰

Στό ἐν λόγω ἔργο, ὁ Σέλλινγκ διαπιστώνει ἀρχικά ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου ὡς ἀπόλυτης ταυτότητας ἰδεατοῦ καί πραγματικοῦ συνεπάγεται ὅτι στήν οὐσία τοῦ Ἀπολύτου

Πάυλος Κλιματσάκης

ἀντιστοιχεί ή ἀπολύτως ἀναγκαία μορφή τῆς γνώσης καί τῆς ἐποπτείας τοῦ ἑαυτοῦ. Τό Ἀπόλυτο καθίσταται ἐποπτικό ἀντικείμενο τοῦ ἑαυτοῦ μέσω μιᾶς διαδικασίας ἐξαντικειμενίκευσης, στό πλαίσιο τῆς ὁποίας παράγεται ή ἰδέα, ή εἰκόνα του. Ἡ ἰδέα αὐτή ἐκδιπλώνεται καί ἀναπτύσσεται σέ μία σειρά ἀπό ἐπί μέρους ἰδέες, σέ ἕναν κόσμο ἰδεῶν πού συνιστᾶ «τόν πλήρη ἀπόλυτο κόσμο μέ ὅλες τίς διαβαθμίσεις τῶν οὐσιῶν»,³¹ ἕναν κόσμο ἀπολύτως ἰδεατό, τοῦ ὁποίου ἀπέικασμα εἶναι ὁ πραγματικός κόσμος τῶν πεπερασμένων ὄντων. Ὁ κόσμος τῶν ἰδεῶν ἢ τῶν οὐσιῶν εἶναι μία ἄχρονη διαδικασία ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ, ὑπό τήν ἔννοια τῆς γνώσεως πού ἔχει ὁ ἴδιος ὁ Θεός γιά τόν ἑαυτό του.

Πῶς σχετίζεται τώρα αὐτός ὁ ἰδεατός κόσμος μέ τόν πραγματικό κόσμο τῶν πεπερασμένων ὄντων, πῶς μπορεῖ νά νοηθεῖ ή προέλευση τοῦ δευτέρου ἀπό τόν πρῶτο; Ὁ Σέλλινγκ ταυτίζει αὐτό τό ἐρώτημα μέ τό ζήτημα τῆς προέλευσης τῆς ὕλης.³² Ὡς πρὸς τό ζήτημα αὐτό, ἀπορρίπτει τήν θεώρηση τῆς ὕλης, στό πλαίσιο ἑνός δυϊσμοῦ, ὡς δευτέρης ἀρχῆς δίπλα στό Ἀπόλυτο· θεωρεῖ ἀκόμα προβληματική ἐκείνη τήν ἐρμηνεία πού ἀνάγει τήν προέλευσή της στό Θεό, καθότι συνεπάγεται ὅτι ὁ Θεός καθίσταται δημιουργός τοῦ ἀτελοῦς καί τοῦ κακοῦ. Προκειμένου νά ἀποφευχθεῖ ὁ δυϊσμός, πρέπει ή πεπερασμένη φύση νά ἀποτελεῖ κάποιου εἶδους συνέπεια τοῦ Ἀπολύτου· ὑπό τόν ὄρο, ὅμως, ὅτι ἀπορρίπτουμε τήν ἀπορροή τῆς ὕλης ἀπό τό Ἀπόλυτο, προκειμένου νά νοοῦμε μέ σαφήνεια τήν διαφορά τους, τότε ἀπομένει ἀπλῶς ή δυνατότητα τῆς ἐκπτώσης τῆς ὕλης ἀπό τό Ἀπόλυτο, ὑπό τήν ἔννοια μιᾶς πλήρους ἀποσπάσεως καί ἀπομακρύνσεως ἀπό τήν ἀπολυτότητα.³³ Ἡ δυνατότητα τῆς προέλευσης ἑνός κόσμου πεπερασμένων ὄντων, ὁ ὁποῖος συνιστᾶ τό ἀντίθετο τοῦ ἀπείρου καί αἰωνίου, δέν μπορεῖ νά ὀφείλεται παρὰ μόνον σέ ἀπόσπαση ἀπό τό Ἀπόλυτο.

Πιό συγκεκριμένα, τό ζήτημα αὐτό συμπλέκεται μέ τό πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας. Ἐπειδή ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου κα-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

νένα ὄν δέν εἶναι νοητό, πρέπει νά θεμελιωθεῖ ἐννοιολογικά ἢ ἀναφερθεῖσα δυνατότητα τῆς ἔκπτωσης ἀπό αὐτό. Τό ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου ὄν, ὡς ἀπείκασμα αὐτοῦ, πρέπει νά κατέχει αὐτονομία καί ἐλευθερία. Τήν αὐτονομία δέν μπορεῖ παρά νά τήν ἔχει παράσχει τό ἴδιο τό Ἀπόλυτο στό ἕτερόν του, στό πεπερασμένο ὄν.³⁴ Πραγματικά ὅμως αὐτόνομο εἶναι τό ἀπείκασμα τοῦ Ἀπολύτου, μόνο ἐφόσον δραστηριοποιήσει ἀφ' ἑαυτοῦ τήν αὐτονομία του, ἀποχωριζόμενο ἀπό τό Ἀπόλυτο καί καθιστώντας ἔτσι τόν ἑαυτό του ἕνα ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου ὑφιστάμενο ἀπόλυτο ὄν, κατ' οὐσίαν ἀλλότριο ἀπόλυτο καί πεπερασμένο ὄν. Παρότι, λοιπόν, ἡ δυνατότητα τῆς ὑπάρξεως τοῦ κόσμου τῶν πεπερασμένων ὄντων ἔγκειται στό Θεό, ὁ ἀποχωρῶν λόγος τῆς πραγματικότητάς του ἔγκειται στό ἴδιο τό ἀπείκασμα. Ὁ κόσμος, ἐπομένως, τῶν πεπερασμένων ὄντων θεμελιώνεται στήν ἐνέργεια τῆς διάλυσης τῆς ἐνότητος μέ τό Θεό, διά τῆς ὁποίας ἐγκαθιδρύεται τό ἐκτός Θεοῦ εἶναι. Μέσω τῆς ἔκπτωσης ἀπό τόν Θεό προκύπτει ἕνα ὄν, μία πραγματικότητα, τῆς ὁποίας ἡ δυνατότητα εἶναι ἐκτός τοῦ ἑαυτοῦ της, σέ ἕνα ἄλλο δηλ. ὄν, στό Ἀπόλυτο. Ἡ αὐτοῦ τοῦ εἶδους ἐξαρτημένη πραγματικότητα εἶναι ἡ χωροχρονική ὑλική πραγματικότητα· πρόκειται γιά τήν πεπερασμένη πραγματικότητα, ἡ ὁποία εἶναι μέν αὐτόνομη, χωρίς ὅμως νά συνιστᾶ τό θεμέλιο τοῦ ἑαυτοῦ της καί ἐπομένως ἐξίσου ἐξαρτημένη. Μέσα σέ αὐτό τό εἶδος ὄντος κυριαρχεῖ ἡ ἀναγκαιότητα.

Τό ἐρώτημα τῆς προελεύσεως τοῦ πεπερασμένου σέ συνάρτηση μέ τό πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας καί τοῦ κακοῦ ἀπασχολοῦν τόν Σέλλινγκ καί στό ἔργο *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ τήν τελευταία δημοσίευση τοῦ φιλοσόφου. Τό ἔργο αὐτό θεωρήθηκε ἀπό πολλούς ὡς ἀφετηρία μιᾶς νέας ἐρωτηματοθεσίας, ἡ ὁποία ὀδήγησε στό ὕστερο σύστημά του. Ἐπιπλέον, ἄσκησε ἐπίδραση ἀκόμα καί σέ στοχαστές ποῦ δέν ἐνδιαφέρονταν προηγουμένως γιά τήν σκέψη του.

Πάυλος Κλιματσάκης

Αφορμή για τό ἐν λόγω ἔργο ἀπετέλεσε ἡ κατηγορία, ἐκ μέρους τοῦ F. Schlegel, ὅτι τό σύστημα τοῦ καθαροῦ Λόγου καταλήγει σέ πανθεισμό καί φαταλισμό. Κατ' ἀρχάς, ὁ Σέλλινγκ ἐξετάζει τό ἐρώτημα κατά πόσον εἶναι δυνατή μία φιλοσοφική πραγμάτευση τῆς οὐσίας τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας. Για νά ἀπαντηθεῖ τό ἐρώτημα αὐτό, πρέπει νά εὐρεθεῖ ἡ ὀρθή ἔννοια τῆς ἐλευθερίας καί νά διακριβωθεῖ ἡ θέση τῆς μέσα στό ὄλον τῆς ἐπιστημονικῆς κοσμοθεωρίας. Ὁ φιλόσοφος ἀπορρίπτει τήν συχνά ἐκφερόμενη ἀντίρρηση ὅτι οἱ ἔννοιες τοῦ συστήματος καί τῆς ἐλευθερίας εἶναι κατ' ἀρχήν ἀσύμβατες,³⁵ διατεινόμενος ὅτι αὐτό μπορεῖ μέν νά ἰσχύει, ὅταν κάποιος σύστημα εἶναι ἀτελές, ἀλλά ὄχι ἀπολύτως. Αὐτό πού πρέπει νά ληφθεῖ ὑπόψη, ἐξηγεῖ ὁ Σέλλινγκ, εἶναι ὅτι ἡ ἀτομική ἐλευθερία συναρτᾶται μέ τό ὄλον τοῦ κόσμου, ἀφοῦ τό ἄτομο δέν εἶναι ἐκτός αὐτοῦ. Ἐπομένως, ἔστω καί μόνο στό πλαίσιο τοῦ νοῦ τοῦ Θεοῦ, ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου καί τό σύστημα τοῦ κόσμου συνάπτονται. Κι ἂν ἀκόμα ἀντιτείνει κανεῖς ὅτι ἕνα τέτοιο θεϊκό σύστημα ἐμεῖς δέν τό γνωρίζουμε, ὁ φιλόσοφος μπορεῖ νά ἰσχυριστεῖ ὅτι εὐλόγως ἐπιδιώκει μία γνώση τοῦ Θεοῦ, καθώς «κατανοεῖ τόν Θεό ἐκτός του διά τοῦ Θεοῦ ἐντός του».³⁶ Ὁ Λόγος, πάντως, ἐπιδιώκει τήν ἐνότητα στήν ἀνθρώπινη γνώση, καί, ἐν πάσει περιπτώσει, δέν ὑφίσταται κανένας προφανῆς λόγος, γιατί τό σύστημα πρέπει ἐκ τῶν προτέρων νά ἀποκλείει τήν ἐλευθερία.

Ὁ Σέλλινγκ, ἐπανερχόμενος στήν ἐρωτηματοθεσία τῆς ἐκπτώσης ἀπό τόν Θεό, ἐπιχειρεῖ νά διευκρινίσει περαιτέρω τήν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας. Σημεῖο ἐκκινήσεως ἀποτελεῖ ἡ διάκριση ἀνάμεσα στήν οὐσία ὡς ὑπαρκτή καί στήν οὐσία ὡς θεμέλιο, «αἰτία» (Grund) τῆς ὑπάρξεως.³⁷ Ὁ φιλόσοφος ἀναπτύσσει αὐτή τήν διάκριση, ἐκτιμώντας ὅτι τό θεμέλιο πρέπει νά νοηθεῖ ὡς ἡ ἐν τῷ Θεῷ ὑπάρχουσα «φύση»,³⁸ ὑπό τήν ἔννοια ἑνός ἐνοικοῦντος ἀσυνειδήτου σκότους, ἐκ τοῦ ὁποῦ ὁ Θεός ἐγείρεται, καθιστάμενος φανερός στόν ἑαυτό του καί

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πραγματοποιώντας έτσι τον ίδιο τον έαυτό του. Στά μύχια αυτού του σκοτεινού βάθους κρύπτεται ή φλογερή επιθυμία για αποκάλυψη, μία βούληση που δεν έχει ακόμα φωτιστεί από τον νοῦ. Σκοπός αυτής της διακαούς επιθυμίας είναι η μετάβαση στον νοῦ, ή αὐταποκάλυψη τοῦ Θεοῦ μέ ἓνα ὁμοίωμα (ἓνα ὁμοίωμα ἐντός τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ). Ὁ Σέλλινγκ χαρακτηρίζει αὐτή τήν διαδικασία μεταφορικά ὡς μετάβαση ἀπό τό σκότος στό φῶς. Μέ βάση αὐτήν τήν ἀσύνειδη βούληση, «παράγεται ἐν Θεῷ μία ἐσωτερική ἀντανάκλασή του... δια τῆς ὁποίας αὐτός ἐνοραῖ τόν ἑαυτό του στό ὁμοίωμά του. Αὐτή ἡ ἐνόραση εἶναι ἡ πρώτη στιγμή κατά τήν ὁποία ὁ Θεός πραγματοποιεῖται, ἄν καί μόνο ἐντός τοῦ ἑαυτοῦ του, καί αὐτή ἡ ἴδια ἐνόραση εἶναι ἐξ ἀρχῆς παρά τῷ Θεῷ καί ὁ ἐν τῷ Θεῷ γεννηθεῖς Θεός».³⁹

Ἡ φύση μέσα στον Θεό συνιστᾶ λοιπόν τήν βούληση γιά γέννηση τοῦ ὁμοιώματός του, τό ὁποῖο ὁ φιλόσοφος χαρακτηρίζει ὡς Ἰδέα που φωτίζει τό σκοτεινό βάθος τῆς θεότητας. Διά τῆς Ἰδέας προκύπτει ἀρμονία ἐκεῖ ὅπου κυριαρχοῦσε ἓνα ἀπόλυτο χάος στήν φύση τοῦ Θεοῦ. Ἀπό ἄλλη ἀποψη θεωρημένη, ἡ ἴδια διαδικασία δηλώνει ὅτι αὐτό που περικλείεται ἀδιαχώριστο καί σέ κατάσταση χάους στήν πρωταρχική ἐνότητα τῆς ἐν Θεῷ φύσης φανερώνεται, ἐκδιπλώνεται καί τακτοποιεῖται στήν Ἰδέα. Πιό συγκεκριμένα, ἡ διαδικασία τῆς ἐκδίπλωσης τῆς πρωταρχικῆς ἐνότητας ἔχει τό νόημα τοῦ χωρισμοῦ τῶν δυνάμεων. Λαμβάνει χώρα μία ἀκολουθία ὅλο καί ἀνώτερων χωρισμῶν τῶν δυνάμεων, μέ στόχο νά ἐρθεῖ στό φῶς ὅλο τό περιεχόμενο τῆς θεότητας, που ἦταν ἀκόμα ἐγκλειστο στήν φύση τοῦ Θεοῦ. Κάθε ἐπόμενη βαθμίδα ἐκδιπλώσεως τῶν δυνάμεων φέρει καί μία καινούρια οὐσία ἀπό τήν ἐν Θεῷ φύση στό φῶς, ἡ ὁποία περιέχει ἐκπεφρασμένο καί ἀποκεκαλυμμένο ἐντός της, αὐτό που ἡ προηγούμενη ἀκόμα περιεῖχε ἐγκλειστο καί κρυφό.⁴⁰ Ἡ διαδικασία αὐτή μπορεῖ ἀκόμα νά νοηθεῖ καί ὡς μία σταδιακή ἐξαγνιστική μεταμόρφωση τοῦ σκοτεινοῦ στοιχείου, καθῶς αὐτό ὑψώνε-

Πάυλος Κλιματσάκης

ται στό φῶς, καί ταυτόχρονα ὡς βαθμιαία ὑπερνίκηση τῆς ἐν Θεῷ φύσεως.

Κάθε φυσικό ὄν, ἐξ αἰτίας τῆς προέλευσής του ἀπό τό Θεό, περιέχει ἐντός του δύο ἀρχές, τό θεϊκό καί τό ἐν Θεῷ φυσικό στοιχεῖο, καί ἀποτελεῖ ἀτελή ἐνότητα αὐτῶν τῶν δύο στοιχείων. Ὄταν ἡ ἀναφερθεῖσα διαδικασία ἐν Θεῷ ὀλοκληρωθεῖ καί ἡ ὑπέρβαση τῆς ἐν Θεῷ φύσεως τελεσθεῖ, προκύπτει ἡ θεϊκή καθολική βούληση, ἐντός τῆς ὁποίας ἡ ἐνότητα τῶν δύο στοιχείων εἶναι πλήρης καί κυρίαρχη. Ἀπέναντι σέ αὐτήν τήν θεϊκή καθολική βούληση παραμένει ἡ τυφλή βούληση τῆς ἐν Θεῷ φύσεως· ἐάν δέ αὐτή τεθεῖ ἐνάντια στήν καθολική βούληση, λαμβάνει τό χαρακτήρα τῆς ἀτομικῆς καί ἰδιοτελοῦς βουλήσεως. Ἐνῶ, λοιπόν, στήν ἀρχή τῆς διαδικασίας τῆς θεϊκῆς ἐκδιπλώσεως καί ἀποκαλύψεως κυριαρχεῖ ἡ σκοτεινή καί τυφλή βούληση, στό τέλος τῆς συναντᾶμε μόνο τήν καθολική βούληση.

Τό κακό, τό ὁποῖο, κατά τόν Σέλλινγκ, δέν συνίσταται οὔτε ἀπλῶς στήν τυφλή βούληση τῆς φύσεως ἐν Θεῷ οὔτε βέβαια καί στήν καθολική βούληση, πρέπει νά κατανοηθεῖ ὡς κυριαρχία τῆς ἰδιοτελοῦς βουλήσεως ἐπί τῆς καθολικῆς. Μία τέτοια ἀντιστροφή τῆς ἀναγκαίας συσχέτισης τῶν δύο μπορεῖ νά λάβει χώρα μόνο σέ ἓνα ὄν στό ὁποῖο ἡ ἐσωτερική ἐν Θεῷ ἐνότητα καί ὁ δεσμός μπορεῖ νά διαταραχθεῖ. Ἀπό τήν ἀκολουθία τῶν φυσικῶν ὄντων, προκύπτει ὁ ἄνθρωπος ὡς ἓνα φυσικό ἄτομο στό ὁποῖο ἀναφαίνεται ἡ συνείδηση, διά τῆς ὁποίας λύεται ὁ δεσμός πού κρατᾶ τήν σκοτεινή βούληση ὑπό τήν καθολική. Αὐτός ὁ διαχωρισμός τῶν δύο βουλήσεων συνιστᾶ τήν πηγὴ τῆς ἐλευθερίας.⁴¹ Διά τῆς προελεύσεώς του ἀπό τό θεϊκό βάθος καί θεμέλιο, ὁ ἄνθρωπος κατέχει μία ἀρχή ἀνεξαρτησίας ἀπό τόν Θεό· στόν ἄνθρωπο ἀναφαίνεται δέ ταυτόχρονα ὅ,τι δέν μποροῦσε νά ἔρθει στό φῶς στά ἄλλα ὄντα, δηλ. τό πνεῦμα, μέσω τοῦ ὁποίου ὁ ἄνθρωπος, ἂν καί προερχόμενος ἀπό τήν φύση, αἱρεται ὑπεράνω αὐτῆς. Ὡς φυσικό ἄτομο, ὁ ἄνθρωπος εἶναι

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ὄν ἐγωιστικό, ὡς συνειδητό ὅμως ὄν εἶναι πνεῦμα καί πνευματική ἀτομικότητα, προσωπικότητα. Ὁ ἄνθρωπος, μέ ἄλλα λόγια, ἔγκειται σέ αὐτήν τήν ἐνότητα τῆς φυσικῆς ἀτομικότητας καί τῆς συνείδησης καί, ἀπό αὐτήν τήν ἀποψη, εἶναι ἓνα ὄν πού δύναται νά χωριστεῖ ἀπό τήν καθολική βούληση τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἄνθρωπος βρίσκεται, λοιπόν, στό διαχωριστικό ὄριο ἀνάμεσα στό καλό καί τό κακό.⁴² Το κακό δηλώνει ἐν τέλει τήν ἀναστροφή τῆς σχέσεως τῶν δύο βουλήσεων καί τήν ὑπερύψωση τῆς ἰδίας βουλήσεως πάνω ἀπό τήν καθολική, καθώς ἐπίσης καί τήν δημιουργία ἐνός λαθασμένου κέντρου τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἀτομικότητα καί ἡ ἐγώτητα συνιστοῦν, κατά τό φιλόσοφο, τό θεμέλιο καί τό φυσικό κέντρο κάθε δημιουργημένου ὄντος· ἐάν, ὅμως, αὐτή ἡ πλευρά καταστεῖ κυρίαρχη, τότε ἡ ἐγωμανία παίρνει τά ἡνία. Ὑπό τήν ἀναφερθεῖσα ἔννοια, ἡ δυνατότητα τοῦ κακοῦ προέρχεται ἀπό τήν φυσική πλευρά τῶν ὄντων, ὄχι ὅμως καί ἡ ἐνεργοποίησή του· ἡ φυσική πλευρά εἶναι ἀπλῶς ἡ βάση ἐπί τῆς ὁποίας ἐρείδεται τό κακό.

Ἡ ἀναμφισβήτητη καθολική πραγματικότητα τοῦ κακοῦ καθιστᾷ ἀναγκαῖα τήν ἐξήγησή της. Ἡ ἀνθρώπινη βούληση διεγείρεται ἀπό τήν σκοτεινή βούληση πού ἐνοικεῖ στό βάθος τοῦ Θεοῦ καί ἐπιδιώκει τήν ἐπιστροφή στήν πρωταρχική χαοτική κατάσταση. Ἡ σκοτεινή βούληση παίζει σέ σχέση μέ τόν ἄνθρωπο τό ρόλο τοῦ πειρασμοῦ νά διατηρηθεῖ ἡ φυσική πλευρά τοῦ ἀνθρώπου στήν ἰδιαιτερότητά της, ἀποκλείοντας τήν καθολική βούληση.⁴³ Ἡ ἀνταπόκριση τοῦ ἀνθρώπου σέ αὐτόν τό πειρασμό ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τόν χωρισμό του ἀπό τόν Θεό καί διανοίγει τό πεδίο τῆς ἱστορίας, τό ὁποῖο εἶναι ἀνάλογο πρὸς τό πεδίο τῆς φύσης. Σκοπός τῆς φύσης ἦταν ὁ καθαρός τῆς σκοτεινῆς βούλησης στό πλαίσιο τῆς ἀνθρώπινης συνείδησης· σκοπός τῆς ἱστορίας εἶναι ὁ καθαρός τοῦ κόσμου τοῦ κακοῦ, προκειμένου νά ἐπέλθει ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Πρωτοῦ, ὅμως, αὐτό καταστεῖ δυνατό, πρέπει τό κακό νά ἀναπτυχθεῖ σέ ὅλη του τήν οἰκότητα, διότι τότε

Παύλος Κλιματσάκης

μόνο μπορεί να εμφανιστεί τό πνεῦμα τῆς ἀγάπης καί τῆς συμφιλιώσεως.

Ἡ ἱστορία, σύμφωνα μέ τόν Σέλλινγκ, διέρχεται κατ' ἀνάγκην ὀρισμένες ἐποχές.⁴⁴ Ἡ πρώτη εἶναι ἕνας χρυσοῦς αἰών τῆς ἀθωότητος καί τῆς ἔλλειψης συνειδήσεως σχετικά μέ τήν ἀμαρτία, στό πλαίσιο τῆς ὁποίας ὁ Θεός δρᾷ κατά τήν ἐνότητα τῆς φύσης του καί ὄχι μέσω τῆς ἀγάπης. Στή δευτέρα ἐποχή, οἱ δυνάμεις χωρίζονται πρόκειται γιά τήν ἐποχή τῶν ἡρώων καί τῶν θεῶν, ἡ ὁποία καταλήγει μέ τήν δημιουργία ἑνός παγκόσμιου βασιλείου, τοῦ ρωμαϊκοῦ· αὐτό πρέπει νά ἐκλείψει, καθώς ἡ ἀπόλυτη ἐνότητα δέν μπορεί νά προέρχεται ἀπό τό φυσικό στοιχεῖο. Τώρα ἐμφανίζεται τό κακό κατά τήν προσωπική του ἐκδοχή ὡς ἰδιοτέλεια, καθιστώντας δυνατή, στήν τρίτη ἐποχή, τήν ἀντίθεση πού τό ἐξουδετερώνει ὑπό τήν μορφή τῆς ἐνσάρκωσης, τῆς ἐξατομίκευσης τοῦ ἴδιου τοῦ Θεοῦ· αὐτή συνιστᾷ τήν ἀφειτηρία τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τό Θεό πού θά ὀλοκληρωθεῖ στήν βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Ἐκτός ἀπό τίς ὄντολογικές συνέπειες τοῦ κακοῦ, ὁ Σέλλινγκ ἐξετάζει καί τήν συσχέτιση του μέ τήν πρακτική δραστηριότητα τοῦ ατομικοῦ ἀνθρώπου καί τήν συνδεόμενη εὐθύνη καί ἐνοχή. Ἡ ατομική ἐνεργοποίηση τοῦ κακοῦ συνδέεται, κατά τόν φιλόσοφο, μέ τόν νοητό χαρακτήρα τοῦ καθ' ἕκαστον ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ἐνεργοποιεῖται μέ ἀπόλυτη ἐλευθερία πέραν τοῦ πλαισίου τῆς χωροχρονικῆς του ὑπάρξεως. Ἡ ἐνεργοποίηση αὐτή θέτει τόν ἰδιαίτερο χαρακτήρα τῆς βουλήσεώς του, ἀπό τήν ὁποία ἐκπηγάζουν οἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου· αὐτές μοιάζουν, σέ ἐπίπεδο φαινομένων, νά προκύπτουν μέ ἀναγκαιότητα, ἀλλά ὁ ἄνθρωπος κατ' οὐσίαν πράττει ἐλεύθερα. Ὁ ἄνθρωπος θέτει ὁ ἴδιος τήν ἰδιαίτερη οὐσία του μέ μία πράξη ἀπόλυτης ἐλευθερίας,⁴⁵ μή ὑποκείμενη στοὺς ὅρους τῆς φυσικῆς πραγματικότητος· πρόκειται γιά ἕνα εἶδος προκαθορισμοῦ, τό ὁποῖο ὁ ατομικός ἄνθρωπος ἐπιβάλλει ἀπολύτως ἐλεύθερα στόν ἴδιο του τόν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

εαυτό. Αυτό, ωστόσο, δέν αποκλείει τήν βελτίωση πρὸς τὸ ἀγαθό, ἀφοῦ τὸ θεϊκὸ στοιχεῖο συνεχίζει νά ἐνοικεῖ στὸν ἄνθρωπο· ἡ βελτίωση, ὅμως, προϋποθέτει τήν ἔμπρακτη σύγκρουση μὲ τὸ κακὸ καὶ τήν συνεχή στροφή τῆς βουλήσεως τοῦ ἀτομικοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ ἀγαθό.

Τέλος, ὁ Σέλλινγκ ἐπιλαμβάνεται καὶ τοῦ προβλήματος τῆς θεοδικίας. Πηγή τοῦ κακοῦ δέν μπορεῖ νά εἶναι οὔτε ὁ Θεός οὔτε καὶ φύση, ἀλλὰ μόνο ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος εἶναι σέ θέση νά διαχωρίσει ἐντὸς του τήν ἀτομική ἀπὸ τήν καθολική βούληση. Σκοπὸς τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ στό πεδίο τῆς ἱστορίας δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄλλος ἀπὸ τήν ὑπέρβαση τοῦ κακοῦ, ἡ ὁποία μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ μόνο ὡς διαχωρισμὸς τοῦ καλοῦ ἀπὸ τὸ κακὸ, διαχωρισμὸς πού στερεῖ ἀπὸ τὸ κακὸ τήν δύναμή του καὶ τὸ πεδίο ἐνεργοποίησής του.⁴⁶ Στὸ πλαίσιο μιᾶς ἔσχατης κρίσης, ἡ ἀτομική βούληση ὑπάγεται ὀριστικά στήν καθολική καὶ δημιουργεῖται ἡ ἀπόλυτη κοινωρία μὲ τὸ Θεὸ πού ταυτίζεται μὲ τήν αἰώνια ζωή.

Τὸ ἐν λόγω ἔργο ἐρμηνεύθηκε ἤδη ἀπὸ τοὺς συγχρόνους τοῦ Σέλλινγκ ὡς τομὴ στήν σκέψη του, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀπόπειρα ἀπαντήσεως στήν κριτική πού τοῦ ἀσκήθηκε ἐν τῷ μεταξὺ ἀπὸ τὸν Χέγκελ στό ἔργο *Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος* (1807). Σέ αὐτὸ τὸ ἔργο, ὁ Χέγκελ ἀνέπτυξε τήν κριτική του στήν σελλινγκιανή φιλοσοφία τῆς ταυτότητας, ἐπιρρίπτοντάς της φορμαλισμὸ. Ἐπειδὴ ὁ Σέλλινγκ δέν ἐξέδωσε κανένα πλέον κείμενο μετὰ ἀπὸ τὸ ἔργο περὶ τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας, πού μόλις ἐξετάσαμε, παρέμεινε ἡ αἴσθησις ὅτι ἡ ἐγελιανή φιλοσοφία ὑπερέβη τὰ ὅσα εἶχε πλέον νά δώσει ἐκείνη τοῦ Σέλλινγκ. Ὁ ἴδιος ὁ Χέγκελ, πάντως, στίς *Παραδόσεις του γιὰ τήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, ἀναγνωρίζει καθαρά θεωρητικὸ χαρακτήρα σέ αὐτὸ τὸ ἔργο, ἀλλὰ τὸ κρίνει ὡς ἀπομονωμένο καὶ ἐπομένως ἀτελέσφορο. Τὸ περὶ ἐλευθερίας ἔργο ἀναγνωρίστηκε, ὡστόσο, ἀπὸ τοὺς C. H. Weisse καὶ I. M. Fichte, ἐκπροσώπους τοῦ λεγομένου «ὑστεροῦ ιδεαλισμοῦ» (Spätidealismus), οἱ ὁποῖοι ἀντιπαρα-

Πάυλος Κλιματσάκης

τέθηκαν στὸν Χέγκελ, ἀφενὸς χρησιμοποιώντας καντιανές γνωσιοθεωρητικές προϋποθέσεις καί ἀφετέρου ἀνακαλύπτοντας στὸ ἐν λόγω ἔργο τοῦ Σέλλινγκ ἓνα σημαντικό προβληματισμὸ ἀναφορικά μὲ τὴν ἔννοια τῆς προσωπικότητας τοῦ Θεοῦ, ἢ ὁποία, κατὰ τὴν ἀποψή τους, δέν κατέστη θέμα ἐξέτασης στὸ πλαίσιο τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΧΕΓΚΕΛ

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ γινώσκει τό Ἀπόλυτο ὡς Ἰδέα. Δέχεται ὅτι κάθε μία ἀπό ἐκεῖνες τίς ἀντιθετικές συνιστώσες, ἡ φύση καί τό πνεῦμα, πού στό σύστημα τῆς ταυτότητας ἀποτελοῦσαν μορφές τοῦ Ἀπολύτου, ἐμφαίνουν τήν ὁλότητα τῆς Ἰδέας. Ἐσχατος στόχος τῆς φιλοσοφίας του εἶναι νά συνδιαλλάξει τήν Ἰδέα, τήν ἔννοια, μέ τήν πραγματικότητα. Ἡ φιλοσοφία καί ὄχι ἡ τέχνη ἢ ἡ θρησκεία εἶναι ἡ σύλληψη τῆς ἀλήθειας τοῦ πνεύματος μέσα στήν ἐλευθερία του. Ὅσο περισσότερο ἔχει ἐνδοσκοπηθεῖ τό πνεῦμα, τόσο ἐπιτακτικότερη νοιώθει τήν ἀνάγκη νά ψάξει καί νά βρεῖ τόν ἑαυτό του ἔξω, στήν ἀντικειμενική πραγματικότητα. Ἡ φύση γίνεται ἀντιληπτή στό σύστημα τοῦ Χέγκελ ὡς ἀπείκασμα τῆς θεϊκῆς Ἰδέας, τῆς ιδέας τοῦ Λόγου, οἱ δέ μορφές τοῦ Λόγου εἶναι συγχρόνως καί μορφές τῆς φύσης. Φύση καί πνευματικός κόσμος –ἀφενός ὡς καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος καί ἀφετέρου ὡς ἱστορία– εἶναι οἱ δύο μορφές τῆς πραγματικότητας πού κεῖται ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου.

Ὁ Χέγκελ θεωροῦσε τήν φιλοσοφία του κατακλείδα ὅλων τῶν προηγουμένων φιλοσοφιῶν. Ὅλες οἱ προηγούμενες φιλοσοφικές ἀρχές παραμένουν καί ἔχουν ἀξία καθ' ἑαυτές. Στό πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας ἐν γένει ἡ ἐνέργεια τοῦ νοῦ γεννᾷ τήν Ἰδέα πού εἶναι ἐν τῷ ἅμα ὑποκειμενική, ἀλλά καί οὐσία τῆς ἀντικειμενικότητας. Ἡ συγκεκριμένη αὐτή Ἰδέα εἶναι τό τελικό προϊόν τῆς ἐντονης προσπάθειας τοῦ πνεύματος νά γίνει ἀντικείμενο τοῦ ἑαυτοῦ του καί νά φθάσει

Πάυλος Κλιματσάκης

στήν αὐτογνωσία. Οἱ προηγούμενες κατακτήσεις τοῦ πνεύματος δὲν περιφρονοῦνται· ἀντίθετα, ἀναγνωρίζεται ἡ ἀναγκαιότητά τους. Οἱ συγκεκριμένες φιλοσοφίες πού ἀναπτύχθηκαν στό παρελθόν δὲν εἶναι συγκυριακά φαινόμενα, ἀλλὰ συνιστοῦν μία πνευματική, ἔλλογη πρόοδο, τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ, καὶ τὸν τρόπο διὰ τοῦ ὁποίου ἐκεῖνος γινώσκει τὸν ἑαυτό του. Οἱ διαφορετικές φιλοσοφίες δὲν εἶναι παρὰ μονομερεῖς ἀρχές, διαφορετικές ὄψεις μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὀλότητας, κοινῆς σέ ὅλες τους.

Ἡ καθαρὴ νόηση ἔλαβε στοὺς Νέους Χρόνους τὴν μορφή τῆς ἀντίθεσης ὑποκειμενικότητας καὶ ἀντικειμενικότητας, ἡ δέ πραγματικὴ συνδιαλλαγή τῆς ἀντιθέσεως εἶναι ἡ ἰδέα ὅτι ἡ ἐν λόγῳ ἀντίθεση, φθάνοντας στὰ ἀπώτατα ὄριά της, αὐτοαναίρεται, ὅτι τὰ ἀντίθετα εἶναι καθ' ἑαυτὰ ταυτόσημα, ἀλλὰ καὶ ὅτι ἡ ἴδια ἡ αἰώνια ζωὴ δὲν εἶναι παρὰ ἡ διηνεκὴς θέση καὶ ἄρση τῆς ἀντιθέσεως. Ἀπόλυτη γνώση εἶναι ἡ γνώση τῆς ἐν ἐνότητι ἀντιθέσεως καὶ τῆς ἐν ἀντιθέσει ἐνότητος. Ἐπιστήμη δέ εἶναι ἡ γνώση τοῦ πῶς ἀναπτύσσεται καὶ ἐκδιπλώνεται ἀφ' ἑαυτῆς ἡ ἐν λόγῳ ἐνότητα.

Ἡ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ ἐκφράζει τὸ πνεῦμα πού ἔχει ἀπαλλαγῆ ἀπὸ κάθε ἀλλότρια οὐσία καὶ συλλαμβάνει τὸν ἑαυτό του ὡς ἀπόλυτο πνεῦμα, ὡς τὸ πνεῦμα πού δημιουργεῖ ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἀντικειμενικότητά του καὶ τὴν διατηρεῖ ὑπὸ τὸν ἔλεγχό του. Στό πλαίσίό της, λήγει ἡ διαμάχη τῆς πεπερασμένης μέ τὴν ἀπόλυτη αὐτοσυνείδηση, τὴν ὁποία ἡ πρώτη ἀντιμετώπιζε ὡς κάτι ξένο πρὸς τὴν ἴδια. Ἡ πεπερασμένη αὐτοσυνείδηση παύει νὰ εἶναι πεπερασμένη, μέ ἀποτέλεσμα καὶ ἡ ἀπόλυτη αὐτοσυνείδηση νὰ ἀποκτᾷ τὴν ὑπόσταση πού προηγουμένως στερεῖτο. Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ἐπιτυγχάνει αὐτὸν τὸν στόχο, ὅταν αὐτὴ ἡ ἀπόλυτη αὐτοσυνείδηση παύει νὰ εἶναι κάτι ξένο, ὅταν δηλ. τὸ πνεῦμα πραγματώνεται ὡς πνεῦμα. Τὸ πνεῦμα ὑπάρχει πραγματι ὡς πνεῦμα, μόνο ὅταν γνωρίζει τὸν ἑαυτό του ὡς ἀπόλυτο πνεῦμα, καὶ αὐτὴ ἡ γνώση δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

γνώση επιστημονική. Τό πνεῦμα παράγει éαυτόν ώς φύση καί ώς ίστορία. Φύση éιναι ή μή συνειδητή του éνέργεια, σέ αὐτήν τό πνεῦμα αὐτοαλλοτριώνεται, δέν ὑπάρχει ώς πνεῦμα. Στήν ίστορία, ὅμως, τό πνεῦμα δημιουργεί τόν éαυτό του συνειδητά, γνωρίζει πολλές καί διάφορες ὄψεις τῆς πραγματικότητάς του, ὄχι ὅμως τήν οὐσιώδη πραγματικότητα του. Μόνο στό πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας γινώσκει τόν éαυτό του ώς ἀπόλυτο πνεῦμα, αὐτή δέ ή γνώση éιναι καί ή ἀληθινή του ὑπαρξη. Η φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ, ώς ὀλοκλήρωση τῆς φιλοσοφίας τῶν νέων χρόνων, συνιστᾶ éρμηνεία τῆς Ἰδέας ώς πνεύματος, ώς ἀπολύτου πνεύματος, τό ὅποιο καί ἀντιπαραθέτει στόν éαυτό του éνα ἄλλο πνεῦμα, τό πεπερασμένο. Ἀρχή καί σκοπός τοῦ πεπερασμένου πνεύματος éιναι ή γνώση τοῦ ἀπολύτου πνεύματος, ή ἀναγνώριση ὅτι τοῦτο πράγματι ὑπάρχει.

Ο ΠΡΩΙΜΟΣ ΧΕΓΚΕΛ

Τα προβλήματα πού ἀπασχολοῦν τόν Χέγκελ στά νεανικά του γραπτά, τά γνωστά ώς *Theologische Jugendschriften* (Νεανικά θεολογικά κείμενα) éιναι σημαντικά γιά τήν κατανόηση τῆς πορείας τῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου éως τό πρώτο μεγάλο του έργο, τήν *Phänomenologie des Geistes* (Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος, 1807). Σέ ἀντιδιαστολή πρὸς διάφορες έρμηνευτικές προσεγγίσεις τῆς *Φαινομενολογίας τοῦ Πνεύματος* πού βλέπουν στήν πορεία τῆς σκέψης τοῦ νεαροῦ Χέγκελ ξαφνικές καί ἀθεμελίωτες ἀλλαγές πλεύσης, προσπάθησα νά δείξω στήν διατριβή μου¹ ὅτι αὐτή, ἀντιθέτως, διαπνέεται ἀπό τόν προβληματισμό τῶν νεανικῶν του κειμένων καί κινεῖται γύρω ἀπό τόν κεντρικό πυρήνα τοῦ ζητήματος τῆς «θετικοποίησης» τοῦ χριστιανισμοῦ, στήν ὅποια θά ἀναφερθοῦμε σύντομα. Η *Φαινομενολογία* ἀποτελεῖ τήν

Πάυλος Κλιματσάκης

όλοκληρωση μιᾶς πορείας, ἡ ὁποία ἔχει ὡς σταθμούς τὰ «κριτικά κείμενα» τῆς περιόδου περί τὸ 1800 καὶ τὸ λεγόμενο «Σύστημα τῆς Ίένας». Τὸ ἔργο αὐτὸ δίνει τὴν ἀπάντηση ὅτι ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀναφερθείσας θετικοποίησης τοῦ χριστιανισμοῦ μπορεῖ νὰ πραγματοποιηθεῖ καὶ ὄντως πραγματοποιεῖται μόνο στὸ πλαίσιο τῆς φιλοσοφικῆς γνώσης· διότι μόνον αὐτὴ προσδίδει στὸ περιεχόμενο τῆς θρησκείας τὴν ἀληθινὴ του μορφή, τὴν μορφή τῆς «ἐννοίας» (Begriff), διὰ τῆς ὁποίας κατανοεῖται γιὰ πρώτη φορὰ καὶ τὸ ἴδιο τὸ περιεχόμενο τῆς θρησκείας.

Η ΠΟΡΕΙΑ ΤΗΣ ΕΓΓΕΛΙΑΝΗΣ ΣΚΕΨΕΩΣ ΕΩΣ ΤΗΝ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ

Ἡ ἐν λόγῳ πορεία ἐξηγεῖ τόσο τὴν γένεση τῆς *Φαινομενολογίας* ὅσο καὶ τὸ πνεῦμα πού τὴν διαπνέει. Τρεῖς φάσεις διέτρεξε ἡ ἐξέλιξη τῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου. Ἡ πρώτη φάση χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν στοχασμὸ περί τοῦ φαινομένου τῆς θετικοποίησης τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἡ δευτέρα ἀφορᾷ στὴν πρόσληψη καὶ ἀφομοίωση τῆς σκέψης τοῦ Σέλλινγκ, ὅπως αὐτὴ εἶχε ἐν τῷ μεταξύ διαμορφωθεῖ στὸ σύστημα τῆς ταυτότητας. Μὲ βάση τὸ ἐννοιολογικὸ αὐτὸ ὄπλοστάσιο, ὁ Χέγκελ ἀναπτύσσει, ὡς φιλόσοφος πλέον, τὴν πολεμικὴ του ἐναντία στίς λεγόμενες φιλοσοφίες τῆς ὑποκειμενικότητας τοῦ Φίχτε, τοῦ Κάντ καὶ τοῦ Γιακόμπι. Στὴν τρίτη φάση, βλέπουμε πλέον τὸν Χέγκελ νὰ προβάλλει ὡς αὐτόνομος στοχαστῆς μὲ δικό του, ἂν καὶ ἀδημοσίευτο ἀκόμη, σύστημα. Σημασία ἔχει νὰ καταλάβουμε ὅτι ἡ πορεία πού ἀκολουθεῖ ὁ στοχασμὸς τοῦ φιλοσόφου δέν εἶναι τυχαία καὶ ἀποσπασματικὴ, ἀλλὰ συνιστᾷ βαθμιαία ὠρίμανση τῆς σκέψης του, ἡ ὁποία καταλήγει στὴν αὐθεντικὰ δική του φιλοσοφικὴ τοποθέτηση.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Σέ σχέση, λοιπόν, μέ τήν πρώτη φάση τής πορείας πρὸς τήν *Φαινομενολογία*, τήν φάση δηλ. τής ἐνασχόλησης τοῦ φιλοσόφου μέ τό πνεῦμα τοῦ χριστιανισμοῦ, τίθεται ὡς κεντρικό ζήτημα τό πρόβλημα τής θετικοποίησης.² Ὡς «θετικοποίηση», «ιδρυματοποίηση», ὁ Χέγκελ ἀντιλαμβάνεται τό πρόβλημα τής ἀποξένωσης τοῦ ὑποκειμενικοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος ἀπό τήν ἀντικειμενική διδασκαλία τής θρησκείας. Ὁ ἄνθρωπος γνωρίζει τό ἀληθές ὑπό τήν μορφή τής πίστεως τής ἐκκλησίας· τοῦτο ὅμως τό ἀληθές συνιστᾶ κάτι δεδομένο καί ἀκατανόητο, τό ὅποιο, γι' αὐτόν ἀκριβῶς τόν λόγο, εἶναι ἄσχετο πρὸς τήν πραγματικότητα τής ζωῆς του. Ὁ Χέγκελ διαπιστώνει τό διασπαραγμό τοῦ πνεύματος τής ἐποχῆς μέ βάση αὐτή τήν ἀντίθεση, ἐξαιτίας τής ὁποίας ἡ «λαϊκή θρησκεία» (Volksreligion) ἔχασε τό νόημά της. Αὐτή ὡστόσο ἡ ἀποξένωση ὑποκρύπτει καί μία βαθύτερη ἀνάγκη τοῦ πνεύματος γιά οὐσιαστικότερη διαμεσολάβηση, «συνδιαλλαγή», ἀνάμεσα στόν Θεό καί τόν ἄνθρωπο, στό πεπερασμένο καί τό ἄπειρο. Ὅπως πάντως διαπιστώνει ὁ φιλόσοφος, ἡ χριστιανική θρησκεία τής ἐποχῆς του ἔχει πλέον θετικοποιηθεῖ καί μετατραπεί σέ μία ἐξωτερική ὑπόθεση, ὅπου τό πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου δέν ἀνευρίσκει τόν ἑαυτό του ἐν ἐλευθερία. Σέ αὐτό δέ τό φαινόμενο ἀντανακλᾶται ὁ γενικότερος διχασμός τοῦ πνεύματος τής ἐποχῆς, καί ἡ ἀνάγκη ὑπέρβασης του, τόσο ἀπό θεωρητική ὅσο καί ἀπό πρακτική ἄποψη. Μορφές ἐνοποίησης τοῦ διασπασμένου πνεύματος ἀναζητᾶ καί ὁ ἴδιος μέ τόν στοχασμό του, ἐνόσω ἦταν στήν Φρανκφούρτη, ὅπου στίς συναναστροφές του κυριαρχοῦσε τό πνεῦμα τοῦ λεγόμενου «ἀρχαιότερου συστηματικοῦ προγράμματος τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ» (Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus). Ἀπό σχεδιάσματα καί ἀποσπάσματα κειμένων ἐκείνης τής ἐποχῆς πού ἀφοροῦν στά πλέγματα ἐννοιῶν «θρησκεία-ἀγάπη» καί «πίστη-εἶναι», γίνεται σαφές πῶς ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ ὅτι ἀνακάλυψε ἐκ νέου μορφές τής

Πάυλος Κλιματσάκης

ζωής του πνεύματος πού υπερβαίνουν τούς διαχωρισμούς πού έχει επιφέρει ή εποχή.

Ήδη, πάντως, καί σέ αὐτήν τήν προφιλοσοφική φάση τῆς σκέψης του, εἶναι εὐδιάκριτο πῶς ὁ νεαρός Hegel ἀγωνίζεται νά κατακτήσει ἔννοιες περί ἐκείνων τῶν μορφῶν ὑπέρβασης τοῦ σπαραγμοῦ, καί πῶς, παρότι ὁμολογεῖ ὅτι ἡ ἀγάπη ἢ ἡ ζωή εἶναι οὐσιαστικά θαῦμα, ἐπιχειρεῖ νά ἐκφραστεῖ περί αὐτῶν, καταλήγοντας μάλιστα ἤδη σέ κάποιες πρώιμες διατυπώσεις τῆς διαλεκτικῆς του. Οἱ «θεολογικές» ἀναζητήσεις τοῦ νεαροῦ φιλοσόφου λαμβάνουν βαθμηδόν μία συστηματικότερη μορφή. Σέ ἀποσπάσματα τῶν πρώιμων θεολογικῶν του γραπτῶν, ἐρμηνεύει ἐν τέλει τήν θετικοποίηση τοῦ χριστιανισμοῦ ὡς τό *πεπρωμένο* τῆς θρησκείας αὐτῆς³. Πρόκειται δηλ. γιά μία ἀναγκαία πορεία, πού προκύπτει ὡς ἀποτέλεσμα τοῦ ὅτι τό συναίσθημα τῆς ἀγάπης, τοῦ ἐνοποιητικοῦ δεσμοῦ στό πλαίσιο τῆς θρησκείας αὐτῆς, στερεῖται ἀντικειμενικότητας καί μπορεῖ γιά τόν λόγο αὐτό νά ἀτονήσῃ, ὅποτε ἔρχεται νά τό ὑποκαταστήσει ὡς ἐνοποιητικό στοιχεῖο ἡ ἀντικειμενική διδασκαλία, τό δόγμα. Ὁ πιστός ἄνθρωπος κατέχει τήν ἀντικειμενική διδασκαλία μόνο ὡς δεδομένη, ὡς κάτι πού τοῦ δίδεται ἔξωθεν ἀπό μία αὐθεντία, ὥστε συχνά νά μὴν βρίσκει τόν ἑαυτό του νά ἐκφράζεται δι' αὐτῆς. Τό ἀποτέλεσμα εἶναι ἡ ἀποξένωση ἀπό τό περιεχόμενο τῆς θρησκείας ὡς ἐμπειρίας· ἐν προκειμένῳ, ὅμως, αὐτή ἡ ἀποξένωση κατανοεῖται ὡς ἀναγκαῖο πεπρωμένο τῆς θρησκείας. Εἶναι δυνατή ἡ ὑπέρβαση αὐτοῦ τοῦ πεπρωμένου; – ῥωτᾷ ὁ φιλόσοφος στό τέλος αὐτῆς τῆς περιόδου. Μποροῦν ἡ ζωή καί ἡ ἀγάπη νά ἐννοηθοῦν; Ἡ θετική ἀπάντηση σέ αὐτό τό ἐρώτημα ὤθησε τόν Χέγκελ στήν δευτέρη φάση τῆς σκέψεώς του, στήν στροφή του δηλ. πρὸς τήν καθ' ἑαυτήν φιλοσοφία.

