

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ο G.W.F. Hegel και η κριτική της υπερβατικότητας

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Παναγιώτης Διδάχος

Αθήνα, 2024

Τριμελής Επιτροπή

Γεώργιος Φαράκλας Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Γρηγόρης Ανανιάδης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Ανδρέας Μιχαλάκης, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Πατρών



Copyright © Παναγιώτης Διδάχος, 2024

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

*Στον Γιάννη και τη Νίκη,
τους γονείς μου*

Περίληψη

Η διατριβή επιχειρεί να αποσαφηνίσει την εγελιανή κριτική της υπερβατικότητας η οποία αποτελεί τη γνωσιολογική-λογική προϋπόθεση της κριτικής της κυριαρχίας. Η ενασχόληση με το θέμα αυτό στο έργο του Χέγκελ υποδηλώνει μια στροφή σε μεθοδολογικά ζητήματα συγκρότησης της διαλεκτικής στο εγελιανό corpus ο σχολιασμός των οποίων αποτελεί κρίσιμο κόμβο για την κατανόηση της φύσης της ίδιας της διαλεκτικής όσο και για την προσπάθεια σύνδεσής της με σύγχρονα προβλήματα της κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας. Κεντρικό ζήτημα της έρευνας αποτελεί η διασαφήνιση του τρόπου με τον οποίο, αφενός, συγκροτείται η εμμενής πραγμάτευση του Χέγκελ και, αφετέρου, η παρακολούθηση των επιμέρους μετατοπίσεων του περιεχομένου της εμμένειας καθώς η σκέψη του φιλοσόφου ωριμάζει και εφαρμόζεται σε διαφορετικά αντικείμενα.

Στο πρώτο και το δεύτερο κεφάλαιο ανασυγκροτούνται τα βασικά σημεία που ανακύπτουν από την υπερβατικότητα και την κριτική της μέσα από έννοιες που καλύπτουν το φάσμα από τα πρώιμα γραπτά μέχρι και τη *Φαινομενολογία του Νου* και την *Επιστήμη της Λογικής*. Στο τρίτο κεφάλαιο αξιοποιείται η ερμηνευτική συνεισφορά του Αντόρνο ώστε να αναδειχθούν τα όρια στα οποία παραπέμπει η ίδια η εγελιανή μέθοδος καθώς και τα όρια της ίδιας της κριτικής του Αντόρνο στον Χέγκελ.

Το σύνολο των ερωτημάτων που αναπτύσσονται στη διατριβή αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου εγχειρήματος προσέγγισης της νεωτερικής διαλεκτικής σκέψης και της κεντρικής της σημασίας για την κατανόηση σύγχρονων θεωρητικών αλλά και πρακτικών ζητημάτων όπως εκείνο της κυριαρχίας.

Λέξεις κλειδιά: Χέγκελ, Υπερβατικότητα, Εμμένεια, Διαλεκτική, Αντόρνο

Abstract

The thesis attempts to shed light on the Hegelian critique of transcendence which constitutes the epistemological-logical condition of the critique of domination. Addressing this topic in Hegel's work suggests a turn to methodological issues concerning the constitution of dialectics in the Hegelian corpus, the commentary of which recommends a crucial node in order to grasp the very nature of dialectics as well as the attempt to connect it with contemporary problems of social and political theory. A central issue of the research is to clarify the way in which, on the one hand, Hegel's immanent method is constituted and, on the other hand, to trace the shifts in the content of immanence as the philosopher's thought matures and is applied to different objects.

Chapters one and two reconstruct the main points that emerge from transcendence and its critique through concepts that span the spectrum from the early writings to the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. The third chapter draws on the hermeneutical contributions of Th. W. Adorno to highlight the limits to which the Hegelian method itself points, as well as the limits of Adorno's own critique of Hegel.

The set of questions developed in the thesis is part of a broader project of approaching modern dialectical thought and its central importance for the understanding of contemporary theoretical and practical issues such as that of domination.

