

Η αριστοτελική τελεολογία μέσα από τις *Παραδόσεις για την Ιστορία της Φιλοσοφίας*
του G.W.F. Hegel

Επιβλέπων καθηγητής: Γιώργος Φαράκλας

Ακαδημαϊκό έτος: 2022-2023

Διπλωματική εργασία: Νταρλαντάνη Ουρανία (Α.Μ.: 01251120M032)

Τριμελής Επιτροπή

Καλατζής Αντώνιος, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Λαβράνου Αλίκη, Καθηγήτρια Κοινωνικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας στο Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου

Φαράκλας Γεώργιος, Καθηγητής Κοινωνικής και Πολιτικής Φιλοσοφίας στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

στην Όλγα και στη Δήμητρα

Ευχαριστώ τους καθηγητές και συμφοιτητές/-ριές μου στο Π.Μ.Σ. Πολιτική Επιστήμη και Ιστορία του έτους 2020 για τις γόνιμες αντιπαραθέσεις, τις απορίες και τις παρουσιάσεις τους που συνέβαλαν στο να δω το αντικείμενο έρευνάς μου μέσα από μια ευρύτερη θεωρητική και ιστορική θεματολογία και πολλές φορές «αντιθετικά». Κυρίως ευχαριστώ τον καθηγητή Γιώργο Φαράκλα που ανέλαβε αυτή την εργασία.

*«Παρόμοια πρέπει να εξετάζεται εδώ η Έννοια όχι ως ενέργημα
της αυτοσυνείδητης διάνοιας, όχι ως υποκειμενική διάνοια,
αλλά ως Έννοια καθ' και δι'εαυτήν, που συνιστά εξίσου μια
βαθμίδα της Φύσης, όσο και του Πνεύματος. Η ζωή, η οργανική
φύση είναι η βαθμίδα της φύσης, όπου αναδύεται η Έννοια,
πλην όμως ως τυφλή, μη γνωρίζουσα τον εαυτό της, δηλαδή
μη σκεπτόμενη Έννοια. Ως τέτοια προσιδιάζει μόνο στο
Πνεύμα»*

Γκέοργκ Χέγκελ

Επιστήμη της Λογικής

(Η Διδασκαλία της Έννοιας/Περί της Εννοίας εν γένει)

Οι ενότητες

Εισαγωγή.....	7
---------------	---

Ενότητα Α΄

Σχέση Εμπειρίας και Νόησης στον Χέγκελ

I. Διανοητικό και Θεωρησιακό Σκέπτεσθαι.....	14
II. Ο Αριστοτέλης ως θεωρησιακός εμπειρικός φιλόσοφος.....	23

Ενότητα Β΄

Ο Αριστοτέλης στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας* του Χέγκελ

I. Η τελεολογική ερμηνεία της εξέλιξης στην <i>Ιστορία της Φιλοσοφίας</i>	26
II. Πηγές και εκδόσεις των χεγκελιανών <i>Παραδόσεων</i> για τον Αριστοτέλη.....	38
III. Η γενική θεώρηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας στις <i>Παραδόσεις</i>	40
IV. <i>Μετά τα φυσικά</i> : Από τις αισθητές ουσίες στη νόηση νοήσεως.....	46
V. <i>Περί Φύσεως</i> : Τελεολογία και Αναγκαιότητα.....	61
VI. <i>Περί Ψυχής</i> : Εντελέχεια-Η ζωντανή Έννοια.....	72
Επίλογος.....	90
Βιβλιογραφία.....	93

Εισαγωγή

Η χεγκελιανή έρευνα έχει προ πολλού καταδείξει ότι ο Χέγκελ, ήδη από τα φοιτητικά του χρόνια στο Τίμπινγκεν, θεωρούσε εξαιρετικά σημαντική τη μελέτη του Αριστοτέλη και μάλιστα από τα πρωτότυπο κείμενο¹. Ο Karl-Heinz Ilting επεσήμανε, περαιτέρω, ότι η αριστοτελική πολιτική θεωρία υπήρξε εκ των ων ουκ άνευ για τη χεγκελιανή σύλληψη του φυσικού δικαίου καθώς και του *Συστήματος της Ηθικότητας* (1802/03)². Μια εντατική, όμως, ενασχόληση με την αριστοτελική μεταφυσική πιστοποιείται μόλις στο τέλος της περιόδου της Ιένας. Στο τρίτο *Προσχέδιο του Συστήματος* της Realphilosophie (1805/06) στρέφεται ο Χέγκελ στον Αριστοτέλη για να διαμορφώσει μια σύλληψη της τελεολογίας με αντικειμενική σημασία, δηλαδή ως καθορίζουσα το ίδιο το ον. Στο επίκεντρο της προσοχής του βρίσκεται η σφαίρα του Πνεύματος και κυρίως το βασικό πρόβλημα του νεωτερικού κράτους, δηλαδή η διαμεσολάβηση γενικού και μεμονωμένου, αλλά και η σφαίρα της Φύσης, προπάντων τα φυσικά όντα στα διαφορετικά στάδια της εξέλιξής τους που νοούνται, όπως στην αριστοτελική φιλοσοφία, τελεολογικά. Επίσης ο Χέγκελ είναι ο πρώτος θεωρητικός στην ιστορία της φιλοσοφίας που εισήγαγε την έννοια της ζωής ως εντελέχειας στην *Επιστήμη της Λογικής* προσδίδοντάς της την αξία μιας λογικής κατηγορίας, η οποία υπόκειται στο γενικό σχήμα της συνείδησης³. Η επίδραση της αριστοτελικής σκέψης πιστοποιείται και στα μετέπειτα έργα του και είναι αποφασιστικής σημασίας για τη διαμόρφωση του συστήματός του.

Ο Χέγκελ εντοπίζει τον θεωρησιακό (spekulativ) χαρακτήρα της αριστοτελικής σκέψης καθώς και την ιστορική φιλοσοφική πρόοδο που αυτή σηματοδοτεί έναντι της πλατωνικής α) στη σύλληψη της ιδέας κατ'αντιστοιχίαν προς το είδος ως τέλος και εντελέχεια και β) στη θεωρία του νου, τόσο του θείου όσο και του ανθρώπινου νου. Η τελεολογία του Αριστοτέλη δεσπόζει στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας* καθώς και στην εισαγωγή των *Παραδόσεων για την Ιστορία*

¹ Günther Nicolin (Hrsg.), *Hegel im Bericht seiner Zeitgenossen*, Anm. zu Nr. 9, Felix Meiner, Hamburg 1970, σ. 566

² Karl-Heinz Ilting, "Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik" στο: *Philosophisches Jahrbuch* 71, (1963/64), σσ. 38-58.

³ Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, σ. 111 και *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Verlag, Bonn 1976, σ. 157.

της Φιλοσοφίας, όπου στο μεν πρώτο έργο ο Λόγος , στο δεύτερο η Ιδέα καθορίζονται εν τω γίνεσθαι, εξελισσόμενα⁴ ή, όπως γράφεται τελείως αριστοτελικά, ως «σκόπιμη ενέργεια»⁵.

Αναφορικά με τη Φαινομενολογία υποστηρίζουν οι W. Purpus, W. Marx και K. Düsing την άποψη ότι ο Χέγκελ έφτασε στη διαμόρφωση της διαλεκτικής μέσα από την πρόσληψη της αριστοτελικής τελεολογίας. Στον Λόγο κατ'εξοχήν αρμόζει «η μορφή του σκοπού», δηλαδή η σύλληψή του ως μιας αυτοδύναμης αρχής της κίνησης και μεταβολής προς εκπλήρωση του «τέλους» του που συνίσταται στην αυτογνωσία. Με αυτή την έννοια το ποιητικό και τελικό αίτιο (causa efficiens και causa finalis) της διαλεκτικής κίνησης είναι ένα και το αυτό, η πραγμάτωση ενός «τέλους» από το αρχικό στάδιο της δυνατότητας σ' αυτό της ενέργειας και εντελέχειας.

Στη Φαινομενολογία θεματοποιείται, επίσης, η αριστοτελική σύλληψη του «ακινήτου κινούντος» ως τέλους που «στάσιμο και ακίνητο» «το ίδιο είναι κινούν»⁶. Όπως στον Αριστοτέλη έτσι και στον Χέγκελ το «ακίνητον κινούν», το ανώτατο τέλος, ταυτίζεται με τη νόηση νοήσεως και την αυτογνωσία. Εντούτοις, ο Χέγκελ σε διάκριση από τον αρχαίο έλληνα φιλόσοφο δεν συλλαμβάνει τη νόηση νοήσεως ως υπερβατική ουσία ή μια πρωταρχική ενότητα αλλά ως τον απόλυτο Λόγο. Εδώ η αριστοτελική θεωρία υπόκειται σε μια επανερμηνεία. Όλη η διαλεκτική, δηλαδή η τελεολογική κίνηση αποδίδεται στη δραστηριότητα του απόλυτου Λόγου, στο «υποκείμενο», που ο Χέγκελ χαρακτηρίζει «ζωντανή υφιστάμενη ουσία (Substanz)»⁷.

Η περιγραφή της διαλεκτικής κίνησης με τελεολογικούς καθορισμούς χαρακτηρίζει αργότερα την εισαγωγή των Παραδόσεων για την Ιστορία της Φιλοσοφίας. Στο κείμενο προέχει η τελεολογική κατάδειξη των συγκεκριμένων καθορισμών της Ιδέας στη βάση της αριστοτελικής διάκρισης δύναμης-ενέργειας που ο Χέγκελ ερμηνεύει ως καθ'εαυτόν (an sich) και δι'εαυτόν (für sich) Είναι. Από την όλη έκθεση της εισαγωγής του παραπάνω έργου καθώς και από τις αριστοτελικά παραδείγματα της ανάπτυξης των φυσικών όντων που εμπεριέχονται σε αυτήν και τα οποία ο Χέγκελ παραθέτει ως εποπτικοποιήσεις της εξέλιξης της Ιδέας στο πεδίο του

⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd.I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, σ. 39 κ.εξ.

⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1988, s. 16. «zweckmäßiges Tun», ο Γ. Φαράκλας μεταφράζει τη φράση «zweckmäßiges Tun» «σκόπιμη ενέργεια», Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, Πρόλογος, μετάφραση, σημειώσεις Γ. Φαράκλας, «Εστία», Αθήνα 2019, σ.48. Ο Π. Θανασάς μεταφράζει «σκόπιμη δραστηριότητα», Χέγκελ, *Πρόλογοι και Εισαγωγές*, μετάφραση-ερμηνευτικά σχόλια Π. Θανασάς, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2021, σ. 31.

⁶ Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, πρόλογος, μετάφραση, σημειώσεις Γ. Φαράκλας, «Εστία», Αθήνα 2019, σ. 48.

⁷ ο.π., σ. 44.

οργανικού και του πνευματικού προκύπτει ότι η τελεολογική προβληματική συνυφαίνεται στενότερα όχι μόνο με τη ζωή αλλά και με την αυτοσυνείδητη ελευθερία.

Σε αντίθεση με την οργανική εξέλιξη, κατά την οποία το αρχικό και τελικό ον είναι δύο διαφορετικά άτομα, μολονότι όμοια κατά το είδος αλλά διαφορετικά κατά τον αριθμό, συμπίπτουν στη νόηση αρχή και τέλος της εξέλιξης. Ο ύψιστος, απόλυτος σκοπός του Πνεύματος, δηλαδή η αυτογνωσία γίνεται κατανοητή από τον Χέγκελ ως μια εξελικτική πορεία εξωτερίκευσης και επιστροφής, αλλοτρίωσης και επανόδου εις εαυτόν που ταυτίζεται με την ελευθερία. Το Πνεύμα είναι «αναδιπλασιασμός, αποξένωση, για να μπορέσει, όμως, να βρει τον εαυτό του. Μόνο αυτό είναι ελευθερία. Ελεύθερο είναι εκείνο που δεν σχετίζεται με ένα έτερο, που δεν εξαρτάται από αυτό»⁸.

Η παραπάνω σύλληψη της ελευθερίας παρουσιάζεται στον Αριστοτέλη περισσότερο ως σύλληψη της αυτονομίας της ουσίας. Απόλυτα αυτόνομη είναι η ελεύθερη από τη δυνατότητα και την ύλη ουσία (υπόσταση), το καθαρό είδος, η «τελεία ενέργεια» ή εντελέχεια. Στη βάση αυτού του κριτηρίου οδηγεί η τελεολογική σύλληψη της ουσίας από τα φυσικά όντα στο ιδιαίτερο είδος και «τέλος» της ανθρώπινης ψυχής, στον νου, που στην καθαρή δραστηριότητά του (εντελέχεια) ο άνθρωπος είναι αυτοσκοπός και περαιτέρω στην απόλυτα αυτόνομη, θεϊκή ουσία που ως νόηση νοήσεως δεν περιορίζεται πλέον από την ύλη, τη δυνατότητα.

Σύμφωνα με τον Χέγκελ αποτελεί η αριστοτελική σύλληψη του ανθρώπινου νου ως «ενεργητικού» και «παθητικού» καθώς και η υποδήλωση της συγγενείας του με τον θεϊκό νου ένα γνήσιο θεωρησιακό διανόημα⁹. Εκτός από την ίδια μετάφραση του σχετικού χωρίου για τον νου στο *Περί Ψυχής* (Βιβλίο ΙΙΙ)¹⁰, εξυψώνει π.χ. στην *Επιστήμη της Λογικής*¹¹ τα αντίστοιχα βιβλία του Αριστοτέλη ως το μοναδικό θεωρησιακό έργο φιλοσοφικής ψυχολογίας ή παραπέμπει ρητά, ολοκληρώνοντας την έκθεση του απόλυτου Πνεύματος στην *Εγκυκλοπαίδεια*, στη νόηση νοήσεως (Λ7 των *Μετά τα φυσικά*), θεωρώντας ότι ο Αριστοτέλης εκφράζει την ουσία του απόλυτου Πνεύματος, τη διαφορά και την ταυτότητα νόησης και νοητού, υποκειμένου και αντικειμένου που συνιστά τη δομή τόσο της ύψιστης μορφής ανθρώπινης ζωής όσο και του θείου.

⁸ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, σ.42.

⁹ «Τα βιβλία του Αριστοτέλη περί ψυχής...παραμένουν πάντα το εξαίρετον ή το μοναδικό έργο θεωρησιακού ενδιαφέροντος για αυτό το αντικείμενο. Ο ουσιαστικός σκοπός μιας φιλοσοφίας του Πνεύματος δεν δύναται να είναι παρά μόνο η επανεισαγωγή της έννοιας στη γνώση του Πνεύματος και η κατάδειξη του νοήματος εκείνων των αριστοτελικών βιβλίων» (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830 §378)

¹⁰ W, Kern, «Eine Übersetzung zu De Anima III», in: *Hegel-Studien*, Vol.I, Felix Meiner, 1961, σσ. 4-5.

¹¹ G.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Felix Meiner, Hamburg 1975, σ. 433.

Τη βάση για τη χεγκελιανή πρόσληψη της αριστοτελικής θεωρίας του νου αποτελεί η παραπάνω αναφερθείσα διάκριση δύναμης και ενέργειας (εντελέχειας), μέσω της οποίας επιχειρεί ο Χέγκελ να καταδείξει το απόλυτο, την Ιδέα ή την Έννοια ως συγκεκριμένη ολότητα, σύνθεση του γενικού, ιδιαίτερου και μεμονωμένου. Η αριστοτελική και χεγκελιανή έρευνα κατέστησε επανειλημμένα αντικείμενο πραγμάτευσης τα προβλήματα που ανακύπτουν από τη χεγκελιανή επανερμηνεία των αριστοτελικών αρχών της δύναμης και ενέργειας όπως και της συνυφαινόμενης με αυτές τις αρχές θεωρίας του νου. Είναι αναντίρρητο ότι ο Χέγκελ στρέφεται στη φιλοσοφία του Αριστοτέλη με στόχο τη διαμόρφωση του δικού του συστήματος. Αποτίνει, όμως, στον αρχαίο φιλόσοφο έναν τέτοιο εξαιρετικό σεβασμό σε σύγκριση όχι μόνο με την αρχαία αλλά και με τη νεότερη σκέψη, έτσι ώστε αυτό φαίνεται σαν μία «αντινομία» σύμφωνα με τη δική του αρχή της προόδου στην ιστορία της φιλοσοφίας¹².

Για τον Χέγκελ είναι ο Αριστοτέλης «μια από τις πλουσιότερες και περιεκτικότερες επιστημονικές μεγαλοφυΐες που εμφανίστηκαν ποτέ, -ένας άντρας, στο οποίο καμία εποχή δεν έχει να αντιπαραβάλλει τον όμοιό του»¹³. Η μεγάλη επίδραση και επικαιρότητα που αναγνωρίζει ο Χέγκελ στον αρχαίο φιλόσοφο παρακινεί τον Michelet στη διατύπωση της άποψης ότι μετά τον Αριστοτέλη θα έπρεπε να ακολουθήσει συστηματικά ο Καρτέσιος και ο Σπινόζα στην ιστορία της φιλοσοφίας, εφόσον η μετέπειτα εμφάνιση της ελληνιστικής, ρωμαϊκής και νεοπλατωνικής φιλοσοφίας δεν μπορεί να εννοηθεί ως λογική πρόοδος πέραν του Αριστοτέλη¹⁴. Ενώ, όμως ο Χέγκελ αναδεικνύει το θεωρησιακό περιεχόμενο της αριστοτελικής φιλοσοφίας, μεταβάλλει την κατανόηση του Αριστοτέλη στη γερμανική κλασική φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία αυτός ίσχυε είτε ως εμπειρικός είτε ως φιλόσοφος της διάνοιας¹⁵.

«Κεφαλή των εμπειριστών» χαρακτηρίζεται ο Αριστοτέλης από τον Καντ, γιατί αυτός «μάζεψε» και «συνέγραψε» τις κατηγορίες του, «όπως του παρουσιάστηκαν ξαφνικά στο δρόμο του», δηλαδή εμπειρικά, και δεν τις παρήγαγε συστηματικά από μία αρχή¹⁶. Σε αντίθεση με τον Καντ θεωρεί τον Αριστοτέλη ο Γιακόμπι, έχοντας ως ίδια αφετηρία την «άμεση γνώση» και την

¹² W. Kern, «Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie», in: *Scholastik* 32, 1957 σ. 323 κ.εξ.

¹³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982, σ. 132.

¹⁴ K. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Bd.2, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1837-38, σ. 739.

¹⁵ W. Jaeschke, «Aristoteles in der klassischen deutschen Philosophie» στο *Doctor communis* 1/2, 2004, σσ. 215-229.

¹⁶ Ι. Καντ, *Κριτική του καθαρού λόγου* (B 882, A 81/B 107), εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Α. Γιανναράς, Παπαζήσης, Αθήνα 1979.

πίστη, φιλόσοφο της διάνοιας, γιατί αντικατέστησε την εμπειρία από τον αναστοχασμό (Reflexion) και τη λογική, θεμελιώνοντας κατ'αυτόν τον τρόπο τις αρχές και την ολότητα της γνώσης με την αναγωγή του λόγου (Vernunft) στην αποδεικτική διάνοια (Verstand). Αυτή η αναγωγή έδινε λαβή σύμφωνα με τον Γιακόμπι στον φαταλισμό, πανθεϊσμό και τελικά αθεϊσμό. Οπωσδήποτε, η ίδια η αριστοτελική φιλοσοφία με τον πλούτο της και την τριπλή σύλληψη της ουσίας δίνει λαβή στις παραπάνω ερμηνείες, ιδιαιτέρως εάν κατακερματιστεί το έργο του Σταγειρίτη και αυτονομηθούν οι εναντιώσεις που ο ίδιος κρατά σε ενότητα, για παράδειγμα εμπειρικής ύπαρξης και λογικής οντολογικής ουσίας, ατομικού και γενικού, θεώρηση των κατηγοριών ως τυπικά λογικών εννοιών και όχι ως τελεολογικών μορφών κ.λπ.

Ο Χέγκελ διαμορφώνει στην εποχή του μια τρίτη εικόνα του Αριστοτέλη, αυτή του «θεωρησιακού εμπειρικού» φιλοσόφου, διακρίνοντάς τον από τον νεότερο εμπειρισμό που αντιστοιχεί στο διανοητικό σκέπτεσθαι. Η διάκριση και η αντιπαράθεση δεν είναι αφηρημένη ούτε αυθαίρετη. Εντάσσεται στο εγχείρημα του Χέγκελ να νοήσει τη διάνοια (Verstand) και το «αρνητικό της έργου», την ανάλυση δηλαδή των στοιχείων της γνώσης και τη διατήρηση της αντίθεσής τους, ως εργαλείο και διαμεσολάβηση της θετικής γνώσης του Λόγου (Vernunft).

Ο όρος «θεωρησιακός» σημαίνει τη «στιγμή» (Moment) κάθε «λογικού-πραγματικού» που αυτό είναι «ταυτότητα της μη ταυτότητας», δηλαδή ένα ως ενότητα αντιθέτων, η οποία προκύπτει όχι άμεσα αλλά από την ίδια την διαλεκτική κίνησή του.

Στην διαίρεση της Λογικής στην *Εγκυκλοπαίδεια* γράφει ο Χέγκελ:

«Η Λογική ως προς τη μορφή έχει τρεις πλευρές: α) την *αφηρημένη* πλευρά, που αφορά τη διάνοια· β) τη *διαλεκτική* πλευρά που αφορά την *αρνητική λογική ικανότητα*· γ) τη *θεωρησιακή* πλευρά, που αφορά τη *θετική λογική ικανότητα*. Αυτές οι τρεις πλευρές δεν αποτελούν τρία μέρη της Λογικής, αλλά είναι *στάδια κάθε λογικής πραγματικότητας*, δηλαδή κάθε έννοιας και κάθε αλήθειας εν γένει. Μπορούν και οι τρεις να τεθούν κάτω από το πρώτο στάδιο, το στάδιο της *διάνοιας*, και έτσι να διατηρηθούν διαχωρισμένες η μία από την άλλη· έτσι όμως δεν θα βλέπονταν μέσα στην αλήθειά τους»¹⁷

Ο θεωρησιακός εμπειρισμός του Αριστοτέλη έγκειται στη συνθετική σύλληψη της εμπειρίας και στην ανάδειξη της καθορισμένης έννοιας του κατ'αίσθηση αντικειμένου¹⁸, όπως αυτή προκύπτει στον ορισμό του, ενώ, σύμφωνα με τον Χέγκελ, η αναλυτική μέθοδος του νεότερου

¹⁷ Γκέοργκ Χέγκελ, *Η Επιστήμη της Λογικής* (από την Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών §§ 1-244), εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρας, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1991, § 79.

¹⁸ G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Bd. II, 148.

εμπειρισμού μεταβάλλει το συγκεκριμένο αντικείμενο της εμπειρίας σε κάτι αφηρημένο που υπάγεται σε ένα νόμο, μια πρόταση ή γενική παράσταση: «Ο εμπειρισμός βρίσκεται λοιπόν σε πλάνη, εάν νομίζει ότι αναλύοντας τα αντικείμενά του τα αφήνει όπως είναι· στην πραγματικότητα μεταμορφώνει τα συγκεκριμένα σε αφηρημένα. Σαν συνέπεια αυτής της αλλαγής τα ζωντανά σκοτώνονται, γιατί ζωντανό είναι μόνο το συγκεκριμένο και ενιαίο».¹⁹



Η παρούσα εργασία πραγματεύεται την ερμηνεία της αριστοτελικής μεταφυσικής, φυσικής και ψυχολογίας μέσα από τις ιστορικές-φιλοσοφικές Παραδόσεις του Χέγκελ. Στόχος της είναι η κατάδειξη της τελεολογίας, ή «εσωτερικής σκοπιμότητας» ως βασικής ερμηνευτικής έννοιας της Φύσης και του Πνεύματος καθώς και η ενσωμάτωσή της στη χεγκελιανή σύλληψη της υποκειμενικότητας, του απόλυτου.

Στην πρώτη ενότητα θεματοποιείται η σχέση εμπειρίας και νόησης με στόχο να καταστεί σαφές στη βάση ποιας φιλοσοφικής προβληματικής στρέφεται ο Χέγκελ στον Αριστοτέλη και τον χαρακτηρίζει «θεωρησιακό εμπειρικό φιλόσοφο» σε αντίθεση με την μέχρι τότε επικρατούσα ερμηνεία του ως «φιλοσόφου της διάνοιας». Διάνοια (Verstand) και θεωρησιακότητα (Spekulation) αποτελούν το αντικείμενο του πρώτου κεφαλαίου της παραπάνω ενότητας. Το διανοητικό σκέπτεσθαι, που κατά τον Χέγκελ αντιστοιχεί στον νεότερο εμπειρισμό, συμπεριλαμβανομένης και της καντιανής φιλοσοφίας, με τη βασική αντίθεση αισθητικότητας και κατηγοριών, αντιπαράκειται στο θεωρησιακό σκέπτεσθαι ως σύνθεση εμπειρίας και λόγου (Vernunft). Στο δεύτερο κεφάλαιο επιχειρείται η κατάδειξη της αριστοτελικής φιλοσοφίας ως ένα τέτοιο παράδειγμα θεωρησιακού σκέπτεσθαι και άρσης των χωρισμών του νεότερου εμπειρισμού.

Στη δεύτερη ενότητα και συγκεκριμένα στα κεφάλαια III-VI ακολουθείται η χεγκελιανή σειρά παρουσίασης της αριστοτελικής φιλοσοφίας στις ιστορικές-φιλοσοφικές Παραδόσεις. Εξαιρέση αποτελούν τα κεφάλαια I και II. Στο κεφάλαιο I παρουσιάζεται η καθοριστική σημασία της αριστοτελικής τελεολογίας αναφορικά με την όλη δομή της *Ιστορίας της Φιλοσοφίας*. Το κεφάλαιο II περιέχει περισσότερο ιστορικά στοιχεία σχετικά με τις πηγές και εκδόσεις των Παραδόσεων για τον Αριστοτέλη. Θεωρούμε ότι έχει σημασία ως προς την κριτική που

¹⁹ Γκέοργκ Χέγκελ, *Η Επιστήμη της Λογικής*, § 38.

ασκήθηκε στον Χέγκελ για την «ορθότητα» της κατανόησής του και την «πιστότητα» της μετάφρασης αριστοτελικών χωρίων από τον ίδιο.

Ενότητα Α΄

Σχέση εμπειρίας και νόησης στον Χέγκελ

1. Διανοητικό και θεωρησιακό σκέπτεσθαι

Ο νεότερος εμπειρισμός όπως και η μεταγενέστερη καντιανή φιλοσοφία, που συνδέονται με την πρόοδο και τη θεμελίωση της μαθηματικής και φυσικής επιστήμης, βρίσκονται σύμφωνα με τον Χέγκελ στο επίπεδο της συνείδησης ή του διανοητικού σκέπτεσθαι. Και οι δύο θεωρητικές κατευθύνσεις εκφράζουν τον «διχασμό της Ιδέας» σε υποκείμενο και αντικείμενο, πνεύμα και φύση, ιδεατότητα και πραγματικότητα θεωρώντας αυτές τις αντιθέσεις ανυπέρβλητες.

Ο εμπειρισμός με την επαγωγική του μέθοδο, τη συναγωγή γενικών εννοιών και κανόνων από μεμονωμένες κατ'αίσθηση εντυπώσεις, εμμένει ασυνείδητα στις αντιθέσεις, ενώ ο Καντ με τη μέθοδο της υπερβατολογικής αναγωγής, τις εκφράζει συνειδητά και ριζικά μεταθέτοντας την αντικειμενικότητα της γνώσης στην υποκειμενικότητα και καταδεικνύοντας ότι ο άνθρωπος ως αρχή και θεμέλιο της γνώσης, συγχρόνως δε κατ'αίσθηση ον με αντιλήψεις και παραστάσεις δεν μπορεί ποτέ να γνωρίσει, με τα μέσα της τυπικής λογικής (κατηγορίες, κρίσεις και συλλογισμούς), τα πράγματα, όπως αυτά είναι καθ'εαυτά, παρά μόνο τις δικές του κατασκευές, τα πράγματα όπως αυτά είναι «για εμάς», τα φαινόμενα.

Ο Χέγκελ πραγματεύεται την καντιανή (κριτική) φιλοσοφία, κυρίως στην *Εγκυκλοπαίδεια*, ως μία περαιτέρω διεκπεραίωση της αρχής του εμπειρισμού²⁰. Το κοινό της καντιανής φιλοσοφίας και του εμπειρισμού συνίσταται στον περιορισμό της γνώσης στο έδαφος της εμπειρίας καθώς και στη διατήρηση του αντιθετικού χαρακτήρα των στοιχείων που την αποτελούν: αφενός της αισθητικότητας με τη βοήθεια της οποίας μας δίνεται το πολλαπλό της εποπτείας κάτω από τις *a priori* μορφές του χώρου και του χρόνου, και αφετέρου της νόησης, των κατηγοριών ή «νοητικών εννοιών»²¹. «Αντικειμενικότητα», γράφει ο Χέγκελ, «ονομάζεται εδώ το στοιχείο της γενικότητας και της αναγκαιότητας, δηλαδή αυτών τούτων των κατηγοριών, του "επονομαζόμενου" *a priori*»²². Ο Χέγκελ επισημαίνει ότι η αντίθεση που εμφανίστηκε με τον εμπειρισμό ανάμεσα σε *a priori*, υποκειμενικά και *a posteriori*, αντικειμενικά στοιχεία της γνώσης επεκτείνεται με τέτοιο τρόπο στον Καντ «ώστε μέσα στην υποκειμενικότητα

²⁰ο.π. §§ 40-60.

²¹ Ο Καντ μιλά για τους δύο κορμούς της ανθρώπινης γνώσης « που ίσως ξεφυτρώνουν από μια κοινή, ωστόσο σε μας άγνωστη ρίζα, δηλ. το αισθάνεσθαι και το νοείν' με τη βοήθεια του πρώτου μας δίνονται αντικείμενα, με τη βοήθεια του δεύτερου όμως αυτά νοούνται». Immanuel Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Α15/Β19.

²² Γκ. Χέγκελ, *Η Επιστήμη της Λογικής* (1991), § 41.

συμπεριλαμβάνεται το σύνολο της εμπειρίας, δηλαδή και τα δύο εκείνα στοιχεία, και απέναντι σ' αυτήν δεν μένει τίποτε άλλο από το πράγμα-καθ' εαυτό»²³. Το ενδιαφέρον της νεότερης φιλοσοφίας περιστρέφεται κατά τον Χέγκελ γύρω από τις δυσκολίες που ανακύπτουν από αυτή την αντίθεση υποκειμενικότητας-αντικειμενικότητας, είναι και νοεόν, και εστιάζεται στην άρση της²⁴.

Η κριτική της εμπειρικής γνώσης ή της γνώσης που περιορίζεται στην εμπειρία είναι σημαντική αναφορικά με τη θεώρηση της φύσης στη φιλοσοφία αλλά και στη φυσική επιστήμη των νεότερων χρόνων²⁵.

Η φυσική επιστήμη της οποίας τη φιλοσοφική θεμελίωση έδωσε ο εμπειρισμός προσδίδει στη φύση, μέσα από τη σκεπτόμενη παρατήρηση («denkende Betrachtung»), τη μορφή της γενικότητας, όπως αυτή εκφράζεται στις κατηγορίες και στις προτάσεις της φυσικής. Ό,τι ονομάζεται εμπειρία είναι ακριβώς αυτή η επεξεργασία, του κατ' αίσθηση υλικού δια μέσου του γενικού της φυσικής, δηλαδή των κατηγοριών ως εννοιών γένους και των νόμων της.

Η φυσική όπως και η φιλοσοφία της φύσης ως «σκεπτόμενη παρατήρηση της φύσης» επιφέρουν κατ' ανάγκη μια μεταβολή του άμεσα δεδομένου της αίσθησης μέσω της νόησης, με τη διαφορά, όμως, ότι η φυσική δεν είναι σε θέση να συνειδητοποιήσει και να αναστοχαστεί τη μετα-φυσική που εμπεριέχει²⁶: « Η βασική πλάνη μέσα στον επιστημονικό εμπειρισμό είναι ότι ενώ αυτός χρησιμοποιεί τις μεταφυσικές κατηγορίες: ύλη, δύναμη, ένα, πολλά, γενικότητα, άπειρο κτλ., και μάλιστα με οδηγό αυτές τις κατηγορίες προχωρεί σε συλλογισμούς προϋποθέτοντας και εφαρμόζοντας τις μορφές του συλλογίζεσθαι, αγνοεί ότι έτσι φτιάχνει και συμπεριλαμβάνει μια μεταφυσική, και χρησιμοποιεί εκείνες τις κατηγορίες και τις συνθέσεις τους κατά ένα εντελώς άκριτο και ασυνειδητοποιήτο τρόπο»²⁷.

²³ ο.π.

²⁴ «Η αρχή της νεότερης φιλοσοφίας δεν είναι η αβίαστη νόηση, αλλά έχει ενώπιόν της την αντίθεση της νόησης και της φύσης. Πνεύμα και φύση, νοεόν και είναι, συνιστούν τις δύο άπειρες πλευρές της Ιδέας. Κι αυτή τότε μόνο μπορεί να προβάλλει αληθινά, όταν συλλάβουμε τις πλευρές της δι' εαυτές στην αφαίρεση και στην ολότητά τους». G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, σ. 65. **Στο εξής παραπέμπεται VGPh.**

²⁵ Η θεώρηση της φύσης από την εμπειρική φυσική συνδέεται με τη «γένεση και τη διαμόρφωση της φιλοσοφικής επιστήμης», αποτελεί «προϋπόθεση και όρο» της φιλοσοφίας. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, § 246. **Στο εξής παραπέμπεται Enz.**

²⁶ ο.π., «γιατί μεταφυσική δεν σημαίνει τίποτα άλλο παρά το να γίνει κατανοητό το εύρος των γενικών νοητικών προσδιορισμών, τρόπων τινά το διαμαντένιο δίκτυ μέσα στο οποίο φέρνουμε κάθε υλικό».

²⁷ ο.π., § 38

Ο Χέγκελ ασκεί μια διττή κριτική στη μέθοδο της φυσικής επιστήμης, αναφορικά με την αξιωματική της προϋπόθεση μιας πιστής αντανάκλασης της φύσης, στην αμεσότητά της δια μέσου της νόησης καθώς και αναφορικά με τη μορφή της, δηλαδή τον αφηρημένο, τυπικο-λογικό χαρακτήρα του καθόλου (Allgemeines), ήτοι των γενικών της εννοιών, οι οποίες χρήζουν ενός περιεχομένου. Αυτό το περιεχόμενο προσλαμβάνεται ως ένα ελεύθερο, διάσπαρτο, πολλαπλό υλικό χωρίς εσωτερική συνάφεια, συνδεδεμένο εξωτερικά από τις γενικές έννοιες της φυσικής, έτσι όπως παρουσιάζεται στις ταξινομήσεις της με τις «ομοταξίες» (Ordnungen) και «τάξεις» (Klassen).

Το αίτημα του Χέγκελ συνίσταται στη νόηση ενός καθόλου που «θέτει» (Setzen) αυτό το ίδιο το περιεχόμενό του κι έτσι στρέφεται στην έννοια της ζωής για να γεφυρώσει τις αντιθέσεις της διάνοιας. Το φυσικό αντικείμενο, προπάντων το έμβιο ον, είναι ατομικό (Individuelles) και συγκεκριμένο καθ'εαυτό (an sich Konkretes). Ως τέτοιου είδους δίνεται στην εποπτεία. Η διάνοια μεταβάλλει δια μέσου των κατηγοριών της αυτό το συγκεκριμένο της εποπτείας σε κάτι αφηρημένο, γενικό, κατακερματίζοντας σε μεμονωμένες ποιότητες τη ζωντανή ολότητά του: «Στην εποπτεία είναι το λουλούδι μια ολότητα που δεν μπορούμε να το παράγουμε και πάλι από όλα εκείνα τα συστατικά της στοιχεία. Έτσι επικαλούμαστε στη φιλοσοφία την εποπτεία (Anschauung) έναντι του αναλογισμού (Reflexion)²⁸. Η εποπτεία έχει την ολότητα δι'εαυτήν και δεν είναι τόσο κατακερματισμένη (zerrissen) όσο ο αναλογισμός. Σ'αυτό ακριβώς έγκειται το ότι η φυσική βασίζεται στην εμπειρία, στην κατ'αίσθηση αντίληψη (Wahrnehmung), ο αναλογισμός όμως μεταβαίνει από εδώ στη μορφή του καθόλου ή σε αυτό που ονόμασα μεταφυσική. Κατ'αίσθηση εποπτεία είναι ακριβώς αυτό που διατηρείται στην ολότητα, όμως δεν μπορούμε να φιλοσοφήσουμε μόνο δια μέσου της εποπτείας, είναι ανάγκη να καταστεί αυτή αντικείμενο της νόησης, να ανυψωθεί στον καθορισμό του καθόλου. Κι εδώ δεν πρέπει να σταματήσουμε· το κατακερματισμένο πρέπει να συνδεθεί στην ενότητα, στην ατομικότητα. Η

²⁸ Ο Γ. Φαράκλας διακρίνει την υποκειμενική και αντικειμενική σημασία της Reflexion στον Χέγκελ. Ο όρος με την πρώτη, υποκειμενική σημασία μεταφράζεται «αναλογισμός», ενώ με τη δεύτερη, αντικειμενική σημασία μεταφράζεται «ανάκλαση». Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, Πρόλογος-μετάφραση-σχόλια Γ. Φαράκλας, «Εστία», Αθήνα 2007, σ. 35.

έννοια έχει ενώπιόν της τις καθορισμένες διαφορές, όμως δημιουργεί την ολότητα σκεπτόμενη (denkend) δια μέσου της εποπτείας»²⁹.

Η χεγκελιανή κριτική των κατηγοριών και της μεθόδου της φυσικής επιστήμης ανάγεται συνοπτικά στα εξής:

α) Το γενικό της φυσικής, οι έννοιες γένους, οι νόμοι και οι δυνάμεις, είναι ένα αφηρημένο γενικό (abstraktes Allgemeines). Η φυσική επιστήμη αναφέρεται στο μεμονωμένο, υπαρκτό ον ή συμβάν της κατ'αίσθηση αντίληψης και θεωρεί ότι αυτό συλλαμβάνεται στην πολλαπλότητά του δια μέσου των εννοιών γένους και των εξειδικεύσεών τους στα είδη. Η σύνδεση όμως των τριών αυτών «στιγμών» (Momente) γίνεται, όπως επισημαίνει ο Χέγκελ, σύμφωνα με τον εξωτερικό αναλογισμό (äußere Reflexion), δηλαδή ένα υποκειμενικό σχήμα συγκρίσεων, με αποτέλεσμα να «ταλαντεύεται» η φυσική για το εάν αυτό το γενικό είναι υποκειμενικό, δηλαδή μια λογική έννοια που συνιστά έναν ορισμό (logisch-definitorisches) βοηθητικό της γνώσης, ή είναι αντικειμενικό, δηλαδή ένα ουσιαστικό, υποστασιακό (wesentliches, substantielles)³⁰. Ακριβώς επειδή το περιεχόμενο τέτοιων γενικοτήτων οφείλει να είναι το πραγματικό π.χ. συγκεκριμένα είδη του ζώου ή της δύναμης που διαφεύγει από τα μονοσήμαντα συστήματα ταξινόμησης εγείρονται προβλήματα κατά τον επιμερισμό (Besonderung) των γενικών εννοιών, ήτοι ποιες από αυτές θα θεωρηθούν έννοιες γένους ή είδους, και παρόμοιες απορίες ως προς την υποκειμενική ή αντικειμενική ισχύ τους. Έτσι προσδίδονται στις γενικές έννοιες «χαρακτηριστικά γνωρίσματα» ως ειδοποιού διαφορές, μία μέθοδος που ο Χέγκελ χαρακτηρίζει «τυχαία» και η οποία οδηγεί συχνά σε έννοιες-σημάδια (Merkzeichen), δηλαδή προϊόντα αυθαιρεσίας όπως για παράδειγμα ο λοβός του αυτιού που αποτελεί κατά τον Blumenbach «το διακριτικό χαρακτηριστικό γνώρισμα του φυσικού ανθρώπου, εφόσον αυτός εκλείπει σε όλα τα άλλα ζώα»³¹.

²⁹ Σημειώσεις κατά τη διάρκεια των Παραδόσεων για τη Φιλοσοφία της Φύσης του Χέγκελ, χειμερινό εξάμηνο 1823/1824 από τον K.G.J. von Griesheim. Δημοσίευτη μεταγραφή από τον W. Bonsiepen, Αρχείο Χέγκελ, Μπόχουμ, χειμερινό εξάμηνο 2003/2004, σ. 11. Δημοσιεύτηκε το 2012: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur I*, Herausgegeben von W. Bonsiepen, Felix Meiner Verlag für Philosophie, Hamburg 2012 και *Vorlesung über Naturphilosophie Berlin 1821/1822 und 1823/1824* και Herausgegeben von G. Marmasse, Peter Lang Verlag, 2000.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Enz §246, Wissenschaft der Logik II*, σ. 455 και *Φαινομενολογία του Νου*, σ. 241 όπου ο παρατηρών λόγος κατανοεί ότι η πίστη του στην άμεση γνώση των πραγμάτων τον οδηγεί εντέλει στην αμφιβολία του «αν ό,τι είναι για τη γνώση ουσιώδες και αναγκαίο, είναι το ίδιο και για τα πράγματα» κι έτσι στο πέρας της φύσης και της ίδιας του της ενέργειας.

³¹ Σημειώσεις κατά τη διάρκεια των Παραδόσεων για τη Φιλοσοφία της Φύσης του Χέγκελ, χειμερινό εξάμηνο 1823/1824 από τον B. von Uexküll, σ. 7. Δημοσίευτη μεταγραφή από τον W. Bonsiepen, Αρχείο Χέγκελ.

β) Οι εξειδικεύσεις του γενικού της φυσικής, τα είδη, δεν βρίσκονται σε μια αναγκαία σχέση μεταξύ τους και κατά τον αριθμό είναι ακαθόριστες εξωτερικεύσεις αυτού του γενικού, που ανακαλύπτονται εμπειρικά και τυχαία, για παράδειγμα οι εξειδικεύσεις της έννοιας «δύναμη» όπως βαρύτητα, ηλεκτρισμός, μαγνητισμός κλπ. ή όπως γράφει ο Χέγκελ στη *Λογική* «εάν στα 67 είδη παπαγάλων ανευρεθεί ακόμη μία δωδεκάδα, αυτό είναι αδιάφορο για την εξάντληση (εξαντλητική περιγραφή) του γένους»³² και για τη γνώση της φύσης.