Ὁ Χέγκελ διέκρινε ὅτι τό φιλοσοφικό σύστημα τοῦ Σέλλινγκ εἶναι ἐκεῖνο πού ὑπόσχεται τήν ζητούμενη ὑπέρβαση τῶν ἀντιθέσεων πού ἀναφέρθηκαν. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σέλλ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

λινγκ είχε εν τῷ μεταξύ ὄντως κατακτήσει ἕνα ὑψηλό ἐπίπεδο ὠριμότητας, ἀφοῦ εὐρίσκετο στό στάδιο τῆς «φιλοσοφίας τῆς ταυτότητας». Στό πλαίσιο αὐτοῦ τοῦ συστήματος, ὁ Σέλλινγκ παρουσίασε τήν ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου ὡς ταυτότητας καί ὡς ὑποκειμένου-ἀντικειμένου, καταδεικνύοντας μέ ποιό τρόπο μποροῦν νά ἀναπτυχθοῦν ἀπό αὐτήν τήν ἔννοια τόσο ἡ πλευρά τοῦ ἀντικειμένου ὡς φιλοσοφία τῆς φύσεως ὅσο καί ἡ πλευρά τοῦ ὑποκειμένου ὡς φιλοσοφία τοῦ ὑπερβατολογικοῦ ιδεαλισμοῦ. Στήν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας, ὁ Χέγκελ διέβλεπε ἐκείνη τήν δυνατότητα ἐρμηνεύσεως τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου πού θά ἐπέτρεπε τήν κατάδειξη τῆς ἐνότητάς του μέ τό ὑποκείμενο καί διά αὐτῆς τήν ὑπέρβαση τῶν ἀντιθέσεων στίς ὁποῖες εἶχε ὀδηγηθεῖ τό πνεῦμα τῆς ἐποχῆς, καί μάλιστα ὄχι μόνο στό πλαίσιο τῆς θρησκείας, ἀλλά καί τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ. Ἡ στροφή, λοιπόν, πρὸς τήν φιλοσοφία τοῦ Σέλλινγκ ἦταν οὐσιαστικά μία ὁμαλή ἐξέλιξη. Ὁ Χέγκελ ἐμφανίζεται τώρα στό πλευρό τοῦ Σέλλινγκ μέ μία σειρά ἀπό μελέτες, οἱ ὁποῖες ἀποσκοποῦν νά καταδείξουν τό περιεχόμενο αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας καί νά τήν διακρίνουν ἀπό τίς ἄλλες φιλοσοφικές ἀπόπειρες. Πρέπει νά τονιστεῖ ὅτι εἰδικά μέ τό *Glauben und Wissen* (Πίστη καί γνώση, 1802), ὁ Χέγκελ ἀποπειράθηκε νά καταδείξει ὅτι οἱ τρεῖς σημαντικές φιλοσοφίες τῆς ἐποχῆς, συγκεκριμένα τοῦ Κάντ, τοῦ Γιακόμπι καί τοῦ Φίχτε, δέν εἶναι ἄλλο ἀπό φιλοσοφίες τῆς ὑποκειμενικότητας, οἱ ὁποῖες δέν μπόρεσαν νά συλλάβουν τό Ἀπόλυτο κατά τήν ἀληθινή ἔννοιά του. Τοῦτο ἐπιτυγχάνεται μόνο μέ τό σύστημα τοῦ Σέλλινγκ. Σέ ἕνα ἄλλο ἔργο αὐτῆς τῆς περιόδου, στό *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Ἡ διαφορά τῶν συστημάτων φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καί τοῦ Σέλλινγκ, 1801), ὁ Χέγκελ παρουσιάζει – ἂν καί ὄχι ἀκόμα μέ πλήρη ἐπίγνωση – μία δική του ἔννοια περί τοῦ Ἀπολύτου. Στήν προσπάθειά του νά ἀποσαφηνίσει τήν διαφορά ἀνάμεσα στό σύστημα τοῦ Σέλλινγκ καί σέ αὐτό τοῦ Φίχτε, παρουσιάζει τήν ἔννοια τοῦ

Πάυλος Κλιματσάκης

Απολύτου μέ έναν τρόπο πού προχωρεί πέραν τῆς φιλοσοφίας τῆς ταυτότητας, καθώς ἀξιώνει ἀπό τό Ἀπόλυτο νά περιέχει πλήρως τήν διαφορά, νά μήν νοεῖται δηλ. ἀπλῶς ὡς «σημεῖο ἀδιαφορίας» (Indifferenzpunkt), ὅπως τό νοοῦσε ὁ Σέλλινγκ. Συστηματικά, αὐτό θά ὀδηγοῦσε στό ὅτι ἡ σφαῖρα τοῦ ἀντικειμενικοῦ (τῆς φύσεως) καί τοῦ ὑποκειμενικοῦ (τοῦ πνεύματος) δέν θά προέκυπταν πλέον κατά τόν τρόπο τοῦ Σέλλινγκ, ἀλλά μέσα ἀπό μία καινούρια συστηματική σύλληψη, ἡ ὁποία βασίζεται στήν διαλεκτική μέθοδο πού ἐν τῷ μεταξύ προετοιμαζε ὁ φιλόσοφος.

Ἡ διαλεκτική μέθοδος συναντᾶται στήν ἀρχαιότητα ἀρκετά ἀνεπτυγμένη ἤδη στόν Πλάτωνα, ἀλλά ὁ Χέγκελ τήν τελειοποίησε καί μπόρεσε δι' αὐτῆς νά ἀπελευθερωθεῖ ἀπό τό σύστημα τῆς ταυτότητας καί νά ἀναδειχθεῖ ὡς αὐτόνομος φιλόσοφος. Ἔτσι, τόν συναντᾶμε στήν τρίτη καί συστηματική πλέον φάση τῆς σκέψης του πρὶν ἀπό τήν *Φαινομενολογία*. Τό λεγόμενο «Σύστημα τῆς Ίενας» ἀποτελεῖ τήν πρώτη συστηματική ἀπάντηση στό ἐρώτημα τῶν νεανικῶν του χρόνων. Ὁ Χέγκελ ἔχει πλέον κατανοήσει ὅτι τό πρόβλημα τῆς θετικοποίησης δέν ἀπαντᾶται καί δέν λύνεται στό ἐπίπεδο τῆς ἴδιας τῆς θρησκευτικῆς ἐμπειρίας, ἀλλά μόνο στό πλαίσιο τῆς φιλοσοφίας, μόνο στό πεδίο τῶν ἐννοιῶν •οἱ ἀπαιτούμενες ὁμως ἐννοιες δέν συνιστοῦν ἀπλῆς ἀφαιρέσεις ἢ ταυτότητες, ἀλλά *διαλεκτικές ἐνότητες*, ἐνότητες ἀντιτιθέμενων προσδιορισμῶν, καί ἀντανακλοῦν οὐσιαστικά τήν ἴδια τήν οὐσία τοῦ Ἀπολύτου· αὐτό ἀντιπροσωπεύει τήν ἀπόλυτη ἐνότητα στήν διαφορά, τό ἀπόλυτο ὑποκείμενο-ἀντικείμενο, αὐτό πού στό ὄριμο σύστημα θά ὀνομασθεῖ «Ἀπόλυτη Ίδέα». Ἡ φιλοσοφία κατανοεῖται πλέον ὡς ἀπόλυτη ἐπιστήμη, στήν ὁποία μποροῦν νά ἐνταχθοῦν ἐκεῖνα τὰ περιεχόμενα τῆς ἀγάπης καί τῆς ζωῆς, τὰ ὁποία πρὶν ἀπό λίγα μόνο χρόνια ὁ φιλόσοφος κατανοοῦσε ὡς θαῦμα. Μέ αὐτόν τόν τρόπο, ὁ φιλόσοφος ἐπιστρέφει στήν ἀφετηρία τῆς σκέψης του. Γιά τόν Χέγκελ τοῦ συστήματος τῆς Ίενας, ἔχει ἀναιρεθεῖ ὄχι μόνο ἡ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

διάσπαση και ο διχασμός του πνεύματος, αλλά επίσης και η θετικοποίηση της θρησκείας, αφού τώρα το περιεχόμενο της γίνεται κατανοητό. Η ίδια ή θρησκεία, βέβαια, ως μορφή του πνεύματος, παραμένει έγκλωβισμένη στο πεπρωμένο της, με αποτέλεσμα να αναζητᾶ διηλεκτῶς τὴν πραγματική συμφιλίωση ανάμεσα στο ὑποκειμενικό συναίσθημα και στήν αντικειμενική διδασκαλία σέ ἕναν ιδεατό κόσμο, σέ ἕνα επέκεινα· ἡ φιλοσοφία, ὅμως, κατανόησε ὅτι ἡ αναζητούμενη ἐνότητα ἤδη ὑπάρχει, διότι ἡ πραγματικότητα περιέχει τὴν οὐσία τοῦ Ἀπολύτου ἢ διότι τὸ λογικό εἶναι καὶ πραγματικό.

Ὁ Χέγκελ εἶχε βέβαια σαφὴ συνείδηση τῆς σημασίας τοῦ νέου φιλοσοφικοῦ συστήματος πού ἐπεξεργαζόταν καὶ τοῦ ὅτι τὸ σύστημα ἦταν κατ' οὐσίαν ἀπάντηση στὰ πρωταρχικά του ἐρωτήματα, καθώς ἐπίσης καὶ τοῦ ὅτι ὁ κύκλος εἶχε ὀλοκληρωθεῖ καὶ ἐπιστρέψει στὴν ἀφετηρία του. Αὐτὴ ἡ ἐπίγνωση ἀποτελεῖ, κατὰ τὴν ἐρμηνεία μας, τὴν γενέθλια ὥρα τῆς *Φαινομενολογίας*. Πολλοὶ ἔχουν διερωτηθεῖ γιατί ὁ φιλόσοφος ἔγραψε αὐτὸ τὸ ἔργο τὴν δεδομένη χρονικὴ στιγμή, ποιά ἡ σημασία του, ποιά ἡ σχέση του πρὸς τὸ σύστημα κτλ. Μία ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ ἐξηγεῖ τόσο τὸν λόγο τῆς γένεσης τοῦ ἔργου ὅσο καὶ τὴν δομὴ του, ἢ ὅποια συνιστᾶ ἕνα ἄλλο κρίσιμο γιὰ τὴν ἔρευνα ἐρώτημα. Μὲ τὸ σύστημα τῆς Ίένας, ὁ Χέγκελ ὑψώνεται στὴν δική του ἐκδοχὴ τοῦ ἀληθοῦς καὶ κατανοεῖ τὸ περιεχόμενο τῆς ὅλης μέχρι τότε πορείας του. Κατανοεῖ ὅτι μὲ τὴν φιλοσοφία ἢ σκέψη του ἔλυσε τὸ πρόβλημα τοῦ διασπαραγμοῦ τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος τῆς ἐποχῆς του, ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ ἀπάντηση σέ αὐτὸ τὸ πρόβλημα. Θέλει λοιπὸν τώρα νὰ δείξει στὸ κοινὸ πῶς αὐτὸ συμβαίνει, πῶς δηλ. μπορεῖ τὸ πνεῦμα νὰ φτάσει σέ αὐτὴν τὴν συνείδηση στὴν ὅποια ὁ ἴδιος ἐφτάσε, καὶ μάλιστα νὰ φθάσει μὲ φιλοσοφικὸ τρόπο. Αὐτὸ πού πρέπει νὰ καταδειχθεῖ εἶναι ὅτι ἡ συνείδηση πού ἀναπτύσσει ἡ φιλοσοφία εἶναι ἡ ἀναγκαία κατάληξη τῆς συνολικῆς πορείας τοῦ πνεύματος πρὸς τὴν γνώση. Ὑπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα, ἡ *Φαινομενολογία* συνιστᾶ ἐπι-

Πάυλος Κλιματσάκης

στημονική εισαγωγή στο σύστημα της απόλυτης γνώσης.⁴

Δεν υπάρχουν, επομένως, χάσματα στην πορεία ανάπτυξης της σκέψης του Χέγκελ. Αντίθετα, η πορεία αυτή είναι αδιάσπαστη, και τό ζητούμενο είναι νά διαπιστωθεί ή σημασία τῶν καθ' ἕκαστον σταδίων. Ὅπως εἶπαμε, τό ἴδιο ἐρμηνευτικό σχῆμα μπορεῖ νά μᾶς βοηθήσει νά κατανοήσουμε καί τήν δομή τοῦ ἔργου. Πολλά ἐρωτήματα ἔχουν ἐγερθεῖ ἀναφορικά πρός αὐτό τό ζήτημα, ἀκριβῶς ἐπειδή ή ἔρευνα ἐπιμένει νά βλέπει χάσματα καί αὐθαίρετα ἄλλατα στην δομή τοῦ ἔργου. Ἐπίσης, ἐντελῶς ἀνερμήνευτη ἔχει μείνει ή σημασία τῆς ἀναφορᾶς συγκεκριμένων ἱστορικῶν πνευματικῶν μορφωμάτων στό πλαίσιο ἑνός ἔργου πού ἔχει συλληφθεῖ ὡς «ἐπιστήμη τῆς ἐμπειρίας τῆς συνείδησης». Ὅλα αὐτά τά ἐρωτήματα ἀπαντῶνται, ἐάν γίνει κατανοητό ὅτι ὅλες οἱ μορφές τοῦ πνεύματος ἢ τῆς ἐμπειρίας πού ἀναγκαῖα πρέπει νά διανύσει τό ἀτομικό Ἐγώ, προκειμένου νά φτάσει στην ἀπόλυτη γνώση, μποροῦν νά εἶναι ταυτόχρονα καί μορφές πού ἔχει διανύσει τό γενικό πνεῦμα τῆς ἀνθρωπότητας στην ἱστορική του ἐξέλιξη. Τό ἀτομικό ὑποκείμενο τῆς γνώσης μπορεῖ νά διατρέξει ἐξελικτικά στάδια, ὅπως καί ή ἀνθρωπότητα συνολικά. Ὁ Χέγκελ συνειδητοποιεῖ ἐπομένως ὅτι ή δική του πορεία ἀντανაკλᾷ καί τήν πορεία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος συνολικά, ἀφοῦ ή ἀναγκαιότητα εἶναι καί στίς δύο περιπτώσεις ή ἴδια. Ὅπως, λοιπόν, ή ἐποχή τοῦ οὐσιαστικά ἀναζητοῦσε τήν πρόοδο τῆς σκέψης πρός τήν φιλοσοφία, ἔτσι καί ὁ ἴδιος προσωπικά ἀναζητοῦσε νά ξεπεράσει τό διχασμό τῆς ζωῆς.

Στόν Πρόλογο καί τήν Εἰσαγωγή⁵ τῆς *Φαινομενολογίας* μποροῦμε νά διακρίνουμε ἐκεῖνα τά στοιχεῖα πού εἶναι σύμφωνα μέ τήν ἐρμηνεία τοῦ ἔργου πού παρουσιάζουμε. Ὁ φιλόσοφος θέλει μέ τό ἔργο του νά καταδείξει τήν ἀληθινή ἔννοια τῆς γνώσης καί ὅτι ή γνώση τοῦ ἀληθοῦς δέν εἶναι ἄμεση, ἀλλά ἀποτέλεσμα, τόσο σέ ἱστορικό ὅσο καί σέ ἀτομικό ἐπίπεδο. Μέ πλήρη αὐτοσυνείδηση καί αὐτοπεποίθηση,

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

παρουσιάζει τήν διαφορά τῆς δικῆς του ἔννοιας τοῦ Ἀπολύτου ἀπό ἐκείνη τοῦ Σέλλινγκ, δηλώνοντας ὅτι τό Ἀπόλυτο πρέπει νά νοηθεῖ ὡς περιέχον τήν διαφορά ἢ ὅτι εἶναι οὐσιαστικά ὑποκειμένο ἢ πνεῦμα. Ταυτόχρονα, θέλει νά δείξει ὅτι ἡ γνώση πού ἀποκτᾶ τό πνεῦμα εἶναι κατ' οὐσίαν γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του ἢ αὐτοσυνείδηση· αὐτή, ὅμως, δέν προκύπτει ἄμεσα, ἀλλά ἀποτελεῖ τό προϊόν μιᾶς πορείας, στήν διάρκεια τῆς ὁποίας ἡ ἐσωτερική του φύση ἔρχεται στό φῶς, ὅπως ἀκριβῶς συνέβη καί στόν ἴδιο τόν Χέγκελ προσωπικά. Πρόκειται γιά μία σταδιακή φανέρωση τοῦ ἴδιου τοῦ πνεύματος, ἡ ὁποία, ὅταν ὀλοκληρωθεῖ, τό καθιστᾶ οἰκεῖο στόν ἑαυτό του μέ ταυτόχρονη γνώση τοῦ κόσμου, τοῦ ἑτέρου του, ἐπίσης ὡς ἑαυτοῦ του.

Σημαντικές μορφές τῆς ἐμπειρίας τῆς ὁδεύουσας πρὸς τήν ἀπόλυτη γνώση συνείδησης, οἱ ὁποῖες, βεβαίως, ἀντανაკλοῦν καί τήν προσωπική πορεία τοῦ Χέγκελ πρὸς αὐτήν, εἶναι ἡ «δυστυχῆς συνείδηση», ἡ «ἀποκαλυπτική θρησκεία» καί τό στάδιο τῆς ἴδιας τῆς ἀπόλυτης γνώσης.⁶ Χωρίς νά χρειάζεται νά ἀναφέρουμε τά καθέκαστα, θά πούμε κατ' ἀρχάς σέ σχέση μέ τήν δυστυχή συνείδηση, ἡ ὁποία ἐπεταί τῶν μορφῶν τοῦ σκεπτικισμοῦ καί στωικισμοῦ (σκεπτικισμός καί στωικισμός νοοῦνται ἐν προκειμένῳ ὡς μορφές γνώσης τοῦ ἀτομικοῦ πνεύματος καί ὄχι ὡς ἱστορικά φιλοσοφικά κινήματα), ὅτι ἀντιστοιχεῖ στήν θρησκευτική συνείδηση, ἡ ὁποία εἶναι ὑποταγμένη στόν ἀναφερθέντα διχασμό τῆς ζωῆς καί τοῦ πνεύματος. Αὐτός εἶναι καί ὁ λόγος γιά τόν ὁποῖο ἡ ὑπέρβασή τῆς ὁδηγεῖ στόν Λόγο. Ὁ Λόγος, ὡς ὀλοκληρωμένη αὐτοσυνείδηση, ἀναζητᾶ τόν ἑαυτό του καί στό πλαίσιο τῆς ἀντικειμενικῆς πραγματικότητας. Ὡστόσο, καί ὁ Λόγος εἶναι ἐλλειμματικός, καθόσον ἀκόμα ἀναζητᾶ νά ἀνεύρει τήν ἐνότητα μέ τό ἀντικειμενικό. Μόλις αὐτό κατορθωθεῖ, ἡ συνείδηση μετασχηματίζεται σέ πνεῦμα ἢ γνωρίζει τόν ἑαυτό της ὡς πνεῦμα.

Ἡ συνείδηση γίνεται πνεῦμα στό πλαίσιο τῆς ἀποκαλυ-

Πάυλος Κλιματσάκης

πτικῆς θρησκείας καί τῆς ἀπόλυτης γνώσης. Πρόκειται βεβαίως γιά τήν ὀλοκλήρωση τῆς ἐμπειρίας τῆς συνείδησης, ἀλλά καί γιά τήν βαθύτερη κατανόηση τοῦ ἑαυτοῦ της. Ὡς πνεῦμα, ἡ συνείδηση γινώσκει τόν ἑαυτό της τότε καί μόνο τότε, ὅταν παύει νά θεωρεῖ τήν γνώση της ὡς ἀτομική μόνο γνώση τοῦ Ἀπολύτου, ἀλλά τήν βλέπει ταυτόχρονα ὡς γνώση πού ἔχει τό ἴδιο τό Ἀπόλυτο γιά τόν ἑαυτό του μέσα στόν ἀτομικό ἄνθρωπο. Ἐδῶ ἐπανασυνδεόμαστε καί πάλι μέ τήν ἀτομική πορεία τοῦ Χέγκελ, ὁ ὁποῖος κατά τήν διάρκεια τῆς διαμόρφωσης τοῦ συστήματός του κατανόησε ὅτι ἡ γνώση δέν εἶναι πραγματική, ὅταν εἶναι ἀπλῶς ἀτομική, ἀτομική ἐξέλιξη. Τό ἴδιο τό Ἀπόλυτο ἐξελίσσεται καί ἀποκτᾶ μορφή μέσα στήν ἀτομική γνώση. Πρόκειται γιά τήν ὑπέρτατη ἐνότητα, τήν ἐνότητα Θεοῦ καί ἀνθρώπου, τήν ὁποία κατορθώνει τόσο ἡ θρησκεία ὅσο καί ἡ φιλοσοφία. Ἡ διαφορά τους ἔγκειται ἀπλῶς στήν μορφή. Ἐνῶ στήν θρησκεία αὐτή ἡ γνώση ἔχει τήν μορφή τῆς παράστασης, στήν φιλοσοφία εἰσέρχεται στό οἰκεῖο της μέσον, πού δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τήν ἔννοια. Στό πλαίσιο ἐπομένως τῆς φιλοσοφίας ἀποκαλύπτεται πλήρως ὁ Θεός στήν ἀτομική γνώση. Γνώση τοῦ Θεοῦ ἀπό τόν ἀτομικό ἄνθρωπο σημαίνει τήν φανέρωση τοῦ Θεοῦ στήν ἀτομική γνώση.

ΤΟ ΑΠΟΛΥΤΟ ΣΤΗΝ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ

Σέ μία περίφημη θέση του ἀπό τόν Πρόλογο τῆς *Φαινομενολογίας* ὁ Χέγκελ γράφει: «Σύμφωνα μέ τήν δική μου βαθύτερη κατανόηση, ἡ ὁποία δύναται νά δικαιωθεῖ μόνο διά τῆς ἰδίας τῆς ἐκθέσεως τοῦ συστήματος τῆς φιλοσοφίας, τό ζητούμενο εἶναι νά συλλάβουμε καί νά ἐκφράσουμε τό Ἀπόλυτο ὄχι μόνο ὡς οὐσία, ἀλλά καί ὡς ὑποκείμενο». Καί συνε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

χίζει λίγο πιό κάτω: «Η ζωντανή ουσία είναι περαιτέρω εκείνο τό Είναι, τό όποιο ουσιαστικά είναι ύποκείμενο, πρόκειται, μέ άλλα λόγια, γιά εκείνο πού είναι όντως πραγματικό, μόνο έφόσον άποτελεί κίνηση διά τής όποίας θέτει τόν έαυτό του ή μόνο έφόσον άποτελεί διαμεσολάβηση του έαυτού του μέ τήν αυτοετεροίωσή του.» Η ζωντανή ουσία, νοημένη ως ύποκείμενο, «είναι ή καθαρή άπλή άρνητικότητα, και ως εκ τούτου συνιστά διαχωρισμό του άπλου ή αντίθετικό διπλασιασμό, ό όποιος ταυτόχρονα άποτελεί άρνηση αυτής τής άδιάφορης διαφορετικότητας και αντίθετικότητας. Μόνο αυτή ή παλινορθούμενη όμοιότητα και ανάκλαση του έαυτού στό έτερον –όχι δηλ. μία πρωταρχική και άμεση ένότητα ως τέτοια–, μόνο αυτή συμπίπτει μέ τό άληθές. Πρόκειται γιά τό γίγνεσθαι του έαυτού, τόν κύκλο πού προϋποθέτει τό τέλος του ως σκοπό του, καθιστάμενος τω όντι αυτό τό τέλος μόνο διά τής εκπληρώσεως του σκοπού». Παρακάτω συναντάμε τήν επίσης γνωστή φράση: «Το άληθές είναι τό όλον. Όλον, όμως, συνιστά ή διά τής εκδιπλώσεως της πραγματοποιούμενη ουσία. Σέ σχέση μέ τό Απόλυτο, πρέπει νά λεχθει ότι άποτελεί κατ' ουσίαν άποτέλεσμα και ότι μόνο στό τέλος του είναι σύμφωνο μέ τήν άλήθεια του, και ακριβώς αυτό συνιστά τήν φύση του, τό νά είναι δηλ. πραγματικό, ύποκείμενο, μέ άλλα λόγια γίγνεσθαι του έαυτού του».⁷ Αυτές οι προτάσεις άποτελοϋν τόν πυρήνα τής έγγελιανής θέσης σχετικά μέ τό Απόλυτο ως ύποκείμενο και ως πνεϋμα.

Μέ τήν *Φαινομενολογία*, ή έγγελιανή φιλοσοφία παρουσιάζεται στο ίστορικό προσκήνιο κατά τήν ιδιαιτερότητά της. Όστόσο, ή δυναμική αυτή είσοδος, ή όποία εκτός των άλλων είχε ως άποτέλεσμα και τόν απογαλακτισμό τής φιλοσοφίας του Χέγκελ από αυτήν του Σέλλινγκ, είχε μία σημαντική προϊστορία (τήν όποία εκθέσαμε παραπάνω), διά τής όποίας κατανοϋνται τόσο ή στοχοθεσία τής σκέψης του φιλοσόφου όσο και τά συγκεκριμένα άποτελέσματά της, όπως άποκρυσταλλώθηκαν στό έν λόγω έργο. Ο Χέγκελ διαπιστώνει,

Πάυλος Κλιματσάκης

ὅπως εἶπαμε, ὅτι ὁ Θεός ἢ τὸ Ἀπόλυτο συλλαμβάνεται καὶ ἐκφέρεται ἀληθινὰ ὄχι διὰ τῶν θρησκευτικῶν παραστάσεων, ἀλλὰ μόνο διὰ τῆς ἐννοίας. Στρέφεται ἔτσι ὀριστικά πρὸς τὴν φιλοσοφία, υἰοθετώντας ἀρχικά τὴν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας τοῦ Σέλλινγκ. Στὸ σύστημα τῆς ταυτότητας, τὸ Ἀπόλυτο ἔπρεπε νὰ νοηθεῖ ὡς Indifferenzpunkt, ὡς ἀπόλυτη ἀ-διαφορία, ἀπὸ τὴν ὁποία, ὡστόσο, παράγονταν τόσο ἡ φύση ὅσο καὶ ὁ κόσμος τοῦ πνεύματος. Τὸ Ἀπόλυτο τοῦ Σέλλινγκ εἶχε περαιτέρω τὸ μεγάλο πλεονέκτημα ὅτι ἐννοεῖτο ὡς ὑποκείμενο-ἀντικείμενο. Περιλάμβανε τόσο τὸ ὑποκειμενικὸ ὅσο καὶ τὸ ἀντικειμενικὸ στοιχεῖο, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ὑπερβαίνει τοὺς περιορισμοὺς πού ἔθεταν στὴν φιλοσοφία τῆς ἐποχῆς οἱ φιλοσοφίες τῆς ὑποκειμενικότητας, δηλ. τοῦ Κάντ, τοῦ Γιακόμπι καὶ τοῦ Φίχτε. Ἡ φιλοσοφία τοῦ Σέλλινγκ ἀνοίγει τὸ δρόμο γιὰ μία ἰδεαλιστικὴ φιλοσοφία τῆς φύσης. Περαιτέρω, ἡ γνώση τοῦ κόσμου ἐννοεῖτο πλέον ὡς γνώση τῶν ὄντων καθ' ἑαυτὰ καὶ στὴν σχέση τοὺς πρὸς τὸ Ἀπόλυτο. Ὁ Χέγκελ, ἐντούτοις, συνειδητοποίησε τοὺς περιορισμοὺς τοῦ σελλινγκιανοῦ Ἀπολύτου, φτάνοντας μάλιστα νὰ τὸ ἀποκαλέσει εἰρωνικά «νύχτα ἐντὸς τῆς ὁποίας ὅλες οἱ ἀγέλαδες εἶναι μαῦρες», ὑπονοώντας ὅτι ἡ ἔλλειψη τῆς ἐννόησης τῆς διαφορᾶς ἐντὸς τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀπολύτου, ὀδηγοῦσε τὴν φιλοσοφία σὲ ἕναν ἀνώφελο φορμαλισμό, ὁ ὁποῖος ἀδυνατοῦσε νὰ παράσχει τὴν θεώρηση τῶν ὄντων κατὰ τὴν πραγματικὴ τους διαφορὰ καὶ τὸ ἀληθινὸ περιεχόμενό τους.

Στὸ σύστημα τῆς Ίενας, ὅπως προείπαμε, ὁ Χέγκελ ἔχει ἤδη φτάσει στὴν δική του φιλοσοφικὴ θέση. Σημεῖο ἀναφορᾶς ἀποτελεῖ ἐν προκειμένῳ ἡ ἀνακάλυψη καὶ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς διαλεκτικῆς. Ὁ Χέγκελ ἐπιθυμοῦσε τώρα νὰ ἀποκαλύψει ξανά τὸν ἀληθινὸ Θεὸ ὡς ἐννοια καὶ ὡς Ἰδέα. Ἀντὶ, ὡστόσο, νὰ δημοσιεύσει τὸ σύστημά του, ὁ Χέγκελ δημοσιεύει τὴν *Φαινομενολογία*, θέλοντας νὰ δώσει στὸ κοινὸ ἐκείνη τὴν σκάλα διὰ τῆς ὁποίας μπορεῖ νὰ ὑψωθεῖ στὸ ἐπίπεδο τῆς ἀπόλυτης γνώσης. Ἡ ἀπόλυτη γνώση εἶναι ἡ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

γνώση διά της οποίας ο Θεός γινώσκειται ως έννοια. Ο φιλόσοφος έθεσε ως στόχο του να εκθέσει πρώτα τήν αναγκαιότητα πού διέπει τήν πορεία τής ανάπτυξης τής συνείδησης προς τήν απόλυτη γνώση. Η έκθεση αυτής τής αναγκαιότητας διαμέσου τών μορφών πού διατρέχει ή ατομική συνείδηση συνιστᾶ τό περιεχόμενο τής *Φαινομενολογίας*. Τό έργο αυτό περιέχει τόν αναστοχασμό τοῦ φιλοσόφου σχετικά μέ τήν αναγκαιότητα διά τής οποίας ή ατομική συνείδηση καί πρωτίστως ή δική του ατομική συνείδηση ὀδηγήθηκε στήν απόλυτη γνώση ή τήν γνώση τοῦ Απολύτου. Αὐτή ή γνώση διέπεται ἀπό τήν συνειδητοποίηση ὅτι τό Απόλυτο πρέπει νά συλληφθεῖ καί νά ἐκφραστεῖ ὄχι ἀπλῶς ὡς οὐσία, ἀλλά ὡς ὑποκείμενο. Αὐτή μάλιστα ή ἐπίγνωση μπορεῖ νά ἐδραιωθεῖ πλήρως μόνο διά τής ἐκθέσεως τοῦ ἴδιου τοῦ συστήματος τής φιλοσοφίας, τό ὅποιο σύστημα ὁ Χέγκελ εἶχε ἤδη, ἂν καί ἐλλιπῶς, διατυπώσει. Βλέπουμε ὅτι ὑπάρχει μία ἀμφίδρομη, μία καθαρά διαλεκτική σχέση ἀνάμεσα στήν *Φαινομενολογία* καί στό σύστημα τής φιλοσοφίας, μία συσχέτιση, ή ὅποια δυσχεραίνει τήν προσπάθεια τοῦ κοινοῦ νοῦ νά τήν συλλάβει.

Ὁ φιλόσοφος, ὁ ὅποιος ἴσταται ἤδη στό ἐπίπεδο τής ἀπολυτής γνώσης, ἐποπτεύει τόσο τήν πορεία τής συνείδησης πρὸς τήν απόλυτη γνώση ὅσο καί τό ἀποτέλεσμά της· θεωρεῖ τήν αναγκαιότητα στήν ὅποια ὑπόκειται κάθε συγκεκριμένη μορφή γνώσης, καθότι ἐγκλείεται σέ ἕναν συγκεκριμένο καθορισμό, τόν ὅποιο ή ἴδια ἀντιλαμβάνεται ὡς τό ἀληθές. Περαιτέρω, ἐποπτεύει πῶς αὐτός ὁ ἴδιος ὁ καθορισμός ἐξωθεῖ κάθε συγκεκριμένη μορφή γνώσης στήν αὐθυπέρβασή της. Ὡστόσο, καί ἐδῶ εἶναι τό κρίσιμο σημεῖο, ἀλλά καί ὁ λόγος γιά τόν ὅποιο ὁ Χέγκελ μᾶς καλεῖ νά νοήσουμε τό Απόλυτο ὡς ὑποκείμενο, ὁ φιλόσοφος γνωρίζει ἀκόμα καί κάτι παραπάνω, ὅτι δηλ. ή ἀναφερθεῖσα πορεία δέν ἀφορᾶ μόνο στήν ατομική συνείδηση, ἀλλά καί στό ἴδιο τό Απόλυτο. Πρόκειται, μέ ἄλλα λόγια, γιά μία διπλή κίνηση. Δεν ἔχουμε νά κά-

Πάυλος Κλιματσάκης

νουμε άπλως μέ τήν κίνηση τής άτομικης καί πεπερασμένης συνείδησης· αυτή συνιστά άπλως τήν μία πλευρά μιās σχέσης, τής γνωστικής σχέσης. Η άτομική συνείδηση είναι βέβαια αυτό πού ή νεότερη φιλοσοφία όνόμασε ύποκείμενο, ύποκείμενο τής γνώσης, νοημένο ως τό έτερον του άντικειμένου πού γινώσκειται. Ο Χέγκελ, όμως, λέει ρητά ότι τό ίδιο τό Απόλυτο είναι ύποκείμενο, άρα τό Απόλυτο είναι επίσης γνώση. Βεβαίως, αυτό τό ύποκείμενο δέν είναι πεπερασμένο, αλλά καθολικό ύποκείμενο, τό δέ άντικείμενό του δέν είναι πεπερασμένο, όπως τά άντικείμενα τής άτομικης γνώσης. Τό άντικείμενο του είναι ή άτομική συνείδηση, ή όποία γινώσκει τό άληθές. Μέ άλλα λόγια, στην γνώση δέν είναι μόνο ή άτομική συνείδηση, ή όποία αποβλέπει στην γνώση του άληθοϋς, αλλά καί τό ίδιο τό άληθές ως άπόλυτο ύποκείμενο γινώσκει τόν έαυτό του στην γνώση πού έχει ή άτομική συνείδηση για αυτό.

Χωρίς τήν κατανόηση αυτής τής διπλής κινήσεως δέν είναι δυνατόν νά καταλάβουμε γιατί ό Χέγκελ καθορίζει τό Απόλυτο, όπως αναφέραμε στην αρχή, ως «τό Είναι, τό όποιο είναι κατ' ουσίαν ύποκείμενο, ... εκείνο πού είναι όντως πραγματικό, μόνο έφόσον αποτελεί κίνηση διά τής όποίας θέτει τόν έαυτό του.» Τό Απόλυτο ως ύποκείμενο ταυτίζεται μέ τήν κίνηση διά τής όποίας θέτει τόν έαυτό του. Ωστόσο, μόνον τότε μπορεί νά ειπωθεί ότι όντως τόν θέτει, έφόσον έξέρχεται του έαυτού του σέ μία αυτοτεροίωσή του, προκειμένου νά διαμεσολαβηθεί μέ τόν έαυτό του διά του έαυτού του ως έτερότητας. Αν καί ή πρώτη έτεροίωση του Απολύτου είναι ή φύση, ώστόσο ή άληθινή αυτοτεροίωσή του είναι εκείνη εντός τής όποίας ένυπάρχει καί αυτό τό ίδιο τό Απόλυτο, καί ή αυτοτεροίωση αυτή δέν είναι άλλη από τήν άτομική γνώση, τήν άτομική συνείδηση, τό ανθρώπινο ύποκείμενο. Βλέπουμε ότι στον Χέγκελ ό ρόλος του ύποκειμένου δέν περιορίζεται ούτε στον Θεό ούτε στον άνθρωπο, αλλά ότι ως ύποκείμενο νοείται ή σύνολη διαδικασία διά τής

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

όποιας παράγεται ή γνώση. Αν ο Κάντ και ο Φίχτε, τουλάχιστον ο πρώτος, αντιλαμβάνονταν ως υποκειμένο το γιγνώσκον Έγώ του ανθρώπου, και εάν ο Σέλλινγκ υψώσε την υποκειμενικότητα στο επίπεδο του Απολύτου, αλλά χωρίς να την νοήσει συγκεκριμένα, ο Χέγκελ δείχνει ότι το Απόλυτο είναι υποκειμένο με την αναφερθείσα έννοια.

Η γνώση είναι ή συνάντηση του ατομικού Έγώ με το απόλυτο Έγώ. Δέν υπάρχει απλώς ατομική γνώση, ή πραγματική γνώση συνιστά πάντοτε φανέρωση του Απολύτου σύμφωνα με έναν από τους προσδιορισμούς του μέσα στο πλαίσιο της ετερότητάς του, εν προκειμένω σε έναν ατομικό άνθρωπο. Όπως ειπώθηκε και στην αρχή, πρόκειται για ανάκλαση του έαυτού στο έτερον, δέν πρόκειται για μία απλώς πρωταρχική και άμεση ενότητα. Το Απόλυτο δέν είναι απλά ο έαυτός του, αλλά ο έαυτός του εν την ετερότητι, και αυτό εκφέρεται καταλλήλως διά του όρου «πνεῦμα». Το Απόλυτο είναι λοιπόν γίνεσθαι, και τό αληθές αποτέλεσμα. Η έγελιανή φιλοσοφία δέν αναζητᾶ μία κρυμμένη ουσία τῶν ὄντων, αλλά παρατηρεῖ ὅλα τᾶ ὄντα ὡς φανερώσεις τῆς οὐσίας, μέ ἄλλα λόγια, τᾶ παρατηρεῖ ὡς προσδιορισμούς του Απολύτου κατά τό γίνεσθαί του ἢ κατά τήν πραγμάτωσή του. Αὐτή ἡ πραγμάτωση εἶναι «ὁ κύκλος πού προϋποθέτει τό τέλος του ὡς σκοπό του, καθιστάμενος τῶ ὄντι αὐτό τό τέλος μόνο διά τῆς ἐκπληρώσεως του σκοποῦ».

Η Φαινομενολογία κατέδειξε λοιπόν, βασιζόμενη στην αναφερθείσα έννοια του υποκειμένου, πώς προκύπτουν οί διάφορες μορφές τῆς γνώσης στό πλαίσιο μιᾶς ἐξέλιξης πού διέπεται ἀπό ἐσωτερική ἀναγκαιότητα, καθιστώντας ἔτσι τήν γνωσιοθεωρία ἐπιστήμη. Η έννοια του υποκειμένου στό πλαίσιο του ἔργου τούτου δέν εἶναι βέβαια ἀποκομμένη ἀπό τό ὑπόλοιπο ἔργο του Χέγκελ • ἀντίθετα, ὁ φιλόσοφος ἀκολουθεῖ καί στό ὕστερο σύστημά του ἀκριβῶς τήν ἴδια έννοια, μόνο πού ἐν πολλοῖς προτιμᾶ νά χρησιμοποιεῖ κυρίως τόν ὄρο «πνεῦμα» καί νά διατηρεῖ τόν ὄρο «υποκειμένο» συχνά

Πάυλος Κλιματσάκης

για την ατομική συνείδηση, αυτήν δηλ. που αντιδιαστέλλεται σέ ένα αντικείμενο. Κατ' ουσίαν, πρόκειται περί της αυτής έννοιας. Δεν είναι αναγκαίο νά εμβαθύνουμε περισσότερο σέ αυτό. Θα αναφέρουμε μόνο ότι ή ίδια έννοια του Απολύτου ως υποκειμένου αναπτύσσεται, όπως ακριβώς μās υποσχέθηκε ό φιλόσοφος, σέ ένα ολοκληρωμένο σύστημα, στό ύστερο δηλ. σύστημά του. Βλέπουμε εκεί την έννοια του Απολύτου, θεωρημένου στην εαυτότητά του, νά ταυτίζεται μέ τό βασίλειο της Λογικής καί τούς σχετικούς προσδιορισμούς, στην συνέχεια την αυτοετεροίωση του Απολύτου ως φύση καί τέλος την επιστροφή του στόν εαυτό του, όποτε καί τίθεται ως πνεύμα. Βλέπουμε δηλ. την έννοια του Απολύτου ως υποκειμένου της *Φαινομενολογίας* νά αποδίδει καρπούς καί νά καθίσταται όντως εξηγητική αρχή του παντός.

Η αναφερθείσα έννοια του Απολύτου ως υποκειμένου καί ή έκθεσή της τόσο στην *Φαινομενολογία* όσο καί στό σύστημα αποτέλεσε αντικείμενο κριτικής τόσο στην εποχή του Χέγκελ όσο καί αργότερα. Νομίζουμε ότι ή σημαντικότερη κριτική διατυπώθηκε από τον Σέλλινγκ στό ύστερο έργο του, τό όποιο αποκρυσταλλώθηκε καί έγινε τελικά γνωστό ως «φιλοσοφία της Αποκαλύψεως». Η λοιπή, όμως, μετεγελιανή φιλοσοφία δέν μπορεί, κατά την άποψή μας, νά έκληφθει ως πραγματική κριτική της αναφερθείσας έννοιας του υποκειμένου, αφού αντιλαμβάνεται τό υποκείμενο μόνο στην ατομική του διάσταση, δέν έχει δηλ. επίγνωση της πραγματικής του φύσης. Η σύγχρονη σκέψη βλέπει όντως τον άνθρωπο στην απομόνωση του, ως όν έρριμένο στό κόσμο, ως όν του όποιου ή συνείδηση καί ή γνώση δέν έχει αναφορά πρός τό Απόλυτο, αλλά καθηλώνεται στά ιδιαίτερα κάθε φορά περιεχόμενά της. Έμεις, έπομένως, δέν αντιλαμβανόμαστε την σύγχρονη σκέψη ως κάποιο είδος κριτικής στην έγελιανή έννοια του υποκειμένου • στην δέ κριτική του Σέλλινγκ θά επιστρέψουμε αργότερα.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΧΕΓΚΕΛ

Τό φιλοσοφικό σύστημα του Χέγκελ έμπεριέχεται καθ' όλοκληρίαν στο έργο του *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Εγκυκλοπαιδεία τών φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν, 1816). Ἐκτός ἀπό αὐτό τό έργο, ἡ σκέψη τοῦ φιλοσόφου σέ σχέση μέ συγκεκριμένους τομεῖς, ὅπως ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, ἡ φιλοσοφία τῆς θρησκείας, ἡ αἰσθητική κλπ. παραδίδεται στά κείμενα τῶν πανεπιστημιακῶν του παραδόσεων, οἱ ὁποῖες κατεγράφησαν μέ ἐξαιρετική πιστότητα ἀπό φοιτητές του. Τά κείμενα αὐτά δέν ἐξεδόθησαν ἀπό τόν Χέγκελ ὅσο ζοῦσε, ἀλλά ἀργότερα καί περιλαμβάνονται βέβαια στά Ἄπαντά του. Ἐνῶ στήν Ἐγκυκλοπαιδεία ὁ φιλόσοφος παρουσιάζει τό συνολικό του σύστημα μέ τρόπο συνοπτικό καί σύμφωνα μέ τήν ἐγγενή κίνηση τῆς ἐννοιας –περί αὐτοῦ περισσότερο στήν συνέχεια–, στίς Παραδόσεις ἀναπτύσσει λεπτομερῶς συγκεκριμένα θεματικά πεδία, ὅπως τήν θρησκεία ἢ τήν ἱστορία. Θα μπορούσαμε νά πούμε, ὅτι στήν Ἐγκυκλοπαιδεία ἀναδεικνύεται ἡ ἐννοια, ὁ ἐννοιακός καθορισμός ἐνός γνωστικοῦ ἀντικειμένου, ἐνῶ στίς Παραδόσεις αὐτός ὁ καθορισμός ἐξετάζεται καί σέ σχέση μέ τίς ἰδιαιτερες ἱστορικές του πραγματώσεις. Τόσο ἡ μέν ὅσο καί οἱ δέ συνιστοῦν ἐξίσου σημαντικούς τρόπους ἐκφρασης τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας, ἀν καί ἡ Ἐγκυκλοπαιδεία εἶναι ἐπιστημονικά αὐστηρότερη.

Στήν Ἐγκυκλοπαιδεία, ἡ ὁποία ἀποτελεῖται ἀπό τρία μέρη, τήν Λογική, τήν Φιλοσοφία τῆς Φύσεως καί τήν Φιλοσοφία τοῦ Πνεύματος, ὁ Χέγκελ ἐρμηνεύει τό σύνολο τῆς πραγματικότητας ὑπό τό πρίσμα τοῦ Ἀπολύτου, παριστάνοντας τό ὄλον τοῦ εἶναι ὡς ἀπορρέον ἀπό τό Ἀπόλυτο καί ὡς κίνηση, διά τῆς ὁποίας τό Ἀπόλυτο ἐκδιπλώνει καί ἀναπτύσσει τό περιεχόμενό του. Πρωτοῦ ἀναφερθοῦμε πῖό συγκεκριμένα στό περιεχόμενο τῶν τριῶν αὐτῶν μερῶν τοῦ

Πάυλος Κλιματσάκης

έγγελιανού συστήματος, πρέπει νά ειδοποιήσουμε τόν αναγνώστη ότι εἶναι ἐντελῶς ἀδύνατον στό πλαίσιο μιᾶς εἰσαγωγικῆς μελέτης νά ἐκθέσουμε κάτι περισσότερο ἀπό τίς βασικές ἀρχές αὐτοῦ τοῦ συστήματος· πρόκειται, κατά τήν ἄποψή μας, γιά τό πιό ὀλοκληρωμένο συστηματικό ἔργο στήν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, τό ὁποῖο μάλιστα διακρίνεται ἀπό ἐκπληκτική προσήλωση στήν λεπτομέρεια. Ὁ Χέγκελ ἀφιέρωσε τήν ζωή του καί ὅλες τίς πνευματικές του δυνάμεις στήν ἐπιστήμη, ἐμβαθύνοντας στήν ἀνάλυση τοῦ ὄντος· ἐμπρός στήν ἀρτιότητα, στό πλοῦτο καί στό βάθος τῶν ἐγγελιανῶν ἀναλύσεων πολλά φιλοσοφικά ἔργα φαντάζον μόνο ὡς ἀποσπασματικές ἀπόπειρες τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος. Τό ὕψος τῆς καθαρῆς θεωρίας ἔχει τό ἀντίστοιχό της μόνο στίς κορυφαῖες μορφές τῆς ἀρχαιότητας, καί δέν ὑπάρχει, ὅπως νομίζουμε, ἀμφιβολία, ὅτι ἕκτοτε δέν ἔχει προκύψει τίποτε μέ ἀνάλογη συστηματική εὐρύτητα. Ἀντιθέτως, ἡ σύγχρονη φιλοσοφία εἶναι συχνά δεδηλωμένος ἐχθρός τῆς συστηματικότητας. Θά ἐξετάσουμε ἀργότερα τήν κατά τήν ἄποψη μας πιό σημαντική ἀπόπειρα κριτικῆς τῆς ἐγγελιανῆς φιλοσοφίας, ἡ ὁποία διατυπώθηκε ἀπό τόν ὕστερο Σέλλινγκ στο πλαίσιο τῆς «θετικῆς» λεγόμενης φιλοσοφίας του, καί μάλιστα ὑπό τό πρίσμα μιᾶς ἀπόπειρας διάνοιξης ἑνός νέου φιλοσοφικοῦ προβληματισμοῦ.