Key words: Hegel, Transcendence, Immanence, Dialectics, Adorno

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	8
ΠΡΟΛΟΓΟΣ	12
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	17
1. ΒΑΣΙΚΕΣ ΓΡΑΜΜΕΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΑ ΠΡΩΙΜΑ ΓΡΑΠΤΑ	28
1.1 Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του	31
1.1.1 Εισαγωγή	31
1.1.2 Το πνεύμα του Εβραϊσμού	33
1.1.3 Το πνεύμα του Χριστιανισμού	37
1.2 Οι κατευθύνσεις της κριτικής της υπερβατικότητας στη <i>Διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ</i>	46
1.2.1 Εισαγωγή	46
1.2.2 Για το πράγμα αυτό τούτο	48
1.2.3 Ο ιδεαλισμός του Φίχτε	53
1.2.4 Ο Λόγος ως το απόλυτο	61
1.3 Εμμένεια και υπερβατικότητα στο <i>Πίστη και Γνώση</i>	65
1.3.1 Εισαγωγικά	65
1.3.2 Θάνατος και αναγέννηση της φιλοσοφίας	66
2. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ <i>ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΝΟΥ</i> ΚΑΙ ΣΤΗΝ <i>ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ</i>	75
2.1 Εισαγωγή	79
2.2 Ο Πρόλογος της <i>Φαινομενολογίας</i>	82
2.2.1 Η μορφή του επίσταμαι και η μέθοδος	84
2.2.2 Ολότητα και διαδικασία	90
2.2.3 Η συνείδηση και η άρση των διπόλων	93
2.2.4 Η εμμένεια ως ενσωμάτωση της τυχαιότητας	97
2.2.5 Η έννοια της αλήθειας	100
2.2.6 Η αλλαγή του αντικειμένου	104
2.3 Συγκλίσεις και αποκλίσεις <i>Φαινομενολογίας και Λογικής</i>	120

2.4 Η εγγεγραμμένη κριτική στον Σπινόζα	130
3. Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΜΜΕΝΕΙΑΣ	138
3.1 Η Επιστροφή στον Καντ και η έννοια της κριτικής	140
3.2 Η έννοια της άρνησης	148
3.2.1 Τρεις τύποι προσδιορισμένης άρνησης στον Χέγκελ	149
3.2.2 Η έννοια της προσδιορισμένης άρνησης στον Αντόρνο	155
3.3 Εμμενής κριτική	162
3.4 Η διακοπή της εμμένειας	180
3.5 Συμπεράσματα: Η κίνηση της διαλεκτικής	197
Βιβλιογραφία	210

«Το να διασώσει κανείς τον Χέγκελ —και δεν του αρμόζει μια ανανέωση, αλλά απλώς η σωτηρία— σημαίνει κατά συνέπειαν το να υποστηρίζει τη φιλοσοφία του, εκεί που είναι πιο επώδυνη, εκεί που η αναλήθειά της είναι προφανής και ακριβώς εκεί να της αποσπάσει την αλήθεια».

Αντόρνο¹

¹ Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, μτφρ. Νικόλαος Λίβος, Κριτική, Αθήνα 1992, σ. 110.

Ευχαριστίες

Φθάνοντας στο τέλος μιας πολυετούς ερευνητικής ενασχόλησης της οποίας το αποτέλεσμα συνίσταται σε μια διατριβή, έχουν αναμφίβολα μεσολαβήσει διάφορες περίοδοι κατά τις οποίες κάποιος συζητά, συνεργάζεται και ωριμάζει μαζί με διάφορους ανθρώπους γύρω του. Η ποικιλία, ωστόσο, των διαφορετικών φάσεων και συναναστροφών δεν θα έπρεπε να σταθεί εμπόδιο στην αναγνώριση όλων εκείνων που έπαιξαν, με τον δικό τους τρόπο ο καθένας, σημαντικό ρόλο στην πραγματοποίηση ενός τέτοιου εγχειρήματος, καθώς, κάτι τέτοιο, θα πρόδιδε, κατά μια έννοια, τους ουσιώδεις παράγοντες από τους οποίους προέκυψαν τόσο τα ερευνητικά ερωτήματα που αναπτύσσονται στο πλαίσιο της παρούσας έρευνας όσο και το σύνολο του ίδιου αυτού εγχειρήματος.