Ο Χέγκελ δεν απορρίπτει το διανοητικό σκέπτεσθαι ως ικανότητα νόησης του αφηρημένου γενικού. Γι' αυτόν η διάνοια είναι μια «άπειρη δύναμη» που καθορίζει με τη μορφή της αφηρημένης γενικότητας τις στιγμές της έννοιας, το γενικό και το ιδιαίτερο, το γένος και το είδος και έτσι αποτελεί την αρχή της γνώσης. Αυτό εκφράζεται πολύ εύστοχα στις παραγράφους της *Εγκυκλοπαίδειας* σχετικά με τον εμπειρισμό, στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας* όσον αφορά τη συνεισφορά του Βάκωνα³³ αλλά και στη *Λογική*, όπου ο Χέγκελ πραγματεύεται τη διαίρεση του γενικού στα είδη του ως «στιγμή της συνθετικής σκέψης»: Το πρώτο απαιτούμενο της γνώσης είναι «... να αρχίσει με το αντικείμενο στη μορφή ενός γενικού. Εάν στην πραγματικότητα, είτε της φύσης είτε του πνεύματος, δίνεται ως πρότερον στην υποκειμενική φυσική γνώση το συγκεκριμένο ατομικό, πρέπει αντίθετα να είναι το πρότερον στη γνώση... το απλό, αυτό που διαχωρίστηκε από το συγκεκριμένο, διότι μόνο με αυτή τη μορφή έχει το αντικείμενο τη μορφή του αυτοσυσχετιζόμενου γενικού και του σύμφωνα με την έννοια άμεσου»³⁴. Ένα τέτοιο σημείο θεώρησης καθιστά σαφές τη χεγκελιανή σύλληψη της διάνοιας και του διανοητικού σκέπτεσθαι ως προϋπόθεση της φιλοσοφίας της φύσης και του θεωρησιακού σκέπτεσθαι.

Η αναγκαιότητα της υπέρβασης της αφηρημένης γενικότητας της διάνοιας, του μόνο «αυτοσυσχετιζόμενου γενικού» έγκειται, σύμφωνα με τον Χέγκελ, στο ότι αυτό είναι ακατάλληλο να συλλάβει θεωρησιακά περιεχόμενα, όπως «Θεός, Πνεύμα, Εγώ» με αποτέλεσμα φύση και πνεύμα να παραμένουν αγεφύρωτες σφαίρες.

³² Γκέοργκ Χέγκελ, *Η Επιστήμη της Λογικής*, Εισαγωγή-μετάφραση-επίμετρο Σταμάτης Γιακουμής, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2013, σ. 618.

³³ «Η εμπειρία δεν είναι απλή παρατήρηση, ακοή, αίσθηση κλπ. η απλή αντίληψη του μεμονωμένου, αλλά αποδύεται κατ' ουσίαν στην εξεύρεση γενών, του γενικού, νόμων κλπ. Και φέρνοντας αυτά στο φως, συναντάται με το έδαφος της Έννοιας, - παράγει ένα τέτοιο που ανήκει στο έδαφος της Ιδέας, της Έννοιας' προετοιμάζει το εμπειρικό υλικό γι' αυτήν, για να μπορέσει να το προσλάβει σωστά». VGPh, Bd.III, σ. 79.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975, σ. 458. Στο εξής παραπέμπεται WdL.

Ήδη από την περίοδο της Φραγκφούρτης προσπαθεί ο Χέγκελ να συνθέσει λόγο και φύση μελετώντας το αντικείμενο και τη μέθοδο των φυσικών επιστημών. Εξάλλου αυτό πιστοποιείται από τα πρώιμα έργα του το έτος 1801 στην Ιένα, από το θέμα της υφηγεσίας του, *Dissertation philosophica de orbitis planetarum*, στο οποίο εξετάζεται το πρόβλημα της σχέσης φιλοσοφίας, μαθηματικών και φυσικής, αλλά και από το κείμενό του *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*³⁵.

Ο Χέγκελ νοεί λόγο και φύση όχι σαν να προσιδιάζε ο πρώτος στο υποκείμενο και η δεύτερη σε ένα αντικείμενο αλλά μέσα από ένα «υψηλότερο σημείο θεώρησης» απ'όπου θα ήταν δυνατόν να διατηρηθεί η αναγκαία διάκρισή τους ως δύο επιστημών αλλά και η ταυτότητά τους ως άρση του αντιθετικού τους χαρακτήρα. Αυτό το «υψηλότερο σημείο θεώρησης» το ονομάζει ο Χέγκελ «απόλυτο» και το ορίζει ως την «ανώτερη σκοπιά»: «Το απόλυτο, όμως, το ίδιο είναι...η ταυτότητα της ταυτότητας και της μη ταυτότητας. Η εναντίωση (Entgegensetzen) και η ταύτιση (Einssein) βρίσκονται ταυτόχρονα εντός του»³⁶.

Μ'αυτήν την έννοια το απόλυτο πρέπει να νοηθεί ως αρχή και γνωστικό θεμέλιο της φύσης (Prinzip), με βάση το οποίο η φύση λαμβάνεται ως έχουσα λογική δομή και κατά συνέπεια δυνατόν να γνωσθεί εννοιολογικά. Είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, το υποκειμενικό, a priori στοιχείο της γνώσης κι έτσι εννοούμενο εμπερικλείει τον χωρισμό υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης, η οποία είναι γνώση των φυσικών όντων «για εμάς» (für uns) και όχι όπως αυτά είναι «καθ'εαυτά» (an sich). Εντούτοις, πρόθεση του Χέγκελ είναι να καταδείξει ότι το απόλυτο αποτελεί την υπόσταση και πραγματικότητα της φύσης, να επιστρέψει δηλαδή «διαμεσολαβημένα» από τους αναγκαίους χωρισμούς της νεότερης φιλοσοφίας της φύσης και των φυσικών επιστημών στην αρχαία ελληνική αντίληψη του Λόγου ως γνωστικού και οντολογικού θεμέλιου³⁷. Συνεπώς στόχος του Χέγκελ είναι η φιλοσοφική γνώση της φύσης στην ολότητά της, η οποία συμπεριλαμβάνει τόσο τη θεώρησή της από τις επιτυχημένες λειτουργικά,

³⁵ W. Jaeschke, Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule, J.B. Metzler, Stuttgart 2016, σ. 100 κ. εξ.

³⁶ Έγγελος, *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, μετάφραση-σχόλια-επίμετρο Γ. Η. Ηλιόπουλος, Εστία, Αθήνα, 2006, σ. 138 και 131, G.W.F. Hegel, *Jaener Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, σ. 101 και 96.

³⁷ «Με τον νου κατανοούσαν οι Έλληνες όχι απλά την υποκειμενική δραστηριότητα της νόησης, αλλά επίσης και το αντικειμενικό, τον Λόγο ενγένει». Σημειώσεις κατά τη διάρκεια των Παραδόσεων για τη Φιλοσοφία της Φύσης του Χέγκελ, 1822, από τον B. von Uexküll, σ. 9. Δημοσίευτη μεταγραφή από τον W. Bonsiepen, Αρχείο Χέγκελ, Μπόχουμ. Δημοσιεύτηκε το 2012: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur I*, Felix Meiner, 2012.

φιλοσοφικά όμως ατελείς επιστήμες όσο και την αρχαία ελληνική φιλοσοφία μιας θεωρησιακής (spekulativ) σύλληψης της εμπειρίας³⁸.

Στην *Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών* του 1830, στην οποία η *Φιλοσοφία της Φύσης* ακολουθεί ως δεύτερο μέρος την ήδη διαμορφωμένη *Επιστήμη της Λογικής* επισημαίνει ο Χέγκελ ότι ο θεωρησιακός τρόπος σύλληψης της φύσης κάτω από τη σκοπιά του απόλυτου ή της Ιδέας αίρεται από δύο αναπόφευκτους τρόπους γνώσης ή εξέτασης της φύσης: τον θεωρητικό και τον πρακτικό τρόπο εξέτασης (theoretische und praktische Betrachtungsweise)³⁹.

Ο θεωρητικός τρόπος εξέτασης χωρεί από τη διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου κατά τη γνωστική διαδικασία και προϋποθέτει ότι τα πράγματα γνωρίζονται καθ'εαυτά στην αμεσότητα της κατ'αίσθηση αντίληψης. Ο θεωρητικός τρόπος εξέτασης της φύσης, σε αντίθεση με την πρακτική, σκόπιμη δραστηριότητα του ανθρώπου, είναι «ανιδιοτελής», δηλαδή ελεύθερος από οποιαδήποτε σκοπιμότητα και προσανατολίζοντας τη γνώση προς τα πράγματα τα «αφήνει... να παραμένουν και να υφίστανται ως έχουν»⁴⁰. Η διάψευση εμφανίζεται στο βαθμό που η νόηση προκαλεί το αντίθετο από αυτό που προτίθεται, δηλαδή τη μεταβολή του ατομικού, υπαρκτικού όντος σε κάτι γενικό και υποκειμενικό. Έτσι «μεταβάλλουμε (τη φύση) που είναι κάτι άλλο απ'ότι εμείς, σε κάτι άλλο απ'ότι είναι αυτή η ίδια»⁴¹. Η ανιδιοτελής πρόθεση του θεωρητικού τρόπου εξέτασης καταλήγει στο ανέφικτο μιας πραγματικής, όχι μόνο υποκειμενικής, γνώσης των πραγμάτων. Από αυτή τη σκοπιά φαίνεται να δικαιώνεται η καντιανή κριτική της γνώσης. Ο μεταφυσικός ορισμός της αλήθειας ως *adaequatio rerum et idearum* αποδεικνύεται ουτοπικός, εφόσον το αντικείμενο ως καθ'εαυτό παραμένει επέκεινα της γνώσης.

Εντούτοις η μονόπλευρη προϋπόθεση του θεωρητικού τρόπου εξέτασης, η γνώση δηλαδή των πραγμάτων ως έχουν, πέρα από υποκειμενικές σκοπιμότητες, αντικρούεται, όπως εκθέτει ο Χέγκελ, από την πρακτική σχέση του ανθρώπου με τη φύση, η οποία αφορμάται «από την απόλυτα ιδεαλιστική πίστη» της μηδαμινότητας των ατομικών πραγμάτων καθ'εαυτά⁴². Ο πρακτικός τρόπος εξέτασης της φύσης καθιστά τα φυσικά όντα αντικείμενα μιας πεπερασμένης τελεολογίας (endliche Teleologie). Κι όπως η αλήθεια του θεωρητικού τρόπου εξέτασης έγκειται στην ανακάλυψη του γενικού μέσα στην εμπειρία, έτσι και η αλήθεια του πρακτικού τρόπου εξέτασης της φύσης συνίσταται, σύμφωνα με τον Χέγκελ, στη δικαίωση του ανθρώπου ως

³⁸ Βλ. και H. F. Fulda, *G.W.Hegel*, Verlag C.H.Beck, München 2003, σ. 135 κ.εξ.

³⁹ Enz §§ 245, 246.

⁴⁰ ο.π., § 246 προσθήκη.

⁴¹ ο.π.

⁴² ο.π.

θέληση και διάνοια που φθάνει στον αυτοκαθορισμό του δαμάζοντας τη φύση. Η κριτική που ασκεί ο Χέγκελ και σε αυτόν τον τρόπο εξέτασης της φύσης από τον πρακτικά ενεργητικό άνθρωπο συνίσταται αφενός στον πεπερασμένο χαρακτήρα του περιεχομένου της τελεολογικής του δραστηριότητας: οι υποκειμενικοί σκοποί είναι τυχαίοι, δηλαδή υπαγορευμένοι από εφήμερες επιθυμίες και αφετέρου στο αντικείμενο αυτής της ένσκοπης σχέσης, τη φύση, που θεωρείται καθαρά ετεροκαθοριζόμενη από τον υποκειμενικό σκοπό χωρίς δική της τελεολογία, δηλαδή αυτοκαθορισμό. Η αδιαφορία του αντικειμένου έναντι ενός εξωτερικά τιθέμενου σκοπού σημαίνει την παρείσφρηση του «μηχανικού» κάτω από την κυριαρχία της ανθρώπινης σκοπιμότητας. Ο Χέγκελ επισημαίνει ότι ενόσω τα φυσικά όντα βρίσκονται σε μια αρνητική ενότητα με τον σκοπό, έχουν τον χαρακτήρα των «μέσων» ή «σχετικών σκοπών», εφόσον «εκπληρώνουν τον προορισμό τους με το να χρησιμοποιούνται και να φθείρονται και αντιστοιχούν σ' αυτό, που οφείλουν να είναι μόνο χάρη στην άρνησή τους»⁴³.

Και οι δύο τρόποι εξέτασης της φύσης, μεταξύ των οποίων «ταλαντεύεται»⁴⁴ ο άνθρωπος, δεν είναι δυνατόν να συναρμολογηθούν ή να συνδεθούν εξωτερικά, γιατί εμπεριέχουν διαφορετικές εκτιμήσεις του ίδιου αντικειμένου. Σύμφωνα με τον Χέγκελ πρέπει να καταδειχθούν τα όρια και των δύο τρόπων εξέτασης. Ο θεωρητικός τρόπος εξέτασης συναντά τα όριά του στην έννοια της εξωτερικότητας. Η γνώση δεν θεμελιώνεται στην κατ'αίσθηση αντίληψη και στην εμπειρία αλλά εμπεριέχει κατ'ανάγκη μια μεταφυσική, εφόσον απαιτεί έννοιες, η οποία πρέπει να συνειδητοποιηθεί. Η «γνωστική μεταβολή» του φυσικού αντικειμένου μέσω του γενικού των επιστημών επέρχεται σε ένα αντικείμενο που προϋποτίθεται ως ουδέτερο και αδιάφορο καθ'εαυτό χωρίς δική του υπόσταση και ζωή. Αντίστοιχα ο πρακτικός τρόπος εξέτασης βρίσκει τα όριά του στους εφήμερους και πολλαπλούς σκοπούς του υποκειμένου.

Ο Χέγκελ παραπέμπει σε μία «εννοιολογική γνώση» της φύσης (*begreifendes Erkennen der Natur*) ως «ενότητα της θεωρητικής και πρακτικής συμπεριφοράς»⁴⁵. Η «εννοιολογική γνώση» της φύσης είναι η σύλληψή της ως «τέλος», από τη σκοπιά δηλαδή μιας εμμενούς ή εσωτερικής τελεολογίας σε διάκριση από την εξωτερική, πεπερασμένη τελεολογία της ανθρώπινης δραστηριότητας. Αυτή η διάκριση που επανέρχεται στους νεότερους χρόνους μέσα από το καντιανό έργο αποτελεί, όπως γράφει ο Χέγκελ στην *Επιστήμη της Λογικής*, μία από τις

⁴³ Γκ. Χέγκελ, *Η Επιστήμη της Λογικής*, εισαγωγή-μετάφραση-επίμετρο Σταμάτης Γιακουμής, Νομική Βιβλιοθήκη, Αθήνα 2013, σ. 572

⁴⁴ *Enz* § 246.

⁴⁵ ο.π.

μεγαλύτερες υπηρεσίες του Καντ στη φιλοσοφία. Εντούτοις, η έννοια του σκοπού παραμένει στον Καντ ως έννοια του λόγου μια κανονιστική αρχή της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης και όχι συστατική αρχή της ίδιας της φύσης. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* επαινείται η καντιανή σύλληψη της σκοπιμότητας, γιατί, κατά την άποψη του Χέγκελ, επαναποκαθιστά την αριστοτελική τελεολογία: «Με την έννοια της εσωτερικής σκοπιμότητας επαναφύπνησε ο Καντ την ιδέα γενικά και ειδικά την ιδέα της ζωής. Ο Αριστοτελικός ορισμός της ζωής περιέχει ήδη την εσωτερική σκοπιμότητα και γι' αυτό υπερβαίνει απέραντα την έννοια της σύγχρονης τελεολογίας, η οποία βλέπει μόνο την πεπερασμένη, την εξωτερική σκοπιμότητα»⁴⁶.

Στην αριστοτελική τελεολογική σύλληψη της φύσης βλέπει ο Χέγκελ έναν θεωρησιακό τρόπο εννόησης της εμπειρίας που χάνεται στη νεότερη φυσική επιστήμη. Ο Αριστοτέλης είναι «εμπειρικός» όχι γιατί απορρίπτει την ιδέα αλλά γιατί δίνει στην ιδέα «την ευρύτατη εμπειρική εξάπλωση»⁴⁷. Έτσι γίνεται η φιλοσοφία του, σύμφωνα με τον Χέγκελ, παράδειγμα θεωρησιακής σύλληψης, εφόσον στη θεωρησιακή φιλοσοφία η ιδεατότητα και η εμπειρία συνυφαίνονται άρρηκτα.

Μ' αυτήν την έννοια έχει δίκιο ο N. Fénelier που υποστηρίζει ότι η χεγκελιανή κριτική των επιστημών και του νεότερου εμπειρισμού γίνεται ουσιαστικά δια μέσου της έννοιας του σκοπού και της αριστοτελικής σύλληψης της φύσης ως «τέλος» και «οὐ ἔνεκα»⁴⁸.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Η Επιστήμη της Λογικής* (από την *Εγκυκλοπαίδεια* των φιλοσοφικών επιστημών §§ 1-244), εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1991, § 204.

⁴⁷ VGPh. II, σ. 133.

⁴⁸ N. Février, «Die Naturphilosophie Hegels (1830) und die aristotelische Tradition» στο *Philosophisches Jahrbuch* 107/Jahrgang/1 (2000), σ. 158. Ο Février κάνει λόγο για «άρση» των επιστημών.

2. Ο Αριστοτέλης ως θεωρησιακός εμπειρικός φιλόσοφος

Η ερμηνεία του Αριστοτέλη ως «θεωρησιακού εμπειρικού» και το εγκώμιο που πλέκει ο Χέγκελ για τον αρχαίο φιλόσοφο κατανοείται με βάση τον κύριο στόχο του Χέγκελ, την υπέρβαση ή «συμφιλίωση», όπως τη χαρακτηρίζει ο Michelet, της αντίθεσης ιδεαλισμού-ρεαλισμού, θεωρησιακότητας (Spekulation) και εμπειρίας (Erfahrung).

Όπως προκύπτει από την προηγούμενη έκθεση του διανοητικού και θεωρησιακού σκέπτεσθαι, ο εμπειρισμός και το διανοητικό σκέπτεσθαι συνιστούν για τον Χέγκελ τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Στην αριστοτελική φιλοσοφία βρίσκει ένα άλλο «είδος» εμπειρισμού που συνυφαίνεται στενά με την υποτιθέμενη αντίθεσή του, τον ιδεαλισμό, δηλαδή τη συγκεκριμένη εκδήλωση της έννοιας στην παράσταση και αντίληψη. Αυτή τη σύλληψη ονομάζει ο Χέγκελ «θεωρησιακή».

Εάν λάβουμε υπόψη τις δύο στάσεις της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα, που ανήκουν στην «Προκαταρκτική Επισκόπηση» της επιστήμης της Λογικής στην *Εγκυκλοπαίδεια*, ήτοι της νόησης της παλιάς μεταφυσικής (πρώτη στάση) και του νεότερου εμπειρισμού (δεύτερη στάση), τότε προκύπτει έμμεσα ο λόγος της αυστηρής διάκρισης του Αριστοτέλη από το διανοητικό σκέπτεσθαι του εμπειρισμού που ο Χέγκελ εκθέτει άμεσα στις σχετικές παραδόσεις του.

Σύμφωνα με την έκθεση της *Εγκυκλοπαίδειας* το κοινό χαρακτηριστικό της παλιάς μεταφυσικής και του εμπειρισμού έγκειται στην «προέλευσή τους», στις «παραστάσεις», «στο περιεχόμενο που ξεκινά από την εμπειρία» για να καταστήσουν «πιστευτούς τους ορισμούς» τους⁴⁹.

Ενώ όμως η παλιά μεταφυσική «ξεκινά από την πίστη ότι μέσω του αναλογισμού (Nachdenken) γνωρίζεται η αλήθεια, και ότι τα αντικείμενα έρχονται στη συνείδηση έτσι όπως πράγματι είναι»⁵⁰, χάνεται αυτή η «έλλογη» πίστη στον νεότερο εμπειρισμό. Σε αυτόν δεν τίθεται πλέον το ερώτημα για την ουσία του καθ'εαυτό και δι'εαυτό αληθούς αλλά, όπως διαπιστώνει ο Χέγκελ σχετικά με τον Locke το ενδιαφέρον στρέφεται στο υποκείμενο, εστιάζεται στη γνωστική διαδικασία, στον τρόπο που εμείς αποκτούμε τις παραστάσεις⁵¹. Αντίθετα η εμπειρική μέθοδος του Αριστοτέλη κατά τον ορισμό των αντικειμένων, μέσω του οποίου καθίσταται εφικτή η νόηση της ουσίας τους ήτοι «της αληθινής φύσης» τους, βασίζεται σύμφωνα με τον Χέγκελ σε μια θεωρησιακή προϋπόθεση της μεταφυσικής σκέψης, που «θεωρούσε τους

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών* § 38.

⁵⁰ ο.π., § 26

⁵¹ VGPPh. III, σ. 205.

νοητικούς όρους (Denkbestimmungen) ως θεμελιώδεις όρους των πραγμάτων»⁵². Με αυτή την προϋπόθεση η αριστοτελική εμπειρική μέθοδος, η επαγωγή, μέσω της σύνοψης (Zusammenbringen) των διαφορετικών καθορισμών του πολύπλευρου αντικειμένου, οδηγεί στην κατάδειξη του γενικού ως συγκεκριμένου, στην «καθορισμένη έννοια», δηλαδή στο είδος ως συγκεκριμενοποίηση του γένους και συγχρόνως μορφικό και τελικό αίτιο του ίδιου του τόδε τι (ένυλον είδος και οὐ ἔνεκα). Η μέθοδος του Αριστοτέλη χαρακτηρίζεται από τον Χέγκελ «αριστοτεχνική» (meisterhaft)⁵³. Το ερώτημα για το ον, «τί τὸ ὄν», που κατά τον Αριστοτέλη είναι το «ἀεὶ ζητούμενον» της φιλοσοφικής έρευνας, μετατοπίζεται στον νεότερο εμπειρισμό σε ερώτημα του «πώς είναι» ο εξωτερικός και εσωτερικός εμπειρικός κόσμος του ανθρώπου, πώς συνίσταται αυτός νομοτελειακά και εντέλει λειτουργικά.

Η ένσταση του Χέγκελ απέναντι στον εμπειρισμό επικεντρώνεται στην αντιμεταφυσική του στάση που ανάγει τον λόγο (Vernunft) στη διάνοια (Verstand), εφόσον ο κόσμος ως πεπερασμένος κόσμος γεγονότων της εμπειρίας εξισώνεται με την πραγματικότητα ως τέτοια.

Αναφέραμε στην έκθεση του διανοητικού σκέπτεσθαι ότι ο Χέγκελ ασκεί κριτική στην εμπειρική κατανόηση του γενικού. Οι λογικές κατηγορίες του γένους ως το κοινό διαφορετικών ειδών, οι νόμοι, οι δυνάμεις κ.λπ. ανήκουν στις γενικότητες του αναλογισμού (Reflexion), που οφείλουν απλώς να ισχύουν «για όλες τις περιπτώσεις», κάτι που δεν είναι δυνατόν να επαληθευτεί εμπειρικά⁵⁴. Ο Αριστοτέλης δεν συλλαμβάνει τις λογικές κατηγορίες ως σχήματα υποκειμενικών συγκρίσεων αλλά ως αντικειμενικές, ουσιαστικές σχέσεις, στις οποίες φθάνουμε με τη μέθοδο της επαγωγής και αποτελούν το «πρότερον τῇ φύσει» σε αντίθεση με τα εμπειρικά πράγματα, το «πρότερον πρὸς ἡμᾶς».

Η εμπειρία του Αριστοτέλη δεν είναι κατά τον Χέγκελ «πλήρης» (vollständig) αλλά «ολοκληρωτική» (total): «δεν αφήνει κατά μέρος καθορισμούς, δεν εμμένει σε έναν καθορισμό και μετέπειτα πάλι σε κάποιον άλλο, όπως το πράττει ο διανοητικός αναλογισμός που έχει ως κανόνα του την ταυτότητα και δεν μπορεί να τα βγάλει πέρα με αυτήν παρά ξεχνώντας καθορισμούς και διατηρώντας σε απόσταση τον έναν καθορισμό από τον άλλο»⁵⁵.

Είναι σαφές ότι ο Χέγκελ διαχωρίζει τον νεότερο εμπειρισμό και τη σύλληψή του της εμπειρίας ως παρέχοντας την πιστοποίηση αφηρημένων γενικών εννοιών σε μια «πληρότητα»

⁵² G.W.F. Hegel, *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών* § 28.

⁵³ G.W.F. Hegel, *VGPPh.II*, σ. 148.

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών* § 246.

⁵⁵ ο.π., σ. 172

περιπτώσεων από την «ολοκληρωτική» εμπειρία του Αριστοτέλη που θεμελιώνει τις έννοιές του υποστασιακά.

Έτσι, δεν θα ήταν ίσως άτοπο να ισχυριστούμε ότι η αριστοτελική σκέψη στην οποία είναι άγνωστη η θεμελιώδης αντίθεση νόησης-πραγματικότητας που καθορίζει τον νεότερο εμπειρισμό, εκφράζει από τη μία πλευρά «το μεγάλο αξίωμα» που έφερε αυτός στην ιστορία της φιλοσοφίας: «ότι το αληθινό πρέπει να είναι πραγματικό και να παρουσιάζεται στην κατ'αίσθηση αντίληψή μας»⁵⁶. Από την άλλη πλευρά όμως βρίσκεται η αριστοτελική σκέψη στην κατεύθυνση της σωκρατικής και πλατωνικής θεώρησης, ήτοι της αναγωγής του πολλαπλού της κατ'αίσθηση αντίληψης στην ιδεατότητά του και της επίγνωσης ότι η γνώση δεν θεμελιώνεται στην εμπειρία, αν και την έχει ως αφετηρία της. Ακριβώς αυτή η σύνθεση εμπειρίας και ιδεατότητας καθιστά την αριστοτελική φιλοσοφία για τον Χέγκελ «θεωρησιακή».

⁵⁶ Ο.π., § 38.

Ενότητα Β΄

Ο Αριστοτέλης στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας* του Χέγκελ

I. Η τελεολογική ερμηνεία της εξέλιξης στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας*

Η επίδραση της αριστοτελικής τελεολογίας διαπερνά την εισαγωγή της *Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, στην οποία ο Χέγκελ αποδύεται στο μοναδικό για την εποχή του εγχείρημα, στη νόηση της συνάφειας ιστορίας και φιλοσοφίας με βάση την αριστοτελική διάκριση δύναμης και ενέργειας που αποτελεί και το σχήμα εξέλιξης της Ιδέας⁵⁷.

Η όλη προσπάθεια του Χέγκελ έγκειται στον αλληλοσυσχετισμό δύο φαινομενικά αντινομικών πεδίων, της ιστορίας που έχει ως αντικείμενο το «μεταβαλλόμενο» και της φιλοσοφίας ως γνώσης του «αιώνιου» και της «αλήθειας». Επιτελώντας αυτή τη σύζευξη ο Χέγκελ δημιουργεί έναν ιδιαίτερο κλάδο έρευνας και μελέτης, μια επιστήμη, που δεν υπήρχε πριν από αυτόν: την *Ιστορία της Φιλοσοφίας*⁵⁸. Στην εισαγωγή του έργου του θέτει αξιωματικά την αναγκαία προϋπόθεση αποτίμησης της *Ιστορίας της Φιλοσοφίας*: το έλλογο βλέμμα αυτού που την προσεγγίζει. Ο μελετητής της πρέπει «να φέρει μαζί του την Ιδέα», ακριβώς όπως και για την αποτίμηση των πράξεων πρέπει να «φέρουμε» τις έννοιες του δικαίου και του δέοντος⁵⁹.

«Η φιλοσοφία», γράφει, «είναι γνώση του Λόγου. Η ιστορία της εξέλιξής της πρέπει να είναι και η ίδια κάτι έλλογο, η ιστορία της φιλοσοφίας πρέπει να είναι και η ίδια φιλοσοφική»⁶⁰. Όπως στη Φιλοσοφία της *Ιστορίας* που έχει ως αντικείμενο πράξεις και γεγονότα, έτσι, και πολύ περισσότερο, στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, εφόσον σε αυτήν η νόηση έχει ως αντικείμενο το πνευματικό, τη νόηση στις διαφορετικές ιστορικές της εκφάνσεις, πρέπει να γνωσθεί η έλλογη συνάφεια των διαφορετικών φιλοσοφικών οικοδομημάτων. Αρχικά εξετάζει ο Χέγκελ την αναγκαιότητα σύλληψης της *Ιστορίας της Φιλοσοφίας* ως επιστήμης αντικρούοντας εκείνες τις

⁵⁷ Από τις μεταφράσεις του γερμανικού όρου «Entwicklung» επιλέγω αυτή της «εξέλιξης». Υπέροχη μου φαίνεται και η μετάφραση της έννοιας ως «ανέλιξης» από τον Ν.Μ. Σκουτερόπουλο ως προς την έκθεση της αριστοτελικής φιλοσοφίας στο έργο των W. Windelband- H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, τ. Α΄. Αθήνα 1980, σ. 160.

⁵⁸ Βλ. Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Hegel-Studien Supplement 8, Felix Meiner, 1970, σ. 301 κ.εξ. Η Φιλοσοφία της *Ιστορίας* αλλά και η Φιλοσοφία της Θρησκείας δεν αναγνωρίζονται ως επιστημονικοί κλάδοι της Φιλοσοφίας στο πανεπιστημιακό πρόγραμμα σπουδών έως το 1800. Σύμφωνα με τον ορθολογισμό στερούνται επιστημονικότητας. Βλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hrsg. W. Jaeschke, Felix Meiner 1993, σ. VII-VIII.

⁵⁹ ο.π., σ. 49

⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig 1938, σ. 24. **Στο εξής παραπέμπεται VGPh. (Hoffmeister).**

απόψεις που παρεμποδίζουν μια έλλογη κατανόησή της και την αντιμετωπίζουν ως πεδίο της τυχαιότητας ή του σχετικισμού ή της συσσώρευσης γνώσεων. Η ιστορία της φιλοσοφίας δεν είναι, σύμφωνα με τον Χέγκελ, μια τυχαία γένεση και φθορά στο χρόνο επιμέρους νοητικών οικοδομημάτων (φιλοσοφιών). Μια τέτοια αντίληψη υποβιβάζει τις «πράξεις των ηρώων του νοούντος Λόγου» σε μια σειρά από γνώμες, πλάνες και συνεχείς αλληλοαναιρέσεις. Επίσης δεν είναι μια απλή διατήρηση στη μνήμη των επιτευγμάτων της νόησης. Η ιδιοποίηση αυτών των επιτευγμάτων αποτελεί τρόπον τινά τη δεύτερη φύση μας καθορίζοντάς μας μέσα από ό,τι ονομάζουμε «παράδοση»: «αυτό που είμαστε, το είμαστε συγχρόνως ιστορικά». Κι η ιδιοποίηση της παράδοσης δεν γίνεται εφικτή παρά μόνο ως περαιτέρω διαμόρφωσή της. Ο Χέγκελ γράφει σχετικά: «Η κατοχή αυτοσυνείδητης λογικότητας, που ανήκει σε μας, στον τωρινό κόσμο, δεν προέκυψε άμεσα και δεν ξεφύτρωσε από το έδαφος του παρόντος αλλά το ουσιαστικό σ' αυτήν (την κατοχή) έγκειται στο ότι είναι μια κληρονομιά και πιο συγκεκριμένα (είναι) το αποτέλεσμα της εργασίας, και μάλιστα της εργασίας όλων των προηγούμενων γενεών του ανθρώπινου γένους»⁶¹. Έτσι η φιλοσοφία βρίσκει τον εαυτό της έχοντας ως ύλη επεξεργασίας της την παράδοση, τα προηγούμενα νοητικά οικοδομήματα, και συγχρόνως παράγει τον εαυτό της (sich hervorbringt), δηλαδή το νέο στη φιλοσοφία: «Η ιστορία που έχουμε ενώπιόν μας είναι η ιστορία της εύρεσης εαυτού της σκέψης και η σκέψη συμβαίνει να βρίσκει τον εαυτό της στον βαθμό που τον παράγει, και μάλιστα τότε μόνο αυτή υπάρχει και είναι πραγματική, όταν είναι εύρεση του εαυτού της. Αυτές οι παραγωγές είναι οι φιλοσοφίες»⁶². Καμιά παρελθοντική φιλοσοφία δεν χάθηκε, παραμένει ως στιγμή της εκάστοτε νεότερης που είναι «αποτέλεσμα όλων των προηγούμενων αρχών (Prinzipien)». Σύμφωνα με τον Χέγκελ η αρχή μιας φιλοσοφίας δεν αντικρούεται, γιατί εκφράζει την πρόοδο και τα όρια της εποχής της, αντικρούεται όμως το ότι αυτή η αρχή της παρελθοντικής φιλοσοφίας είναι «ο έσχατος, ο απόλυτος καθορισμός».

Η ιστορία της φιλοσοφίας οφείλει κατά τον Χέγκελ να είναι συστηματική και επιστημονική. Αυτό διασφαλίζεται, όπως αναφέραμε, από την αξιωματική προϋπόθεση του έλλογου χαρακτήρα της, της Ιδέας. Ο Α. Ferrarin βλέπει εδώ την επίδραση της καντιανής «Αρχιτεκτονικής του καθαρού λόγου» στη σκέψη του Χέγκελ⁶³. Όπως εκθέτει ο Καντ στο τέλος της *Κριτικής του καθαρού λόγου*, (τρίτο κεφάλαιο της «Υπερβατολογικής θεωρίας της

⁶¹ VGPh. I, σ. 21.

⁶² ο.π., σ. 23

⁶³ Alfredo Ferrarin, «Hegels Idee einer Geschichte der Philosophie» in *Die modernen Väter der Antike*, De Gruyter, Berlin-New York 2009, σ. 283 κ.εξ.

μεθόδου»), μόνο «η συστηματική ενότητα είναι αυτό που καθιστά πρώτιστα την κοινή γνώση επιστήμη, δηλαδή δημιουργεί ένα σύστημα από ένα απλό άθροισμα αυτής». Η ενότητα ενός επιστημονικού συστήματος δεν είναι «τεχνική», δηλαδή εξωτερική, αλλά εσωτερική, οργανική και διαρθρωμένη γνώση, δηλαδή «αρχιτεκτονική»⁶⁴. Αυτή η συστηματική ενότητα των πολλαπλών γνώσεων γίνεται εφικτή μέσω μιας Ιδέας, μιας έννοιας του Λόγου, που προμηθεύει στην επιστήμη «τον σκοπό και τη μορφή του όλου»⁶⁵, όπως το σχέδιο του αρχιτέκτονα που καθορίζει τον τρόπο συναρμογής των επιμέρους οικοδομικών υλικών. Ο Καντ συλλαμβάνει την επιστημονική συστηματική ενότητα κατ'αναλογία με έναν οργανισμό στον οποίο η ανάπτυξη είναι εσωτερική και όχι αποτέλεσμα εξωτερικής προσθήκης μερών. Εντούτοις στον Καντ παραμένει αγεφύρωτη η διάσταση ανάμεσα στην ορθολογική γνώση που προέρχεται από αρχές (διάνοια) και στην ιστορική γνώση που αφορά γεγονότα (αισθητικότητα).

Η θεωρησιακή σκέψη του Χέγκελ ανάγει την παραπάνω διάσταση ορθολογικής γνώσης-ιστορίας στους αφηρημένους χωρισμούς της διάνοιας. Το λογικό, οι έννοιες δηλαδή του νοείν, έχουν και οι ίδιες ιστορικό χαρακτήρα και μέσα από τα πολλαπλά ιστορικά σημαινόμενά τους αποκτούν τον ειδοποιό χαρακτήρα τους. Η φιλοσοφία δεν είναι ένα άχρονο σύστημα αλλά « ένα σύστημα της εξέλιξης της Ιδέας» και μόνο ένα τέτοιο σύστημα «αξίζει το όνομα μιας επιστήμης». Και έργο της φιλοσοφίας είναι η γνώση τόσο της ιστορίας ως το δικό της «φαίνεσθαι» όσο και ότι αυτό το «φαίνεσθαι» είναι καθορισμένο από την Ιδέα ⁶⁶. Υπ'αυτό το πρίσμα η Ιστορία της Φιλοσοφίας αντιστοιχεί στη Λογική: « η διαδοχή των συστημάτων της φιλοσοφίας στην ιστορία είναι η ίδια με τη διαδοχή στη λογική παραγωγή των εννοιολογικών καθορισμών της Ιδέας. Ισχυρίζομαι ότι αν αφαιρέσουμε από τις βασικές έννοιες των συστημάτων που εμφανίζονται στην ιστορία της φιλοσοφίας ό,τι αφορά την εξωτερική τους διαμόρφωση, την εφαρμογή τους στο επιμέρους, τότε λαμβάνουμε τα διαφορετικά στάδια των καθορισμών της ίδιας της Ιδέας στη λογική της έννοια. Αντίθετα, εάν ληφθεί η λογική εξέλιξη δι'εαυτήν, έχουμε στις βασικές

⁶⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1982, A 832/b 860.

⁶⁵ ο.π., A 833/B 861.

⁶⁶ VGPh. I, σ. 50

στιγμές της την εξέλιξη των ιστορικών φαινομένων»⁶⁷. Όπως στο σύστημα της Λογικής έτσι και στην Ιστορία της Φιλοσοφίας όσο πιο πρώιμα είναι τα στάδια της εξέλιξης, τόσο πιο γενικά, δηλαδή ατελή, είναι αυτά κι όσο υστερότερα, τόσο πιο συγκεκριμένα, συνεπώς εγγύτερα στην τελείωση, την αυτογνωσία του Πνεύματος. Η τελευταία χρονικά φιλοσοφία συνιστά το αποτέλεσμα όλων των προηγούμενων φιλοσοφιών και συνεπώς πρέπει να περιέχει και τις αρχές όλων των προγενέστερων. Γι' αυτό το λόγο είναι η πλέον αναπτυγμένη, συγκεκριμένη και πλούσια, υπό τον όρο ότι αξίζει το όνομα της φιλοσοφίας⁶⁸.

Καθοριστική σημασία για τη σύνθεση των φαινομενικά αντίθετων πεδίων, της Λογικής και της Ιστορίας, ενέχει, όπως καταφαίνεται από τη χεγκελιανή έκθεση, η έννοια της εξέλιξης. Η ανώτατη αρχή του συστήματος, η Ιδέα, πρέπει να νοηθεί και να καταδειχθεί ως το γενικό, ως ουσία, που εμπεριέχει δύναμει τα κατηγορήματά του ήτοι τις διαφορετικές φιλοσοφίες και τα πραγματώνει ενεργεία στην «εξωτερικότητα», στον χρόνο. Σ' αυτό το εγχείρημα η αριστοτελική σύλληψη του γενικού, του είδους, ως ενέργεια και εντελέχεια του καθ' έκαστον όντος διαπερνά την εισαγωγή της Ιστορίας της Φιλοσοφίας. Η συγγένεια της προβληματικής του Χέγκελ με τον αρχαίο φιλόσοφο ως προς τη σύλληψη του γενικού (καθόλου) προκύπτει κυρίως από τη σχετική παράδοση του Βερολίνου που εξέδωσε ο Hoffmeister⁶⁹. Εδώ ο Χέγκελ προβαίνει αρχικά στους «επεξηγηματικούς καθορισμούς» τριών όρων: της σκέψης (Gedanke), της έννοιας (Begriff) και της Ιδέας (Idee).

«Σκέψη» είναι το γενικό ως αφηρημένο και καθαρή μορφή, δηλαδή χωρίς περαιτέρω καθορισμούς, π.χ. το Είναι ή η Ουσία. Ενδέχεται να έχει υποκειμενικό ή αντικειμενικό χαρακτήρα, όπως για παράδειγμα ο «νους» του Αναξαγόρα.

«Έννοια» ονομάζει ο Χέγκελ τη «συγκεκριμένη σκέψη», αυτή δηλαδή που ενέχει καθορισμούς, το γενικό με τις ειδοποιούς διαφορές του, ήτοι την πολλαπλότητα σε μία ενότητα, π.χ. ζώον ως θηλαστικό. Κατ' αυτόν τον τρόπο αποκτά το γενικό περιεχόμενο.

⁶⁷ ο.π., σ. 49. Ο W. Jaeschke διαπιστώνει σ' αυτή την «τολμηρή ρήση του Χέγκελ» τον απόηχο της σπinoζικής πρότασης: «ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum». Επισημαίνει ακόμη ότι αυτή η ρήση είναι προβληματική αναφορικά με την απαιτούμενη ιστορική και τη λογική ακρίβεια. Για παράδειγμα, ο ίδιος ο Χέγκελ δεν αρχίζει την Ιστορία της Φιλοσοφίας με τους Ελεάτες δηλαδή με την έννοια του Είναι, με την οποία αρχίζει η Λογική. Επίσης, ο δεύτερος καθορισμός της Λογικής, το Τίποτε, Μηδέν (Nichts) δεν αντιστοιχεί ιστορικά σε κανένα φιλοσοφικό σύστημα. Τέλος, η αντιστοίχιση του Ηράκλειτου στον νοητικό καθορισμό «γίνεσθαι» τον θέτει λογικά μετά τους Ελεάτες, ενώ ιστορικά προηγείται αυτών. W. Jaeschke, *Hegels Handbuch*, σ. 440.

⁶⁸ VGPPh.I, σ. 61 και Enzyklopädie § 13.

⁶⁹ VGPPh. (Hoffmeister), σ. 96-101.

«Ιδέα», τέλος, είναι η Έννοια, στο βαθμό που αυτή πραγματώνεται. Ο Χέγκελ την ονομάζει «πεπληρωμένη έννοια» (erfüllter Begriff). Η πραγμάτωση της Ιδέας δεν μπορεί να σημαίνει παρά τη σύνθεση του συγκεκριμένου ήτοι επιμερισμένου γενικού, της Έννοιας, με το μεμονωμένο ως ενθαδικό Είναι (Dasein).

Ως προς αυτό θεωρούμε σημαντικά δύο σημεία.