Τό σύστημα, λοιπόν, τοῦ Χέγκελ συνιστᾷ τήν φιλοσοφική ἐξήγηση τοῦ ὄντος ὑπό τό πρίσμα τοῦ Ἀπολύτου, τό ὁποῖο νοεῖται ὡς ἐνότητα στήν διαφορά ἢ, μέ μία ἄλλη ἔκφραση, ὡς ἐνότητα ἀντιθέτων. Εἶδαμε ἤδη ὅτι ὁ Σέλλινγκ στό σύστημα τῆς ταυτότητας νοοῦσε ἐπίσης τό Ἀπόλυτο ὡς ἀπόλυτη ταυτότητα ἢ ὡς μή-διαφορά τοῦ ὑποκειμενικοῦ ἀπό τό ἀντικειμενικό. Ὡστόσο, ὁ Χέγκελ συνειδητοποίησε ὅτι ἡ διαφορά δέν μπορεί νά ἀποκλεισθεῖ ἀπό τό Ἀπόλυτο, ἀλλά πρέπει ἐπίσης νά ἐκδηλωθεῖ καί νά διατηρηθεῖ ἐντός του. Ἡ ἀτέλεια αὐτή ἀνάγκαζε τήν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας νά νοεῖ τήν ἐκδηλωμένη διαφορά ὡς ἀφορῶσα ἀπλῶς στό πε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

περασμένο, στην σφαίρα δηλ. τῆς φύσης καί τοῦ πνεύματος. Ἀλλά ἀπό ποῦ ἀπέρρεε, πῶς προέκυπτε ἡ διαφορὰ αὐτή; Ὁ Σέλλινγκ ἦταν ἀναγκασμένος νά τήν θέτει μέ ἓνα μὴ οὐσιαστικό τρόπο, ὑπό τήν ἔννοια δηλ. ὅτι σέ κάθε μία ἀπό τίς σφαῖρες τοῦ πεπερασμένου ἐπικρατεῖ, ὑπερισχύει ἡ μορφή εἴτε τοῦ ὑποκειμενικοῦ εἴτε τοῦ ἀντικειμενικοῦ· κατ' οὐσίαν ὁμως σέ κάθε σφαῖρα ὑπόκειται ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα. Πῶς ὁμως προκύπτει αὐτή ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς μορφῆς κάθε σφαίρας; Εἶναι προφανές ὅτι οἱ σφαῖρες αὐτές καθίστανται θεματικές ἐνότητες, μόνον ὑπό τόν ὄρο ὅτι συνιστοῦν σέ σχέση μέ τό Ἀπόλυτο καί κάποιου εἶδους διαφορὰ, ὅτι εἶναι κατά κάποιο τρόπο ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου. Τό ζήτημα αὐτό ἀρχίζει νά ἀπασχολεῖ τόν Σέλλινγκ ἀπό τό ἔργο *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Φιλοσοφικές ἔρευνες σχετικά μέ τήν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης ἐλευθερίας) καί μετά. Πρέπει λοιπόν νά ἐξηγηθεῖ πῶς προκύπτει τό ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου ὄν ὡς πραγματικό καί αὐτοτελές. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας συνεπαγόταν οὐσιαστικά ὅτι μόνο ἡ ἀπόλυτη ταυτότητα εἶναι ἀληθές ὄν, ἐνῶ ἡ φύση καί τό πνεῦμα συνιστοῦν ἀπλῶς μορφές τοῦ εἶναι τοῦ Ἀπολύτου.

Ὁ Χέγκελ συνειδητοποιεῖ ὅτι καί αὐτές οἱ δύο σφαῖρες πρέπει νά νοηθοῦν ὡς ἐξίσου πραγματικές καί αὐτοτελεῖς πλευρές τοῦ ὄντος, παρότι εὐρίσκονται ἐκτός Ἀπολύτου· πρέπει, ἐπομένως, νά δειχθεῖ πῶς εἶναι δυνατόν τό ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου ὄν. Ὁ Χέγκελ συλλαμβάνει γι' αὐτόν τό λόγο τήν μέν φύση ὡς αὐτοεξωτερικέυση τοῦ Ἀπολύτου, τό δέ πνεῦμα ὡς ἐπιστροφή τοῦ Ἀπολύτου στόν ἑαυτό του, ὡς ἐνότητα τοῦ Ἀπολύτου μέ τήν ἐξωτερικότητά του. Προκειμένου, ὠστόσο, νά μπορεῖ τό ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου ὄν νά εἶναι αὐτοτελές, πρέπει τό ἴδιο τό Ἀπόλυτο νά ἔχει νοηθεῖ μέ τέτοιο τρόπο, ὥστε νά μὴν ἐπιδέχεται κανενός εἶδους περαιτέρω τελειοποίηση, πρέπει δηλ. νά εἶναι ἤδη ἐντός τοῦ ἑαυτοῦ του πεπληρωμένο ὄν· ἐξ οὗ καί μπορεῖ νά κληθεῖ ἀπό-λυτο, ἀπελευθερωμένο καί πλήρως ἐν ἑαυτῷ περιεχόμενο εἶναι. Αὐτό συνεπάγεται

Πάυλος Κλιματσάκης

ὅτι τὸ Ἀπόλυτο πρέπει νὰ περιέχει ὄντως τὴν διαφορὰ του ἐντὸς του ἑαυτοῦ του, ὄχι ἀπλῶς ὡς μορφή τοῦ εἶναι του, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν οὐσία του. Αὐτὸ τὸ πεπληρωμένο Ἀπόλυτο, ὁ Χέγκελ τὸ ὀνομάζει «ἀπόλυτη Ἰδέα».

Η ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟΣ

Μέ ποιόν τρόπο μπορεῖ νὰ ἐννοηθεῖ τὸ Ἀπόλυτο ὡς ἐμπειρίχον τὴν διαφορὰ του; Ὁ Χέγκελ ἐπαναφέρει γι' αὐτόν τὸ σκοπὸ στὴν φιλοσοφία τὴν διαλεκτική, τὸν τρόπο σχηματισμοῦ τῶν ἐννοιῶν πού ἀνακάλυψε ὁ Πλάτων διὰ τῆς «κοινωνίας τῶν γενῶν». Τελειοποιεῖ δέ τὴν μέθοδο αὐτὴ στόν ὑψιστο βαθμό, καθιστώντας τὴν ὡς τὸ κατ' ἐξοχὴν ὄργανο τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας, τῆς καθαρῆς δηλ. θεωρίας. Ἡ διαλεκτικὴ ἀποδεικνύει τὴν κοινωνία τῶν γενῶν, τῶν καθολικῶν δηλ. ἐννοιῶν, καταδεικνύοντας ὅτι τὸ «ταυτόν» μέτεχει τοῦ «θατέρου» καὶ ἀντιστρόφως. Ὁ Χέγκελ διαμορφώνει ἔτσι τὴν θεωρία του περὶ τῆς «ἐννοίας» (Begriff), ἡ ὁποία διαφοροποιεῖται ἀπὸ τίς ἐννοιες τόσο τοῦ κοινοῦ νοῦ ὅσο καὶ τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν, καθὼς αὐτές ἀποτελοῦν γενικὲς παραστάσεις, οἱ ὁποῖες προκύπτουν δι' ἀφαιρέσεως ἀπὸ τὰ κατ' αἴσθησιν περιεχόμενα, ταυτιζόμενες οὐσιαστικά μέ τὸ κοινὰ αὐτῶν στοιχεῖα. Ἡ ἐννοια, ὅπως τὴν νοεῖ ὁ Χέγκελ, εἶναι τόσο τὸ καθ' ὅλον ὅσο καὶ τὸ ἰδιαίτερο, ἀκόμα δέ καὶ τὸ καθ' ἕκαστον· εἶναι τόσο μορφή ὅσο καὶ περιεχόμενο. Θεωρημένη μέ αὐτόν τόν τρόπο, ἡ ἐννοια εἶναι «συγκεκριμένη» (konkreter Begriff). Ἡ ἐννοια τοῦ κοινοῦ νοῦ στερεῖται τοῦ συγκεκριμένου περιεχομένου, δέν μπορεῖ δηλ. νὰ καταδειχθεῖ πῶς αὐτὴ ὡς γένος σχετίζεται μέ τὰ οἰκεία εἶδη τῆς. Ἐάν ὁ λόγος εἶναι π.χ. περὶ τοῦ χρόνου, δέν μπορεῖ νὰ δεიχθεῖ πῶς ἡ ἐννοιά του σχετίζεται μέ τὴν διάρκεια καὶ τὴν στιγμή πού συνιστοῦν εἶδη τοῦ χρόνου. Περαιτέρω, δέν μπορεῖ νὰ δειχθεῖ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ποιά είναι η σχέση του χρόνου προς τον χώρο, αλλά και έν γένει όλων των κατηγοριών μεταξύ τους, αφού αυτές διαπιστώνονται, όπως είδαμε στην περίπτωση του Κάντ, κατ' ουσίαν εμπειρικά εντός της συνειδήσεως.

Εδώ έγκειται ή μεγάλη ανακάλυψη του Χέγκελ περί της έννοιας. Όπως προαναφέραμε, ό φιλόσοφος είχε συλλάβει τήν κεντρική μορφή του συστήματός του ήδη στην περίοδο της Ίενας, όποτε και ανέπτυξε τήν διαλεκτική μέθοδο. Η διαλεκτική δέν είναι μέθοδος υπό τήν συνήθη σημασία· δέν δέχεται δηλ. τά υπό εξέταση αντικείμενα, τίς έννοιές της, ως δεδομένες και επιβάλλει επ' αυτών μία κάποια όρισμένη πραγμάτευση· αντίθετως, οί ίδιες οί έννοιες προκύπτουν, παράγονται, διά της μεθόδου. Η μέθοδος λύνει και τά δύο αναφερθέντα προβλήματα· αφενός, τό πώς κάθε έννοια γένους σχετίζεται μέ τά οικεία της είδη, και αφετέρου πώς οί έννοιες γένους σχετίζονται μεταξύ τους. Στην πραγματικότητα, τό «μυστικό» τής μεθόδου έγκειται στό ότι μία έννοια, ή έννοια του Απολύτου, αποτελεί τήν πηγή όλων των άλλων έννοιών. Είδαμε προηγουμένως ότι τό Απολύτο πρέπει νά νοηθεί ως ένότητα αντίθετων. Ως τέτοιο προέκυψε τό Απολύτο για τό γινώσκον υποκείμενο στό πλαίσιο εκείνης τής έπιστήμης τής γνώσεως πού γνωρίσαμε πίο πάνω μέ τον όρο «Φαινομενολογία του πνεύματος». Είδαμε δέ, ότι ό Χέγκελ απέδειξε ότι τό Απολύτο είναι υποκείμενο ή πνεύμα, μέ άλλα λόγια, ότι ή ίδια ή συνείδηση, ή γνώση του ανθρώπου, φτάνει αναγκαία σέ αυτόν τον τρόπο κατανόησης του Απολύτου στό πλαίσιο τής αυτοσυνείδησής της. Από αυτήν τήν άποψη, ή αναφερθείσα έννοια του Απολύτου έχει αποδειχθεί. Τούτη συνιστά τώρα τήν αφετηρία τής φιλοσοφικής έπιστήμης διά τής όποίας ή αναφερθείσα αρχή μεταφέρεται και εφαρμόζεται σέ όλο τό έπιστητό.

Η Φαινομενολογία κατέδειξε λοιπόν τό Απολύτο ως πνεύμα, και αυτό δηλώνει, όπως προαναφέραμε, τήν ένότητα του άτομικού γινώσκοντος υποκειμένου μέ τό καθολικό από-

Πάυλος Κλιματσάκης

λυτο πνεῦμα στό πλαίσιο τῆς γνώσεως. Αὐτή κατανόηση τῆς γνώσεως ἐπέτρεψε στόν Χέγκελ τήν ὑπέρβαση τόσο τοῦ ὑποκειμενικοῦ Ἀπόλυτου τοῦ Φίχτε ὅσο καί τοῦ στεροῦμένου διαφορᾶς Ἀπόλυτου τοῦ Σέλλινγκ. Ἡ ἐν λόγῳ ἔννοια ἐπιβάλλει περαιτέρω μία συστηματική δομή πού διακρίνεται γιά τόν τριαδικό της χαρακτήρα. Ἡ ἀπόλυτη γνώση, ὡς ἐνότητα τοῦ ἀτομικοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου καί τοῦ Ἀπολύτου, συνεπάγεται τρεῖς διαφορετικές σφαῖρες τοῦ ὄντος: πρῶτον, τήν κατ' ἐξοχήν σφαῖρα τοῦ Ἀπολύτου (Λόγος), δεύτερον, τήν σφαῖρα τῆς αὐτοεξεωτερικεύσεως του (φύση) καί τρίτον τήν σφαῖρα τῆς ἐπιστροφῆς στόν ἑαυτό του διαμέσου τῆς ἐτερότητάς του (πνεῦμα). Τό Ἀπόλυτο δεικνύεται ὡς ἐνότητα ἀντιθέτων, μόνο ἐφόσον ἡ ἀντίθεση, τήν ὁποία συμφιλιώνει, εἶναι πάλι αὐτό τό ἴδιο καί ἐφόσον τά ἀντίθετα, τά ὁποῖα ἐνοποιεῖ εἶναι ἀφενός ὁ ἑαυτός του καί ἀφετέρου ὁ ἀλλότριος καί ἀποξενωμένος ἑαυτός του, ἡ φύση. Καταλήγουμε, λοιπόν, καί δι' αὐτῆς τῆς ὁδοῦ στό ἴδιο συμπέρασμα: τό Ἀπόλυτο εἶναι ἐνότητα ἀντιθέτων καί ἔτσι πνεῦμα.

Πρέπει λοιπόν νά διακρίνουμε α) τό Ἀπόλυτο κατά τόν ἑαυτό του, β) τό Ἀπόλυτο κατά τήν ἐτερότητά του καί γ) τό Ἀπόλυτο ὡς ἐνότητα τοῦ ἑαυτοῦ του καί τῆς οἰκείας του ἐτερότητας. Εἶδαμε ἀνωτέρω ὅτι ὁ Χέγκελ, σέ ἀντίθεση μέ τόν Σέλλινγκ, συνειδητοποίησε ὅτι ἡ διαφορά πρέπει νά ἐννοηθεῖ ἐντός τοῦ Ἀπολύτου. Ὡς πνεῦμα, τό Ἀπόλυτο περιέχει βεβαίως τήν διαφορά του ὡς φύση. Τό ζητούμενο ὁμως εἶναι ὅτι πρέπει νά περιέχει τήν διαφορά καί κατά τήν ἑαυτότητά του στήν πρώτη σφαῖρα του. Αὐτό ἀκριβῶς τό γεγονός, ὅτι δηλ. τό Ἀπόλυτο νοεῖται ὡς περιέχον τήν διαφορά στόν ἑαυτό του, τό καθιστᾶ Ἀπόλυτη Ἰδέα. Ἡ διαφορά εἶναι ἐν προκειμένῳ ἐσωτερική, δέν ἔχει ἀκόμα ἐκδηλωθεῖ ὡς αὐτοαποξένωση· ὡστόσο, μόνο μέ αὐτόν τόν τρόπο μπορεῖ νά νοηθεῖ τό Ἀπόλυτο ὡς πλήρες καί τετελεσμένο, προκειμένου νά γίνει δυνατή ἡ αὐτοαλλοτριώσή του ὡς φύση καί ἡ ἐπιστροφή στόν ἑαυτό του ὡς πνεῦμα.

Τό Ἀπόλυτο εἶναι ἐπομένως ἐνότητα ἀντιθέτων καί στό

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

πλαίσιο ήδη τῆς ἐαυτότητάς του, ὥστε ζητούμενο εἶναι ἐν προκειμένῳ ἡ ἐννόηση αὐτῆς τῆς πρωταρχικῆς ἐνότητας. Ὁ Χέγκελ, ὅπως εἶπαμε, μελέτησε σέ βάθος τήν διαλεκτική καί συνειδητοποίησε ὅτι εἶναι ἡ μόνη μέθοδος διά τῆς ὁποίας νοεῖται ἡ κοινωνία τῶν γενῶν. Διέγνωσε περαιτέρω ὅτι ἡ ἐνότητα τῶν ἀντιθέτων συνεπάγεται ὅτι κάθε ἕνα ἀπό τά ἀντίθετα πού ὑπάγονται στήν ἐνότητα εἶναι καί τό ἴδιο σχετική ὁλότητα, περιέχει δηλ. ἐπίσης τήν ἐνότητα ἀντιθέτων στήν ὁποία ὑπάγεται, εἶναι, μέ ἄλλα λόγια, ἀφενός ἕνα μέρος τῆς σχέσης καί ἀφετέρου ὅλη ἡ σχέση, μονομερῶς ὁμως καί μέ μία ἰδιάζουσα μορφή. Ἰσχύει δηλ. αὐτό πού προαναφέραμε, ὅτι ἡ διαλεκτική καταδεικνύει ὅτι ὑπάρχει κατ' οὐσίαν μία μόνο ἔννοια καί ὅτι ὅλες οἱ ἄλλες ἔννοιες δέν εἶναι παρά συνιστώσες αὐτῆς. Ἐνότητα ἀντιθέτων σέ σχέση μέ τό Ἀπόλυτο σημαίνει ὅτι κάθε πλευρά, τόσο τό κάθε ἀντίθετο ὅσο καί ἡ ἐνότητά τους, εἶναι, θεωρημένη καθ' ἑαυτήν, ἐπίσης ἐνότητα ἀντιθέτων. Μέ ἄλλα λόγια, κάθε ἐννοιακός προσδιορισμός εἶναι ἐνότητα ἀντιθέτων ἢ μία σχετική ὁλότητα.

Τό Ἀπόλυτο στήν ἐαυτότητά του ἐξετάζεται ἀνεξάρτητα ἀπό φυσικούς καί πνευματικούς προσδιορισμούς. Ποιό εἶναι τό περιεχόμενό του; Οἱ ἔννοιες πού παραμένουν ἐάν πραγματοποιήσουμε ἀφαίρεση ἀπό τά φυσικά καί πνευματικά περιεχόμενα εἶναι οἱ καθαρά λογικές ἔννοιες, οἱ ἔννοιες τῆς λογικῆς, οἱ κατηγορίες. Αὐτές ἀποτελοῦν καί τό ἀντικείμενο τῆς ἐπιστήμης πού ἀσχολεῖται μέ τό Ἀπόλυτο στήν ἐαυτότητά του. Πρόκειται λοιπόν γιά τήν «Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς» (*Wissenschaft der Logik*). Τό ζητούμενο, ἐν ἀντιθέσει μέ τόν Κάντ, εἶναι νά ἀνευρεθοῦν λογικῶς, νά παραχθοῦν, οἱ κατηγορίες ἀπό τήν ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου. Ἀντιστοίχως, στίς ἐπιστήμες τῆς φύσης καί τοῦ πνεύματος πρέπει νά ἀνευρεθοῦν, λογικῶς τῷ τρόπῳ καί μέ ἀναγκαιότητα, οἱ κατηγορίες διά τῶν ὁποίων νοοῦνται αὐτές οἱ σφαῖρες τοῦ ὄντος. Αὐτές οἱ κατηγορίες ἀντιστοιχοῦν στούς προσδιορισμούς πού χαρακτηρίζουν αὐτές τίς ὄντολογικές σφαῖρες. Ἡ μέθοδος εἶναι ἡ

Πάυλος Κλιματσάκης

διαλεκτική, ή όποια αναλαμβάνει να δείξει πώς τό Ἀπόλυτο, ὅπως περιέχεται σέ κάθε μία ἀπό αὐτές τίς σφαῖρες τῆς πραγματικότητας, ἐκδιπλώνεται ὡς ἐνότητα ἀντιθέτων σέ μία σειρά ἀπό προσδιορισμούς, πού εἶναι σχετικές ὁλότητες. Ὅπως εἶπαμε, κάθε συνιστώσα τῆς ἐνότητας τῶν ἀντιθέτων πρέπει καί μπορεῖ ἐπίσης νά καταδειχθεῖ ὡς τέτοια ἐνότητα ἀντιθέτων. Ὁ Χέγκελ ἐφαρμόζει μία παραγωγική διαδικασία τῶν ἐννοιακῶν προσδιορισμῶν, ἡ ὁποία ἐκκινεῖ ἀπό τόν πιό ἀφηρημένο προσδιορισμό κάθε σφαίρας, ἀπό ἐκείνη δηλ. τήν συνιστώσα τοῦ Ἀπολύτου, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά ἀναλυθεῖ περαιτέρω καί ἐπομένως εἶναι ἡ καταλληλότερη γιά νά χρησιμεύσει ὡς ἀφετηρία, ἀφοῦ διαφορετικά ἡ ἀνάλυση θά πρέπει νά ἀναζητήσῃ μία ἀκόμα ἀπλούστερη. Ἐκκινεῖ κάθε φορά ἀπό τό ἄμεσο περιεχόμενο μιᾶς σφαίρας πού εἶναι καί τό πιό ἀφηρημένο· στήν περίπτωση τῆς Λογικῆς, αὐτήν τήν ἀφετηρία τήν βρῖσκουμε στό καθαρό Εἶναι. Στή συνέχεια δομεῖ, κατασκευάζει τούς συνθετότερους καί ἐξ αὐτῆς τῆς ἀπόψεως πιό συγκεκριμένους προσδιορισμούς, ὥσπου νά φτάσῃ στόν ὑψιστο προσδιορισμό, στό ἴδιο τό Ἀπόλυτο.

Ἡ δομική ἢ παραγωγική διαδικασία τῶν ἐννοιακῶν προσδιορισμῶν καί ἡ ἀκρίβεια τῆς ἀναλυτικῆς καί συνθετικῆς σκέψης τοῦ φιλοσόφου, ἡ ὁποία διεξέρχεται, τόν ἕνα μετά τόν ἄλλο, τούς παράγοντες κάθε ὄντολογικῆς σφαίρας, ἀποτελεῖ, κατά τήν ἄποψή μας λαμπρή στιγμή τοῦ ἀνθρωπίνου νοῦ. Ἐκκινώντας ἀπό τό ἄμεσο, παράγει τό ἀντίθετό του, τό ἔμμεσο, καί ὑψώνεται στήν ἐνότητά τους, σέ μία συγκεκριμένη ἐνότητα ἀντιθέτων. Ἀπό τό Εἶναι π.χ. μεταβαίνουμε στό μή-Εἶναι καί ἀπό ἐκεῖ στήν ἐνότητά τους πού εἶναι τό Γίγνεσθαι. Ἡ ἐνότητα, λαμβανόμενη ἐκ νέου στήν ἀμεσότητά της, ἀποτελεῖ τήν ἀφετηρία γιά μία νέα ἀντίθεση καί μία νέα ἐνότητα, ἡ ὁποία ὅμως εἶναι πλουσιότερη σέ περιεχόμενο, λιγότερο ἀφηρημένη καί περισσότερο συγκεκριμένη. Ἡ ἐννοιακή κατασκευή περιγράφει κύκλους οἱ ὁποῖοι ἐγγράφονται σέ ὄλο καί εὐρύτερους κύκλους, καί ὄλοι ἐντάσσονται στήν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τά πάντα περιέχουσα ένότητα του Απολύτου. Αντιστρόφως, αυτή ή τά πάντα περιέχουσα ένότητα μπορεί να αναλυθεί στα περιεχόμενά της –άφου, όπως είπαμε, και οι τρεις πλευρές της, τά δύο αντίθετα και ή ένότητα ή ίδια, είναι σχετικές ολότητες– μέχρι να οδηγηθεί κάθε πλευρά στην πλήρη άμεσότητά της, όποτε και τερματίζει ή ανάλυση. Μέ αυτόν τον τρόπο, ο Χέγκελ κατόρθωσε να αποφύγει τον φορμαλισμό της σελλινγκιανής φιλοσοφίας της ταυτότητας και από την υποκειμενικότητα της φιχτιανής φιλοσοφίας. Οι έννοιές του είναι συγκεκριμένες, εμφαίνουν τά οικεία τους είδη ως περιεχόμενό τους και τίς μεταξύ τους σχέσεις αναφορικά με τό ποιές είναι πιο συγκεκριμένες και πλουσιότερες σέ περιεχόμενο.

Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ

Η *Επιστήμη της Λογικής* είναι τό πρώτο μέρος του έγγελιανού συστήματος και εξετάζει, όπως είπαμε, τό Απόλυτο καθ' έαυτό και τούς έξ αυτού απορρέοντες προσδιορισμούς. Η σφαίρα αυτή αναλύεται σέ τρεις βασικές κατηγοριακές περιοχές: α) τό «Είναι» (Sein) β) τήν «ουσία» (Wesen) και γ) τήν «έννοια» (Begriff) (ή όποία καταλήγει στην Απόλυτη Ίδέα). Οί δύο πρώτες βασικές κατηγορίες κατατάσσονται από τό φιλόσοφο στην «άντικειμενική Λογική» (objektive Logik), ενώ ή τρίτη στην «υποκειμενική Λογική» ή «Λογική της έννοιας». Για πρώτη φορά από τήν αρχαιότητα, κατ' αρχάς από τόν Φίχτε –άν και μέσω του Έγώ και όχι απολύτως– στην συνέχεια δέ και κατ' έξοχήν από τόν Χέγκελ, οί κατηγορίες της άριστοτελικής Λογικής παράγονται έννοιολογικά και σύμφωνα μέ τήν αναγκαιότητά τους. Δέν ένδεικνυται έδώ μία αναλυτική έκθεση, καθώς καμία παρουσίαση δέν μπορεί νά υποκαταστήσει τήν μελέτη της ίδιας της πα-

Πάυλος Κλιματσάκης

ραγωγής τῶν ἐννοιῶν· τό ζητούμενο, ἄλλωστε, εἶναι ἀκριβῶς ἡ συγκεκριμένη κατανόηση τῆς ἐννοιολογικῆς κίνησης, ἀπό τὴν ὁποία προκύπτει τό ἀκριβές νόημα τῶν κατηγοριῶν· τί σημαίνει ταυτότητα, αἰτιότητα κλπ. καθορίζεται ἀπό τὴν ἐννοιολογική κίνηση διὰ τῆς ὁποίας δομεῖται ἡ ἐκάστοτε ἐννοια. Περαιτέρω, παράλληλα μέ τὴν ἐννοιολογική παραγωγή καθ' ἑαυτήν, ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νά διαπιστώσει καί τίς συνέπειες πού προκύπτουν ἀπό τόν ἀκριβή καί σαφή καθορισμό τῶν ἐννοιῶν γιά ἄλλα πεδία τῆς γνώσεως.

Θα ἀναφέρουμε μόνον ὀλίγα τινά γιά τὴν γενική δομή κάθε βασικῆς κατηγορίας τῆς Λογικῆς. Ἡ Λογική διακρίνεται ἀπό τό φιλόσοφο στίς ἀναφερθεῖσες τρεῖς βασικές περιοχές. Ἡ πρώτη εἶναι περιοχὴ τοῦ Εἶναι, στήν ὁποία παράγονται καί ἐξετάζονται οἱ πιό ἀφηρημένοι ἐννοιακοὶ προσδιορισμοὶ τοῦ Ἀπολύτου. Τό Ἀπόλυτο νοεῖται ἐν προκειμένῳ ὡς Εἶναι, δέν περιέχει τό στοιχεῖο τῆς ὑποκειμενικότητας. Ἐδῶ, ἐκκινούμε ἀπό τό κατ' ἐξοχήν ἄμεσο, ἀπό τό καθαρὸ καί ἀπροσδιόριστο Εἶναι, τό ὁποῖο συμπίπτει μέ τό μὴ-Εἶναι, μέ τό μηδέν. Ἡ διδασκαλία γιά τό Εἶναι⁸ διαρθρώνεται σέ τρία μέρη: στό περί τῆς ποιότητας, τῆς ποσότητας, καί τοῦ μέτρου· τό μέτρο εἶναι ἡ ἐνότητα τῶν δύο προηγουμένων, ἡ ποιοτική δηλ. ποσότητα. Ἡ ποιότητα διαρθρώνεται μέ τὴν σειρά της στοὺς ἐννοιακοὺς προσδιορισμούς τοῦ «καθαροῦ Εἶναι», τοῦ «προσδιορισμένου Εἶναι» (Dasein) καί τοῦ «δι' ἑαυτόν Εἶναι» (Fürsichsein). Ἡ διδασκαλία περί ποσότητας περιλαμβάνει τοὺς ἐννοιακοὺς καθορισμούς τῆς «ποσότητας ἐν γένει», τῆς «συγκεκριμένης ποσότητας» (Quantum) καί τὴν «ποσοτική ἀναλογία». Ἡ περιοχὴ τοῦ Εἶναι ὁλοκληρώνεται μέ τό μέτρο, τό ὁποῖο περιλαμβάνει τὴν «εἰδική ποσότητα», τό «πραγματικό μέτρο» καί τό «γίγνεσθαι τοῦ μέτρου». Ἡ σφαῖρα τοῦ Εἶναι ἐν γένει περιέχει τοὺς καθολικότερους καί πιό ἀφηρημένους λογικοὺς προσδιορισμούς· οἱ προσδιορισμοὶ εἶναι ἐν προκειμένῳ ἄμεσοι, ἡ διαφορὰ πρέπει σέ αὐτοὺς νά καταδειχθεῖ.

Ἡ περιοχὴ τῶν ἐννοιακῶν καθορισμῶν τῆς οὐσίας εἶναι

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ιδιαιτέρως σημαντική και περίπλοκη. Έν προκειμένω, οί προσδιορισμοί είναι έμπλεγμένοι σέ φανερές αντιθέσεις, ώστε απαιτείται ή κατάδειξη τής ένότητάς τους. Η περιοχή αυτή διακρίνεται στην «ουσία έν έαυτή», στό «φαινόμενο» καί στην «πραγματικότητα» πού είναι ή ένότητα τών δύο πρώτων. Τό σημείο μετάβασης στην Λογική τής έννοιας είναι ή έννοια τής άλληλεπίδρασης. Η Λογική τής έννοιας περιέχει ως «ύποκειμενική έννοια» τό κλασικό περιεχόμενο τής Λογικής, δηλ. τήν έννοια, τήν κρίση καί τόν συλλογισμό, ως «άντικειμενική έννοια» τό μηχανισμό, τό χημισμό καί τήν τελεολογία, διά τής όποίας καί μεταβαίνουμε στην Απόλυτη Ίδέα,⁹ στό ολοκληρωμένο Απόλυτο. Μέ τούτο πρέπει νά ασχοληθούμε έκτενέστερα, προκειμένου νά κατανοήσουμε τό σημαντικότερο θέμα τής μετάβασης από τήν Λογική στην φιλοσοφία τής φύσης.

Η ΑΠΟΛΥΤΗ ΙΔΕΑ

Η Ίδέα έν γένει νοείται από τόν Χέγκελ ως τό άληθές αυτό καθ' έαυτό καί ως απόλυτη ένότητα τής έννοιας καί τής άντικειμενικότητας.¹⁰ Η Ίδέα αποτελεί επίσης τόν κατ' έξοχήν όρισμό του Απόλυτου, αφού αυτό δέν μπορεί παρά νά συνιστά ένότητα του ύποκειμένου μέ τό άντικείμενο. Σέ σχέση μέ τήν γνώση, ή Ίδέα αντιπροσωπεύει τήν άφιξη τής συνείδησης στην άλήθεια, έφόσον ή άλήθεια όφείλει νά πληροί τήν συνθήκη τής άντιστοιχίας ή συμφωνίας ανάμεσα στην έννοια καί τό άντικείμενο. Ο Χέγκελ παρατηρεί ότι τό ζητούμενο στην γνώση δέν είναι νά συμφωνούν τά έξωτερικά άντικείμενα μέ τίς παράστάσεις μου για αυτά. Τέτοιες παραστάσεις μπορούν άπλως νά όνομασθούν όρθές, αλλά όχι άληθινές, καθώς συναρτώνται άμεσα μέ τήν άτομική συνείδηση καί συνιστούν δοξασίες. Κάθε τι πραγματικό είναι

Πάυλος Κλιματσάκης

καί ἀληθινό, όταν ἡ ὑπαρξή του συμφωνεῖ μέ τήν ἔννοιά του ἢ όταν τό πράγμα ὑπάρχει σύμφωνα μέ τήν ἔννοιά του (θά μπορούσε μάλιστα νά εἰπωθεῖ ὅτι σέ αὐτήν τήν περίπτωση τό πράγμα ὑπάρχει ὡς ἔννοια). Ἀλλά ἀκόμα καί τότε, τά ἀτομικά ὄντα ἀποτελοῦν μόνο πλευρές τῆς Ἰδέας, εἶναι ἐπομένως πεπερασμένα καί καταδικασμένα νά ἐκλείψουν.

Ἡ Ἰδέα στόν Χέγκελ δέν πρέπει νά νοεῖται ὡς ἰδέα κάποιου πράγματος. Πρόκειται οὐσιαστικά γιά ὄρισμό τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀπολύτου (τοῦ Θεοῦ), τό ὁποῖο εἶναι ἡ καθολική καί μία Ἰδέα, ἡ ὁποία, ὅπως εἶδαμε, αὐτο-διαφορίζεται σέ συγκεκριμένες ιδέες ἢ προσδιορισμούς. Αὐτές, ὅμως, δέν εἶναι ἀνεξάρτητες καί ἀπομονωμένες, ἀλλά ἐπιστρέφουν στήν οὐσία τους, στήν μία Ἰδέα, μέ τόν τρόπο πού ἐκτίθεται στήν Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς. Ἐπίσης, ἡ Ἰδέα δέν πρέπει νά νοεῖται ὡς ἀπλός λογικός προσδιορισμός χωρίς ἀντικειμενική πραγματικότητα. Ἀντιθέτως, ἡ Ἰδέα, ὅπως προέκυψε στήν Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, εἶναι ἡ ἐνότητα τοῦ ὑποκειμένου μέ τό ἀντικείμενο. Ἐπιπλέον, ἡ Ἰδέα δέν πρέπει νά συλλαμβάνεται ὡς τό ἀπλά ἀφηρημένο πού ἀντιδιαστέλλεται στήν πραγματικότητα συγκεκριμένων ἀντικειμένων, ἀλλά ἀντίθετα συνιστᾷ ἡ ἴδια τό κατεξοχήν συγκεκριμένο, ἐπειδή περιέχει στόν ἑαυτό της τήν ἑτερότητα, ὡς οἰκεία της ἑτερότητα. Ἐπομένως, ἡ Ἰδέα, ὅπως καί ἡ ἔννοια, ἀποτελεῖ ἀρνητική ἐπιστροφή στόν ἑαυτό της μέσα ἀπό τό ἕτερόν της ἢ ὑποκειμενικότητα.¹¹

Τα ἀναφερόμενα χαρακτηριστικά γνωρίσματα τῆς Ἰδέας δέν εἶναι ἀναγκαῖο νά ἀποδειχθοῦν ἐδῶ. Ἡ ἴδια ἡ Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς ἀποτελεῖ τήν ἀπόδειξή τους, καθόσον ἡ διαλεκτική τῶν ἐννοιῶν ἀναγκαῖα ὀδηγεῖ στήν σύλληψη μιᾶς ἔννοιας ἡ ὁποία ὑπερβαίνει τούς περιορισμούς τῶν κατηγοριῶν τῆς διάνοιας. Οἱ κατηγορίες τῆς διάνοιας, ὅπως εἶπαμε, νοοῦνται ὡς δεδομένα περιεχόμενα τοῦ νοῦ καί ἀνεξάρτητα τό ἓνα μέ τό ἄλλο, δεδομένα διά τῶν ὁποίων τό Ἐγώ μπορεῖ νά νοήσει τά ἀντικείμενα καί νά συγκροτήσῃ τήν ἐμπειρία τους. Ὁ Λόγος, ὅμως, δείχνει τόσο τό πεπερασμένο τους πε-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ριεχόμενο, όσο και ότι όλα αυτά τὰ περιεχόμενα αποτελούν εκφάνσεις ή διαφορικούς προσδιορισμούς μιᾶς έννοιας ή ότι ή μία έννοια εκθέτει έαυτήν ως πολλές διαφορετικές κατηγορίες. Η διαλεκτική τών κατηγοριών πού αναφέρθηκε είναι ή ανάδειξη τής έσωτερικής κίνησής τους, διά τής οποίας κάθε μία μεταβαίνει στό αντίθετό της. Ο Λόγος, όμως, δέν σταματᾶ εκεί, αλλά αναγνωρίζει ότι αυτή ή μετάβαση όφείλεται στην έσωτερική ένότητα τών αντιθέτων, ή οποία συνιστᾶ κάθε φορά μία νέα κατηγορία, ή οποία αυτή όδηγεῖ μέ τήν σειρά της σέ μία νέα αντίθεση. Κάθε καινούρια ένότητα αποτελεί και μία νέα άμεσότητα ή μία νέα αντικειμενικότητα, ή οποία έχει έμβαθύνει όλο και πιό πολύ στην ουσία της ή έχει όλο και περισσότερο όμοιωθεῖ προς αυτήν. Η όλη κίνηση είναι άφετέρου ή διαφοροποιητική κίνηση τής ίδιας τής καθολικής έννοιας. Η Λογική ως έπιστήμη παρακολουθεῖ αυτήν τήν διαδικασία νά τερματίζει στό σημείο εκείνο όπου ή καθολική έννοια, ή ουσία τοῦ παντός, γίνεται φανερή ως τέτοια, όπου δηλ. ή έννοια συμπίπτει μέ τήν αντικειμενικότητά της, και όνομάζεται τότε «Ίδέα». Η Ίδέα είναι έπομένως ή όμοίωση τής έννοιας προς τόν έαυτό της ή ή έπιστροφή στον έαυτό της από τούς διαφορισμούς τούς οποίους έθεσε ή ίδια. Στην Ίδέα, ή έννοια έξομοιώνεται προς τόν έαυτό της, δέν νοείται δηλ. μόνο ως ουσία ή περιεχόμενο, αλλά και ως μορφή, ή οποία ως εκ τούτου μπορεῖ νά όνομασθεῖ «άπόλυτη» ή «άπειρη» μορφή.¹²

Η Ίδέα, έπομένως, πρέπει νά συλλαμβάνεται ως ή διαδικασία κατά τήν οποία ή καθολικότητα έξαντικειμενικεύεται, έτεροιώνεται ως προς τόν έαυτό της. Ήδη ή έννοια, ως άμεσότητα τής Ίδέας, έχει νοηθεῖ κατά αντίδιαστολή τόσο προς τούς προσδιορισμούς τής σφαίρας τοῦ Είναι, οί οποίοι χαρακτηρίζονται από τήν μετάβαση τοῦ καθενός στό αντίθετό του, όσο και προς τούς προσδιορισμούς τής σφαίρας τής ουσίας, καθέννας από τούς οποίους έμφαίνεται στό έτερόν του. Στην έννοια ως «έκπτυξη» (Entwicklung), τὰ διαφερό-

Πάυλος Κλιματσάκης

μενα τίθενται άμεσα ως ταυτότητα μέ τόν έαυτό τους και ταυτόχρονα ως ταυτιζόμενα μέ τό Όλον,¹³ και ό καθε προσδιορισμός αντιπροσωπεύει τό ελεύθερο Είναί τής σύνολης έννοίας. Η Ίδέα, ως ένότητα τής έννοίας και τής αντικειμενικότητας, παριστᾶ τήν κίνηση κατά τήν όποία ή συγκεκριμένη πλέον καθολικότητα γίνεται αντικειμενική και έξωτερική σέ σχέση μέ τόν έαυτό της, θέτοντας όμως μία έξωτερικότητα τής όποίας ή υπόσταση είναι αυτή ή ίδια, μέ αποτέλεσμα και ή ίδια ή έξωτερικότητα νά συνιστᾶ έννοια και νά επανέρχεται άμεσα στήν υποκειμενικότητα τής Ίδέας.¹⁴

Ο Χέγκελ σημειώνει περαιτέρω ότι ή Ίδέα, ως διαδικασία και αὐτοδιαφοριζόμενη κίνηση, υπερβαίνει αὐτό πού δηλώνει ή έκφραση ότι τό Απολύτο είναι ή «ένότητα τοῦ απείρου και τοῦ πεπερασμένου, τοῦ νοεῖν και τοῦ Είναί κτλ.», εφόσον ή ένότητα νοεῖται σέ αὐτήν τήν έκφραση μόνον ως ἀφηρημένη και ἀδρανής ταυτότητα. Ως υποκειμενικότητα, ή Ίδέα δηλώνει επίσης περισσότερα από όσα νοοῦνται στόν άνωτέρω όρισμό τοῦ Απολύτου, άφοῦ αὐτός έκφέρει τήν Ίδέα μόνο ως οὐσία. Η Ίδέα δέν είναι μόνο οὐσία, διότι ή υποκειμενική της πλευρά βαίνει πέραν τής αντικειμενικής, άφοῦ ή ίδια θέτει τήν έξωτερικότητά της, και μάλιστα για νά τήν υπερβεί. Η ένότητα τῶν δύο συνιστωσῶν τής Ίδέας, τοῦ υποκειμένου και τοῦ αντικειμένου, δέν είναι οὐδετεροποιημένη, ένότητα δηλ. διά τής όποίας αὐτές οί συνιστῶσες έχουν ἀπορροφηθεῖ στήν οὐσία τους, αλλά ἀρνητική, ένότητα δηλ. εντός τής όποίας τό αντικειμενικό ὑπάρχει διά τής συνεχούς δημιουργικής κίνησης πού εκτελεῖ ή υποκειμενική πλευρά της.

Η Ίδέα νοεῖται κατ' αρχάς ως προς τήν άμεσότητά της ή ως προς τήν άμεση ὑπαρξή της. Η άμεση Ίδέα είναι ή «ζωή». Σχετικά μέ τήν έννοια αὐτή, δέν μπορούμε νά ὑπείσέλθουμε σέ λεπτομέρειες, διότι χροῖζει και αξίζει ιδιαίτερης διαπραγμάτευσης.¹⁵ Ἄς σημειώσουμε μόνο ότι δέν είναι δύσκολο νά δοῦμε στήν έννοια τής ζωῆς γενικά και στό ατομικό ὄργανι-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

σμού τις συνιστώσες της Ίδεας. Αντιλαμβανόμαστε εύκολα πώς τὰ διαφοροετικά μέλη τοῦ νοοῦνται ὡς παράγοντες μιᾶς «ἀρνητικῆς καθολικότητας», ἡ ὁποία εἶναι παρούσα σέ ὅλα τὰ μέρη της, καθιστώντας αὐτά τόσο μέσα ὅσο καί σκοπό τοῦ ὅλου, ὅπου ἐπομένως τό διαφέρον μέλος τίθεται ὡς ὀλότητα καί ὑπάρχει μόνο στήν συναλληλία του μέ τὰ ἄλλα μέλη. Ὡστόσο, ἡ διαδικασία διά τῆς ὁποίας ὁ ὄργανισμός αὐτοσυντηρεῖται ἀναπαραγώμενος ἔχει ὡς ἀντίθεση καί προϋπόθεση τό σύνολο μιᾶς ὡς πρὸς τό ζωντανό ὄν ἐξωτερικῆς καί μή-ζωντανῆς, ἀνόργανης φύσης. Αὐτοσυντηρούμενο ἀπέναντι σέ αὐτήν, τό ἀτομικό ζωντανό ὄν ἀποδεικνύεται ὡς καθολικό ἢ ὡς γένος, ἀφοῦ ἡ αὐτοσυντήρησή του συνεπάγεται τήν καταστροφή τῆς ἐξωτερικότητας ἐν εἶδει ἀφομοίωσης (κατά τήν κατανάλωση τῆς τροφῆς) καί τήν κατάδειξη τῆς μηδαμινότητας ἐκείνης τῆς ἐξωτερικότητας.¹⁶ Αὐτή ἡ νίκη τοῦ ἀτομικοῦ ζωντανοῦ ὄντος εἶναι ὁμως ταυτόχρονα καί ἡ ἥττα του, ἀφοῦ προϋποθέτει τήν ἀτομικότητά του ὡς τέτοια, διά τῆς ὁποίας καί τό ἴδιο συνιστᾶ μέρος ἐκείνης τῆς ἐξωτερικότητας πού καταναλώνει γιά νά αὐτοσυντηρηθεῖ. Ἔτσι, τό ἀτομικό ζωντανό ὄν ἀποτελεῖ ἐκ τῆς ἐννοίας του τήν ἀντίφαση ὅτι ἀφενός εἶναι κατά τήν οὐσία του καθολικό ἢ γένος, ἀφετέρου ὁμως ὑπάρχει ὡς ἀτομικό καί πεπερασμένο ὄν. Αφ' ἑαυτοῦ, τό ἀτομικό ζωντανό ὄν δέν μπορεῖ νά ὑπερβεῖ αὐτήν τήν ἀντίφαση, ἀφοῦ παρά τήν ἀφομοίωση τῆς ἐξωτερικότητας ἐπιστρέφει συνεχῶς στήν ἀτομικότητα καί στό πεπερασμένο, ἐνῶ ὀφείλε νά εἶναι καθολικό. Αὐτή ἡ ἀσυμφωνία ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τό θάνατο, στόν ὁποῖο φανερώνεται ἡ ἀντίφαση τοῦ ζωντανοῦ ὄντος καί ἡ ἀλήθεια του, ὅτι δηλ. ἡ Ίδέα δέν ὑπάρχει σέ αὐτό πλήρως σύμφωνα μέ τόν ἑαυτό της. Τό πραγματικό γένος ἢ τό ἀτομο πού πράγματι ὑπάρχει ὡς καθολικό εἶναι ἡ γνώση.¹⁷

Από τήν πλευρά τῆς Ίδεας, τό ζήτημα εἶναι νά ἀνευρεθεῖ τό στοιχείο ἢ τό μέσο στό ὁποῖο αὐτή μπορεῖ νά ὑπάρχει ἐλεύθερη γιά τόν ἑαυτό της. Αὐτό δέν μπορεῖ νά συμβεῖ στήν

Πάυλος Κλιματσάκης

ζωή, ἐφόσον ἡ ἀντικειμενικὴ πλευρὰ τῆς, τὸ ἀτομικὸ ζῶο εἶναι φυσικὸ ὄν καὶ ἐπομένως πεπερασμένο καὶ ἀσύμμετρο πρὸς τὴν ἀπειρότητα τῆς Ἰδέας. Στὴ γνῶση γίνεται ἡ ἴδια ἡ καθολικότητα τὸ στοιχεῖο στό ὁποῖο ὑπάρχει ἡ Ἰδέα, ἡ ὁποία μπορεῖ ἔτσι νά ὀνομαστῆ, σέ ἀντιδιαστολή πρὸς τὴν ζωὴ πού εἶναι ἡ ἀντικειμενικὴ Ἰδέα, «ὑποκειμενική». Τούτη, ὡς Ἰδέα, περιέχει βέβαια τὴν ἐνότητά τῆς μέ τὸ ἀντικειμενικὸ, ὡς ὑποκειμενικότητα ὅμως ἀντιδιαστέλλεται ἢ αὐτοδιαφορίζεται σέ δύο πλευρές, στήν κατ' ἐξοχὴν ὑποκειμενικὴ τῆς πλευρὰ καὶ στήν ἀντικειμενικὴ τῆς, τὴν ὁποία ὅμως ἐκλαμβάνει ἐξίσου ὡς πραγματοποιημένη ἔννοια καὶ ὄχι ὡς ἀδιάφορη ἐξωτερικότητα. Ἡ γνῶση εἶναι ἐπομένως ἄμεσα ἢ βεβαιότητα ὅτι ὁ ἐξωτερικὸς κόσμος πού βρῖσκει ἐμπρὸς τῆς εἶναι ἐξίσου Ἰδέα, καὶ ὅτι ἡ γνῶση εἶναι ἐνότητα¹⁸ μέ αὐτόν. Αὐτὴ ἡ βεβαιότητα εἶναι ἡ γνῶση κατὰ τὴν ἀμεσότητά τῆς, καὶ τὸ ζητούμενο τώρα εἶναι νά ὑψωθῆ ἡ βεβαιότητα σέ ἀλήθεια. Ἡ γνῶση συνίσταται στὴν διαδικασία κατὰ τὴν ὁποία καταδεικνύεται ἡ μηδαμινότητα τῆς ἀντίθεσης τῆς ὑποκειμενικῆς πλευρᾶς τῆς πρὸς τὸν ἐξωτερικὸ κόσμο τῶν ἀντικειμένων¹⁹ διὰ τῆς ἀναδειξεῶς τους σέ συνιστώσες τῆς Ἰδέας.

Ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀντίθεσης γίνεται διττῶς, ἀφενὸς θεωρητικά καὶ ἀφετέρου πρακτικά. Ἀμεσα, ἡ ὑποκειμενικὴ Ἰδέα ἐκκινεῖ νά ὑπερβῆ τὴν ἀντίθεσή τῆς στὴν πεπερασμένη γνῶση πού πραγματοποιεῖται διὰ τῆς διανοίας, ἡ ὁποία ἐπιβάλλει τοὺς νοητικούς προσδιορισμούς, τίς κατηγορίες, στὰ ἀντικείμενα.²⁰ Αὐτὸ ὅμως ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἐξωτερικὴ ἐφαρμογὴ κατηγοριῶν τῆς σκέψης στό ἀντικείμενο. Μόνο κατὰ τὴν γνωστικὴν διαδικασία τῆς ἀπόδειξης καταδεικνύεται ἡ ἐσωτερικὴ ἀναγκαιότητα τοῦ περιεχομένου τοῦ ἀντικειμένου, ὥστε αὐτὸ νά παύει νά στέκεται ἀπέναντι στὴν συνείδηση ὡς ἀπλᾶ δεδομένο. Τὸ ἀντικείμενο ἐμφανίζεται ἐκεῖ πλέον ὡς ἔννοια ἢ ἡ ἔννοια φανερόνεται ὡς ἐξαντικειμενεύουσα τὸν ἑαυτὸ τῆς, μέ ἀποτέλεσμα νά ἐκλείπει τὸ πεπερασμένο στὴν γνῶση. Ἡ γνῶση εἶναι πλέον βέβαιη ὅτι τὸ ἀντίθετό τῆς εἶναι

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ουσιαστικά ό έαυτός της καί μέ αυτήν τήν βεβαιότητα προχωρά στό νά θέσει τήν ύποκειμενικότητα στό αντικείμενο, μέ άλλα λόγια, πράττει.