Οι πρώτοι στους οποίους οφείλω ευχαριστίες είναι οι γονείς και ο αδερφός μου που, στην πραγματικότητα, πίστεψαν σε εμένα και με στήριξαν σε αυτό το τόλμημα με κάθε δυνατό τρόπο. Στη συνέχεια, ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω στους: Ηλία Αργυρό, Σπύρο Ανδρουτσέλη, Ιόλη Αντζουλάτου, Μαριάνα Αντζουλάτου, Κωνσταντίνο Βασιλόπουλο, Δημήτρη Καλούλη, Γιώργο Καχριμάνη, Ηλία Κυριόπουλο, Γεωργία Μαρκουλάκη, Ευαγγελία Ντούνη, Χρήστο Παναγόπουλο, Αναστασία Παπαλεωνίδα, Μαριλένα Σουρή, Αντώνη Τριανταφυλλόπουλο, Ευγενία Τσίγκα, Μαρία Φακάλου και Πολυξένη Φακάλου, τους κοντινούς φίλους

και φίλες που με άντεξαν, ιδίως κατά τη διάρκεια του τελευταίου ενάμιση χρόνου της εντατικής συγγραφής της διατριβής.

Συνεχίζοντας, θα ήθελα να ευχαριστήσω τον καθηγητή μου Γιώργο Φαράκλα που στάθηκε, με διάφορους τρόπους, αρωγός σε αυτή την προσπάθεια· τρόπους που ξεπερνούν κατά πολύ την απλή καθοδήγηση μέσα στο αχανές υλικό της βιβλιογραφίας, φθάνοντας έως την ψυχική και πνευματική στήριξη τις στιγμές εκείνες που το άγχος και τα διάφορων ειδών προβλήματα που προέκυπταν, συσσωρεύονταν σε τέτοιο βαθμό που έφθαναν κοντά στο να κάμψουν τη θέλησή μου. Θα ήθελα, επίσης, να τον ευχαριστήσω και για το σεμινάριο ανάγνωσης της εγελιανής *Λογικής* το οποίο διοργανώνει τα τελευταία αρκετά χρόνια στο Πάντειο Πανεπιστήμιο καθώς και όλους τους εκεί συμμετέχοντες που μου έδωσαν την ευκαιρία να γνωρίσω συστηματικά και από κοντά αυτό το δύσβατο έργο, μοιραζόμενος μαζί τους απορίες, εκπλήξεις και ενδιαφέρουσες ερμηνείες.

Σημαντικοί, και κατά καιρούς εντατικοί, συζητητές γύρω από γενικότερα προβλήματα διαλεκτικής και γνωσιοθεωρίας ήταν οι: Ορέστης Γούλας, Αλέξανδρος Δασκαλάκης, Νίκος Καραγιάννης, Γιάννης Λεκατσάς, Μαρία Μούρτου Παραδεισοπούλου, Μιχάλης Παπαγεωργίου, Στέφανος Ρέγκας, Γιώργος Σαγκριώτης, Γιάννης Σαρρής, Νίκος Σουελτζής, Όλγα Σταθάτου, Γιώργος Στεφανίδης, Μιχάλης Τέγος, Νίκος Τζανάκης Παπαδάκης και Νίκος Φωλίνας. Ευχαριστίες οφείλονται, επίσης, στους Γιώργο Αρμένη και Κατερίνα Γούλα για τις συζητήσεις μας, όλα αυτά τα χρόνια, επί παντός φιλοσοφικού και λογοτεχνικού επιστητού. Θα ήθελα, επίσης, να αναγνωρίσω τη συμβολή της συντακτικής ομάδας του περιοδικού *Σκαντζόχοιρος*, στην οποία κι εγώ συμμετέχω από το ξεκίνημά της, που μου έμαθε στην πράξη την από κοινού συνεργασία. Συγκεκριμένα τους: Μαρία Γεωργίου, Σπύρο Δερδεμέζη, Πωλ Μανιάτη,

Έλενα Νακοπούλου, Χρήστο Νεδελκόπουλο και Λεωνίδα Πραπίδη. Ευχαριστίες οφείλονται επίσης στην αναλύτριά μου Ειρήνη Μαρκίδη για την ανυπολόγιστης σημασίας βοήθεια τον τελευταίο ένα χρόνο. Ευχαριστώ, επίσης, τον φίλο Νίκο Κυριακόπουλο για όλες μας τις συζητήσεις, τη στήριξη και τη γενναιοδωρία του. Μεγάλο ευχαριστώ στον Chris Cutrone και τα σεμινάρια του κατά το εαρινό εξάμηνο του 2019 στο School of the Art Institute of Chicago καθώς και στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο, όπως επίσης και τους ανθρώπους της Platypus Affiliated Society.