Πρώτον, οι παραπάνω «επεξηγηματικοί καθορισμοί» αποδίδουν, με βάση φυσικά και την όλη έκθεση της εισαγωγής των *Παραδόσεων για την Ιστορία της Φιλοσοφίας*, την πορεία των αριστοτελικών συλλογισμών κατά τη σύλληψη της ουσίας, δηλαδή του είδους που λογικά ορίζεται ως σύνθεση, ως «σύνολον», κατά τον Αριστοτέλη, αποτελούμενο «εκ του γένους και των διαφορών»⁷⁰ του έως την «τελευταία» ειδοποιό «διαφορά» με την οποία ταυτίζεται, και η οποία οντολογικά συλλαμβάνεται ως το ενυπάρχον εν «τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ» εκάστου όντος μορφικό, κινητικό και τελικό αίτιο του γίνεσθαι (εἶδος ἐνόν και ἐντελέχεια)⁷¹.

Αξίζει να σημειωθεί εδώ ότι η σχέση του γένους ως «καθόλου» και του διαφοροποιημένου γενικού, του είδους, νοείται από τον Αριστοτέλη ως σχέση της ύλης προς τη μορφή⁷², της δυνατότητας προς την ενέργεια, όπως για παράδειγμα αναφέρεται στον ορισμό του ανθρώπου ως ζώον έλλογον: το γένος «ζώων» δηλώνει την ύλη, το σώμα κι ο «λόγος», η τελευταία διαφορά, το είδος και την ουσία.

Σύμφωνα με τον Χέγκελ ο βασικός καθορισμός της αριστοτελικής φιλοσοφίας έγκειται πρώτον σ' αυτή ακριβώς τη σύλληψη και κατάδειξη του είδους ως «συγκεκριμένη ή καθορισμένη έννοια» (bestimmter Begriff)⁷³ που εμπεριέχει το «καθόλου» (γένος) και ενυπάρχει ως η ουσία του μεμονωμένου αισθητού όντος.

Δεύτερον, το πέρασμα από την Έννοια (το διαφοροποιημένο γενικό) στην Ιδέα που χαρακτηρίζεται από την «πραγμάτωση» στο καθ'έκαστον παραπέμπει στην τελεολογική σύλληψη του είδους, ως «έντελέχεια» και «έργον»⁷⁴ του ίδιου του φύσει όντος.

Σχετικά γράφει ο Χέγκελ: «Όταν λέμε για μια έννοια ότι αυτή καθορίζει τον εαυτό της (bestimmt sich), παραμένει ακόμη κάτι αφηρημένο. Ιδέα είναι η πεπληρωμένη έννοια, η έννοια

⁷⁰ Μετά τα φυσικά, 1057 b 7.

⁷¹ Μετά τα φυσικά, Βιβλία Ζ, Η, Θ και Περί Φύσεως, Βιβλία Α, Β.

⁷² Μετά τα φυσικά, 1038a 5-6 «εἰ οὖν τό γένος ἀπλῶς μή ἔστι παρά τά ὡς γένους εἶδη, ἤ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἔστιν (ἡ μὲν γάρ φωνή γένος καί ὕλη, αἱ δέ διαφοραὶ τά εἶδη καί τά στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν), 1024b 8, «τό γένος ὕλη τῶν εἰδῶν».

⁷³ VGPPh. II, σ. 146.

⁷⁴ Μετά τα φυσικά., 1045b 32-34 «ἐπεὶ δέ λέγεται τό ὄν.... κατά δύναμιν καί ἐντελέχειαν καί κατά τό ἔργον».

που πληροί τον εαυτό της με τον εαυτό της....Η Ιδέα είναι η ενεργός πραγματικότητα στην αλήθειά της. Ο Λόγος είναι η έννοια που δίνει στον εαυτό της πραγματικότητα, δηλαδή συνίσταται από έννοια και πραγματικότητα. Η ψυχή είναι η έννοια, δίνει ενεργό πραγματικότητα (Wirklichkeit) στο σώμα, στην πραγματικότητα (Realität). Εάν διαχωριστούν έννοια και πραγματικότητα, ο άνθρωπος είναι νεκρός. Αυτή η σύνδεση δεν πρέπει να εννοηθεί μόνο ως ενότητα, αλλά ο Λόγος είναι ουσιαστικά ζωντανία, δραστηριότητα. Η ουσιαστική του δραστηριότητα έγκειται στο ότι η έννοια παράγει τον εαυτό της, τον καθιστά περιεχόμενό της, έτσι ώστε, όμως, το παραχθέν να είναι σύμμετρο σ' αυτόν».

Με αυτόν τον τρόπο δίνονται από τον Χέγκελ οι δύο βασικές στιγμές της Ιδέας στο πεδίο της Ιστορίας της Φιλοσοφίας. Ως Έννοια είναι η Ιδέα το γενικό που διαφοροποιείται στα είδη του, ήτοι στις επιμέρους φιλοσοφίες στην ιστορία, και ως «πεπληρωμένη» και πραγματωμένη Έννοια είναι η ουσία (Substanz) που εξελίσσει εαυτόν μέσα από τον συσχετισμό δυνατότητας και ενέργειας.

Για να καταστήσει εποπτική την αυτό-εξέλιξη της Ιδέας χρησιμοποιεί ο Χέγκελ παραδείγματα τόσο από τον οργανικό όσο και από τον πνευματικό κόσμο, επιχειρώντας να συνδέσει με την έννοια της εξέλιξης φύση και πνεύμα.

Αρχικά αναφέρεται στην αριστοτελική διάκριση δύναμης και ενέργειας υιοθετώντας τη λατινική τους μετάφραση, potentia και actualitas, αλλά και προβαίνοντας σε ίδια μετάφραση, Ansich-Sein (δύναμη) και Fürsich-Sein (ενέργεια).

«Για να αντιληφθούμε τι σημαίνει εξέλιξη», γράφει στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, «πρέπει να διακριθούν εννοιολογικά δύο καταστάσεις. Η μία είναι γνωστή ως προδιάθεση, potentia, 'δύναμις', καθ'εαυτό Είναι, όπως την ονομάζω. Ο δεύτερος καθορισμός είναι το δί'εαυτό Είναι, η ενεργός πραγματικότητα, η 'ενέργεια'»⁷⁵.

Στην Παράδοση του 1825/26 η έννοια της δύναμης ορίζεται ως το αρχικό στάδιο κι ο πρώτος καθορισμός κάθε εξέλιξης:

«Αυτό που μας συναντά άμεσα στην εξέλιξη είναι ότι κάτι πρέπει να υπόκειται που θα εξελιχθεί, επομένως κάτι υπό επικάλυψη –ο σπόρος, η προδιάθεση, η δυνατότητα. Είναι αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει δύναμη, δηλαδή δυνατότητα (η πραγματική, όμως, δυνατότητα, όχι μια επιφανειακή δυνατότητα εν γένει, ή όπως ονομάζεται, το Καθεαυτό, ό,τι είναι καθ'εαυτό και

⁷⁵ VGPh.I, σ. 39 και Γκέοργκ Χέγκελ, *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σχόλια, Σταμάτης Γιακουμής, Ανοιχτή Βιβλιοθήκη, 2013, σ. 21. Στο εξής παραπέμπεται ΙτΦ.

κατ'αρχάς μόνο έτσι»⁷⁶. Στην ίδια Παράδοση ο Χέγκελ πραγματεύεται και την ενέργεια, το δί'εαυτόν Είναι για να διαχωρίσει την εξέλιξη από τη μεταβολή. Εξέλιξη σημαίνει μια τέτοιου είδους μεταβολή, κατά την οποία αυτό που προκύπτει ως «άλλο», είναι ταυτόσημο με το προηγούμενο, ούτως ώστε να μην εκμηδενίζεται η δυνατότητα, το καθ'εαυτό ον⁷⁷.

Το παράδειγμα από τη σφαίρα της ζωής, του σπόρου, στην εισαγωγή της *Ιστορίας της Φιλοσοφίας*⁷⁸ που αναπτύσσεται σε φυτό και επιστρέφει στο νέο σπόρο, εκφράζει τόσο για τον Χέγκελ όσο και για τον Αριστοτέλη⁷⁹ την ιδεατότητα και πνευματικότητα της φύσης. Η αιωνιότητα της ουσίας, του είδους, γίνεται πρόδηλη στη φύση με τη διαρκή γένεση όμοιων κατά το είδος ατόμων, έτσι όπως διατυπώνεται στη φράση του Αριστοτέλη: «ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ»⁸⁰. Πέρα απ'αυτό δηλώνουν τα διαφορετικά στάδια ανάπτυξης του φυτού, π.χ. από μπουμπούκι σε άνθος και καρπό, ότι η διαφορετικότητα στη φύση δεν είναι εξωτερική ή αντιφατική αλλά μια ενεργεία εκδήλωση συγκεκριμένων δυνατοτήτων, με αρχή και τέλος, που καθορίζονται από το καθ'εαυτό Είναι του όντος. Μόνο έτσι είναι κατανοητό ότι ένα φύσει ον αποτελεί μια οργανική ενότητα που εξελίσσεται και διαφοροποιείται παραμένοντας το αυτό.

Αυτή η οργανική ενότητα, στην οποία, σύμφωνα με την *Ιστορία της Φιλοσοφίας* αλλά και τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*⁸¹, οι στιγμές της εξέλιξης διέπονται και κατανοούνται από μια «ίση αναγκαιότητα», είναι σε σύγκριση με την εξέλιξη του Πνεύματος ένα ελλιπές παράδειγμα, εφόσον η αρχή και το τέλος των φυσικών όντων λαμβάνουν χώρα σε διαφορετικά άτομα. Αντίθετα, το Πνεύμα είναι πιο συγκεκριμένο, πιο ολοκληρωμένο από τη φύση, γιατί η εξέλιξή του αρχίζει, επιτελείται και περατώνεται εντός αυτού του ιδίου.

Η δεύτερη σειρά παραδειγμάτων της αυτό-εξέλιξης της Ιδέας στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας* λαμβάνεται από την έλλογη φύση του ανθρώπου, το κατεξοχήν στοιχείο του Πνεύματος: «Λέγομε ότι ο άνθρωπος είναι φύσει έλλογος. Άρα έχει τη λογική εν σπέρματι ως προδιάθεση. Ο άνθρωπος έχει λογική, φαντασία, νόηση, βούληση εν τη γενέσει του, ακόμη και ως έμβρυο.

⁷⁶ VGPh. (Hoffmeister), σ. 101.

⁷⁷ ο.π., σ. 106. Βλ. και τη διάκριση του Αριστοτέλη στο *Περί Ψυχής* μεταξύ «ένεργειας», «κίνησις» και «μεταβολής», 417b 2-7, «οὐκ ἔστι δ' ἄπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορὰ τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν». Η μετάβαση από την δυνάμει κατάσταση στην ενεργεία είναι στην περίπτωση της αυτό-εξέλιξης μία πρόοδος εν εαυτώ και προς την τελείωση: «εἰς αὐτό γάρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν».

⁷⁸ VGPh. (Hoffmeister), σ. 101-103 και *Φαινομενολογία του Νου*, σ. 31

⁷⁹ Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, 642a1: «ἔτι δὲ δυνάμει τὸ σπέρμα· δύναμις δ' ὡς ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν, ἴσμεν».

⁸⁰ *Μετά τα φυσικά*, 1032a 25.

⁸¹ VGPh. (Hoffmeister), σ. 109 και *Φαινομενολογία του Νου*, σ. 31

Το παιδί είναι επίσης άνθρωπος, έχει όμως μόνο την ικανότητα και την πραγματική δυνατότητα της λογικής. Είναι σαν να μην έχει λογική, η τελευταία δεν είναι ακόμη σύμφυτη με αυτό (an ihm). Μόνο όταν ό,τι είναι ο άνθρωπος ως καθ'εαυτόν, καταστεί κάτι, που να είναι δι'εαυτό, δηλαδή η λογική γίνει δι'εαυτή, έχει ο άνθρωπος πραγματικότητα από όλες τις απόψεις, είναι πραγματικά έλλογος και υπηρετεί το Λόγο»⁸².

Ο Walter Kern στη μελέτη του *Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte* ⁸³ επισημαίνει τη συγγένεια του παραπάνω αποσπάσματος με το χωρίο του ΙΙ Βιβλίου στο *Περί Ψυχής*, στο οποίο ο Αριστοτέλης εκθέτει τη διττή σημασία της δύναμης σε σχέση με την ενέργεια: ο άνθρωπος, λέει, είναι φύσει προικισμένος («ὅτι τό γένος τοιοῦτον καί ἡ ὕλη») με τη δυνατότητα της επιστημονικής γνώσης, ενδέχεται να έχει πραγματώσει ήδη αυτή τη δυνατότητα και να είναι κάτοχος της γνώσης αλλά να μην την ασκεί ενεργεία («ὅτι βουλευθεὶς δυνατός θεωρεῖν»): πραγματικά όμως επιστήμονας είναι εκείνος που «τώρα» και «συγκεκριμένα» ασκεί την επιστήμη του («ἤδη θεωρών, ἐντελεχεία ὧν καί κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τό Α») ⁸⁴.

Όλα τα παραδείγματα στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας* αποσκοπούν, όπως αναφέραμε, στην κατάδειξη της συνάφειας φύσης και πνεύματος, έγχρονου και αιώνιου, μέσω της έννοιας της εξέλιξης και των στιγμών της, της δύναμης και της ενέργειας.

Στην Παράδοση του 1827, το πέρασμα από τη φύση στο πνεύμα γίνεται μέσω της ψυχής:

«Το συγκεκριμένο (Konkretes) είναι η απόλυτη, τέλεια ταυτότητα αυτών των διαφορών (των διαφορετικών αρχών και διαφορετικών φιλοσοφιών), όχι μιας εξωτερική συνάφειά τους –, όπως η ανθρώπινη ψυχή είναι το συγκεκριμένο των ψυχών εν γένει, με το να εμπεριέχεται η φυτική στη ζωική κι αυτή στην ανθρώπινη»⁸⁵. Η ψυχή είναι η Έννοια, η «κατά τόν λόγον οὐσία» που δίνει ενεργή πραγματικότητα (Wirklichkeit) στον εαυτό της, στο σώμα. Στο Αριστοτέλη διαμεσολαβεί τη μετάβαση από το αισθητό ον στην ουσία, είτε πρόκειται για την ουσία των φύσει όντων είτε για εκείνη των έργων της τέχνης⁸⁶, περαιτέρω διαμεσολαβεί τη μετάβαση από

⁸² ΙτΦ, σ. 21 και VGPh. I, σ. 39.

⁸³ Walter Kern, «Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie», in: *Scholastik* 32, 1957, σ. 333.

⁸⁴ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 417a 21- b 2.

⁸⁵ Walter Kern, «Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie», σ. 335 και Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 414b 29-32, 415a 8-9: «οἷς μὲν γάρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα». Η λογική ψυχή εμπεριέχει τη θρεπτική και αισθητική.

⁸⁶ Η ψυχή ορίζεται αναφορικά με τα έμβια όντα ως «έντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος» (*Περί Ψυχής*, 412a 19-20) και αναφορικά με τα «ἀπό τέχνης» ως «τό εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ» (*Μετά τα φυσικά*, 1032a 32- b 1).

την ουσία στην ενέργεια ως πρώτη ουσία⁸⁷ και τελικά στον ανθρώπινο και στον θεϊκό νου. Ο Χέγκελ πραγματεύεται αναλυτικά τη θεωρία της ψυχής του Αριστοτέλη στις σχετικές Παραδόσεις του, εφόσον αυτή η έννοια γίνεται καθοριστική για την σύλληψη και κατάδειξη της αυτοπραγμάτωσης του Πνεύματος στο δικό του φιλοσοφικό σύστημα.

Με βάση την έννοια της εξέλιξης θα μπορούσε να ισχύει και για την Ιστορία της Φιλοσοφίας αυτό που γράφει ο Χέγκελ για τη Φιλοσοφία της Φύσης στην *Εγκυκλοπαίδεια*, δηλαδή ότι «πρέπει να εξετάζεται ως ένα σύστημα επιπέδων που το καθένα προκύπτει αναγκαστικά από το άλλο κι είναι η προσεχής αλήθεια του επιπέδου από το οποίο προκύπτει»⁸⁸. Το κριτήριο, όμως, και η αρχή της Φιλοσοφίας της Φύσης είναι η ανάδυση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, του έλλογου μέρους της ψυχής, του νου, και περαιτέρω του απόλυτου Πνεύματος που ενοποιεί και διαμεσολαβεί όλες τις πτυχές της πραγματικότητας. Το Πνεύμα είναι αποτέλεσμα της δικής του εξέλιξης. Αφορά τα άτομα και εν προκειμένω, στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας*, τους φιλοσόφους που αγωνίστηκαν «για την γνώση της αλήθειας με τη μορφή της καθαρής νόησης»⁸⁹, όχι την εξελικτική πορεία μιας οντολογικής αρχής, του είδους, στη φύση.

Έτσι, συμφωνεί μεν ο Χέγκελ με την τελεολογία του Αριστοτέλη, της δίνει, όμως, μία τέτοια εννοιολογική, συστηματική έκφραση, ούτως ώστε όλα τα πεδία, φύση, υποκειμενικό, αντικειμενικό και απόλυτο πνεύμα να καταδειχθούν ως εξέλιξη της Ιδέας. Η προτεραιότητα αποδίδεται στη Λογική έναντι της Μεταφυσικής. Η *Επιστήμη της Λογικής* είναι η καθαρή δομή της πραγματικότητας, όχι ως τυπική λογική, αλλά ως λογική της απόλυτης μορφής, που σύμφωνα με τον Χέγκελ αποτελεί «την ψυχή κάθε αντικειμενικότητας και κάθε καθορισμένου κατ'άλλον τρόπο περιεχομένου»⁹⁰. Οι κατηγορίες της Λογικής είναι τόσο οντολογικές αρχές όσο και ενεργές στο σκεπτόμενο υποκείμενο και η απόλυτη Ιδέα, που παράγεται από τη διαλεκτική κίνηση αυτών των κατηγοριών στη Λογική, είναι, με μια αριστοτελική ορολογία, τόσο «λόγος» όσο και «λόγος ένυλος», εφόσον αποτελεί το θεμέλιο της διαμόρφωσης και συνάφειας των τμημάτων του συστήματος, της φύσης, του αντικειμενικού και υποκειμενικού πνεύματος.

Ο Χέγκελ εξετάζει τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη στις σχετικές Παραδόσεις του με το διττό κριτήριο που ισχύει για την εξέταση κάθε φιλοσοφίας: αφενός τη γνώση της «αρχής» της ως

⁸⁷ *Μετά τα φυσικά*, 1049b 11: «πρότερα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ».

⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Zweiter Teil, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, § 249 και Γκ. Χέγκελ, *Φιλοσοφία της Φύσης*, εισαγωγή-μετάφραση Σ. Γιακουμής.

⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 30, Hrsg. W. Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 2000, σ. 469.

⁹⁰ WdL. II, σ. 484.

αναγκαίας μορφής της Ιδέας σε μια συγκεκριμένη ιστορική εποχή και αφετέρου τη θεώρησή της ως στιγμή ενός όλου, δηλαδή τη μη αναγωγή της σε έναν έσχατο και απόλυτο καθορισμό⁹¹. Με αυτήν την έννοια, γράφει, «ζουν, αναμφίβολα, η πλατωνική, αριστοτελική κ.λπ. φιλοσοφία, όλες οι φιλοσοφίες, και είναι ακόμη παρούσες στις αρχές τους· όμως, η φιλοσοφία δεν είναι πια με αυτή τη μορφή και το επίπεδο που υπήρξε η πλατωνική και αριστοτελική φιλοσοφία. Δεν μπορούμε να μείνουμε στάσιμοι σε αυτές, δεν μπορούν να αναστηθούν. Για αυτό δεν είναι δυνατόν πια να υπάρχουν σήμερα πλατωνικοί, αριστοτελικοί, στωικοί, επικούρειοι. Το να τους αναστήσουμε θα σήμαινε να επαναφέρουμε το ανεπτυγμένο και βαθύτερο Πνεύμα σε ένα πιο πρώιμο επίπεδο»⁹².

Το «ανεπτυγμένο και βαθύτερο Πνεύμα» έγκειται κυρίως στη γνώση ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως ελεύθερος, γνώση που αρχικά αναδύεται με τη χριστιανική διδασκαλία και είναι άγνωστη στον αρχαίο κόσμο. Συνεπώς, σ' αυτόν τον κόσμο είναι ξένη και η αυτονομία του Εγώ που γνωσιοθεωρητικά εκφράζεται με την ικανότητα της αντίθεσης υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Το υποκείμενο στον αρχαίο κόσμο «γνώριζε τον εαυτό του μόνο ως ενωμένο με την ουσία του»⁹³. Η έννοια «υποκείμενο» αποκτά στους νεότερους χρόνους μια αντίστροφη σημασία απ' ό,τι στην αριστοτελική φιλοσοφία, αυτή του Εγώ, της υποκειμενικότητας. Εμφανίζεται, κυρίως στη Reflexionsphilosophie, ως το κατεξοχήν μορφικό αίτιο, η απόλυτη forma formans, που αποτελεί τη μορφοποιητική αρχή και το περιεχόμενο της πραγματικότητας. Ο Χέγκελ, ήδη από το πρώιμο έργο του, στρέφεται ενάντια στον θεμελιώδη χωρισμό υποκειμένου-αντικειμένου της Reflexionsphilosophie, με τον οποίο, κατά την άποψή του, δεν μπορεί να συλληφθεί η ζωντανή συνάφεια του όλου.

Στα προπαιδευτικά μαθήματα της Νυρεμβέργης ⁹⁴προσπαθώντας να διαμορφώσει μια έννοια αντικειμενικότητας διαφορετική απ' αυτή της Reflexionsphilosophie προσλαμβάνει και ενσωματώνει στη Λογική του τον όρο «εσωτερική σκοπιμότητα» από την *Κριτική της κριτικής δύναμης* του Καντ, την οποία ο Καντ θεωρεί αρχή των οργανωμένων όντων και την ορίζει ως εξής: «ένα οργανωμένο προϊόν της φύσης είναι εκείνο στο οποίο τα πάντα είναι σκοπός και αμοιβαίως επίσης μέσον. Σε αυτό, δεν υπάρχει τίποτε μάταιο, άσκοπο ή που να μπορεί να

⁹¹ VGPh, σ. 56, ΙτΦ, σ. 33.

⁹² ό.π., σ. 65

⁹³ ΙτΦ, σ. 42.

⁹⁴ Klaus Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken*, Wilhelm Fink Verlag, München 2012, σ. 191

αποδοθεί σ'έναν τυφλό φυσικό μηχανισμό»⁹⁵. Ο Χέγκελ βλέπει στην καντιανή σύλληψη των φυσικών όντων καθώς και στη συνυφαινόμενη με αυτή Ιδέα μιας εποπτικής διάνοιας⁹⁶ θεωρησιακά περιεχόμενα, τα οποία ο Καντ προσεγγίζει ασύμμετρα, δηλαδή μόνο εννοιολογικά, εφόσον η «σκοπιμότητα της φύσης είναι μια ειδική a priori έννοια» και θεμελιώνεται στην ιδιαιτερότητα της συλλογιστικής μας διάνοιας, δηλαδή στην ικανότητα της αναστοχαστικής κριτικής μας δύναμης να ανέρχεται από το ειδικό στη φύση προς το καθολικό⁹⁷.

Για τον Χέγκελ η καντιανή έννοια της εσωτερικής σκοπιμότητας του φυσικού όντος συνυφαίνεται με το «αληθινό Είναι», την Ιδέα ως «ενότητα της Έννοιας και της πραγματικότητας» ή ως «adäquater Begriff» (σύμμετρη έννοια) παραπέμποντας με αυτόν τον όρο και στον οντολογικό ορισμό της αλήθειας ως adaequatio rei et intellectus⁹⁸. Εσωτερική σκοπιμότητα ή εσωτερική τελεολογία είναι, σύμφωνα με την *Επιστήμη της Λογικής*, το πρώτο στάδιο ανάπτυξης της Ιδέας στην αμεσότητά της ως ζωή. Αυτή η πρόσληψη και ερμηνεία της καντιανής εσωτερικής σκοπιμότητας, που ο Χέγκελ επαινεί ιδιαίτερα τόσο στην *Επιστήμη της Λογικής* όσο και στην *Εγκυκλοπαίδεια* και στις *Παραδόσεις για την Ιστορία της Φιλοσοφίας*, δεν νοείται χωρίς την ιστορική διαμεσολάβηση της αριστοτελικής τελεολογίας. Στο κεφάλαιο «Τελεολογία» της *Εγκυκλοπαίδειας* γράφει ο Χέγκελ: «Με την έννοια της εσωτερικής σκοπιμότητας επαναφύπνησε ο Καντ την ιδέα γενικά και ειδικά την ιδέα της ζωής. Ο Αριστοτελικός ορισμός της ζωής περιέχει ήδη την εσωτερική σκοπιμότητα και γι'αυτό υπερβαίνει απέραντα την έννοια της σύγχρονης τελεολογίας, η οποία βλέπει μόνο την πεπερασμένη, την εξωτερική σκοπιμότητα»⁹⁹.

Ο χαρακτηρισμός της καντιανής τελεολογίας ως «επαναφύπνηση» της αριστοτελικής σημαίνει την πλήρη αποδοχή της δεύτερης από τον Χέγκελ και τη συγγένεια της δικής του τελεολογικής σύλληψης με εκείνη του Αριστοτέλη: το «είδος ένόν» ως εντελέχεια είναι η «σύμμετρη έννοια» που δίνει πραγματικότητα ή αντικειμενικότητα στον εαυτό της. Το ίδιο ισχύει και για την καντιανή ιδέα της εποπτικής ή ενορατικής διάνοιας. Σύμφωνα με τον Χέγκελ το θεωρησιακό της περιεχόμενο αποτελεί μια «επαναποκατάσταση» (Restitution) της νεοπλατωνικής θεωρησιακής

⁹⁵ Immanuel Kant, *Κριτική της κριτικής δύναμης*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα 2002, § 66.

⁹⁶ ο.π., § 77.

⁹⁷ ο.π., Εισαγωγή IV.

⁹⁸ WdL, σ. 505.

⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Η Επιστήμη της Λογικής* (από την Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών §§ 1-244), εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Τζαβάρα, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1991, § 204.

κατανόησης του νου, η οποία και πάλι αντλεί την προέλευσή της από την αριστοτελική θεωρία της νόησης νοήσεως¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Klaus Düsing, *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken*, σ. 193.

II. Πηγές και εκδόσεις των χειγκελιανών Παραδόσεων για τον Αριστοτέλη

Μολονότι ο Χέγκελ δίδαξε πιο τακτικά από οποιοδήποτε άλλο φιλοσοφικό αντικείμενο την Ιστορία της Φιλοσοφίας, δεν δημοσίευσε ποτέ ο ίδιος ένα έργο με αυτή τη θεματική.

Σύμφωνα με τον μαθητή του Karl Ludwig Michelet ο Χέγκελ έγραψε και χρησιμοποιούσε στα πανεπιστημιακά του μαθήματα της Ιστορίας της Φιλοσοφίας δύο δεσμίδες σημειώσεων που συνεχώς συμπλήρωνε και εμπλούτιζε. Η πρώτη δεσμίδα σημειώσεων αποτελεί το λεγόμενο «Τετράδιο της Ιένας» και γράφτηκε το 1805/06. Η δεύτερη είναι μια γενική εισαγωγή στην Ιστορία της Φιλοσοφίας για την πρώτη πανεπιστημιακή του παράδοση στην Χαιδελβέργη το 1816/17.

Το υλικό που έχουμε σήμερα προέρχεται από τη συνένωση που έκανε ο ίδιος ο Michelet τόσο των παραπάνω πηγών όσο και των σημειώσεων που κράτησαν οι φοιτητές των παραδόσεων του Χέγκελ στο Βερολίνο.

Τα κείμενα των Παραδόσεων για την Ιστορία της Φιλοσοφίας έχουν ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη χειγκελιανή έρευνα. Δείχνουν πως το πρόβλημα της μεθόδου της ιστορίας της φιλοσοφίας συναρτάται με την όλη εξέλιξη της διαμόρφωσης του φιλοσοφικού συστήματος, την προσπάθεια δηλαδή του Χέγκελ να νοήσει το απόλυτο πέρα από τους χωρισμούς της *Reflexionsphilosophie* καταδεικνύοντας τον διττό χαρακτήρα του αναλογισμού/ανάκλασης (*Reflexion*) ως διαλεκτικής κίνησης του διανοητικού σκέπτεσθαι που παράγει τους διαχωρισμούς κι εμμένει σ' αυτούς και συγχρόνως ως μεθοδικής, συστηματικής διαλεκτικής που εξαρτάται από τον Λόγο (*Vernunft*). Σε συνάφεια με αυτό το εγχείρημα βρίσκεται και η διαμόρφωση της τελεολογικής του θεώρησης. Έτσι ο Χέγκελ στην πρώτη μεθοδική του πραγμάτευση της ιστορίας της φιλοσοφίας στο *Differenzschrift* απορρίπτει την τελεολογική μέθοδο που θεμελιώνεται σε μια παράσταση «τελειοποιησιμότητας» (*Perfektabilität*) σύμφωνα με το πρότυπο των μηχανικών τεχνών¹⁰¹. Μια τέτοια σύλληψη της ιστορίας της φιλοσοφίας κατανοεί τα μεμονωμένα φιλοσοφικά συστήματα ως «προγυμνάσματα δυνατών μυαλών», ως διαρκώς «επινοημένα εκ νέου τεχνάσματα»¹⁰² μιας εξέλιξης που οδηγεί σε ένα υστερότερο και τελειότερο σημείο αναφοράς. Με βάση την εξέλιξη του συστήματος, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Χέγκελ αντιτάσσεται στο *Differenzschrift* σε μια θεώρηση της ιστορίας της φιλοσοφίας

¹⁰¹ Έγκελς, *Η Διαφορά των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, μετάφραση-σχόλια-επίμετρο Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, «Εστία», Αθήνα 2006, σ. 30.

¹⁰² ο.π., σ. 30.

υπό το πρίσμα της εξωτερικής τελεολογίας. Η φιλοσοφία , όπως κάθε «ζωντανή μορφή», εμφανίζεται στην ιστορία μέσα από «ζωντανά μορφώματα» που καθένα αποτελεί μια ολοκληρωμένη έκφραση του απόλυτου, «όπως ένα γνήσιο έργο τέχνης»¹⁰³. Η σύλληψη της φιλοσοφίας ως «ζωντανό πνεύμα» και «ζωντανή μορφή»¹⁰⁴ στο Differenzschrift, που αναγκάζει τον Χέγκελ να απορρίψει την μηχανικά εννοούμενη τελεολογία και να θεωρήσει κάθε πραγματική επιμέρους φιλοσοφία ως «έργο τέχνης», μεταβάλλεται στα μετέπειτα έργα του σε μια τελεολογική εξέλιξη της ιστορίας της φιλοσοφίας παράλληλη και ανάλογη με την πορεία της συνείδησης στη *Φαινομενολογία*. Ως προς αυτό έχει σημασία η μετέπειτα διάκριση στην οποία προβαίνει ο Χέγκελ, κάτω από την επίδραση του Αριστοτέλη και του Καντ, μεταξύ εξωτερικής τελεολογίας (ένσκοπης παραγωγής) και εσωτερικής τελεολογίας (ζωής).

Πρωταρχικές πηγές των παραδόσεων του Χέγκελ για τον Αριστοτέλη αποτελούν οι δύο εκδόσεις του Michelet το 1832 και το 1845, έτσι όπως επανεκδόθηκαν με επιμέλεια των Eva Moldenhauer και Karl-Markus Michel (Suhrkamp 1979), καθώς και η κριτική έκδοση των Pierre Garniron και Walter Jaeschke (Felix Meiner 1996).

Ο Χέγκελ μελέτησε και μετέφρασε τον Αριστοτέλη , σύμφωνα με τον Michelet, από την έκδοση του Έρασμου¹⁰⁵. Κατά την άποψη των Hans-Christian Lucas και Wolfgang Bonsiepen η παράθεση του αποσπάσματος από το Βιβλίο Λ (7) των *Μετά τα φυσικά* στην *Εγκυκλοπαίδεια* του 1827 έγινε από την έκδοση του Isaac Casaubon και η όποια αμφισβήτηση της ερμηνείας του παραπάνω αριστοτελικού χωρίου από τον Χέγκελ, ο οποίος μεταφράζει κατά λέξη το αρχαίο κείμενο, οφείλονται σε προβληματικά σημεία της ίδιας της έκδοσης που αργότερα εντοπίστηκαν και διορθώθηκαν¹⁰⁶. Όπως και να έχει η χεγκελιανή ερμηνεία του Αριστοτέλη, έτσι καθώς παρουσιάζεται διεξοδικά και συστηματικά μέσα από τις παραδόσεις του, άσκησε μια τέτοια σημαντική και μακροχρόνια επίδραση, ώστε ακόμη κι ένας αριστοτελικός επικριτής του Χέγκελ, ο Wolfgang Wieland, να διατυπώσει στα μέσα του εικοστού αιώνα, την ακόλουθη κρίση γι' αυτό το κεφάλαιο της *Ιστορίας της Φιλοσοφίας*: «παραμένει έως σήμερα η καλύτερη παρουσίαση που έχουμε στην κατοχή μας για την αριστοτελική φιλοσοφία»¹⁰⁷.

¹⁰³ ο.π., σ. 34.

¹⁰⁴ ο.π., σ. 28.

¹⁰⁵ Aristotelous Hapanta, Basileae 1531.

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, Hrsg. von Bonsiepen Wolfgang und Lucas Hans Christian, Felix Meiner, Hamburg 1989, σ. 549-550.

¹⁰⁷ Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, σ. 34

III. Η γενική θεώρηση της αριστοτελικής φιλοσοφίας στις Παραδόσεις

Η αριστοτελική φιλοσοφία είναι, σύμφωνα με τη χεγκελιανή ερμηνεία της, η συνέχεια και περαιτέρω εξέλιξη της πλατωνικής «τόσο κατά το βάθος των ιδεών, όσο και κατά την έκταση», εφόσον η αρχή της εισχώρησε στο σύνολο και στις επιμέρους όψεις του πραγματικού σύμπαντος¹⁰⁸.

Η διαδεδομένη αντίληψη της αντιπαράθεσης των δύο αρχαίων φιλοσόφων που ταυτίζει την πλατωνική φιλοσοφία με τον ιδεαλισμό και την αριστοτελική με τον ρεαλισμό, και μάλιστα με έναν τετριμμένο ρεαλισμό, οφείλεται, σύμφωνα με τις ιστορικές φιλοσοφικές Παραδόσεις, τόσο στην άγνοια της αριστοτελικής φιλοσοφίας που χαρακτηρίζει τους νεότερους χρόνους όσο και σε αυτό που λέγεται «αριστοτελική φιλοσοφία», μια πολυσήμαντη και πολύμορφη ιστορικά έννοια¹⁰⁹. Με εξαίρεση τον νεοπλατωνισμό οι υπόλοιπες ιστορικές «μεταμορφώσεις» της αριστοτελικής φιλοσοφίας δίνουν την εντύπωση ότι ο αρχαίος φιλόσοφος ανάγει την εμπειρία σε αρχή της γνώσης. Ο Χέγκελ επικρίνει ιδιαίτερα τους συγχρόνους του και δη τον γερμανό ιστορικό της φιλοσοφίας, Tennemann, ο οποίος μετέτρεψε τον Αριστοτέλη σε έναν εμπειριστή του είδους των οπαδών του Locke, αποδίδοντάς του τη θεώρηση της ψυχής ως *tabula rasa* που προσλαμβάνει παθητικά όλους τους καθορισμούς από τον εξωτερικό κόσμο¹¹⁰.

Τέλος, ο Χέγκελ αναφέρει έναν τρίτο λόγο χαρακτηρισμού του Αριστοτέλη ως εμπειρικού φιλοσόφου. Είναι ο εξωτερικός τρόπος (*Manier*) της μεθόδου του, η πρόσληψη δηλαδή των αντικειμένων, έτσι όπως αυτά δίνονται στην αίσθηση και στην αντίληψη, χωρίς να καταδεικνύεται η αναγκαιότητά τους. Εδώ παραβλέπεται, όμως, η περαιτέρω θεωρησιακή του πορεία, ο ορισμός του αντικειμένου και η σύνθεση των επιμέρους καθορισμών του στη «συγκεκριμένη έννοια».

Τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης, κατά τον Χέγκελ, είναι ουσιαστικά ιδεαλιστές, γιατί ανάγουν το άμεσο της εμπειρίας στην ιδεατότητά του, στην Ιδέα ή ουσία, και την θεωρούν, ακολουθώντας τον Σωκράτη, αναγκαία προϋπόθεση του εφικτού της γνώσης και της ορθής

¹⁰⁸ VGPh. II, σ. 132, ΙτΦ., σ. 508.

¹⁰⁹ VGPh II, σ. 130 και 144, ΙτΦ., σ. 509 και 517. Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη θα πρέπει, κατά τον Χέγκελ, να διακριθεί από τις πέντε μορφές του αριστοτελισμού: τη λαϊκή φιλοσοφία του Κικέρωνα, τη νεοπλατωνική που μπορεί να ονομαστεί και «νεοαριστοτελική φιλοσοφία», τους σχολαστικούς του Μεσαίωνα, την πρόσληψη του Αριστοτέλη κατά τη διάρκεια της Μεταρρύθμισης και τέλος τον Αριστοτέλη των μη φιλοσοφικών θεωρήσεων του Tennemann. Από όλες αυτές τις μορφές της αριστοτελικής φιλοσοφίας μόνο ο νεοπλατωνισμός θεωρείται από τον Χέγκελ ιδιαίτερα σημαντικός.

¹¹⁰ VGPh II, σ. 133 και 145, ΙτΦ., 509 και 517.

πράξης. Η αντίθεση ιδεαλισμού και ρεαλισμού είναι εξάλλου για τη χεγκελιανή σκέψη άνευ σημασίας όσον αφορά την πραγματική φιλοσοφία¹¹¹. Το επίτευγμα του Πλάτωνα συνίσταται στο ότι οδήγησε τη θεωρητική σκέψη από την παρμενίδεια αφαίρεση του όντος ως «καθαρού Είναί» στη σύλληψή του ως μιας διαμεσολαβημένης ταυτότητας του ενός και των πολλών. Ο Χέγκελ δεν στέκεται ιδιαίτερα στη διάκριση εμπειρικού και νοητού κόσμου στον Πλάτωνα¹¹². Εκείνο που τον ενδιαφέρει είναι η μέθοδος, η «υψηλή διαλεκτική», με την οποία αναπτύσσεται η σχέση του Είναί και του Νοείν κυρίως στους ύστερους πλατωνικούς Διαλόγους, στον *Παρμενίδη* και στον *Σοφιστή*. Υπό αυτό το πρίσμα θεωρεί στη *Λογική της Ιένας* την πλατωνική Ιδέα «ουσιαστικά συγκεκριμένη και καθορισμένη εν εαυτώ» και την ταυτίζει με τη δική του «συγκεκριμένη καθολικότητα»¹¹³.

Η αριστοτελική κριτική της πλατωνικής θεωρίας των Ιδεών ανάγεται σε ένα παρόμοιο αίτημα: να νοηθεί το όντως ον ως ένα «συγκεκριμένο καθολικό», δηλαδή ως «έν» και «ταυτόν», διαμεσολαβημένο συγχρόνως από το «έτερον», την κατ'αίσθηση μη ταυτότητά του, «τα πολλά», «τα ἄλλα». Ο Αριστοτέλης επισημαίνει, όμως, σε αντίθεση με τη χεγκελιανή ερμηνεία, ότι ο Πλάτωνας εμμένει σε έναν θεμελιώδη χωρισμό δύο κόσμων, του αισθητού και του νοητού¹¹⁴ με συνέπεια να μην μπορούν οι Ιδέες ως «παραδείγματα» να αποτελέσουν «τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίνεσθαι αἷτια».

Οπωσδήποτε η παρούσα εργασία δεν θα ασχοληθεί με την αριστοτελική κριτική στον Πλάτωνα και με το εάν αυτή η κριτική είναι εν δικαίω, εφόσον τα κύρια σημεία της θεματοποιούνται στους ίδιους τους πλατωνικούς διαλόγους¹¹⁵. Είναι αξιοσημείωτο ότι και ο ίδιος ο Χέγκελ στην *Παράδοση για τον Αριστοτέλη* δεν αναφέρεται στην κριτική του της θεωρίας των Ιδεών με την έννοια της θεμελίωσης ενός οντολογικού χωρισμού. Ο εμπλουτισμός της πλατωνική αρχής από

¹¹¹ WdL. I, σ. 145 (Anmerkung 2): «Κάθε φιλοσοφία είναι ουσιαστικά ιδεαλισμός ή τον έχει τουλάχιστον ως αρχή της και το ερώτημα είναι κατά πόσο διεξάγεται πραγματικά αυτή η αρχή... Η αντίθεση της ιδεαλιστικής και ρεαλιστικής φιλοσοφίας είναι ως εκ τούτου άνευ σημασίας. Μία φιλοσοφία που προσδίδει στο πεπερασμένο ενθαδικό Είναί ως τέτοιο αληθές, έσχατο και απόλυτο Είναί, δεν θα άξιζε το όνομα φιλοσοφία»,

¹¹² «Δια της παρουσίας των Ιδεών του ο Πλάτων διάνοιξε τον κόσμο της διανόησης. Δεν είναι πέραν της πραγματικότητας, στον ουρανό, σ'έναν άλλο τόπο, αλλά είναι ο πραγματικός κόσμος», ΙτΦ., σ. 441, VGrPh.II, 39-40.

¹¹³ Dimitrios Markis, *Epekeina Ousias. Platon und die Platoninterpretation Hegels*, Diss., Frankfurt/Main 1967, σ. 73.

¹¹⁴ «τά αἰσθητά παρά τά εἶδη». Η λέξη «παρά» έχει ένα διττό νόημα, όπως διαπιστώνει ο Horst Seidl. Σημαίνει «δίπλα» αλλά και «εκτός». Aristoteles' *Metaphysik*, Bücher I (A)-VI (E), Übersetzung H. Bonitz, Einleitung und Kommentar H. Seidl, Felix Meiner, Hamburg 1982, σ. 293. Για την κριτική του Αριστοτέλη στον Πλάτωνα βλ. *Μετά τα φυσικά*, 987 a29 -988 a17 και 990 b1- 992a 24

¹¹⁵ Βλ. Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, σ. 114-115.