Αυτή ή βεβαιότητα του πράττοντος ύποκειμένου είναι ή βούληση, ή όποια αποσκοπεϊ νά δώσει στό αντικείμενο τήν μορφή του ύποκειμένου. Η ύποκειμενική Ιδέα προβαίνει στό νά θέσει τόν δεδομένο κόσμο σύμφωνα μέ τόν σκοπό της, ό όποιος είναι τό αγαθό.²¹ Ως θεωρητική, ή ύποκειμενική Ιδέα γνωρίζει ότι τό περιεχόμενο του αντικειμένου είναι ή έννοια καί, ως πρακτική, θέλει νά είναι ή έννοια καί ή μορφή του αντικειμένου. Πράττοντας, ή ύποκειμενικότητα, πραγματοποιει ουσιαστικά μία αντίφαση, αφού πράττει ακριβώς επειδή γνωρίζει ότι τό αντικείμενο δέν μπορεί νά τής αντισταθει, αποδεχόμενη όμως ταυτόχρονα αυτό ως αντικείμενο καί επομένως ως ανεξάρτητο από τήν ίδια. Η βούληση είναι πεπερασμένη καί καθόσον θεωρεί τό αγαθό ως ύπαρχον μόνο στην πλευρά της ύποκειμενικής Ιδέας, όχι όμως καί στην πλευρά των αντικειμένων, θεωρεί δηλ. τόν κόσμο ως τήν πλευρά του κακού. Η δραστηριότητα της πρακτικής ύποκειμενικής Ιδέας που αποσκοπει στην πραγματοποίηση του αγαθού στον κόσμο είναι επομένως ουσιαδώς έμπλεγμένη στην αναφερθείσα αντίφαση, μέ αποτέλεσμα νά προκύπτει μία ατέρμονη διαδικασία παραγωγής του αγαθού, τό όποιο, όσο πραγματοποιειται, άλλο τόσο παραμένει καί άπραγματοποίητο, αφού τά αντικείμενα του κόσμου, ως φυσικά όντα, περιέχουν κατ' αναγκαιότητα καί μία πλευρά σύμφωνα μέ τήν όποια δέν συνιστούν ύποκειμενικότητα. Τό αγαθό παραμένει συνεπώς για τήν πρακτική συνείδηση στην σφαίρα του δέοντος καί δέν γίνεται ποτέ άπόλυτα πραγματικό.

Είναι αξιοσημείωτο ότι ό Χέγκελ σέ αυτό τό πλαίσιο αναφέρει ρητά ότι ή πρακτική συνείδηση χαρακτηρίζει τίς φιλοσοφίες του Κάντ καί του Φίχτε, οι όποιες έτσι μπορούν νά νοηθούν ως φιλοσοφίες της ύποκειμενικής πρακτικής Ιδέας. Σέ αυτές προεξάρχει ή ύποκειμενική ήθικότητα, σύμφωνα

Πάυλος Κλιματσάκης

μέ την οποία τό αγαθό πρέπει νά πραγματοποιηθεῖ στόν κόσμο ἀπό τήν βούληση τοῦ ἀτόμου πού ἐργάζεται γιά αὐτό. Σύμφωνα μέ τόν Χέγκελ, τό αγαθό εἶναι στήν πλευρά τῆς ἠθικότητας καί ὁ κόσμος εἶναι ἡ πλευρά τοῦ κακοῦ. Ἡ ἀντίφαση ὅμως πού περιέχεται σέ αὐτήν τήν στάση συνίσταται στό ὅτι ἡ ἴδια ἡ πραγματοποίηση τοῦ αγαθοῦ, τήν ὁποία ἀποζητεῖ ἡ βούληση, θά ὀδηγοῦσε στήν αὐτοκατάρρηση καί τήν ἀναίρεση τῆς ἴδιας τῆς βούλησης, ἀφοῦ μόνον αὐτή νοεῖται ὡς αγαθή, ἐνῶ ὁ ἀντικειμενικός κόσμος εἶναι κατά τήν οὐσία του μέν σύμφωνος μέ τήν Ἰδέα, ἀλλά ὄχι καί κατά τήν ὑπαρξή του. Ἡ πρακτική δραστηριότητα μοιάζει ἐπομένως νά εἶναι παγιδευμένη στήν ἀντίφασή της, ἡ ὁποία ποτέ δέν ἀποφέρει τό ἀποτέλεσμα πού ἐπιζητᾶ.

Ἡ λύση τοῦ ἀδιεξόδου τῆς πρακτικῆς συνείδησης μπορεῖ, κατά τόν Χέγκελ, νά πραγματοποιηθεῖ διά τῆς ἐπιστροφῆς της στήν θεωρητική συνείδηση καί διά τῆς ἐνοποιησεως μαζί της. Ἡ ἐνοποίηση αὐτή ἀπαλλάσσει τόσο τήν μία ὅσο καί τήν ἄλλη ἀπό τόν πεπερασμένο τους χαρακτήρα. Κατ' αὐτόν τόν τρόπο, προκύπτει πλέον ἐκείνη ἡ θεωρητική συνείδηση ἡ ὁποία ἔχει διαγνώσει ὅτι ὁ κόσμος, καί στόν πεπερασμένο του ἀκόμα χαρακτήρα, ἀποτελεῖ περιεχόμενο καί πραγματοποίηση τῆς Ἰδέας, καί ἔτσι ἡ θεωρητική συνείδηση ἀπελευθερώνεται ἀπό τήν ἀντίφαση τῆς βούλησης. Ἡ γνώση ἐκείνη πού γινώσκει πραγματικά τήν Ἰδέα τήν γινώσκει ὡς ἀπόλυτη καί ἐπομένως ὡς πραγματοποιημένη, δέν τήν περιορίζει δηλ. στήν πλευρά τῆς ὑποκειμενικότητας, ἀλλά θεωρεῖ καί τό ἀντικείμενο ὡς συνιστώσα τῆς Ἰδέας καί αὐτήν τήν ἴδια, ἐπομένως, ὡς ὅλη τήν πραγματικότητα. Αὐτό τό κατορθώνει ἡ θεωρητική συνείδηση, σταματώντας τήν ἀδιέξοδη πορεία τῆς πρακτικῆς συνείδησης καί ἐπανερχόμενη στόν ἑαυτό της, ἔχοντας κατανοήσει τήν ἐμπλοκή της σέ μία ἀδιέξοδη ἀντίφαση πού ὀφείλεται στό ὅτι ἔθεσε τόν ἑαυτό της ὡς βούληση. Ἡ θεωρητική συνείδηση ἐπιστρέφει στόν ἑαυτό της, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι παύει νά κατανοεῖ τό ἀντικεί-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

μενο μόνο ως πεπερασμένο και αναγνωρίζει το άπειρο περιεχόμενό του, δηλ. τήν Ίδέα μέσα σέ αυτό • μέ άλλα λόγια, ή συνείδηση βλέπει τόν έαυτό της στό αντικειμενικό κόσμο και συμφιλιώνεται μέ αυτόν.

Ή αλήθεια τής βούλησης (τής πρακτικής συνείδησης) και τής γνώσης (τής θεωρητικής συνείδησης) και περαιτέρω τής ύποκειμενικής και αντικειμενικής Ίδέας είναι έπομένως ή ένότητά τους, αυτό πού ό Χέγκελ δικαίως ονομάζει «Απόλυτη Ίδέα». Ή γνώση τής Απόλυτης Ίδέας ταυτίζεται μέ τήν συνείδηση ότι τό αγαθό είναι ουσιαστικά πραγματοποιημένο και αιώνιο παρόν και ταυτόχρονα συνίσταται στην διηνεκή πραγματοποίησή του, ότι ή Ίδέα είναι έπομένως ζωή πού ταυτίζεται μέ τήν δραστηριότητα τής έννοίας, δηλ. μέ τόν αυτόδιαφορισμό και τήν περισυλλογή στην ένότητα, όπου όλες οι συνιστώσες αναπαριστούν τό Όλον. Ή Απόλυτη Ίδέα είναι συνεπώς αντικείμενο του έαυτού της, αλλά και ένότητα μέ τόν αντικείμενο έαυτό της. Είναι ακόμα γνώση γινώσκουσα τόν έαυτόν της, απόλυτη αυτοαναφορά, κατά τόν Αριστοτέλη, «νόησις νόησεως».

Ως γινώσκουσα τόν έαυτόν της, ή Απόλυτη Ίδέα συνιστά ασφαλώς τό ίδιο τό περιεχόμενο τής γνώσης του έαυτού της, θέτει έπομένως ή ίδια τούς προσδιορισμούς οι όποιοι γινώσκονται έν τέλει ως Ίδέα. Οί προσδιορισμοί είναι έπομένως συνιστώσες και παράγοντες τής μιās ολότητας ή όποία τούς διαπνέει και τούς καταδεικνύει και τούς ίδιους ως ολότητες.²² Αυτή είναι ή μέθοδος,²³ ή όποία, όπως προείπαμε, δέν είναι έξωτερική ως προς τά περιεχόμενα της, αλλά, αντίθετα, ή οικεία κίνησή τους, διά τής όποίας προκύπτει ως αποτέλεσμα ή Ίδέα ως συστηματικό ολοκλήρωμα τών προσδιορισμών της. Ή Απόλυτη Ίδέα είναι έτσι τόσο τό Όλον τών προσδιορισμών πού έμπεριέχει, όσο και ή ζωή πού τούς διαπνέει, δηλ. τούς θέτει, αλλά και τούς αναιρεί κατά τήν καθοριστική τους ποιότητα. Σέ αυτό έπομένως τό σημείο ολοκληρώνεται ή Έπιστήμη τής Λογικής.

Πάυλος Κλιματσάκης

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

Στήν εποχή μας, ή όποία διακρίνεται για τήν ανάπτυξη τής φυσικής επιστήμης και τής τεχνικής, δέν συναντᾶται ύψηλοῦ ἐπιπέδου φιλοσοφία τής φύσης.²⁴ Ἡ σύγχρονη θεωρητική ἐνασχόληση μέ τά ἀποτελέσματα τής φυσικής επιστήμης περιορίζεται στόν τομέα τής λεγόμενης ἐπιστημολογίας ὡς μεθοδολογικῆς ἀνάλυσης τῶν ἐμπειρικῶν ἐπιστημῶν καί δέν εἰσέρχεται στήν φιλοσοφική μελέτη τῶν ἀντικειμένων τής φύσης, εἶναι δηλ. περιορισμένη στήν μορφολογία καί δέν θεματοποιεῖ τά γνωσιακά περιεχόμενα τής επιστήμης. Καί μόνο αὐτό καθιστᾶ ἀναγκαῖα τήν μελέτη συστηματικῶν προσεγγίσεων τῶν θεματικῶν περιοχῶν τής φιλοσοφίας τής φύσης, προσεγγίσεων ὅπως π.χ. αὐτές πού ἐπιχειρήθηκαν ἀπό τόν Ἀριστοτέλη καί τόν Χέγκελ, προκειμένου νά καταστοῦν σαφείς οἱ περιορισμοί τής νοοτροπίας μέ τήν όποία ἀντιμετωπίζει ή εποχή μας τά συναφῆ ζητήματα. Στό πλαίσιο τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ, ή φιλοσοφία τής φύσης ἀποκτᾶ μία πλήρως συστηματοποιημένη μορφή.

Παρουσιάζουμε τίς βασικές ἐννοιες τής φυσικῆς φιλοσοφίας τοῦ Χέγκελ, μέ στόχο νά καταστει σαφές ποιᾶ εἶναι ή ἐννοια τής φύσης ἐν γένει στό σύστημά του καί πῶς διαμορφώνονται οἱ ἐπί μέρους θεματικές τής ἴδιας τής φιλοσοφίας τής φύσης. Εὐελπιστοῦμε ὅτι ή ἀνάλυση πού ἀκολουθεῖ θά βοηθήσει νά ἀπελευθερωθεῖ ή συγκεκριμένη φυσική φιλοσοφία ἀπό διάφορες προκαταλήψεις πού σχετίζονται μέ τό ὄνομά της καί θά ἀποσύρει ἐκεῖνο τό πέπλο σκοτεινότητας πού ὑποτίθεται ὅτι τήν καλύπτει. Δέν εἶναι λίγοι ἐκεῖνοι πού ἔχουν μία πλήρως ἀρνητική εἰκόνα καί στάση ἀπέναντι στήν ἐγγελιανή φυσική φιλοσοφία. Ἄλλοι τήν ἀντιλαμβάνονται ἀπλά ὡς τήν λιγότερο θεμελιωμένη πλευρά τοῦ ἐγγελιανοῦ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

συστήματος και άλλοι τήν θεωρούν όλοσχερή άνοησία. Από τήν πλευρά τῶν φιλοσόφων, ἐγείρεται ἡ κατηγορία ὅτι οἱ ἀναλύσεις τοῦ Χέγκελ ἀγνοοῦν τήν ἐμπειρία καί τίς λεγόμενες θετικές ἐπιστῆμες (οἱ ὁποῖες ἔτσι ὑπολαμβάνονται ὡς αὐτόκλητοι δικαστές γιά τό πῶς πρέπει νά διαμορφωθεῖ ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης), ἐνῶ οἱ ἴδιοι οἱ φυσιοδίφες τήν ἀντιλαμβάνονται ὡς ἕνα σύνολο ἀπό ἀνόητα λογικά παιχνίδια, χωρίς ἔρεισμα στήν πραγματικότητα, σάν νά χρειαζόταν ὁ Λόγος κάποιο ἔρεισμα στήν πραγματικότητα καί ὄχι αὐτή στόν Λόγο.

Απαραίτητη προϋπόθεση γιά τήν κατανόηση τῆς ἔννοιας τῆς φύσης στόν Χέγκελ ἀποτελεῖ ἡ ἔννοια τῆς Ἀπόλυτης Ἰδέας, ὅπως τήν ἐκθέσαμε ἀνωτέρω. Ἡ *Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς* ἐκκίνησε ἀπό τό καθαρό καί ἀπροσδιόριστο Εἶναι καί κατέληξε στήν Ἀπόλυτη Ἰδέα ὑπό τήν ἔννοια τῆς μεθόδου πού περιέχει τό Ὅλον τῶν προσδιορισμῶν, καθένας ἀπό τοὺς ὁποίους κατεδείχθη ὡς κίνηση αὐθυπέμβασης πού ὀδηγεῖ σέ ὄλο καί πλουσιότερους προσδιορισμούς. Τό σύνολο περιεχόμενο ἦταν δυνάμει παρόν καί στό ἴδιο τό καθαρό Εἶναι τῆς ἀρχῆς, καί ἡ ἀναγκαιότητα τῆς κίνησής του μετέτρεψε αὐτό τό δυνάμει ὡς ἐνεργεία. Κάθε προσδιορισμός θέτει ἐπομένως αὐτό πού ἤδη περιέχει ἡ τίθεται ὁ ἴδιος σύμφωνα μέ τό δυνάμει Εἶναι του. Ἡ κίνηση τῶν προσδιορισμῶν εἶναι ἐπομένως ἀφενός μετάβαση ἀπό τόν ἕνα στόν ἄλλο, συγκεκριμενοποίηση, καί ἀφετέρου ἐπιστροφή στόν ἴδιο τόν προσδιορισμό ἀπό τόν ὅποιο κάθε φορά ἐκκινούμε.²⁵ Ἐπομένως, καί ἡ ἴδια ἡ Ἀπόλυτη Ἰδέα συνιστᾷ ἐπιστροφή στό ἀρχικό Εἶναι, αὐτή τήν φορά ὅμως ὡς πλήρως συγκεκριμένο καί ὡς περιέχον τήν ὁλότητα.

Κατά συνέπεια, μέ τήν Ἀπόλυτη Ἰδέα ἡ Λογική ἐπιστέφει στήν ἀπλή ἐνότητα τῆς ἀφετηρίας της, στό Εἶναι ἀπό τό ὅποιο ξεκίνησε. Ἡ ἀρχική ἀπροσδιοριστία καί ἀμεσότητα τοῦ Εἶναι ἔχει ὅμως πλέον ξεπερασθεῖ, οὕτως ὥστε τοῦτο νοεῖται τώρα ὡς τό Εἶναι πού ἔχει ὁμοιωθεῖ μέ τόν ἑαυτό του, ἀφοῦ

Πάυλος Κλιματσάκης

τό δυνάμει ὄν εἶναι πλέον ἐνεργεῖα ὄν ἢ, μέ ἄλλα λόγια, ἡ Ἰδέα εἶναι τό Εἶναι πού ἔχει οἰκειωθεῖ πρὸς τόν ἑαυτό του. Ἡ Ἰδέα εἶναι Εἶναι ὡς ἀπλή σχέση πρὸς τόν ἑαυτό της, αὐτό ὅμως τό Εἶναι εἶναι συγκεκριμένο, ὄχι πλέον ἄμεσο καί ἀκαθόριστο, ἀλλά πλήρες περιεχομένου. Αὐτό τό Εἶναι εἶναι ἐξίσου ἔννοια πού κατανοεῖ ἀπλῶς τόν ἑαυτό της, ἀφοῦ τό ἀντικείμενό της δέν εἶναι ἄλλο ἀπό τό Εἶναι πού ἔχει οἰκειωθεῖ πρὸς τόν ἑαυτό του, τό Εἶναι δηλ. ὡς αὐτοσυλλαμβανόμενο. Ἡ Ἰδέα ὡς ἔννοια ἔχει τοιουτοτρόπως τόν ἑαυτό της ὡς ἀντικείμενο καί διατρέχει τήν ὁλότητα τῶν προσδιορισμῶν της γιά νά ἀποτελέσει καί νά ὀλοκληρώσει τό σύστημα τῆς Ἐπιστήμης. Πρόκειται, ὡστόσο, ἀκόμα γιά τήν Ἰδέα στήν καθάρᾳ λογική της μορφή, γιά τήν ἐπιστήμη δηλ. τῆς θεϊκῆς ἔννοιας.²⁶ Μέ τήν Ἰδέα ὀλοκληρώνεται βέβαια αὐτή ἡ σφαῖρα, δέν ἔχει ὅμως ἀκόμα τεθεῖ τίποτα περαιτέρω, ἀφοῦ μέ τήν Ἀπόλυτη Ἰδέα νοεῖται γιά πρώτη φορά πλήρως καί καταληκτικά τό Ἀπόλυτο ἢ ὁ Θεός.

Τό Ἀπόλυτο ὡς ἀπόλυτη Ἰδέα ἀποτελεῖ τήν πλήρη ἐνότητα τῆς καθαρῆς ἐννοίας καί τῆς πραγματικότητάς της καί συνιστᾷ ἐπομένως τόσο Εἶναι ἢ ἀμεσότητα ὅσο καί ἀπόλυτη αὐτοσυνδιαλλαγή. Αὐτό σημαίνει, κατά τόν Χέγκελ, ὅτι ἡ ὁλότητα τῶν προσδιορισμῶν ὑπόκειται ἢ περιέχεται ἐξίσου στήν μορφή τῆς ἀμεσότητας ἢ τοῦ Εἶναι, καί αὐτό εἶναι ἡ φύση. Ἡ φύση, κατά τήν ἐγγελιανή ἔννοια, εἶναι ἀκριβῶς αὐτό, ἡ ὁλότητα τῶν λογικῶν προσδιορισμῶν, ἔτσι ὅπως ἀναπτύχθηκαν στήν Λογική –πρόκειται πάντα γιά τό λογικό περιεχόμενο– ὑπό τήν μορφή τῆς ἀμεσότητας, τοῦ Εἶναι ἢ τῆς ἀπλῆς σχέσης πρὸς τόν ἑαυτό.²⁷ Ὁ Χέγκελ ἐξηγεῖ εὐθύς ἐξ' ἀρχῆς ὅτι ἡ ἐκθεση τῆς ἔννοιας τῆς φύσης δέν ἔχει τό νόημα μιᾶς παραγωγῆς ἢ μετάβασης, ὅπως συνέβαινε μέχρι ἐκείνη τήν στιγμή κατὰ τήν παραγωγή λογικῶν προσδιορισμῶν.²⁸ Ἐκεῖνοι οἱ προσδιορισμοί, λόγω τῆς ἰδιαιτερότητας καί τοῦ πεπερασμένου χαρακτήρα τους, ὑπέκειντο στήν ἀναγκαῖα κίνηση τῆς μετάβασης τοῦ ἑνός στόν ἄλλο. Ἡ Ἀπόλυτη Ἰδέα,

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ώς έννοια της οποίας η πραγματικότητα είναι επίσης έννοια, είναι απολύτως ελεύθερη και δέν υπόκειται σε καμία αναγκαία μετάβαση, προκειμένου να όμοιωθει προς τον έαυτό της, αφού αυτή συνιστά άκριβώς αυτήν την όμοιότητα προς τον έαυτό της.²⁹

Η έννοια της φύσης δέν προκύπτει έπομένως ως μετάβαση σε έναν καινούριο προσδιορισμό, αφού όλοι οι προσδιορισμοί περιέχονται στην Ίδέα. Η μετάβαση εδώ έχει μάλλον τό νόημα ότι η Ίδέα ως Ίδέα καθίσταται τό έτερον έαυτης έν πλήρη έλευθερία. Η Ίδέα αφήνει τον σύνολο έαυτό της να υπάρχει υπό την μορφή του Είμαι, της άμεσότητας, χωρίς δηλ. διαμεσολάβηση και συσχέτιση των συνιστωσών της, οι όποιες τίθενται ή μία έκτός της άλλης. Αυτή ή έξωτερικότητα των συνιστωσών της Ίδέας, κατά την πίο άφηρημένη της έκδοχή, αντιστοιχεί στό χώρο και στό χρόνο. Η φύση είναι έπομένως τό Είμαι-Έκτός-Έαυτού της Ίδέας, τό όποιο άμεσα μεταφράζεται στό Είμαι-Κάθε-τι-Έκτός-Κάθε-Άλλου των προσδιορισμών της. Η ουσία των έξωτερικων αυτών προσδιορισμών είναι βέβαια και παραμένει ή ίδια ή Ίδέα, ή όποια αποτελεί τό υπόβαθρο ή την έσωτερική και άφανή τους ένότητα, διά της οποίας θά έκπηγάσει μάλιστα τελικά τό πνεύμα ως υπέρβαση της έξωτερικότητας της φύσης.

Η φύση νοείται έπομένως από τον Χέγκελ ως ή Ίδέα υπό την μορφή της έτερότητας. Η φύση είναι δηλ. τό άρνητικό της Ίδέας, υπό την έννοια όμως ότι ή Ίδέα στην φύση είναι τό άρνητικό του έαυτού της. Στη φύση, ή Ίδέα είναι έκτός έαυτού και αυτό σημαίνει ότι ή φύση δέν είναι έξωτερική ως προς την Ίδέα, αλλά ή έξωτερικότητα ως τέτοια είναι ή χαρακτηριστική ποιότητα διά της οποίας ή φύση είναι ως φύση. Και ή φύση είναι έξωτερική του έαυτού της, αλλά είναι τέτοια όντας στον έαυτό της. Η Ίδέα, όμως, είναι φύση όντας έκτός του έαυτού της.

Έχουμε, ώστόσο, δεί ότι ή Ίδέα αποτελεί όλότητα των προσδιορισμών της, δέν συνιστά δηλ. άπλως ένα προσδιορι-

Πάυλος Κλιματσάκης

σμό ανάμεσα στους άλλους. Αντίθετα, τό σύνολο τῶν προσδιορισμῶν διαπερνᾶται καί διαπνέεται ἀπό τήν Ἰδέα, ἡ ὁποία, αὐτοδιαφοριζόμενη, θέτει τόν ἑαυτό της σέ καθέναν ἀπό αὐτούς. Ἡ Ἰδέα εἶναι ἐπομένως τόσο οἱ προσδιορισμοί ὅσο καί ἡ ἀλληλοπεριχώρησή τους, ἡ ἰδεατή τούς ἐνότητα. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ Ἰδέα συνιστᾶ τό λογικό στοιχεῖο, ἀφοῦ σέ αὐτήν ἡ διαφορά τῶν προσδιορισμῶν δέν ἔχει ἀκόμη λάβει τήν μορφή τῆς διάσπασης καί τοῦ χωρισμοῦ. Θέτοντας ὁμως τόν ἑαυτόν της ὡς φύση καί ὑπό τήν μορφή τῆς ἀμεσότητας, κάνει καί τό περιεχόμενό της νά ὑπάρξει ὡς χωριστό καί ἀσυσχέτιστο, ἐνῶ ἡ ἴδια παραμένει ὡς ἐσωτερική (οὐσιαστική) μόνο ἐνότητα τοῦ περιεχομένου της. Γιά αὐτόν τόν λόγο ὁ Χέγκελ λέει ὅτι οἱ προσδιορισμοί στήν φύση παρουσιάζονται ὡς ἀδιάφοροι καί ἐξατομικευμένοι ὁ ἕνας ἀπέναντι στόν ἄλλο.³⁰ Ἡ συσχέτιση τους εἶναι μόνο ἐσωτερική, δηλ. ἀφανής, διότι ἡ Ἰδέα εἶναι ἐν προκειμένῳ ἐκτός ἑαυτοῦ· δέν παύει ὁμως νά ὑπάρχει καί νά γίνεται ἀντιληπτή σέ ὅλα τά φυσικά φαινόμενα, π.χ. ὡς κάποιο εἶδος ἐνοποίησης τῶν μερῶν τῆς ὕλης, ὅπως αἴφνης στήν βαρύτητα. Ὡστόσο, μία τέτοια ἐνοποίηση δέν ἔχει τόν ἰδεατό χαρακτήρα πού εἶχε στήν Ἰδέα, ὅπου οἱ συνιστῶσες τῆς ἀλληλοπεριχωροῦνταν, ἀλλά παρουσιάζεται, λόγω τῆς ἐξωτερικότητας τῶν προσδιορισμῶν, εἴτε ὡς ἀναγκαιότητα (ὑπό τήν ἔννοια τοῦ ἐξωτερικοῦ ἀναγκασμοῦ), εἴτε ὡς τυχαιότητα (ἀπό τήν ἀποψη ὅτι ἕνα φυσικό ὄν μπορεῖ νά φαίνεται καί ἀπολύτως ἀσυσχέτιστο).

Ἡ φύση εἶναι ἐπομένως ἐξ ὀρισμοῦ ἀντίφαση ὡς πρός τόν ἴδιο της τόν ἑαυτό, καθῶς εἶναι κατά μέν τήν οὐσία της Ἰδέα, κατά δέ τόν τρόπο τῆς ὑπαρξῆς της ἐξωτερικότητα. Αὐτή ἡ ἐσωτερική ἀσυμμετρία πρός τόν ἴδιο της τόν ἑαυτό, ἡ ἀσυμφωνία τοῦ εἶναι της πρός τήν ἔννοιά της, ἀποτελεῖ τόσο τήν ἀδυναμία τῆς φύσης, ὅσο καί τήν κινητήριο δύναμή της, ὥστε νά ὁμοιωθεῖ πρός τήν οὐσία της. Ἡ φύση πρέπει δηλ. νά τεθεῖ σύμφωνα μέ τήν ἔννοιά της, καί αὐτό διότι ἡ οὐσία της εἶναι ἡ Ἰδέα, ἡ ὁποία ἐνοήθηκε ὡς ἐνότητα τοῦ ὑποκειμενικοῦ μέ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τό αντικειμενικό. Έπομένως, ή μορφή της φύσης, ή έξωτερικότητα, αποτελεί μέν τό εμπόδιο πού αποκρύπτει τήν Ίδέα, αλλά και τό μέσο στό όποιο ή Ίδέα θά φανερωθει ώς τέτοια. Καί αυτό ακριβώς συμβαίνει στην φύση, αφού αυτή αποτελεί ένα ιεραρχικό σύστημα, ένα σύνολο βαθμίδων,³¹ κάθε μία από τίς όποίες αναπαριστᾶ μία όρισμένη πραγμάτωση του ιδεατού μέσα στην φύση (είναι π.χ. προφανές ότι οι οργανικές μορφές είναι πολύ περισσότερο ιδεατές και αντανακλούν πολύ περισσότερο τήν Ίδέα από τίς ανόργανες). Καθήκον της θεωρητικής φιλοσοφίας της φύσης είναι νά καταδείξει μέ ποιό τρόπο κάθε βαθμίδα παράγεται λογικά από τήν προηγούμενή της, αποτελώντας έτσι, όπως συνέβαινε και μέ τούς καθαρά λογικούς προσδιορισμούς, τήν φανέρωση της αλήθειας της προηγούμενής της.

Οί προσδιορισμοί λοιπόν της φύσης μπορούν μέν νά καταδειχθούν κατά τήν λογική τους αναγκαιότητα μέ άφετηρία τήν αναφερθείσα ουσιώδη αντίφαση στην όποια υπόκειται ή φύση, τά φυσικά όμως όντα ώς τέτοια είναι από λογική άποψη έξισου άπροσδιόριστα, διότι ή μορφή της φυσικής έξωτερικότητας τά καθιστᾶ επίσης άσυσχέτιστα μεταξύ τους, μέ αποτέλεσμα, όπως αναφέρθηκε, νά παρουσιάζονται ώς υποκείμενα στον έξωτερικό καταναγκασμό και στην τυχαιότητα. Η φύση, κατά τον Χέγκελ, αποτελεί τό πεδίο όπου έχουν ισχύ ο έξωτερικός καταναγκασμός και ή τυχαιότητα σέ αντίθεση μέ τήν Ίδέα ή τό πεδίο του Λόγου, όπου ισχύει ή έλευθερία. Τά φυσικά όντα είναι πράγματα, υπό τήν έννοια ότι είναι μέν συγκεκριμένα, όμως όχι άφ' έαυτῶν και μέ τόν τρόπο πού ή Ίδέα είναι τό κατ' έξοχήν συγκεκριμένο, αλλά ώς ένα σύνολο από ιδιότητες, ανεξάρτητες μεταξύ τους και χωρίς έσωτερική συσχέτιση όπως οι συνιστώσες της έννοιας. Τό άτομικό και τό ιδιαίτερο όν στην φύση είναι έπομένως υποκείμενο στό νά προσδιορίζεται έξωτερικά και όχι άφ' έαυτού. Αυτή είναι ή ύψιστη άδυναμία της φύσης.

Πάυλος Κλιματσάκης

Συγκεφαλαιώνοντας, διαπιστώνουμε ότι ή φύση αποτελεί μία ζωντανή κίνηση τής Ίδέας, ή όποια συνιστά τήν ουσία τής φύσης· από αυτήν προκύπτει άλλωστε ή ιεραρχία τών φυσικῶν προσδιορισμῶν. Ἡ Ίδέα κινεῖται, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ἔνσωματώνεται στήν ἐξωτερικότητα τής φύσης ὅλο καί περισσότερο· ἐπειδή δέ αὐτή ή ἐξωτερικότητα εἶναι ή δική τής ἐξωτερικότητα, ή Ίδέα εἶναι συνάμα καί ἐμβάθυνση στόν ἑαυτό τής. Ταυτόχρονα, ή φύση ή ή ἐξωτερικότητα τίθεται ὅλο καί πιό ἰδεατά, ὅλο καί περισσότερο σύμφωνα μέ τήν οὐσία τής. Τά βασικά στάδια αὐτῆς τής κίνησης καί τής ἔνσωμάτωσης τής Ίδέας στήν ἐξωτερικότητα, θά τά περιγράψουμε στήν ἐπόμενη ἐνότητα.

ΤΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ

Εἶναι σαφές ὅτι ή ἀναφερθεῖσα ἐξωτερικότητα ἀποτελεῖ τήν ἀρχή ὑπό τήν ὅποια μπορεί νά νοηθεῖ ή φύση ἐν γένει. Ἦδη ὁ Καρτέσιος διέκρινε ἀνάμεσα στήν ἑκτατή καί τήν νοούσα οὐσία. Εὐκόλα συνειδητοποιοῦμε ὅτι ἀναφερόμαστε στά φυσικά ὄντα πάντοτε ὡς εὐρισκόμενα στό χώρο καί τό χρόνο, μέ ἄλλα λόγια, τά ἀντιλαμβανόμαστε ὡς ὑλικά σώματα. Ἡ δέ σχέση ἀναφοράς τής συνείδησῆς μας πρὸς αὐτά ὀνομάζεται αἴσθηση, σέ ἀντιδιαστολή πρὸς τήν νόηση, στήν ὅποια εἶναι παρόντα τά νοητά ὄντα, οἱ ἰδέες. Ἡ ἐξωτερικότητα ή ή ἑκτατότητα ὁμως τών φυσικῶν ὄντων δέν πρέπει νά λαμβάνεται ὡς ὄν καθ' ἑαυτό. Ὅπως εἶδαμε, ή ἐξωτερικότητα εἶναι τό εἶναι-ἐκτός-ἑαυτοῦ τής Ίδέας. Ἡ ἐξωτερικότητα εἶναι ἐπομένως ή μορφή ὑπό τήν ὅποια ὑπάρχουν τά ὄντα τής φύσης, ὁμως τό περιεχόμενό τους εἶναι ή ἴδια ή Ίδέα, ή δέ κίνηση τών προσδιορισμῶν τής φύσης, ὅπως ἐξηγήσαμε, ἔχει τό νόημα τής φανέρωσης τής Ίδέας στήν ἐξωτερικότητα. Ἐπομένως, ή κίνηση αὐτή καταλήγει σέ ἐκεῖνα τά φυσικά

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

όντα, τὰ ὅποια ὑπάρχουν ὡς ἐνότητα διαφερόντων προσδιορισμῶν, σέ καθέναν ἀπό τούς ὁποίους ἀντανακλᾶται ἡ ὁλότητα. Βέβαια, ἡ ἐξωτερικότητα καί ὁ διχασμός τοῦ φυσικοῦ ὄντος εἶναι ἀναγκαῖες συνιστώσες τῆς φύσης, διότι τήν συγκροτοῦν ὡς τέτοια, μέ ἀποτέλεσμα ἡ ἀναφερθεῖσα ἀντίφαση τῆς φύσης νά μὴν ἐκλείπει ποτέ.

Τό σύστημα τῶν προσδιορισμῶν τῆς φύσης δέν μπορεῖ παρά νά ἀποτελεῖ ἀντανάκλαση τοῦ συστήματος τῆς Ἰδέας, καθὼς συνιστᾶ τήν ἑτερότητά της, ἀντανάκλαση ὅμως κατὰ τέτοιο τρόπο, ὥστε οἱ προσδιορισμοί πού κάθε φορά προκύπτουν νά φανερῶνουν ἐξίσου καλά τήν ἐξωτερικότητά της, τόσο στόν ἑαυτό τους ὅσο καί σέ σχέση μέ τούς ἄλλους. Ὅπως καί στό σύστημα τῆς Ἰδέας, οἱ προσδιορισμοί καί οἱ ἀντίστοιχες κατηγορίες διακρίνονται σέ τρεῖς βασικές περιοχές, οἱ ὁποῖες ἀντιστοιχοῦν στίς συνιστώσες τῆς ἔννοιας α) ὡς καθολικότητας, β) ὡς ιδιαιτερότητας ἢ μερικότητας καί γ) ὡς ἀτομικότητας ἢ ὑποκειμενικότητας. Τό ἴδιο μπορεῖ νά ἐκφραστεῖ καί ὡς ἐξῆς: Κατ' ἀρχάς, ἔχουμε τούς ἄμεσους προσδιορισμούς τῆς φύσης, ἐκείνους δηλ. πού εἶναι ἀπολύτως γενικοί καί ἰσχύουν γιά ὅλα τὰ φυσικά ὄντα ἀνεξαίρετως. Στή συνέχεια, ἔχουμε τήν σφαῖρα τῶν προσδιορισμῶν πού φανερῶνουν διαφοροποίηση, ἀντίθεση καί διαμεσολάβηση σέ σχέση μέ ἄλλους προσδιορισμούς, ἐκείνους δηλ. στούς ὁποίους ἔχει εἰσχωρήσει ἡ μερικότητα. Τέλος, ἔχουμε τήν σφαῖρα ὅπου οἱ προσδιορισμοί γίνονται ὁλότητες καί συνιστοῦν φυσικές ἰδεατές ἐνότητες ἢ ὅπου τὰ φυσικά ὄντα εἶναι αὐτοσυσχετισμένα καί αὐτοαναφερόμενα. Πρόκειται γιά τήν σφαῖρα τῆς «συγκεκριμένης καθολικότητας» (konkrete Allgemeinheit) ἢ τῆς ὑποκειμενικότητας.

Σέ σχέση τώρα μέ τήν ἴδια τήν φύση ὡς ἐξωτερικότητα, τὰ ἀνωτέρω παίρνουν τήν ἐξῆς μορφή: Ἡ πρώτη σφαῖρα χαρακτηρίζει ὅλα τὰ φυσικά ὄντα, φανερῶνει σέ ὅλα τόν γενικό καθορισμό τῆς ἐξωτερικότητας, ἄρα πρόκειται γιά τήν σφαῖρα τῆς ἀφηρημένης ἐξατομίκευσης καί τοῦ χωρισμοῦ.

Παύλος Κλιματσάκης

Ἐδῶ, ἡ ἐνότητα τῆς Ἰδέας, ὡς οὐσίας τῆς φύσης, εἶναι κρυμμένη, κεκαλυμμένη, δέν εἶναι δηλ. φανερή στά ἴδια τά φυσικά ὄντα. Πρόκειται γιά τήν ἰδεατή ἐνότητα, τήν ὁποία τά φυσικά ὄντα ἀναζητοῦν καί δέν ἔχουν ἀκόμα ἀνεύρει. Ὁ Χέγκελ ὀνομάζει αὐτήν τήν σφαίρα «Μηχανική». Ἀναφέραμε περαιτέρω ὅτι ἡ δεύτερη σφαίρα τῆς φύσης χαρακτηρίζεται ἀπό μερικότητα ἢ ἰδιαιτερότητα, ὅτι δηλ. ἐδῶ ἔχουν πλέον τεθεῖ οἱ διαφορές τῶν φυσικῶν ὄντων ὡς τέτοιων. Ἐνῶ στήν Μηχανική τά φυσικά ὄντα δέν εἶχαν ἀκόμα κανέναν ἐσωτερικό προσδιορισμό, ἀλλά ἦταν ὅλα τό ἴδιο καί χωριστά μόνο ἀπό τήν ἀποψη τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου, τώρα τίθεται ἡ διαφορά τους ἢ αὐτά τά ἴδια τίθενται ὡς διαφορές καί ἀντιθέσεις, συσχετίζονται δηλ. ἐφεξῆς κατὰ ἕναν οὐσιαστικό γιά τά ἴδια τρόπο. Ἐδῶ, ἡ ἐνότητα τῆς Ἰδέας ὑφίσταται πλέον στά φυσικά ὄντα καί τά καθιστᾶ διαφοροποιημένα. Ἡ Ἰδέα βέβαια ὑπάρχει, ὄχι ὁμως ὡς ὁλότητα, ἀλλά σύμφωνα μέ κάποια ἀπό τίς συνιστῶσες της σέ καθένα ἀπό αὐτά. Ἡ ἐξωτερικότητα τῆς φύσης ἔχει λοιπόν ξεπερασθεῖ ἐν μέρει, ἀλλά δέν ἔχει ἀκόμα καταστεῖ ἰδεατότητα. Τήν σφαίρα αὐτή, ὁ Χέγκελ τήν ὀνομάζει «Φυσική». Τέλος καί στό βαθμό πού ἡ Ἰδέα ὑπάρχει ὡς τέτοια σέ ἕνα φυσικό ὄν, προκύπτει ἡ «Ὀργανική». Ἐδῶ, τό φυσικό ὄν εἶναι διαφοροποιημένο ἐν ἑαυτῷ, ἔχει δηλ. ἀνάγει τίς συνιστῶσες του σέ ὁλότητα ἢ ἡ ὁλότητα τίθεται ὡς μία σειρά ἀπό διαφορές, σέ κάθε μία ἀπό τίς ὁποῖες ὑπάρχει ὡς ὁλότητα, πάντα βέβαια ὑπό τόν περιορισμό ὅτι καί ἡ ἐξωτερικότητα συνεχίζει νά ὑφίσταται ἢ ὅτι τά μέρη τοῦ ὀργανισμοῦ εἶναι χωριστά ἀπό τήν ἀποψη τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου.

Θεωρώντας τώρα τήν Μηχανική λεπτομερέστερα, παρατηροῦμε ὅτι παριστάνει συνολικά τήν καθολική καί ἀφηρημένη ἐξωτερικότητα τῆς φύσης. Ἄμεσα ἢ στήν πλέον ἀφηρημένη ἐκδοχή της, αὐτή ἡ ἐξωτερικότητα εἶναι ὁ χώρος καί ὁ χρόνος, οἱ καθολικοί προσδιορισμοί τῆς φύσης. Ἡ ἐξωτερικότητα, ὁμως, ἀποκτάει στήν ἔννοια τῆς ὕλης ἕνα πιό

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

συγκεκριμένο χαρακτήρα, πρόκειται τώρα για σώματα πού, ως μάζες, υφίστανται μέν χωριστά, αρχίζουν όμως νά συσχετίζονται τό ένα μέ τό άλλο, κατ' αρχάς πάλι μόνο έξωτερικά, ως ώθηση καί ως ελεύθερη πτώση. Ἡ συσχέτιση τῶν σωμάτων ἀποκτᾶ στό σύστημα τῆς βαρύτητας ἰδεατό χαρακτήρα. Τά σώματα συνιστοῦν ἐδῶ ἕνα σύστημα ἢ ἡ κίνησή τους εἶναι οὐσιώδης γιά αὐτά. Τά σώματα κινοῦνται ἀφ' ἑαυτῶν, ἀναζητώντας τήν ἐνότητά τους σέ ἕνα ἰδεατό κέντρο καί ταυτόχρονα διαφοροποιοῦνται πάλι μέ βάση τήν κίνησή τους. Ἐπομένως, μέ τό σύστημα τῆς βαρύτητας ἡ φύση ἀποκτᾶ τήν πρώτη της ἰδεατότητα, ὑπερβαίνει γιά πρώτη φορά τήν ἐξωτερικότητα, καθότι πρόκειται γιά σύστημα χωριστῶν σωμάτων πού συγκροτεῖ ἐνότητα.

Στήν Φυσική, μποροῦμε πλέον νά μιλάμε γιά διαφοροποιημένα σώματα: ἡ μορφή ἀρχίζει νά ἐνσωματώνεται στήν ἐξωτερικότητα ἢ ἡ ἐξωτερικότητα ἀρχίζει νά ἐπιστρέφει στήν οὐσία της, τήν Ἰδέα. Ἡ Ἰδέα ὑπάρχει στήν βαρύτητα μόνο ως σύστημα τῆς κίνησης τῶν σωμάτων γύρω ἀπό τό ἰδεατό τους κέντρο. Στή Φυσική, τά ἴδια τά σώματα ἔχουν προσδιορισμό στόν ἑαυτό τους, ὄχι ὅμως τήν ὁλότητα τῆς Ἰδέας. Πρόκειται γιά μία συσχέτιση πού ὀρίζεται ως ἔμφαση τοῦ κάθε προσδιορισμοῦ στήν ἑτερότητά του. Στήν γενική καί ἀφηρημένη τους μορφή, οἱ προσδιορισμοί τῆς Φυσικῆς ἀντιστοιχοῦν στά στοιχεῖα τῆς φύσης (φῶς, στερεό, ὑγρό, ἀέρας, φωτιά) καί στήν διαδικασία τοῦ ἀμοιβαίου καθορισμοῦ τους. Ὅμως τά σώματα νοημένα μέ αὐτό τόν τρόπο εἶναι ἀκόμα ἀπολύτως καθολικά, ἡ διαφοροποίησή τους εἶναι ἀφηρημένη. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ διαφορά δέν ἔχει φτάσει ἀκόμα νά γίνει ἀπολύτως συγκεκριμένη (ὅπως φαίνεται π.χ. ἀπό τό γεγονός ὅτι ὑπάρχουν διάφορα εἶδη στερεῶν, ὅπως λίθοι, μέταλλα κλπ). Τό φυσικό σώμα δέν ἔχει ἀκόμα ἀποκτήσει πλήρως τήν εἰδοποιό διαφορά του, δέν εἶναι ὁλοκληρωμένη μορφή. Ὅταν αὐτό συμβεῖ, τότε θεωροῦμε τά σώματα κατά τήν συγκεκριμένη ταυτότητά τους, ἀλλά καί κατά τήν συγκεκριμένη συσχέτισή

Πάυλος Κλιματσάκης

τους προς άλλα φυσικά σώματα. Έπειδή τὰ φυσικά σώματα τίθενται τώρα μέν διαφοροποιημένα, όμως μόνο σύμφωνα μέ μία συνιστώσα της Ίδεας, υπόκεινται στην αντίφαση ότι αφενός είναι αυθυπόστατα και αφετέρου έχουν αναιρεθεῖ στην ολότητα της ουσίας τους. Στο βαθμό πού ή συσχέτιση τῶν σωμάτων δέν αναιρεῖ τήν ἑτερότητά τους, μιλάμε γιά ἠλεκτρική συσχέτιση, ὅταν δέ ή διαφορά τους ἐξαλείφεται σέ μία ἀνώτερη ἐνότητα, τότε ἔχουμε τήν χημική συσχέτιση. Σέ τούτη, διαφαίνεται ὅτι τό φυσικό σῶμα εἶναι κατ' οὐσίαν ολόκληρο, ἀφοῦ ἀναιρεῖ ἑαυτόν γιά νά ὑπάρξει ὡς κάτι ἄλλο. Ὅταν πιά τό φυσικό σῶμα τεθεῖ καί ὑπάρχει ὡς ολότητα, τότε ἔχουμε πλέον μεταβεῖ στόν ὄργανισμό.

Ἡ Ὄργανική μελετᾶ λοιπόν τὰ φυσικά σώματα ὡς φανερώσεις τῆς Ίδεας ἤ ὡς ὀλοκληρώσεις τῶν προσδιορισμῶν τους, ὡς συστήματα δηλ. στά ὁποῖα κάθε μέλος ὑπάρχει μόνο ὡς παράγοντας τοῦ Ὄλου ἤ τό Ὄλον ὑπάρχει σέ κάθε συνιστώσα του. Ἡ θεωρία τοῦ Χέγκελ γιά τόν ὄργανισμό εἶναι σίγουρα ἕνα ἀπό τὰ ἀξιολογότερα μέρη τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας του καί ἀξίζει νά παρουσιασθεῖ σέ κάποια ἄλλη περίσταση ἀναλυτικά. Ὅπως ἀναφέραμε ἀνωτέρω, ἡ φύση τίθεται ἐδῶ ὡς ὑποκειμενικότητα. Οἱ συνιστώσες τῆς Ὄργανικῆς εἶναι α) ὁ καθολικός ὄργανισμός ὄλων τῶν φυσικῶν ἀτομικοτήτων, τό σύστημα τῆς γῆς • β) ὁ φυτικός ὄργανισμός • τό φυτό συνιστᾶ ἕναν μέν συγκεκριμένο, ὄχι ὅμως ἀπόλυτα ἐξατομικευμένο ὄργανισμό • καί γ) ὁ ζωϊκός ὄργανισμός, τό ζωντανό φυσικό ὄν, στό ὁποῖο ἡ Ίδέα ὑπάρχει πλέον στήν φύση ὡς ἀπολύτως συγκεκριμένη ἀτομικότητα. Ἡ ἀπόλυτη προϋπόθεση τῆς φύσης, ὁ χωροχρονικός χαρακτήρας τῆς ἐξωτερικότητας τῶν φυσικῶν ὄντων, συμπαρασύρει τόν ζωϊκό ὄργανισμό στήν μοῖρα ὄλων τῶν φυσικῶν μορφῶν, στήν φθορά καί στό θάνατο. Ὡστόσο, ὁ θάνατος εἶναι καί ἡ ἀπόλυτη ἐπιβεβαίωση τῆς οὐσίας τῆς φύσης, δηλ. τῆς Ίδεας, καί ἔτσι οὐσιαστικά ἡ ὑπέρβασή της ὡς ἐξωτερικότητας στό Πνεῦμα.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ

Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν έως τώρα, αντιλαμβανόμεστε εύκολα ότι η συστηματική κατεύθυνση της έγγελιανής φιλοσοφίας συνεπάγεται την επιστροφή της απόλυτης Ίδεας στον έαυτό της μέσω της εξωτερίκευσής της, της φύσης, σέ εκείνο τό είδος του ὄντος πού καλεΐται «πνεῦμα». Πνεῦμα εΐναι εκείνο τό ὄν πού ἔχει γνώση, γνώση πού κυμαΐνεται ἀπό τήν ἀπλή αΐσθητηριακή ἢ ἄμεση γνώση ἕως καΐ τήν ἀπόλυτη γνώση. Τό σημαντικό στοιχείο, τό κλειδί γιά τήν κατανόηση τῆς έγγελιανῆς ἔννοιας του πνεύματος εΐναι ὅτι αὐτό δέν ἀποτελεΐ ἀπλῶς ἀτομικό πνεῦμα –μιά βασική παρανόηση τῆς έγγελιανῆς φιλοσοφίας–, ἀλλά ταυτόχρονα ἀτομικό καΐ καθολικό ἢ ἀπόλυτο πνεῦμα. Τό ἀτομικό πνεῦμα ἑκάστου ἀνθρώπου συνιστᾶ ἀπλῶς μία πλευρά του πνεύματος, ἢ ὅποια, ὠστόσο, δέν ὑπάρχει ποτέ ἀπομονωμένη, ἄν καΐ ὡς κοινός νοῦς δέν ἔχει συνείδηση γιά τήν ἐνότητά της μέ τό καθολικό πνεῦμα. Ἐπομένως, στό έγγελιανό σύστημα, ὡς κατάληξη τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἢ ἔννοια του γιγνώσκοντος ὑποκειμένου εΐναι μέν κεντρική γιά τήν γνώση, ἀφοῦ χωρίς τήν αὐτοβεβαιότητά του ἢ γνώση εΐναι ἀδύνατη, ἀλλά δέν περιορίζεται στήν ἀτομική γνώση μέ ἄλλα λόγια, ἢ ἀτομική γνώση εΐναι δυνατή ἀκριβῶς ἐπειδή δέν εΐναι ἀπλῶς ἀτομική. Ἡ ἀπλῶς ἀτομική ἢ κατ' αΐσθησιν γνώση δέν περιέχει κανένος καθολικότητα καΐ ἀναγκαιότητα.