Κλείνοντας, θα ήθελα να αναγνωρίσω τη συνολική συμβολή του Θοδωρή Βελισσάρη στις σκέψεις που αναπτύσσονται στην παρούσα διατριβή και να τον ευχαριστήσω συνολικά για το πνεύμα διαρκούς αμφιβολίας και ευμένειας που εκπροσωπεί, πνεύμα το οποίο αποτέλεσε βασική αναφορά για την πνευματική μου ανάπτυξη τα τελευταία χρόνια. Τον ευχαριστώ επίσης για όλα όσα μοιραστήκαμε στο Σεμινάριο *Μαρξ και Μαρξισμός* που διοργανώσαμε από κοινού για δύο χρόνια στο Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Τέλος, ευχαριστώ από καρδιάς τον Γιάννη Μολυνδρή για την όλη βοήθεια που παρείχε κατά τη διάρκεια της συγγραφής, τις ιδέες και τις οπτικές που μοιράστηκε κατά τις ατελείωτες ώρες συζητήσεων πάνω στην ερμηνεία κρίσιμων χωρίων, καθώς και για την τελική μορφή που πήρε η διατριβή, χωρίς τη βοήθεια του οποίου θα ήταν αδύνατο να ολοκληρωθεί. Κυρίως, όμως, τον ευχαριστώ για την αστείρευτη ενεργητικότητα και το πάθος που επιδεικνύει για τα κοινά φιλοσοφικά οράματα και τις πολιτικές ανησυχίες που συνεχίζουμε να μοιραζόμαστε.

Αθήνα, 19/02/2024

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Στην προσπάθειά της να συνδυάσει την κριτική της κοινωνίας με τη γνώση της κοινωνίας, και μάλιστα να στηρίζει τη γνώση ενός τέτοιου αντικειμένου στην κριτική του, η Κριτική Θεωρία, ιδίως όσον αφορά την πρώτη γενιά της, ασκεί κριτική στην κυριαρχία. Η κυριαρχία με την έννοια του αυταρχισμού, του δεσποτισμού, της καταπίεσης, της εκμετάλλευσης, δεν είναι μόνον άδικη, είναι και ψευδής. Αυτή η τοποθέτηση του κοινωνικοπολιτικού ζητήματος κατάγεται από τον Χέγκελ (G.W.F. Hegel). Ο Χέγκελ ασκεί μια διπλή κριτική στην υπερβατικότητα: αφενός, η υπερβατική εξουσία ή η εξουσία μιας υπερβατικής προς την κοινωνία αρχής είναι καταπιεστική, αφετέρου, η υπερβατικότητα μιας εξηγητικής αρχής, το γεγονός ότι χωρίζεται προς την εμπειρία, την καθιστά ανίκανη να εξηγήσει την ίδια την εμπειρία. Η δεύτερη έννοια υπερβατικότητας, που μπορεί να ονομαστεί «λογική» ή «γνωσιολογική», είναι η προϋπόθεση της πρώτης, που μπορεί να ονομαστεί η υπερβατικότητα ως «κυριαρχία». Αυτή την εγγεγραμμένη κριτική της υπερβατικότητας θέλουμε να μελετήσουμε εδώ, δηλαδή τη γνωσιολογική-λογική προϋπόθεση της κριτικής της κυριαρχίας.

Στο τέλος θα στραφούμε στην ερμηνεία της εγγεγραμμένης διαλεκτικής από τον Αντόρνο, για να δείξουμε ότι αυτή η σχέση μεταξύ θεωρητικής

και πολιτικής κριτικής, η οποία χαρακτηρίζει τη σκέψη του, αντλείται από την εγελιανή διαλεκτική, αν βέβαια δεχτεί κανείς την ερμηνεία της που θα προτείνουμε εδώ.