την αριστοτελική σύλληψη της ουσίας ως ενέργειας και εντελέχειας έγκειται στη σύλληψη της σχέσης των στιγμών της Ιδέας , «στον αλληλοσυσχετισμό των καθορισμών της... ως δραστηριότητα»¹¹⁶. Ειδικότερα γράφει ο Χέγκελ:

«Ο Πλάτων εκφράζει την ουσία περισσότερο ως το καθολικό, έτσι ώστε σε αυτήν ελλείπει η στιγμή της ενεργού πραγματικότητας (Wirklichkeit) ή τουλάχιστον φαίνεται να βρίσκεται στο παρασκήνιο... Αυτό που εκφράζεται ως πραγματικότητα, ενέργεια είναι ακριβώς αυτή η αρνητικότητα, δραστηριότητα, δραστική επενέργεια: το διχάζειν εαυτόν, το δί'εαυτό Είναι, το αναιρείν την ενότητα και το θέτειν του διχασμού- όχι πλέον δί'εαυτό Είναι, αλλά Είναι δί'έτερον, επομένως αρνητικότητα ενάντια στην ενότητα...Εάν στον Πλάτωνα είναι κυρίαρχη η καταφατική αρχή, η Ιδέα ως αφηρημένα όμοια με με τον εαυτό της, στον Αριστοτέλη προστίθεται και εξαιρείται η στιγμή της αρνητικότητας, όχι, όμως, ως μεταβολή, ούτε ως το μηδέν, αλλά ως διαφορά και καθορισμός»¹¹⁷.

Κατά τον Αριστοτέλη το πρόβλημα της θεωρίας των Ιδεών βρίσκεται στην ελεατική ταύτιση του «καθόλου» με το όντως ον που ακολουθεί ο Πλάτωνας και στην οποία υπάγει τα «κάθ'έκαστα», «έν επί τῶν πολλῶν»¹¹⁸, παραβλέποντας, θα έλεγε ο Χέγκελ, τη διαφορά των όρων της μεσολάβησης, του γενικού και του ατομικού. Ο Αριστοτέλης λύνει το πρόβλημα με τη διάκριση του όντως όντος από το καθόλου και την υποστήριξη της διαφορετικότητάς του: το ον «πολλαχῶς λέγεται». Συγχρόνως κατανοεί την καθολικότητά του κατ'αναλογία: «προς έν, μία φύσιν λέγεται», ήτοι συλλαμβάνει την ουσία ως προϋπόθεση αυτής της καθολικότητας . Για να αποφύγει, περαιτέρω, τον πλατωνικό χωρισμό του καθ'εαυτό και του υποστασιακού στοιχείου του είδους ή της Ιδέας διαχωρίζει στο *Περί Κατηγοριών* πρώτη και δεύτερες ουσίες. «Πρώτη οὐσία» είναι το υποκείμενο της λογικής πρότασης, στο οποίο αποδίδονται κατηγορήματα σύμφωνα με τα ανώτατα γένη, τις κατηγορίες. Αντίθετα, οι πλατωνικές Ιδέες, το «καθόλου» ως γένος και είδος, λέγονται «δεύτεραι οὐσίαι», διότι «κάθ'ὕποκειμένου» λέγονται και δεν έχουν αυτόνομη ύπαρξη: «Μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι· πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἦτοι καθ' ὑποκειμένων τούτων λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν»¹¹⁹. Στο *Περί Κατηγοριών* εκφράζει ο Αριστοτέλης δύο ρηξικέλευθες συλλήψεις για την ιστορία της οντολογίας. Από τη μία τίθενται οι βασικοί καθορισμοί της οντολογίας με προσανατολισμό στη

¹¹⁶ VGP. II, σ. 152, ΙτΦ., σ. 523. Ο Σ. Γιακουμής μεταφράζει τον όρο «Wirklichkeit» «πραγματικότητα». Τον μεταφράζω σε αυτή τη συνάφεια της χεγκελιανής σύγκρισης Πλάτωνα-Αριστοτέλη «ενεργό πραγματικότητα».

¹¹⁷ VGPh. II, σ. 155. ΙτΦ., 525.

¹¹⁸ *Μετά τα φυσικά*, 990b 7.

¹¹⁹ Αριστοτέλους, *Περί Κατηγοριών* 5, 2b 5.

λογική-γλωσσική δομή της πρότασης ως απλή απόφαση. Έτσι επιτελείται ο χωρισμός Λογικής και Μεταφυσικής που αργότερα παίρνει έναν φορμαλιστικό χαρακτήρα με τον διαχωρισμό του διανοητικού σκέπτεσθαι (τυπική λογική) και του Λόγου ως γνώση του πραγματικά αληθούς. Από την άλλη διατυπώνει ο Αριστοτέλης ενάντια στον Πλάτωνα την οντολογική θέση ότι μόνο το «υποκείμενον» ήτοι το μεμονωμένο ον μπορεί να έχει τα χαρακτηριστικά της ουσίας, δηλαδή την ταυτότητα, «κάθ'αυτό», την αδιαίρετη ενότητα, «ἓν» και «ἄτομον» και την αυτονομία, «χωριστόν». Πρότυπο του Αριστοτέλη για τη σύλληψη της ουσίας ως υποκείμενο (μεμονωμένο ον) είναι οι κατ'αίσθηση ουσίες, δηλαδή τα έμψυχα όντα όπως «ὁ τίς ἄνθρωπος, ὁ τίς ἵππος», αλλά αυτή η θέση έχει γενικότερη οντολογική σημασία, επεκτείνεται σε όλες τις περιοχές του Είναι έως τις «ἄϊδίους ουσίας», τα άστρα και το ακίνητον κινούν.

Η «πρώτη ουσία» των *Κατηγοριών* φαίνεται, όπως διαπιστώνει ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα φυσικά*, να ταυτίζεται με την ύλη, εφόσον αυτή είναι το «υποκείμενον» που προκύπτει από την αφαίρεση όλων των καθορισμών της¹²⁰. Συνεπώς, θεωρείται μη επαρκής ορισμός της πρώτης ουσίας, του τόδε τι, και μη επαρκής απάντηση στα προβλήματα της πλατωνικής μέθεξης. Οπωσδήποτε, ο Αριστοτέλης δεν αρνείται την ουσιαστικότητα της ύλης. Είναι το μόνιμο και το σταθερό μέσα στο γίνεσθαι, ούτως ώστε να μην χαθεί το Είναι μέσα στην ηρακλείτια ροή και εκφράζει έτσι την εφαρμογή του ανώτατου αξιώματος της φιλοσοφικής σκέψης, άρα και της Πρώτης Φιλοσοφίας, την αρχή της μη αντίφασης: «ἡμεῖς δέ νυν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι»¹²¹. Παρόμοια και στη λογική πρόταση των *Κατηγοριών* η πρώτη ουσία αποτελεί ένα δεδομένο υλικό υπόστρωμα στο οποίο αποδίδονται εξίσου δεδομένοι καθορισμοί που δεν μπορούν να αντιφάσκουν «ἅμα».

Για να υπερβεί τις δυσχέρειες της παραπάνω αόριστης θεώρησης της ουσίας ως ύλης, προβαίνει ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα φυσικά* (Βιβλίο Ζ και Η) σε μια οντολογική, αιτιώδη έρευνα του τόδε τι ως ουσίας, η οποία ολοκληρώνεται με την τελεολογική της σύλληψη κατά την εξέταση της κίνησης και μεταβολής (Βιβλίο Θ, Κ και Λ). Από την αιτιώδη έρευνα της ουσίας προκύπτει η σύλληψη του τόδε τι ως ενότητα του είδους και της ύλης, «σύνολον», με την διαλεκτική έννοια της υλοποίησης του είδους, «εἶδος ἐνόν», και της σύμμετρα προς αυτό μορφοποιημένης ύλης, «οἰκείας ἐκάστου ὕλης»¹²². Από την έρευνα της μεταβολής, τέλος, προκύπτει η ταύτιση του είδους με την ενέργεια, της ύλης με τη διπλή δυνατότητα τόσο της πραγμάτωσης του είδους

¹²⁰ *Μετά τα φυσικά*, 1029a 12.

¹²¹ ο.π., 1006a 3-4.

¹²² ο.π., 1044a 17-18.

όσο και της στέρησης. Όντας ανοιχτή και στις δύο δυνατότητες η ύλη του τόδε τι γίνεται ο πραγματικός φορέας της αντίφασης στο μεμονωμένο ον, γιατί αυτό δύναται «ἅμα» να είναι και να μην είναι ο καθορισμός που ορίζει η ειδοποιός του εξέλιξη¹²³. Παρόμοια και οι καθορισμοί της πρώτης ουσίας των *Κατηγοριών*, οι οποίοι θεωρούνται δεδομένοι με μια θετικιστική έννοια, αποδεικνύονται μέσα από την τελεολογική σύλληψη στα *Μετά τα φυσικά* ως αποτέλεσμα της δραστηριότητας του ίδιου του μεμονωμένου όντος που ενδέχεται να πάρουν μορφή όπως και να υποστούν τη στέρηση.

Ο Χέγκελ αποδίδει στον Αριστοτέλη ένα θεμελιώδες για τη φιλοσοφία του χαρακτηριστικό, την «αρχή της καθαρής υποκειμενικότητας», ενώ στον Πλάτωνα αυτή της αντικειμενικότητας και καθολικότητας:

«Το πλατωνικό στοιχείο είναι εν γένει το αντικειμενικό, όμως ελλείπει σ' αυτό η αρχή της ζωντάνιας (οργανικότητας), της υποκειμενικότητας. Κι αυτή η αρχή της ζωντάνιας, της υποκειμενικότητας, όχι μιας τυχαίας ή μερικής μόνο υποκειμενικότητας, αλλά της απόλυτης υποκειμενικότητας προσιδιάζει στον Αριστοτέλη»¹²⁴.

Ο Χέγκελ βλέπει στην έννοια της «ενέργειας» τη βασική δομή της υποκειμενικότητας, την «αρνητική αυτοσχεςία»¹²⁵, μια δομή που χαρακτηρίζει στην *Επιστήμη της Λογικής* την ουσία ως αναλογισμό (Reflexion), δηλαδή ως σχεσιακή δομή αντιτιθέμενων καθορισμών¹²⁶.

Ενέργεια είναι το είδος ως «αρνητική αυτοσχεςία», γιατί δεν καθορίζεται μέσω απλής άρνησης από την ετερότητά του (το ατομικό, τα φαινόμενα, την ύλη κ.λπ.) αλλά συσχετίζεται με αυτή και επαναποκαθίσταται (sich im Anderen Wiederherstellendes) σε αυτήν¹²⁷ ως εξατομικευμένο είδος¹²⁸, σε αδιάρρηκτη δηλαδή ενότητα με την ύλη-δυνατότητα.

Τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Χέγκελ θεωρούν ότι η δύναμη και η ενέργεια είναι αλληλοσυσχετιζόμενες οντολογικές αρχές κι αντίστοιχα κατηγορίες και ότι μια φιλοσοφία που εμμένει στο χωρισμό τους, θεμελιώνει και έναν χωρισμό του γενικού, της ιδέας από την

¹²³ Franz Ungler, *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik*, Karl Albrecht Verlag, Freiburg /München 2017, σ. 63.

¹²⁴ VGPh. II, σ. 153, ΙτΦ., σ. 523 (παραθέτω τη μετάφραση με κάποια τροποποίηση).

¹²⁵ «Κατά πρώτον, η ενέργεια, η μορφή είναι η δραστηριότητα, το πραγματώνον, η αυτο-συσχετιζόμενη αρνητικότητα», VGPh. II, σ. 154 και ΙτΦ., σ. 524.

¹²⁶ WdL. II, σ. 12 και Γκέοργκ Χέγκελ, *Επιστήμη της Λογικής*, Η διδασκαλία περί της ουσίας, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1998, σ. 76.

¹²⁷ «Ο σκοπός είναι η έννοια ως αυτό που επαναποκαθιστά εαυτόν στην ετερότητα», VGPh.II, σ. 178.

¹²⁸ «Είδαμε ότι ο Αριστοτέλης προβάλλει το γενικό, τον σκοπό, αλλά κυρίως την αρχή της εξατομίκευσης (Individuation), VGPh.II, σ. 155 και ΙτΦ, σ. 525.

πραγματικότητα, εφόσον η ιδέα συλλαμβάνεται ως πρότυπο των αισθητών (η κριτική του Αριστοτέλη στον Πλάτωνα) ή ως ένα δέον (Sollen) (η κριτική του Χέγκελ στον Καντ).

Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι ο Χέγκελ θεματοποιεί τη σύγκριση του Πλάτωνα με τον Αριστοτέλη στη Λογική της *Εγκυκλοπαίδειας* του 1830, στο τρίτο μέρος της Λογικής της Ουσίας που φέρει τον τίτλο «Πραγματικότητα» (Wirklichkeit) ορίζοντας την ενέργεια ως το «εσωτερικό που εξωτερικεύεται ολοκληρωτικά, συνεπώς ενότητα του εξωτερικού και εσωτερικού ή πραγματικότητα»¹²⁹.

Η έκθεση και ο σχολιασμός της αριστοτελικής φιλοσοφίας στις ιστορικές φιλοσοφικές *Παραδόσεις* δεν είναι άλλο τι, σύμφωνα με τον Χέγκελ, παρά η κατάδειξη του «βασικού καθορισμού της, της «σκοπιμότητας», όπως συλλαμβάνεται από τον συσχετισμό των δύο «βασικών μορφών»¹³⁰ αυτής της φιλοσοφίας, της δύναμης και της ενέργειας, στα ιδιαίτερα πεδία της μεταφυσικής, της φιλοσοφίας της φύσης και της φιλοσοφίας του Πνεύματος.

¹²⁹ Enz. § 142 (προσθήκη). Ο Γ. Τζαβάρας σχολιάζει στη μετάφραση της παραπάνω παραγράφου: «Το πραγματικό είναι το αυτενεργούν ως αυτοεκδηλωνόμενο».

¹³⁰ VGPh.II, σ. 154, ΙτΦ., σ. 524.

IV. Μετά τα φυσικά: από τις αισθητές ουσίες στη νόηση νοήσεως

Από τον συσχετισμό δύναμης και ενέργειας, ύλης και είδους, προκύπτουν οι τρεις «τρόποι της ουσίας (Substanz)», γράφει ο Χέγκελ στις *Παραδόσεις*, αναφερόμενος στην τριμερή διαίρεση της ουσίας στο βιβλίο *Λ των Μετά τα φυσικά*, στο οποίο βλέπει και το απόγειο της θεωρησιακής σκέψης του Αριστοτέλη. Στο βιβλίο *Λ* ο Αριστοτέλης προβαίνει σε μια διάκριση και ιεραρχία των ουσιών με κριτήριο την κίνηση και την παρουσία του υλικού αιτίου στη σύσταση των ουσιών, της δυνατότητας δηλαδή πραγμάτωσης (εντελέχειας) ή μη πραγμάτωσης (στέρησης) του προσίδιου είδους. Εδώ η έννοια της κίνησης ταυτίζεται γενικά με τη μεταβολή και εννοείται, -με μια σύγχρονη ορολογία-, ως μηχανική, κατά τόπον κίνηση, χημική, δηλαδή αλλοίωση των ιδιοτήτων ενός σώματος αλλά και ως οργανική, «αύξησις» -«φθίσις» του έμβιου όντος¹³¹.

Με βάση την έρευνα του κινητικού αιτίου, του «διότι», διαμορφώνει ο Αριστοτέλης μια *scala naturae*, μια ιεραρχία των ουσιών που αρχίζει από τη φύση, τις κινητές φθαρτές φυσικές ουσίες, και μέσω των ουρανίων σωμάτων, τις αίδιες φυσικές ουσίες, περατώνεται στην «κεχωρισμένην τῶν αἰσθητῶν»¹³² αρίστη και αμετάβλητη ουσία, το «ἀκίνητον κινουῶν», την θεϊκή νόηση νοήσεως:

«οὐσίαι δε τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἥς ἢ μὲν ἄϊδιος ἢ δε φθαρτή,...ἄλλη δε ἀκίνητος..., ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς· μετὰ κινήσεως γάρ· αὕτη δ' ἑτέρα, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχή κοινή»¹³³.

Η ενότητα αυτής της ιεραρχίας που συνδέει τη φύση με τον θείο νου (Πνεύμα) θεμελιώνεται στη βάση της οντολογικής αναλογίας, του «πρός ἔν»¹³⁴, της , με χεγκελιανούς όρους, «ενοποιητικής λειτουργίας» της ουσίας. Ο Αριστοτέλης θέτει το ερώτημα του κινητικού ή ποιητικού αιτίου, του «πρώτου κινουῶντος» αναφορικά με τα διάφορα είδη της κίνησης αλλά και με τη φύση ως όλο για να φθάσει στη θεία ουσία, το ακίνητον κινούν, που ως καθαρή ενέργεια

¹³¹ Η αντιστοίχιση των ειδών κίνησης στον Αριστοτέλη με τις μορφές κίνησης των νεότερων επιστημών γίνεται από τον Ερνστ Μπλοχ, ο οποίος ακολουθεί την αριστοτελική ερμηνεία του Ένγκελς στη *Διαλεκτική της Φύσης*. Ο Μπλοχ γράφει: «...ο Αριστοτέλης διακρίνει τρία είδη κίνησης, εκ των οποίων η εκάστοτε κατώτερη υπόκειται στην εκάστοτε ανώτερη. Η πρώτη είναι η μηχανική κίνηση...κίνηση με τη στενότερη έννοια, η «κατά τόπον κινήσις»...Αυτή υπόκειται σε μια ενδιαφέρουσα μορφή της κίνησης, στη χημική κίνηση, «ἀλλοιώσις», δηλαδή μεταβολή των ιδιοτήτων...Το τρίτο είδος της κίνησης είναι η οργανική με τις σημαντικότερες κατηγορίες: «αύξησις» και «φθίσις»...και είναι ανώτερη από την αλλοίωση. Ernst Bloch, *Antike Philosophie*, Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, σ. 282.

¹³² *Μετά τα φυσικά*, 1073a 4.

¹³³ ο.π. 1069a 30- b 2. Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει σ' αυτό το απόσπασμα και τις φιλοσοφικές επιστήμες ανάλογα με το είδος των ουσιών. Τις φθαρτές αισθητές ουσίες, «χωριστά ἄλλ' οὐκ ἀκίνητα», μελετά η Φυσική, τη χωριστή και ακίνητη ουσία η Μεταφυσική ως Θεολογική (ο.π. 1026a 14-17).

¹³⁴ *Μετά τα φυσικά*, 1003a 33.

καθιστά εφικτή την πραγμάτωση των φύσει όντων, την εξέλιξη δηλαδή του είδους τους. Η ιεραρχική ενότητα των ουσιών και η τάξη των όντων στην ολότητά τους έχει την αρχή της, εντέλει, στη θεία ουσία: « πρὸς μὲν γάρ ἔν ἅπαντα συντέτακται»¹³⁵.

Ο Χέγκελ ασκεί κριτική στη μέθοδο του Αριστοτέλη αναφορικά με την έλλειψη μιας συστηματικής συνάφειας ανάμεσα στους τρεις «τρόπους» των ουσιών: « Εδώ διατρέχει ο Αριστοτέλης τις ουσίες (υποστάσεις) και εμφανίζονται σ' αυτόν περισσότερο σαν μια σειρά από διαφορετικά είδη ουσιών που εξετάζονται διαδοχικά παρά σαν συμπεριλαμβανόμενες σε ένα σύστημα»¹³⁶. Βέβαια, επισημαίνει ο Χέγκελ, ότι στον Αριστοτέλη που, όπως όλη η ελληνική σκέψη, διακατέχεται κι αυτός από την πίστη ότι η αλήθεια συνειδητοποιείται με τον αναστοχασμό ενός δεδομένου αντικειμένου, είναι άγνωστη η «κατασκευή, η απόδειξη και η παραγωγή» των εννοιών, οι οποίες διαρθρώνονται έτσι σε ένα σύστημα¹³⁷. Αυτό καθίσταται εφικτό με την εμφάνιση στη φιλοσοφία των νεότερων χρόνων της υποκειμενικότητας ως λογικής αρχής, η οποία χαρακτηρίζεται από τη δυνατότητα του αυτο-αναλογισμού (Selbstreflexion) των όρων και δυνατοτήτων της γνώσης της.

Στην έκθεση της αριστοτελικής Λογικής γράφει ο Χέγκελ: «Όπως και όλη η αριστοτελική φιλοσοφία έτσι και η Λογική του....είναι ανάγκη να γίνει ένα συστηματικό ..., ένα ζωντανό οργανικό όλο, όπου το κάθε μέρος ισχύει ως μέρος και μόνο το όλο ως τέτοιο έχει αλήθεια»¹³⁸. Για να καταστεί αυτό εφικτό, συνεχίζει ο Χέγκελ, θα πρέπει «η λογική μορφή, που αίρεται ως καθορισμένη (bestimmte) , να εγκαταλείψει την αξίωση να ισχύει καθ'εαυτή και δι'εαυτή». Στην *Επιστήμη της Λογικής* καταδεικνύεται ότι η μορφή του καθ'εαυτό και δι'εαυτό Είναι των οντολογικών κατηγοριών, η αυτονομία δηλαδή με την οποία παρουσιάζονται ως προσδιορισμοί, αρχές και αίτια του είναι, είναι κάτι φαινομενικό (Schein) που οφείλεται στην αφαίρεση από τον εξωτερικό αναλογισμό (äußerliche Reflexion) της σχέσης τους με τον αντίθετό τους καθορισμό κι ως εκ τούτου της σύστασής τους ως διαμεσολαβημένη αμεσότητα και αυτονομία (Gesetztsein). Με αυτή την έννοια, όμως, δεν μπορούν ποτέ να λειτουργήσουν οι λογικές μορφές άμεσα ως «αρχές» του είναι. Για τον Αριστοτέλη κάτι τέτοιο είναι αδιανόητο, μολονότι «καθ'εαυτή» η αριστοτελική σύλληψη της ουσίας είναι σύμφωνα με την ερμηνεία του Χέγκελ μια «αρνητική αυτοσχεςία», δηλαδή διαφοροποιημένη εν εαυτώ ως αμοιβαίος συσχετισμός του

¹³⁵ ο.π., 1075a 18-19.

¹³⁶ VGPh. II, σ. 156, ΙτΦ., σ. 525.

¹³⁷ VGPh. Teil 3, Herausgegeben von P. Garniron und W. Jaeschke, σ. 66.

¹³⁸ VGPh. II, σ. 242, ΙτΦ., σ. 590.

είδους και της ύλης, της ενέργειας και της δύναμης, του πράγματος και των ιδιοτήτων του. Στη βάση, όμως, μιας αναλυτικής κατανόησης του «πρώτως ὄντος» δεν είναι δυνατόν να συλληφθούν οι λογικές μορφές καθ'και δι'εαυτόν διαμεσολαβημένες, παρά μόνο ως αυτόνομες η μία από την άλλη συσχετιζόμενες με ένα απόλυτα πρώτο, την ουσία.

Η πραγμάτευση των τριών ειδών ή «τρόπων» της ουσίας στις *Παραδόσεις* δεν ακολουθεί αυστηρά την αριστοτελική ταξινόμηση, δηλαδή τη διάκριση των αισθητών ουσιών σε φθαρτές και αΐδιες και την ξεχωριστή θέση των νοητών ουσιών. Ενώ για τον Αριστοτέλη το διαμεσολαβούν, το «μέσον», μεταξύ των μεταβαλλόμενων αισθητών ουσιών και του υπεραισθητού ακινήτου κινούντος είναι οι αΐδιες ουσίες των άστρων, ο «πρώτος οὐρανός», ο Χέγκελ φαίνεται να παραβλέπει αυτή την προβληματική και να αποδίδει τη διαμεσολάβηση αισθητού και νοητού στην ψυχή και στο έλλογο μέρος της, τον ανθρώπινο νου.

Στις *Παραδόσεις* εξετάζεται αρχικά η μεταβλητή αισθητή ουσία (υπόσταση), όπως εκτίθεται στο πρώτο και δεύτερο κεφάλαιο του βιβλίου Λ καθώς και στο έβδομο του βιβλίου Ζ στα *Μετά τα φυσικά*. Στα παραπάνω βιβλία αναφέρεται ο Αριστοτέλης στην αιωνιότητα της κίνησης¹³⁹ και του χρόνου, ο οποίος θεμελιώνεται από ή συνυπάρχει με την κίνηση και ορίζεται ως το μέτρο της διάρκειάς της¹⁴⁰. Κίνηση κατά τον Αριστοτέλη είναι η μετάβαση της ουσίας από τη δυνατότητα στην ενέργεια: «ἐπεὶ δέ διττόν τό ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τό ἐνεργείᾳ»¹⁴¹. Το υποκείμενο κάθε μεταβολής δεν είναι η ουσία ως όλο αλλά η ύλη, το υλικό αίτιο της ουσίας. Η μεταβολή συμβαίνει πάντα ανάμεσα σε «ἐναντιώσεις», τον λόγο ή είδος και τη στέρηση, οι οποίες εμπεριέχονται στην ύλη ως δυνατότητά τους. Μία από τις εναντιώσεις πραγματώνεται κατά τη μεταβολή, η άλλη παραμένει σε κατάσταση δυνατότητας¹⁴².

Σύμφωνα με την ερμηνεία του Χέγκελ αυτός ο «τρόπος» της ουσίας (υπόστασης) είναι η «φύση του πεπερασμένου», γιατί η μορφή και η ύλη διαχωρίζονται και σχετίζονται εξωτερικά η μία προς την άλλη¹⁴³. Η ύλη, το υπόστρωμα της μεταβολής, είναι «αδιάφορο έναντι των εναντιώσεων», οι οποίες τίθενται ως αμοιβαία αρνητικές «καθορισιμότητες» (Bestimmtheiten). Στην αισθητή ουσία οι στιγμές εμφανίζονται διαφορετικές, χωρίς την «επιστροφή εις εαυτόν».

¹³⁹ «ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι ὅτι αἰεὶ γὰρ ἦν. οὐδέ χρόνον ὅτι οὐ γὰρ οἷόν τε τό πρότερον καί ὕστερον εἶναι μη ὄντος χρόνου. καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥστερ και χρόνος ὅτι γὰρ τό αὐτό ἢ κινήσεως τι πάθος», *Μετά τα φυσικά* 1071b 6-11.

¹⁴⁰ Ο χρόνος είναι «ἀριθμός κινήσεως κατά τό πρότερον καί ὕστερον», *Περί Φύσεως* 219b 1-2.

¹⁴¹ *Μετά τα φυσικά*, 1069b 15-16.

¹⁴² «τρία δὲ τὰ αἷτια και τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντιώσεις, ἥς το μὲν λόγος και εἶδος τό δέ στέρησις τό δέ τρίτον ἡ ὕλη» και «εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί», ο.π., 1069b 32-34 και 1069b 9-14.

¹⁴³ VGrh. II, σ. 156, ΙτΦ., 525-526.

Το παράδειγμα που αναφέρεται από τον Χέγκελ στην έκδοση των *Παραδόσεων* από τους Garniron/Jaeschke προέρχεται από τον τομέα της «τέχνης». «Σ' ένα άγαλμα», γράφει, «διακρίνεται η ύλη από τη μορφή. 'Μορφή' είναι εδώ το ενεργητικό, διακρίνεται όμως εξωτερικά από την ύλη του αγάλματος»¹⁴⁴. Ο Χέγκελ κλείνει την ερμηνεία της μεταβλητών αισθητών όντων με μια εισαγωγή στον δεύτερο, ανώτερο είδος της ουσίας, επισημαίνοντας ότι στον Αριστοτέλη η κύρια έννοια αυτής δεν είναι μόνο η ύλη, το αναγκαίο σε κάθε μεταβολή, αλλά η ενέργεια και ο σκοπός. Η ενέργεια ως αρνητική ενότητα «εμπεριέχει ιδεατά τις εναντιώσεις εν εαυτώ (αίρει τη μία) –επομένως και το δέον γενέσθαι». Ουσία με την έννοια της ενέργειας είναι ο «νοῦς» και το περιεχόμενό του αποτελεί ο σκοπός που τίθεται και πραγματοποιείται από την ενέργεια του.¹⁴⁵

Με την έκθεση της ουσίας ως νου ή έλλογης ψυχής, ο Χέγκελ βλέπει τη μετάβαση από την προβληματική της κίνησης σε εκείνη της τελεολογίας. Η ερμηνεία του είναι τελείως σύμμετρη με αυτή του Αριστοτέλη, ο οποίος θεωρεί την κίνηση «άτελή ενέργεια», ενώ την πραγμάτωση του σκοπού «έντελή ενέργεια»¹⁴⁶. Όπως σε όλη την έκθεση της αριστοτελικής φιλοσοφίας στις *Παραδόσεις*, έτσι κι εδώ, στην παρουσίαση της μεταφυσικής, καταλήγει ο Χέγκελ σε συνοπτικά, πυκνά συμπεράσματα, παραθέτοντας τα σχετικά βιβλία και κεφάλαια από τα *Μετά τα φυσικά*¹⁴⁷, χωρίς ιδιαίτερη αναφορά στην πορεία των αριστοτελικών στοχασμών που οδηγούν σ' αυτά τα συμπεράσματα.

Ο Αριστοτέλης καταδεικνύει τον νου ως ουσία διακρίνοντας την τέχνη από τη φύση και θέτοντας το ερώτημα για την αρχή της κινήσεως, «το πρῶτον κινούν» των μεταβλητών αισθητών ουσιών σ' αυτές τις σφαίρες. Αρχή της κινήσεως τόσο στην τέχνη όσο και στη φύση είναι η ψυχή. Το «πρῶτον κινούν» στην τέχνη είναι ο νους, το διανοητικό μέρος της ψυχής, έχοντας ως περιεχόμενό του το είδος (τη μορφή του αντικειμένου) και τη στέρηση, δηλαδή τις «έναντιώσεις», καθώς και το οὐ ἔνεκα (τον σκοπό).¹⁴⁸ Το αντικείμενο, όμως, της τέχνης και της επιστήμης είναι εξωτερικό προς το είδος, είτε ως ύλη π.χ. το μάρμαρο για τον αγαλματοποιό είτε

¹⁴⁴ VGPh. (Garniron/ Jaeschke), σ. 70.

¹⁴⁵ ο.π., σ. 71.

¹⁴⁶ «πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία, μάθησις, βάδισις, οἰκοδόμησις· αὗται δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελείς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὑποδομήκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν, ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν. ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τήν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν». *Μετά τα φυσικά* 1048b 29-34.

¹⁴⁷ *Μετά τα φυσικά*, Θ2, Z7 και Λ3, VGPh. II, σ. 157.

¹⁴⁸ «ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ», *Μετά τα φυσικά*, 1032a 32-1032b 1. Και ως προς τις «έναντιώσεις» λέει ο Αριστοτέλης: «ο επιστήμων ἅμφω (ποιεῖ)», δηλαδή και το είδος και τη στέρηση π.χ. ο ιατρός την υγεία και τη νόσο, γιατί ο λόγος είναι και τα δύο, όχι όμως με τον ίδιο τρόπο, ο.π., 1046b 19-20.

ως σύνολον π.χ. ο ασθενής για τον ιατρό. Οι τέχνες και οι επιστήμες ορίζονται έτσι ως αρχή της μεταβολής «ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλῳ», σε αντίθεση με τα φύσει ὄντα που ἔχουν την αρχή «ἐν αὐτῷ»¹⁴⁹ ἤτοι στην ψυχή, το «ἔνυλον εἶδος» του φυσικού οργανικού σώματος σε ὅλο το φάσμα των μορφών της ζωής, δηλαδή ως θεραπευτική, αισθητική-κινητική και ἔλλογη ψυχή. Και σ'αυτό το εἶδος της ουσίας παραμένει η αντίθεση ὕλης-δυνατότητας και εἶδους-ενέργειας, εντούτοις βρίσκεται κάτω από την ενοποιητική δραστηριότητα της ενέργειας του νου. Ο Χέγκελ ερμηνεύει τα δύο αριστοτελικά αίτια, υλικό και μορφικό, ως αντιθετικές στιγμές του γενικού (Allgemeines): «Τα δύο ἄκρα εἶναι η ὕλη (δυνατότητα) και ο νους (ενέργεια) –από τη μία το παθητικό γενικό (das passive Allgemeine) και από την ἄλλη το ενεργητικό γενικό (das tätige Allgemeine).

Ο Α. Ferrarin υποστηρίζει ὅτι το δεύτερο εἶδος της ουσίας εἶναι «το ελεύθερο ποιητικό αίτιο (causa efficiens)», εφόσον η ψυχή ως νους εἶναι η αρχή της μεταβολής και των εναντιώσεων στην παραγωγή (ποιητική δραστηριότητα), και θεωρεῖ ὅτι ο Χέγκελ βλέπει ἐδῶ την πεπερασμένη τελεολογία των υποκειμενικών σκοπῶν που υπολείπεται της εσωτερικής τελεολογίας της ζωής¹⁵⁰. Οπωσδήποτε, η ερμηνεία του Ferrarin ἐδράζεται στο κείμενο των *Παραδόσεων*, ὅπου ο νους (Verstand) συνιστά το εἶδος της μεταβλητῆς ουσίας και ἐννοεῖται ως κινητικό και ποιητικό αίτιο, causa efficiens. Η ἐνσταση που θα μπορούσε να διατυπωθεῖ ἀπέναντι σ'αυτή την ερμηνεία εἶναι ὅτι στα αριστοτελικά χωρία που παραθέτει ο Χέγκελ θεματοποιεῖται τόσο η τέχνη (τελεολογία των υποκειμενικών σκοπῶν) ὅσο και η φύση (εσωτερική τελεολογία) στην οποία η ψυχή εἶναι ποιητικό και τελικό αίτιο¹⁵¹. Επιπλέον ο Χέγκελ ολοκληρώνει την παρουσίαση του δευτέρου εἶδους της ουσίας με την ἐννοια της ἐντελέχειας και της ψυχῆς: «Ὅ,τι ἀπαντάται στον Αριστοτέλη ως 'ενέργεια', ἀπαντάται και ως 'ἐντελέχεια'. Η ἐντελέχεια και η ἐνέργεια συμπίπτουν κατὰ πολὺ ἐννοιολογικά. Με την ἐννοια της ἐντελέχειας ὁμως τονίζεται το χαρακτηριστικό της ἐνέργειας ως ἐλεύθερης δραστηριότητας που ἐμπεριέχει τον σκοπό, τον θέτει στον εαυτό της και ἐνεργοποιεῖται για να τον θέσει. Η ἐντελέχεια εἶναι η κρίση και ο καθορισμός (Bestimmen) ως καθορισμός του σκοπού,

¹⁴⁹ ο.π., 1070a 6-8.

¹⁵⁰ «The second substance is just this: a free efficient cause. Or, in the language of the Science of Logic, it is the finite teleology of subjective ends subsequent to the internal teleology of life». Α. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, σ. 117.

¹⁵¹ Αυτό ἀντιστοιχεί και στην τριμερή διαίρεση των ουσιών στο *Περὶ Ψυχῆς*, στην οποία η ψυχή κατέχει το μέσον ως «κινούμενον κινῶν» ἀνάμεσα στο «κινούμενον», τα ἐμβία ὄντα, και στο «ἀκίνητον κινῶν», το «ὄρεκτόν» και «νοητόν» ἀντικείμενο, 433b 15.

πραγμάτωση του σκοπού. Η ψυχή είναι ουσιαστικά εντελέχεια, 'λόγος', -γενικός καθορισμός που θέτει και κινεί εαυτόν»¹⁵².

Η έρευνα της κίνησης στο πεδίο των φθαρτών κατ'αίσθηση ουσιών κατέδειξε τις δύο αρχές κάθε μεταβολής, αφενός την αναγκαιότητα της ύλης ως υπόστρωμα της μεταβολής και δυνατότητα και αφετέρου την προτεραιότητα της ψυχής και του νου ως «πρώτου κινούντος» και «τέλους» επί της ύλης του «συνόλου». Η τρίτη και ανώτατη ουσία (υπόσταση) είναι εκείνη, «στην οποία 'δύναμις', 'ενέργεια' και 'εντελέχεια' ενώνονται». Ο Χέγκελ τη χαρακτηρίζει «απόλυτη ουσία (υπόσταση), το αληθές καθ'εαυτό και δι'εαυτό»¹⁵³.

Ο Αριστοτέλης φτάνει στην ανώτατη ουσία, το «ἀκίνητον κινούν», διαμέσου της κίνησης των φύσει όντων που αποτελεί συστατικό στοιχείο της δομής τους. Στην επιχειρηματολογία του βασικά σημεία είναι τα εξής: α) η κίνηση είναι ατελής έναντι της ενέργειας, γιατί εμπερικλείει τη δυνατότητα, το «ἐνδέχεται εἶναι καὶ μὴ εἶναι» β) η δυνατότητα συνδέεται με την ύλη που οντολογικά είναι στερητικός τρόπος του είναι γ) το κινητικό αίτιο, «ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως» ή το «ὕπό τινος» που συνήθως συμπίπτει με το τελικό αίτιο, «οὗ ἕνεκα», είναι ανώτερο από το κινούμενο.

Εάν υπάρχουν μόνο οι αισθητές ουσίες, γράφει ο Αριστοτέλης, τότε όλα τα όντα είναι φθαρτά: «εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά». Η αιωνιότητα όμως του χρόνου και της κίνησης οδηγεί κατ'ανάγκη στο συμπέρασμα της ύπαρξης μιας αιωνίως εν κινήσει ουσίας, γιατί ο χρόνος και η κίνηση δεν είναι αυτόνομες μονάδες αλλά πάντα καθορισμοί μιας ουσίας. Στην κοσμολογία του Αριστοτέλη οι αιώνια κινούμενες ουσίες είναι τα άφθαρτα ουράνια σώματα, ο «πρῶτος οὐρανός», με την τέλεια κυκλική τους κίνηση¹⁵⁴, από την οποία εξαρτάται και προκαλείται κι εκείνη των φύσει ουσιών. Η πρώτη όμως αρχή της συνεχούς κίνησης του ουρανού και μέσω αυτού της φύσης πρέπει να είναι αμετάβλητη και ακίνητη, δηλαδή καθαρή ενέργεια χωρίς δύναμη, «μὴ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν» και συγχρόνως κινητικό ή ποιητικό αίτιο. Έτσι θέτει και πάλι ο Αριστοτέλης το ερώτημα του «ὕπό τινος» σχετικά με την κίνηση των ουρανίων σωμάτων

¹⁵² VGPh. II, σ. 158, ΙτΦ., σ. 527.

¹⁵³ ο.π.

¹⁵⁴ Από τα τέσσερα είδη της κίνησης, κατά τόπον, γένεση, φθορά και αλλοίωση, μόνο η κατά τόπον κίνηση μπορεί να είναι συνεχής και απ'αυτήν η κυκλική θεωρείται απ'τον Αριστοτέλη η τέλεια μορφή, γιατί αρχή και τέλος συμπίπτουν. Τα ουράνια σώματα, ως κινούμενα στα σημεία της κυκλικής τους φοράς, βρίσκονται πάντα σε μια κατάσταση μετάβασης από τη δύναμη στην ενέργεια, συνεπώς δεν είναι απαλλαγμένα από την ύλη, μια ειδοποιό τοπική ύλη, *Μετά τα φυσικά* 1042b 5-18, 1044b 3-11.

και οδηγείται στην ανώτατη, «αἰδίων καὶ κεχωρισμένην τῶν αἰσθητῶν»¹⁵⁵, ουσία, το «πρῶτον ἀκίνητον κινουῦν» που ταυτίζεται με τον Θεό. Η ανώτατη ουσία βρίσκεται πάντα με τον τρόπο της δεύτερης εντελέχειας, δηλαδή της αιώνιας ενέργειας, μια διάκριση στην οποία προβαίνει ο Αριστοτέλης μόνο στο *Περὶ Ψυχῆς*¹⁵⁶. «Αν στους νεότερους χρόνους», σχολιάζει ο Χέγκελ, «φαίνεται καινοτομία ο καθορισμός της απόλυτης ουσίας ως καθαρῆς ἐνέργειας, τούτο οφείλεται σε ἄγνοια της αριστοτελικῆς ἐννοίας. Οι σχολαστικοὶ θεώρησαν δικαίως αὐτή την ἐννοια ως ορισμό του Θεοῦ. Ο Θεός εἶναι ἡ καθαρὴ ἐνέργεια, αὐτό που ὑπάρχει καθ' αὐτό και δι' αὐτό, δεν ἔχει χρεία οιασδήποτε ὕλης- δεν ὑπάρχει μεγαλύτερος ιδεαλισμός ἀπ' αὐτό»¹⁵⁷.

Πῶς, ὁμως κινεῖ ἡ ανώτατη οὐσία τα ἄλλα ὄντα ως «κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν»; Σύμφωνα με την ἐκθεση του Αριστοτέλη στο Λ η ανώτατη οὐσία κινεῖ τα ὄντα ως πρῶτο ἀντικείμενο της ἐπιθυμίας και της νόησης, λειτουργιών της ἀνθρώπινης ψυχῆς και των ουρανίων σωμάτων στα οποία ἐπίσης ἀποδίδεται ψυχὴ:

«κινεῖ δ' ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν (κινεῖ οὐ κινούμενα). τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γάρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γάρ ἡ νόησις»¹⁵⁸.

Ο Χέγκελ μεταφράζει και σχολιάζει συγχρόνως το ἀπόσπασμα ως ἐξῆς:

«Κινεῖ ἐκεῖνο που ἐπιθυμεῖται και νοεῖται, αὐτό το ἴδιο ὁμως εἶναι ἀκίνητο, ἡρεμούν. Εἶναι τέλος (σκοπός): αὐτό το περιεχόμενο ἢ τέλος εἶναι ὁμως το ἴδιο το ἐπιθυμεῖν και νοεῖν. Ἐνα τέτοιο τέλος ονομάζεται ωραίο, ἀγαθό. Το ἀντικείμενο της ἐπιθυμίας εἶναι αὐτό που φαίνεται ωραίο (ἀρέσει) και του οποίου ἡ πρωταρχὴ και το τέλος εἶναι το ἀντικείμενο της βούλησης, αὐτό που εἶναι ωραίο. Ἐπιθυμούμε κάτι γιατί το θεωρούμε ωραίο και δεν το θεωρούμε ωραίο ἐπειδὴ το ἐπιθυμούμε. Γιατί σ' αὐτήν την περίπτωση θα ἐτίθετο μέσα ἀπὸ τη δραστηριότητά μας, αὐτό ὁμως εἶναι αὐτόνομο και ἀφυπνίζει την ἐπιθυμία μας»¹⁵⁹.