Εΐδαμε ἀνωτέρω, ὅτι αὐτήν τήν ἐπίγνωση του Ἀπολύτου ὡς πνεύματος, ὁ Χέγκελ τήν ἐξέφρασε ἀρχικά μέ τήν *Φαινομενολογία*, ἐπιχειρώντας νά καθοδηγήσει τόν κοινό νοῦ μέ ἐπιστημονική ἀναγκαιότητα ἀπό τήν ἄμεση γνώση μέχρι τήν ἀπόλυτη γνώση. Καταδεικνύοντας ὅτι ἢ γνώση ὀδηγεΐται κατ' ἀνάγκην ἕως τήν ἀπόλυτη γνώση, ἢ ὅποια ταυτΐζε-

Παύλος Κλιματσάκης

ται μέ τήν φιλοσοφία, ὁ Χέγκελ ἀπέδειξε ταυτόχρονα ὅτι τὸ Ἀπόλυτο εἶναι ὁ φορέας τῆς ὅλης διαδικασίας τῆς γνώσεως καί ὅτι ἐπομένως στήν γνώση ἀτομικό καί καθολικό πνεῦμα ἐνοποιοῦνται. Ἀπό αὐτὴν τὴν ἄποψη, μπορεῖ ἀκόμα νά εἰπωθεῖ ὅτι ἡ γνώση τοῦ Ἀπολύτου βεβαίως καί εἶναι δυνατή, ἀφοῦ κάθε γνώση εἶναι γνώση πού ἔχει τὸ Ἀπόλυτο γιὰ τὸν ἑαυτό του στό πλαίσιο ἑνός ἀτομικοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖο αὐτό μέ τὴν σειρά εἶναι πνεῦμα, ἀκριβῶς ἐπειδὴ συνιστᾶ μία μορφή ἐπιστροφῆς τοῦ Ἀπολύτου στόν ἑαυτό του μέσῳ τῆς ἐτερότητάς του πού εἶναι ἡ φύση.

Βεβαίως, ἡ γνώση περιέχει στήν ἀμεσότητά της, στό βαθμὸ δηλ. πού εἶναι συναρτημένη μέ τὴν φύση, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐπιστρέφει, τὴν κατ' αἴσθησιν διάσταση, εἶναι δηλ. γνώση ἑνός ἀτομικοῦ ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο ἀπὸ μία πλευρᾶ συνιστᾶ ἀντίθεση πρὸς τὸ Ἀπόλυτο, ὅπως ἄλλωστε καί ἡ φύση. Ἐπομένως, ὑπάρχει τὸ ἀτομικό πνεῦμα, αὐτὸ πού ἀλλιῶς ὀνομάζουμε «γιγνώσκον ὑποκείμενο». Ὁ Χέγκελ πραγματεύεται τοὺς προσδιορισμοὺς τοῦ ἀτομικοῦ πνεύματος, τοῦ Ἐγώ, στό πρῶτο μέρος τῆς Φιλοσοφίας τοῦ πνεύματος, καταδεικνύοντας τὸ ἀκριβές νόημα τῶν καθορισμῶν του, ὅπως εἶναι ἡ αἴσθησις, ἡ διάνοια καί ὁ Λόγος. Αὐτὸ πού πρέπει νά ληφθεῖ ἐδῶ ὑπόψη εἶναι ὅτι αὐτές οἱ ἔννοιες συγκροτοῦν τὸν ὑποκειμενικὸ τρόπο τῆς γνώσεως, ἀλλὰ ἡ οὐσία τους, ἡ ὁποία, ὅσο ἡ γνώση δέν ἔχει ἀκόμα καταστῆ αὐτοσυνείδηση, παραμένει ἀφανής, εἶναι τὸ ἴδιο τὸ Ἀπόλυτο· διὰ τῆς μετοχῆς στό Ἀπόλυτο καί μόνο εἶναι δυνατὴ ἡ ἀτομικὴ γνώση. Χάρης στόν Λόγο, ὁ ὁποῖος συνιστᾶ ἐκεῖνο τὸ ἐπίπεδο στό ὁποῖο ἡ ἀτομικὴ γνώση εἶναι κατ' οὐσίαν αὐτοσυνείδηση, τὸ πνεῦμα μεταβαίνει στήν ἀντικειμενικότητα καί καθίσταται πρακτικό, ἐπιδιώκοντας κατ' οὐσίαν νά ὑπερβῆ τὴν ἀτομικότητά του.

Τὸ «ἀντικειμενικὸ πνεῦμα» εἶναι τὸ δεῦτερο μέρος τῆς Φιλοσοφίας τοῦ πνεύματος. Τὸ πνεῦμα εἶναι ἐν προκειμένῳ ἀτομικὸ μόνο στό πλαίσιο τῆς ἠθικότητας, ἡ ὁποία συνιστᾶ ἐκεῖνη τὴν συνείδηση τοῦ Λόγου κατὰ τὴν ὁποία αὐτὸς θέλει

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

νά θέσει τήν πραγματικότητα σέ συμφωνία μέ τήν καθολική φύση του· ό άτομικός Λόγος διασθάνεται ότι φέρει τό Απόλυτο καί έκδηλώνει αυτό ως βούληση. Οί περιορισμοί τής ατομικότητας ξεπερνώνται επιτέλους στό πλαίσιο τής συλλογικής ήθικότητας, τών παραδεδεγμένων ήθών καί τών νόμων μιᾶς κοινωνίας καί μιᾶς συντεταγμένης πολιτείας ἐν εἶδει τής γενικῆς βουλήσεως (μέ τήν ἔννοια πού ἔφερε στό προσκήνιο ό Ρουσσώ). Πρόκειται γιά τήν σφαίρα τοῦ δικαίου, ἡ ὁποία ἔχει νόημα μόνον ως συλλογική συνείδηση, δέν συνιστᾶ ἄρα ἀπλῶς ατομική γνώση, ἀλλά ἀντιθέτως συλλογική ἀμοιβαία ἀναγνώριση τών ἄλλων ἀνθρώπων ως πνευμάτων. Οί ἀνθρώπινες κοινωνίες, ως συλλογικές συνειδήσεις, ἀποτελοῦν μορφές πραγματοποίησης τοῦ Ἀπολύτου ἐν χώρῳ καί χρόνῳ· ἀκριβῶς γι' αὐτόν τό λόγο, περιέχουν τό Ἀπόλυτο μέ πεπερασμένο κάθε φορά τρόπο, συλλαμβάνοντας τήν οὐσία του καί τό ἀληθές σύμφωνα μέ ἕναν μόνον προσδιορισμό του. Προκύπτει ἔτσι ἡ ἱστορία ως πρόοδος τής ἀνθρώπινης συνειδήσεως, ἡ ὁποία ἐμβαθύνει ὅλο καί περισσότερο στήν οὐσία τής, κατανοεῖ ὅλο καί περισσότερο τήν σχέση τής μέ τό Ἀπόλυτο καί τό νόημα τής ατομικῆς γνώσης· ὅσο μεγαλύτερη εἶναι αὐτή ἡ πρόοδος τόσο περισσότερο κατανοεῖται ἡ ἐλευθερία τοῦ ατομικοῦ ἀνθρώπου.

Κάθε ἱστορική ἐποχή κατορθώνει ὁμως ἐπίσης νά φτάσει καί στήν ἀπόλυτη αὐτοσυνείδησή τής· στό πλαίσιο αὐτῆς, ἡ ατομική συνείδηση γινώσκει τόν ἑαυτό τής κατά τήν ἀλήθειά τής, ὁ ατομικός ἀνθρώπος γινώσκει δηλ. τήν ἐνότητά του μέ τό Ἀπόλυτο ἢ, ἐκφρασμένο μέ τήν γλώσσα τής θρησκείας, τήν ἐνότητά του μέ τόν Θεό. Αὐτή ἡ ἀπόλυτη αὐτοσυνείδηση εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ συνείδηση τοῦ Ἀπολύτου ως ατομικό πνεῦμα, τό ὁποῖο γινώσκει τόν ἑαυτό του ως ἐνότητα μέ τό Ἀπόλυτο. Πρόκειται γιά ἀπόλυτη γνώση, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖται, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Χέγκελ, στίς τρεῖς μορφές τοῦ ἀπολύτου πνεύματος: στήν τέχνη, τήν θρησκεία καί τήν φιλοσοφία. Κάθε ἱστορική ἐποχή ἔχει, σέ συμφωνία μέ τήν

Πάυλος Κλιματσάκης

αὐτοσυνείδησή της, τὴν ἀνάλογη τέχνη, τὴν ἀνάλογη θρησκεία καὶ τὴν ἀνάλογη φιλοσοφία. Στὴν τέχνη, τὸ Ἀπόλυτο παριστάνεται μὲ αἰσθητὸ τρόπο, στὴν θρησκεία μὲσῶ εἰκόνων καὶ παραστάσεων τῆς φαντασίας καὶ μόνο στὴν φιλοσοφία μὲ τὴν οἰκεία του μορφή, δηλ. τὴν ἔννοια. Στὴ φιλοσοφία ἡ ἀτομικὴ συνείδηση ἐννοεῖ τὴν ἐνότητά της μὲ τὸ Ἀπόλυτο ἢ, πράγμα πού εἶναι τὸ ἴδιο, τὸ Ἀπόλυτο καθίσταται ἀτομικὴ ὑπαρξη στό πλαίσιο ἐνός ἀτομικοῦ πνεύματος. Τόσο ἡ μία πλευρά ὅσο καὶ ἡ ἄλλη εἶναι συνιστώσες τῆς αὐτῆς γνώσεως· ἡ γνώση τοῦ ἀτομικοῦ πνεύματος γιὰ τὸ Ἀπόλυτο εἶναι ἡ γνώση τοῦ Ἀπολύτου γιὰ τὸν ἑαυτό του στό πλαίσιο μιᾶς ἀτομικῆς συνείδησης. Ἡ φιλοσοφία ἀποτελεῖ τὴν πλήρη συμφιλίωση τοῦ πνεύματος μὲ τὸν ἑαυτό του, τὴν ἀληθινὴ θεωρία, τὴν γνώση δηλ. τοῦ Θεοῦ.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΥΣΤΕΡΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΣΕΛΛΙΝΓΚ ΚΑΙ Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΧΕΓΚΕΛ

Η ύστερη φιλοσοφία του Σέλλινγκ, ή λεγόμενη «θετική φιλοσοφία» ή «φιλοσοφία της μυθολογίας και της αποκαλύψεως», αλλά και η κριτική που άσκησε ο ύστερος Σέλλινγκ στην φιλοσοφία του Χέγκελ αποτέλεσε την σημαντικότερη, κατά την άποψή μας, αναμέτρηση με το έγγελιανό σύστημα. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η διαπίστωση του W. Schultz ότι, ενώ οι μεταϊδεαλιστές στοχαστές είχαν αφήσει όριστικά πίσω τους τον Χέγκελ, θεωρώντας την σκέψη του ως ένα ξεπερασμένο σφάλμα και στράφηκαν πλήρως προς την πράξη και την ζωή, ο Σέλλινγκ προέβη στην ύστερη φιλοσοφία του σε μία πραγματική αντιπαράθεση με τον Hegel, καθώς και οι δύο φιλόσοφοι ουσιαστικά ενδιαφέρονταν για το ίδιο πράγμα, δηλ. για το πρόβλημα της αυτοτελειούμενης σκέψης.¹

Ο Σέλλινγκ αντιπαρατίθεται στον Χέγκελ με ουσιαστικότερο και συστηματικότερο τρόπο σε σχέση με τους μεταγενέστερους, οι οποίοι απλώς δέν ήθελαν να συμφιλιωθούν με την άφετηρία της σκέψης των δύο φιλοσόφων, ότι δηλ. αποστολή της φιλοσοφίας είναι να κατανοήσει το Είναι σε όλες του τις μορφές. Οι μετεγγελιανοί αντιπαραθέτουν στην έννοια του συστήματος τον υποκειμενικό στοχαστή, στην «κλειστότητα» του συστήματος την «άνοικτότητα» της ζωής, ενώ από ηθική άποψη θέτουν απέναντι στην καθολική ουσία τον ατομικό άνθρωπο. Σε αυτήν την αντιπαράθεση, λαμβάνουν, βεβαίως, αφορμή από το έγγελιανό σύστημα, το οποίο θεωρούν

Πάυλος Κλιματσάκης

ώς τὸ ἀντίθετό τους, ἡ ἀντιπαράθεση ὅμως δέν γίνεται ὑπὸ συστηματικές προϋποθέσεις, ἀλλὰ μέ βάση τίς ἐκάστοτε βεβαιότητες τοῦ καθενός. Ὁ Σέλλινγκ, ὅμως, καταλαμβάνει μία ἐνδιάμεση θέση: ὡς φιλόσοφος πρῶτου μεγέθους ἐπιχειρεῖ νά ἀναμετρηθεῖ μέ τὸ ἐγγελιανό σύστημα μέ γνήσιο συστηματικό λόγο, ἀλλὰ ταυτόχρονα εἰσάγει προβληματισμούς, τοὺς ὁποίους οἱ μεταϊδεαλιστές φιλόσοφοι νίοθέτησαν.²

Πρέπει ἐπομένως, νά παρουσιάσουμε ἐν συντομία τίς βασικές συστηματικές ἀρχές πού εἰσηγείται ὁ Σέλλινγκ στήν ὕστερη φιλοσοφία του. Ἡ παρουσίαση μας βασίζεται στό κείμενο στό ὁποῖο περιέχεται αὐτή ἡ φιλοσοφία, στίς Παραδόσεις δηλ. γιά τήν *Philosophie der Offenbarung* (Φιλοσοφία τῆς Ἀποκαλύψεως³) τῶν ἐτῶν 1841-1842. Ὁ Σέλλινγκ παρουσίασε σέ αὐτές τήν θετική του φιλοσοφία ὡς φιλοσοφία τῆς ἀποκαλύψεως, καθιστώντας ὅμως σαφές ὅτι δέν ἐννοεῖ μία φιλοσοφία πού ὑπόκειται στήν αὐθεντία τῆς θρησκευτικῆς ἀποκαλύψεως, ἀλλὰ μία ἐλεύθερη φιλοσοφική ἀναζήτηση. Ἡ ὕστερη φιλοσοφία του –σέ ἀντιδιαστολή πρὸς τὸ πρῶμο σύστημά του, τήν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας– εἰσηγείται μάλιστα γιά πρώτη φορά τὸ «ἐλεύθερο» καί ὄχι ἀπλῶς ἀναγκαῖο νοεῖν. Ἐπειδή, ὅμως, ἡ ἀκριβῆς σχέση φιλοσοφίας καί ἀποκαλύψεως ἦταν πάντοτε ἀβέβαιη, ὁ φιλόσοφος θεωρεῖ ἀναγκαῖο νά ξεκινήσει μέ τήν διασάφηση τῶν ὑπέροτατων φιλοσοφικῶν ἀρχῶν. Θεωρεῖ δέ ὅτι πρέπει νά γίνει κατανοητή ἡ διαφορά τῶν ἀρχῶν τῆς θετικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τίς ἀρχές τῆς προγενέστερης φιλοσοφίας, στήν ὁποία ὁ Σέλλινγκ ἐν πολλοῖς συγκαταλέγει καί τὸ ἐγγελιανό σύστημα.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ΟΙ ΑΡΧΕΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΤΟΥ ΝΟΥ

Ο Σέλλινγκ χαρακτηρίζει την προγενέστερη φιλοσοφία του ως φιλοσοφία του νοῦ, τήν οποία αντιλαμβάνεται ως άπριορική επιστήμη και τήν αντιδιαστέλλει προς τήν ὕστερη φιλοσοφία του, τήν ὁποία νοεῖ, ὅπως θά δοῦμε, ὡς περιέχουσα τό θετικό ἢ τό ἱστορικό στοιχεῖο· μέ τόν ὄρο αὐτό, ἀναφέρεται οὐσιαστικά σέ ὅτιδήποτε μπορεῖ νά ἀποτελεῖ ἀντικείμενο γνώσης, μόνο ἐφόσον ἔχει προηγουμένως ὑπάρξει, ποτέ δηλ. ἐκ τῶν προτέρων. Ἡ ἀναφερθεῖσα ἀντιδιαστολή βασίζεται σέ μία γνωσιολογική διάκριση πού διατυπώνει γιά πρώτη φορά ὁ φιλόσοφος. Συγκεκριμένα, θεωρεῖ τώρα ὅτι γιά κάθε ὄν μποροῦμε νά γνωρίζουμε ἀφενός τό τί αὐτό εἶναι, καί ἀφετέρου τό ὅτι αὐτό εἶναι· τό πρῶτο σημαίνει ὅτι γνωρίζουμε τήν οὐσία ἑνός ὄντος ἢ σχηματίζουμε τήν ἐννοιά του, ἐνώ τό δεύτερο ὅτι πιστοποιοῦμε ἐμπειρικά τήν ὑπαρξή του.⁴ Ὁ Σέλλινγκ θέτει τό ἐρώτημα, ἐάν ἡ φιλοσοφία, ὡς ἐπιστήμη τοῦ ὄντος, ἀφορᾷ καί στίς δύο ἀναφερθεῖσες πλευρές τοῦ (τόσο τό τί, ὅσο καί τό ὅτι).⁵

Ὁ Σέλλινγκ, βεβαίως, δέν ἀγνοεῖ ὅτι τά ὄντα ὑπάρχουν σύμφωνα μέ μία λογική ἀναγκαιότητα. Θεωρεῖ, ὅμως, ὅτι τά ὄντα ὑπόκεινται στήν λογική ἀναγκαιότητα –ἡ ὁποία μάλιστα γινώσκειται προεμπειρικά–, ἐφόσον ὑπάρχουν· τό ὅτι ὅμως ὑπάρχουν δέν γινώσκειται παρὰ μόνο διά τῆς ἐμπειρίας. Ἡ φιλοσοφία, ὡς ἀπριορική ἐπιστήμη τοῦ νοῦ, κινεῖται μέσα στό πλαίσιο τῆς ἀναγκαιότητας τῶν λογικῶν προσδιορισμῶν, τῶν κατηγοριῶν, οἱ ὁποῖες ταυτόχρονα εἶναι καί κατηγορίες τοῦ ὄντος· οἱ λογικοί προσδιορισμοί, κατά τήν θετική φιλοσοφία, δέν συνιστοῦν τόν πραγματικό κόσμο, ἀλλά τόν κόσμο μόνο κατά τήν οὐσία του. Ἀσχολεῖται λοιπόν ἡ φιλοσοφία μόνο μέ τήν οὐσία τῶν ὄντων;

Ὑπάρχει πάντως ἕνα ἀντικείμενο γνώσεως, ὁ Θεός, τό ὁποῖο δέν ὑπόκειται στήν ἐμπειρική γνώση, καί τοῦ ὁποίου ἡ

Πάυλος Κλιματσάκης

έννοια δέν μπορεί παρά νά προέρχεται από τόν νοῦ καί σύμφωνα μέ τήν ἀναγκαιότητα αὐτοῦ. Ἡ έννοια αὐτοῦ τοῦ ὄντος προκύπτει πράγματι στόν νοῦ κατά τήν ἐκδίπλωση τῆς ἀπριορικῆς ἐπιστήμης του, ὅταν δηλ. ὁ νοῦς, ἐκκινώντας ἀπό τό ἄμεσο περιεχόμενό του, προβεῖ στήν ἀνάπτυξη τοῦ συνολικοῦ περιεχομένου του. Συγκεκριμένα, ὁ νοῦς συνιστᾶ, κατά τόν Σέλλινγκ, τήν «ἄπειρη δύναμη τοῦ γιγνώσκειν» (unendliche Potenz des Erkennens) καί ἔχει ἕνα ἄμεσο περιεχόμενο, ἕνα ἄμεσο ἀντικείμενο, διά τῆς ἀνελίξεως τοῦ ὁποίου προκύπτει ἡ έννοια τοῦ Θεοῦ. Αὐτό τό ἄμεσο περιεχόμενο εἶναι «ἡ ἄπειρη δύναμη τοῦ εἶναι» (unendliche Potenz des Seins), τό «ἀπειροδύναμο εἶναι», μέ ἄλλα λόγια, τό εἶναι ὡς καθολικό δυνάμει ὄν, ἀπό τό ὁποῖο προκύπτει κάθε τι συγκεκριμένο. Τό ἄμεσο περιεχόμενο τοῦ νοῦ δέν εἶναι κάποιο συγκεκριμένο ὑπαρκτό ὄν, ἀποτελεῖ ὅμως τήν πηγὴ ὄλων τῶν προσδιορισμῶν, τήν πηγὴ ὄλων τῶν δυνατῶν ὑπαρκτῶν ὄντων καί τοῦτο, ἐπειδὴ ἡ νόηση διαπιστώνει ὅτι τό ἀπειροδύναμο, τό δυνάμει εἶναι, μεταβαίνει ἐκ φύσεως στό ἐνεργεῖα εἶναι. Ἡ νόηση βρῖσκει ἐπομένως ὅτι τό ἄμεσο περιεχόμενό της ἔχει μία δυναμικὴ φύση καί δέν μπορεί νά παραμένει στό ἀπλό δυνάμει.⁶

Τό ἀπειροδύναμο εἶναι συνιστᾶ μόνο τό ἄμεσο περιεχόμενο τῆς νόησης, τούτη ὅμως δύναται, ἐξαιτίας τῆς δυναμικῆς του φύσης, νά νοήσῃ τό συνολικό περιεχόμενό του. Τό νοεῖν αὐτό εἶναι a priori καί δέν μπορεί νά εἶναι βέβαιο, ἐάν τά ὄντα, οἱ προσδιορισμοί πού συνιστοῦν αὐτό τό περιεχόμενο, πράγματι ὑπάρχουν. Ἐκκινώντας ἀπό τό a priori περιεχόμενο τοῦ νοῦ, μπορούμε μέν νά ἀνακαλύψουμε τό περιεχόμενο τοῦ ὄντος, ἀλλά μόνο ὡς δυνατότητα καί ποτέ ὡς πραγματικότητα. Ἡ ὀλοκληρωμένη, τετελεσμένη, a priori ἐπιστήμη περιέχει μέν τίς έννοιες τῶν ὄντων, ὅμως οὐσιαστικά δέν ἀσχολεῖται μέ τό πραγματικό. Ἐπειδὴ μάλιστα παρὰ γαί ἐντελῶς ἀπριορικά τά περιεχόμενά της ὡς ἕνα κλειστό σύστημα, μπορεί νά κληθεῖ «καθαρή ἐπιστήμη τοῦ νοῦ».⁷

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Έργο τῆς καθαρῆς ἐπιστήμης τοῦ νοῦ εἶναι ἡ λογικὴ παραγωγή τῶν ὄντικῶν προσδιορισμῶν ἢ «δυνάμεων» (Potenzen), κατὰ τὴν ὀρολογία τοῦ Σέλλινγκ. Ὁ φιλόσοφος ἀναπτύσσει ἐν προκειμένῳ μίαν λεπτὴν διαλεκτικὴν τριῶν βασικῶν δυνάμεων, μὲ στόχο νὰ δείξει ὅτι αὐτὸ πού παράγεται δέν εἶναι ἓνα ἄτακτο πλῆθος δυνατοτήτων, ἀλλὰ ἓνα κλειστό ὄλον δυνατοτήτων (ἓνα σύστημα), ἐντὸς τοῦ ὁποῖου πρέπει νὰ κινήθῃ ἡ ὁλότητα τοῦ ὄντος. Στὸ πλαίσιο τοῦ συστήματος, λαμβάνει χώρα –καὶ αὐτὸ εἶναι ἓνα σημαντικό ἐπίσης στοιχεῖο τῆς καθαρῆς ἐπιστήμης τοῦ νοῦ– μίαν κίνηση μὲσω τῆς ὁποίας ἡ πρωταρχικὴ δύναμη, τὸ καθαρὸ ὄν, ἐπιστρέφει στὸν ἑαυτὸ τῆς. Πιὸ συγκεκριμένα, κάθε ἰδιαίτερο εἶδος ὄντος ἀποτελεῖ μίαν βαθμίδα μορφοποίησης τῆς πρώτης ἀκαθόριστης δυνάμεως –ἢ ὁποία γίνεται ἔτσι τὸ ὑποκείμενο, ὁ φορέας τῆς ὅλης διαδικασίας– μὲσω μιᾶς δευτέρας δυνάμεως, ἢ ὁποία συνιστᾷ τὴν ἀρνησὴ τῆς. Οἱ ἀμοιβαῖες ἀρνήσεις τῶν δυνάμεων καταλήγουν, ὅμως, σὲ μίαν τρίτη δύναμη, ἐντὸς τῆς ὁποίας πραγματοποιεῖται ἡ ὑπέρβαση τῆς διαφορᾶς ἀνάμεσα στὸ δυνάμει καὶ στὸ ἐνεργεῖα ὄν, ὅπου δηλ. τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργεῖα συνιστοῦν ταυτότητα. Ἐκεῖνο τὸ εἶδος ὄντος, στὸ ὁποῖο τὸ ἐνεργεῖα ταυτίζεται μὲ τὸ δυνάμει, νοεῖται ἀπὸ τὸν Σέλλινγκ ὡς πλήρως ἐλεύθερο· αὐτὸ τὸ ὄν μεταχειρίζεται τὸ δυνάμει εἶναι του ὅπως βούλεται, διότι σύμφωνα μὲ τὴν ἔννοιάν του δέν παύει νὰ ἀποτελεῖ «δύναμη» (Potenz) ἐντὸς τῆς ἐνεργοῦ ὑπάρξεώς του. Ὁ φιλόσοφος ἐξηγεῖ ὅτι ἓνα τέτοιο ὄν εἶναι πνεῦμα.⁸

Ἡ καθαρὴ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ, ἀφοῦ ὀλοκληρώσει τῆς πορεία τῆς, καταλήγει σὲ ἐκείνη τὴν δύναμη πού δέν μεταβαίνει σὲ κάτι ἄλλο. Σὲ αὐτὴν, τὸ ἐνεργεῖα ὄν συμπίπτει μὲ τὸ δυνάμει ὄν. Πρόκειται γιὰ τὴν οὐσία πού δέν ὑπόκειται, ἀλλὰ ὑπέρεκειται τοῦ εἶναι, τὴν ὑπέρτατη οὐσία. Φτάνοντας σὲ αὐτὸ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐπιδιωκόμενο ὑπέρτατο, ὁ νοῦς ἔχει πλέον κατακτήσει τὸ Ἀπόλυτο. Τὴν ὑψιστὴ αὐτὴ οὐσία, ὁ Σέλλινγκ τὴν ὀνομάζει «Ἰδέα» καὶ θεωρεῖ ὅτι ἡ ἐπιστήμη τὴν κατακτᾷ

Πάυλος Κλιματσάκης

λογικῶ τῷ τρόπῳ, ἐκκινώντας ἀπὸ ἐκεῖνο τὸ πρωταρχικὸ δυνάμει. Ἡ Ἰδέα, ὅπως τὴν δέχεται ἡ καθαρὴ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ, ταυτίζεται μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ καὶ συνιστᾷ ἐκείνη τὴν ἔννοια διὰ τῆς ὁποίας τελειοῦται τὸ Ὅλον τῆς γνώσεως. Ὡστόσο, σύμφωνα μὲ τὰ παραπάνω, ἡ ἐπιστήμη αὐτὴ ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τὸν Θεὸ μόνον ὡς πρὸς τὸ τί συνιστᾷ τὸ περιεχόμενο τῆς ἔννοιας του καὶ ὄχι ὡς πρὸς τὴν ὑπαρξή του. Ἡ καθαρὴ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ δὲν συνιστᾷ ἐπομένως σύστημα ἀπορροῆς, ἀφοῦ νοεῖ τὸν Θεὸ ὄχι ὡς ἀρχή, ἀλλὰ ὡς ἀποτελεσμα, ὡς τελικὸ δηλ. καὶ ὄχι ὡς ποιητικὸ αἴτιο.⁹ Ἐάν, ὅμως, ὁ Θεὸς εἶναι ἡ οὐσία πού ὑπέρκειται οἰουδήποτε ὄντος, τότε σὲ αὐτόν τὸ δυνάμει δὲν ἐπιτρέπεται νὰ ἀποτελεῖ τὸ πρότερον. Αὐτὸς εἶναι ὁ τρόπος ὑπαρξης τῶν ἄλλων, τῶν πεπερασμένων ὄντων, καθὼς σὲ αὐτὰ τὸ ἐνεργεῖα ἔπεται τοῦ δυνάμει. Στὸν Θεὸ, ὅμως, ὡς τὴν δύναμη πού ὑπέρκειται οἰουδήποτε ὄντος, πρέπει νὰ προηγῆται τὸ εἶναι καὶ νὰ ἔπεται ἡ ἔννοια. Τὸ εἶναι του δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ὡς συνέπεια τοῦ δυνάμει, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχει τὸ δυνάμει ὡς πρότερον, διότι τότε θὰ ἦταν πεπερασμένος, καὶ αὐτὸ εἶναι ἄτοπο.

Ἡ καθαρὴ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ ὀλοκληρώνεται λοιπὸν στὴν Ἰδέα, ἡ ὁποία ἐπιπλέον γινώσκειται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἐμπειρία. Ὅμως αὐτὸ τὸ ἔσχατο, ὁ Θεός, παραμένει, κατὰ τὸν ὕστερο Σέλλινγκ, ἀδιάγνωστο, ἀφοῦ ἀντίθετα πρὸς τὰ πεπερασμένα ὄντα, ἡ ὑπαρξη τῶν ὁποίων μπορεῖ ἐκ τῶν ὕστερων νὰ διαπιστωθεῖ ἐμπειρικά, ἡ ὑπαρξη τοῦ Θεοῦ δὲν μπορεῖ νὰ δειχθεῖ σὲ καμία ἐμπειρία. Ἐπομένως, ὁ Θεός, ἂν καὶ ὡς Ἰδέα ἀποτελεῖ ἀναγκαῖο περιεχόμενο τοῦ νοῦ, πρέπει πλέον νὰ ὑποστηριχθεῖ ἀπὸ μία ἄλλη ἐπιστήμη, τὴν θετικὴ, ἡ ὁποία ἀποδεικνύει τὴν ὑπαρξη αὐτῆς τῆς Ἰδέας. Ἡ ἐπιστήμη αὐτὴ θὰ πρέπει νὰ ἐκκινήσει ἀπὸ τὸ «θετικόν», τὸ «ὑπάρχον», καὶ ἀκολουθώντας μία ἀντίστροφη πορεία, θὰ πρέπει νὰ καταλήξει στὸ ἀναγκαῖο καὶ ἀπριορικό περιεχόμενο τοῦ νοῦ. Ἡ ἐπιστήμη αὐτὴ, ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀφετηρία τὸ θετικόν, καταλήγει διὰ ἐλευθέρως νοήσεως στὴν ἔννοια τοῦ Θεοῦ.¹⁰

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Ο Σέλλινγκ θεωρεί ότι η δική του «φιλοσοφία της ταυτότητας» συνέπιπτε με εκείνη την καθαρή επιστήμη του νοῦ. Τό ὄνομα τῆς φιλοσοφίας αὐτῆς προέρχεται ἀπό τό ὅτι εἶχε ὡς σημεῖο ἐκκίνησης τήν μή-διαφορά καί ὡς κατάληξή της τήν ταυτότητα ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας κατήγετο ἀπό τόν Φίχτε, τοῦ ὁποῖου ἡ φιλοσοφία συνελάμβανε ἐπιτυχῶς τό Ἐγώ ὡς πράττουσα αὐτοσυνείδηση, ὡς ἐνεργεία δηλ. Εἶναι πού ἐξέρχεται ἀπό τό δυνάμει. Ὁ Φίχτε ταύτιζε τό Ἐγώ μέ ἐκείνην τήν «ἐνεργοπραγία» (Tathandlung) στήν ὁποία αὐτό ἐξέρχεται ἀπό τό δυνάμει Εἶναι του. Ἐλεγε ὅμως ἕνα ἀκόμα βῆμα, προκειμένου νά κατανοηθεῖ ἡ οὐσία τοῦ ὄντος πού προηγεῖται κάθε ἄλλου ὄντος. Τό ζητούμενο ἦταν ἡ ἀνεύρεση τοῦ ἐντός τοῦ Ἐγώ ἐγκλειόμενου ὑποκειμένου-ἀντικειμένου. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας συνειδητοποίησε ὅτι ἦταν ἀναγκαῖα ἡ ἐπάνοδος στό δυνάμει Εἶναι τοῦ Ἐγώ, καί κατέστησε ἀφετηρία τό Εἶναι αὐτό, στό ὁποῖο τό Ἐγώ ἐμπεριείχετο μέν, ἀλλά χωρίς διαφορά, δηλ. κατά τήν «μή-διαφορά» του (Indifferenz) ἀπό τό μή-Ἐγώ, ἀπό τήν φύση. Αὐτή ἦταν ἡ πορεία στό *Σύστημα τοῦ Υπερβατολογικοῦ Ἰδεαλισμοῦ*.

Ἀναφερόμενος πιά συγκεκριμένα σέ αὐτό τό σύστημα, ὁ Σέλλινγκ σημειώνει ὅτι, στό πλαίσιο του, κάθε λογικῶς προκύπτουσα μορφή τοῦ ὄντος ἀποτελοῦσε τό ὑπόβαθρο μιᾶς ἐπόμενης μορφῆς. Ἡ ἀφετηρία του ταυτίζεται μέ τό «ὄχι-ἀκόμα-ὄν», αὐτό πού ἔχει ἐμπρός του τό Εἶναι, ἐπειδή δύναται νά εἶναι. Στό βαθμό πού καθίσταται ὄν, παύει νά συνιστᾶ τό Εἶναι ἐν ἀπολύτῳ ἐννοία, καθιστάμενο ἐπίσης μή ὄν· μέ ἄλλα λόγια, προκύπτει τό σχετικῶς ὄν καί τό σχετικῶς μή ὄν, τοῦτο τό τελευταῖο κατά τήν ἐννοια πού εἰσήγαγε ὁ Πλάτων στόν *Σοφιστή*. Ὁ Σέλλινγκ ἐξηγεῖ αὐτήν τήν ἐννοια, ἀναφέροντας ὡς παράδειγμα τά αἰσθητά ὄντα, τά ὁποῖα, ἂν καί δέν συνιστοῦν φανέρωση τοῦ ἀληθοῦς ὄντος, δέν εἶναι ὅμως καί παντελῶς στερημένα αὐτοῦ. Κατά τήν μέθοδο τῆς φιλοσοφίας τῆς ταυτότητας, κάθε ὑποκείμενο ἢ δυνάμει μετα-

Πάυλος Κλιματσάκης

τρέπεται σέ αντικείμενο ἢ ἐνεργεία, μεταβαίνοντας στήν ὑπαρξη. Αὐτό ἦταν τό μυστικό τῆς μεθόδου. Τά ὄντα σχηματίζαν μία ἱεραρχία, ὑπό τήν ἔννοια ὅτι κάθε δύναμη ὑποχωροῦσε σέ μία δύναμη ὑψηλότερης τάξεως, ἕως ὅτου φτάσουμε στό ὑπέρτατο ὄν· αὐτό, ὅπως εἶναι ἀναμενόμενο γιά τήν ἀπριορική ἐπιστήμη, δέν δύναται μόνο νά εἶναι, ἀλλά ὄντως εἶναι, καί, ἐνόσω εἶναι, παραμένει ἐπίσης δύναμη. Πρόκειται πάλι γιά τόν Θεό ὡς ἀπόλυτο ὑπερόν· εἶναι ἡ βαθμίδόν προκύπτουσα ταυτότητα ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου, ἡ ὁποία στήν ἀρχή ἦταν ἀπλῶς μή-διαφορά καί σέ ὅλες τίς ἐνδιάμεσες βαθμίδες δέν εἶχε ἀκόμη ὀλοκληρωθεῖ.

Ὁ Σέλλινγκ σημειώνει ὅτι πολλοί ἀπαιτοῦσαν ἀπό τήν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας νά ἀποδείξει τήν ἀλήθεια τῆς ἀρχῆς της. Αναφέραμε πιό πάνω, ὅτι ὁ Σέλλινγκ εἰσήγαγε τήν ἀρχή τῆς φιλοσοφίας τοῦ μέσῳ τῆς νοητικῆς ἐποπτείας, ἐνός εἶδους ἄμεσης γνώσης, καί ἐπομένως χωρίς νά τήν ἀποδείξει. Ὅμως αὐτή ἡ ἀρχή, παρατηρεῖ ὁ Σέλλινγκ, εἶχε τήν ἀλήθεια της μόνο ὡς ἀποτελεσμα. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας στηριζόταν στό Λόγο, ὁ ὁποῖος ἐρμηνεύεται ἀπό τό φιλόσοφο ὡς μή ἔχων χρεία θεμελιώσεως καί ὡς μή προϋποθέτων τίποτα ὡς τό ἀληθές. Ἐάν ὑπῆρχαν ἄμεσα ισχύουσες ἀλήθειες, ἐξηγεῖ ὁ Σέλλινγκ, τότε ὁ Λόγος δέν θά ἦταν ἡ ἀπόλυτα ἐλεύθερη δύναμη τῆς γνώσης. Παρότι πολλοί προσπαθοῦν νά συλλάβουν ἄμεσα τό ἀληθές, ὁ Λόγος ὑποδεικνύει ὅτι καί τό μή-ἀληθές εἶναι ἐξίσου, καί ὅτι τό ἕνα καί τό αὐτό περιεχόμενο εἶναι σχετικῶς ἀληθές καί σχετικῶς ἀναληθές. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας δέν ἐκκινοῦσε λοιπόν ἀπό τό ἄμεσα βέβαιο, ἀλλά ἀπό τό ἀβέβαιο. Κάθε τι ἐνδιάμεσο εἶχε μόνο σχετική ἀλήθεια, κάθε τι ἐπόμενο ἦταν ἡ ἀλήθεια τοῦ προηγούμενου. Ἡ ὅλη διαδικασία πραγματοποιεῖτο βεβαίως μόνο στήν νόηση, καί ἀκόμα καί τό τέλος της, ὁ Θεός, εἶχε τήν θέση του μόνο στήν νόηση. Κάθε βαθμίδα ἦταν μόνο μία συνιστώσα, ἡ ὁποία ὑπῆρχε στό νοεῖν ὡς ἀντικείμενο δυνατῆς γνώσης· μόλις ὁμως εὐρίσκετο ἡ ἔννοια ἐνός ἀντικει-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

μένου, τούτο έπρεπε νά αναληφθεῖ ἀπό μία ἄλλη ἐπιστήμη, ἡ ὁποία θά προσκόμιζε τήν πραγματική τοῦ γνώση μέσω ἐμπειρικής βεβαιώσεως. Ἡ καθαρῆ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ προσκόμιζε ἄρα μόνο τήν ἔννοια τοῦ ἀντικειμένου. Τό ὄφελος ἀπό τήν καθαρῆ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ ἦταν ὅτι ἔδειχνε τό ἐπιστητό ἑνός ἀντικειμένου καί τήν θέση του στό σύστημα, ὑποδεικνύοντας τήν ἐσωτερική ἐνότητα τοῦ παντός.¹¹

Ἀπριορική εἶναι ἐπομένως γιά τόν Σέλλινγκ ἡ γνώση πού ἐκπηγάζει ἀπό τήν ἄπειρη δύναμη τοῦ Εἶναι. Διά τοῦ καθαρῶ νοῦ μπορεῖ νά νοηθεῖ ἐκεῖνο πού προκύπτει γιά κάθε πράγμα ἀπό τήν ἔννοιά του. Ἀπριορική γνώση σημαίνει περαιτέρω τήν γνώση πού δέν προκύπτει ἀπό τήν προϋποτιθέμενη ὑπαρξη τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλά ἔχει ὡς ἀφεταιρία τῆς ἀποκλειστικά τό ἀπόλυτα πρότερον κάθε ὄντος. Ὡς ἐκ τούτου, ὅτι προκύπτει ἀπό αὐτό τό πρότερον, ἡ καθαρῆ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ τό κατέχει ὡς ἔννοια καί ὄχι ὡς κάτι πραγματικά ὑπαρκτό. Ὁ φιλόσοφος εἰσάγει ὁμως τώρα μία σημαντική διάκριση: ὑπάρχουν, μᾶς λέει, καί ὄντα τά ὁποία μποροῦν νά νοηθοῦν μόνο ὡς ἀποτέλεσμα μιᾶς «ἐνέργειας» (Aktus) ἢ μιᾶς ἐλεύθερης πράξης, καί τά ὁποία, ἐπομένως, δέν μποροῦν νά γνωσθοῦν ἀπριορικά. Ἡ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ περιέχει μόνο τίς ἀπριορικές ἔννοιες τῶν ὄντων καί δέν ὑπερβαίνει σέ καμία περίπτωση τά ὅρια τῆς νοήσεως, ἀλλά ἐμμένει πάντοτε μέσα στό νοεῖν. Ὅπως μάλιστα ἰσχυρίζεται ὁ Σέλλινγκ, θά ἦταν ἀληθινή, ἀκόμα καί ἐάν δέν ὑπῆρχε τίποτε.

Λόγω τῆς ἀποχῆς τῆς ἀπό κρίσεις μέ θετικό περιεχόμενο, πού ἀφοροῦν δηλ. στήν ὑπαρξη, ἡ προηγούμενη φιλοσοφία ἦταν ἀρνητική. Αὐτή κατακτᾶ μέν τήν ἔννοια τοῦ Θεοῦ, ἀλλά δέν προχωροῦ στήν μελέτη του, ὑπό τήν θετική ἔννοια τῆς ὑπάρξεως καί τῆς συνακόλουθης ἐλεύθερης δράσεως του. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ ἀρνητική φιλοσοφία δέν συνελάμβανε τόν Θεό ὡς δημιουργό, ἀλλά ἀπλῶς ὡς ἀποτέλεσμα τῆς λογικῆς πορείας, καί ὁμιλοῦσε περί αὐτοῦ μόνο ὅσον ἀφορᾶ στήν ἔννοιά του. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας ἦταν ἡ ὀρι-

Παύλος Κλιματσάκης

σμένη αντίθεση του σπινοζισμού, αφού σέ τουτον ό Θεός είναι αρχή και άφετηρία, τά δέ πράγματα λογικές άπορροές τής θείας φύσης, ένω στην φιλοσοφία τής ταυτότητας ή έννοια του Θεού είναι άπορροή τής λογικής διαδικασίας. Τίθεται, έπομένως, για τον Σέλλινγκ τό ζήτημα μιās θετικής μελέτης του Θεού.

Η άρνητική φιλοσοφία βρήκε λοιπόν την έννοια του Θεού, τον Θεό ως έννοια, ακολουθώντας την οικεία της μέθοδο. Ο Σέλλινγκ συγκαταλέγει όμως και την φιλοσοφία του Χέγκελ στην άρνητική φιλοσοφία και προχωρεί μάλιστα σέ έκτενή κριτική τής. Αξίζει πάντως νά σημειωθεί ότι ό Σέλλινγκ άναγνωρίζει στον Χέγκελ την ολοκλήρωση τής φιλοσοφίας τής ταυτότητας διά τής τελειοποίησης τής μεθόδου. Ωστόσο, τό σύστημα του Χέγκελ, κατά την εκτίμησή του, δέν περιορίζεται μέσα στα πλαίσια τής καθαρής έπιστήμης του νου, ως όφειλε, αλλά προχωρά και στην πραγμάτευση του πραγματικού όντος, τής φύσεως δηλ. και του πνεύματος, χωρίς όμως νά έχει πρώτα διανοίξει τό χώρο τής ελεύθερης νοήσεως, αλλά ακολουθώντας την πορεία τής άρνητικής φιλοσοφίας. Μέ άλλα λόγια, ό Χέγκελ δέν μπόρεσε νά νοήσει τό Θεό ως ελευθέρως πράττοντα και ως δημιουργό, αλλά περιορίστηκε στό νά τον αντιλαμβάνεται ως τελική αίτια τής πορείας του κόσμου.

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΧΕΓΚΕΛ

Ο Σέλλινγκ έπισημαίνει ότι μόνο ό Χέγκελ διατήρησε την βασική ιδέα τής φιλοσοφίας τής ταυτότητας στους μετέπειτα χρόνους • ότι κατόρθωσε μάλιστα νά κρατήσει την ιδέα αυτή στην καθαρότητά τής και νά την άναπτύξει. Ένώ οι ύπόλοιποι έστράφησαν στό περιεχόμενο, εκείνος έστράφη στην μέθοδο. Προσέδωσε μάλιστα στην φιλοσοφία τής ταυτότητας

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

διαστάσεις θετικής φιλοσοφίας, αποφεύγοντας νά αφήσει οτιδήποτε εκτός της, καθότι επιλήφθηκε της φύσεως καί τοῦ πνεύματος καί ἀπό τήν ιστορική τους πλευρά. Ὁ Χέγκελ θεωρήσε ὅτι ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας δέν ἔπρεπε νά περιοριστῆ μέσα στά πλαίσια τοῦ ἀπλῶς δυνάμενου-νά-εἶναι. Θεώρησε ὅτι τό σύστημα εἶναι ἡ ὅλη φιλοσοφία, ἀλλά δέν μπορούσε νά ἀποδεχθῆ ὅτι αὐτό, ὡς ἐπιστήμη τοῦ νοῦ, ἀπέκλειε τό πραγματικά ὑπάρχον, τό ὅποιο ἤθελε ἐπίσης νά ἐρμηνεύσει. Ὁ Σέλλινγκ συμφωνεῖ ἀκόμα μέ τόν τρόπο καθορισμοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀπό τόν Χέγκελ, ὡς ἐπιστήμης δηλ. τοῦ Λόγου καί ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ὁ Λόγος ἔχει ἐπίγνωση τοῦ ἑαυτοῦ του ὡς ὁλότητας τοῦ Εἶναι. Αὐτός ὁ ὀρισμός ἐκφράζει τήν οὐσία τῆς ἐπιστήμης τοῦ νοῦ, ἰσχύει ὅμως, μόνο ἐφόσον ὁ ὅρος «Εἶναι» στήν προκειμένη περίπτωση δέν δηλώνει τό πραγματικό καί ἐνεργό Εἶναι, ἀλλά ἀναφέρεται στό ἰδεατό, στίς ἔννοιες τῶν ὄντων. Αὐτό ἀποτελεῖ μία οὐσιώδη διάκριση γιά τόν Σέλλινγκ, τήν ὁποία, ὅπως ἐκτιμᾷ, ὁ Χέγκελ εἶτε δέν ἐξέφρασε ποτέ ἀνοικτά ἢ δέν τήν ἀποδεχόταν.

Ὁ Χέγκελ, συνεχίζει ὁ Σέλλινγκ, ἰσχυρίζεται ὅτι δέν χρειάζεται νά προϋποθέσει τήν νοητική ἐποπτεία, προκειμένου νά φθάσει στό Ἀπόλυτο, καί ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου προέκυψε σέ αὐτόν ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐπιστημονικῆς του ἀναζήτησης. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας ἐκκινούσε ἀπό τήν μή-διαφορά ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου, τήν ὁποία νοοῦσε ὡς ἄπειρη δύναμη, ὡς ἄπειρο «δύνασθαι-νά-εἶναι» (unendliches Seinkönnen), καί ὡς τό ἄμεσο περιεχόμενο τοῦ νοῦ. Σέ αὐτήν τήν ταυτότητα, ὅλα ἦταν ἀκόμα κρυμμένα ἐν ἐνότητι καί ἔπρεπε νά ἀναπτυχθοῦν διακρινόμενα. Ὡς πρῶτο, ἔπρεπε νά προκύψει τό ἄμεσα δυνάμενο-νά-εἶναι καί ὡς κατακλείδα ἐκεῖνη ἡ δύναμη πού δέν μεταβαίνει, ἀλλά παραμένει στόν ἑαυτό της. Αὐτό τό τελευταῖο ἐπρόκειτο νά νοηθῆ στήν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας ὡς τό Ἀπόλυτο. Ὅμως καί ἡ πρώτη, μή ἀναπτυγμένη ἐνότητα μπορούσε νά νοηθῆ ὡς τό Ἀπόλυτο, ἐπειδή περικλείει τίς πεπερασμένες

Πάυλος Κλιματσάκης

δυνάμεις. Η μή-διαφορά ήταν λοιπόν για τον Σέλλινγκ ή απόλυτη δύναμη του παντός, τό απόλυτο δυνάμει, και μόνο τό τεθειμένο Απόλυτο είναι τό τέλος, αλλά ως αποτέλεσμα.

Μέ βάση τά ανωτέρω, ό Σέλλινγκ θέτει τό έξής κρίσιμο έρώτημα: για ποιο Απόλυτο όμιλει ό Χέγκελ; Το Απόλυτο ως αποτέλεσμα, βασική αρχή και της φιλοσοφίας του Χέγκελ, νοείτο και στην φιλοσοφία της ταυτότητας ως τέτοιο, δηλ. ως αποτέλεσμα. Ό Χέγκελ μάλλον θεωρούσε –ύποθέτει ό Σέλλινγκ– ότι ή φιλοσοφία της ταυτότητας έλάμβανε την μή-διαφορά (τό μή αναπτυγμένο Απόλυτο) ως υπάρχουσα και στην συνέχεια προσπαθούσε να αποδείξει την ύπαρξή της μέ λανθασμένο τρόπο, δηλ. διά της νοητικής έποπτείας. Ό Χέγκελ πιστεύει ότι ή προηγούμενη φιλοσοφία επιχειρούσε να αποδείξει την ύπαρξη του Απόλυτου, νομίζει δηλ. –πάντα κατά τον Σέλλινγκ– ότι ή φιλοσοφία της ταυτότητας αποσκοπούσε να είναι ένα σύστημα περι τό υπάρχοντος και όχι μόνο περι τό δυνατού. Αναγκάστηκε λοιπόν να υποθέσει ότι ή φιλοσοφία της ταυτότητας επιχειρούσε να αποδείξει την ύπαρξη του Απόλυτου, και θεωρούσε ότι τό έκανε μόνο μέ ύποκειμενικό τρόπο, δηλ. διά της νοητικής έποπτείας (ή όποια είναι ύποκειμενική υπό την έννοια ότι την συναντά κανείς στον ίδιο του τον έαυτό).

Πώς κατανοούσε όμως ή φιλοσοφία της ταυτότητας την έννοια της νοητικής έποπτείας; – ρωτά ό Σέλλινγκ. Πρέπει κανείς να ανατρέξει στον Φίχτε και στην απαίτησή του ή φιλοσοφία να εκκινεί από κάτι άμεσα βέβαιο, από τό Έγώ, του όποιου την βεβαιότητα θεωρούσε ότι πράγματι κατέχουμε, και μάλιστα διά της νοητικής έποπτείας. Προσκαλούσε μάλιστα άπαντες να ύψωθούν σέ αυτό του είδους την έποπτεία, στην όποια, αντίθετα από ό,τι συμβαίνει στην κατ' αίσθησιν έποπτεία, ύποκείμενο και αντικείμενο παύουν να είναι μεταξύ τούς ξένα και χωριστά. Ακολουθώντας τον Φίχτε, ό Σέλλινγκ έπείχευσε να μεταβεί στην έννοια της μή-διαφοράς, διατυπώνοντας τό έξής έπιχείρημα: απόλυτο και

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

αρχή δέν εἶναι τό Ἐγώ ὡς τό ἄμεσα βέβαιο τῆς νοητικῆς ἐποπτείας, ἀλλά ἡ καθολική ἔννοια πού προκύπτει διά ἀφαιρέσεως ἀπό τήν νοητική ἐποπτεία καί πού βέβαια, ὡς ἀποτέλεσμα ἀφαιρέσεως, δέν μπορούσε νά λαμβάνεται ὡς κάτι ἄμεσα βέβαιο. Ἀντικείμενο τοῦ καθαροῦ νοῦ δέν ἦταν λοιπόν πλέον τό Ἐγώ, ἀλλά τό ἀπόλυτο ὑποκειμένο-ἀντικείμενο. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας δέν ἀναζητοῦσε τήν μή-διαφορά ὡς τό ἀληθινό, ὡς τό ὑπάρχον, ἀλλά ἐπιζητοῦσε νά ἀνεύρει τό ἀληθές μόνο μετά ἀπό τήν ἀνάπτυξη, τήν ἐκδίπλωση τῆς ἔννοιας τῆς μή-διαφορᾶς. Ἡ φιλοσοφία δέν θά ἦταν καθαρῶ νοεῖν, ἐάν μπορούσε νά ἐκκινεῖ ἀπό τό ὑπαρκτό, ἰσχυρίζεται ὁ Σέλλινγκ· ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας θά μπορούσε νά ἐπικριθεῖ μόνο ἐφόσον εἶχε ἀποπειραθεῖ νά ἀποδείξει τήν ὑπαρξη διά τῆς νοητικῆς ἐποπτείας. Ὅμως ἡ νοητική ἐποπτεία πού προϋποθέτει ὁ Σέλλινγκ ἀντιστοιχεῖ στό περιεχόμενο τοῦ ὑποκειμένου-ἀντικειμένου, καί δέν εἶναι ὑποκειμενική ἀπλῶς ἐποπτεία, ἀλλά ἐποπτεία τοῦ ἴδιου τοῦ Λόγου. Στήν οὕτως νοουμένη νοητική ἐποπτεία, ὁ Λόγος συλλαμβάνει τόν ἑαυτό του καί ἀνακαλύπτει ἐντός του τήν ἄπειρη δύναμη τοῦ εἶναι· σέ αὐτήν, ὁ Λόγος εἶναι τόσο τό ἐποπτεῦον ὅσο καί τό ἐποπτευόμενο.

Τίθεται ὁμως τό ἐρώτημα: ἡ ἄπειρη δύναμη τοῦ εἶναι πρέπει ἐπίσης νά εἶναι; Ὁ Σέλλινγκ θεωρεῖ ὅτι ἀκριβῶς αὐτό μοιάζει νά σκέφτεται ὁ Χέγκελ, ὁ ὁποῖος ἐκκινεῖ μέ τό εἶναι (μέ τό ἐνεργεῖα ὄν) καί ὄχι μέ τό δυνάμενο-νά-εἶναι. Ἡ μέθοδος τοῦ Χέγκελ, κρίνει ὁ Σέλλινγκ, δίνει ἀπευθείας ὑπαρκτική κατεύθυνση στό σύστημά του, ἐντός τοῦ ὁποῖου ἡ πρόοδος συντελεῖται στό «μή-ἔμμενές» νοεῖν, ὄχι δηλ. στό καθαρῶ νοεῖν, ὡς ὄφειλε. Αὐτό, ὁμως, εἶναι ἐπικριτέο, ἀφοῦ σύμφωνα μέ τίς ἀπαιτήσεις τῆς καθαρῆς ἐπιστήμης τοῦ νοῦ, τό νοεῖν πρέπει νά ἀπέχει ἀπό ὅτιδήποτε δέν ἀνήκει στήν σφαῖρα τῆς καθαρῆς νόησης, πρέπει δηλ. νά ἀποφεύγει τήν ἐνεργῶ ὑπαρξη. Ἄμεσα περιεχόμενο τοῦ νοῦ εἶναι ἡ ἄπειρη δύναμη τοῦ εἶναι, ἡ ὁποία δέν ὑφίσταται ἐκτός τοῦ νοῦ.

Πάυλος Κλιματσάκης

Ποιά είναι όμως η σχέση τῆς ἀπειρης δύναμης τοῦ Εἶναι, τοῦ ἀκαθόριστου δηλ. δυνάμει, πρὸς τὸ νοεῖν; Ὁ Σέλλινγκ ἀπαντᾷ ὅτι αὐτὴ ἀποτελεῖ ἀπλῶς τὴν πρώτη ὕλη τοῦ νοεῖν καὶ ὄχι τὸ ἀντικείμενό του, διότι τὸ νοεῖν ἐνοικεῖ πάντα σὲ κάτι συγκεκριμένο. Ἀπεναντίας, ἡ ἀπειρη δύναμη τοῦ Εἶναι, ὡς τὸ καθαρὰ δυνάμει Εἶναι, ταυτίζεται μὲ τὸ ἀπροσδιόριστο δὲν ἀποτελεῖ λοιπὸν κάποιο συγκεκριμένο νόημα, ἀλλὰ τὸ δυνάμει ὅλων τῶν νοημάτων (μὲ ἄλλα λόγια, τὸ δυνάμει νοητό), συνιστᾷ τὸ θεμελιακὸ καὶ σχετίζεται πρὸς τὸ νοεῖν ὡς τὸ ὄχι-μὴ-νοητό. Ὅταν τὸ νοεῖν ἀσχολεῖται μὲ συγκεκριμένους προσδιορισμούς, νοεῖ προσδιορισμούς πού θέτει μέσα σὲ αὐτὴν τὴν πρώτη ὕλη. Διαπιστώνουμε λοιπὸν ὅτι Σέλλινγκ λαμβάνει τὴν ἀμεσότητα τοῦ Εἶναι ὡς πρώτη ὕλη στὴν ὁποία τίθενται τρόπον τινὰ προσδιορισμοί. Δεν εἶναι ὡστόσο ἐν προκειμένῳ σαφές ἐάν κατανοεῖ τὴν διαλεκτικὴ τῶν ἐννοιῶν μὲ τρόπο ἀνάλογο τοῦ Χέγκελ. Θεωρεῖ πάντως ὅτι ἡ ἀπειρη δύναμη τοῦ Εἶναι, ὡς πρώτη ὕλη τοῦ νοεῖν, σχετίζεται μὲ συγκεκριμένους προσδιορισμούς.

Ἐπανερχόμενος στὸν Χέγκελ, ὁ Σέλλινγκ σημειώνει: Ὁ Χέγκελ θεωρεῖ ὅτι ἔχει ἀποδείξει τὴν ὕπαρξη τοῦ Ἀπολύτου διὰ τῆς οἰκειᾶς ἐπιστήμης, τῆς Λογικῆς, ἡ ὁποία ἔχει ὡς σκοπὸ ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ἀπόδειξη. Ἡ Λογικὴ εἶναι βέβαια μόνον μέρος τοῦ συστήματος, δὲν πρέπει ὅμως νὰ μᾶς διαφεύγει, παρατηρεῖ κριτικά ὁ φιλόσοφος, ὅτι ὅλη ἡ φιλοσοφικὴ ἐπιστήμη θὰ ἔπρεπε νὰ ἦταν «λογικὴ» (logisch). Ἀφοῦ τὸ Ἀπόλυτο ἀποδεικνύεται στὴν Λογικὴ καὶ αὐτὴ προηγείται στοῦ σύστημα, προκειμένου νὰ ἀποδειχθεῖ τὸ Ἀπόλυτο, εἶναι ἀπορίας ἄξιον, συνεχίζει ὁ Σέλλινγκ, γιὰ ποιὸ λόγο τὸ Ἀπόλυτο προκύπτει ὡς ἀποτέλεσμα δύο φορές στοῦ σύστημα, τὴν δεύτερη φορά ὡς «Ἀπόλυτο Πνεῦμα» στοῦ τέλος τοῦ ὅλου συστήματος καὶ ὡς κατακλείδα τῆς ὅλης πορείας.

Στὸ ἐμμενές νοεῖν δὲν γίνεται λόγος περὶ τοῦ Εἶναι, ἀλλὰ μόνον περὶ τῆς οὐσίας. Μήπως ὅμως ὁ Χέγκελ νοεῖ τὸ Εἶναι διαφορετικά; – ἀναρωτιέται ὁ Σέλλινγκ. Κατὰ τὴν ἀποψή

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

του, ο Χέγκελ κατανοεί τό Εΐναι ως «ένεργεια» (actus) καί ὄχι ως δύναμη, ἀναφερόμενος σέ αὐτό ως στό ἄμεσα βέβαιο, τό ὅποιο, ὅπως εἶναι φυσικό, δέν μπορεῖ νά εἶναι παρά κάποιον ἐνεργεία καί ποτέ κάποιον δυνάμει ὄν. Ὁ Χέγκελ νοεῖ τό Εΐναι ως τό πλέον ἀπομεμακρυσμένο ἀπό τήν ἔννοια, ως τό ἀντίθετο κάθε ὑποκειμενικότητας καί ἔννοιας. Ὅπου ὅμως ἀπουσιάζει κάθε ἔννοια, ἀπουσιάζει καί ἡ δύναμη. Τό καθαρό ἐπομένως Εΐναι τοῦ Χέγκελ εἶναι, κατά τόν Σέλλινγκ, καθαρή ἐνεργεια. Ὁ Σέλλινγκ ὅμως, ἀπό τήν πλευρά του, ἐκκινεῖ ἀπό τό ὅτι τό Εΐναι ταυτίζεται μέ τό δυνάμει καί ἄρα δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄμεσα βέβαιο ἢ, ἀντίστροφα, ἐπειδή δέν ἐκκινεῖ ἀπό τό ἄμεσα βέβαιο –προκειμένου νά ἀποφύγει μία διαδικασία ὑποκείμενη στήν ἀναγκαιότητα, ἡ ὅποια θά ἀπέκλειε τήν ἐλευθερία–, θεωρεῖ ὅτι τό Εΐναι πρέπει ἀρχικά νά νοεῖται ἀπλά καί μόνο ως δύναμη. Ὁ Χέγκελ, ὑποθέτουμε, θά ἀπαντοῦσε σέ ὅλες αὐτές τίς κριτικές παρατηρήσεις μέ τό ἐπιχείρημα ὅτι ἐν προκειμένῳ ἀπουσιάζει ἡ διαλεκτική, ἀφοῦ εἶναι σαφές ὅτι ἡ δύναμη ως τέτοια πρέπει νά εἶναι, ὅποτε πρέπει νά εἶναι ἐπίσης καί ἐνεργεια· περαιτέρω, ὅτι δέν μπορεῖ νά νοηθεῖ κάποιον καθαρό δυνάμει ἀπέναντι σέ κάποιον καθαρό ἐνεργεία ὄν ἢ κάποιον ἀμεσότητα πού δέν εἶναι ἐπίσης διαμεσολάβηση κλπ.

Ἡ μέθοδος τοῦ Χέγκελ, ὅπως τήν ἀντιλαμβάνεται ὁ Σέλλινγκ, συνίσταται κατόπιν στήν προσθήκη προσδιορισμῶν στό καθαρό Εΐναι, μέ ἀποτέλεσμα αὐτό νά ἀναιρεῖται. Κατά κάποιον τρόπο, ἡ ἴδια ἡ Ἰδέα εἶναι αὐτή πού ἀναλίσκει βαθμhdόν τό καθαρό Εΐναι, καί ὅταν πιά τοῦ ἔχει προσδώσει τήν μορφή της, τότε ἔχει πλέον πραγματοποιηθεῖ καί ἡ ἴδια. Γιά τήν Ἰδέα, τό Εΐναι ἀποτελεῖ τήν ὕλη. Μόνο ἔτσι μπορῶ νά καταλάβω τήν Λογική,¹² δηλώνει ὁ Σέλλινγκ. Ἡ Ἰδέα, ὅπως καί τό τελικό Ἀπόλυτο τῆς φιλοσοφίας τῆς ταυτότητας, ἔχει τήν σημασία τῆς ἐνότητας τοῦ ἰδεατοῦ καί τοῦ πραγματικοῦ. Γιά τόν Χέγκελ, ὅμως, τό Ἀπόλυτο ως ὑπάρχουσα Ἰδέα ἔχει πλέον τήν ἐλευθερία νά ἀποφασίσει νά διανοιχθεῖ, νά αὐτο-

Πάυλος Κλιματσάκης

ετεροιωθεῖ ὡς φύση, νά καταστει τό ἕτερόν του, δηλ. φύση. Στό πλαίσιο τοῦ ἐγγελιανοῦ συστήματος, ἡ Ἰδέα ἔχει ὀδηγηθεῖ στήν ὑπαρξη καί μπορεῖ πλέον νά πράξει, ἀφοῦ ἡ ἀναφερθεῖσα ἀπόφαση πρέπει βέβαια νά νοηθεῖ ὡς πράξη. Ἐτσι, ὅμως, εἰσερχόμεστε, ἰσχυρίζεται ὁ Σέλλινγκ, σέ μία ἄλλη φιλοσοφία, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ πλέον νά νοεῖται μόνο ὡς καθαρά λογική φιλοσοφία, αὐτό δέ, κατά τήν ἀποψη του, δέν ἐπιτρέπεται παρά μόνο στήν δική του θετική φιλοσοφία.

Μετά τήν μετάβαση τῆς καθαρά λογικῆς φιλοσοφίας στό σύστημα (τῆς Λογικῆς δηλ. στήν φύση καί στό πνεῦμα), ὁ Χέγκελ ἀνέλαβε, ὅπως διαπιστώνει ὁ Σέλλινγκ, μία ἀποστολή πού γινόταν ὄλο καί πιά δυσβάσταχτη. Ἡ Λογική ἀπό μόνη τῆς δέν ἐγείρει τήν ἀπαίτηση νά περιέχει κάτι πραγματικό, ἀλλά ἀρκεῖται νά συνιστᾷ ὑποκειμενική νόηση πού ἔχει μόνο τόν ἑαυτό τῆς ὡς περιεχόμενο. Ὁ πλοῦτος τοῦ συγκεκριμένου κόσμου δέν ἐμπεριέχεται στήν Λογική, καί ἡ πρόοδος στό πλαίσιο τῆς συντελεῖται ἐντός τῆς καθαρῆς ἐννοίας. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας περιεῖχε καί τήν φύση ὡς ἐννοημένη, ὡς περιεχόμενο δηλ. τοῦ νοῦ, καί θεωροῦσε τόν κόσμο ὡς λογικά πραγματοποιημένο, ἐνῶ ἡ Λογική τοῦ Χέγκελ τελειώνει μέ τήν πραγματοποιημένη καί ὑπαρκτή Ἰδέα. Παρατηροῦμε ἐν προκειμένῳ τήν ἀποψη τοῦ Σέλλινγκ ὅτι στήν Λογική πρέπει νά περιέχονται καί ἡ φύση καί τό πνεῦμα, στό βαθμό πού συνιστοῦν ἀντικείμενα ἀπριορικῆς γνώσης. Ὁ Χέγκελ δέν ὑπάγει τά μέρη αὐτά τοῦ συστήματος στήν Λογική, καί ἄρα –πάντα κατά τόν Σέλλινγκ– τά πραγματεύεται ὄχι μόνο μέ λογικό τρόπο, ὅπως θά ὀφείλε, ἀλλά λαμβάνει καί ἱστορικά, θετικά περιεχόμενα καί τά παρουσιάζει ὡς ἀπριορική γνώση ἢ, ἀντίθετα, θά ἔπρεπε νά περιοριστεῖ στήν ἀπριορική γνώση αὐτῶν τῶν ἀντικειμένων καί νά συνειδητοποιήσει ὅτι εἶναι ἀναγκαῖα καί μία περαιτέρω φιλοσοφία, ἡ ὁποία καλεῖται νά παράσχει τήν θετική τους γνώση.

Ἡ προγενέστερη φιλοσοφία εἶχε καί τόν πραγματικό

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

κόσμο ως περιεχόμενο. Περιείχε τό πραγματικό εκ τῶν προτέρων ως ἔννοια, ἡ δέ ἔννοια συνοδευόταν ἀπό τήν ἐποπτεία καί πιστοποιεῖτο ἀπό τήν ἐμπειρία, προκειμένου ἡ φιλοσοφία νά μήν ὑποπίπτει στά λάθη τῆς προκαντιανῆς μεταφυσικῆς. Ἡ προγενέστερη φιλοσοφία δέν ἤθελε δηλ. νά περιέχει τίς ἔννοιες, ὅπως ἐκείνη ἡ μεταφυσική, μόνο ὡς ἔννοιες, ἀλλά ὡς ἐκ τῶν προτέρων ἱκανές νά ἐφαρμόζονται στήν πραγματικότητα, ἀκολουθώντας ἔτσι καί τά διδάγματα τοῦ Κάντ. Οἱ Γερμανοί μετά τόν Κάντ διατήρησαν τήν μεταφυσική, σέ συνάρτηση ὁμως μέ τήν ἐμπειρία, καί ἡ μεταφυσική αὐτή συνιστᾷ τήν φιλοσοφία τῆς φύσης. Ἡ ἀληθινά ἀντικειμενική Λογική ἦταν κατατεθειμένη στήν φιλοσοφία τῆς φύσης καί τοῦ πνεύματος, ἐνῶ ἡ ἄλλως κατανοηθεῖσα Λογική εἶναι μόνο ὑποκειμενική. Ὁ Χέγκελ προσέγγισε τό νοεῖν μέ τήν Λογική χωρίς κανένα κατ' αἰσθησιν ὑπόβαθρο, κάτι πού δέν μπορεῖ ὁμως νά ἐπιδοκιμάσει ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης.

Ὁ Σέλλινγκ θεωρεῖ ὅτι τό πραγματικό νοεῖν θά ἔπρεπε νά ἔχει τήν ἀφετηρία του ἐκεῖ πού στό σύστημα τοῦ Χέγκελ τελειώνει ἡ διαπραγματεύση τῆς Λογικῆς, δηλ. στήν φύση. Ἐκεῖ, ὁμως, ἡ ἔννοια τοῦ Χέγκελ χάνει τήν ἐξουσία της. Ἐπομένως, σέ σχέση μέ τήν φύση δέν προκύπτει κάποια οὐσιαστική γνώση. Ὁ Σέλλινγκ διαβεβαιώνει ὅτι οἱ ἐπικρίσεις του ἀφοροῦν στό ὅτι ἡ Λογική ἐτέθη μόνο ὡς ἓνα μέρος τοῦ συστήματος, μέ ἀποτέλεσμα ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης καί τοῦ πνεύματος νά εἶναι ἐκτός της. Πάντως, τό ὅτι ὅλη αὐτή ἡ ἐπιστήμη ἔπρεπε νά ἐνσωματωθεῖ μέσα στό λογικό στοιχεῖο (ἔπρεπε δηλ. νά γίνεи κατανοητή ὡς καθαρῆ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ), αὐτό τό κατανόησε καί ὁ ἴδιος πολύ ἀργότερα, καί μάλιστα ὄχι ἀνεξάρτητα ἀπό τήν ἐπίδραση τοῦ Χέγκελ.

Ἡ Λογική δηλώνει, λοιπόν, στόν Χέγκελ τήν ἐπιστήμη τῆς πραγματικῆς ὑπάρχουσας Ἰδέας, διά τῆς ὁποίας καταλήγουμε στό Ἀπόλυτο, μάλιστα δέ, ὑποτίθεται, μέ καλύτερο τρόπο ἀπό ὅ,τι μέ τήν νοητική ἐποπτεία. Ἡ Λογική καταδεικνύει τό

Πάυλος Κλιματσάκης

Απόλυτο ως αποτέλεσμα, αυτό όμως τό αποτέλεσμα δέν είναι προϊόν κάποιου αντικειμενικού γίγνεσθαι. Αντίθετα, τό αντικειμενικό γίγνεσθαι τῆς Ἰδέας ἀρχίζει, ὅταν αὐτή θέτει τόν ἑαυτό της ὡς φύση. Ἐντούτοις, ἡ Ἰδέα, ἐφόσον νοεῖται ὡς πραγματικά ὑπάρχουσα, εἶναι ἤδη ἐντός τῶν ὁρίων αὐτοῦ πού ὀνομάζεται «λογικό». Ἐπομένως –καί αὐτό συνιστᾷ τήν οὐσιαστική κριτική τοῦ Σέλλινγκ–, εἴτε δέν εἶναι δυνατόν νά ὑπάρχει κάποια περαιτέρω πρόοδος τῆς Ἰδέας μετά τό τέλος τῆς Λογικῆς, εἴτε πρόκειται γιά πρόοδο πρὸς μία ἄλλη σφαῖρα, ἐκτός τοῦ λογικοῦ στοιχείου τοῦτο, βέβαια, δέν εἶναι, κατά τόν Σέλλινγκ, ἐνδεδαιγμένο ἀπό τήν ἀποψη τῆς καθαρῆς ἐπιστήμης τοῦ νοῦ. Σέ αὐτήν ὅμως τήν τελευταία περίπτωση, ἡ Ἰδέα ἔχει ἐγκαταλείψει τήν θέση τῆς ὡς αποτέλεσμα καί εἶναι ἀναγκασμένη νά μεταβεῖ σέ ἕναν ἀντιτιθέμενο, σέ ἕναν μὴ λογικό κόσμο. Ἡ φύση νοεῖται ὡς αὐτός ὁ ἀντίθετος πρὸς τό λογικό στοιχείο κόσμος, δέν εἶναι ὅμως πλέον ἡ ἀπριορική φύση, ἡ ὁποία θά ἔπρεπε νά περιέχεται στήν Λογική. Πρόκειται, ἀπεναντίας, γιά τήν ἐμπειρική φύση, ἡ ὁποία δέν εἶναι δυνατόν νά κατανοηθεῖ, ἀλλά μόνο νά ἐξηγηθεῖ. Ἡ Ἰδέα ὅμως, λόγω τῆς τελειότητάς της, δέν περιέχει καμία ἀναγκαιότητα γιά περαιτέρω κίνηση, μέσω τῆς ὁποίας θά μπορούσε νά ἐμβαθύνει περισσότερο στόν ἑαυτό της καί ἐπομένως δέν θά μπορούσε παρά μόνο νά ἀποκοπεῖ ἀπό τόν ἑαυτό της.

Τό ὅτι στό σύστημα τοῦ Χέγκελ ἡ Ἰδέα ἀποζητεῖ μία περαιτέρω πραγματικότητα, συμβαίνει, κατά τόν Σέλλινγκ, μόνο καί μόνο ἐπειδή τυχαίνει νά ὑπάρχει καί ἡ φύση, κάτι πού γνωρίζουμε ἐμπειρικά. Γιά τήν ἴδια τήν Ἰδέα ὡς τελειότητα, ἡ φύση δέν εἶναι παρά κάτι τυχαῖο καί ἐκ περισσοῦ. Ἡ ἔκφραση πού χρησιμοποιεῖ ὁ Χέγκελ γιά τήν μετάβαση στήν φύση, ἡ ἔκφραση «ἀπολύει ἑαυτόν» (sich entlassen), εἶναι μία διστακτική δήλωση τοῦ ὅτι ἡ Ἰδέα τίθεται ὑπό τήν μορφή τῆς ἑτερότητας. Συνεπῶς, ὁ Χέγκελ κατανοεῖ τήν Ἰδέα ὡς πραγματικῶς ὑπάρχουσα. Ἐν προκειμένω, θά θέλαμε νά

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

παρατηρήσουμε ότι ο Χέγκελ βεβαίως και την κατανοεί ως πραγματικῶς ὑπάρχουσα και ὅτι ὁ Σέλλινγκ εἶναι ἐκεῖνος πού θεωρεῖ αὐτό ἀδιανόητο, καθώς πιστεύει ὅτι ἐάν ἡ Ἰδέα εἶναι ταυτόχρονα και τέλεια, τότε ἡ φύση ἐν γένει δέν θά εἶχε νόημα ὡς περαιτέρω πραγματοποίηση τῆς Ἰδέας. Ὡστόσο, τό ζήτημα εἶναι, κατά τήν ἄποψή μας, νά γίνει κατανοητό ὅτι και τά δύο ἰσχύουν: Ἡ Ἰδέα εἶναι πραγματική και (ἀκριβῶς) γι' αὐτό γίνεται δυνατή ἡ περαιτέρω πραγματοποίησή της. Ὁ Σέλλινγκ, ὁμως, ἀντιλαμβάνεται τό ὅλο θέμα ὡς ἀδιέξοδο και ἐπιθυμεῖ νά δείξει και τόν δρόμο διαφυγῆς ἀπό αὐτό, ἐπισημαίνοντας ὅτι στήν καθαρῆ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ δέν πρέπει νά περιέχεται ἡ πραγματικά ὑπάρχουσα φύση, ἀλλά μόνο τό πῶς αὐτή εἶναι *a priori*. Ἡ «ἐξήγηση» (Erklärung) τῆς ὑπάρχουσας φύσης ἐμπίπτει στήν ἀρμοδιότητα μιᾶς ἄλλης ἐπιστήμης, τῆς θετικής. Στήν καθαρᾶ λογική ἐπιστήμη τῆς φύσης, ἀνήκει μόνο τό περιεχόμενο ὁλόκληρου τοῦ πραγματικοῦ κόσμου τῶν δυνατοτήτων.

Ὅσον ἀφορᾶ τώρα στόν τρόπο διά τοῦ ὁποῖου ὁ Χέγκελ κατανοεῖ τό πνεῦμα ἐν γένει και τό ὑποκειμενικό πνεῦμα ἰδιαιτέρως, ὁ Σέλλινγκ ἐπισημαίνει: στήν προγενέστερη φιλοσοφία προσάπτεται ἀπό τόν Χέγκελ ὅτι εἶχε τόν Θεό ὡς οὐσία και ὄχι ὡς πνεῦμα. Ὁ Χέγκελ τόν θεωροῦσε ὡς ὑποκειμενο-ἀντικείμενο και ἔτσι ὡς ὄν πού νοεῖ τόν ἑαυτό του· ἐπομένως, τόν νοοῦσε ὡς πνεῦμα. Ὡστόσο, στήν καθαρῆ ἐπιστήμη τοῦ νοῦ (στήν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας) ὁ Θεός νοεῖτο ὡς ἀποτέλεσμα, ὡς τελική αἰτία· πρόκειται δηλ. γιά ἕναν Θεό χωρίς μέλλον, ὁ ὁποῖος ἐπομένως εἶναι πνεῦμα μόνο κατ' οὐσίαν, και ὄχι ὑπαρκτό πνεῦμα. Τήν ἴδια τύχη ἔχει κατ' ἀνάγκη και ὁ Θεός-πνεῦμα τοῦ Χέγκελ, καθότι νοεῖται ὡς ἐκεῖνο τό τέλος τῆς Λογικῆς πού περιλαμβάνει τά πάντα ἐντός του. Ἐξερχόμενος ὁ Χέγκελ ἀπό τό λογικό στοιχεῖο, ὅπου ὅλα ὑπάρχουν ἀπλῶς κατά «τρόπο αἰώνιο» (*aeterno modo*), μεταβαίνει στήν ἐμπειρική φύση, οὕτως ὥστε νά προκύπτει στό τέλος τῆς συνολικῆς κίνησης, δηλ. στό πνεῦμα, ὄχι πλέον ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ,

Πάυλος Κλιματσάκης

ἀλλά ὁ πραγματικός Θεός ὡς τό πραγματικό ἀποτέλεσμα τῆς κίνησης. Ἐπειδή τό ἀποτέλεσμα τῆς συνολικῆς κίνησης συναντᾶται ἤδη καί στό τέλος τῆς Λογικῆς, θά πρέπει νά ὑπάρχει μία διαφορά ἀνάμεσα στά δύο ἀναφερθέντα τέλη· ἐπειδή δέ ἡ κίνηση εἶναι ἡ διαδικασία τῆς αὐτοπραγμάτωσης, ὁ ἀρχικός Θεός, ὡς Ἰδέα, πρέπει νά μήν εἶναι πλήρης.

Συνεπῶς, κατὰ τήν ἀποψη τοῦ Σέλλινγκ, στό ἐγγελιανό σύστημα ἐνυπάρχει τό πρόβλημα ὅτι ἡ καθαρά λογική διαδικασία ἐκλαμβάνεται χωρίς λόγο καί ὡς πραγματική κίνηση. Ἀπό τήν ὀπτική τοῦ Σέλλινγκ, ἐπομένως, τό ζήτημα εἶναι νά διαχωριστεῖ ἡ καθαρά λογική διαδικασία, ἡ κίνηση τῶν ἐννοιῶν, ἀπό τήν πραγματική διαδικασία, ἡ ὁποία συνιστᾶ τήν θετική, τήν ἱστορική πλευρά καί ἡ ὁποία γινώσκειται μόνο ἐκ τῶν ὑστέρων ὡς μία σειρά ἀπό ἐλεύθερες ἐνέργειες ἀπό τήν πλευρά τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Χέγκελ ἐπιτρέπει τό ἐλευθέρως πράττειν τοῦ Θεοῦ μόνο στό τέλος τῆς ἐξελίξεως, στήν πραγματικότητα ὅμως, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Σέλλινγκ, τό νοεῖ πάλι ἀπλῶς ὡς τελική αἰτία τῆς ὅλης κίνησης, ὡς μία αἰτία δηλ. ἡ ὁποία δέν εἶναι αἰτία ἐπειδή πράττει, ἀλλά ἐπειδή ὅλα τείνουν πρός αὐτήν. Τό ζητούμενο, ὅμως, εἶναι νά νοηθεῖ ὁ Θεός ὄχι ὡς τό ὑπατο καί ἔσχατο τελικό αἶτιο, ἀλλά ὡς ἐλευθέρως ἐνεργούσα ποιητική αἰτία,¹³ μέ ἄλλα λόγια, ὡς ζῶν Θεός, ὡς πρόσωπο. Ὁ Χέγκελ ἐξεφράσθη σχετικά πρός τήν ἔννοια τῆς ἐλεύθερης δημιουργίας πάντα ἐπιφυλακτικά, μέ ἀποτέλεσμα ἡ ἀποψή του νά γίνει συχνά θύμα ἐκλαϊκευσης. Τελευταία, ἐκτιμᾷ ὁ Σέλλινγκ, ἡ ἀποψή του ἐρμηνεύεται καί ὑπό τήν ἔννοια ὅτι ὁ Θεός ὡς πραγματικό πνεῦμα εἶναι αὐτός πού ἐξωτερικεύεται τοῦ ἑαυτοῦ του, γινόμενος κόσμος. Ὅμως, ἡ ἐξωτερίκευση εἶναι ἱστορική πράξη, πράξη ἐλευθερίας, καί θά μπορούσε νά ἀποτελέσει ἀφετηρία γιά μία θετική φιλοσοφία, ἐάν δέν γινόταν κατανοητή ὡς μία ἀναγκαία «αἰώνια ἐνέργεια» (ewiger Akt) τοῦ Θεοῦ. Ἡ λήψη τῆς ἐξωτερίκευσης ὡς ἀναγκαίας ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νά νοεῖται ἡ δημιουργία ὡς ἐνέργεια τοῦ

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Θεοῦ, διά τῆς ὁποίας αὐτός θυσιάζει τὴν ἐλευθερία του καὶ εἰσέρχεται σὲ μία διαδικασία, τίθεται ὁ ἴδιος ὡς διαδικασία. Ὁ Θεός αὐτός εἶναι Θεός τοῦ αἰωνίως ἐνεργεῖν, ὑπὸ τὴν ἔννοια ὅτι διατρέχει αἰωνίως μία σειρά ἀπὸ μορφές στὶς ὁποῖες ἐξωτερικεύεται, μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ τίς ἐσωτερικεύσει ξανά.

Σύμφωνα μὲ μία περαιτέρω παρερμηνεία, συνεχίζει ὁ Σέλλινγκ, ὁ Θεός ὡς τὸ Ἀπόλυτο ἐξωτερικεύεται τοῦ ἑαυτοῦ του, προκειμένου νὰ ἀποκτήσει συνείδηση καὶ γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του στὸν ἄνθρωπο καὶ μέσῳ αὐτοῦ. Μία θεολογία πού προσπαθεῖ νὰ ἀνανεωθεῖ, ἀκολουθεῖ τὴν ἴδια ἀτραπὸ καὶ ταυτίζει τὸν Θεό-Πατέρα μὲ τὴν λογικὴ Ἰδέα, τὴν ἐξωτερικέυση τῆς Ἰδέας μὲ τὸν Θεό-Υἱὸ καὶ τὴν ἐπιστροφή στὴν ἀφετηρία διὰ τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Εἶναι, ὅμως, ἄμεσα σαφές ὅτι αὐτές οἱ γραμμὲς σκέψης δὲν ἀντιστοιχοῦν στοῦ περιεχόμενο τοῦ χριστιανισμοῦ. Ἡ καθαρὰ λογικὴ φιλοσοφία δὲν εἶναι πάντως ἀναγκαῖο νὰ εἶναι χριστιανικὴ ἢ μὴ-χριστιανικὴ.

Στὸν Χέγκελ, τὸ αὐτοεξωτερικεύόμενο πνεῦμα ἐπιστρέφει ὀριστικὰ στὸν ἑαυτό του στὴν τέχνη, τὴν θρησκεία καὶ τὴν φιλοσοφία, ἐνῶ στὴν φιλοσοφία τῆς ταυτότητας μόνο στὴν τέχνη καὶ στὴν θρησκεία. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας ὑποτίθεται, λοιπόν, ὅτι εἶχε παραλείψει νὰ ἀναγνωρίσει καὶ τὴν φιλοσοφία ὡς τὴν τελευταία θεωρητικὴ ἔκφραση τοῦ πνεύματος. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας εἶχε περάσει ἀπὸ τὴν φύση στὸν κόσμον τῆς ἀτομικῆς πράξης καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴν σφαῖρα τῆς ἱστορίας, ὡς τῆς καθολικῆς ἐλεύθερης κίνησης τοῦ ἀνθρώπινου γένους, καταλήγοντας ἐν τέλει στὴν ἔννοια μιᾶς δυνάμεις πού δὲν χάνεται στοῦ εἶναι (κατὰ τὴν ἱστορικὴ κίνηση), ἀλλὰ ὡς τὸ «ὑπερούσιον ὄν» (überseiende) ἐκφεύγει τῆς διαδικασίας. Τὸ δὲ αἶτημα νὰ ἀποδειχθεῖ ἡ ὑπαρξὴ τοῦ ὑπερούσιου προκύπτει ἀπὸ μιᾶ ἠθικὴ ἀναγκαιότητα καὶ ὠθεῖ πρὸς τὴν ὑπέρβαση τῶν ὁρίων τοῦ ἐμπειρικοῦ ὄντος. Ἡ ὑπέρβαση αὐτὴ πραγματοποιεῖται, ἀφενός, ἀπὸ τὴν τέχνη καὶ τὴν θρησκεία, φιλοσοφικὰ δὲ μπορεῖ νὰ διενεργηθεῖ μόνο ἀπὸ

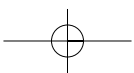
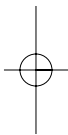
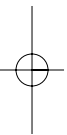
Πάυλος Κλιματσάκης

μία θετική φιλοσοφία, όχι όμως από την καθαρά λογική φιλοσοφία, αφού αυτή δεν έχει καμία πρόσβαση στην ύπαρξη.

Μία δυνατότητα για την πιστοποίηση της ύπαρξη του υπερουσίου όντος, όπως αναφέρθηκε, προκύπτει από την θρησκεία ως ατομική άσκηση, ή οποία δεν κατανοεί τις αντικειμενικές εκφάνσεις της θρησκείας εν γένει. Η καθαρή επιστήμη του νοῦ δεν γνωρίζει ουσιαστικά καμία θρησκεία του Λόγου. Αυτή αποτέλεσε συχνά τό ζητούμενο για τους ὀρθολογιστές, οἱ ὅποιοι, ὡστόσο, δεν μπόρεσαν ποτέ νά τήν πραγματοποιήσουν. Στήν καθαρή ἐπιστήμη του νοῦ, ἡ θρησκεία ἐμφανίζεται ἀφενός μόνο ὡς μεταβατικό στάδιο πού πρέπει νά ξεπερασθεῖ καί ἀφετέρου ὡς συνδεόμενη μέ τήν ἄσκηση, ἡ ὅποια δέν θέλει νά ἔχει σχέση μέ τήν θεωρία. Ἡ ἄλλη δυνατότητα οἰκειώσεως τοῦ υπερουσίου ὄντος εἶναι ἡ τέχνη. Ἡ λογική φιλοσοφία δέν πρέπει νά ἀπορρίπτει αὐτές τίς ἀποπειρες οἰκειώσεως τοῦ υπερουσίου, ἀλλά νά τίς θεωρεῖ ἀναγκαῖες. Ἐκεῖνο, ὅμως, πού ἡ καθαρά λογική φιλοσοφία θέλει γιά τόν ἑαυτό της δέν εἶναι αὐτές οἱ ἀντικειμενικές μορφές, πού παρέχονται ἀπό θρησκεία καί τέχνη, ἀλλά αὐτό στό ὅποιο ἡ ἴδια θά παραμείνει καί θά εἶναι ταυτόσημο μέ τόν ἑαυτό της· ἐπιθυμεῖ δηλ. μία δεύτερη φιλοσοφία, ἡ ὅποια δέν θά εἶναι ἐκτός της, ἀλλά ὑπεράνω αὐτῆς τῆς ἴδιας. Στήν ἐπιστήμη τοῦ νοῦ, ἡ τέχνη καί ἡ θρησκεία ἐμφανίζονται ὡς δυνατότητες διά τῶν ὁποίων ἡ φιλοσοφία ὑψώνεται σέ τρίτον τι, σέ κάτι πού ἡ ἴδια μπορεῖ ὄντως νά ἀποδεχθεῖ ὡς ταυτόσημό της. Πρόκειται γιά τήν θετική φιλοσοφία, μέσω τῆς ὁποίας ἡ καθαρά λογική φιλοσοφία ὀδηγεῖται στήν ὀλοκλήρωσή της. Ἡ ἀρνητική φιλοσοφία λήγει μέ τό αἴτημα γιά μία θετική φιλοσοφία, στήν ὅποια τό υπερούσιο ὄν πραγματώνεται ἀφενός ἀντικειμενικά, ὅπως στήν τέχνη, καί ἀφετέρου ὡς ὑποκειμενική βεβαιότητα, ὅπως στήν θρησκεία. Στό ἐγγελιανό σύστημα, ἐμφανίζεται καί ἡ ἀποκεκαλυμμένη θρησκεία ὡς βαθμίδα. Ὡστόσο, ἡ ἀποκάλυψη προϋποθέτει, κρίνει ὁ Σέλλινγκ, μία πραγματική σχέση τῆς ἀνθρώπινης συνείδη-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

σης πρὸς ἓναν πράττοντα Θεό. Αὐτήν, ὅμως, δέν μπορεῖ νά τήν περιέχει ἡ καθαρά λογική ἐπιστήμη οὔτε κἄν ὡς δυνατότητα.



ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Παρακολουθήσαμε την εξέλιξη της σκέψης στο πλαίσιο του γερμανικού ιδεαλισμού, με στόχο να καταστήσουμε σαφές ότι πρόκειται για μία φιλοσοφική πορεία ένιαία και συναρπαστική. Έλπίζουμε να έχει εν τώ μεταξύ καταστεί σαφές στον αναγνώστη ότι η ερωτηματοθεσία και ο φιλοσοφικός προβληματισμός των τεσσάρων μεγάλων φιλοσόφων του κινήματος αυτού εκφράζει διάφορες πλευρές και ουσιαστικές συνιστώσες μιᾶς ιδέας, η οποία ουσιαστικά αποτελεί και την ολοκλήρωση της νεότερης φιλοσοφίας συνολικά. Η θέση μας ἐξ ἀρχῆς ἦταν ὅτι ἡ βασικὴ ἀρχὴ τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἡ αὐτοβεβαιότητα τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου, διὰ τῆς ὁποίας πραγματοποιεῖται ἡ ὑπέρβαση τοῦ μεσαιωνικοῦ διχασμοῦ ἀνάμεσα στό ἄπειρο καὶ τὰ πεπερασμένο, ὁδηγεῖ στήν γνώση ὡς αὐτοσυνείδηση· αὐτὴ διατυπώνεται μέ τόν καταλληλότερο τρόπο στήν φιλοσοφία τοῦ γερμανικοῦ ιδεαλισμοῦ, ὅπου ἐν τέλει ἡ αὐτοσυνείδηση καθίσταται ἀπόλυτη καὶ γίνεται κατανοητὴ ὡς πνεῦμα.

Ἡ νεότερη φιλοσοφία ἐγκαινιάζεται μέ τὴν βεβαιότητα τοῦ καρτεσιανοῦ ὑποκειμένου, τό ὅποιο εἶναι εὐθύς ἐξ ἀρχῆς συνδεδεμένο μέ τὴν συνείδηση ὅτι πηγὴ τῆς βεβαιότητος εἶναι ἡ σύνδεση τοῦ ἀτομικοῦ ὑποκειμένου μέ τό Θεό. Αὐτὴ ἡ συνείδηση, ὡστόσο, φανερῶνεται μόνο ὡς ἀπλός στοχασμός χωρίς συστηματικό χαρακτήρα. Μέσω τῆς ἐκδηλούμενης ἀντίθεσης ἀνάμεσα στόν ὀρθολογισμό καὶ τόν ἐμπειρισμό, τό πνεῦμα ὁδηγεῖται σταδιακὰ στήν συμφιλίωση

Πάυλος Κλιματσάκης

τῶν δύο ἀναγκαίων πλευρῶν του, τῆς ἐμπειρίας καί τῆς νόησης, σέ μία ἐνιαία συνείδηση. Καί οἱ δύο πλευρές ἔχουν προηγουμένως ἐκδηλωθεῖ πλήρως ὡς βεβαιότητά τοῦ ἑαυτοῦ καί ἔχουν ὀδηγηθεῖ στό κοινό σημεῖο ἀναφορᾶς τους. Ἡ φιλοσοφία τοῦ γερμανικοῦ ἰδεαλισμοῦ ἔχει τήν ἀφετηρία της στό πλαίσιο αὐτῆς τῆς ἐνότητας, καί ἐπομένως, ἄν καί ὀνομάζεται ἰδεαλιστική φιλοσοφία καί δίνει τήν πρωτοκαθεδρία στήν Ἰδέα, τήν ἐννοεῖ ἔτσι ὥστε νά εἶναι συμφιλωμένη μέ τήν ἐμπειρική πραγματικότητα.

Ὁ Κάντ ἐκφράζει τήν συνείδηση τῆς ἐνότητας τῆς ἐμπειρικής μέ τήν ἐννοιολογική συνείδηση μέ ἕναν ἄμεσο τρόπο. Ἡ φιλοσοφία του ἀνακαλύπτει πρώτη τίς δύο συνιστώσες τῆς ἀληθοῦς γνώσεως, τίς ὁποῖες ὁμως δέχεται ἄμεσα, τίς ἀνευρίσκει ὡς δεδομένες καί δέν τίς παράγει συστηματικά. Ὡς ἀποτέλεσμα, ἡ αἴσθηση καί ἡ νόηση θεωροῦνται στό πλαίσιο τῆς σκέψης του ὡς δύο ἀνεξάρτητες πλευρές καί πηγές τῆς γνώσεως, τῶν ὁποίων ἡ ἐνοποίηση παράγει γνώση πού διέπεται ἀπό καθολικότητα καί ἀντικειμενικότητα. Ἡ ἐνοποίηση τοῦ περιεχομένου τῶν αἰσθήσεων μέ τήν νόηση συνιστᾷ τό ἐννοημένο φαινόμενο, πίσω ἀπό τό ὁποῖο κρύβεται τό ἀληθινό ἀντικείμενο, τό πράγμα καθ' ἑαυτό. Μέ τήν ἴδια πράξη, λοιπόν, διά τῆς ὁποίας ἡ καντιανή φιλοσοφία συγκροτεῖ τήν γνώση, τήν ἀκυρώνει καί πάλι, διακηρύσσοντας ὅτι ἡ οὐσία τῶν ὄντων εἶναι παντελῶς ἀπρόσβατη. Τό πρόβλημα στήν καντιανή φιλοσοφία ἐκπηγάζει ἀπό τό ὅτι ἀποδέχεται μέν τήν γνώση ὡς πράξη τοῦ ὑποκειμένου, διά τῆς ὁποίας αὐτό ἐνοποιεῖ τήν κατ' αἴσθησιν μέ τήν νοητική πλευρά του, ἀλλά ταυτόχρονα καί ἀκριβῶς γι' αὐτό τόν λόγο ἀποδέχεται τήν πράξη αὐτή ὡς ἀπλῶς ὑποκειμενική. Ἡ πηγή τοῦ προβλήματος ἔγκειται στό γεγονός ὅτι ὁ Κάντ ἀνευρίσκει ἐμπειρικά τίς συνιστώσες τῆς γνώσεως καί δέν τίς παράγει ἀπό μία ἐνιαία ἀρχή· ἀπλά ὑπάρχει αἴσθηση, ὑπάρχει καί νόηση. Μόνο ἡ ἐνότητά τους εἶναι γνώση· ὁμως, τό γιατί αὐτή ἡ ἐνότητά τους εἶναι δυνατή παραμένει ἀκατα-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

νόητο. Πρόκειται, μάλλον, για ένα απλώς υποκειμενικό κατόρθωμα, και επομένως τό ἐγνωσμένο εἶναι απλώς φαινόμενο. Για νά καταφέρει νά υπερβεί τήν γνώση ὡς φαινόμενο, ὁ Κάντ θά ἔπρεπε νά καταδείξει τήν οὐσιαστική ἐνότητα τῆς κατ' αἴσθησιν καί τῆς ἐννοούσης συνειδήσεως ἢ νά παράγει καί τίς δύο ἀπό μία κοινή ἀρχή. Αὐτό κανονικά θά ἔπρεπε νά εἶναι ἡ λειτουργία τοῦ Λόγου· ὡστόσο, ἡ καντιανή φιλοσοφία κόβει τά φτερά στόν Λόγο εὐθύς ἐξ ἀρχῆς, διότι ἰσχυρίζεται ὅτι στίς ἰδέες του δέν μποροῦν νά ἀντιστοιχοῦν αἰσθητά ἀντικείμενα.