¹⁵⁵ *Μετά τα φυσικά*, 1073a 4.

¹⁵⁶ «Πρώτη ἐντελέχεια» εἶναι το ἔργο που ἀρμόζει στα φύσει ὄντα και στα ἀπὸ τέχνης βάσει του εἶδους τους. Σ' αὐτὴν οφείλεται τὸ ὅτι εἶναι ἓνα τότε τι κι ὄχι ἀμορφὴ ὕλη. Η «δεύτερη ἐντελέχεια» εἶναι ἡ ἐνεργεία ἀσκησης της πρώτης και προσιδιάζει κατ' ἐξοχὴν στα ἔμβια ὄντα και στις λειτουργίες τους. Ο Αριστοτέλης συγκρίνει την πρώτη και δεύτερη ἐντελέχεια με την ἀπόκτηση της ἐπιστήμης και την ἐνεργεία ἀσκήσῃς της (θεωρία). Παραδειγματικά ἀναφέρει την ὄραση ως πρώτη ἐντελέχεια του οφθαλμοῦ και το ἐνεργεῖα ὁρᾶν ως δεύτερη ἐντελέχεια, *Περὶ Ψυχῆς* 412a 22-412b 22.

¹⁵⁷ VGRh. II σ. 158, ΙτΦ., 527.

¹⁵⁸ *Μετά τα φυσικά*, 1072a 26-30.

¹⁵⁹ VGRh. II, σ. 161.

Το αντικείμενο είναι το καθορίζον, το κινούν, για τον ορεγόμενο, όχι το αντίθετο, γιατί η νόηση είναι η αρχή. Αυτή παρουσιάζει στον ορεγόμενο το επιθυμητό αντικείμενο ως νοητό που έχει ένα αντικειμενικό είναι.

«Ὁρεκτόν» και «νοητόν» είναι το ακίνητον κινούν ως «πρῶτον», δηλαδή αρχή όλων των αντικειμένων της επιθυμίας και της νόησης. Όπως αναφέραμε κατά την έκθεση των αισθητών ουσιών ο Αριστοτέλης ταξινομεί τα νοητά με τη μορφή μιας συστοιχίας αντιθέτων, στην οποία η μία σειρά εμπεριέχει πάντα το ον, τον θετικό οντολογικό και λογικό καθορισμό, ενώ η αντίθετη σειρά εμπεριέχει το μη ον, τη στέρηση. Στη σειρά του όντος αποτελεί το ακίνητον κινούν το «πρῶτον νοητόν» ως προς τις ουσίες (είδη), γιατί είναι καθαρά ενεργεία ον, νόηση: «ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανός και η φύσις»¹⁶⁰. Στην ίδια συστοιχία στέκεται και το «καλόν» και ό,τι είναι προτιμητέο χάριν εαυτού (δι'εαυτό), η δε πρώτη ουσία ταυτίζεται πάντοτε με το άριστον και είναι αιτία του αγαθού όλων των όντων¹⁶¹. Το πρώτο κινητικό αίτιο του είναι συλλαμβάνεται από τον Αριστοτέλη και ως πρώτο τελικό αίτιο, «οὗ ἔνεκα τινός». Ως τέλος δημιουργεί την κίνηση όντας το ίδιο ακίνητο. Ο Αριστοτέλης γράφει: «κινεῖ δέ ως ἐρώμενον» κι ο Χέγκελ σχολιάζει: «Το ωραίο και το άριστο (το καθήκον, τελικό αίτιο) είναι ακριβώς ένα τέτοιο- ένα ακίνητο που κινεί»¹⁶².

Η ανώτατη ουσία είναι επομένως η ενότητα της νόησης και του είναι, *principium cognoscendi* και *principium essendi*, όπως χαρακτηρίζεται στις χεγκελιανές *Παραδόσεις*¹⁶³.

Ο Αριστοτέλης της προσδίδει ακόμη έναν καθορισμό, αυτόν της ζωής: «ή γάρ νοῦ ἐνέργεια ζωή» και μάλιστα η ηδίστη και άρίστη¹⁶⁴. Σύμφωνα με την επιχειρηματολογία στο Λ7 η νόηση είναι ζωτική δραστηριότητα και μάλιστα η ανώτατη. Όλες οι ζωτικές δραστηριότητες, εγρήγορση, αντίληψη κ.λπ. είναι «ήδεϊα», η νόηση, εντούτοις, είναι η ηδίστη και άριστη ενέργεια, επομένως η ανώτατη ουσία, ο Θεός, ως «ἐνέργεια ή καθ'αυτήν» είναι η άριστη και αἰδιος ζωή: «φαμέν δέ τόν θεόν εἶναι ζῶν ἁἰδιον ἄριστον, ὥστε ζωή καί αἰών συνεχής καί αἰδιος ὑπάρχει τῷ Θεῷ· τοῦτο γάρ ὁ θεός»¹⁶⁵. Η ηδονή της νόησης είναι εφικτή και για τον άνθρωπο, γιατί συνυφαίνεται με την ανώτερη ικανότητα της ψυχής του, τον νου, δεν δύναται, όμως, να είναι συνεχής, «αἰεί» αλλά μόνο για «μικρόν χρόνον». Αυτό οφείλεται στο ότι στον

¹⁶⁰ *Μετά τα φυσικά* 1072b 14.

¹⁶¹ ο.π., 1072a 30 - 1072b 1.

¹⁶² ο.π., 1072b 3 και VGPb., σ. 161-162.

¹⁶³ VGPb. II, σ.162.

¹⁶⁴ *Μετά τα φυσικά*, 1072b 27.

¹⁶⁵ ο.π., 1072b 28-30.

ανθρώπινο νου προσιδιάζει η δύναμη· είναι, όπως θα καταδειχτεί στη συνέχεια της εργασίας, ένας νους παθητικός που δεν μπορεί να νοεί συνεχώς, χρειάζεται το αντικείμενο για να μεταβληθεί σε ενεργεία νου. Κι αντίστροφα, η ανθρώπινη ψυχή είναι εκτεθειμένη κατά την ενέργεια της νόησης στα πάθη του σώματος, έτσι ώστε η νόηση να επιτελείται ως αντίσταση ενάντια στις σωματικές επιδράσεις της ψυχής.

Η σύγκριση θεϊκής και ανθρώπινης ζωής από τον Αριστοτέλη συμβαδίζει με την έκθεση της εσωτερικής δομής της νόησης. Το σχετικό απόσπασμα του Λ7 βρίσκεται στο τέλος της πρώτης (1827) και δεύτερης (1830) έκδοσης της *Εγκυκλοπαίδειας* δηλώνοντας την ουσία του απόλυτου Πνεύματος, την αντιστοιχία υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας στη νόηση ως ενέργεια του νου:

« ἡ δέ νόησις ἡ καθ' ἑαυτήν τοῦ καθ'ἑαυτό ἀρίστου, καί ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. ἑαυτόν δέ νοεῖ ὁ νοῦς κατά μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητός γάρ γίνεταί θιγγάνων καί νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καί νοητόν. τό γάρ δεκτικόν τοῦ νοητοῦ καί τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δ' ἔχων. ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καί ἡ θεωρία τό ἥδιστον καί ἄριστον»¹⁶⁶.

Το ἄριστο και το θεῖο της θεωρητικής δραστηριότητας δεν το ἔχει, σύμφωνα με το απόσπασμα, ο ανθρώπινος νους¹⁶⁷ από τον εαυτό του αλλά από το αντικείμενό του, ενόσω η ανώτατη νοητική δραστηριότητα («ἡ νόησις ἡ καθ'ἑαυτήν») χωρεῖ στο ανώτατο αντικείμενο («τοῦ καθ'ἑαυτό ἀρίστου»), και μόνο έτσι γίνεται ενεργεία και φτάνει στην αυτογνωσία «κατά μετάληψιν του νοητοῦ». Ο Χέγκελ βλέπει σ'αυτή τη σύλληψη την ενέργεια της νόησης που διαχωρίζει τον εαυτό της σε μία παθητική και σε μία ενεργητική στιγμή παραμένοντας σε ταυτότητα: «Το κύριο στοιχείο της αριστοτελικής φιλοσοφίας είναι ὅτι ἡ νόηση και το νοητό είναι ένα- ὅτι το αντικειμενικό και ἡ νόηση (ἐνέργεια) είναι ένα και το αυτό. 'Γιατί το δεκτικόν του νοητοῦ και τῆς οὐσίας είναι ο νους'. Ἡ νόηση είναι *νόησις νοήσεως*. Για τη νόηση λέει ο Αριστοτέλης: 'ἐνεργεῖ, ενόσω ἔχει' (ἡ: ἡ κατοχή της είναι ένα με τὴν ἐνέργειά της), 'έτσι ὥστε

¹⁶⁶ ο.π., 1072b 20-24.

¹⁶⁷ Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο παραπάνω απόσπασμα στον ανθρώπινο νου σύμφωνα με τα σχόλια του Horst Seidl στο *Aristoteles' Metaphysik, Bücher VII (Z)-XIV (N)*, Felix Meiner, Hamburg 1984, σ. 566-569. Αυτῆς τῆς ἀποψῆς εἶναι και ο Klaus Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, C.H.Beck Verlag, München 1962, σ. 203. Αντίθετα ο Hans Joachim Krämer θεωρεῖ ὅτι ο Αριστοτέλης θεματοποιεῖ στο απόσπασμα τὴ θεϊκὴ νόηση, βλ. Tobias Dangel, *Hegel und die Geistesmetaphysik des Aristoteles*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, σ. 119.

εκείνο (η ενέργεια, η δραστηριότητα είναι θεικότερο από το θείο που ο νους θεωρεί ότι έχει (το νοητόν). Δεν είναι το νοητό το άριστο αλλά η ίδια η ενέργεια της νόησης. Η θεωρία είναι το ήδιστον και άριστον»¹⁶⁸.

Στη χεγκελιανή βιβλιογραφία επισημαίνεται ότι ο Χέγκελ, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη που δίνει το πρωτείο στο αντικείμενο (νοητό), θεμελιώνει τη θειότητα του νου στην ενέργειά του, μία ερμηνεία που συνάδει με τη διατύπωση του αρχαίου κειμένου στην έκδοση του Έρασμου (1531) ή του Casaubonus (1590) που αυτός χρησιμοποιεί¹⁶⁹. Συμφωνούμε, όμως, με τον T. Dangel ότι από τη μετάφραση του συγκεκριμένου αποσπάσματος δεν προκύπτει καμία υποκειμενική ερμηνεία του Χέγκελ ενάντια στο πνεύμα του Αριστοτέλη. Τουναντίον είναι «ο φυσικότερος τρόπος ανάγνωσης» του αρχαίου κειμένου¹⁷⁰, γιατί μόνο η κατανόηση της θειότητας του ανθρώπινου νου με βάση την ενέργεια της νόησης και όχι το περιεχόμενό της, το νοητό, δικαιολογεί το συμπέρασμα ότι η θεωρία ως το ενεργεία νοεόν του νου είναι το ήδιστον και άριστον.

Η σύλληψη της ενέργειας ως παραγωγής (Erzeugung) του νοητού (αντικειμένου) αλλά κυρίως η επανερμηνεία της αριστοτελικής δύναμης και ενέργειας ως καθ'εαυτό και δι'εαυτό Είναι από τον Χέγκελ προκύπτει από την παρουσίαση της ψυχολογίας του Αριστοτέλη, συγκεκριμένα του ενεργητικού και παθητικού νου στο *Περί Ψυχής*.

Ο θείος νους του Αριστοτέλη, ο ενεργητικός νους, ταυτίζεται με το απόλυτο Πνεύμα ως διαμεσολαβημένη ενότητα της υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας. Ο Χέγκελ θεωρεί ότι στην αριστοτελική νόηση νοήσεως διατυπώνεται τόσο η διαφορά υποκειμενικότητας (νόησης) και αντικειμενικότητας (νοητού) όσο και η άρση αυτής της διαφοράς μέσα στην ενέργεια του νου. Κατά τον σχολιασμό, όμως, του τρίτου βιβλίου από το *Περί Ψυχής* (κεφ. 5 και 6) που νοηματικά είναι συγγενικό με το αναφερόμενο παραπάνω απόσπασμα από τα *Μετά τα φυσικά* (Λ7) ερμηνεύει το «νοητόν» να «παράγεται» από τον νου κατά το «θιγάννειν και νοεῖν»: «Αυτή η δραστηριότητα είναι εξίσου παραγωγή (Erzeugung), μια αποκοπή του νοητού ως ενός αντικειμένου –κάτι που είναι εξίσου αναγκαίο όπως το θιγάννειν...Το δεκτικόν της ουσίας είναι

¹⁶⁸ VGPh. II, σ. 163.

¹⁶⁹ Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, σ. 127. Ο αμφισβητούμενος στίχος είναι «ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν» (έκδοση του Έρασμου), όπου το «ἐκεῖνο» αναφέρεται στη νόηση και το «τούτου» στο νοητό. Αργότερα διορθώθηκε από τον W.Jaeger: «ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν» αποδίδοντας την προτεραιότητα στο νοητό.

¹⁷⁰ T. Dangel, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, σ.124.

ο νους. Η δεκτικότητα του είναι ενέργεια και δημιουργεί αυτό που φαίνεται ως προσλαμβανόμενο»¹⁷¹.

Η ενέργεια της νόησης είναι σύμφωνα με τον Χέγκελ παραγωγική, δημιουργεί το αντικείμενό της που της ομοιάζει και με αυτόν τον τρόπο νοεί τον εαυτό της. Ο Αριστοτέλης, αντίθετα, χωρεί από τα αιώνια είδη, κυρίως της ουσίας και του αγαθού, που προσλαμβάνει ο νους κι αποτελούν τα νοητικά του περιεχόμενα. Ουσία και αγαθό είναι το ανώτατο αντικείμενο, το άριστο, διαφορετικό από τον ανθρώπινο νου και απαραίτητο για να μεταβληθεί αυτός σε νου ενεργητικό. Βέβαια, για τον Αριστοτέλη όπως και για τον Πλάτωνα η ψυχή είναι «τόπος ειδών» και «δυνάμει πώς ἐστι τά νοητά, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ». Ο νους ταυτίζεται κατά τη νόηση με το αντικείμενο προσλαμβάνοντας από το «σύνολο» το είδος χωρίς την ύλη («χωριστόν λόγῳ»), παραμένει όμως διαφορετικός κατά το είναι από το αντικείμενο. Μόνο ο θεϊός νους είναι πάντοτε ενεργεία δίχως δύναμη, εφόσον έχει ως αντικείμενο τον ίδιο τον εαυτό του. Σ' αυτόν αντικείμενο και υποκείμενο, νοητό και νόηση συμπίπτουν σε μια αμεσότητα γνώσης, ένα ενορατικό ενέργημα. Η αυτογνωσία του είναι συγχρόνως και γνώση του όλου, όλων των όντων (ειδών). Αντίθετα ο ανθρώπινος νους επιτυγχάνει τη νόηση εαυτού εν μέρει άμεσα και συνήθως «ἐν παρέργῳ», δηλαδή μέσω της νόησης άλλων αντικειμένων¹⁷².

Ο Χέγκελ κατανοεί την ενεργεία δραστηριότητα του νου, την πρόσληψη του νοητικού περιεχομένου, σαν μια παραγωγική δραστηριότητα, κατά την οποία ο νους εξαντικειμενικεύεται και φτάνει στην αυτογνωσία: «Μόνο στη νόηση υπάρχει πραγματική αντιστοιχία (Übereinstimmung) αντικειμενικού και υποκειμενικού: *αυτό είμαι Εγώ*. Ο Αριστοτέλης βρίσκεται στο υψηλότερο εποπτικό σημείο»¹⁷³.

Επανερμηνεία υφίσταται και ο παθητικός νους τον οποίο ο Χέγκελ εξισώνει με το καθαυτό είναι, τη φύση και τις αισθήσεις της ψυχής: «Ο παθητικός νους είναι η φύση κι επίσης το αισθητικό και παραστατικό μέρος της ψυχής είναι νους καθαυτός»¹⁷⁴. Έτσι, συλλαμβάνεται ο παθητικός νους από τον Χέγκελ ως μια κατώτερη βαθμίδα του Πνεύματος που το απόλυτο Πνεύμα, ο ενεργητικός νους, καθιστά αντικείμενο της νόησής του. Παθητικός νους είναι η φύση στο έλλογο είναι της, ως πρώτη βαθμίδα του Πνεύματος: «Η φύση εμπεριέχει την Ιδέα, είναι

¹⁷¹ VGPh. II, σ. 218.

¹⁷² «φαίνεται δέ αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἰσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, ἑαυτῆς δ' ἐν παρέργῳ...οὐδέ γάρ ταῦτό τό εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ», 1074b 35-38. Για την ενορατική γνώση του θείου νου και την διανοητική (diskursiv) του ανθρώπινου νου βλ. τα σχόλια του H. Seidl στο Λ9, σ. 580-581.

¹⁷³ VGPh. II, σ. 165, ΙτΦ., σ. 532.

¹⁷⁴ ο.π., σ. 216 και σ. 570.

νους (Verstand) καθ'αυτός»¹⁷⁵. Από την *Εγκυκλοπαίδεια* γνωρίζουμε ότι η φύση είναι έλλογη ως ηρμένη εξωτερικότητα, δηλαδή «ιδεατότητα». Ο Χέγκελ ονομάζει την έτσι εννοούμενη φύση «φυσική ψυχή» (natürliche Seele). Αποτελεί την πρώτη μορφή και την ουσία (Substanz) του Υποκειμενικού Πνεύματος και ταυτίζεται με τον παθητικό νου του Αριστοτέλη, «ο οποίος είναι δυνάμει τα πάντα». Στην *Εγκυκλοπαίδεια* της δίνεται ο χαρακτηρισμός: «ύπνος του Πνεύματος» (Schlaf des Geistes)¹⁷⁶.

Ο Χέγκελ βλέπει στην αριστοτελική θεωρία του νου και στη συγγένεια ανθρώπινης και θείας νόησης την προσύλληψη του δικού του απόλυτου Πνεύματος. Ονομάζει δε μόνο τον Αριστοτέλη ως εκείνο τον σημαντικό πρόδρομο από τον οποίο έχει να διδαχθεί και χαρακτηρίζει το *Περί Ψυχής* και τα *Μικρά φυσικά* ως τα μοναδικά έργα θεωρησιακού ενδιαφέροντος σχετικά με μια φιλοσοφία του Πνεύματος¹⁷⁷.

Ο Düsing θεωρεί ότι ο Χέγκελ προσλαμβάνει από τον Πλάτωνα τη διαλεκτικά αναπτυσσόμενη οντολογία, ενώ από την πρώτη φιλοσοφία του Αριστοτέλη την οντοθεολογία και τη θεωρησιακή θεολογία, εφόσον αυτή κορυφώνεται στη θεία ουσία, τη νόηση νοήσεως¹⁷⁸.

Οπωσδήποτε η έννοια νους στον Αριστοτέλη όπως και η έννοια του Πνεύματος στον Χέγκελ συνυφαίνονται με το θείον. Όμως, τόσο η αριστοτελική ψυχή ως προϋπόθεση της νόησης όσο και το χεγκελιανό Πνεύμα περιλαμβάνουν πολλές ικανότητες, για παράδειγμα η ψυχή εμπεριέχει την κίνηση, αίσθηση, μνήμη φαντασία κ.ά., ενώ το Πνεύμα τη συνείδηση, αυτοσυνείδηση και την ιστορία. Εξάλλου οι συνυποδηλώσεις του χεγκελιανού Πνεύματος έχουν να κάνουν περισσότερο με την ευρύτερη έννοια του αρχαίου ελληνικού νου παρά με τις στενότερες θεολογικές αποχρώσεις του όρου Πνεύμα (spiritus). Δεν είναι τυχαίο το ότι ο ίδιος ο Χέγκελ μετέφρασε στα λατινικά τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* ως *Phaenomenologia mentis* θεωρώντας ότι ο όρος «νους» αποδίδει καλύτερα την έννοια του Πνεύματος¹⁷⁹.

Τέλος, ανακεφαλαιώνοντας τη χεγκελιανή ερμηνεία του αριστοτελικού νου, παραθέτουμε συνοπτικά τους λόγους για τους οποίους η αριστοτελική μεταφυσική ενέχει ιδιαίτερης σημασίας για τη θεωρησιακή φιλοσοφία:

¹⁷⁵ ο.π., σ. 215 και σ. 569.

¹⁷⁶ Enz. § 389.

¹⁷⁷ ο.π., § 378.

¹⁷⁸ Klaus Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, σ. 124. Το ιστορικό παρασκήνιο για την χεγκελιανή επανερμηνεία του νου και δη της θείας νόησης ανάγεται σύμφωνα με τον Düsing στην καντιανή ιδέα της «ενορατικής διάνοιας» στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*, στην οποία ενώνονται κατά την ερμηνεία του Χέγκελ δύναμη και ενέργεια (στο ίδιο, σ. 126).

¹⁷⁹ Walter Jaeschke, *Hegels Philosophie*, σ. 154 και *Hegels Handbuch*, σ. 19.

- Ο αριστοτελικός νους είναι αντικειμενικός, έχει Είναι ως νοητή ουσία-υπόσταση (νόησις νοήσεως) ή ως το ανώτερο μέρος της ψυχής που αποτελεί την ουσία του έμβιου όντος. Συγχρόνως δεν έχει το είναι ενός πράγματος (Ding) αλλά είναι καθαρή ενέργεια (θείος νους) ή συσχετισμός δύναμης και ενέργειας (ανθρώπινος νους). Η ψυχή είναι τόσο αρχή (Prinzip) αιτία και τέλος του έμβιου όντος (εντελέχεια του σώματος) όσο και έννοια (λόγος) που έχει ύπαρξη στο συγκεκριμένο ζωντανό άτομο (der existierende Begriff). Η νόηση προϋποθέτει τη ζωή και όλες τις κατώτερες λειτουργίες της ψυχής.

Στην *Επιστήμη της Λογικής*, κατά την έκθεση της «Ιδέας του Γνωρίζειν», Ο Χέγκελ αντιπαραθέτει την αριστοτελική σύλληψη του νου στην καντιανή θεωρία του υπερβατικού Εγώ, όπως παρουσιάζεται στο κεφάλαιο των «Παραλογισμών» της *Κριτικής του καθαρού λόγου*. Ενώ ο Καντ στρέφεται ενάντια στην πραγματοποίηση της έννοιας της ψυχής από την ορθολογική ψυχολογία και την «παλιά μεταφυσική» (εννοείται η μεταφυσική του Wolff και του Leibniz), κάτι που ο Χέγκελ επαινεί¹⁸⁰, επαναλαμβάνει στην κριτική του αυτή την πραγματοποίηση ορίζοντας το Εγώ ως ένα « Αυτός ή Αυτό (το πράγμα) που διανοείται», ως «ένα υπερβατικό υποκείμενο των σκέψεων=X, το οποίο γνωρίζεται μόνο δια μέσου των σκέψεων που συνιστούν τα κατηγορήματά του, και για το οποίο, ξεχωριστά, δεν μπορούμε να έχουμε την παραμικρή έννοια»¹⁸¹. Έτσι προκύπτει, σύμφωνα με τον Καντ, σε περίπτωση που θέλουμε να γνωρίσουμε τη φύση της νοούσης ουσίας μας, που για τον ίδιο δεν είναι ουσία αλλά η απλή και κενή παράσταση «Εγώ νοώ», ένας «διαρκής κύκλος», γύρω από τον οποίο στριφογυρίζουμε, εφόσον «είμαστε υποχρεωμένοι να χρησιμοποιήσουμε την παράστασή του για να εκφέρουμε οποιανδήποτε κρίση γ' αυτό»¹⁸². Ο Χέγκελ χαρακτηρίζει αυτή τη σύλληψη «βάρβαρη» και γράφει για την καντιανή εννόηση του «Εγώ νοώ» ως απλή και κενή παράσταση που παραμένει ακαθόριστη: «Ένα τέτοιο στερημένο έννοιας (Begriffloses) μπορεί βέβαια να αντιταχθεί στους αφηρημένους καθορισμούς του αναλογισμού (Reflexion) ή τις κατηγορίες της προηγούμενης¹⁸³ μεταφυσικής –γιατί όσον αφορά τον μονόπλευρο χαρακτήρα του βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με αυτές... αντίθετα φαίνεται ακόμη πιο γλίσχρο και κενό έναντι των βαθυστόχαστων ιδεών της παλιάς φιλοσοφίας για την έννοια της ψυχής ή της νόησης, π.χ. έναντι των αληθινών θεωρησιακών ιδεών του Αριστοτέλη».

¹⁸⁰ Enz. § 47.

¹⁸¹ Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, (B 404 /A 346).

¹⁸² Ο.π.

¹⁸³ WdL. II, σ. 433.

Το ρηξικέλευθο και αυτό που ενώνει τον Αριστοτέλη και τον Χέγκελ είναι ότι η γνώση συνυφαίνεται πάντα με τη φύση και συγκεκριμένα με τη ζωή. Στην *Επιστήμη της Λογικής* η Ιδέα της γνώσης είναι ένα ανώτερο επίπεδο και η αλήθεια της Ιδέας της ζωής που προηγείται. Το ίδιο και στον Αριστοτέλη, στον οποίο η ψυχή είναι κατά κάποιο τρόπο ένα φυσικό φαινόμενο, εφόσον βρίσκεται σε ενότητα με το σώμα, συγχρόνως όμως είναι κι ένα έλλογο φαινόμενο. Μέσα απ' αυτή την αντιστοιχία φύσης και γνώσης, η νόηση συλλαμβάνει και στους δύο θεωρητικούς αυτό που είναι, το «τι έστιν» και συγχρόνως τον εαυτό της. Στον Αριστοτέλη η αντικειμενικότητα της νόησης θεμελιώνεται στα αιώνια είδη που αποτελούν και το αντικείμενό της, στον Χέγκελ στις μορφές του υποκειμενικού και στις εξαντικειμενικεύσεις του αντικειμενικού Πνεύματος, κυρίως στην ιστορία, μέσα από τις οποίες αυτό φτάνει στην αυτογνωσία.

- Το δεύτερο σημαντικό χαρακτηριστικό της αριστοτελικής μεταφυσικής για τον Χέγκελ είναι η σύλληψη της ουσίας, του γενικού, ως «αρνητικής αυτοσχесίας», δηλαδή ενέργειας και τέλους, που αυτοκαθορίζεται και αυτοπραγματώνεται. Αυτός είναι και ο ορισμός του Πνεύματος στη χεγκελιανή φιλοσοφία. Το Πνεύμα είναι δι' εαυτόν (*Fürsichsein*)¹⁸⁴. Η κίνησή του επιτελείται ως διαχωρισμός και επιστροφή εις εαυτόν εμπερικλείοντας την ετερότητα: «παρ' εαυτόν είναι στην ετερότητα» (*Beisichsein im Anderen*).

Το αληθές στον Αριστοτέλη, από την ουσία των αισθητών όντων έως τον θείο νοϋ, τη νόηση νοήσεως, συλλαμβάνεται, όπως τονίζεται στις *Παραδόσεις*, όχι ως αφηρημένη ταυτότητα αλλά ως ενότητα αντιθέτων, ύλης και είδους, δύναμης και ενέργειας, νόησης και νοητού που ο Χέγκελ ερμηνεύει ως ενότητα αντικειμενικότητας και υποκειμενικότητας. Στρεφόμενος εναντίον των επικριτών του Αριστοτέλη, οι οποίοι τον θεωρούν φιλόσοφο της διάνοιας ή εμπειρικό, γράφει ο Χέγκελ: «Εάν ο Αριστοτέλης είχε καταστήσει αρχή του την αχυρένια ταυτότητα της διάνοιας ή την εμπειρία (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*) δεν θα είχε φτάσει ποτέ στις θεωρησιακές ιδέες (του νοϋ και του νοητού)»¹⁸⁵.

¹⁸⁴ «Για τον Χέγκελ και τον Αριστοτέλη είναι η 'αλήθεια' του καθαυτού είναι το δι' εαυτόν είναι και ότι τα πράγματα έχουν κοινή την τάση προς το Πνεύμα –κι εντέλει βέβαια προς το απόλυτο Πνεύμα που νοεί τον εαυτό του, την αυτοσυνείδηση. Το πραγματικό ὄν ἢ ὄν είναι η καθαρή 'ενέργεια' κι αυτή στο κατ' ἐξοχήν νόημά της είναι μόνο η σύμπτωση του νοϋ και του νοουμένου», Nicolai Hartmann, «Aristoteles und Hegel» in: *Kleinere Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin 1957, σ. 251.

¹⁸⁵ VGPh. II, σ. 164, ΙτΦ., σ. 531.

Από την άλλη η σύλληψη της αυτοσχεσίας του ενεργητικού νου ως παραγωγή των νοητικών του καθορισμών και του παθητικού νου ως φύση από τον Χέγκελ αποτελεί μια επανερμηνεία της αριστοτελικής σκέψης στη βάση του απόλυτου Πνεύματος.

Εξάλλου, όπως διαπιστώνει ο N. Hartmann, οι δύο μεγαλύτεροι αριστοτελικοί φιλόσοφοι, ο Λάιμπνιτς και ο Χέγκελ, δεν ήταν ερμηνευτές αλλά ανεξάρτητοι διανοητές (Selbstdenker)¹⁸⁶.

Τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Χέγκελ ανήκουν σε διαφορετικές ιστορικές και φιλοσοφικές περιόδους, ο πρώτος στο τέλος της κλασικής αρχαιότητας, ο δεύτερος στο τέλος του γερμανικού ιδεαλισμού, και η φιλοσοφία τους εκφράζει το «υποστασιακό πνεύμα» της εποχής τους. Το ότι μπορούν να συσχετιστούν, πολύ περισσότερο να ιδωθούν ως στάδια μιας ενιαίας εξέλιξης, οφείλεται στη θέση του Χέγκελ ότι η ιστορία της φιλοσοφίας είναι η αναγκαία εισαγωγή στο δικό του σύστημα. Και με αφετηρία αυτή τη θέση ο αποφασιστικός ρόλος του Αριστοτέλη συνίσταται στην κατάδειξη της ουσίας ως έχουσας τη δομή της υποκειμενικότητας, την αρνητική αυτοσχεσία. Πολύ σωστά τονίζει τόσο ο W. Jaeschke όσο και ο T. Dangel ¹⁸⁷ ότι εδώ πρόκειται για την υλοποίηση του αιτήματος που εκφράζεται στον πρόλογο της *Φαινομενολογίας*, δηλαδή «την σύλληψη και έκφραση του αληθούς όχι ως υφιστάμενης ουσίας αλλά εξίσου ως υποκειμένου»¹⁸⁸.

¹⁸⁶ N. Hartmann, «Aristoteles und Hegel», σ. 216.

¹⁸⁷ W. Jaeschke, «Substanz und Subjekt»in: *Tijdschrift voor Filosofie* 62, Peeters Publischers, 2000, σ. 450 και T. Dangel, *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, σ. 112.

¹⁸⁸ *Φαινομενολογία του Νου*, σ. 43-44.

V. *Περί Φύσεως*: Τελεολογία και Αναγκαιότητα

Η έννοια της οργανικής ζωής καθώς και η σχέση ζωής και νόησης είναι κεντρικής σημασίας τόσο στην αριστοτελική όσο και στη γεγκελιανή φιλοσοφία. Στα *Μετά τα φυσικά* η έρευνα της ουσίας επικεντρώνεται κυρίως στη φύση και στα φύσει όντα, τα οποία θεωρούνται πρότυπο για τα προϊόντα της τέχνης και οντολογικά ανώτερα από αυτά. Η διαφοροποίηση των όντων στην αριστοτελική κοσμολογία, από τις κινούμενες φθαρτές αισθητές ουσίες στον κινούμενο αἴθραιο πρώτο ουρανό και τέλος στην υπεραισθητή θεία ουσία, τη νόηση νοήσεως, αποτελεί συγχρόνως και μια διαφοροποίηση της έννοιας της ζωής: ο Αριστοτέλης εκκινεί από τη φυσική ζωή για να ανέλθει στη νοητική ζωή.

Ο Χέγκελ επισημαίνει κυρίως στις *Παραδόσεις για την Ιστορία της Φιλοσοφίας* και στην *Εγκυκλοπαίδεια* του 1817 και 1830 ότι η αριστοτελική σύλληψη της φύσης και της οργανικής ζωής είναι απύσχα στη φυσική θεώρηση των νέων χρόνων, η οποία θέτει ως αρχές μηχανικές και χημικές σχέσεις. Αναφέρεται τόσο στη μηχανοκρατικές ερμηνείες του 17^{ου} αιώνα που αρνούνται μια αυτόνομη σημασία της φυσικής ζωής, όπως π.χ. τη θεώρηση των ζώων από τον Καρτέσιο ως μηχανές και αυτόματα αλλά και στο διανοητικό σκέπτεσθαι εν γένει της φυσικής επιστήμης των νεότερων χρόνων που «εμφυτεύει» τη γενική έννοια στο επιμέρους των φυσικών όντων¹⁸⁹. Μόνο με την καντιανή φιλοσοφία «επαναφυπνίζεται»¹⁹⁰ ή «αναδεικνύεται» και πάλι η θεώρηση της ζωής ως αυτοσκοπός, ως «εσωτερική σκοπιμότητα»: «Βέβαια», γράφει ο Χέγκελ, «αυτή παρουσιάζεται στον Καντ μόνο με την υποκειμενική μορφή, σαν να εκφέρεται προς όφελος του υποκειμενικού λογισμού (Räsonieren). Όμως σ' αυτό υπάρχει η αλήθεια, ένας αυτοσκοπός που παράγει τον εαυτό του, τείνει και φθάνει στον εαυτό του, και τούτο είναι η συντήρηση των οργανικών μορφωμάτων του.-Αυτή είναι λοιπόν η εντελέχεια, η ενέργεια του

¹⁸⁹ «Οι παλαιοί που έρεισμά τους είχαν περισσότερο την ιδέα, συνέλαβαν τη φύση ζωντανά. Θεωρώντας τη φύση όχι ως κάτι νεκρό, αλλά ως κάτι άπειρο εν εαυτώ και ένα, όχι απλά χωριστό, όπως εμφανίζεται στη συνείδηση που δεν έχει φτάσει στην ωριμότητα της Ιδέας και αγκιστρώνεται από το αφηρημένο γενικό ως ουσία, έτσι ώστε αυτό δεν είναι εμμενές στη συγκεκριμένη φύση. Διαχωρίζει το έμβιο ον, την ψυχή και το σώμα και το σκοτώνει. Γι' αυτό η μορφή των νόμων που εμφυτεύεται σε ορισμένα αντικείμενα όπως π.χ. στα ουράνια σώματα δεν ανήκει στην εμμενή φύση τους αλλά είναι επιβεβλημένη σ' αυτά, όπως επιβάλλεται στον άνθρωπο μια εξωτερική εχθρική θέληση... Έτσι είναι τα φυσικά πράγματα το επιμέρους (Besonderes) που του εμφυτεύεται μόνο το γενικό (Allgemeines) και θα μπορούσαν άλλωστε να υπάρχουν και χωρίς αυτό», G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, Berlin 1819/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, Herausgegeben von Martin Bondelli und Hoo Nam Seelmann, Felix Meiner 2002, σ. 6-7.

¹⁹⁰ Enz. § 204

Αριστοτέλη»¹⁹¹. Έτσι ο Χέγκελ φέρνει σε συνάφεια τον Αριστοτέλη και τον Καντ. Ο Χέγκελ θα «διορθώσει» τον Καντ μέσα από την θεωρησιακή αριστοτελική σύλληψη με την κατάδειξη της σκοπιμότητας ως καθοριστικής (bestimmende) του φυσικού όντος και όχι ως ενός υποκειμενικού γνώμονα (Maxime), όπως υποστηρίζει ο Καντ στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*. Από την άλλη πλευρά η δικαίωση της αριστοτελικής τελεολογίας επιτελείται διαμέσου της καντιανής κατάκτησης ήτοι της υποκειμενικότητας και αυτοσυνείδησης.

Στο κεφάλαιο αυτό της εργασίας και στο επόμενο θα εξετάσουμε τη συνάφεια φυσικής και νοητικής ζωής στον Αριστοτέλη μέσα από τη χεγκελιανή ερμηνεία. Η έκθεση της νόησης νοήσεως που προηγήθηκε και ιδιαίτερα η χεγκελιανή ερμηνεία του αποσπάσματος από το Α7 των *Μετά τα φυσικά* είναι καθοριστική ως προς δύο σημεία: α) αναφορικά με την ταυτότητα νόησης και νοητού, έννοιας και αντικειμένου και β) αναφορικά με την κατάδειξη του θείου νου ως αρίστης ζωής την οποία ο άνθρωπος απολαμβάνει μόνο σε στιγμές. Το παραπάνω απόσπασμα αποτελεί και τη γέφυρα για την εξέταση της φυσικής ζωής στο *Περί Φύσεως* και στο *Περί Ψυχής* του Αριστοτέλη.

Στο Α7 ερμηνεύει ο Χέγκελ την ενεργεία νόηση ως το «θείον» σε σύγκριση με την κατοχή του νοητού. Η νόηση και για τους δύο φιλοσόφους, που δεν υποστηρίζουν μια εκπνευμάτωση της φύσης, προσιδιάζει στον ανθρώπινο νου, όχι στα αντικείμενα της φύσης. Η ουσία του αντικειμένου, το είδος, προσλαμβάνεται από «εμένα», το υποκείμενο, ως έννοια στην καθαρότητά της, διαχωρισμένη δηλαδή από την ύλη. «Στη φύση», γράφει ο Χέγκελ, «δεν υπάρχει η έννοια ως νοητό, σ' αυτή την ελευθερία αλλά έχει σάρκα και αίμα», μια σχεδόν ίδια διατύπωση με εκείνη του Αριστοτέλη που συλλαμβάνει «τό τοιόνδε είδος ἐν ταῖσδε σαρκί καὶ ὀστοῖς»¹⁹². Επομένως, η έννοια μέσα στη φύση δεν είναι, με τη χεγκελιανή ορολογία, δι' εαυτὸν αλλά βρίσκεται σε «μαρασμό» (verkümmert) από την εξωτερικότητα. Το επιμερισμένο στα είδη γένος (γενικό) φυσικά και αποτελεί την ουσία του μεμονωμένου έμβριου όντος και πραγματώνεται από το ίδιο το έμβριο ον στο προτσές της αναπαραγωγής ως η αιώνια ζωή της φύσης, όμως αυτή η εξελικτική πορεία είναι συγχρόνως η πορεία της πτώσης του μεμονωμένου

¹⁹¹VGPh.II, σ. 177, ΙτΦ., σ. 541.

¹⁹²VGPh.II, σ. 165 και *Μετά τα φυσικά*, 1034a 6

ατόμου, η αρρώστια και ο θάνατος¹⁹³. Το έμβιο ον, η ανώτατη βαθμίδα της φύσης, φθάνει μέσα από την αναπαραγωγή του γένους στην καθολικότητά του. Με το έμβιο ον η φύση «αίρει τον καθορισμό του να είναι μόνο ζωή και μεταβάλλεται η ίδια στην ύπαρξη του πνεύματος (sich zur Existenz des Geistes hervorbringe), που είναι η αλήθεια και ο τελικός σκοπός της φύσης και η αληθινή πραγματικότητα της Ιδέας»¹⁹⁴. Αυτό αναφέρεται εδώ τρόπον τινά αποφθεγματικά, εφόσον η ανάλυση της μετάβασης της φύσης στο πνεύμα» (*Εγκυκλοπαίδεια*) ή η μετάβαση της ζωής ως «αμεσότητας της Ιδέας» στο Γνωρίζειν (*Επιστήμη της Λογικής*) δεν αποτελεί αντικείμενο της παρούσας εργασίας. Αναφορικά με τη φιλοσοφία της φύσης είναι σημαντικό για τον Χέγκελ να καταδειχτεί η παρουσία της έννοιας σ' αυτή, μια σύλληψη που κατά την άποψή του εκφράζει υποδειγματικά (θεωρησιακά) η αριστοτελική τελεολογική έννοια της ζωής και της ψυχής ως ουσίας του έμβιου όντος.

Παρουσιάζοντας τη φιλοσοφία της φύσης του Αριστοτέλη στις *Παραδόσεις*, τονίζει ο Χέγκελ εξ αρχής ότι αυτός «άδραξε το ζήτημα από τη ρίζα του», γιατί εξετάζει τη φύση κάτω από τους δύο ουσιαστικούς της καθορισμούς, της αναγκαιότητας και της σκοπιμότητας κληροδοτώντας στη φιλοσοφική σκέψη μία αντινομία, αυτή της μηχανικής και τελεολογικής ερμηνείας της.

Κι εδώ είναι καθοριστικές οι έννοιες της δύναμης και της ενέργειας. Η φύση έχει δύο αίτια, το υλικό και το μορφικό (είδος). Στην αναγκαιότητα αντιστοιχεί το υλικό αίτιο, στη σκοπιμότητα το μορφικό. Ο φυσικός ερευνητής πρέπει να προσδιορίζει και τις δύο αιτίες, όμως η μορφή, ο σκοπός (ή τίνος ένεκα) είναι αιτία με την απόλυτη έννοια, αντίθετα η ύλη, η αναγκαιότητα είναι «έξ υποθέσεως», δηλαδή υφίσταται μόνο στη βάση της προϋπόθεσης του σκοπού.

«Όταν σκεπτόμαστε τη φύση», γράφει ο Χέγκελ, «σκεπτόμαστε συνήθως πρώτα την αναγκαιότητα και θεωρούμε φυσικό ό,τι δεν καθορίζεται από τον σκοπό. Για πολύ καιρό πίστεψαν ότι καθόρισαν αληθώς τη φύση με το να περιορίζονται στην αναγκαιότητα. Εξυψώνοντάς τη φύση μέσω της σκοπιμότητας πάνω από το χυδαίο αφαιρέθηκε μια κηλίδα από τη θεώρησή της»¹⁹⁵.

¹⁹³ Αυτή η «ασυμμετρία» του έμβιου όντος με το γένος (είδος) συνίσταται σύμφωνα με την *Εγκυκλοπαίδεια* στο ότι: «η Ιδέα του είναι η άμεση, ως ζωντανό ον βρίσκεται μέσα στη φύση και η υποκειμενικότητά του είναι μόνο καθαυτή η έννοια, όχι δι' εαυτή. Η εσωτερική γενικότητα παραμένει ως εκ τούτου η αρνητική δύναμη ενάντια στη φυσική ατομικότητα του έμβιου όντος από την οποία υφίσταται αυτό βία και χάνεται (πεθαίνει), γιατί η ύπαρξή του ως τέτοια δεν έχει μέσα της αυτή τη γενικότητα κι έτσι δεν είναι αυτή η αντίστοιχη πραγματικότητά του», Enz. § 374.