Ὁ Φίχτε συνειδητοποίησε τήν ἀδυναμία τῆς καντιανῆς φιλοσοφίας· κατανόησε ὅτι ἐνῶ αὐτή εἰσάγει τό Ἐγώ ὡς παράγοντα τῆς γνώσεως, τό περιορίζει στήν συνέχεια στήν μία μόνο πλευρά, τοποθετώντας ἀπέναντί του ἕνα ἀδιάγνωστο πράγμα καθ' ἑαυτό. Ὁ Φίχτε συνειδητοποιεῖ ὅτι ἡ καντιανή φιλοσοφία συνεπάγεται τήν γνώση ὡς πράξη τοῦ Ἐγώ καί ἐπιχειρεῖ νά συστηματοποιήσει, νά παράγει δηλ. ἀπό μία ἐνιαία ἀρχή, ὅλο τό περιεχόμενο τῆς γνώσης. Ἀνακαλύπτει ὅτι ἡ ἐννοια τοῦ Ἐγώ συνεπάγεται τόσο μία υποκειμενική ὅσο καί μία ἀντικειμενική πλευρά καί ὑψώνει τό Ἐγώ στό ἐπίπεδο τοῦ Ἀπολύτου, καθιστώντας τὴν ἀρχή τῆς φιλοσοφίας συνολικά. Μέ τόν Φίχτε, ἡ ἀρχή τῆς νεότερης φιλοσοφίας, ἡ ἀρχή τῆς αὐτοβεβαιότητας τοῦ γιγνώσκοντος υποκειμένου, φτάνει στήν πλήρη δικαίωσή της. Ὁ Φίχτε ἀποδίδει στό Ἐγώ τήν δυνατότητα τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ, τήν δυνατότητα νά θέτει τόν ἑαυτό του ὡς μή-Ἐγώ, ἐξηγώντας ἔτσι τήν κατ' αἴσθησιν συνείδηση ὡς μία ἀναγκαία πλευρά τῆς αὐτοσυνειδήσεως. Οἱ ἐνέργειες τοῦ Ἐγώ παράγουν ὅλες τίς θεωρητικές καί πρακτικές πλευρές του· τήν ἀναγκαιότητα αὐτῶν τῶν ἐνεργειῶν, ἡ φιλοσοφία τήν διαγιγνώσκει μέ λογικό τρόπο στό πλαίσιο τῆς ἐπιστήμης τῆς γνώσεως, τῆς «Ἐπιστημολογίας». Τό Ἀπόλυτο τοῦ Φίχτε εἶναι ὁμως απλώς υποκειμενικό καί ἐπιβαρύνεται ἐκ τῶν προτέρων μέ μία ἀντίθεση, τήν ὁποία ἀδυνατεῖ νά υπερβεί, ἂν καί θά ἔπρεπε.

Παύλος Κλιματσάκης

Υπόκειται στην ανάγκη μιᾶς ἐξωτερικῆς ἀκατανόητης ὠθήσεως, διὰ τῆς ὁποίας θέτει τόν ἑαυτό του ὡς περιορισμένο. Αὐτή ἡ ὠθηση εἶναι ἀναγκαία, καθὼς, γιὰ νά μπορεῖ τό Ἐγὼ νά εἶναι Ἐγὼ, πρέπει νά θέσει τόν ἑαυτό του ὡς μή-Ἐγὼ. Τό Ἐγὼ πρέπει νά θέτει ἐντός του τό ἀρνητικό στοιχείο, τό μή-Ἐγὼ, γιὰ νά μπορεῖ νά καθίσταται ἐκεῖνο πού συνεπάγεται ἡ ἔννοιά του, γνώση δηλ. τοῦ ἑαυτοῦ. Χωρὶς τὴν ἀκατανόητη ὠθηση, τό Ἐγὼ δέν μπορεῖ νά ἔχει μία ἀντικειμενική πλευρά, λόγω ὅμως ἀκριβῶς αὐτῆς δέν ὀδηγεῖται ποτέ στήν πλήρη πραγμάτωση τοῦ ἑαυτοῦ του. Παραμένει λοιπόν ἐγκλωβισμένο στήν ἀνάγκη νά αὐτοπεριορίζεται, καί δέν κατακτᾷ ποτέ τὴν πλήρη ἐλευθερία του. Προκειμένου νά τὴν κατακτήσει, τό Ἐγὼ, πρέπει νά ἀπελευθερώσει τὴν ἀντικειμενική πλευρά του, τό μή-Ἐγὼ, καί νά κατανοήσῃ τὴν οὐσία ἐκείνης τῆς ἀκατανόητης ὠθήσεως ὡς ταυτόσημη μέ τὴν δική του οὐσία. Αὐτό προϋποθέτει τὴν σύλληψη τοῦ ἀντικειμενικοῦ στοιχείου, τῆς φύσεως, ὡς μιᾶς ἄλλης πλευρᾶς τοῦ Ἀπολύτου. Τό βῆμα αὐτό, κατάφερε νά τό πραγματοποιήσῃ ὁ Σέλλινγκ.

Ὁ Σέλλινγκ κατορθώνει σταδιακά νά ἀπελευθερώσει τὴν φιλοσοφία ἀπὸ τό ὑποκειμενικό Ἀπόλυτο τοῦ Φίχτε. Καταδεικνύει ὅτι καί ἡ φύση μπορεῖ νά νοηθεῖ ὡς παραγωγική δραστηριότητα, διὰ τῆς ὁποίας γεννῶνται οἱ διάφορες φυσικὲς μορφές. Ἀποδεικνύει, λοιπόν, ὅτι τό Ἀπόλυτο πού ἐνοικεῖ στό Ἐγὼ, διὰ τοῦ ὁποίου ἐκεῖνο εἶχε τὴν δυνατότητα νά ἐκδηλώνεται ὡς ὑποκείμενο-ἀντικείμενο καί ὡς αὐτοσυνείδηση, ἐνοικεῖ καί ἐντός τῆς φύσεως, εἶναι καί ἡ δική της οὐσία. Ἡ φύση μπορεῖ γι' αὐτόν τό λόγο νά παράγῃ μορφές, στίς ὁποῖες ἐπίσης ἐκδηλώνεται ἡ ἐνότητα τοῦ ὑποκειμενικοῦ καί τοῦ ἀντικειμενικοῦ στοιχείου, καί αὐτό λαμβάνει χώρα κυρίως στίς ὀργανικὲς φυσικὲς μορφές. Ἀπὸ τὴν ἀναγνώριση τῆς κοινῆς οὐσίας τοῦ Ἐγὼ καί τῆς φύσεως, ὁ Σέλλινγκ ὑψώνεται στήν συνείδηση τοῦ Ἀπολύτου ὡς ὑποκειμένου-ἀντικειμένου καί ἀπὸ ἐκεῖ στήν ἀπόλυτη ταυ-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τότητά τους, τήν ὁποία ὅμως κατανοεῖ ἀπλῶς ὡς ἔλλειψη διαφορᾶς. Τοῦτο ὀδηγεῖ στήν ἐρμηνεία τῆς φύσης καί τοῦ Ἐγῶ ὡς μορφῶν τοῦ Εἶναι τοῦ Ἀπολύτου. Μέ ἄλλα λόγια, τό Ἀπόλυτο τοῦ Σέλλινγκ δέν ἐπιτρέπει στίς μορφές τοῦ Εἶναι του νά ἀποτελοῦν αὐτοτελεῖς πραγματικότητες. Προκειμένου δέ νά συλλάβει τήν διαφορά τῶν πεπερασμένων ὄντων ἀπό τό Ἀπόλυτο, ὁ Σέλλινγκ στρέφεται στήν φιλοσοφία τῆς ἐλευθερίας καί τήν ἐν λόγῳ διαφορά ὡς ἔκπτωσή τους ἀπό αὐτό. Στό πλαίσιο πάντως τῆς φιλοσοφίας τῆς ταυτότητας, τά πεπερασμένα ὄντα δέν ὀδηγοῦνται στήν πλήρη αὐτοτέλειά τους, ἀλλά κατανοοῦνται ὡς μορφές τοῦ Ἀπολύτου, τό δέ Ἀπόλυτο ὡς ἡ οὐσία πού ἐνοικεῖ σέ ὅλες τίς ἰδιαίτερες μορφές τους. Σέ ὅλες τίς μορφές τῆς φύσης καί τῆς γνώσης, ἀναζητεῖται πάντα ὡς περιεχόμενο τό Ἀπόλυτο, δέν καταδεικνύεται, ὅμως, πῶς τό Ἀπόλυτο ἔχει κατασταθεῖ ὡς ἡ ἐκάστοτε συγκεκριμένη μορφή, μέ συνέπεια ἡ φιλοσοφία αὐτή περιπίπτει σέ φορμαλισμό. Ἡ φιλοσοφία τῆς ταυτότητας ἀδυνατεῖ νά ἐρμηνεύσει τήν διαφορά τῶν πεπερασμένων ὄντων ἀπό τό Ἀπόλυτο, ἐπειδή ἀκριβῶς ἔχει ἀποκλείσει τήν διαφορά ἀπό τό ἴδιο τό Ἀπόλυτο. Ἐπομένως, δέν εἶναι σέ θέση νά δείξει πῶς τό πεπερασμένο συνιστᾷ αὐταποξένωση τοῦ Ἀπολύτου (ὡς φύση) καί ἐπιστροφή τοῦ Ἀπολύτου (ὡς πνεῦμα) στόν ἑαυτό του.

Ὁ Σέλλινγκ ἐνόησε μέν τό Ἀπόλυτο ὡς ἐνότητα ἀντιθέτων, δέν τό ἔθεσε ὅμως καί ὡς τέτοιο. Μέ τόν Χέγκελ, ἡ διαφορά ἐγκαθίσταται στό ἴδιο τό Ἀπόλυτο. Αὐτό νοεῖται τώρα ὡς ἐσωτερικά συγκεκριμένο καί ἱκανό νά θέσει τό ἕτερον τοῦ ἑαυτοῦ του ἢ νά προβεῖ στήν αὐτοετεροίωσή του. Ὁ πλήρης προσδιορισμός τοῦ Ἀπολύτου εἶναι ἡ Ἀπόλυτη Ἰδέα, ἡ ὁποία ἐμπεριέχει ὅλο τό Εἶναι καί δύναται νά τό θέσει ὡς ἐξωτερικό τοῦ ἑαυτοῦ της. Σέ αὐτό τό ἐκτός τοῦ Ἀπολύτου ὄν, στήν φύση, ἡ Ἰδέα ἐνοικεῖ ὡς οὐσία καί ὠθεῖ στήν ἐπαναφορά τοῦ ἑαυτοῦ της μέσα στήν ἐξωτερικότητα, στό θέτειν τήν ἐξωτερικότητα ὡς Ἰδέα, στό πνεῦμα. Τό πνεῦμα νοεῖται στόν Χέγ-

Πάυλος Κλιματσάκης

κελ ως ένότητα του Απολύτου και της εξωτερικότητάς του, έπομένως ως ατομική γνώση που είναι ταυτόχρονα παρουσία και ύπαρξη του Απολύτου. Η γνώση είναι εκείνη ή ένότητα του απείρου και του πεπερασμένου που αναζητούσε η νεότερη φιλοσοφία έξ αρχής. Θεός και άνθρωπος συναντώνται στο πλαίσιο της απόλυτης γνώσης, ή οποία εκφράζει την κατ' έξοχήν ένότητα της ατομικού και του καθολικού όντος. Υπό αυτήν την έννοια, ή έγγελιανή φιλοσοφία συνιστά την ολοκλήρωση της νεότερης φιλοσοφίας.

Αυτός ό χαρακτήρας της ολοκληρώσεως πιστοποιείται και από τό ότι οι μεταϊδεαλιστές φιλόσοφοι έστράφησαν προς διαφορετικές κατευθύνσεις, αναζητώντας την όδό που οδηγεί προς την συγκεκριμένη ύπαρξη και την ατομική ζωή, επί της οποίας εκδιπλώνουν τόν προβληματισμό τους. Έγκαταλείπεται πλέον ή συστηματικότητα και ή αναζήτηση του Απολύτου, τό πνεύμα στρέφεται σέ εκείνη την πλευρά της ύπαρξης του που υπόκειται στο λογικώς άκαθόριστο, επιχειρώντας νά τό καταστήσει αντικείμενο στοχασμού. Πρόκειται, όμως, για έναν άπλά άρνητικό στοχασμό, άφου στο λογικώς άκαθόριστο ό άνθρωπος δέν μπορεί νά άνεύρει τόν έαυτό του, αλλά μόνο την άπώλεια του έαυτού του. Η φιλοσοφία της έποχής μας, έπομένως, είναι κατ' ανάγκη κυρίως ένας άρνητικός στοχασμός, ό οποίος συχνά άρνείται και την ίδια την φιλοσοφία ως αναζήτηση του άληθούς ή ίκανοποιείται μέ την άέναη κίνηση μίας άρνητικής διαλεκτικής από τό ένα ατομικό στοιχείο στο άλλο, χωρίς νά ενδιαφέρεται για την ένότητά τους. Αυτό είναι πάντως ένα θέμα στο οποίο θα πρέπει νά έπιστρέψουμε σέ μία μελλοντική μελέτη μας, προκειμένου νά καταδείξουμε τόσο την ιστορική αναγκαιότητα όσο και την ανάγκη υπέρβασης αυτής της νοοτροπίας που κυριαρχεί στην έποχή μας.

Ποιό είναι τό ζητούμενο της φιλοσοφίας σήμερα; Η φιλοσοφία πρέπει νά άναμετρηθεί μέ την κλασική παράδοση της, αντί νά υπόκειται σέ μία διαδικασία άυταναιρετική. Σέ μία

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Άλλη εργασία μας¹ και μέ αφορμή ένα νέο κοσμολογικό επιχείρημα υπέρ της υπάρξεως του Θεού, δείξαμε ότι μπορούμε να οδηγηθούμε σε μία έννοια του Απολύτου που υπερβαίνει τα όρια που έτέθησαν από το εγγελιανό σύστημα. Συγκεκριμένα, εκείνη ή αρχή της ένότητας των αντιθέτων μπορεί και πρέπει να επεκταθεί, προκειμένου να συμπεριλάβει μία αντίθεση που στο πλαίσιο της νεότερης φιλοσοφίας γενικά και του γερμανικού ιδεαλισμού ειδικότερα δέν κατέστη αντικείμενο διαπραγματεύσεως. Πρόκειται για την αντίθεση ανάμεσα στο δημιουργημένο ή κτιστό και τό αδημιούργητο ή άκτιστο όν, όχι όμως υπό την έννοια της αυταποξενώσεως της Ίδεας ως φύσης και της επιστροφής στον έαυτό της ως πνεύμα. Κατά την άποψή μας, ό Χέγκελ έθεσε μέν την διαφορά εντός του Απολύτου, αλλά δέν την έννόησε στον ύψιστο βαθμό. Η διαφορά φτάνει στον ύψιστο σημείο, όταν εντός του Απολύτου ως ύποκειμενικότητας, ως προσώπου, έγκαθίσταται τό αντίθετό του, υπό την έννοια ενός έτερου προσώπου. Ο Χέγκελ έννόησε την Απόλυτη Ίδέα ως άτομη άδιαπέραστη ύποκειμενικότητα, αποδίδοντάς της ουσιαστικά προσωπικό χαρακτήρα. Όμως ό υπέρτατος καθορισμός πρέπει να θέσει τον έαυτό του ως αντίθετο του έαυτού του μέσα στο πλαίσιο του έαυτού του, προτού μεταβεί στην έξωτερικότητά του. Μέσω της έτερότητας αυτής, ή όποια συνιστά ένα «δεύτερο Αόλυτο», έπέρχεται ή ένότητα ως ένα τρίτο πρόσωπο, και τό Αόλυτο αναδεικνύεται ως κοινωνία προσώπων. Ο αναφερθείς ισχυρισμός ακούγεται αντιφατικός· όπως όμως επιχειρήσαμε να δείξουμε, όχι μόνο δέν είναι αντιφατικός, αλλά συνιστά και την προϋπόθεση υπό την όποία και μόνο ό Θεός μπορεί να έννοηθεί ως υπερούσιος και δημιουργικός.

Η νεότερη φιλοσοφία αντιλαμβάνόταν τό πεπερασμένο όν ως διακρινόμενο σε πνευματική και φυσική ουσία. Διαπιστώνουμε τώρα ότι τό πεπερασμένο όν πρέπει να έχει τριαδικό χαρακτήρα λόγω της ουσίας που περιέχει. Η ανάλυση

Πάυλος Κλιματσάκης

δείχνει ότι οι τρεῖς ἐν λόγῳ σφαῖρες διακρίνονται σέ νοερές οὐσίες, φύση καί πνεῦμα, καί ὅλο αὐτό συνολικά πρέπει νά ἐκληφθεῖ ὡς ἑτερότητα τοῦ Ἀπολύτου. Παραμένει, λοιπόν, ἡ δυνατότητα μιᾶς περαιτέρω ἐνοποιήσεως, ἡ ὁποία συνίσταται ὄχι ἀπλῶς, ὅπως στόν Χέγκελ, στήν ἐπιστροφή τοῦ Ἀπολύτου στόν ἑαυτό του μέσῳ τῆς ἐξωτερικότητας, ἀλλά στήν ἐνοποίηση δύο ὄντολογικῶν περιοχῶν πλήρως αὐτοτελῶν καί ἀπολύτως ἀνεξάρτητων μεταξύ τους, τοῦ δημιουργημένου ἢ κτιστοῦ καί τοῦ ἀδημιούργητου ἢ ἄκτιστου ὄντος. Αὐτή ἡ ἐνοποίηση συνιστᾶ μία πολύπλοκη ἱστορική διαδικασία, ἡ ὁποία περιλαμβάνει καί ἐκείνη τήν ἐλεύθερη δραστηριότητα τοῦ Θεοῦ καί τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως τήν ἀξίωνε ὁ ὕστερος Σέλλινγκ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Rosenkranz, K., *Geschichte der kantischen Philosophie*, Leipzig 1840.
2. Kroner R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921.
3. Hartmann N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, 1954.
4. Royce, J., *Spirit of modern philosophy*, New York, 1983.
5. Solomon, R., *Continental Philosophy since 1750: The rise and fall of the self*, Oxford, 1988.
6. Copleston, F., *A History of Philosophy*, New York, 1994.
7. Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge, 2000.
8. Beise F. C., *German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, 2002.

Πάυλος Κλιματσάκης

KANT

1. Ἡ βιβλιογραφία γύρω ἀπὸ τὸν Κάντ εἶναι πλέον δυσθεώρητη. Γιά μερικές βασικές ἐρμηνεῖες τῆς *Κριτικῆς τοῦ καθαρῶ Ἰόγου*, ὁ ἀναγνώστης μπορεῖ νά ἀνατρεῖξει στό: Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, London 1983, Baumanns, P., *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der "Kritik der reinen Vernunft"*, Wurzburg, 1997, Baumgartner, H. M., *Kants Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre*, Freiburg 1985, Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 1987.

2. *Κριτικὴ τοῦ καθαρῶ Ἰόγου*, μτφ. Ἀ. Γιανναροῦ, (Ὑπερβατικὴ Ἀναλυτικὴ) καὶ Μ. Δημητρακόπουλου (Ὑπερβατικὴ Διαλεκτικὴ), Ἀθήνα 2006 (στό ἐξῆς: ΚκΛ) Πρόλογοσ, Β XXV XXVII.

3. ΚκΛ, Β 1.

4. ΚκΛ, Β 4 κ. ἐξ.

5. ΚκΛ, Β 19 κ. ἐξ.

6. ΚκΛ, Β 25 κ. ἐξ.

7. ΚκΛ, Β 39 κ. ἐξ.

8. ΚκΛ, Β 40.

9. ΚκΛ, Β 74 κ. ἐξ.

10. ΚκΛ, Β 82.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

11. ΚκΛ, Β 132 κ. έξ.
12. ΚκΛ, Β 106 κ. έξ.
13. Σχετικά μέ την παραγωγή τών καθαρών μορφών τής νοήσεως καί έν γένει τής έννοιας του καθαρου, σέ άντιδιαστολή προς τό μεικτό στον Κάντ, βλ. Δημητρακόπουλου, Μ., *Μελέτες Κριτικής Φιλοσοφίας καί Μεταφυσικής*, σελ. 30 κ. έξ., Αθήνα, 2005.
14. ΚκΛ, Β 95 κ. έξ.
15. ΚκΛ, Β 143 κ. έξ.
16. ΚκΛ Β 176 κ. έξ.
17. ΚκΛ, Β 355 κ. έξ.
18. ΚκΛ, Β 369 κ. έξ.
19. ΚκΛ, Β 384.
20. ΚκΛ, Β 361.
21. ΚκΛ, Β 391 κ. έξ.
22. ΚκΛ, Β 452κ. έξ.
23. ΚκΛ, Β 471 κ. έξ.
24. ΚκΛ, Β 480 κ. έξ.
25. ΚκΛ, Β 620 κ. έξ.

Πάυλος Κλιματσάκης

26. ΚκΛ, Β 626 κ. έξ.

27. Μερικά σημαντικά κείμενα για την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* και για μία περιεκτική παρουσίαση της ήθικης φιλοσοφίας του Κάντ είναι τά έξής: Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, 1990, Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, London, 1960, Henrich, D., *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, στο: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift H. G. Gadamer, Tübingen, 1960, σελ. 77-115. Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, 1983. Acton H. B., *Kant's moral Philosophy*. London, 1970.

28. *Κριτική του πρακτικού Λόγου* μτφ. Μ. Δημητρακόπουλου, Αθήνα, 2004, σελ. 42. (στο έξής: ΚπΛ)

29. ΚπΛ, σελ. 48.

30. ΚπΛ, σελ. 146.

31. Βλ. Δημητρακόπουλος, Μ., *Στοιχείωσις Εϋρωπαϊκής Φιλοσοφίας. Από τούς Προσωκρατικούς έως τόν Wittgestein και τόν Heidegger*, Αθήνα 2003, σελ. 397, «... ό Κάντ όμιλεί περί ένός μέν και ένιαίου Λόγου υπό δύο όμως διαφορετικές χρήσεις του: τήν καθαρά θεωρητική (και έπιστημονική) και τήν καθαρά πρακτική ή μεταφυσική του χρήση. Ό Λόγος έτσι γίνεται πρακτικός, όταν κατευθυνόμενος πρός τήν ήθική πράξη αναζητεί και διατυπώνει καθολικούς δεσμευτικούς κανόνες για τά άνθρωπινα ύποκείμενα πού καλούνται έκάστοτε νά πράξουν».

32. Δημητρακόπουλος, *Στοιχείωσις...*, σελ. 402.

33. ΚπΛ, σελ. 150. Ό Δημητρακόπουλος, *Στοιχείωσις*, σελ. 407,

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

σχολιάζει: πάντως, «τό νά ἀποκαλεῖται Faktum ἡ συνείδηση τοῦ ἠθικοῦ νόμου μέσα μας, εἶναι κάτι τό ἀπροσδοκῆτως ἐκπληκτικό, ἂν ἀναλογισθεῖ κανεῖς ὅτι ἡ ὑπαρξη (καί τό Faktum τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ λόγου εἶναι μία τέτοια de facto ὑπαρξη καί παρουσία τοῦ ἠθικοῦ νόμου) στήν Κριτική τοῦ καθαροῦ λόγου ἀποτελεῖ μία κατηγορία πού ἐφαρμόζεται καί περιορίζεται σέ ἀντικείμενα τῆς ἐμπειρίας. Ἐδῶ ὅμως δέν ἔχουμε νά κάνουμε μέ κάτι τέτοιο, ἀλλά μέ ἕναν νόμο a priori ὁ ὁποῖος per definitionem ἐκφεύγει πάσης ἐμπειρίας καί πάσης θεωρητικῆς γνώσεως. Στό σημεῖο ἄρα αὐτό ὁ Κάντ φαίνεται νά θεσπίζει μία εἰδική πραγματική ἐξαίρεση, δεδομένου ὅτι ἡ συνείδηση τοῦ ἠθικοῦ νόμου μέσα μας δέν εἶναι ἐμπειρικό δεδομένο, ἀλλά τό μοναδικό Faktum τοῦ καθαροῦ Λόγου.... Αὐτό λοιπόν ἐπιβάλλεται ἄμεσα, ἐπιτακτικά καί σθεναρά σέ ἐμᾶς ὡς μία ρωμαλέα συνθετική πρόταση a priori, πού δέν θεμελιώνεται καί δέν βασιζέται οὔτε σέ ἐμπειρική οὔτε καί σέ κάποια καθαρή ἐποπτεία».

34. ΚπΛ, σελ. 151.

35. Γιά μία παρουσίαση τῆς μετάβασης ἀπό τήν κοινή λογική γνώση τῆς ἠθικότητας στήν φιλοσοφική καί μέσω τῆς *Μεταφυσικῆς τῶν Ἡθῶν* στήν *Κριτική τοῦ πρακτικοῦ Λόγου*, βλ. Ross D., *Kant's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1954.

36. Ὁ L. Guillet θεωρεῖ ὅτι ἡ κριτική φιλοσοφία μόνο ὡς πρακτική φιλοσοφία βρῖσκει τήν πληρότητα τῆς ἐννοίας της, γιατί μέσα σέ αὐτήν ἀνακαλύπτει κατά κάποιο τρόπο μία τέλεια συστοιχία μέ τόν ἑαυτό της... γιατί ὁ καθαρὸς πρακτικὸς Λόγος ἀποδεικνύει ἐκ τῶν προτέρων τήν πραγματικότητά του...καθὼς παρουσιάζεται ἀπό μόνος του στό πεπερασμένο ὄν πού εἶναι ὁ ἄνθρωπος καί τοῦ ἐπιβάλλεται ἀπόλυτα. Βλ. τό πρῶτο μέρος τοῦ 3ου τόμου τοῦ ἔργου: *Ἡ Φιλοσοφία*, *Ἀπό τὸν Κάντ σὸν Χούσερλ*, ἐπιμ. Φ. Σατελέ, σελ. 54.

Πάυλος Κλιματσάκης

37. ΚπΛ, σελ. 154.

38. ΚκΛ, Β 562.

39. Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* (Β561), ο Κάντ ορίζει την ελευθερία υπό την υπερβατολογική της σημασία ως «τήν δύναμη νά αρχίζει κανείς από μόνος του μία κατάσταση, ή αιτιότητα τής οποίας ἄρα δέν τελεῖ, σύμφωνα μέ τό νόμο τής φύσεως, κάτω από μία ἄλλη αἰτία πάλι, πού θά τήν προσδιόριζε ὡς πρὸς τόν χρόνο».

40. ΚπΛ, σελ. 155.

41. Ἐμπειρική θεώρηση τής υπάρξεώς μας, διότι, ὅπως σημειώνει ὁ Κάντ, ὁ «ἄνθρωπος εἶναι καί ὁ ἴδιος φαινόμενο», ΚκΛ, Β 580.

42. ΚπΛ, σελ. 156.

43. ΚκΛ, Β566.

44. ΚπΛ, σελ. 161.

45. ΚπΛ, σελ. 166.

46. Ὁ Fichte παρουσιάζει κριτικά ἓνα εἶδος κοσμοθεωρίας πού βλέπει τόν κόσμο ὡς «ἐπιταγή νομοτέλειας καί δικαίου σέ ἓνα σύστημα ἔλλογων ὄντων... (ὄπου) ὁ νόμος εἶναι ἡ ἀπόλυτη οὐσία, διά τής οποίας καί μόνο ὑπάρχει ὅτιδήποτε ἄλλο ... ελευθερία καί ἀνθρωπότητα εἶναι γιά τήν ἰδέα αὐτή δευτερεύοντα στοιχεῖα, ὑπάρχουν μόνο καί μόνο ἐπειδή ἓνας νόμος θέτει κατ' ἀνάγκη τήν ὑπαρξη ἐλεύθερων ὄντων». Ἀναφέρεται σαφῶς στήν καντιανή φιλοσοφία ὡς παράδειγμα αὐτῆς τῆς κοσμοθεωρίας, ὡς «τό πλέον χαρακτηριστι-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

στικό δείγμα αὐτῆς τῆς νοοτροπίας, ἡ ὁποία θέλει τὴν πραγματικότητα καὶ αὐτοτέλεια τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀνάγεται ἀποκλειστικά στὸν ἐνδιάθετο ἠθικὸ νόμο καὶ ἀποκλειστικά χάρις σέ αὐτόν νὰ ἀποκτᾶ ὁ ἀνθρώπος οὐσιώδη ὑπαρξή» Βλ. Fichte J.G., Ὁδηγὸς γιὰ μίαν εὐτυχισμένη ζωὴ, μτφ Θ.Λουπασάκης, Ἀθήνα, 2007, σελ. 120.

47. ΚπΛ, σελ. 173.

48. ΚπΛ, σελ. 174.

49. ΚπΛ, σελ. 216 κ. ἔξ.

50. ΚπΛ, 198 κ. ἔξ.

51. ΚπΛ, 205 κ. ἔξ.

52. Γιὰ μίαν εἰσαγωγή στὴν Κριτικὴ τῆς κριτικῆς δυνάμεως: Allison, H. E., *Kant's Theory of Taste: A Reading of the "Critique of Aesthetic Judgment"*, New York, 2001. Guyer, P., *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, 1993. Teichert, D., *Immanuel Kants "Kritik der Urteilskraft"*. Ein einführender Kommentar, Paderborn, 1992, Zammito, J. H.: *The Genesis of Kant's "Critique of Judgment"*, Chicago, 1992.

53. Κριτικὴ τῆς κριτικῆς δυνάμεως (στο ἔξῃς: ΚΚΔ), Εἰσαγωγή, XI.

54. ΚΚΔ, XI.

55. ΚΚΔ, XVI.

56. ΚΚΔ, XVIII.

Πάυλος Κλιματσάκης

57. ΚΚΔ, XIX.

58. Σχετικά μέ την εσωτερη και ουσιαστική ενότητα ανάμεσα στα αυτά δύο πεδία της πραγματικότητας, βλ. ΚκΛ, Β 294 κ. έξ., ΚπΛ, 94 κ. έξ.

59. ΚΚΔ, XXI.

60. ΚκΛ, Β 171 κ. έξ.

61. ΚΚΔ, XXVI.

62. ΚΚΔ, XXVII.

63. Τό πρόβλημα αυτό τίθεται και στην ΚκΛ. Στο «Επίμετρο της υπερβατολογικής διαλεκτικής», Β 670 κ. έξ., ό Κάντ διατυπώνει την άποψη ότι ό σκοπός της συστηματικής ενότητας της γνώσης της φύσης δέν είναι δυνατόν νά επιτευχθει μόνο μέσω της διάνοιας, αλλά χρειάζονται και οί κανονιστικές Ιδέες του Λόγου κατά την υποθετική χρήση του. Άρα, στην ΚκΛ, δέν αποδίδεται ή λειτουργία αυτή ακόμα στην αναστοχαστική κριτική δύναμη, αλλά αναμένεται από τό Λόγο νά αναζητήσει την ενότητα της εμπειρικής γνώσεως της φύσης μέσω κανονιστικών Ιδεών.

64. ΚΚΔ, XXVIII.

65. ΚΚΔ, XXXII.

66. ΚΚΔ, XXXIV.

67. ΚΚΔ, XXXV.

68. Είναι εύκολο νά κατανοήσουμε γιατί ή ΚΚΔ έπηρέασε την

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

έξελιξη του γερμανικού ιδεαλισμού, κυρίως στους Σέλλινγκ και Χέγκελ, αφού έστρεψε την προσοχή σε μία φιλοσοφία της φύσης, ή όποια δέν περιορίζεται στην εξήγηση διά μηχανικών φαινομένων, αλλά θεωρεί την φύση ως έναν σύνολο οργανισμό και ως ένα τελεολογικό σύστημα. Σε σχέση με την επίδραση αυτή, ο Χέγκελ παρατηρεί στις *Παραδόσεις για την Αισθητική* ότι η ένότητα του καθολικού με τό ατομικό πού υποκινήθηκε από την ΚΚΔ, και ή όποια υίοθετήθηκε από τον Schiller για την τέχνη, κατέστη στην συνέχεια ως Ίδέα εξηγητική αρχή της γνώσης και της ύπαρξης, και ή Ίδέα αναγνωρίσθηκε ως ή μόνη αλήθεια και πραγματικότητα. Ό Σέλλινγκ ήταν μάλιστα εκείνος με τον όποιο ή έπιστήμη ύψώθηκε σε αυτό τό επίπεδο. βλ. *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke in 20 Bänden, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt, 1970, τ. 13, σ 83.

69. ΚΚΔ, XLIV.

70. Ο Schlapp O., *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Gottingen, 1901, σημειώνει ότι στα ζητήματα Αισθητικής ο Κάντ ήταν πολύ καλός γνώστης της κλασικής γραμματείας, της αρχαίας, ιδίως της λατινικής, αλλά και της γραμματείας του καιρού του (Batteux, Shaftesbury, Home, Burke, Hutcheson, Wickelmann, Mendelsson, Lessing, κ.ά.

71. ΚΚΔ, σελ. 16 κ. έξ.

72. ΚΚΔ XXXIII κ. έξ.

73. ΚΚΔ, 286 κ. έξ.

74. ΚΚΔ 355 κ. έξ.

Πάυλος Κλιματσάκης

ΦΙΧΤΕ

1. O W. Metzger, *Gesellschaft Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Χαϊδελβέργη, 1966, διακρίνει τόν χαρακτήρα του Κάντ από αυτόν του Φίχτε, σχολιάζοντας ότι ο πρώτος είναι κυρίως διανοητής, ενώ ο δεύτερος σκέφτεται καί ζει μέ κύριο γνώμονα τήν βούληση.
2. Σχετικά μέ αυτό τό θέμα βλ. Willy Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Βερολίνο, 1902.
3. Τήν θέση αυτή του Φίχτε υποστηρίζει ο Alfred Menzel στο έργο του *Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum kantischen Kritizismus*, Κίελο, 1909.
4. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, Fichtes Werke, έκδοθέντα υπό I. M. Fichte, (στό έξής FW), FW, I, Πρόλογος, σ. 89.
5. Βλ. σχετικά Artur Buchenau, *Die philosophischen Grundlagen der Fichteschen Erziehungslehre*, όσο καί Julius Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, όπου παρουσιάζεται ο κεντρικός ρόλος του Έγώ στην φιλοσοφία του Φίχτε, ως τό «έν καί άπαν», επί του οποίου βασίζεται ή ανάλυση όλης τής πραγματικότητας.
6. «Η Έπιστημολογία πρέπει νά είναι μία πραγματική ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος», *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW, I, σελ. 222.
7. O Kuno Fischer, στό *Geschichte der neueren Philosophie*, B. V. Fichte und seine Vorganger, Χαϊδελβέργη 1969, ένα κλασικό έργο για τήν φιλοσοφία του Φίχτε, τήν όποία έρμηνεύει ιστοριοφιλοσοφικά, παρουσιάζει τόσο τήν φιλοσοφική όσο καί

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

τήν πολιτική πλευρά τῆς συγγραφικῆς δραστηριότητάς τοῦ Φίχτε. Κάποιοι μεταγενέστεροι ἐρμηνευτές ἐπικεντρώθηκαν εἴτε στήν Ἐπιστημολογία εἴτε ἐξέτασαν εἰδικές πλευρές τῆς πολιτικῆς θεωρίας καί πράξης τοῦ φιλοσόφου. Ἐνάντια στίς εἰδικές μελέτες ἐρήμην τῆς Ἐπιστημολογίας στρέφεται καί ὁ Hans Ehrenberg στό *Fichte, Der Disputation erstes Buch*, Μόναχο, 1923, θεωρώντας τήν δραστηριότητά του ὡς ἐνιαία καί ὡς μαρτυρία μιᾶς *philosophia pura*. Ἐμφαση στήν Ἐπιστημολογία τοῦ Φίχτε δίνουν ὁ Fritz Medicus, *Fichtes Leben*, Λειψία, 1922, ὁ H. Heimsoeth, *Fichte*, στό *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt VII. Die Philosophie der neuesten Zeit I, Bd. 29*, Μόναχο 1923. Ἔργα ἀναφερόμενα στήν γνωσιοθεωρία καί τήν ὄντολογία τοῦ Φίχτε: Julius Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Στουτγκάρδη 1955. Wolfgang Janke, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, 1970. Hans Radermacher, *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt a.M., 1970.

8. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, FW, I, σελ. 44 κ. ἐξ.

9. αὐτόθι, σελ. 46 κ. ἐξ.

10. Ὁ Wilhelm Weischedel τονίζει ὀρθῶς ὅτι ἡ Ἐπιστημολογία ἀποσκοπεῖ νά ὀρίσει τό Ἐγώ ὡς αὐτοσυνείδηση. βλ. *Der Aufbau der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte*, Λειψία, 1939, σελ. 18 κ. ἐξ.

11. FW, I, σελ 219 κ. ἐξ.

12. FW, I, σελ. 98.

13. FW, I, σελ. 101 κ. ἐξ.

14. FW, I, σελ. 105 κ. ἐξ.

Πάυλος Κλιματσάκης

15. FW, I, σελ. 110.
16. FW, I, σελ. 125 κ. έξ.
17. FW, I, 245, κ. έξ.
18. FW, I, σελ. 123 κ. έξ.
19. FW, I, σελ. 126.
20. FW, I, σελ. 215 κ. έξ.
21. FW, I, σελ. 227 κ. έξ.
22. FW, I, σελ. 227 κ. έξ.
23. FW, I, σελ. 248. (δική μου μετάφραση)
24. FW, I, σελ. 251. (δική μου μετάφραση)
25. FW, I, σελ. 301 κ. έξ.
26. Μελέτες σχετικά μέ την πολιτική θεωρία του Φίχτε: Strecker Reinhard, *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie*, Λειψία, 1916. Wallner Nico, *Fichte als politischer Denker. Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat*, Χάλλε, 1962. Καί οί δύο επιχειροῦν νά διακριβώσουν τούς ὅρους γένεσης τῆς πολιτικῆς καί κοινωνικῆς φιλοσοφίας του Φίχτε. Ο Eduard Zeller, *Fichte als Politiker*, στό *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Λειψία, 1865, ἐρμηνεύει τήν πολιτική θεωρία του Φίχτε μέ βάση τήν Ἐπιστημολογία του καί ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ιδέας τῆς ἐλευθερίας, ἡ ὁποία διαπνέει τό σύνολο ἔργο του.
27. FW, III, σελ. 89.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

28. Wilhelm Windelband, *Fichtes Idee des deutschen Staates*, Τυβίγγη, 1921, παρατηρεί ότι η έννοια του κράτους στο έργο του Φίχτε τελει υπό συνεχή αναπροσδιορισμό και βαθύτερο καθορισμό.
29. Βλ. *Grundlage des Naaturrechts*, FW, III, σελ. 191 κ. έξ.
30. Αυτό το έργο του Φίχτε έδωσε την άφορμή να χαρακτηριστεί ως σοσιαλιστής. Βλ. π.χ. Marianne Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Τυβίγγη, 1925.
31. FW, I, σελ. 261 και 302.
32. FW, I, σελ. 279. (δική μου μετάφραση)
33. Σχετικά με την φιλοσοφία της θρησκείας και την θεολογία του Φίχτε: F. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker*, Ίένα, 1914, και W. Ritzel, *Fichtes Religionsphilosophie*, Στουτγκάρδη, 1956.
34. Βλ. σχετικά: F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Γκύτερσλο, 1971.
35. Οί παραπομπές σέ αυτό τό έργο προέρχονται από την έλληνική μετάφραση: Fichte J.G., *Όδηγός για μία εϋτυχισμένη ζωή*, μτφ. Θ. Λουπασάκης, Εισαγωγή Π. Κλιματσάκης, Αθήνα, 2007.
36. *Όδηγός για μία εϋτυχισμένη ζωή*, σελ. 43 κ. έξ.
37. *Όδηγός για μία εϋτυχισμένη ζωή*, σελ. 79 κ. έξ.
38. *Όδηγός για μία εϋτυχισμένη ζωή*, σελ. 113 κ. έξ.

Πάυλος Κλιματσάκης

39. Θα μπορούσαν να ληφθούν υπόψη: Πλάτωνος, *Πολιτεία*. 514a-521b, και Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, (1789), στο: F. H. Jacobi Werke (έκδό..) Roth, F. – Koppen F. τμ. 4, Λειψία, 1819, σελ. 17-36.

40. Στή διδακτορική μου διατριβή περιέγραφα πώς ο Σέλλινγκ μεταβαίνει μέσα από αυτόν τον προβληματισμό του για την αρχή της φιλοσοφίας του Φίχτε στην έννοια του Απολύτου ως απόλυτης ταυτότητας του υποκειμενικού με το αντικειμενικό (Indifferenzpunkt), καθιστώντας δυνατή την φιλοσοφία της φύσης. P. Klimatsakis, *Religion und Absolutes Wissen*, Köster, Βερολίνο, 1997, σελ. 45 κ. έξ. Στο ύστερο σύστημά του, γνωστό ως *Φιλοσοφία της Αποκάλυψεως*, ο Σέλλινγκ μιλά για την επίδραση του Φίχτε στο πρώιμο σύστημά του, την «φιλοσοφία της ταυτότητας», τό όνομα της οποίας προέρχεται από τό ότι αυτή ή φιλοσοφία είχε ως σημείο εκκίνησης την μη-διαφορά και ως τέλος της την ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, λέγοντας ότι ή φιλοσοφία αυτή είχε την καταγωγή της στον Φίχτε, ό οποίος εισήγαγε την επιστήμη της γνώσεως μέ βάση τό Έγώ, αλλά δέν μπόρεσε νά περιλάβει την αντικειμενικότητα ως τέτοια στην σκέψη του. Όστόσο, ή αφετηρία του Φίχτε, δηλ. ή αυτοσυνείδηση, περιείχε τό αληθές ότι συλλάμβανε τό Έγώ ως πράττουσα αυτοσυνείδηση. Τό Έγώ υπάρχει μόνο σέ αυτήν την «ένεργεια» (Akt) κατά την οποία εξέρχεται από τό δυνάμει όν. (Ελληνική μετάφραση του κειμένου, Θ. Λουπασάκης, εκδόσεις Ροές, Αθήνα, 2004, σελ. 71-72.)

41. Για μία γενική αξιολόγηση της σημασίας της φιχτιανής φιλοσοφίας για την εποχή μας βλ. Reinhard Lauth, *Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart*, στο: *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 70, σελ. 262 κ. έξ.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ΣΕΛΛΙΝΓΚ

1. Σχετικά με την προέλευση της φυσικής φιλοσοφίας του Σέλλινγκ, βλ. K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Βασιλεία, 1913.
2. Οί παραπομπές στον Σέλλινγκ προέρχονται από: *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings Sammtliche Werke*, έκδοθέντα υπό K.F.A. Schelling, 1ο τμήμα, τόμοι 1-10, 2ο τμήμα, τόμοι 1-4, Stuttgart, Cotta, 1856-61, (στό έξής SW). Έν προκειμένω: SW, VII, σελ. 357.
3. SW, X, σελ. 95.
4. SW, II, σελ. 4.
5. SW, II, σελ. 38.
6. SW, II, σελ. 56.
7. SW, II, σελ. 35.
8. Σχετικά με αυτό τό ζήτημα, βλ. M Durner, *Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig*, στό *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72, 1990, σελ. 220-236.
9. Βλ. σχετικά: Im. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, II Hauptstück: *Metaphysische Anfangsgründe der Dynamik*.
10. SW, II, σελ. 489.
11. SW, III, σελ. 11.

Πάυλος Κλιματσάκης

12. SW, III, σελ. 12.
13. SW, III, σελ. 331.
14. αὐτόθι.
15. SW, III, σελ. 340.
16. SW, III, σελ. 341. (δική μου μετάφραση)
17. SW, III, σελ. 341. (δική μου μετάφραση)
18. SW, III, σελ. 471. (δική μου μετάφραση)
19. SW, III, σελ. 407.
20. SW, III, σελ. 532.
21. SW, III, σελ. 582.
22. SW, III, σελ. 600.
23. Βλ. σχετικά Κ. Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (1801-1802) σχολιασμός στο *Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler*.
24. Για μία υπεράσπιση τῆς σελλινγκιανῆς φιλοσοφίας τῆς ταυτότητας ἀπέναντι στὸν Χέγκελ καὶ στὸν Χάιντεγγερ, βλ. Goudeli, K., *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte, Kant*, Palgrave, 2002.
25. *Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler*, σελ. 105-110.
26. SW, IV, σελ. 137.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

27. βλ. σχετικά Baumgarten. M., Korten H., *Schelling*, Μόναχο, 1996, σελ. 84.

28. Στο απόσπασμα αυτό από την *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, τόμος I, μέρος 1, σ. 52 κ. έξ., παραπέμπει ο Χέγκελ στις Παραδόσεις του για την Ιστορία της Φιλοσοφίας. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, τμ. 3., σελ. 437, Suhrkamp, Φρανκφούρτη 1992.), (δική μου μετάφραση).

29. *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, τόμος I, μέρος 1, § 31, σ. 17 κ. έξ. (βλ. σχετικά προηγ. σημείωση), (ή μετάφραση είναι δική μου).

30. SW, VI, σελ. 16.

31. SW, VI, σελ. 35.

32. SW, VI, σελ. 47.

33. SW, VI, σελ. 38.

34. SW, VII, σελ. 39.

35. SW, VII, σελ. 336.

36. SW, VII, σελ. 337.

37. SW, VI, σελ. 357.

38. Έν προκειμένω, αναφέρουμε την έρμηνεία του Horst Fuhrmanns, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Ντύσελντορφ 1954, σελ. 229 κ. έξ., σχετικά με τό ζήτημα της ανάπτυξης της νέας όντολογίας του Σέλλινγκ.