¹⁹⁴ Enz. § 251.

¹⁹⁵ VGPh.II, σ. 174, ΙτΦ., σ. 538.

Την παραπάνω στάση του κοινού νου που οδηγεί θεωρητικά σε μια μηχανιστική άποψη για τη φύση την αναπαράγει ο Αριστοτέλης στο *Περί Φύσεως* ως μια απορία: «τί κωλύει τήν φύσιν μή ἔνεκά του ποιεῖν μηδ' ὅτι βέλτιον... ἀλλ' ἐξ' ἀνάγκης;»¹⁹⁶. Εάν για παράδειγμα, γράφει, αφαιρεθεί από τη βροχή η τελεολογική θεώρηση, τότε αυτή εξετάζεται αποκλειστικά από την άποψη της φυσικής νομοτέλειας και αναγκαιότητας: είναι αποτέλεσμα της ανόδου των ατμών, της μετατροπής τους σε παγωμένο νερό και της πτώσης του ως βροχή. Όλα τα φυσικά σώματα και φαινόμενα υπόκεινται σ' αυτή την αναγκαιότητα και επιδέχονται μιας τέτοιας ερμηνείας.

Το αν όμως η βροχή γίνει με την σειρά της η αιτία της αύξησης ή σε κάποιες περιπτώσεις της καταστροφής των σιτηρών, αυτή η σχέση είναι μια σχέση εξωτερικής αναγκαιότητας, δηλαδή τυχαιότητας, εφόσον η σχέση δεν εξετάζεται υπό το πρίσμα της σκοπιμότητας παρά μόνο της φυσικής νομοτέλειας. Το δεύτερο παράδειγμα του Αριστοτέλη αφορά τη διαμόρφωση των μερών του ζωντανού οργανικού σώματος. Τι μας εμποδίζει να υποθέσουμε, ρωτά και πάλι, ότι όσα εμφανίζονται ως μέρη του σώματος δεν διαμορφώθηκαν ως προς τις αμοιβαίες σχέσεις τους και τη λειτουργία τους τυχαία, δεν συνέπεσαν («συμπεσεῖν») κατά τη φύση να είναι έτσι. Το ότι λ.χ. «έχουν φυτρώσει τα μπροστινά δόντια εξ ανάγκης μυτερά, ικανά να τεμαχίζουν την τροφή, και τα πίσω πλατιά και χρήσιμα στο να την αλέθουν» ενδέχεται να είναι αποτέλεσμα εξωτερικής αναγκαιότητας, να προέκυψε δηλαδή τυχαία, «ὐπὸ τοῦ αὐτομάτου», και στην πορεία να αποδείχτηκε ως να ήταν σκόπιμο, «ὥσπερ κἂν εἰ ἔνεκά του ἐγίγνετο», εφόσον το οργανικό ον αυτοσυντηρεῖται και «σώζεται» με αυτή τη σύσταση¹⁹⁷.

Η παραπάνω θεώρηση της σχέσης αναγκαιότητας και μιας εκ των υστέρων προκύπτουσας λειτουργικής σκοπιμότητας, χαρακτηρίζει την εξελικτική θεωρία των ειδών, όπως διατυπώθηκε τον 19^ο αιώνα από τον Δαρβίνο, ἔλκει όμως την καταγωγή της από τον Εμπεδοκλή με τον οποίο ο Αριστοτέλης αντιπαρατίθεται στο *Περί Φύσεως*. Ο Εμπεδοκλής παρουσίασε την πρώτη δημιουργία ως μία λάθος απόπειρα της φύσης, έναν κόσμο ποικίλων τεράτων που όλα δεν μπόρεσαν να διατηρηθούν αλλά χάθηκαν, έως ότου «βρέθηκαν αυτομάτως με την αρμόζουσα σύσταση»¹⁹⁸.

Ο Αριστοτέλης αντιτείνει στον Εμπεδοκλή την εννόηση της φύσης ως εντελέχειας. Το έμβιο ον δημιουργεί την πραγματικότητα σύμφωνα με τον πρωταρχικό καθορισμό, την ουσία του.

¹⁹⁶ «τι εμποδίζει τη φύση να ενεργεί όχι για κάποιον σκοπό ούτε προς το καλύτερο, αλλά εξ ανάγκης;», Αριστοτέλης, *Περί Φύσεως*, Το Β' βιβλίο των Φυσικών, μετάφραση Β. Κάλφας, Σύνδεσμος Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, 2015, 198b 16- 19.

¹⁹⁷ *Περί Φύσεως*, 198b 24-31.

¹⁹⁸ ο.π., 198b 30-32: «ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως».

Παραθέτει ως επιχειρήματα α) τη σταθερότητα και κανονικότητα των φυσικών διαδικασιών: «ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ αἰεὶ οὕτω γίνεταί ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν»¹⁹⁹ β) την αναλογία φύσης και ένσκόπων δραστηριοτήτων. Σε διαδικασίες που έχουν ένα καθορισμένο σκοπό ακολουθούμε στάδια πραγμάτωσης και κάνουμε το προηγούμενο και το επόμενο χάριν αυτού του σκοπού, π.χ. κατά την οικοδόμηση μιας οικίας. «Ὅπως κάνουμε ὁμως κάτι, ἔτσι κάτι γίνεται και ἀπὸ τὴ φύση· και ὅπως κάτι γίνεται ἀπὸ τὴ φύση, ἔτσι κι εμεῖς κάνουμε κάτι –αν βέβαια δεν παρεμβάλλεται κάποιο εμπόδιο. Κάνουμε ὁμως κάτι για κάποιον σκοπό. Συνεπὺς αὐτὸ που γίνεται ἀπὸ τὴ φύση θα γίνεται για κάποιον σκοπό»²⁰⁰. Το έμβιο ον είναι αυτοσκοπός, «γίνεται», διαμορφώνεται δηλαδή το ίδιο καθώς και τα μέλη του, δόντια κ.λπ. τελεολογικά. Και αναπαράγεται παρόμοια, γι' αὐτὸ ο γεννήτορας και το προϊόν είναι ένα και το αὐτὸ κατὰ τὸ εἶδος, γεννήτορας και προϊόν συγχρόνως, αν και διαφορετικά άτομα.

«Ὅποιος ισχυρίζεται κάτι τέτοιο», ὅτι τα ὄντα είναι ἀποτέλεσμα δοκιμῶν τῆς φύσης, «ἀναιρεῖ ἐντελῶς και τὴν ὑπαρξὴ τῶν φυσικῶν ὄντων και τὴν ἴδια τὴ φύση. Γιατί φυσικά ὄντα είναι αὐτά που ξεκινώντας ἀπὸ κάποια ἐσωτερικὴ ἀρχὴ φθάνουν, κινούμενα συνεχῶς, σε κάποιο τέλος»²⁰¹.

Ο Χέγκελ σχολιάζει στις *Παραδόσεις* αὐτὸ τὸ σημεῖο τῆς ἀριστοτελικῆς επιχειρηματολογίας συγκρίνοντας τὴν ἀναπαραγωγὴ τῆς ζωῆς με τὴ χημικὴ διαδικασία, ἐφόσον οἱ χημικὲς σχέσεις, για παράδειγμα ἡ «ἐκλεκτικὴ συγγένεια», ἤτοι ἡ φυσικὴ ἑλξη ὀρισμένων στοιχείων, μεταφέρονται ὡς μοντέλο ἐρμηνείας τῶν σχέσεων ἀνάμεσα σε ζωντανούς ὁργανισμούς, π.χ. ὡς ἐρμηνεία τῆς ἀγάπης, τοῦ ἔρωτα, τῆς γενετήσιας ἑλξης. Στον χημισμό, υποστηρίζει ο Χέγκελ, ἡ οὐσία δεν ὑπάρχει ὅπως στο έμβιο ον. Ὑπάρχει βέβαια ἡ σχέση (συγγένεια) δύο στοιχείων, π.χ. οξέος και βάσης, κι αὐτὴ ἡ σχέση υλοποιεῖται στο προϊόν τους, ὁμως αὐτὸ ὄντας διαφορετικὸ ἀπὸ τα ἀρχικά στοιχεία τῆς παραγωγῆς του καταδεικνύει τὴ σχέση ὡς πρᾶγμα-«πραγματοποιημένη ἐννοια»²⁰² (dinglicher Begriff). Πρόκειται για ἕνα σχόλιο τοῦ Χέγκελ που παραπέμπει στὴ δική του σύλληψη τῆς ζωῆς ὅπως ἐκφράζεται στὴ *Λογικὴ* και στὴν *Εγκυκλοπαίδεια*, ὡς «αὐτοκαθορισμὸ στὴν ἐξωτερικότητα» και ἀνώτερο στάδιο ἐξέλιξης τῆς

¹⁹⁹ ο.π., 198b 34-35: «Ὅλα ὅσα ἀναφέραμε, και γενικά ὅσα γίνονται ἀπὸ τὴ φύση, γίνονται πάντοτε ἢ κατὰ κανόνα με τὸν ἴδιο τρόπο, πρᾶγμα που δεν συμβαίνει με κανένα ἀποτέλεσμα τῆς τύχης ἢ τοῦ αὐτομάτου».

²⁰⁰ ο.π., 199a 8-12: «Ἐτι ἐν ὅσοις τέλος ἐστι τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μὴ τι ἐμποδίζῃ. πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα ἕνεκά του».

²⁰¹ ο.π., 199b 14-17: «· ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτως λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γάρ, ὅσα ἀπὸ τίνος ἐν αὐτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος».

²⁰² VGPh.II, σ. 176, ΙτΦ., σ. 540.

Έννοιας έναντι του Μηχανισμού και Χημισμού που αναφέρονται ξεκάθαρα σε σχέσεις αντικειμένων. Το έμβιο ον τόσο στον Αριστοτέλη όσο και στον Χέγκελ συλλαμβάνεται ακριβώς με τον ίδιο τρόπο: «αρχή που κινεί τον εαυτό της»²⁰³ σε αντίθεση αφενός με την ετεροκαθοριζόμενη κίνηση και την αδυναμία παραγωγής και αναπαραγωγής εαυτού που διακρίνει το μηχανικό αντικείμενο και αφετέρου με το χημικό προϊόν στο οποίο ενυπάρχει μεν η κίνηση, «η σχέση με το έτερό του», καταλήγει όμως σε κάτι «ουδέτερο», εφόσον είναι η αναίρεση των ιδιοτήτων των δύο αρχικών στοιχείων που το παρήγαγαν²⁰⁴.

Το έμβιο ον εμπερικλείει στον Αριστοτέλη την αναγκαιότητα, αυτή όμως «υποτάσσεται» στην τελεολογία κι αντίστοιχα στον Χέγκελ η τελεολογία αποτελεί «την αλήθεια του μηχανισμού και χημισμού». Το έμβιο ον έχει σωματικότητα (ύλη) και βρίσκεται μέσα σε εξωτερικούς όρους ύπαρξης, οπότε θα μπορούσε να ερμηνευτεί υπό το πρίσμα της αναγκαιότητας ή με τις αφηρημένες έννοιες της ανασκόπησης ενός όλου που αποτελείται από μέρη. Μ' αυτόν τον τρόπο, γράφει ο Χέγκελ, δεν είναι πια μια «ζωντανή ύπαρξη» αλλά «εκλαμβάνεται ως κάτι νεκρό»²⁰⁵. Η αρχή της κίνησης του έμβιου όντος είναι εντός του με τη μορφή της ενόρμησης, του ενστίκτου, της ενέργειας. Η ανόργανη φύση, τα εξωτερικά αντικείμενα, απαραίτητα για την ικανοποίηση των αναγκών και την αυτοσυντήρησή του, δεν επιδρούν σε αυτό ως εξωτερικές μηχανικές αιτίες αλλά ως «εξωτερικές δυνάμεις (Potenzen) που το «ερεθίζουν»²⁰⁶. Και το ίδιο το έμβιο ον ασκώντας βία στα εξωτερικά αντικείμενα τα ιδιοποιείται «μεταβάλλοντάς τα σε μέσο και δίνοντάς τους την υποκειμενικότητά του ως ουσία»²⁰⁷. Το μηχανικό προτσές γίνεται στο ζωντανό οργανισμό εσωτερικό προτσές της αυτοσυντήρησης του εαυτού και η αντικειμενικότητα τίθεται από το ίδιο ως «σύμμετρη αυτού»²⁰⁸. «Ο σκοπός», γράφει σχολιάζοντας την αντιπαράθεση του Αριστοτέλη με τη θεωρία της εξέλιξης των ειδών του

²⁰³ WdL II, σ. 419: «...das Leben als Seele (ist)...das anfangende, sich selbst bewegende Prinzip».

²⁰⁴ ο.π., σ. 379.

²⁰⁵ Εδώ θεωρώ ενδιαφέρουσα με πολλές επιφυλάξεις, λόγω άγνοιας της ουσιαστικής σχέσης και ιστορίας μαθηματικών, φυσικής και μηχανοκρατίας, τη διάκριση μαθηματικών και θεωρίας της φύσης στον Αριστοτέλη που αφορμάται από την πλατωνική ταύτιση των Ιδεών με τους αριθμούς. Τα μαθηματικά δεν έχουν αντικείμενο έρευνας το ζωντανό ον ως σύνολο είδους και ύλης, τέλους και ανάγκης και ως μεταβαλλόμενη οντότητα αλλά είναι νοητικές αφαιρέσεις από τα αισθητά αντικείμενα. Το κλασικό παράδειγμα του Αριστοτέλη είναι αυτό της «σιμής μύτης». Ο όρος «σιμός» χαρακτηρίζει μόνο τη μύτη, αναφέρεται δηλαδή σε ένα χαρακτηριστικό του ζωντανού όντος κι είναι αδιαχώριστη από την ύλη και την κίνηση. Στα μαθηματικά εξετάζεται ως «καμπυλότητα» ανεξάρτητα από το φυσικό σώμα. Ο Αριστοτέλης δεν προβαίνει σε μια ιεραρχική αξιολόγηση μαθηματικών και θεωρίας της φύσης, διακρίνει μόνο τα πεδία και θεωρεί τα μαθηματικά ακατάλληλα να ερμηνεύσουν φυσικά όντα. Βλ. τα σχόλια του Β. Κάλφα στο: Αριστοτέλης, *Περί Φύσεως*, Β' Βιβλίο των Φυσικών, σ. 67 και 137-140.

²⁰⁶ Enz. § 359.

²⁰⁷ WdL., σ. 425.

²⁰⁸ ο.π.

Εμπεδοκλή, « είναι η έννοια που επανα-δημιουργεί τον εαυτό της στο έτερο (das sich im Anderen Wiederherstellende). Το φυτό, το ζώο ερεθίζεται κατ'αυτόν τον τρόπο, είναι κατ'αυτόν τον τρόπο, γιατί είναι στο νερό, στον αέρα· είναι έτσι για να αυτοσυντηρηθεί στον αέρα και το νερό. Από το νερό πρέπει να κατανοηθούν οι σιαγόνες στο ζώο, και αντίστροφα: επειδή αυτό κάποτε διαμορφώθηκε έτσι στο νερό, συνεχίζει να μορφοποιείται αναλόγως. Αυτή η δραστηριότητα της διαμόρφωσης δεν συμβαίνει τυχαία στο ζωντανό ον· διεγείρεται από τις εξωτερικές δυνάμεις, όμως μόνο εφόσον είναι σύμμετρη με την ψυχή του ζώου»²⁰⁹.

Η έννοια της σκοπιμότητας, στην οποία κατά τον Χέγκελ «προσφέρεται» η αναγκαιότητα (μηχανισμός και χημισμός) «λόγω του χαρακτήρα της να είναι καθορισμένη εξωτερικά»²¹⁰, εξετάζεται και από τους δύο θεωρητικούς διττά: ως τελεολογία των υποκειμενικών σκοπών που προσανατολίζονται στην κατασκευή επωφελών αντικειμένων (εξωτερική σκοπιμότητα) και ως τελεολογία της φύσης (εσωτερική σκοπιμότητα)²¹¹. Η σκοπιμότητα με την πρώτη έννοια αντιστοιχεί στην αριστοτελική «τέχνη», ενώ στον Χέγκελ, διατηρώντας μεταξύ άλλων και το αρχαίο νόημα της «τέχνης», ονομάζεται «τελεολογία». Η εξωτερική σκοπιμότητα (τελεολογία) αποτελεί στον Χέγκελ ένα στάδιο μετάβασης της έννοιας από την αναγκαιότητα (μηχανισμό και χημισμό) στη ζωή, στον Αριστοτέλη πάλι ως τέχνη αντιπαραβάλλεται πάντα με τη φύση για να καταδειχτεί κατ'αναλογία η σχέση ύλης και είδους στο φύσει ον και στο «ποιούμενον» και η υπεροχή της σκοπιμότητας έναντι της ανάγκης και της τύχης.

Στις *Παραδόσεις* αναφέρεται ο Χέγκελ στο τρίτο επιχείρημα του Αριστοτέλη στο *Περί φύσεως* κατά της θεωρίας του Εμπεδοκλή, τη σύγκριση τέχνης και φύσης, επισημαίνοντας ότι κατ'αυτήν τη σύγκριση θεματοποιείται ήδη η μετέπειτα διάκριση σε εξωτερική και εσωτερική σκοπιμότητα. Στο σχετικό χωρίο του *Περί φύσεως* στρέφεται ο Αριστοτέλης ενάντια σε εκείνους που αρνούνται τη σκοπιμότητα στη φύση, εντούτοις απορούν βλέποντας τα φυσικά όντα να δημιουργούν από ένστικτο ή φυσική προδιάθεση και δεν μπορούν να αποφασίσουν εάν αυτό γίνεται με τον νου ή με κάτι άλλο («πότερον νῶ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται»), γιατί δεν βλέπουν το

²⁰⁹ VGPh.II, σ. 178, ΙτΦ., σ. 542. Επίσης: Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, 694b 13-14: «τά δ' ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἢ φύσιν ποιεῖ, ἀλλ' οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα».

²¹⁰ WdL.II, σ. 391

²¹¹ Πρόκειται για τη διαφορά του «zweckmäßig», της κατασκευής σύμφωνα με υποκειμενικούς σκοπούς και με κριτήριο τη χρησιμότητα και του «zweckförmig», του διαμορφωμένου από τη φύση σκόπιμα. Η διαφορά ανάγεται στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* του Καντ § 63 («Περί της σχετικής σκοπιμότητας της φύσης σε διάκριση από την εσωτερική») και §80 («Περί της αναγκαίας υποτάξεως της αρχής του μηχανισμού στην τελεολογική αρχή κατά την εξήγηση ενός πράγματος ως φυσικού σκοπού»).

«κινούν βουλευσάμενον»²¹², δηλαδή να διαβουλεύεται και να λαμβάνει αποφάσεις η φύση. «Η διάνοια», γράφει ο Χέγκελ, «πηγαίνει με τον καθορισμό του σκοπού και με τα εργαλεία της στην ύλη και την επεξεργάζεται. Κι αυτή την παράσταση της εξωτερικής σκοπιμότητας τη μεταφέρουμε στη φύση»²¹³. Όμως, αντιτείνει ο Αριστοτέλης, -κι εδώ είναι το παράδοξο-, «καί ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται», «αν ἡ ναυπηγική ενυπῆρχε στο ξύλο, θα δρούσε όπως και η φύση» κι «αν ἡ μορφή του αγάλματος», λέει ο Χέγκελ παραθέτοντας το δικό του παράδειγμα, «ἦταν ἡ αρχή της πέτρας, θα ἦταν φύση». Κατά τη γνώμη μας, όπως προκύπτει από την παράλληλη ανάγνωση της χεγκελιανῆς έκθεσης του *Περὶ φύσεως* και του ἴδιου του έργου, ο Αριστοτέλης αναφέρεται σ'αυτό το σημείο στη λογική του σκοπού γενικά, στην υποταγή της αναγκαιότητας σε αυτόν, είτε πρόκειται για την τέχνη είτε για τη φύση. Και οι δύο, τέχνη και φύση, μεθοδεύουν με την επιλογή των κατάλληλων μέσων και την ακολουθία του πρότερου και ὕστερου χάριν του σκοπού και κάτω από την ενότητά του²¹⁴. Η ενέργεια της φύσης, λέει ο Αριστοτέλης, ομοιάζει με μια τέτοια άσκηση της τέχνης, όπως όταν «κάποιος γιατρεύει τον εαυτό του»²¹⁵. Ο Χέγκελ συσχετίζει το παράδειγμα με την αυτοσυντήρηση του ἐμβίου ὄντος: «Μέσω του εσωτερικού ενστίκτου το ζῷο διστάζει προ του κακού (βλαβερού) και κάνει αυτό που του είναι καλό. Όμως, ἡ υγεία τόσο ουσιαστική σ'αυτό, δεν είναι συνειδητός σκοπός που υλοποιείται όπως ἡ παραγωγή (Produzieren). Η διάνοια δεν είναι μόνο νόηση με συνείδηση. Εδώ περιέχεται ἡ αληθῆς και βαθιά ἔννοια της φύσης και της ζωῆς»²¹⁶.

Τα τέρατα και οι δυσμορφίες που υποθέτει ο Εμπεδοκλής είναι, σύμφωνα με την παραπάνω θεώρηση, λάθη της σκόπιμης ενέργειας της φύσης όπως τα λάθη που κάνει ἕνας τεχνίτης ἢ συμβαίνουν κατά την άσκηση της τέχνης του.

Η αντιπαράθεση με τον Εμπεδοκλή, με μια μηχανιστική θεώρηση της φύσης, που ο Αριστοτέλης εκθέτει κυρίως στο 8^ο κεφάλαιο του Β' βιβλίου *Περὶ φύσεως*, το «μανιφέστο της αριστοτελικῆς

²¹² *Περὶ Φύσεως*, 199b 27-28.

²¹³ VGPh. II, σ. , ΙτΦ., σ. 542.

²¹⁴ Η τέχνη δεν «αποφασίζει» ὅσον αφορά την ὕλη που απαιτεῖ ο σκοπός, για παράδειγμα ἡ κατασκευή ενός πλοίου προϋποθέτει και προϋπόθετε στην εποχή του Αριστοτέλη αποκλειστικά το ξύλο όπως και ἡ κατασκευή ενός αγάλματος το μάρμαρο ἢ το ξύλο. Η τέχνη (ο τεχνίτης) φέρνει στο φως, κατασκευάζοντας ἕνα προϊόν, τη δυνατότητα που υπάρχει φύσει μέσα στο κατάλληλο γι'αυτό το προϊόν υλικό, π.χ. τη δυνατότητα να επιπλέει στο νερό. Ο Β. Κάλφας ερμηνεύει τελείως διαφορετικά αυτό το σημείο του αριστοτελικού κειμένου : «Αυτό που εννοεῖ (ο Αριστοτέλης) είναι ὅτι, όταν υπάρχει μεγάλη επιτηδεύση και εξοικείωση, ο τεχνίτης λειτουργεῖ με αυτοματισμό· δεν σκέφτεται το κάθε ἐπόμενο βῆμα του, χωρίς αυτό να σημαίνει ὅτι το τελικό του ἔργο δεν αποτελεί ἐπίτευξη ενός προκαθορισμένου σκοπού». Ἐτσι ὅμως, καταλήγει, ἡ τέχνη μεταβάλλεται σε ἀπλό αυτοματισμό, Αριστοτέλης, *Περὶ Φύσεως*, Το Β' βιβλίο των Φυσικῶν, σ. 172 και 200.

²¹⁵ *Περὶ Φύσεως*, 199b 31.

²¹⁶ VGPh. II, σ. 179, ΙτΦ., σ. 542.

τελεολογίας», όπως το χαρακτηρίζει ο Κάλφας²¹⁷, ολοκληρώνεται στο 9^ο κεφάλαιο του ίδιου βιβλίου με την παράθεση ενός υπέροχου στην απλότητά του παραδείγματος της σχέσης τέλους και ανάγκης, των δύο πλευρών της φύσης, του αίτιου (τέλος) και του συναίτιου (ανάγκης) κάθε γίνεσθαι. Οι άνθρωποι, γράφει, προσεγγίζουν το αναγκαίο στο φυσικό γίνεσθαι όπως το προσεγγίζουν και σε ένα κατασκευασμένο αντικείμενο, π.χ. έναν τοίχο, έχοντας στο νου τους τις φύσει ιδιότητες των υλικών σωμάτων, αυτές που σήμερα θα ονομάζαμε φυσικές και χημικές ιδιότητες, οι οποίες χαρακτηρίζουν όλα τα φυσικά σώματα π.χ. το ότι η φωτιά είναι θερμή και ελαφρά, η γη ψυχρή και βαριά, η βροχή αποτέλεσμα των υδρατμών κ.λπ.. Ο Αριστοτέλης ονομάζει αυτού του είδους την ανάγκη «ἀνάγκη ἀπλῶς»²¹⁸. Με αυτή την έννοια η αναγκαιότητα ως προς την οικοδόμηση ενός τοίχου ερμηνεύεται σύμφωνα με τα υλικά του, τις φυσικές ιδιότητες και την αιτιώδη σχέση της βαρύτητας π.χ. το φύσει βαρύ (θεμέλια και πέτρες) τοποθετείται κάτω από τη γη, το συγκριτικά φύσει ελαφρότερο (πλίνθοι και ξύλο) από πάνω. «Η αλήθεια είναι, λέει ο Αριστοτέλης καθορίζοντας αυτή τη σχέση, «ότι ο τοίχος δεν θα είχε γίνει χωρίς αυτά τα υλικά. Δεν έγινε όμως εξαιτίας αυτών, εκτός αν μείνει κανείς στην ύλη, αλλά έγινε χάριν της προστασίας και της διαφύλαξης ορισμένων πραγμάτων. Το ίδιο γίνεται και σε όλα τα πράγματα που έχουν μέσα τους τον σκοπό. Δεν μπορούν να γίνουν χωρίς αυτά που από τη φύση τους είναι αναγκαία, ωστόσο δεν γίνονται εξαιτίας αυτών, εκτός αν μείνουμε στην ύλη, αλλά γίνονται για κάποιον σκοπό»²¹⁹.

Σ'αυτή την αμοιβαία εξάρτηση τέλους και ανάγκης ονομάζεται η αναγκαιότητα «ἐξ ὑποθέσεως». Όπως επισημαίνει ο Κάλφας η «υπόθεση δεν έχει την έννοια της αυθαίρετης εικασίας»²²⁰. Ο Χέγκελ ερμηνεύει το «ἐξ ὑποθέσεως» ως το «υπόστρωμα», αυτό που επέχει τη θέση του υλικού αιτίου στο τόδε τι ως σύνολο. Ο σκοπός όμως, που περιέχεται στο λόγο, συγκρατεί το υλικό αίτιο «δεν του επιτρέπει να εκλυθεί μόνο του, αναχαιτίζει δηλαδή την

²¹⁷ Αριστοτέλης, *Περί Φύσεως*, Το Β' Βιβλίο των Φυσικών, σ. 166.

²¹⁸ Τα δύο είδη της ανάγκης στον Αριστοτέλη: α) η «ἀνάγκη ἀπλῶς» που ορίζεται ως «τό μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν» (1015 a 34) με την έννοια των φυσικών ιδιοτήτων ενός σώματος και της αιτιώδους σχέσης με άλλα. Πέρα από τα φυσικά σώματα που χαρακτηρίζονται ως κατ' «ἀνάγκην ἀπλῶς» υπάρχουν τα αμετάβλητα και αιώνια, το ακίνητον κινούν ως καθαρή ενέργεια, τα άστρα και τα είδη, που είναι απόλυτα αναγκαία χωρίς καμιά τυχαιότητα. Σ'αυτή τη σύλληψη εκφράζεται η θεώρηση της ανάγκης από τους αρχαίους Έλληνες με την έννοια του αιώνιου νόμου που συνέχει την τάξη του κόσμου (π.χ. Παρμενίδης, *Περί Φύσεως*), ταυτόσημου με τη θέληση των θεών (π.χ. Αισχύλος, *Προμηθεΐας δεσμώτης*) και β) «ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως» με την έννοια του υλικού αιτίου, του «οὐ οὐκ ἄνευ» για την πραγμάτωση ενός έργου. Σ'αυτή την περίπτωση η ανάγκη είναι «δεμένη» κάτω από τον σκοπό. Αυτός «κρατεί».

²¹⁹ *Περί Φύσεως*, 200a 5-10.

²²⁰ *Περί Φύσεως*, σ. 126.

εξωτερική αναγκαιότητα». Κι όπως στα μαθηματικά, λέει ο Αριστοτέλης, αν δεν ισχύει το συμπέρασμα δεν θα ισχύει και η αρχή, έτσι και στα «γιννόμενα», αν δεν επιτευχθεί ο σκοπός δεν ισχύει και ό,τι «προϋποτίθεται» αυτού. Η υλική αρχή «αντιστρέφεται» λόγω· ο σκοπός είναι η αντιστροφή του αναγκαίου, ώστε να επιτευχθεί το «ἔργον» τόσο στα «ποιούμενα» που είναι η χρησιμότητα όσο και στα φύσει όντα που είναι η αυτοσυντήρηση²²¹.

Αυτή η «αληθής έννοια της φύσης», που διατύπωσε ο Αριστοτέλης τον 4^ο π.Χ. αιώνα, χάθηκε σύμφωνα με τον Χέγκελ κατά ένα διττό τρόπο: «μέσα από τη μηχανιστική φιλοσοφία που πάντα έχει εξωτερικές αιτίες (και εξωτερική αναγκαιότητα), οι οποίες και πάλι είναι πράγματα. Ο ουρανός, η κρούση, οι δυνάμεις φαίνονται βέβαια εμμενείς, αλλά όχι (εμμενείς) στη φύση ως τέτοια, - δεν προέρχονται από τη φύση του σώματος αλλά είναι ένα δεδομένο ξένο προσάρτημα, όπως ένα χρώμα σε ένα υγρό και β) μέσα από τη θεολογική Φυσική που έχει τις αιτίες ως διάνοια»²²². Ο Χέγκελ ασκεί κριτική στη μηχανιστική σκέψη του 19^{ου} αιώνα που κάτω από την επίδραση του νευτώνειας φυσικής συλλαμβάνει τη φύση στη βάση της εξωτερικής σκοπιμότητας, γιατί μεθοδεύει με ταξινομήσεις, σχέσεις αιτίας-αποτελέσματος κ.λπ. κι έτσι η εσωτερική σκοπιμότητα παραμένει άρρητη. Από την άλλη στρέφεται ενάντια στη φυσικο-θεολογία, η οποία κάτω από την επίδραση των φυσικών επιστημών, χωρεί από μια τελεολογική παρατήρηση του κόσμου για να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού και των ιδιοτήτων του²²³.

Έναντι αυτής της θεώρησης ο Αριστοτέλης και ο Καντ διατύπωσαν μια σημαντικότερη και συγγενική θεωρία της ζωής και του έμβιου όντος. Και οι δύο υποστηρίζουν ότι για τη γνώση του ζωντανού οργανισμού δεν επαρκεί η γνώση των μηχανικών αιτιών. Στον Αριστοτέλη η ανάγκη είναι «συναίτιον» της δημιουργίας και της εξελικτικής πορείας του έμβιου όντος υποταγμένη στην κυρίως αιτία, στο «οὗ ἕνεκα». Στον Καντ είναι δυνατή η συνύπαρξη μιας μηχανικής και μιας τελεολογικής ερμηνείας της φύσης. Εντούτοις, στο δεύτερο μέρος της *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, στην «Κριτική της τελεολογικής κριτικής δύναμης», υποστηρίζει ότι τα ζωντανά πράγματα πρέπει να νοηθούν σύμφωνα με μια εσωτερική σκοπιμότητα, δηλαδή πρώτον στη

²²¹ *Περί Φύσεως*, 200a 19-22: «ἐν δὲ τοῖς γιννομένοις ἕνεκά του ἀνάπαλιν, εἰ τό τέλος ἔσται ἢ ἔστι, καί τό ἔμπροσθεν ἔσται ἢ ἔστιν». VGRh.II, σ. 180-181, ΙτΦ., σ. 543-544.

²²² VGRh.II, σ. 179, ΙτΦ., σ. 543.

²²³ Βλ. την κριτική του Καντ, στη φυσικο-τελεολογική απόδειξη του Θεού που «έχει ως αφετηρία την ολόπλευρα παρατηρούμενη τάξη και σκοπιμότητα του κόσμου...για να συνάγει την ύπαρξη μιας ανάλογης με αυτήν αιτίας», δηλ. του Θεού ως δημιουργού (Weltbaumeister), *Κριτική του καθαρού Λόγου*, B 656/A 628.

σχέση τους με ένα όλο, γιατί ως σκοποί πρέπει να είναι καθορισμένα από μια Ιδέα²²⁴ και δεύτερον ως οργανωμένα και αυτοοργανούμενα όντα που είναι συγχρόνως αιτία και αποτέλεσμα, ποιητικό και τελικό αίτιο του εαυτού τους, -αυτοσκοπός²²⁵. Μέσα απ' αυτή τη συνοπτική και ατελή έκθεση των ουσιωδών γνωρισμάτων της εσωτερικής σκοπιμότητας στον Καντ καθίσταται, πιστεύουμε, σαφές γιατί ο Χέγκελ μιλά για «επαναφύπνιση» της αριστοτελικής τελεολογίας. Ας μας επιτραπεί στο σημείο αυτό να κάνουμε μία παρέκβαση παραθέτοντας ένα αρκετά μεγάλο απόσπασμα από τις *Παραδόσεις* του Χέγκελ για τον Καντ. Το απόσπασμα αναφέρεται στην καντιανή τελεολογική θεώρηση της φύσης, ο αναγνώστης έχει όμως την αίσθηση ότι διαβάζει τον Αριστοτέλη: «Ο άλλος τρόπος εναρμόνισης»²²⁶ του γενικού με το ιδιαίτερο «είναι στην αντικειμενική και υλική σκοπιμότητα η τελεολογική θεώρηση της φύσης, ότι δηλαδή στο οργανικό προϊόν της φύσης εποπτεύεται η άμεση ενότητα της έννοιας και της πραγματικότητας ως αντικειμενική, -ο φυσικός σκοπός που περιέχει στη γενικότητά του το ιδιαίτερο (Besonderes), στην ιδιαιτερότητά του το γένος. Τα φυσικά προϊόντα τα εξετάζουμε τελεολογικά, όχι εξωτερικά, αλλά σύμφωνα με την εσωτερική τελεολογία. Σύμφωνα με την εξωτερική τελεολογία ο σκοπός ενός όντος είναι σε ένα άλλο... Κατά τη θεώρηση του ζωντανού όντος δεν σταματάμε στο ότι έχουμε μπροστά μας ένα κατ' αίσθησιν ον που εξετάζεται σύμφωνα με τις κατηγορίες της διάνοιας μονόπλευρα, αλλά το εξετάζουμε ως αιτία του εαυτού του, ως παράγον τον ίδιο τον εαυτό του. Αυτό είναι το προτσές της αυτοσυντήρησης του ζωντανού όντος, ως άτομο είναι φθαρτό, αλλά ενόσω ζει δημιουργεί το ίδιο τον εαυτό του, μολονότι ως προς αυτό είναι αναγκαίες (εξωτερικές) συνθήκες. Περαιτέρω είναι ο φυσικός σκοπός ύλη, εφόσον είναι οργανωμένος, εσωτερικά οργανωμένο φυσικό προϊόν, στο οποίο όλα είναι σκοπός και αμοιβαία μέσον... αυτοσκοπός... Είναι η αριστοτελική έννοια, είναι το άπειρο που επιστρέφει στον εαυτό του, η Ιδέα»²²⁷.

²²⁴ «Για να είναι ένα πράγμα φυσικός σκοπός απαιτείται πρώτον ότι τα μέρη (κατά την ύπαρξη και τη μορφή τους) είναι δυνατά μόνο μέσω της σχέσης τους προς το όλον. Διότι το ίδιο το πράγμα είναι σκοπός, συνεπώς υπάγεται σε μια έννοια ή μια Ιδέα, η οποία πρέπει να ορίζει a priori όλα όσα οφείλουν να περιέχονται σ' αυτό....δεύτερον ότι τα μέρη του συνδέονται στην ενότητα ενός όλου με το να είναι αμοιβαίως το ένα ως προς το άλλο αιτία και αποτέλεσμα της μορφής τους...», *Κριτική της κριτικής δύναμης* §65.

²²⁵ ο.π.

²²⁶ Ο πρώτος «τρόπος εναρμόνισης» του γενικού με το ιδιαίτερο είναι η αισθητική κριτική δύναμη, η υποκειμενική σκοπιμότητα, VGPh. III, σ. 378-379.

²²⁷ ο.π.

VI. Περί Ψυχής: Εντελέχεια-Η ζωντανή Έννοια

Η έννοια της εσωτερικής σκοπιμότητας, της αριστοτελικής εντελέχειας, αναπτύσσεται περαιτέρω στο *Περί Ψυχής* ως η ψυχή και η ουσία του ζωντανού οργανισμού.

Η ψυχή, όπως αναφέρθηκε και κατά την έκθεση της μεταφυσικής του Αριστοτέλη, είναι τόσο ένα φυσικό, βιολογικό φαινόμενο, εφόσον συνυπάρχει πάντα με τη σωματικότητα όσο κι ένα έλλογο φαινόμενο, εφόσον είναι διανοητική ψυχή και γνώση (Αριστοτέλης) και εφόσον αποτελεί τη βαθμίδα εξέλιξης της έννοιας του Πνεύματος από τη φύση στη συνείδηση και στην αυτοσυνείδηση (Χέγκελ). Αυτή η σύνδεση φύσης και γνώσης στην έννοια της ψυχής διαφαίνεται ήδη στην αρχή του αριστοτελικού έργου *Περί Ψυχής*: «Επειδή πιστεύουμε ότι η γνώση είναι από τα πιο όμορφα και τίμια πράγματα ...είτε για την ακρίβειά της, είτε γιατί αναφέρεται σε ανώτερα και θαυμασιώτερα αντικείμενα, και για τους δυο αυτούς λόγους σωστά θα βάζαμε στην πρώτη γραμμή την έρευνα και μελέτη της ψυχής. Υπάρχει η γνώμη ότι η γνώση της ψυχής μεγάλη βοήθεια φέρνει στην αλήθεια γενικά και μάλιστα σε ό,τι αφορά τη φύση· γιατί η ψυχή μοιάζει να είναι αρχή των όντων που έχουν ζωή»²²⁸.

Ο Χέγκελ στις *Παραδόσεις* του πραγματεύεται το περιεχόμενο του έργου υπό τον γενικό τίτλο «Φιλοσοφία του Πνεύματος» και τον επιμέρους, «Ψυχολογία». Με το έργο του *Περί Ψυχής* θεωρείται ο Αριστοτέλης ιδρυτής της επιστήμης της ψυχολογίας. Εντούτοις, η ψυχή στο χεγκελιανό σύστημα είναι το αντικείμενο όχι της ψυχολογίας αλλά της «Ανθρωπολογίας», της πρώτης μορφής του «Υποκειμενικού Πνεύματος», η οποία διαμεσολαβεί φύση και πνεύμα. Έτσι «αξιολογικά» η ψυχή έχει μια διαφορετική θέση στο χεγκελιανό σύστημα απ'ότι στην αριστοτελική φιλοσοφία. Σύμφωνα με την *Εγκυκλοπαίδεια* του 1830 το «Υποκειμενικό Πνεύμα» χωρίζεται σε «Ανθρωπολογία», «Φαινομενολογία του Πνεύματος» και «Ψυχολογία» που πραγματεύονται αντίστοιχα την «Ψυχή», τη «Συνείδηση» και το «Πνεύμα». Η «Ψυχολογία», επομένως, είναι η τρίτη και τελευταία μορφή του «Υποκειμενικού Πνεύματος» με την οποία το Πνεύμα μεταβαίνει στην αντικειμενικότητά του, γίνεται «Αντικειμενικό Πνεύμα».

Στην εισαγωγή της «Φιλοσοφίας του Πνεύματος» ο Χέγκελ παραπέμπει στον Αριστοτέλη, εξυμνώντας το έργο του *Περί Ψυχής* και τη σημασία του για την όλη φιλοσοφία του Πνεύματος: «Τα βιβλία του Αριστοτέλη για την ψυχή με τις πραγματεύσεις επιμέρους πλευρών και

²²⁸ Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Β. Τατάκης, επιμέλεια εκδόσεως Ε. Παπανούτσος, εκδόσεις Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 402α 1-6.

καταστάσεων αυτής, παραμένουν γι' αυτό το λόγο πάντα το εξοχότατο ή μοναδικό έργο θεωρησιακού ενδιαφέροντος γι' αυτό το αντικείμενο. Ο ουσιαστικός σκοπός μιας Φιλοσοφίας του Πνεύματος δεν μπορεί να είναι άλλος παρά μόνο το να εισάγει και πάλι την έννοια στη γνώση του Πνεύματος για να διανοίξει το νόημα εκείνων των αριστοτελικών βιβλίων»²²⁹.

Η εκτίμηση που δείχνει ο Χέγκελ στον Αριστοτέλη αποτελεί μια εξαίρεση σε σύγκριση με τις κρίσεις των συγχρόνων του γερμανών μελετητών για τον αρχαίο φιλόσοφο και ειδικά για το έργο του *Περί Ψυχής*²³⁰.

Ο ίδιος, όπως γράφει ο W. Kern, εξέθετε αναλυτικά στις *Παραδόσεις* του την αριστοτελική θεωρία της ψυχής στους φοιτητές του. Όπως φαίνεται και από τα σωζόμενα χειρόγραφα τους ακολουθούσε ο Χέγκελ τη δομή του έργου εμμένοντας στα κύρια σημεία του, δηλαδή στην ψυχή ως ουσία του σώματος, στην τριπλή διάκρισή της σε θρεπτική ή φυτική, αισθητική ή ζωική και διανοητική ή ανθρώπινη ψυχή, στην ουσία της αίσθησης και της νόησης.

Ως προς τη μέθοδο εξέτασης του αντικειμένου από τον Αριστοτέλη επισημαίνει και πάλι ο Χέγκελ ότι είναι εμπειρική, μια σειρά διαδοχικών καθορισμών που δεν συνενώνονται συστηματικά σε ένα όλο. «Ο καθένας όμως στη σφαίρα του είναι εξίσου ορθός όσο και βαθυστόχαστος»²³¹.

Ο τρόπος θεώρησης της ψυχής είναι κατά τον Αριστοτέλη διττός: φυσικός και διαλεκτικός. Ο διαλεκτικός εξετάζει το «εἶδος καὶ τὸν λόγον» της ψυχής και των εκδηλώσεών της, ο φυσικός «την ὕλην», το καθαρά φυσιολογικό ή βιολογικό στοιχείο. Ο «διαλεκτικός» τρόπος θεώρησης

²²⁹ Enz § 378. Εκτός από το *Περί Ψυχής* ο Χέγκελ θεωρεί σημαντικές και τις σύντομες πραγματείες του Αριστοτέλη που εκδόθηκαν σε μια συλλογή με τον τίτλο *Μικρά Φυσικά*. Τα δύο έργα αλληλοσυμπληρώνονται: το *Περί Ψυχής* είναι ένα θεωρητικό έργο, τα *Μικρά Φυσικά* μάλλον βιολογικό και φυσιολογικό, εφόσον πραγματεύεται τις οργανικές λειτουργίες των έμβιων όντων.

²³⁰ Ο ιστορικός της φιλοσοφίας W.G. Tennemann θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης συνοψίζει και «επικαιροποιεί» στο *Περί Ψυχής* τις απόψεις των προγενεστέρων φιλοσόφων επ' αυτού του αντικειμένου, συλλαμβάνοντας την εμπειρία ως μοναδική πηγή γνώσεως. Ο πρώτος μεταφραστής του *Περί Ψυχής* M. V. Voigt και ο J. G. Buhle, που επανεκδίδει το αριστοτελικό έργο μετά από δύο αιώνες, το θεωρούν ως προπαιδευτικό ανάγνωσμα για την καντιανή *Κριτική του καθαρού λόγου* ή ανακαλύπτουν περιεχομενικές ομοιότητες με αυτήν, π.χ. την αντιστοιχία της καντιανής διάνοιας ως ικανότητας των κατηγοριών με τον παθητικό νου του Αριστοτέλη και την αντιστοιχία της κριτικής δύναμης με τον ενεργητικό νου.

²³¹ VGPh. II, I.τ.Φ., 557.

ερμηνεύεται από τον Χέγκελ, κατά την εξέταση του αποσπάσματος, «λογικός ή ορθολογικός»²³².

Η ψυχή είναι συνδεδεμένη με το σώμα κι αυτό φαίνεται στα πάθη, στα συναισθήματα της ψυχής (θάρρος, τόλμη, φόβος χαρά κ.λπ.). Τα πάθη ονομάζονται από τον Αριστοτέλη «λόγοι ἔνυλοι»²³³. Ενόσω, επομένως, η ψυχή δεν είναι δυνατόν να χωρισθεί από το σώμα εξετάζεται από τον φυσικό που μελετά το ον ως «σύνολον» είδους και ύλης. Από την άλλη όμως ο νους ως ανώτατη ικανότητα και ζωτική αρχή της ανθρώπινης ψυχής μπορεί να εξεταστεί «χωριστός» από το σώμα, «ἀπαθής καὶ ἀμιγής». Αυτό είναι το αντικείμενο της μεταφυσικής ή πρώτης φιλοσοφίας που μελετά τα «χωριστά καὶ ἀκίνητα»²³⁴. Έτσι ο νους συλλαμβάνεται αφενός να είναι ενσωματωμένος στη φύση, όπως ο ίδιος ο άνθρωπος ως ζωντανός οργανισμός, αφετέρου να υπερβαίνει τη φύση, όπως και ο άνθρωπος που ως έλλογο ον υπερβαίνει τα άλλα όντα.

Οι κύριες έννοιες εξέτασης του ζωντανού όντος είναι αυτές της δύναμης και της ενέργειας.

Στο *Περί Φύσεως* και στο *Περί Ψυχής* η ενέργεια αναλύεται πολύ περισσότερο απ'ότι στα *Μετά τα φυσικά* με την έννοια της εντελέχειας, της εσωτερικής σκοπιμότητας, όπως δηλώνει ο αρχαίος ελληνικός όρος (έν+τέλος+ἔχειν), και της «ἐνεργεία μορφής» κατά τον Χέγκελ.

Τα φυσικά σώματα, λέει ο Αριστοτέλης, εξετάζοντας πάντα το προς έρευνα αντικείμενο σύμφωνα με τα γένη των κατηγοριών, είναι ουσίες σύνθετες. Κάθε ον που έχει ζωή, δηλαδή τρέφεται, αυξάνεται και φθίνει από μόνο του, είναι ως φυσικό σώμα ένα «σύνολον» ύλης (δύναμης) και είδους (ενέργειας), ενός «τοιονδὶ» σώματος, δηλαδή οργανικού, και της ψυχής, του μορφικού, κινητικού και τελικού αιτίου αυτού του σώματος.

²³² Στο *Fragment zur Philosophie des Geistes* προβαίνει ο Χέγκελ σε μια παρόμοια διάκριση και κριτική ως προς τη μέθοδο εξέτασης της φιλοσοφίας του Πνεύματος: «Ο εμπειρικός τρόπος παρατήρησης του Πνεύματος σταματά στη γνώση του φαινομένου του Πνεύματος χωρίς την έννοια αυτού. Ο μεταφυσικός τρόπος θεώρησης θέλει μόνο να κάνει με την έννοια, χωρίς το φαινόμενό της. Η έννοια γίνεται έτσι μόνο κάτι αφηρημένο και οι καθορισμοί της είναι μια νεκρή έννοια. Το Πνεύμα είναι ουσιαστικά ενεργεία Είναι, δηλαδή καθιστά τον εαυτό του, την έννοιά του φαινόμενο, την αποκαλύπτει», «Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes», eingeleitet und herausgegeben von Friedhelm Nicolai, στο: *Hegel-Studien* Bd. 1, M. Bouvier u. Co Verlag, Bonn 1961, σ. 25. Η μέθοδος εξέτασης του Πνεύματος πρέπει να το συλλάβει ως εξέλιξη, μέσα από την οποία το Πνεύμα χωρίζεται από τη σωματικότητα και τη φύση και φθάνει στην αυτοκαθοριζόμενη ελευθερία. Αυτή η εξέλιξη υπάρχει ως ένα σημείο στον Αριστοτέλη, στο βαθμό που φτάνει στον ανθρώπινο νου (Πνεύμα) μέσα από την θεώρηση του ζωντανού όντος (Φύση).

²³³ *Περί Ψυχής*, 403a 25.

²³⁴ Για τη διαφορά φυσικής και μεταφυσικής βλ. και *Μετά τα φυσικά*, Βιβλίο Ε, κεφ. Ι. Ο Αριστοτέλης ορίζει τη φυσική ως «θεωρητική περί τοιοῦτον ὄν ὃ ἐστι δυνατόν κινεῖσθαι, καὶ περί οὐσίαν τήν κατὰ τόν λόγον ὡς ἐπὶ τό πολὺ οὐ χωριστὴν μόνον» (1025b 26-29). Η πρώτη φιλοσοφία αντίθετα έχει αντικείμενο τα «χωριστά καὶ ἀκίνητα» (1026a 16).

Και γι' αυτό συνεχίζει ο Αριστοτέλης, «δεν πρέπει να ερευνούμε αν η ψυχή και το σώμα είναι ένα, όπως δεν ζητούμε αν είναι ένα το κερί και το αποτύπωμα, και γενικά η ύλη κάθε πράγματος και εκείνο του οποίου είναι ύλη· γιατί μια που το ένα και το είναι έχουν πολλές σημασίες, εκείνο που υπάρχει κυριολεκτικά είναι η εντελέχεια»²³⁵. Αυτή η σύλληψη διαυγάζεται στο κείμενο με παραδείγματα που ήδη αναφέραμε στο μέρος αυτής της εργασίας με αντικείμενο την ανάλυση της νόησης νοήσεως. Ένα εργαλείο (πέλεκυς) ή ένα μέρος του σώματος (οφθαλμός) που δεν δύναται για όποιον λόγο να επιτελέσει το «τέλος», ήτοι το έργο του, είναι μόνο καθ' ομωνυμία αυτό που δηλώνεται ότι είναι. Η επιτέλεση αυτού του τέλους, η εντελέχεια, είναι η ουσία του και η εμφάνιση της πραγματικής σχέσης ύλης και μορφής. Σύμφωνα με τον Χέγκελ ο Αριστοτέλης διατυπώνει με αυτούς τους στοχασμούς «μια πραγματικά θεωρησιακή έννοια» της ψυχής. Γιατί δεν εξετάζει την ψυχή ως πράγμα ή ένα υπόστρωμα απ' όπου προκύπτουν οι ιδιότητες και τα συμβεβηκότα, ενώ αυτή παραμένει «χωριστή» (ανεξάρτητη) από τις εκφάνσεις της, αλλά νοεί την ψυχή ως ενέργεια και αποδύεται στην έρευνα των τρόπων αυτής της ενέργειας. Έτσι η ψυχή προσεγγίζει το (χεγκελιανό) Πνεύμα: και τα δύο δεν είναι τίποτα άλλο πέρα από το έργο τους, «η υποστασιακότητά τους είναι η ενέργεια, η εντελέχεια το είναι τους»²³⁶.

Η ψυχή ορίζεται από τον Αριστοτέλη ως «έντελέχεια ή πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος»²³⁷. Η «πρώτη εντελέχεια» έχει εδώ το νόημα της κατοχής, του «ἔχειν» του θεμελιώδους όρου, της ζωής, που αποτελεί προϋπόθεση άσκησης και πραγμάτωσης όλων των λειτουργιών, οι οποίες αρμόζουν σε ένα οργανικό ον κατά το είδος του αλλά δεν τις ασκεί πάντα ενεργεία («μη ἐνεργεῖν»)· αντίθετα, η κατάσταση του «ἔχειν καὶ ἐνεργεῖν» ονομάζεται «δεύτερη εντελέχεια»²³⁸.

Ο ανωτέρω ορισμός της ψυχής ως μορφικού και τελικού αιτίου του οργανικού σώματος που έχει δυνάμει ζωή πιστοποιείται κι από την εμπειρική έρευνα της φυσικής φιλοσοφίας, η οποία παρατηρεί τις ζωτικές λειτουργίες φυτών, ζώων και ανθρώπων, δηλαδή τη θρέψη και αναπαραγωγή, την αίσθηση και τη νόηση, συνάγοντας αναγκαία εξ αυτών ένα αίτιο της ζωής, την ψυχή. Με κριτήριο αυτές τις ζωτικές λειτουργίες των έμβιων όντων καθορίζει ο

²³⁵ *Περί Ψυχής*, 412b 5-9.

²³⁶ «Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes», σ. 48.

²³⁷ *Περί Ψυχής*, 412b 28-29.

²³⁸ Ο Αριστοτέλης συγκρίνει την εντελέχεια με τις δύο γνωστικές καταστάσεις, της «ἐπιστήμης» ως κατοχής γνώσεως και υπέρβαση της άγνοιας, και του «θεωρεῖν» ως ενεργεία άσκηση της επιστήμης, *Περί Ψυχής*, 412a 22-26. Η πρώτη και δεύτερη εντελέχεια αντιστοιχεί στη διάκριση της σχολαστικής φιλοσοφίας ανάμεσα σε *actus primus* και *actus secundus* ή *potentia activa* (δυνατότητα ως κατακτηθείσα ικανότητα), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, σ. 143.

Αριστοτέλης την ψυχή με τρεις τρόπους, ως θεραπευτική ή φυτική, αισθητική ή ζωική και διανοητική ή ανθρώπινη²³⁹. Η θεραπευτική ψυχή προσιδιάζει στα φυτά, «υπάρχει και στα άλλα όντα και είναι πρώτη και γενικότατη ικανότητα της ψυχής· χάρη σ'αυτήν υπάρχει σε όλα τα όντα ζωή. Έργα της είναι η γέννηση και η χρήση τροφής»²⁴⁰. Στο ζώο η ψυχή είναι συγχρόνως και αισθητική, γιατί το ζώο «κινείται και πάσχει» και κατ'αυτόν τον τρόπον προκύπτει η αίσθηση²⁴¹. Ο άνθρωπος συνενώνει τόσο τη θεραπευτική και αισθητική ψυχή όσο και τη διανοητική, δηλαδή «εκείνο το μέρος της ψυχής με το οποίο γνωρίζουμε και έχουμε φρόνηση»²⁴².

Η παραπάνω συνοπτική έκθεση των τριών ειδών της ψυχής και η επιλογή των αποσπασμάτων του ορισμού τους επαναλαμβάνει εν μέρει τις σημειώσεις των φοιτητών του Χέγκελ, C.G. Griesheim και H. Kehler, από τις Παραδόσεις του για το Υποκειμενικό Πνεύμα το 1825²⁴³. Το αριστοτελικό έργο φαίνεται να δεσπόζει σ'αυτές τις Παραδόσεις.

Μεταξύ άλλων ο Χέγκελ δίνει ιδιαίτερο βάρος στην αριστοτελική σύλληψη της ενότητας των τριών ψυχών στον άνθρωπο που αποτελεί υπέρβαση του «κατακερματισμού» της ψυχής σε αυτόνομες, χωρίς αμοιβαίο συσχετισμό, ικανότητες και δυνάμεις²⁴⁴. Ο Αριστοτέλης συλλαμβάνει την ψυχή ως μια δυναμική ενότητα σύμφωνα με την οποία η κατώτερη ψυχή εμπεριέχει την ανώτερη δύναμη κι αυτή στην οποία προσιδιάζει η άσκηση ανώτερων λειτουργιών δύναται να ασκήσει και τις κατώτερες.

Στις *Παραδόσεις για την Ιστορία της Φιλοσοφίας* συσχετίζει ο Χέγκελ την αριστοτελική τριμερή διαίρεση της ψυχής με τους εμμενείς καθορισμούς της έννοιας: την γενικότητα, την ιδιαιτερότητα και την ατομικότητα (καθέκαστον). Αυτό που διακρίνει το θεωρησιακό σκέπτεσθαι του Αριστοτέλη από την τυπική λογική σκέψη είναι ότι δεν συλλαμβάνει τη γενική έννοια των τριών ψυχών ως τον «κοινόν λόγον», δηλαδή ένα αφηρημένο γενικό υπαγωγής του

²³⁹ *Περί Ψυχής*, 414a 31-32.

²⁴⁰ ο.π., 415a 24-25: «ή γάρ θεραπευτική ψυχή καί τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει, καί πρώτη καί κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ' ἣν ὑπάρχει τό ζῆν ἅπασιν. Ἦς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καί τροφή χρῆσθαι».

²⁴¹ ο.π., 416b 33-34: «Ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καί πάσχειν συμβαίνει»

²⁴² ο.π., 429a 10: «ὧ γινώσκει τε ἡ ψυχή καί φρονεῖ».

²⁴³ M.J. Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Vol. I, Reidel Publishing Company, Holland 1978, σ. 10. Ο Χέγκελ φαίνεται να διάβαζε τα αποσπάσματα από το *Περί Ψυχής* κατευθείαν από το πρωτότυπο κείμενο κι έτσι υπάρχουν, δηλ. στα αρχαία Ελληνικά στο χειρόγραφο του Kehler.

²⁴⁴ Enz § 379.

ιδιαίτερου και ατομικού αλλά το εννοεί ως συγκεκριμένο και υπαρκτό γενικό²⁴⁵. Αυτό είναι η θρεπτική ή φυτική ψυχή που βρίσκεται δυνάμει, «καθ'εαυτήν», όπως χαρακτηρίζει το «δυνάμει» ο Χέγκελ, και στην κινητική και στη διανοητική ψυχή. Στα φυτά ως φυσικά όντα υπάρχει η ψυχή, η εντελέχεια, όμως όλη αυτή η σφαίρα είναι μόνο η δυνατότητα, το δυνάμει, για τις πιο εξελιγμένες μορφές ζωής. Συνήθως, λέει ο Χέγκελ, «υπερεκτιμάται» το «καθ'εαυτό» από την τυπική λογική που το ονομάζει και «αντικειμενικό» ή «πραγματικό», π.χ. χαρακτηρίζεται το σώμα το αντικειμενικό και η ψυχή το υποκειμενικό, ή η λειτουργία της θρέψης αντικειμενικό ενώ η νοητική λειτουργία υποκειμενικό κ.λπ. Το «αντικειμενικό όμως», γράφει ο Χέγκελ, «είναι μόνο δυνάμει για μια ανώτερη σφαίρα» που το καθιστά δι'εαυτό μέσα από τη δική της ενέργεια και εντελέχεια. «Και η δυστυχία της φύσης έγκειται ακριβώς στο ότι αυτή είναι η έννοια μόνο καθ'εαυτήν, όχι δι'εαυτήν»²⁴⁶.

Ο Αριστοτέλης αναπτύσσει την αισθητική δύναμη της ψυχής παράλληλα με τη νοητική στο δεύτερο και τρίτο βιβλίο του *Περί Ψυχής*. Το «αισθάνεσθαι» και το «νοεῖν» είναι ενέργειες άυλες, προσλαμβάνουν δηλαδή την αισθητική κι αντίστοιχα τη νοητική μορφή του αντικειμένου, όχι αυτό το ίδιο. Μια πέτρα δεν μπορεί να είναι ούτε στην αίσθηση ούτε στη νόηση ως ύλη παρά μόνο ως μορφή: «Διότι ουχί ο λίθος (η ύλη), αλλά το είδος είναι εν τη ψυχῇ. Ὡστε η ψυχῇ είναι καθώς η χειρ. Διότι και η χειρ είναι το ὄργανον των ἄλλων ὀργάνων, και ο νους είναι το είδος των (νοητῶν) ειδῶν και η αἴσθησις το είδος των αισθητῶν»²⁴⁷. Η διαφορά εδώ συνίσταται στο ότι η αίσθηση έχει μια υλική βάση στο σώμα, στα σωματικά ὄργανα, και προκαλείται από τα εξωτερικά αντικείμενα, ενώ η διανοητική ψυχή, ο νους, είναι δυνατός χωρίς το σώμα, «ἀπαθής» και «ἀμιγής»: «Και η κατ'ἐνέργειαν δε αἴσθησις λέγεται ὡς και η κατ'ἐνέργειαν επιστήμη (το θεωρεῖν). Ἀλλ'ὑπάρχει η διαφορά ὅτι τα αντικείμενα τα ποιητικά της ενεργείας

²⁴⁵ *Περί Ψυχής*, 414b 25-32: «Γι'αυτό είναι γελοίο να ζητά κανείς για τούτες τις περιπτώσεις και για άλλες παρόμοιες τον γενικό ορισμό που δεν θα ανήκει ιδιαίτερα σε κανένα ον, και να μη ζητά, αφήνοντας κατά μέρος τον γενικό ορισμό, ὅτι ανήκει στη φύση του ὄντος και στο αδιαίρετο είδος του. Παραπλήσια με εκείνα που παρατηρούμε στα σχήματα είναι και ὅσα συμβαίνουν στην ψυχῇ· γιατί και στα σχήματα και στα ἔμψυχα υπάρχει πάντα στη διαδοχική τους σειρά το προηγούμενο σε κατάσταση δυνατότητας μέσα στο επόμενο, στο τετράγωνο λόγου χάρι το τρίγωνο, και μέσα στην ικανότητα για την αίσθηση, η θρεπτική ικανότητα».

²⁴⁶ VGPh. III (P. Garniron/W. Jaeschke), σ. 83.

²⁴⁷ Αριστοτέλους, *Περί Ψυχής*, μετάφραση Παύλος Γρατσιατός, Βιβλιοθήκη Φέξη Αρχαίων Ελλήνων Συγγραφέων, Αθήνα, 1911, 431b 29 – 432a 3: «οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχῇ ὡςπερ ἡ χεὶρ ἐστίν· καὶ γὰρ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν». Και ο Χέγκελ αναφέρεται στο «χέρι», παραθέτοντας τον ορισμό του Αριστοτέλη «ὄργανον ὀργάνων», για να καταδείξει, ὡς και ο αρχαῖος φιλόσοφος, ὅτι η ψυχῇ διαμορφώνει τη σωματικότητα, ἀπὸ το ὀρθοῖο βάδισμα του ἀνθρώπου, το μέτωπο, το στόμα, το γέλιο και το κλάμα ἕως το «ἀπόλυτο εργαλεῖο», το χέρι, και ὄχι το ἀντίθετο, η σωματικότητα δηλαδή την ψυχῇ και τον νου του ἀνθρώπου. Hegel, *Enzyklopädie, Dritter Teil*, Suhrkamp Verlag, 1986, § 411.

υπάρξεως του αισθητικού είναι εξωτερικά...Αίτιον τούτου είναι ότι η κατ'ενέργειαν αίσθησις αντικείμενον έχει τα καθ'έκαστα, η δε επιστήμη αντικείμενον έχει τα καθολικά. Τα καθόλου δε ταύτα είναι τρόπον τινά εν τη ψυχή»²⁴⁸.

Η αίσθηση όπως και ο ανθρώπινος νους ορίζονται σύμφωνα με τη δύναμη και την ενέργεια, εντελέχεια. Αίσθηση και νους είναι αρχικά δυνάμει κι ως εκ τούτου ένα «πάσχειν», ένας καθορισμός από την αισθητική και νοητική μορφή του αντικειμένου που βρίσκεται κατ'εντελέχειαν. Η έννοια της δύναμης και του «πάσχειν» είναι διαφορετική για την αίσθηση, εφόσον αυτή προϋποθέτει την ύπαρξη του «καθ'έκαστον», του ατομικού εξωτερικού αντικειμένου, και διαφορετική για τον νου που στρέφεται στο «καθόλου», την ουσία δηλαδή του αντικειμένου. Γι'αυτό λέει ο Αριστοτέλης: «Και δια τούτο δυνάμεθα να νοούμε, όταν θέλουμε. Αλλά να αισθανόμαστε δεν εξαρτάται από εμάς, γιατί είναι ανάγκη να υπάρχει το αισθητό»²⁴⁹.

Ο Χέγκελ βλέπει εδώ την κριτική του υποκειμενικού ιδεαλισμού και κάθε θεωρίας που αναγνωρίζει την παθητικότητα και τον καθορισμό ως κάτι αναγκαίο, τη θέτει όμως εντός του υποκειμένου και όχι εξωτερικά. Ονομαστικά αναφέρεται στις *Παραδόσεις* ο Λάιμπνιτς, στον οποίο η μονάδα ως έμψυχο σώμα και ουσία είναι ένας μικρόκοσμος που «δεν έχει παράθυρα», δηλαδή δεν βρίσκεται σε σχέση με άλλες μονάδες, αλλά εξελίσσεται από τον εαυτό της και διαμέσου του εαυτού της. Η ενεργητική δύναμη αυτής της εξέλιξης είναι η παραστασιακή ικανότητα της ψυχής και η τάση ή επιθυμία μετάβασης από τις ασαφείς και συγκεχυμένες παραστάσεις, που νοούνται ως παθητικότητα, στις σαφείς και ευκρινείς παραστάσεις που ταυτίζονται με την κατάσταση της ενέργειας²⁵⁰. Μπορεί κανείς, λέει ο Χέγκελ, να παρουσιάσει την ουσία του αισθάνεσθαι, την παθητικότητα και τον καθορισμό μας από κάτι, όπως θέλει, δηλαδή ως εσωτερικό ή εξωτερικό καθορισμό και αίσθηση. «Βρίσκω τον εαυτό μου καθορισμένο ή είμαι εξωτερικά καθορισμένος –και στις δύο εκφράσεις περιέχεται η στιγμή της παθητικότητας» και είναι «τελείως αδιάφορο αν έχω την παράσταση αυτού που αισθάνομαι ως προερχόμενου εξωτερικά και εξελισσόμενου από εμένα τον ίδιο, γιατί εντέλει αυτό που εξελίσσεται μέσα μου είναι ένα παθητικό, ένα ανελεύθερο»²⁵¹. Το σημαντικό έγκειται κατά τον Χέγκελ στην ενέργεια, στο «να καταστήσω το παθητικό περιεχόμενο οικείο»²⁵² ή σε

²⁴⁸ *Περί Ψυχής*, 417b 19-26.

²⁴⁹ ο.π., 417b 24-26 και VGPb., σ. 206.

²⁵⁰ W. Windelband-H. Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τόμος Β', μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα 1982, σ. 196-197.

²⁵¹ VGPb. III (P.Garniron- W.Jaeschke), σ. 84.

²⁵² VGPb.II, σ. 207 και ΙτΦ., σ. 563.

«ομοίωση»με το αισθανόμενο, όπως το εκφράζει ο Αριστοτέλης, αναπτύσσοντας την άλλη στιγμή της αίσθησης και του νου, την ενέργεια, τη μεταβολή δηλαδή του αντικειμένου από την ψυχή κατά την πρόσληψη της αισθητικής και νοητικής του μορφής: « Το αισθητικόν λοιπόν (η αίσθησις) είναι δυνάμει αυτό που είναι κατ'έντελέχειαν (πραγματικά) το αισθητόν, όπως είπαμε. Πάσχει λοιπόν καθ'όσον δεν είναι όμοιον με το αισθητόν, αφού όμως έχει πάθει, τότε πλέον έχει ομοιωθεί, και είναι τέτοιο, όπως είναι το αισθητόν»²⁵³. Στην ομοίωση βρίσκεται κατά τον Χέγκελ η ενέργεια «η αυθορμησία που αίρει εκείνη την πρώτη παθητικότητα της αίσθησης». Το αισθανόμενο «ενώ φαίνεται ότι τίθεται από την επενέργεια (ενός εξωτερικού αντικειμένου) θέτει την ομοιότητα (Dieselbigkeit)»²⁵⁴.

Ο Χέγκελ δεν παύει να αντικρούει τον χαρακτηρισμό του Αριστοτέλη ως «εμπειρικού φιλοσόφου», ορισμένες φορές μάλιστα «χυδαία εμπειρικού» (roher Empiriker), και να αντιπαράκειται με παρανοήσεις χωρίων και εννοιών του αριστοτελικού έργου. Αναφορικά με τη θεώρηση της αίσθησης στο *Περί Ψυχής* επισημαίνει τη στρεβλή κατανόηση της παθητικότητας του αισθητικού της ψυχής ως «δεκτικόν τῶν αισθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης» που επιτείνεται από την παρομοίωση του Αριστοτέλη, «οἷον ὁ κηρός τοῦ δαχτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καί τοῦ χρυσοῦ δέχεται τό σημεῖον»²⁵⁵. Η παρομοίωση παρανοήθηκε από τους νεότερους εμπειρικούς, όπως ο Τζων Λοκ που θεωρεί την ψυχή κάτι ολότελα παθητικό, ως εάν να ήταν αυτή μια tabula rasa στην οποία τα εξωτερικά πράγματα προκαλούν παραστάσεις ή εντυπώσεις. Η παρομοίωση της ψυχής με τον κηρό αποσκοπεί στο να καταστήσει κατανοητό πως μόνο η μορφή του αντικειμένου προσλαμβάνεται από αυτή και όχι στο ότι η ψυχή είναι απογυμνωμένη από κάθε μορφή, έτσι ώστε να της δίνεται αυτή εξωτερικά.

Αίσθηση και νους είναι σύμφωνα με τον Αριστοτέλη «πάντα τά αισθητά» και αντίστοιχα «πάντα τά νοητά», περιέχουν δηλαδή όλες τις μορφές, γι'αυτό δύνανται να είναι δυνάμει (παθητικά) και εντελεχεία (ενεργητικά) συγχρόνως. Ο Χέγκελ στις *Παραδόσεις* του αναλύει εκτεταμένα την παρομοίωση. Επιλέγουμε ένα απόσπασμα: «Ο κηρός στην πραγματικότητα δεν προσλαμβάνει τη μορφή. Αυτή η αποτύπωση (της σφραγίδας) παραμένει ένα εξωτερικό σχήμα, μια προσωρινή διαμόρφωση και όχι η μορφή της ουσίας του. Αν ήταν αυτή η μορφή η ουσιαστική του μορφή,

²⁵³ *Περί Ψυχής*, 418a 3-6: «Τό δ'αἰσθητικόν δυνάμει ἐστίν οἷον τό αισθητόν ἤδη ἐντελεχεῖα, καθάπερ εἴρηται. Πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθός δ' ὡμοίωται καί ἔστιν οἷον ἐκεῖνο». Στο πρώτο βιβλίο του *Περί Ερμηνείας*, ο Αριστοτέλης αναλύει την προφορική ομιλία και τη γραφή με βάση το «πάσχειν» και το «ἐνεργεῖν». Φωνή και γραφή είναι «σημεῖα» και εκφράσεις των «ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων και «ὁμοιώματα» των πραγμάτων.

²⁵⁴ VGPh. (Garniron-Jaeschke), σ. 85

²⁵⁵ *Περί Ψυχής*, 424a 18-20.

θα έπαινε να είναι κηρός. Αντίθετα η ψυχή προσλαμβάνει τη μορφή στην ίδια της την υπόσταση, την αφομοιώνει κατά τρόπον ώστε η ψυχή να είναι όλα τα αισθητά»²⁵⁶.

Η αριστοτελική θεωρία της αίσθησης δεν υστερεί σε ιδεαλισμό σύμφωνα με τον Χέγκελ. Η σύλληψη της ψυχής ως «ιδεατότητα» της φύσης στην αρχή της «Φιλοσοφίας του Πνεύματος» (Ανθρωπολογία), στην *Εγκυκλοπαίδεια*, ανάγεται στην επίδραση που είχε στη χεγκελιανή σκέψη η σύλληψη της ταυτότητας αισθητικού (αισθανόμενου) και αισθητού στη βάση του «καθόλου», του είδους, όπως αυτή αναπτύσσεται γενικά αλλά και αναφορικά με τις μεμονωμένες αισθήσεις στο *Περί Ψυχής*. Σ' αυτό το έργο ο Χέγκελ θεωρεί, όπως γράφει ο M. Wolff, ότι βρίσκεται ήδη διατυπωμένη «η σκέψη της άρσης της υλικότητας (και ιδιαίτερα του εκτατού) της φύσης...ότι η 'αίσθησις' δεν είναι 'μέγεθος' ούτε κάτι χωρικό αλλά η έννοια 'λόγος τις'»²⁵⁷.

Περαιτέρω, είναι σημαντική για τον Χέγκελ η σχέση γενικού και καθ'έκαστον στην αίσθηση και η ικανότητα της ανθρώπινης ψυχής να γίνεται ως είδος (γενικό) δι'εαυτήν. Το αισθητικόν καθορίζει βέβαια και τα ζώα αλλά είναι προσδεδεμένο στη μεμονωμένη αίσθηση. Το γενικό (είδος) καθορίζει και τα άψυχα, παραμένει όμως σε αυτά καθ'εαυτό. Μόνο στην ανθρώπινη ψυχή ολοκληρώνεται η διάκριση του καθ'έκαστον και του γενικού καθορισμού, εφόσον ο άνθρωπος αισθάνεται ως ατομικό ον αλλά πάντα μέσα στο γενικό, τη μορφή: «και γάρ αισθάνεται μὲν τό καθ'έκαστον, ἢ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου ἄλλ'οὐ Καλλίου ἀνθρώπου»²⁵⁸.

Ένα τρίτο σημείο της αριστοτελικής θεωρησιακής, κατά τον Χέγκελ, σύλληψης της αίσθησης είναι η ενότητα (ταυτότητα) της διαφοράς υποκειμενικού και αντικειμενικού, αισθανόμενου και αισθητού στην ενεργεία αίσθηση. Για παράδειγμα το ενεργεία ακούειν είναι εσωτερικά μία και η αυτή δραστηριότητα, αν και αποτελείται από ένα σώμα που ηχεί κι από ένα υποκείμενο που έχει την ικανότητα της ακοής. Ο αναλογισμός (Reflexion) διαχωρίζει τη δραστηριότητα στις δύο στιγμές της, η θεωρησιακή όμως σκέψη τη συλλαμβάνει στην ενεργό πραγματικότητά της.

Από την αίσθηση μεταβαίνει ο Αριστοτέλης στον νου, την έλλογη έννοια της ψυχής, που συνιστά την ανώτατη έκφραση της «εσωτερικής σκοπιμότητας» ως αρχή της ζωής. Ο νους είναι «τέλος», «οὗ ἔνεκα τινός», τόσο με την έννοια του ότι αυτός κατευθύνει την οργανική εξέλιξη του ανθρώπου, -ακόμη και στην αίσθηση αυτός «κρίνει»-, όσο και με την καθαρά μεταφυσική

²⁵⁶ VGPh.II, σ. 209 και ΙτΦ., σ. 565.

²⁵⁷ Michael Wolff, *Das Körper- Seele Problem*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, σ. 49.

²⁵⁸ Αριστοτέλους, *Αναλυτικά Ὑστερα*, Βιβλίο II, κεφ. 19, 100b.

έννοια της πρώτης ουσίας, της νόησης νοήσεως, που κινεί ως «ἐρώμενον» και «οὐ ἔνεκα τινί» όλα τα όντα. Στο *Περί Ψυχής* ο Αριστοτέλης θεματοποιεί τον ανθρώπινο νου για να περάσει από αυτόν σε μια σύντομη έκθεση της θεϊκής και άφθαρτης πλευράς του, η οποία συνυφαίνεται με την ανώτατη ουσία, τη νόηση νοήσεως, αντικείμενο εξέτασης στο Λ των *Μετά τα φυσικά*.

Εδώ θα περιοριστούμε σε μια παρουσίαση των κύριων σημείων της αριστοτελικής θεωρίας για τον ανθρώπινο νου με βάση τα κεφάλαια 4 και 5 του τρίτου βιβλίου από το *Περί Ψυχής*. Πρόκειται για τα αποσπάσματα που ο Χέγκελ θεωρούσε σημαντικότερα και τα μετέφρασε. Η μετάφραση αρχίζει με τον στίχο 429b 22, «ἀπορήσειε δ' ἄν τις» και φθάνει έως τον στίχο 430a 25, «οὐθέν νοεῖ». Σύμφωνα με τον Hoffmeister πρέπει να έγινε το 1805/06, στα χρόνια δηλαδή της Ιένας, και έκτοτε ο Χέγκελ τη χρησιμοποιεί και την εμπλουτίζει στις παραδόσεις του²⁵⁹. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* του 1827 έχει ήδη επεξεργαστεί την αριστοτελική σύλληψη του νου αναφορικά με το δικό του φιλοσοφικό σύστημα. Η ψυχή είναι η πρώτη πνευματική μορφή της φύσης που ταυτίζεται με τον παθητικό νου του Αριστοτέλη, όπως διατυπώνεται στην §388²⁶⁰.

Ο Χέγκελ αρχίζει τη μετάφραση επιλέγοντας τις δύο απορίες στο τέλος του 4^{ου} κεφαλαίου κι αυτό εκ πρώτης όψεως φαίνεται παράξενο. Οι απορίες όμως σχετίζονται με δύο σημαντικότερες έννοιες, αυτές του παθητικού και ενεργητικού νου, που η αλήθειά τους πρέπει να καταδειχθεί μέσα από την έκθεση και τη λύση των αντιφάσεων.

Η πρώτη απορία αφορά τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά του νου, που ο Αριστοτέλης προσλαμβάνει από τον Αναξαγόρα: ο νους είναι «ἀμιγής», «ἀντιφράττει...τό ἄλλότριον», κρατά δηλαδή σε απόσταση κάθε τι υλικό, και «ἀπαθής». Θα μπορούσε όμως κάποιος να διερωτηθεί, λέει ο Αριστοτέλης, «αν ο νους είναι αμιγής (απλός) και απαθής και δεν έχει κανένα κοινό με οιονδήποτε πράγμα...πώς δύναται να νοεῖ, αν η νόηση είναι κατά κάποιο τρόπο ένα πάσχειν; Διότι μόνο εφόσον υπάρχει κάτι κοινό μεταξύ δύο όντων φαίνεται να ενεργεί το ένα και να πάσχει το άλλο»²⁶¹. Η απορία εστιάζει στην αντίφαση που προκύπτει από τον ορισμό του νου ως απαθούς και αμιγούς και από τη φύση του ίδιου του νοεῖν, δηλαδή την αναγκαία κοινότητά του (τό κοινόν) με ένα αντικείμενο και συνεπώς μιας παθητικότητας, ενός πάσχειν του νου από

²⁵⁹ Walter Kern, «Eine Übersetzung Hegels zu De anima III 4-5» στο: *Hegel-Studien* 1, Felix Meiner 1961, σ. 56-57.

²⁶⁰ *Enzyklopädie* (1827), § 388 και *Enzyklopädie* (1830) § 389 «Η ψυχή δεν είναι μόνο άυλη, αλλά το γενικά άυλο (Immaterialität) της φύσης κι έτσι το απόλυτο θεμέλιο κάθε ιδιαιτερότητας και εξατομίκευσης του Πνεύματος, έτσι που αυτό έχει στη ψυχή όλη την ύλη των καθορισμών του κι αυτή παραμένει η ταυτόσημή τους ιδεατότητα που τις διαπερνά. Σ' αυτόν όμως, τον ακόμη αφηρημένο καθορισμό, είναι η ψυχή μόνο ο ύπνος του Πνεύματος-ο παθητικός νους του Αριστοτέλη, ο οποίος είναι δυνάμει τα πάντα»

²⁶¹ *Περί Ψυχής*, 429b 23-26.

αυτό. Ο Χέγκελ μεταφράζει: «Ο Αριστοτέλης ρωτά πώς πρέπει να συλληφθεί η ετερότητα (Andersseyn), η παθητικότητα του νου»²⁶².

Η δεύτερη απορία αναφέρεται στη δυνατότητα του νου να γίνεται νοητός ήτοι αντικείμενο του ίδιου του εαυτού του. Το δίλημμα εκφράζεται ως εξής: είναι ο νους νοητός δυνάμει κάποιου άλλου, διαφορετικού από αυτόν, οπότε είναι «μεμειγμένος» με υλικά στοιχεία άλλων πραγμάτων ή νοεί τον εαυτό του δυνάμει του εαυτού του και μόνο, οπότε για να νοήσει άλλα πράγματα, θα πρέπει και τα πράγματα να έχουν νου, να βρίσκει δηλαδή τον εαυτό του σε αυτά, μια άτοπη υπόθεση, γιατί τα πράγματα δεν έχουν νου²⁶³.

Ο Χέγκελ μεταφράζει προσπαθώντας να συμπεριλάβει όλες τις πιθανές ερμηνείες: «Το ότι ο νους είναι αντικειμενικός (gegenständlich), μπορεί να εκληφθεί με διαφορετικούς τρόπους 1) ότι ο νους είναι κατηγορημα άλλου 2) ότι εμπεριέχει μέσα του τον καθορισμό να είναι «μεμειγμένος» και κατ'αυτόν τον τρόπο νοητός ή 3) κι αυτό είναι το σωστό,- έχει το 'πάσχειν' ('νοητόν Εἶναι') σύμφωνα με το κοινόν (Gemeinsamkeit) ή το καθόλου (Allgemeinheit)»²⁶⁴.

Η λύση της πρώτης απορίας προκύπτει από την άυλη φύση της ψυχής και την ειδοποιό διαφορά του ψυχικού από το φυσικό πάσχειν. Ο νους υφίσταται ένα πάσχειν κατά την ενέργεια της νοητικής διαδικασίας με το να γίνεται αντικείμενο του εαυτού του. Ο Αριστοτέλης το εξηγεί αυτό ως εξής: «Καί εὔ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλήν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεία ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη»²⁶⁵. Σύμφωνα με το απόσπασμα ο νους είναι δυνάμει τα εἶδη (τα νοητά), όμως «οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν»²⁶⁶, δεν είναι τίποτα από αυτά πριν να νοήσει πραγματικά, «ἐνεργεία», όπως ένας πίνακας (γραμματοῖο) όπου τίποτα δεν είναι ακόμη γραμμένο. Η παρερμηνεία και αυτής της παρομοίωσης ως να ήταν ο νους ένας κενός πίνακας στον οποίο γράφεται κάτι εξωτερικά συνετέλεσε στο να θεωρηθεί η αριστοτελική σύλληψη του νου και της νόησης ως εμπειρισμός.

Όπως και η αίσθηση που είναι δυνάμει πάντα τα αισθητά, έτσι και ο νους είναι δυνάμει πάντα τα νοητά. Εντούτοις στην αίσθηση, γράφει ο Χέγκελ, το αντικείμενο (αισθητό) εμφανίζεται ως ένα «άλλο», ένα «είναι» που αντιτίθεται στην ενέργεια, αντίθετα το νοητό ως αντικείμενο της νόησης είναι «σκέψη αποστερημένη της μορφῆς ενός αντικειμένου»²⁶⁷, δηλαδή της εξωτερικής

²⁶² W. Kern, *Eine Übersetzung Hegels zu De anima*, σ. 52.

²⁶³ ο.π., 429b 26-29.

²⁶⁴ W. Kern, *Eine Übersetzung...*, σ. 53.

²⁶⁵ ο.π., 429a 27-29.

²⁶⁶ ο.π., 429a 23-24.

²⁶⁷ VGPh.II, σ. 212.

ετερότητας. Επίσης ο νους διαφέρει από την αίσθηση στο ότι είναι ενεργός χωρίς σωματικό όργανο. Γι' αυτό το πάσχειν του νου είναι διαφορετικό από αυτό της αίσθησης. Η πολύ δυνατή ενέργεια ενός αισθητού είναι αδύνατον να προσληφθεί από την αίσθηση, αντίθετα η νόηση του «σφόδρα νοητοῦ» ενδυναμώνει τον νου²⁶⁸.

Το πάσχειν του νου έχει τη σημασία της πρώτης εντελέχειας, της ικανότητάς του να είναι όλα τα νοητά, να αποτελεί την προσληπτική τους βάση. Δεν πρόκειται επομένως για μια αλλοίωση του νου, μια μετάβαση στη στέρηση ή σε άλλο γένος, όπως το εύφλεκτο φυσικό σώμα που καίγεται και μετατρέπεται σε στάχτη, αλλά για μια «σωτηρία τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπό τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος» και για μια «ἐπίδοσιν» (αύξηση και πρόοδος).

Έτσι λύνεται η πρώτη απορία που αφορά την αντίφαση του «ἀπαθοῦς» και «ἀμιγοῦς» συγχρόνως δε πάσχοντος νου. Ο νους είναι ἀπαθής, γιατί δεν καταστρέφεται από την επίδραση του αντικειμένου του, και ἀμιγής, γιατί δεν έχει τίποτα ξένο μέσα του. Το «κοινό» ενεργούντος και πάσχοντος, νου και αντικειμένου του, είναι η νοητή μορφή κι αυτή δεν έρχεται εξωτερικά. Συγχρόνως λύνεται και η δεύτερη απορία, εάν δηλαδή ο νους νοεῖ εαυτόν «κατ' ἄλλο» ή «μή κατ' ἄλλο». Ο νους νοεῖ εαυτόν, όταν είναι ενεργεία. Γι' αυτό δεν είναι ο νους στα πράγματα αλλά τα πράγματα σε αυτόν ως νοητές μορφές ἀνευ ὕλης.