Πάυλος Κλιματσάκης

Ο Fuhrmanns παρατηρεί ότι στην *Πραγματεία για την Έλευθερία* εμφανίζονται οι όροι «Grund der Existenz» και «Existierendes». Σύμφωνα με την τότε διατύπωση, κάθε ὄν συνίσταται από ένα θεμέλιο, «Grund der Existenz», και από αυτό που είναι θεμελιωμένο επί του θεμελίου, τό «Existierendes». Τό Existierendes δέν μπορεῖ νά ὑπάρχει ἀπό μόνο του, ἀλλά χρήζει τοῦ θεμελίου καί γίνεται κατανοητό ὡς τό ἰδεατό μέρος τοῦ ὄντος, ἐνῶ τό θεμέλιό του ὡς τό πραγματικό του μέρος (Reales). Τό θεμέλιο πρέπει πάντα νά παραμένει στό βάθος καί στό παρασκήνιο, παίζοντας τόν θεμελιωτικό του ρόλο, διαφορετικά γίνεται πηγή του κακοῦ. Ο Fuhrmanns παρατηρεῖ μάλιστα ὅτι αὐτή ἡ θεματολογία προέκυψε ἀπό τήν γνωριμία τοῦ Σέλλινγκ μέ τήν σκέψη τοῦ Μπαίμε. Διά τῆς ἐπιδράσεως αὐτῆς, τό Reales ἀποκτᾶ ἄλογο χαρακτήρα. Νοεῖται πλέον ὡς τό ἄλογο στοιχεῖο τοῦ ὄντος, ὡς πιέζουσα δύναμη καί τυφλή βούληση. Ὁ Σέλλινγκ κάνει πλέον λόγο περὶ τοῦ ὅτι πίσω ἀπό κάθε ἀνθρώπινη βούληση πρέπει νά στέκεται ἕνας «Urwille», ἐντός τοῦ ὁποῦ δέν ἐνυπάρχει κανενός εἶδους νόηση. Πρόκειται γιά μία τυφλή βούληση, μία σκοτεινή πίεση. Ὁ Fuhrmanns παρατηρεῖ ὅτι τό Reales ὡς «πιέζουσα δύναμη» εἶναι ἐπίσης αὐτό πού δίνει στήν ζωή τήν ζωτικότητα της, καί αὐτό πού ὁ Nietzsche προσπάθησε νά κατανοήσει ὡς βασική ὥθηση κάθε ζωντανοῦ ὄντος, δηλ. ὡς «βούληση γιά δύναμη». Κατά τόν Fuhrmanns, δέν εἶναι τυχαῖο ὅτι ἡ εἰσοδος τοῦ ἄλογου στοιχείου στήν φιλοσοφία τοῦ Σέλλινγκ ὀδήγησε πολλούς σέ μία ἀθειστική κατεύθυνση. Ἡ ἔννοια αὐτή ἐμφανίζεται σέ μία ἐποχή πού ἡ πίστη σέ μία θεϊκῆς προέλευσης νοηματοδότηση τῆς ζωῆς κλονίστηκε. Τό *Die Welt als Wille und Vorstellung* τοῦ Schopenhauer βασίζεται στήν παραπάνω διατύπωση τοῦ Σέλλινγκ, ἀλλά καί ὁ Nietzsche, στήν *Γέννηση τῆς Τραγωδίας*, ἀναδέχεται τό ἄλογο ὑπό τήν ἔννοια τοῦ «διονυσιακοῦ», καταλήγοντας ἀργότερα στήν διατύπωση «βούληση γιά δύναμη». Ἀλλά τό στοιχεῖο αὐτό δέν ἀπουσιάζει καί στήν ἔννοια «Unbewus-

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

stes» του Eduard von Hartmann. Περαιτέρω επιδράσεις βρίσκουμε στο έργο του Scheler, αλλά και στην έννοια «Elementares» του Junger. Ο Σέλλινγκ έγινε έτσι, έμμεσα ή άμεσα, θεμελιωτής της βολουνταριστικής-ιρρασιοναλιστικής οντολογίας της σύγχρονης εποχής. Ένώ, όμως, το άλλογο στοιχείο στον Σέλλινγκ περιορίζεται και καθορίζεται από το ιδεατό, στους επιγόνους και ιδίως στον Schopenhauer αποκτά αυτονομία, γινόμενο μία ασίγαστη επιθυμία και ανικανοποίητο πάθος. Ο Σέλλινγκ θεωρεί ότι τόσο το ιδεατό όσο και το Reales έχουν την πηγή τους στον Θεό, ο οποίος συνιστά το «Real-Ideales». Και οι δύο δυνάμεις που συνιστούν το πραγματικό όν, προέρχονται από την ένότητά τους εν Θεῷ. Ο Fuhrmanns παρατηρεί ότι ο Σέλλινγκ, σε αντίθεση με τον Χέγκελ, βρίσκει εδώ την αφετηρία για έναν Real-Idealismus που αντιπαρατίθεται στον άπλο ιδεαλισμό του Χέγκελ. (σελ. 265) Μέ αυτό δέν μπορούμε νά συμφωνήσουμε. Κατά τον Fuhrmanns, ο Χέγκελ μένει, ἄς ποῦμε, στον άπλο ιδεαλισμό, γιατί στην Ίδέα του δέν περιέχεται τό Reales ἢ ἕνα στοιχείο πρότερον τῆς θεότηας. Ο Θεός του Σέλλινγκ, συνεχίζει ο Fuhrmanns, ὡς Real-Ideales αποκτά σταδιακά τήν σημασία ὅτι εἶναι μέν οὐσιαστικά πνεῦμα, ἀλλά αὐτό τό πνεῦμα ἐν Θεῷ βασιζέται σέ ἕνα σκοτεινό θεμέλιο, πού ὁ Σέλλινγκ ὀνομάζει «Natur in Gott», ἐν Θεῷ φύση (σελ. 268). Αὐτή ἀποτελεῖ τό ἕτερον τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλά ἀνήκει ἀναγκαῖα σέ αὐτόν. Αὐτή ἢ «Natur in Gott» ὡς θεμέλιο τῆς ὕπαρξῆς του πρέπει νά προηγεῖται τοῦ Θεοῦ ὡς ὑπάρχοντος. Ωστόσο, ὅπως πιστεύουμε, ἡ ὀρθή κατανόηση τῆς ἰδέας τοῦ Χέγκελ περί Θεοῦ, ὡς Ἀπόλυτης Ἰδέας, δύσκολα ὀδηγεῖ σέ μία ἔρμηνεία κατά τήν ὁποία ἡ Ἰδέα στερεῖται τό ἀντικειμενικό στοιχείο.

39. SW, VII, 360 κ. ἔξ.

40. SW, VII, 362.

Πάυλος Κλιματσάκης

41. SW, VII, 363.
42. SW, VII, 364
43. SW, VII, 374 κ. έξ.
44. SW, VII, 378 κ. έξ.
45. SW, VII, 385.
46. SW, VII, 405.

ΧΕΓΚΕΛ

1. Klimatsakis P., *Religion und Absolutes Wissen*, Die Genese der Phänomenologie des Geistes aus dem positivierten Christentum, Βερολίνο, 1997.
2. στό ίδιο, σελ. 7. κ. έξ.
3. στό ίδιο, σελ. 26. κ. έξ.
4. στό ίδιο, σελ. 129. κ. έξ.
5. Σχετικά μέ τήν ιδιαίτερη σημασία τοῦ Προλόγου καί τῆς Εἰσαγωγῆς ὡς εἰσαγωγῆς στήν φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ ἐν γένει, βλ. Μ. Δημητρακόπουλου, *Hegel: Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος, Ὁ "Πρόλογος" καί ἡ "Εἰσαγωγή"* ὡς εἰσαγωγή στήν φιλοσοφία του, Αθήνα, 2007.
6. Klimatsakis P., *Religion und Absolutes Wissen*, σελ. 125. κ. έξ.
7. Hegel G.W.F., *Phanomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Bänden, τόμος 3, έκδ. υπό Moldenhauer, Eva and Michel, Karl Markus, Φραγκφούρτη, Suhrkamp, ³1991, σελ 22 κ. έξ. (δικές μου οι μετάφρασεις).

8. Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Werke in zwanzig Bänden, έκδ. υπό Moldenhauer, Eva and Michel, Karl Markus, Φραγκφούρτη, Suhrkamp, ²1990, τόμος 1, σελ. 82 κ. έξ. (στό έξής: WdL)

9. WdL, τόμος. 2, σελ. 462 κ. έξ.

10. Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke in zwanzig Bänden, έκδ. υπό Moldenhauer, Eva and Michel, Karl Markus, Φραγκφούρτη, Suhrkamp, ²1992, σέ τρείς τόμους, § 213 (στό έξής: EpW)

11. EpW, § 213, Anmerkung.

12. Για τό πώς ή συνείδηση γίνεται απόλυτη αυτοσυνείδηση θέτοντας ως κριτήριο της αλήθειας τήν άπειρη μορφή, βλ. Πενολίδης Θ., *Μέθοδος και Συνείδηση*, σελ 188-189. Ο Πενολίδης γράφει ότι μέ αυτό τό κριτήριο της αλήθειας αποδεκατίζεται και ή ίδια ή συνείδηση ως μορφή γνώσης του άληθινου και άντικείμενό της γίνεται τώρα ή απόλυτη αντίφαση ή ή άπειρη μορφή. Έδώ ή συνείδηση παύει νά είναι αποβλεπτική, νά αναζητᾶ δηλ. τήν αλήθεια στό άντικείμενο και γίνεται ουσιαστικά αυτοσυνείδηση. Αντικείμενό της είναι ή αντίφαση προς τόν έαυτό, δηλαδή τό καθολικό πού εξατομικεύεται ή ή άπειρία, και αυτή είναι τώρα τό κριτήριο του άληθους. Για τήν σχέση της μέ τήν έννοια της άπειρίας (άπειρότητας) και ως Έαυτός βλ. αυτόθι σελ. 203.

13. EpW, § 161.

Πάυλος Κλιματσάκης

14. EpW, § 215.

15. Σχετικά με τήν θέση τῆς «ἀντικειμενικῆς ἐννοίας» καί τῆς «ζωῆς» στήν Ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς, βλ. τήν ἐξαιρετική εἰσαγωγή στήν φιλοσοφία τοῦ Ἐγέλου ἀπό τόν T. S. Hoffmann, G.W.F. Hegel *Eine Propedeutik*, Wiesbaden 2004, στίς σελίδες 374 κ. ἔξ.

16. EpW, § 220.

17. EpW, § 223.

18. EpW, § 224.

19. EpW, § 225.

20. EpW, § 226.

21. EpW, § 233.

22. Ὁ W. Neuser, *Natur und Begriff, Zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Στουτγάρδη, 1995, σελ. 108 κ. ἔξ, παρατηρεῖ ὅτι ἡ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ μπορεῖ νά κατανοηθεῖ ὡς μεθοδικός νεοπλατωνισμός. Ὁ Neuser κάνει τήν σημαντική παρατήρηση ὅτι οἱ σύγχρονες ἐπιστημονικές θεωρίες τῆς αὐτο-οργάνωσης ἀποτελοῦν ἐπίσης μία προσπάθεια ἀπό τήν ἀποψη τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης νά νοηθεῖ τό ὅλο καί μάλιστα ὡς σύστημα. Ὡστόσο, αὐτές οἱ θεωρίες δέν διαθέτουν κανέναν ἐπαρκῶς ἀνεπτυγμένο φορμαλισμό.

23. EpW, § 243.

24. Χαρακτηριστικό γιά τό πόσο ἡ ἐποχή μας δυσκολεύεται

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

νά κατανοήσει την φυσικοφιλοσοφική μέθοδο του Έγελου είναι τό ερωτηματολόγιο πού προτάσσει ό P. Stekeler-Weithofer στό άρθρο του: *Hegels Naturphilosophie. Versuch einer topischen Bestimmung*. Hegel Studien Bd. 36, 2001. Οί τελικές εκτιμήσεις του συγγραφέα σχετικά μέ τό πώς εξηγείται ή άποψη του Χέγκελ για τόν ζωικό οργανισμό ως αλήθεια του φυτικού και σχετικά μέ τήν Γη ως αλήθεια του ήλιακού συστήματος αγγίζουν τά όρια τής επιφανειακότητας, άφου άγνοοῦν τελειώς τήν σχέση και τήν σημασία ανάμεσα στό άφηρημένο και στό συγκεκριμένο καθολικό και στηρίζονται σε έξωτερικές άφορμές για θεμελίωση τής έγγελιανής άποψης (βλ. κυρίως τήν παράγραφο 2.5 του άναφερθέντος άρθρου). Χαρακτηριστική είναι επίσης ή διατύπωση του H. Scholz, *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, Berlin, 1921, σελ. 38, όπου ή φυσική φιλοσοφία του Έγελου ονομάζεται «παιχνίδι μέ έννοιες» (Spiel mit Begriffen), τό όποιο έστειλε, ύποτίθεται, τόν τομέα αυτό τής σκέψης αιώνες πίσω στην εποχή του Παράκελσου.

25. Η Έπιστήμη τής Λογικής είναι κατά τόν Χέγκελ ένας κύκλος πού έπιστρέφει στον έαυτό του, και ό ίδιος αυτός ό κύκλος είναι κύκλος από κύκλους. Καθένας από αυτούς τούς κύκλους, ως άτομικό μέλος, συνιστά αυτοσυσχετισμό, άφου έπιστρέφει στην άφετηρία του, και ταυτόχρονα τήν άφετηρία ενός νέου κύκλου. Τά κομμάτια αυτής τής άλυσίδας είναι οί άτομικές έπιστήμες: Έπιστήμη τής Λογικής, WdL, τόμος. 2, σελ. 571.

26. WdL, τόμος. 2, σελ. 572.

27. Ο Πενολίδης στό *Μέθοδος και Συνείδηση*, σελ. 206 και έξ., άναφέρεται πολύ καιρία στην έννοια τής φύσης μέ τήν σημασία τής μεταστροφής τής ιδεατότητας σε άπόλυτη άτομι-

Πάυλος Κλιματσάκης

κότητα, κατά τήν οποία ή Ίδέα ως άπειρη μορφή παύει νά ἐκτίθεται ως ἐνότητα τῶν αὐτοδιαζευγμένων ἐναντίων καί γίνεται ἀπολυτοποιημένη καί ἀκοινώνητη, ὀλοπαγής καί ἀδιαφοροποιήτη ἀτομικότητα. Σέ αὐτήν τήν περίπτωση, ή σχέση (πού ἐνυπήρχε στήν Ίδέα) διαχέεται ἔξω ἀπό τό συσχετιστικό ὀλοκλήρωμα καί ἀνασύρεται ἀπό τήν ἴδια τήν ἀπώλεια τοῦ ἑαυτοῦ της στό στοιχεῖο τοῦ Ἐκτός-Ἐαυτοῦ-Εἶναι. Ἡ ἀπώλεια τῆς μορφῆς ἰδρύει στό στοιχεῖο τοῦ Ἐκτός-Ἐαυτοῦ-Εἶναι, τό φαίνεσθαι ως «ἐκτός», ως μία δηλ. ἑτερόστροφη ἰδεατότητα τοῦ ἀτομικοῦ. Αὐτή ή ἑτερόστροφη διάζευξη τῶν ἀτομικοτήτων περιέχει ἐντούτοις τόν πυρήνα τῆς περισυλλογῆς της.

28. O D. Wandschneider, *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelischen Philosophie*, στό Hegel und die Naturwissenschaften ἐκδ. ὑπό M. J. Petry, Stuttgart, 1987 (σελ. 42), ἐρμηνεύει ἐδῶ ἐντελῶς λανθασμένα, ἰσχυριζόμενος ὅτι τό Λογικό, κατά τήν ὀλοκλήρωσή του ως ἀπόλυτη Ίδέα καί καθορισμένο ἀπλῶς λογικά, δέν μπορεῖ πλέον, ἀκολουθώντας τήν ἴδια τήν διαλεκτική του φύση, παρά νά μεταβῆ στήν ἀντίθεσή του, ή ὁποία πρέπει νά νοηθεῖ ως τό μή-Λογικό. Αὐτό δέ τό μή-Λογικό δέν μπορεῖ νά εἶναι ἄλλο παρά τό «μή-ἐννοιακό» (begrifflos), ἐπομένως αὐτό τό ὅποιο δέν συν-λαμβάνει, ἀλλά τά θέτει ὅλα χωριστά. Νομίζουμε ὅτι ἐδείχθη μέ σαφήνεια ὅτι δέν πρόκειται γιά μετάβαση, καθώς ἐπίσης καί ὅτι ή φύση ὄχι μόνο δέν ἀποτελεῖ τό μή-Λογικό, ἀλλά εἶναι ή Ίδέα στήν ἑτερότητά της.

29. Γιά τούς λόγους πού ἤδη ἀναφέρθηκαν (βλ. προηγούμενη σημείωση), δέν μπορεῖ νά γίνει ἀποδεκτή ή ἀποψη πού ἐκφράζουν ἀπό κοινοῦ οἱ D. Wandschneider καί V. Hosle στό: *Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, Hegel-Studien bd. 18, 1983, σελ. 173 ἕως 199, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ή σχέση ἀνάμεσα στήν Ίδέα καί στήν

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

φύση δέν πρέπει νά νοηθεῖ οὔτε μονιστικά οὔτε διϋστικά, ἀλλά διαλεκτικά, μέ τήν σημασία ὅτι ἡ Ἰδέα ὡς τό Ἀπόλυτο ὁλοκληρώνεται μόνο κατά τήν ἀντίθεσή της πρὸς τήν πραγματικότητα (Realitat) τοῦ πνεύματος καί τῆς φύσης, στά πλαίσια τῆς διαλεκτικῆς τους τριάδος (βλ. σελ. 175). Ἀπό τά παραπάνω ὅμως πρέπει νά ἔχει ἤδη γίνει σαφές ὅτι ἡ Ἰδέα εἶναι ἐν ἑαυτῇ ὅλη ἡ πραγματικότητα.

30. EpW, § 247.

31. EpW, § 249.

Ο ΥΣΤΕΡΟΣ ΣΕΛΛΙΝΓΚ

1. Walter Schultz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Στουτγκάρδη, 1955, σελ. 112.

2. Σχετικά μέ τήν ἐπίδραση τοῦ ὕστερου Σέλλινγκ σέ νεώτε-
ρους στοχαστές, ὁ Anton Mirko Kontaken σημειώνει ὅτι
ἔτρεψε τήν πορεία τῆς οὐσιοκρατικῆς φιλοσοφίας τοῦ γερ-
μανικοῦ ιδεαλισμοῦ πρὸς τήν κατεύθυνση τῆς ὑπαρξιακῆς
φιλοσοφίας. Ἀναφέρει ἀκόμα τήν ἄποψη τοῦ W. Schultz ὅτι
κατά τήν μεταϊδεαλιστική ἐποχή οἱ δημιουργικοί διανοούμε-
νοι, ὅπως οἱ Feuerbach, Stirner, Kierkegaard, Marx καί Nietz-
sche θεματοποιοῦν ἐκ νέου τό πρόβλημα τῆς σχέσης τοῦ
νοεῖν πρὸς τήν πραγματικότητα, καί, ἀκολουθώντας τό πα-
ράδειγμα τοῦ ὕστερου Σέλλινγκ, δίνουν τά πρωτεῖα τόσο στό
Εἶναι ἀπέναντι στήν νόηση ὅσο καί στήν ζωὴ ἀπέναντι στό
πνεῦμα. Περαιτέρω, ὁ Kontaken διαπιστώνει ὅτι καί ὁ Sch-
openhauer υἱοθετεῖ τόν νατουραλισμό τοῦ Σέλλινγκ, ἀνα-
πτύσσοντάς τον σέ ἓνα ὁλόκληρο σύστημα ἐφοδιασμένο μέ
ἐποπτικό ὑλικό ἀπὸ ὅλες τίς σφαῖρες τῆς πραγματικότητος.
Βλ. A. M. Kontaken, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Mit

Πάυλος Κλιματσάκης

Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingsvorlesungen von G. M. Mittermaier und Sören Kierkegaard, Μόναχο, 1962, σελ. 57 έως 59.

3. Έδω ακολουθοῦμε τό κείμενο *Philosophie der Offenbarung* (στό ἐξῆς: PdOf) πού ἐπιμελήθηκε ὁ Manfred Frank καί τό ὁποῖο βασίζεται στήν λεγόμενη «Nachschrift τοῦ Paulus». Ἑλληνική μετάφραση ἀπό τόν Θ. Λουπασάκη, *Φιλοσοφία τῆς Ἀποκαλύψεως*, Ἐκδόσεις Ροές, Ἀθήνα, 2004.

4. Ὁ Rolf Borlinghaus παρατηρεῖ εὐστοχα ὅτι ὁ Σέλλινγκ διακρίνει ἀνάμεσα στήν γνώση (Erkennen) ἑνός πράγματος, π.χ. ἑνός ἱστορικοῦ γεγονότος, κατά τήν ὁποία πρέπει κανεῖς ἐκτός ἀπό τήν ἔννοια τοῦ πράγματος νά γνωρίζει καί τήν ὑπαρξή του, καί στήν γνώση ὡς ἀπλό νοεῖν τῆς οὐσίας ἑνός ὄντος, ὅπως στήν περίπτωση τοῦ τριγώνου. Γιά αὐτήν τήν γνώση ἀπαιτεῖται ἀπλά τό νά νοήσει κανεῖς τό τρίγωνο, ἀφοῦ αὐτό δέν ὑπάρχει, εἶναι ἀπλά ἔννοια. βλ: R. Borlinghaus, *Neue Wissenschaft. Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie*, Φραγκφούρτη, 1995, σελ. 122). Ὁ W. Schultz, *Die Vollendung ...* (σελ. 112-113), σημειώνει ὅτι ἡ σύγχρονη ἔρευνα θεωρεῖ τήν ὑστερη φιλοσοφία τοῦ Σέλλινγκ ὡς «ρήξη» (Bruch) σέ σχέση μέ τό προηγούμενο σύστημά του. Σύμφωνα μέ αὐτήν τήν γραμμή σκέψεως, ὁ φιλόσοφος ἄρχισε νά ἐγείρει ἀμφιβολίες γύρω ἀπό τήν ἰδεαλιστική του ἀφετηρία μέ ἀφορμή τήν ἀδυναμία παραγωγῆς τῶν πεπερασμένων ὄντων ἀπό τό Λόγο. Αὐτό τόν ὀδήγησε στήν σκέψη ὅτι ἡ ἀδυναμία ὀφείλεται σέ κάποια πτώση τοῦ Ἐγώ ἀπό τήν ἰδεατή (προοπτική) τάξη τοῦ ὄντος, ἡ ὁποία μπορεῖ ὁμως νά νοηθεῖ μόνο ὡς ἀποτέλεσμα ἐλευθερίας. Ἡ σύλληψη τοῦ προβλήματος τῆς ἐλευθερίας ἀποτελεῖ τήν γενέθλια ὥρα τῆς ὑστερης φιλοσοφίας. Αὐτό φαίνεται στά ἔργα *Philosophie und Religion*, 1804, καί *Untersuchungen uber die menschliche Freiheit*, 1809. Συμφωνοῦμε μέ τόν Schultz, ὅταν τονίζει ὅτι ἡ ὑστερη

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

φιλοσοφία δέν συμπίπτει μέ τήν «Wirklichkeitsphilosophie» τῶν μεταϊδεαλιστῶν, ἀλλά ἀποτελεῖ προβληματισμό, πού ξεπηδᾷ ἀπό τόν ἴδιο τόν ιδεαλισμό σχετικά μέ τό ζήτημα τοῦ ἀπόλυτου «αὐτοκαθορισμοῦ» (Selbstbestimmung). Δέν συμφωνοῦμε ὅμως μέ τόν περαιτέρω ἰσχυρισμό του ὅτι στήν ὑστερη φιλοσοφία ἀνακαλύπτεται καί θεματοποιεῖται τό ζήτημα τῆς «Transzedenz» τοῦ Λόγου, ἀλλά καί τοῦ μή-νοητοῦ χαρακτήρα αὐτοῦ τοῦ ὑπερβατικοῦ περιεχομένου. (Ὁ Λόγος ἀνακαλύπτει, δηλ. ὅτι ὑπάρχει κάτι ὑπερβατικό ὡς πρὸς τόν ἴδιο). Χρειαίεται ὅμως μία ιδιαίτερη μελέτη γιά νά συζητηθεῖ ἡ ἔννοια τοῦ μή-νοητοῦ στόν ὕστερο Σέλλινγκ, τουλάχιστον ἔάν ἀναφερόμαστε στό «μή ἐκ τῶν προτέρων νοητό» (Unvordeckliches). Σχετικά, βλ. τήν Εἰσαγωγή μου στήν ἀναφερθεῖσα ἑλληνική μετάφραση τῆς Φιλοσοφίας τῆς Αποκαλύψεως.

5. PdOf, σελ. 99.

6. PdOf, σελ. 100.

7. PdOf, σελ. 101.

8. PdOf, σελ. 106.

9. PdOf, σελ. 109.

10. PdOf, στό ἴδιο.

11. PdOf, σελ. 116.

12. PdOf, σελ. 127. Ὁ Erhard Oeser ὑποδεικνύει ὅτι ὁ Σέλλινγκ, στήν παράδοση πού ἀφιέρωσε στόν Χέγκελ τό 1827, πῆρε ἀφορμή ἀπό τήν διατύπωση τῆς Λογικῆς κατά τήν ὁποία «ἡ μέθοδος δέν εἶναι παρὰ ἡ ἴδια ἡ κίνηση τῆς ἐννοίας, ἀλλά μέ

Πάυλος Κλιματσάκης

τήν σημασία ότι ή έννοια είναι τά πάντα καί ή κίνησή της συνιστά την καθολική καί απόλυτη δραστηριότητα», τήν όποία σχολίασε λέγοντας «ότι δέν αφήνει στόν Θεό τίποτα άλλο από τήν κίνηση τής έννοιας, πού σημαίνει νά είναι ό ίδιος άπλά ή έννοια». Βλ: E. Oeser, *Die antike Dialektik in der Spatphilosophie Schellings*. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems, Μόναχο, 1978, σελ. 50.

13. PdOf, σελ. 130. Κατά τήν άποψη του Erhard Oeser, *Die antike Dialektik...* σελ. 54, ό Σέλλινγκ περιίπτει, χάριν τής αντίθεσεως πρός τόν Χέγκελ, σέ ένα ιδιότυπο γνωστικισμό, ό όποιος στοχεύει μέν στην διαμεσολάβηση του Απολύτου, όχι όμως πλέον διά τής έννοιας, αλλά διά τής συναντήσεως μέ τόν έν τή ιστορία άποκαλυπτόμενο Θεό. Κατά τόν Σέλλινγκ, ό Χέγκελ έχασε τελείως από τά μάτια του τόν πραγματικό Θεό τής Αποκαλύψεως.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

1. Κλιματσάκης Π. *Θεός καί Κόσμος. Φιλοσοφική έρμηνεία τής δημιουργίας του κόσμου καί τής σχέσης του Θεού προς τά δημιουργημένα όντα*, Αθήνα, 2007.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

KANT

Gesammelte Schriften, υπό της Koniglichen Preussischen Aca-
demie der Wissenschaften, 29 τόμοι. Berlin, Walter de Gruyter
et al., άρχισε το 1902 και συνεχίζεται.

Κριτική του καθαρου Λόγου, μτφ. Α. Γιανναρα, (Υπερβατική
Αναλυτική) και Μ. Δημητρακόπουλου (Υπερβατική Διαλε-
κτική), Αθήνα, 2006.

Κριτική του πρακτικού Λόγου, μτφ. Μ. Δημητρακόπουλου,
Αθήνα, 2004.

Κριτική της κριτικής δύναμης, μτφ. Κ. Ανδρουλιδάκη, Αθήνα,
2004.

Κριτική της κριτικής ικανότητας, μτφ. Χ. Τασάκος, Αθήνα,
2005.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Leipzig,
³1800.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,
Königsberg, ²1794

Πάυλος Κλιματσάκης

Τά σημαντικότερα έργα τοῦ Κάντ σέ χρονολογική σειρά

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte
1746

Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Er-
kenntnisse 1755

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 1755

Monadologia Physica 1756

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren 1762

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des
Daseins Gottes 1763

Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit
einzuführen 1763

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
1764

Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der
natürlichen Theologie und der Moral 1764

Träume eines Geistersehers 1766

Inaugural Dissertation (De mundi sensibilis atque intelligibilis
forma et principiis) 1770

Kritik der reinen Vernunft 1781

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik 1783

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ab-
sicht 1784

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786

Kritik der praktischen Vernunft 1788

Kritik der Urteilskraft 1790

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793

Zum ewigen Frieden 1795

Metaphysik der Sitten 1797

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 1798

Der Streit der Fakultäten 1798

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Logik 1800

Über Pädagogik 1803

Έπιλογή δευτερεύουσας βιβλιογραφίας

Allison, H., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven, Yale University Press, 1986.

– *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, 1990.

– *Kant's Theory of Taste: A Reading of the "Critique of Aesthetic Judgment"*, New York, 2001.

Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy*, Cambridge, 2000.

Altman, M. C., *A Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Boulder, CO, Westview Press, 2007.

Baumgartner, H. M., *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Anleitung zur Lektüre, Freiburg/München 1985, 1988.

Baumanns, P., *Kant's Philosophie der Erkenntnis*. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der "Kritik der reinen Vernunft", Würzburg, 1997.

Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago/London, 1960.

Beiser, F. C., *The Fate of Reason, German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.

Buroker, J. V., *Kant's Critique of Pure Reason*. An Introduction. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Copleston, F., *A History of Philosophy*, New York, 1994.

Πάυλος Κλιματσάκης

Δημητρακόπουλου, Μ., *Μελέτες Κριτικής Φιλοσοφίας και Μεταφυσικής*, Αθήνα, 2005.

– *Στοιχείωση Ευρωπαϊκής Φιλοσοφίας*. Από τους Προσωκρατικούς έως τόν Wittgstein και τόν Heidegger, Αθήνα, 2003.

– *Διαλεκτική ψυχολογία και υπερβατική συνειδησιολογία στην κριτική ιδεοκρατία του Κάντ*, Αθήνα, 1983.

Forster, M. N., 2008. *Kant and Scepticism*. Princeton NJ, Princeton University Press.

Henrich, D., *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, στό: *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*, Festschrift H.G. Gadamer, Tübingen, 1960.

Greenberg, R., *Kant's Theory of A Priori Knowledge*. State College PA, Pennsylvania State University Press, 2008.

Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1990.

– *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge and London, 1993.

Rosenkranz, K., *Geschichte der kantischen Philosophie*, Leipzig, 1840.

Πελεγρίνης, Θ. Ν., *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας*, Αθήνα, 1997.

– *Εμπειρία και πραγματικότητα*, Αθήνα, 1988.

Paton, H.J., *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, 1947.

Prauss, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M., 1983.

Ross D., *Kant's Ethical Theory Oxford*, Clarendon Press, 1954.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Sedgwick, S., (ed.) *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. Cambridge and New York, Cambridge University Press, 2007.

Schlapp, O., *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen, 1901.

Solomon, R., *Continental Philosophy since 1750: The rise and fall of the self*, Oxford, 1988.

Teichert, D., *Immanuel Kants "Kritik der Urteilskraft"*. Ein einführender Kommentar, Paderborn, 1992..

Zammito, J. H., *The Genesis of Kant's "Critique of Judgment"*, Chicago, 1992..

ΦΙΧΤΕ

Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, 11 τόμοι, έκδοθέντα υπό I. H. Fichte (Berlin 1845-46). Οί παραπομπές μας είναι από αυτήν τήν έκδοση.

J. G. Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, έκδοθέντα υπό Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs, καί Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, (1964 -), 38 τόμοι έως σήμερα.

Fichte J.G., Ὁδηγός γιά μία εὐτυχισμένη ζωή, μτφ. Θ. Λουπασάκης, Αθήνα 2007

Πάυλος Κλιματσάκης

Τά σημαντικότερα ἔργα τοῦ Φίχτε σέ χρονολογική σειρά

Versuch einer Kritik aller Offenbarung 1792

[Rezension:] Aenesidemus 1794

Über den Begriff der Wissenschaftslehre 1794

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1794

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, 21802

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in
Rücksicht auf das theoretische Vermögen 1795

Wissenschaftslehre nova methodo (σημειώσεις τῶν φοιτητῶν
του) 1796–1799

Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissen-
schaftslehre 1796/97

Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1798

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissen-
schaftslehre 1798

Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregie-
rung 1798.

Die Bestimmung des Menschen 1800

Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigent-
liche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser
zum Verstehen zu zwingen 1801

Wissenschaftslehre 1804

Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1806.

Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Ge-
biete der Freiheit 1806

Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre
1806.

Reden an die deutsche Nation 1808.

Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss darge-
stellt 1810

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Έπιλογή δευτερεύουσας βιβλιογραφίας

Bauch, B., *Fichte und unsere Zeit*, Erfurt, 1920.

Baumanns, P., *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bonn 1974

– *Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg, 1990.

Bäumer, G., *Fichte und sein Werk*, Berlin, 1921.

Baumgartner, M. και Jacobs, W.G.J., *G. Fichte: Bibliographie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968.

Buchenau A., *Die philosophischen Grundlagen der Fichteschen Erziehungslehre*, Langesalza, 1913.

Class, W. και Soller, A. K., *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamtem Wissenschaftslehre*, Amsterdam, 2004.

Drechsler J., *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, 1955.

Ehrenberg H., *Fichte. Der Disputation erstes Buch*, München, 1923.

Everett, C. C., *Fichte's Science of Knowledge: A Critical Exposition*, Chicago, 1884.

Fischer, K., *Geschichte der neueren Philosophie, Fichte und seine Vorgänger*, Heidelberg, 1969.

Falk, W., *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh, 1971.

Fuchs, E. (έκδ.), *J. G. Fichte im Gespräch: Berichte der Zeitgenossen*, 6 τόμοι. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1978-92.

Πάυλος Κλιματσάκης

Gogarten, F., *Fichte als religiöse Denker*, Jena, 1914.

Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, 1970.

Kabitz, W. *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie*, Berlin, 1902.

Lauth, R., *Hegel vor der Wissenschaftslehre*, Stuttgart, 1987.

– *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg, 1984.

– *Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart*, στο: *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 70, σελ. 262 κ. έξ.

Leibholz, G., *Der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte*, Ein Beitrag zur Staatslehre, Freiburg, 1922.

Martin, W. M., *Idealism and Objectivity: Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

Medicus, F., *Fichtes Leben*, Leipzig, 1922.

Menzel, A. *Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum kantischen Kritizismus*, Kiel, 1909.

Metzger, W., *Gesellschaft Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1966.

Radermacher, H., *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt a.M. 1970.

Ritzel, W., *Fichtes Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1956.

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Strecker, R., *Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie*, Leipzig, 1916.

Wallner, N., *Fichte als politischer Denker*. Werden und Wesen seiner Gedanken über den Staat, Halle, 1962..

Weber, M., *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin*, Tübingen, 1925.

Windelband, W., *Fichtes Idee des deutschen Staates*, Tübingen, 1921.

Zöller, G., *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Zeller, E., *Fichte als Politiker*, στο: *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*, Leipzig 1865.

ΣΕΛΛΙΝΓΚ

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's *Sämmtliche Werke*, έκδοθέντα υπό K.F.A. Schelling, 1ο τμήμα, τόμοι 1-10, 2ο τμήμα, τόμοι 1-4, Stuttgart, Cotta, 1856-61. (Οί παραπομπές μας είναι από αυτήν τήν έκδοση)

Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, υπό H. M. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings, Stuttgart, ξεκίνησε τό 1976 καί συνεχίζεται.

Φιλοσοφία τῆς Ἀποκάλυψεως, μτφ. Θ. Λουπασάκης, ἐκδόσεις Ροές, Ἀθήνα 2004.

Πάυλος Κλιματσάκης

Τά σημαντικότερα έργα τοῦ Σέλλινγκ σέ χρονολογική σειρά

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt 1794
 Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen 1795
 Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticimus 1795
 Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre 1796-7
 Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft 1797
 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 1799
 System des transcendentalen Idealismus 1800.
 Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme zu lösen 1801
 Darstellung meines Systems der Philosophie 1801
 Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie 1802
 Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge 1802
 Philosophie der Kunst 1802-3
 Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803
 Philosophie und Religion 1804
 System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere 1804
 Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur 1807
 Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände 1809
 Die Weltalter 1811-15
 Über die Gottheiten von Samothrake 1815
 Initia Philosophiae Universae 1820-1
 Über die Nature der Philosophie als Wissenschaft 1821
 System der Weltalter 1827-8
 Einleitung in die Philosophie 1830

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Grundlegung der positiven Philosophie 1832-3
 Zur Geschichte der neueren Philosophie 1833-4
 Philosophie der Offenbarung 1841-2
 Philosophie der Mythologie 1842
 Philosophie der Offenbarung 1842-3
 Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung
 der rein rationalen Philosophie (κατά τά έτη 1847 και 1852)

Έπιλογή δευτερεύουσας βιβλιογραφίας

Beach, E. A., *The Potencies of the God(s): Schelling's Philosophy of Mythology*, Albany, SUNY Press, 1994.

Börlinghaus R., *Neue Wissenschaft. Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie*, Frankfurt am Main, 1995.

Durner M., *Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig*, στο: Archiv für Geschichte der Philosophie 72-2, 1990.

Goudeli, K., *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte, Kant*, Palgrave, 2002.

Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt, 1975.
 – *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt, 1985.

Fuhrmanns H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf, 1954.

Heidegger, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, 1971.

Henrich, D., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982.

Πάυλος Κλιματσάκης

Heuser-Kessler, M.-L., *Die Produktivität der Natur*, Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften, Berlin, 1986.

Hogrebe, W., *Prädikation und Genesis*. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings 'Die Weltalter', Frankfurt, 1989.

Jähnig, D., *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Pfullingen, 1966.

Jaspers, K., *Schelling: Größe und Verhängnis*, München, 1955.

Joel K., *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basel, 1913.

Kontakan A. M., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellings Vorlesungen von G.M. Mittermaier und Sören Kierkegaard, München, 1962.

Oeser E., *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems. Wien Und München, 1978.

Sandkaulen-Bock, B., *Ausgang vom Unbedingten*. Über den Anfang in der Philosophie Schellings, Göttingen, 1990.

Sandkühler, H. J., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart, 1970.

Schneeberger, G., *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*. Eine Bibliographie, Bern, 1954.

Schulz, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen, 1975

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Snow, D. E., *Schelling and the End of Idealism*, Albany, SUNY Press 1996.

White, A., *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio: Ohio University Press, 1983.
– Schelling: *Introduction to the System of Freedom*, New Haven and London: Yale University Press 1983.

ΧΕΓΚΕΛ

Gesammelte Werke, έκδοθέντα υπό της Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968-.

Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, Eva and Michel, Karl Markus (έκδ.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971 (παράπεμπουμε από αυτήν την έκδοση)

Τά σημαντικότερα έργα τοῦ Χέγκελ σέ χρονολογική σειρά

Die Positivität der christlichen Religion 1795/96

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus 1796/97

Der Geist des Christentums und sein Schicksal 1799/1800

Die Verfassung Deutschlands 1800–02

Mancherlei Formen die beim jetzigen Philosophieren vorkommen 1801

Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie 1801

Über das Wesen der philosophischen Kritik 1802

Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme 1802

Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie 1802

Πάυλος Κλιματσάκης

Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobi-sche und Fichtesche Philosophie 1803
 Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts 1803
 Wer denkt abstrakt? 1807
 Phänomenologie des Geistes 1806/07
 Wissenschaft der Logik 1812–16, επανεπεξεργασία 1831
 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften από τό 1816
 και μετά
 Grundlinien der Philosophie des Rechts 1821
 Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel 1828
 Hamanns Schriften 1828
 Über die englische Reformbill 1831
 Οί Παραδόσεις του για την Philosophie der Geschichte, Philosophie der Religion, Ästhetik, Geschichte der Philosophie εκδόθηκαν μετά θάνατον.

Επιλογή δευτερεύουσας βιβλιογραφίας

Beiser, F. C., *Hegel*. New York and London: Routledge 2005
 –*German idealism: the struggle against subjectivism, 1781-1801*, Harvard University Press, 2002.

Crites, S., *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998.

Engelhardt D. v., *Einheitliche und umfassende Darstellungen in der Naturwissenschaft um 1800 und Hegels Philosophie der Natur*, in RETE, Bd. 1, 1972.

Forster, M. N., *Hegel and Scepticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1989
 – *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago: University of

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Chicago Press 1998.

Fulda, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1965.

Gies, M., *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, στο: Hegel und die Naturwissenschaften έκδ. υπό Μ. J. Petry, Stuttgart, 1987.

Harris, H. S., *Hegel's Development: Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

– *Hegel's Development II: Night Thoughts (Jena 1801-6)*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, 1954.

Hoffmann T. S., G.W.F. Hegel. *Eine Propädeutik*, Wiesbaden, 2004.

Horstmann, R.P., *Wahrheit aus dem Begriff: eine Einführung in Hegel*, Frankfurt am Main, Hain 1990.

Hösle, V., *Hegels System: Der Idealismus der Subjectivität und das Problem der Intersubjectivität*, 2 τόμοι, Hamburg, Meiner Verlag 1987.

Jaesche, W., *Reason in Religion. The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, J. M. Stewart and Peter Hodgson (μτφ.), Berkeley: University of California Press, 1990.

Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921.

Klimatsakis P., *Religion und Absolutes Wissen*, Köster, Berlin, 1997.

Κλιματσάκης Π., *Θεός και Κόσμος, Φιλοσοφική έρμηνεία της*

Πάυλος Κλιματσάκης

δημιουργίας του κόσμου και της σχέσης του Θεού προς τὰ δημιουργημένα ὄντα, Σμίλη, Ἀθήνα, 2007.

Neuser W., *Natur und Begriff*, Zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel, Stuttgart, 1995.

Πενολίδης Θ., *Μέθοδος και Συνείδηση*, Ἀθήνα, 2003.

Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, 1973.

Royce, J., *Spirit of modern philosophy*, New York, 1983.

Rosen, M., *Hegel's Dialectic and Its Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Scholz H., *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, Berlin, 1921.

Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, 1979.

Solomon, R., *In the Spirit of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Stern, R. (έκδ.), *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*, 4 τόμοι, London: Routledge, 1993.

Stekeler-Weithofer P., *Hegels Naturphilosophie. Versuch einer topischen Bestimmung*. Hegel Studien Bd. 36, 2001.

Taylor, C., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Wallace, R. M., *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*,

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

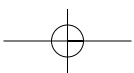
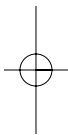
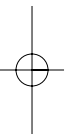
Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Wandschneider, D., *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie*, στο Hegel und die Naturwissenschaften έκδ. υπό M. J. Petry, Stuttgart, 1987.

Wandschneider D. μέ τον Hösl V., *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, Hegel-Studien bd. 18, 1983.

Westphal, M., *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Williams, R. R., *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany: State University of New York Press, 1992..



ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΡΩΝ

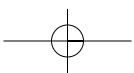
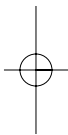
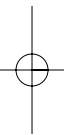
Absolute, das	τό Ἀπόλυτο
Akt	πράξη, ἐνέργημα
Akzidenz	συμβεβηκός
allgemein	γενικός, καθολικός, καθ' ὅλου
Anschauung	ἐποπτεία
an sich	καθ' ἑαυτό
Ansicht	ἄποψη
Antinomie	ἀντινομία
Antithese	ἀντίθεση
Auffassung	ἀντίληψη, πρόσληψη
aufheben	αἴρω, ἀναιρῶ (διατηρώντας)
Äußerung	ἐξωτερικευση
Bedeutung	σημασία, νόημα
Begriff	ἔννοια
Beschränkung	περιορισμός
Bestimmung	προσδιορισμός
Bewußtsein	συνείδηση
Beziehung	σχέση, ἀναφορά
Darstellung	ἐκθεση, παρουσίαση
Dasein	συγκεκριμένο ὄν, ὕπαρξη
Deduktion	(λογική) παραγωγή
Differente	τό διαφέρον
Ding an sich	πράγμα καθ' ἑαυτό
diskursiv	συλλογιστικός
Einheit	ἐνότητα
Einsicht	ἐπίγνωση
Einzelnes	καθ' ἕκαστον, ἀτομικό
Emanation	ἀπορροή
endlich	πεπερασμένο

Πάυλος Κλιματσάκης

Entegegensetzte	τά αντίθετα
Entwicklung	ανάπτυξη, έκπτυξη
Entzweiung	διχασμός, διαχωρισμός
Erkenntnis	γνώση (φιλοσοφική)
Erscheinung	φαινόμενο, φαίνεσθαι
Existenz	ύπαρξη
Form	μορφή
formell	τυπικός
Gedanke	σκέψη, έννοημα
Gemüt	θυμικό
Gestalt	μορφή, σχῆμα
Gewißheit	βεβαιότητα
Grundsatz	θεμελιώδης πρόταση, αρχή
Handlung	πράξη, ενέργεια
Ichheit	ἐγώτητα
Identität	ταυτότητα
immanent	ἐμμενής
Indifferenz	ἀ-διαφορία, ἔλλειψη διαφορᾶς
Individuum	ἄτομο
Intelligenz	νόηση
Jenseits	ἐπέκεινα
konstitutiv	συστατικός
Lust	ἡδονή, εὐχαρίστηση
Mannigfaltigkeit	πολλαπλότητα
Moment, das	συνιστώσα (ἔννοιας)
Negation	ἄρνηση
Notwendigkeit	ἀναγκαιότητα
Objektivität	ἀντικειμενικότητα
Pflicht	καθῆκον
Prädikat	κατηγορούμενο
Prinzip	ἀρχή (φιλοσοφική)
Produkt	προϊόν, γινόμενο
Realität	ἄμεση πραγματικότητα, παρουσία
Reflexion	ἀναλογισμός, ἀναστοχασμός

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

Regulativ	κανονιστικός
Schein	επίφαση, άπατηλό φαινόμενο
Selbstbewußtsein	αυτοσυνείδηση
Sinn	νόημα
sinnlich	κατ' αίσθηση, αισθητηριακός
Sinnlichkeit	αισθητικότητα
Sitten	ήθη
Sollen	δέον
Spekulation	καθαρή θεωρία
Spekulativ	καθαρά θεωρητικός
Subjekt	υποκείμενο
Subjektivität	υποκειμενικότητα
Substanz	ουσία
Synthese	σύνθεση
Tathandlung	ένεργοπραγεία
transzedent	υπερβατικός
transzendental	υπερβατολογικός
Trieb	όρμη, όρμέμφυτο
Übersinnliches	υπεραισθητό
Unbedingt	μή υποκείμενο σέ όρους
Unendlichkeit	άπειρότητα
Unmittelbar	άμεσος
Urteilkraft	δύναμη τής κρίσης
Verhältnis	σχέση, άναλογία
Vermittlung	διαμεσολάβηση
Vermögen	δύναμη, ίκανότητα
Vernunft	Λόγος
Verstand	διάνοια
Vorstellung	παράσταση
Wahrnehmung	άντίληψη
Weltanschauung	κοσμοθεωρία
Wissen	γνώση
Zerissenheit	διασπαραγμός, διάσπαση
Zweckmäßigkeit	σκοπιμότητα



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	7
ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΕΠΙΜΕΛΗΤΗ	11
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	13
Ἡ φιλοσοφία τῶν νέων χρόνων	15
Ἡ πορεία τῆς νεότερης φιλοσοφίας	21
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ: ΚΑΝΤ	35
<i>Ἡ Κριτική τοῦ καθαροῦ λόγου</i>	39
Χῶρος καί χρόνος	39
Ἡ διάνοια	41
Ὁ λόγος	46
<i>Ἡ Κριτική τοῦ πρακτικοῦ λόγου</i>	52
Τό Faktum τοῦ καθαροῦ πρακτικοῦ λόγου	56
Ἐλευθερία καί ἀναγκαιότητα	58
Θεός καί ἐλευθερία	62
Ἡ συστηματική σημασία τῆς ἔννοιας τῆς ἐλευθερίας	64
Ἀτομική καί καθολική βούληση	67
<i>Ἡ Κριτική τῆς κριτικῆς δυνάμεως</i>	69
Ἡ μορφική σκοπιμότητα τῆς φύσης	74
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ: ΦΙΧΤΕ	85
Κάντ καί Φίχτε	86
Τό Ἐγώ ὡς ἀρχή τῆς φιλοσοφίας	88
Οἱ τρεῖς θεμελιώδεις προτάσεις τῆς επιστημολογίας	91
Ἡ θεωρητική συνείδηση	95
Ἡ πρακτική συνείδηση	98

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

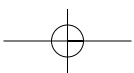
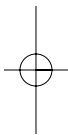
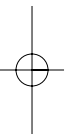
Ἡ ὕστερη μορφή τῆς φιχτιανῆς φιλοσοφίας	105
Οἱ πέντε κοσμοθεωρίες	110
Ἀποτέλεσμα τῆς φιχτιανῆς φιλοσοφίας	115
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ: ΣΕΛΛΙΝΓΚ	119
Ἡ ἰδέα μιᾶς φιλοσοφίας τῆς φύσης	121
Τό σύστημα τοῦ ὑπερβατολογικοῦ ιδεαλισμοῦ	128
Πρακτική φιλοσοφία	136
Τό σύστημα τῆς ἀπόλυτης ταυτότητας	140
Τό πρόβλημα τῆς ἐλευθερίας	146
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ: ΧΕΓΚΕΛ	157
Ὁ πρόμος Χέγκελ	159
Ἡ πορεία τῆς ἐγγελιανῆς σκέψεως ἕως τήν <i>Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος</i>	160
Τό ἀπόλυτο στήν <i>Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος</i>	168
Τό φιλοσοφικό σύστημα τοῦ Χέγκελ	175
Ἡ διαλεκτική μέθοδος	178
Ἡ ἐπιστήμη τῆς Λογικῆς	183
Ἡ ἀπόλυτη Ἰδέα	185
Ἡ φιλοσοφία τῆς φύσης	194
Τό σύστημα τῆς φύσης	200
Ἡ φιλοσοφία τοῦ πνεύματος	205
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ:	
Ἡ ὙΣΤΕΡΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΣΕΛΛΙΝΓΚ ΚΑΙ Ἡ ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ ΧΕΓΚΕΛ	209
Οἱ ἀρχές τῆς ἐπιστήμης τοῦ νοῦ	211
Ἡ κριτική στόν Χέγκελ	218
ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ: ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ	233

Συστηματική εισαγωγή στον γερμανικό ιδεαλισμό

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΠΟΜΠΕΣ 241

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ
269

ΠΙΝΑΚΑΣ ΟΡΩΝ 287



ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΚΛΙΜΑΤΣΑΚΗ *ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ
ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟΝ ΓΕΡΜΑΝΙΚΟ ΙΔΕΑΛΙΣΜΟ* ΤΥΠΩΘΗΚΕ
ΚΑΙ ΒΙΒΛΙΟΔΕΤΗΘΗΚΕ ΤΟΝ ΙΑΝΟΥΑΡΙΟ ΤΟΥ 2010 ΓΙΑ
ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΡΟΕΣ, ΛΟΜΒΑΡΔΟΥ 31-
35, ΑΘΗΝΑ, 11473, ΤΗΛ. 210-6429409, FAX 210-6411597