Ο Αριστοτέλης εμβαθύνει την προβληματική του νου, που προέκυψε από τη λύση των δύο αποριών, και μεταβαίνει σε μια μεταφυσική εξέταση του θέματος στο πέμπτο κεφάλαιο του τρίτου βιβλίου στο *Περὶ Ψυχῆς*: ο νους ορίζεται σε αυτό ως ουσία και ενεργητική αρχή του ανθρώπου.

Το κείμενο, όπως επισημαίνει, ο W. Kern, παρουσιάζει από το στίχο 430a 19, από τη θεματοποίηση δηλαδή της προτεραιότητας και υπερβατικότητας του ενεργητικού νου, φιλολογικές και θεωρητικές δυσκολίες, ούτως ώστε να είναι ανέφικτη μία μονοσήμαντη ερμηνεία του²⁶⁹.

Βάση της κατανόησής μας στην παρούσα εργασία είναι η μελέτη του αριστοτελικού νου από τον χεγκελιανό W. Kern, όπως επίσης κι από τον αριστοτελικό H. Seidl που άσκησε κριτική στις «παρερμηνείες» του *Περὶ Ψυχῆς* από τον Χέγκελ.

Ο νους στο πέμπτο κεφάλαιο του έργου εξετάζεται κατ' αναλογία με τα φυσικά όντα. Σε όλη τη φύση υπάρχουν δύο αίτια, το υλικό που ανήκει στο «γένος» του ὄντος και αποτελεί τη δύναμη ως

²⁶⁸ ο.π., 429a 30-b 4.

²⁶⁹ W. Kern, *Eine Übersetzung...*, σ. 72.

υπόστρωμα του γίνεσθαι, και το ποιητικό, ενεργητικό αίτιο, το ένυλον είδος. Αυτή η διαφορά αντιστοιχεί στην ψυχή αφενός σε ένα νου που γίνεται όλα τα νοητά, «τῷ πάντα γίνεσθαι» και αφετέρου σε ένα νου που δημιουργεί ενεργεία τα νοητά, «τῷ πάντα ποιεῖν», όπως το φως που καθιστά ενεργεία τα δυνάμει χρώματα του πράγματος. Και καθώς το μάτι βλέπει τις ενεργεία αισθητικές μορφές, έτσι κι ο νους που γίνεται τα πάντα, ο παθητικός νους, προσλαμβάνει τις νοητικές μορφές των πραγμάτων, αφού τις χωρίσει από την ύλη και τις καταστήσει αντικείμενό του ο ενεργητικός νους, ο νους που ποιεί τα πάντα. Έτσι η νόηση είναι η δραστηριότητα και το «τέλος» του ενεργητικού νου στον- και μέσα στον παθητικό νου, ούτως ώστε το υποκείμενο και το αντικείμενο της νόησης να βρίσκονται σε μία ενότητα. Σύμφωνα με την αριστοτελική αρχή «ἀεί γάρ τιμιώτερον τό ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καί ἡ ἀρχή τῆς ὕλης»²⁷⁰ είναι και κατά την εξέταση του ἔλλογου μέρους της ψυχῆς η ἐνέργεια, ἥτοι ο ενεργητικός νους, «λόγῳ καί οὐσίᾳ» το πρώτον. «Χρόνῳ» όμως δεν είναι η ενεργεία γνώση το πρώτον στο μεμονωμένο άτομο παρά μόνο η δυνατότητά της, γιατί ο άνθρωπος πρέπει πρώτα να μάθει μεγαλώνοντας και κατ'αυτόν τον τρόπο να μεταβεί από τη δυνάμει στην ενεργεία γνώση. Από την άποψη του όλου εντούτοις είναι ο ενεργητικός νους και χρονικά πρότερος της δυνάμεως, κάτι που καθιστά προφανές ότι ο Αριστοτέλης σ'αυτό το χωρίο του *Περί Ψυχῆς* αναφέρεται στην πρώτη, θεϊκή ουσία, τη νόηση νοήσεως του Δ9 των *Μετά τα φυσικά*, από την οποία «ἥρτηται ὁ οὐρανός καί ἡ φύσις».

Ο ενεργητικός νους είναι κατά τον Αριστοτέλη αἰδῖος και δύναται να υπάρξει «χωρισθείς» από την ύλη, δηλαδή να είναι αθάνατος, κατ'αναλογία με το ακίνητον κινούν, τη νόηση νοήσεως, που υπάρχει «κεχωρισμένη των αισθητών». Ο παθητικός νους, αντίθετα, είναι φθαρτός, όμως αναγκαίος για την ανθρώπινη νόηση και τη γνώση, γιατί περιέχει τις κατ'αἴσθησιν αντιλήψεις και παραστάσεις («φαντάσματα») που μετατρέπονται από τον ενεργητικό νου σε ενεργεία νοητά²⁷¹. Μ'αυτή την έννοια ο παθητικός νους αποτελεί τον συνδετικό κρίκο μεταξύ του αισθητικού και του νοητικού μέρους της ψυχῆς και υποδηλώνει αυτό που στον Αριστοτέλη φαίνεται να είναι γενική αρχή, δηλαδή ότι κάθε γνώση αρχίζει με την εμπειρία. Εντούτοις, ίσως είναι ορθότερη η θέση ότι ο Αριστοτέλης αρχίζει και τελειώνει με την «αμεσότητα» και σε αυτό συνίσταται η ἔλλειψη συστηματικότητας στη σκέψη του σύμφωνα με τη χεγκελιανή κριτική. Αν και στα επιτεύγματα της αριστοτελικῆς λογικῆς συγκαταλέγεται η κατάδειξη της μεσολαβημένης γνώσης, του συλλογισμού, αφετηρία αὐτῆς τῆς γνώσης είναι είτε η αμεσότητα

²⁷⁰ *Περί Ψυχῆς*, 430a 18-19.

²⁷¹ ο.π. «τά μέν οὖν εἶδη τό νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ», 431b 2.

της εμπειρίας κατά την επαγωγή είτε η μη εμπειρική αμεσότητα της αλήθειας των αξιωμάτων και αρχών κατά την απόδειξη καθώς και η άμεση σύλληψη των ειδών, μία από τις σημασίες του «θεωρεῖν» και της «θεωρίας».

Η αριστοτελική θεωρία του νου τόσο στο *Περί Ψυχής* όσο και στο *Μετά τα φυσικά* αποτελεί για τον Χέγκελ μια ενότητα, για αυτό και στις ιστορικό-φιλοσοφικές *Παραδόσεις* του η εξέταση του ενεργητικού νου στο πρώτο κείμενο ακολουθείται από αναφορές στον θεϊκό νου του βιβλίου Λ στα *Μετά τα φυσικά*. Αν και ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η σχέση ανθρώπινου και θείου νου θεμελιώνεται στο κοινό ή «συγγενέστατον» είδος τους²⁷², δηλαδή την ενέργεια (ενεργεία νόηση), ο Χέγκελ ερμηνεύει αυτή τη σύλληψη, χωρίς διάκριση ανθρώπινου και θείου νου, ως ταυτότητα του υποκειμενικού (νόησης) και του αντικειμενικού (νοητού). Το σημαντικό εδώ είναι ότι αυτή η ταυτότητα (αυτοσχασία) δεν εκφράζεται αφηρημένα και άμεσα αλλά είναι συγχρόνως αυτό-διαφοροποιημένη, αποτελούμενη από τα δύο αντίθετα, την υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα.

Το σημαντικό για τον Χέγκελ στο *Περί Ψυχής* είναι ο διαχωρισμός του νου σε ενεργητικό και παθητικό, μια διάκριση που στα *Μετά τα φυσικά* υποδηλώνεται στην έκθεση του θείου νου, που «ἐνεργεῖ ἔχων» και νοεῖ «κατά μετάληψιν τοῦ νοητοῦ», και η οποία ερμηνεύεται στην *Εγκυκλοπαίδεια* στη βάση του απόλυτου Πνεύματος.

Η αρχική χεγκελιανή ερμηνεία ή «παρερμηνεία» του κειμένου συνίσταται, όπως κατέδειξε αναλυτικά ο H. Seidl²⁷³, στη θεώρηση της διαφοράς ενεργητικού και παθητικού νου ως διαφοράς του ίδιου του νου και της ενέργειάς του, ενώ στον Αριστοτέλη πρόκειται για δύο αρχές της ανθρώπινης ψυχής, κατ'αναλογία των δύο αρχών που υπάρχουν σε κάθε φυσικό ον, της ύλης και του είδους. Και εφόσον ο ενεργητικός και παθητικός νους στον Χέγκελ μεταβάλλονται σε «στιγμές» του ενός νου, η δυνατότητα, ήτοι ο παθητικός νους, δεν είναι κάτι διαφορετικό από την ενέργεια αλλά καθορισμός του ενεργητικού νου και με αυτήν την έννοια εμμενής σε αυτόν.

Ο Seidl αναφέρεται στη χεγκελιανή ταύτιση της ψυχής ως πρώτου καθορισμού του Πνεύματος με τον παθητικό νου του Αριστοτέλη. Με αυτή την έννοια η ψυχή (παθητικός νους) δεν είναι προσωπική και ατομική, όπως στον Αριστοτέλη, αλλά το «γενικά ιδεατό», «το άυλο της φύσης». Επίσης δεν είναι αυτή μόνο αρχή (Prinzip) όπως στο *Περί Ψυχής* αλλά και αποτέλεσμα ενός

²⁷² *Ἠθικά Νικομάχεια*, 1017b 30-1: «ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια...θεωρητική ἂν εἴη, καὶ τῶν ἀνθρώπων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη»

²⁷³ Aristoteles, *Über die Seele*, Einleitung, Übersetzung und Kommentar vom Horst Seidl, Felix Meiner, Hamburg 1995, σ. XLV-LV.

γίγνεσθαι της ίδιας της φύσης στο Πνεύμα. Η ψυχή προέρχεται από την άρση της φύσης ως «άλυτης αντίφασης»²⁷⁴ ακόμη και στην ανώτατη μορφή της, τον ζωντανό οργανισμό: της αντίφασης ανάμεσα στην ουσία του μεμονωμένου έμβιου όντος, του καθόλου, του γένους, και αυτής της ίδιας της ατομικής του ύπαρξης που αδυνατεί να το διατηρήσει. Η άρση αυτής της αντίφασης είναι η εμφάνιση της «απλής καθολικότητας»²⁷⁵ του Πνεύματος, της «φυσικής ψυχής ή του «φυσικού πνεύματος»²⁷⁶.

Στην *Εγκυκλοπαίδεια* του 1817 συνυφαίνεται η ψυχή με τον νου των Αρχαίων: «ο οποίος δεν θέτει απέναντι στη φυσικότητα (Natürlichkeit) κανένα καθορισμό, είναι το φυσικό σκίρτημα (Regen) εν εαυτώ. Αυτό σημαίνει αρχικά μόνο την εσωτερική Ιδέα που ερμηνεύεται μονόπλευρα, δηλαδή φυσικά (άμεσα). Ο νους ως ψυχή είναι η άμεση υπόσταση (Substanz) και δε έχει έτσι καμία ύπαρξη, γιατί ύπαρξη σημαίνει καθορισμένο Είναι. Η πορεία όμως προς το καθορισμένο Είναι είναι μια αναγκαία πορεία, επομένως η ψυχή καθορίζει τον εαυτό της»²⁷⁷.

Η ψυχή, προερχόμενη από την άρση της αντίφασης που είναι η φύση, και ως πρώτη αμεσότητα του Πνεύματος, είναι κατά τον Χέγκελ «υπόσταση» (Substanz), με την αριστοτελική έννοια του «υποκειμένου», δηλαδή της δυνατότητας, του υποστρώματος της μεταβολής. Η ψυχή είναι «η βάση των επιμερισμών και εξατομικεύσεων» του Πνεύματος. Σε αυτήν βρίσκονται όλα τα «υλικά» με τα οποία το Πνεύμα θα καθορίσει τον εαυτό του. Όμως ακριβώς επειδή αυτή είναι «δυνάμει πάντα τα όντα», όχι ενεργεία, χαρακτηρίζεται από τον Χέγκελ «ο ύπνος του Πνεύματος»²⁷⁸.

Είναι σαφές ότι στον Αριστοτέλη η μορφή και ουσία των όντων, το νοητό, δεν εισέρχεται σε μια τέτοια διαλεκτική κίνηση, όπως αυτή της μετάβασης από τη φύση στο Πνεύμα. Βέβαια, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι αυτή η κίνηση υπάρχει «καθαυτή» στην αριστοτελική

²⁷⁴ Enz § 248. Η μετάβαση από τη Φιλοσοφία της Φύσης στη Φιλοσοφία του Πνεύματος είναι η μετάβαση από την Ιδέα στην εξωτερικότητά της, στο «Εκτός-εαυτού-Είναι» της στην ιδεατότητα αυτής της εξωτερικότητας. Η φύση ως το «Εκτός-Εαυτού Είναι» της Ιδέας είναι για τον Χέγκελ η αντίφαση ανάμεσα στο καθολικό και τη μεμονωμένη ατομική ύπαρξη των υλικών πραγμάτων. Η ανώτατη βαθμίδα της Φιλοσοφίας της Φύσης είναι το «προτσές του γένους του ζωντανού οργανισμού», στο οποίο η αντίφαση εμφανίζεται ανάμεσα στις δύο στιγμές του οργανικού όντος, του γένους ως ουσίας του και της ατομικής του ύπαρξης. Το γένος αντιπαράκειται στην ατομική του ύπαρξη τόσο εξωτερικά, μέσα από την εχθρική του σχέση με άλλα είδη και μέσα από τις εξωτερικές συνθήκες ζωής του, όσο και εσωτερικά, μέσα από την έλλειψη και τις ανάγκες για ένα άλλο ον (γενετήσια σχέση) και για την αυτοσυντήρησή του που εντέλει καταλήγει στο φυσικό θάνατο. Βλ. και Dirk Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Akademie Verlag, Berlin 2001, σ. 91-102 και Anette Sell, *Der Lebendige Begriff*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013, σ. 121-130.

²⁷⁵ ο.π., § 392.

²⁷⁶ ο.π., § 392 και § 387.

²⁷⁷ Enzyklopädie (1817) § 311, βλ. Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, σ. 312.

²⁷⁸ Enz § 389.

φιλοσοφία. Αφενός, τα φύσει όντα βρίσκονται στον Αριστοτέλη στην κατώτατη θέση της ιεραρχίας των ουσιών λόγω της υλικής τους αρχής, ενώ η καθαρή ενέργεια, η νόηση νοήσεως στην ανώτατη. Όμως η σύνδεση των δύο σφαιρών μέσω των ουρανίων σωμάτων λαμβάνει χώρα κατ'αφαίρεση της κίνησης και της ύλης-δυνατότητας. Αφετέρου, υπάρχει στον Αριστοτέλη, κατά τον Χέγκελ, η διαλεκτική που εκφράζεται διττά στην έννοια της εντελέχειας. Εντελέχεια είναι το είδος ήτοι το επιμερισμένο γένος που πραγματώνεται στο άτομο. Αυτή η έννοια του καθόλου στη φύση (γένους) που διατηρεί σε ενότητα τις στιγμές του και μόνο έτσι είναι ένα συγκεκριμένο γενικό θα παραμείνει και η δομή της χεγκελιανής λογικής Έννοιας, διατηρώντας την «ανάμνηση» της φυσικής του καταγωγής και στην ορολογία: «Gattung» (γένος). Περαιτέρω εντελέχεια σημαίνει αυτοκινήσια και αυτοσυντήρηση του έμβιου όντος ως ενσάρκωση του συγκεκριμένου γενικού. Ακριβώς σ' αυτά τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της εντελέχειας βλέπει ο Χέγκελ τη «ρίζα κάθε ζωντανίας»²⁷⁹, την οντολογική ύπαρξη της αντίφαση, που οδηγεί στην άρση της φύσης και στη σύλληψη του Πνεύματος, αρχικά ως ψυχής και παθητικού νου. Κανένα ζωντανό ον δεν υπάρχει και δεν αυτοσυντηρείται χωρίς την έλλειψη και τον πόνο, το ένστικτο και τις ανάγκες, δηλαδή την αντίφαση, που το ωθεί στην κίνηση και στην πραγμάτωση του τέλους του²⁸⁰. Στο βαθμό που η ζωή γίνεται συνήθεια, λέει ο Χέγκελ, στο βαθμό που παύει η αντίφαση και η κίνηση, επέρχεται ο θάνατος της φυσικής ζωής και η συνέχειά της με τη μορφή του Πνεύματος.

Η χεγκελιανή σύλληψη του παθητικού νου ως πρώτη μορφή του Πνεύματος και «ιδεατότητα της φύσης» θεμελιώνεται στις παραπάνω, συνοπτικά δοσμένες, προϋποθέσεις. Και μολονότι η κριτική στη χεγκελιανή ερμηνεία-«παρερμηνεία» του αριστοτελικού νου είναι σωστή, δεν αρκεί μόνο η συνήθης επισήμανση ότι ο Χέγκελ παράγει τους νοητικούς καθορισμούς από το υποκείμενο, ενώ ο νους του Αριστοτέλη προσλαμβάνει και νοεί την αντικειμενική μορφή των πραγμάτων. Γιατί το υποκείμενο κι αντίστοιχα η αντικειμενική μορφή των πραγμάτων ενδέχεται να γίνουν κατανοητά ως απλά παραστασιακά περιεχόμενα που ερμηνεύονται κατά το δοκούν.

Ένα άλλο σημείο, όπου η κριτική εντοπίζει μια παρερμηνεία του Χέγκελ είναι η αριστοτελική σύλληψη του ενεργητικού νου ως «χωριστού» (θείος νους, νόησις νοήσεως) και ως

²⁷⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, σ. 58: « Η αντίφαση όμως είναι η ρίζα κάθε κίνησης και ζωντανίας' μόνο εφόσον κάτι έχει μέσα του την αντίφαση, κινείται, έχει ορμή και ενέργεια». Σχετικά με την οντολογική και λογική έννοια της αντίφασης βλ. Anette Sell, *Der lebendige Begriff*.

²⁸⁰ ο.π., σ. 59: «Παρόμοια δεν είναι η εσωτερική, η κυρίως αυτό-κίνηση, η ορμή εν γένει (η όρεξη ή ορμή της μονάδας, η εντελέχεια της απόλυτα απλής ουσίας) άλλο τι παρά ότι κάτι είναι από μία και την αυτή έποψη εν εαυτώ και (συγχρόνως είναι) η έλλειψη, το αρνητικό του εαυτού του».

«χωρισθέντος» (ανθρώπινος νους, χωρισθείς από την ύλη). Ο Χέγκελ προσπερνά τον χαρακτήρα ενός υπερβατικού νου, χωρίς να παραγνωρίζει ότι στον ανθρώπινο νου προσιδιάζει η δεκτικότητα και παθητικότητα και όχι η καθαρή ενέργεια. Επειδή ο Αριστοτέλης δεν διασαφηνίζει την υπερβατικότητα του ενεργητικού νου, οδήγησαν μετέπειτα ερμηνείες, όπως αυτή του Αλεξάνδρου του Αφροδισιέως, στην ταύτιση του ενεργητικού νου με τον «θύραθεν νου» που είναι αθάνατος και έρχεται εξωτερικά στην ανθρώπινη ζωή²⁸¹. Ο Χέγκελ παρέρχεται αυτές τις ερμηνείες και θεωρεί τον νου εμμενή στην ανθρώπινη ψυχή. Εντούτοις, η μετάφραση και ερμηνεία του «χωριστού» ενεργητικού νου υφίσταται αξιοσημείωτες αλλαγές που προφανώς συνδέονται με τη διαμόρφωση της Φιλοσοφίας του Πνεύματος στο σύστημά του. Έτσι στο χειρόγραφο της Ιένας(1805) χαρακτηρίζεται ο ενεργητικός νους «αφηρημένος» (abstract)²⁸², κάτι, που σωστά επισημαίνει ο W. Kern, έρχεται σε αντίφαση με την έννοια του «καθ'εαυτόν και δι'εαυτόν» η οποία αποδίδεται στον ενεργητικό νου δηλώνοντας την πραγμάτωση του «τέλους» του, της αυτογνωσίας. Αργότερα, στις ιστορικο-φιλοσοφικές Παραδόσεις του Βερολίνου ο παθητικός και ενεργητικός νους στον Αριστοτέλη μεταφράζονται αντίστοιχα «καθ'εαυτόν» (δύναμις) και «καθ'εαυτόν και δι'εαυτόν» (ενέργεια) και μεταβάλλονται σε εξελικτικά στάδια της διαλεκτικής του Πνεύματος.

Παρόμοια και το «νοητόν», το αντικείμενο του νου, υφίσταται στον Χέγκελ μια μεταβολή. Στον Αριστοτέλη «ή ψυχή τά ὄντα πώς ἐστὶ πάντα» με την έννοια του ένυλου είδους, της οντολογικής μορφής. Ο Χέγκελ δεν αμφισβητεί αυτή την οντολογική πραγματικότητα της μορφής στη φύση, όπως φαίνεται κι από την πραγμάτευση του «γένους» ως οντολογικής και λογικής έννοια. Θεωρεί όμως ότι η μορφή «είναι» μόνο «για εμάς», γιατί μόνο στο ανθρώπινο πνεύμα ανακλάται (in sich reflektiert) και γνωρίζεται. Το «για εμάς» δεν έχει τη σημασία ενός αθροίσματος μεμονωμένων γνωστικών υποκειμένων ούτε και συναρτάται με τον νου ως συνείδηση και αυτοσυνείδηση που προβαίνει σε αντικειμενικές κατασκευές με την καντιανή έννοια. Το «για εμάς» σημαίνει την όλη πνευματική πραγματικότητα που, σε όλες τις μορφές της και ιστορικά, διαμορφώνεται και διαμορφώνει τα μεμονωμένα υποκείμενα αλλά και τα υπερβαίνει. Για τον Χέγκελ αυτή η πραγματικότητα είναι το απόλυτο Πνεύμα, απόλυτο γιατί εμπερικλείει το όλο, δεν εξαρτάται από κάτι εκτός αυτού και δεν έχει καμία άλλη μορφή ύπαρξης παρά τη γνώση και την αυτογνωσία. Σε αυτή τη βάση ερμηνεύεται το περιεχόμενο του

²⁸¹ T. Dangel, *Hegel und die Geistesmetaphysik des Aristoteles*, σ. 232.

²⁸² «Κι αυτός ο νους, δηλαδή ο αφηρημένος και αμιγής και μη καθοριζόμενος από άλλο που είναι ενεργεία σύμφωνα με την ουσία του»

παθητικού νου, το νοητό. Στον Αριστοτέλη ο παθητικός νους προσλαμβάνει το νοητό από τον ενεργητικό νου, ο οποίος το χωρίζει από την ύλη· η διαφορά μεταξύ του ένυλου είδους και του είδους ως νοητού παραμένει. Ο Χέγκελ καταλήγει σε μια αντιστροφή αυτής της σχέσης μέσα από μια επεξεργασία των αριστοτελικών αρχών του νου που φτάνει έως τα χρόνια του Βερολίνου.

Αρχικά, στην Ιένα, σχολιάζει στο περιθώριο της μετάφρασης του *Περί Ψυχής* τον στίχο «ὅτι δυνάμει πῶς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς», δηλαδή την ταύτιση παθητικού νου και δύναμης, ως εξής: «Ἡ δύναμις λέει πολύ λίγα· ‘δύναμις’-ὅπως το σπέρμα (εἶναι) ἡ δυνατότητα τοῦ ζώου...Ἡ δύναμις τοῦ Πνεύματος δὲν εἶναι ἡ ἀνόητη-τετριμμένη δυνατότητα τοῦ γίνεσθαι τοῦτο ἢ το ἄλλο. Σε αὐτὴν τίθενται ὅλα πολὺ περισσότερο διαλεκτικὰ-δυναμικά, εἶναι ἤδη ἐν σπέρματι τὰ πάντα, τὸ παν ἐν τῷ γίνεσθαι, ἐν τῷ γίνεσθαι τοῦ ἰδίου τοῦ εαυτοῦ τοῦ»²⁸³. Καὶ στη συνέχεια σημειώνει δίπλα στον στίχο του Αριστοτέλη: «ὥστ’ ἐκείνοις μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει» αντιστρέφοντας τὴν ῥῆσιν «ἐνὸς αὐτὰ (τὰ υλικά πράγματα) εἶναι ὁ νους δυνάμει...»²⁸⁴. Ὁ Kern θεωρεῖ ὅτι ἐδῶ ἤδη ἐξαγγέλλεται ἡ μετέπειτα σύλληψη τοῦ παθητικοῦ νου στὴν *Εγκυκλοπαίδεια* ὡς ψυχῆς, δηλαδή «ιδεατότητας» τῆς φύσης καὶ τοῦ υλικοῦ σύμπαντος.

Στις Παραδόσεις τοῦ Βερολίνου, ὅπως ἐκδόθηκαν ἀπὸ τὸν J. Hoffmeister με βάση καὶ τὰ χειρόγραφα τῶν φοιτητῶν τοῦ Χέγκελ, τὰ νοητὰ εἶναι ἡ «απλή καθολικότητα», τὸ ἡρμένο ἐκτός-εαυτοῦ-εἶναι τῆς φύσης στὴν ψυχὴ, στὴν ἀμεσότητα τοῦ Πνεύματος: «Ὁ νους ὡς ἀπλὰ καθ’ εαυτὸς ὢν εἶναι ὁ πεπερασμένος κόσμος», «ἡ φύσις ἐν γένει», ὄχι μόνον «δυνάμει πῶς» ἀλλὰ «ἀπεριόριστα», «ἡ ολότητα καθ’ εαυτή»²⁸⁵. Στὴν *Εγκυκλοπαίδεια*, ὅπως ἀναφέρθηκε καὶ παραπάνω, γίνεται ὁ παθητικὸς νους ἡ ὑπόστασις (Substanz) τοῦ Πνεύματος με τὴν αριστοτελικὴ ἐννοία τοῦ δυνάμει καὶ χαρακτηρίζεται «ὑπνος τοῦ Πνεύματος» πάλι με τὴν αριστοτελικὴ σημασία τοῦ ὑπνου ὡς «ἀνάλογον τοῦ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν»²⁸⁶.

Μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴ μετατροπὴ τῶν αριστοτελικῶν ἐννοιῶν τῆς δύναμης καὶ ἐνέργειας βλέπει ὁ Χέγκελ καὶ στὴ δομὴ τοῦ ἀνθρώπινου νου στὸ *Περί Ψυχῆς* ὅπως καὶ σὲ αὐτὴ τῆς θεϊκῆς νόησης τῶν *Μετά τα φυσικά* τὴ δομὴ τοῦ ἀπόλυτου: τὴν ἐνότητα τοῦ υποκειμενικοῦ καὶ αντικειμενικοῦ:

²⁸³ Walter Kern, *Eine Übersetzung...*, σ. 84.

²⁸⁴ ο.π.

²⁸⁵ ο.π., σ. 83.

²⁸⁶ *Περί Ψυχῆς*, 412a 25-26.

«Ο ‘νους’ είναι το υποκείμενο, το ενεργό, η νόηση, και το αντικείμενο το νοητό. Ο Αριστοτέλης διακρίνει πολύ καλά και τα δύο, όμως με την ίδια ακρίβεια εκφράζει και την ταυτότητά τους. Στη γλώσσα μας είναι το απόλυτο, το αληθές, μόνο αυτό του οποίου η υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα είναι ένα και το αυτό, ταυτόσημα. Αυτή είναι η σύγχρονη έκφραση. όμως περιέχεται εξίσου στον Αριστοτέλη»²⁸⁷.



Επίλογος

Στο τέλος αυτής της εργασίας θα θέλαμε να συνοψίσουμε τα βασικά σημεία που ερμηνεύουν την τόσο προνομιακή μεταχείριση της αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Χέγκελ.

Η χεγκελιανή φιλοσοφία είναι μια φιλοσοφία του απόλυτου κι απόλυτο σημαίνει αυτό που δεν εξαρτάται από όρους οι οποίοι βρίσκονται εκτός αυτού. Τηρουμένων των αναλογιών μπορούμε να κατανοήσουμε τι σημαίνει απόλυτο και μέσα από την προβληματική της νόησης νοήσεως, του ορισμού και του αντικειμένου της στο *Λ των Μετά τα φυσικά*. Εκεί ο Αριστοτέλης, εξετάζοντας το είδος του αντικειμένου της νόησης, καταλήγει ότι δεν μπορεί να είναι άλλο παρά ο εαυτός της. Γιατί αν ήταν αυτό κάτι διαφορετικό είτε θα ήταν «τιμιώτερον» της νόησης είτε κατώτερο αυτής, οπότε θα προέκυπταν άτοπα.

Το απόλυτο όμως στον Χέγκελ δεν είναι ουσία (υπόσταση) ούτε και το θείον, χωριστό από τον κόσμο, όπως στον Αριστοτέλη, ή δημιουργό του κόσμου, όπως εμφανίζεται αργότερα στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Τι εννοεί ο Χέγκελ με το «απόλυτο» εκφράζεται χαρακτηριστικά σε δύο χωρία του προλόγου της *Φαινομενολογίας*: «Το αληθές είναι το όλον. Το όλον όμως είναι μόνο η ουσία που αποπερατώνεται δια της ανάπτυξής της. Για το απόλυτο πρέπει να πούμε ότι συνιστά κατ'ουσίαν *αποτέλεσμα*, ότι μόνο στο τέλος είναι ό,τι αληθινά είναι και σ'αυτό ακριβώς συνίσταται η φύση του, το να είναι ενεργά πραγματικό, υποκείμενο, ήτοι κάτι που γίνεται ο εαυτός του»²⁸⁸.

Το απόλυτο είναι «υποκείμενο» με θεμελιώδη χαρακτηριστικά την ενέργεια και την εξέλιξη προς ένα «τέλος» που έχει εν εαυτώ. Θεωρούμε ότι η επίδραση της αριστοτελικής εντελέχειας,

²⁸⁷ VGPh.III (P. Garniron/W. Jaeschke), σ. 89.

²⁸⁸ Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, σ. 46.

που αρχίζει από τη ζωή και κορυφώνεται στη νόηση νοήσεως, είναι εμφανέστατη σ' αυτό το απόσπασμα. Εντούτοις η χεγκελιανή σύλληψη του απόλυτου ως υποκειμένου φαίνεται να διαχωρίζεται τόσο από τη μεταφυσική σκέψη για την οποία το απόλυτο είναι η ουσία (υπόσταση) όσο κι από τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό που εγκατέλειψε την υποστασιακότητα υπέρ της υποκειμενικότητας ως λογικής αρχής.

Ο Χέγκελ θέλει να διατηρήσει τις στιγμές της αλήθειας και των δύο αντιτιθέμενων φιλοσοφικών κατευθύνσεων όπως το εκφράζει χαρακτηριστικά στο γνωστό χωρίο της *Φαινομενολογίας*: «...όλα εξαρτώνται από τη σύλληψη και έκφραση του αληθούς όχι ως *υφιστάμενης ουσίας* (Substanz) αλλά εξίσου ως *υποκειμένου* (Subjekt). Πρέπει συνάμα να σημειωθεί πως η ουσιαστικότητα περικλείει τόσο το καθόλου, *την αμεσότητα* του ίδιου του επίσταμαι, όσο επίσης και την αμεσότητα εκείνου που αποτελεί *είναι* ή αμεσότητα κατά του επίσταμαι»²⁸⁹.

Από το απόσπασμα διαφαίνεται ότι η ουσία (υπόσταση) έχει να κάνει με το Είναι ή την αμεσότητα του απόλυτου που βέβαια ο Χέγκελ δεν το θεωρεί ούτε ως οντολογικό δεδομένο ούτε ως ενέργεια της αυτοσυνείδησης αλλά ως αυτο-θεσία (Selbstsetzen) του απόλυτου. Η σύλληψη του είναι ως γίνεσθαι προς ένα τέλος ή «αποτελέσμα» είναι το πρώτο βήμα για τη σύλληψη της ουσίας (υπόστασης) ως υποκείμενο. Στην αρχαία φιλοσοφία εκφράζεται αυτή η επίγνωση με την κριτική του Αριστοτέλη στην πλατωνική θεωρία των ιδεών. Οι ιδέες ως «παραδείγματα» είναι ακατάλληλες να θεμελιώσουν αιτιακά το γίνεσθαι. Γι' αυτό ο Χέγκελ αποδίδει στον Αριστοτέλη, σε έναν από τους σημαντικότερους φιλοσόφους της υποστασιακής θεώρησης, την «αρχή της υποκειμενικότητας». «Αυτό που γίνεται ο εαυτός του», η αυτό-προσανατολισμένη δηλαδή δραστηριότητα, που κατά τον Χέγκελ δεν περιορίζεται μόνο στο νοούν υποκείμενο αλλά είναι η δομή της φυσικής, πνευματικής και λογικής πραγματικότητας, εκφράζεται στην αριστοτελική φιλοσοφία με την έννοια της ουσίας ως ενέργειας και εντελέχειας. «Ο σκοπός είναι το άμεσο, το στάσιμο, το ακίνητο που το ίδιο είναι κινούν κι έτσι είναι υποκείμενο»²⁹⁰.

Ενέργεια, αυτό-προσανατολισμένη δραστηριότητα (αυτοσχεσία), εμμενής σκοπιμότητα είναι οι βασικές στιγμές της έννοιας της υποκειμενικότητας που ο Χέγκελ βλέπει στην αριστοτελική σύλληψη της ουσίας²⁹¹. Η ζωή για παράδειγμα ως εντελέχεια θεωρείται από τον Χέγκελ μια φυσική μορφή αυτής της αυτό-προσανατολισμένης δραστηριότητας ή αυτοσχεσίας. Όχι όμως

²⁸⁹ ο.π., σ. 44.

²⁹⁰ ο.π., σ. 48.

²⁹¹ W. Jaeschke, «Substanz und Subjekt», σ. 453.

μόνο αυτή αλλά και οι ανώτερες στιγμές της υποκειμενικότητας, η γνώση και η αυτογνωσία του Πνεύματος έχουν τη δομή της αυτοσχεσίας, τη διάκριση και ταύτιση της γνώσης και του γνωστικού αντικειμένου, της νόησης και του νοητού (*Περί Ψυχής*), της νόησης νοήσεως (*Μετά τα φυσικά*).

Αναντίρρητα ο Χέγκελ μεταβάλλει τη σημασία των αριστοτελικών εννοιών όπως μεταβάλλει και την έννοια της υπόστασης στον Καρτέσιο και στον Σπινόζα ή του υποκειμένου στον Καντ και στον Φίχτε. Ο ίδιος δίνει λόγο γι' αυτές τις «επανερμηνείες» στον πρόλογο της *Ιστορίας της Φιλοσοφίας*: «κάθε φιλοσοφία», λέει, «ακριβώς επειδή εκθέτει ένα ιδιαίτερο εξελικτικό στάδιο, ανήκει στην εποχή της και δεσμεύεται από τον περιορισμό της»²⁹². Η εννοιολογική σύλληψη όμως αυτών των συστημάτων δεν μπορεί να τα αφήσει σε μια απλή εξωτερική διαδοχή, σε ένα εκτός αλλήλων είναι. «Η μοίρα των καθορισμών» που κάθε ένα φιλοσοφικό σύστημα έδωσε στην πνευματική εξέλιξη «είναι να συμπεριληφθούν και να υποβιβαστούν σε στιγμές»²⁹³. Αυτή η πρόοδος δεν εκτείνεται στο άπειρο αλλά έχει ένα απόλυτο σκοπό, την αυτογνωσία του Πνεύματος.-

²⁹² VGPh., σ. 64, ΙτΦ., σ.40

²⁹³ VGPh., σ. 54.

Βασική Βιβλιογραφία

Αριστοτέλους,

-Πρώτη Φιλοσοφία, (Τα Μετά τα φυσικά), εισαγωγή-ερμηνεία: Κ.Δ. Γεωργούλη, εκδ. Δημ. Ν. Παπαδήμα, Αθήνα, 1973.

Aristoteles' Metaphysik, μετάφραση Hermann Bonitz, εισαγωγή-σχόλια: Horst Seidl, Felix Meiner, Hamburg, 1984.

-Περί Φύσεως (Το Β' Βιβλίο των Φυσικών), μετάφραση Βασίλης Κάλφας, εκδ. Πόλις, 1999.

Aristoteles' Physik, μετάφραση-εισαγωγή-παρατηρήσεις: Hans Günter Zekl, Felix Meiner, Hamburg, 1987.

-Περί Ψυχής. Μικρά Φυσικά, μετάφραση: Β. Τατάκης, Ν. Σωτηράκης, Α. Ευσταθίου· επιμέλεια Ευάγγελος Παπανούτσος, Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα, 1998.

Περί Ψυχής, μετάφραση Παύλος Γρατσιάτος, Βιβλιοθήκη Φέξη Αρχαίων Ελλήνων Συγγραφέων, Αθήνα, 1911.

Aristoteles Über die Seele, εισαγωγή-μετάφραση: Horst Seidl, Felix Meiner, Hamburg, 1995.

-Aristoteles, Kategorien, μετάφραση-σχόλια: Klaus Oehler, Akademie-Verlag, Berlin, 1984.

-Aristoteles, Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik, μετάφραση-σχόλια: Eugen Rolfes, Felix Meiner, Hamburg 1975.

-Περί ζώων μορίων, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, εκδ. Κάκτος, Αθήνα, 1994.

De partibus animalium, Ed. A.L. Peck, Loeb, 1937.

-Ηθικά Νικομάχεια, εισαγωγή-μετάφρασις-σημειώσεις: Ανδρέα Δαλέζιου, Πάπυρος, Αθήνα, 1975.

G.W.F. Hegel

-Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig, 1938.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 3. Hrsg. Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

Γκεόργκ Χέγκελ, Ιστορία της Φιλοσοφίας, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Σταμάτης Γιακουμής, Ανοιχτή Βιβλιοθήκη, 2013.

-Jaener Schriften 1801-1807, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

-Έγελος, Η Διαφορά των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ, μετάφραση-σχόλια-επίμετρο: Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Εστία, Αθήνα 2006.

-Phänomenologie des Geistes, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

Έγελος, Φαινομενολογία του Νου, πρόλογος-μετάφραση-σχόλια: Γιώργος Φαράκλας, Εστία, Αθήνα, 2007.

-Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson, Felix Meiner, Hamburg, 1975.

Γκεόργκ Χέγκελ, Επιστήμη της Λογικής, Η Διδασκαλία περί της Ουσίας, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Δημήτρη Τζωρτζόπουλου, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1998.

-Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 1975.

Γκέοργκ Χέγκελ, Η Επιστήμη της Λογικής (από την Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών §§ 1-244), εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Γιάννη Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα, 1991.

Γκέοργκ Χέγκελ, Φιλοσοφία της Φύσης, εισαγωγή-μετάφραση: Σταμάτης Γιακουμής, επιμέλεια: Εύη Σιούγγαρη, Ανοιχτή Βιβλιοθήκη.

-Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes, eingeleitet und herausgegeben von Friedhelm Nicolin, in Hegel Studien Bd.1/1961, Felix Meiner, 1961.

-Χέγκελ, Πρόλογοι και Εισαγωγές, μετάφραση-ερμηνευτικά σχόλια: Παναγιώτης Θανασσάς, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2021.

Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

Bloch Ernst, Antike Philosophie, Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.

Dangel Tobias, Hegel und die Geistesmetaphysik des Aristoteles, De Gruyter, Berlin/Boston, 2013.

Düsing Klaus, 1976: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Bouvier Verlag, Bonn, 1976.

Düsing Klaus, Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Düsing Klaus, Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken, Wilhelm Fink, Verlag, München, 2012.

Ferrarin Alfredo, Hegel and Aristotle, Cambridge University Press, 2004.

Ferrarin Alfredo, «Hegels Idee einer Geschichte der Philosophie», in: *Die modernen Väter der Antike*, De Gruyter, Berlin-New York, 2009.

Février Nicolas, «Die Naturphilosophie (1830) Hegels und die aristotelische Tradition», in: *Philosophisches Jahrbuch* 107/Jahrgang/1, 2000.

Fulda Hans Friedrich, G.W. Hegel, Verlag C.H. Beck, München, 2003.

Hartmann Nicolai, «Aristoteles und Hegel», in *Kleinere Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin, 1957.

Jaeschke Walter, Hegel Handbuch, Leben-Werk-Schule J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 2016.

Jaeschke Walter, Hegels Philosophie, Felix Meiner, Hamburg, 2020.

Jaeschke Walter, «Substanz und Subjekt», in: *Tijdschrift voor Filosofie* 62, Peeters Publishers, 2000.

Jaeschke Walter, «Aristoteles in der Klassischen Deutschen Philosophie», in: *Doctor Communis*, Vatican City, 2004.

Kant Immanuel, Κριτική του Καθαρού Λόγου, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Αναστάσιος Γιανναράς, Παπαζήσης, Αθήνα, 1979.

Kant Immanuel, Κριτική της Κριτικής Δύναμης, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2002.

Kern Walter, «Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie», in: *Scholastik* 32, 1957.

Kern Walter, «Eine Übersetzung zu De Anima», in: *Hegel-Studien*, Vol.1, Felix Meiner, 1961.

Kimmerle Heinz, «Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens», in *Hegel-Studien*, Supplement 8, Felix Meiner, 1970.

Markis Dimitrios, Epekeina Ousias. Platon und Platoninterpretation Hegels, Diss., Frankfurt am Main, 1967.

Michelet Karl Ludwig, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Bd.2, Verlag von Dunder und Humblot, Berlin, 1837-1838.

Nicolin Günther, Hegel im Bericht seiner Zeitgenossen, Felix Meiner, Hamburg, 1970.

Oehler Klaus, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, C.H. Beck Verlag, München, 1962.

Petry Michael John, Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Vol. I, Reidel Publishing Company, Holland, 1978.

Sell Anette, Der lebendige Begriff, Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2013.

Stederoth Dirk, Hegels Philosophie des subjektiven Geistes, Akademie Verlag, Berlin, 2001.

Wieland Wolfgang, Die aristotelische Physik, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1992.

Windelband W.-Heimsoeth H., Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, μετάφραση Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα, 1992.

Wolff Michael, Das Körper-Seele Problem, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

Ungler Franz, Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik, Karl Albrecht Verlag, Freiburg/München, 2017.