Η ενασχόλησή μας με την κριτική της υπερβατικότητας στο έργο του Χέγκελ, υποδηλώνει μια στροφή σε μεθοδολογικά ζητήματα συγκρότησης της διαλεκτικής στο εγελιανό corpus ο σχολιασμός των οποίων αποτελεί κρίσιμο κόμβο για την κατανόηση τόσο της φύσης της ίδιας της διαλεκτικής όσο και για την προσπάθεια σύνδεσής της με σύγχρονα προβλήματα της κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας. Κεντρικό ζήτημα της παρούσας έρευνας αποτελεί η αποσαφήνιση του τρόπου με τον οποίο, αφενός, συγκροτείται η εμμενής πραγμάτευση του Χέγκελ και, αφετέρου, η παρακολούθηση των επιμέρους μετατοπίσεων του περιεχομένου της εμμένειας καθώς η σκέψη του φιλοσόφου ωριμάζει και εφαρμόζεται σε διαφορετικά αντικείμενα.

Ένα σημαντικό θέμα που προέκυψε κατά τα πρώτα της στάδια έρευνας —αλλά και της συγγραφής της παρούσας εργασίας— αφορούσε το κριτήριο επιλογής των κατάλληλων προς σχολιασμό αποσπασμάτων, καθώς είναι εμφανές ότι το ζήτημα της κριτικής της υπερβατικότητας στο έργο του Χέγκελ είναι εξαιρετικά ευρύ. Επίσης, ενώ στην αρχή είχαν ενσωματωθεί διάφορες ακόμα υποενότητες —ιδίως στο δεύτερο και το τρίτο κεφάλαιο—, προτιμήθηκε, τελικά, η αφαίρεσή τους, καθώς άνοιγαν ζητήματα που μας οδηγούσαν αρκετά μακριά από το κυρίως θέμα πραγμάτευσης, καθιστώντας την εργασία περισσότερο ένα κολλάζ παρά μια συνεκτική μονογραφία.

Προτιμήσαμε ένα μοντέλο κατά το οποίο τα δύο πρώτα κεφάλαια αφιερώνονται στην έκθεση των κεντρικών, κατά τη γνώμη μας, ιδεών του Χέγκελ που αναδεικνύουν την υπερβατικότητα και την κριτική της όπως

την κατανοεί και την πραγματεύεται μέσα από το έργο φιλοσόφων που αντιπροσωπεύουν είτε την κλασική γερμανική φιλοσοφία είτε τον γερμανικό ιδεαλισμό.

Μια σημαντική καθοδηγητική γραμμή στην πορεία ανάδειξης της σκέψης του Χέγκελ —που σημαίνει, σε αυτό το πλαίσιο, την εξέταση των όρων και των προϋποθέσεων και της φύσης μιας μεθόδου η οποία δύναται να θεωρηθεί εμμενής—, αποτελεί, η συνεισφορά του Αντόρνο (Theodor W. Adorno) του οποίου η συμβολή πρόκειται να αξιοποιηθεί στα πλαίσια του τρίτου κεφαλαίου της διατριβής ώστε να αναδειχθούν, αφενός, τα όρια στα οποία παραπέμπει η ίδια η εγελιανή μέθοδος, και, αφετέρου —στρεφόμενοι για μια ακόμα φορά στον Χέγκελ— τα όρια της κριτικής του Αντόρνο στον Χέγκελ.

Σύμφωνα, λοιπόν, με το παραπάνω μοντέλο διάρθρωσης, το σχήμα που προκύπτει είναι κατά μια έννοια κυκλικό. Ξεκινάμε από την έκθεση των βασικών σημείων που μας βοηθούν να κατανοήσουμε το ζήτημα της κριτικής της υπερβατικότητας μέσα από έννοιες που καλύπτουν το εγελιανό έργο από τα πρώιμα γραπτά μέχρι και την *Φαινομενολογία του Νου* και την *Λογική* ώστε να σχολιάσουμε, στη συνέχεια, τις κατηγοριοποιήσεις της έννοιας της εμμένειας καθώς και των χαρακτηριστικών τους, —όπως προέκυψαν στα δύο πρώτα κεφάλαια— υπό το φως της κριτικής πραγμάτευσης του Χέγκελ εκ μέρους του Αντόρνο. Αυτό το δεύτερο βήμα σχολιασμού —που βρίσκεται στο τρίτο κεφάλαιο— είναι κρίσιμο διότι μέσω των θέσεων του Αντόρνο θεματοποιούνται σημεία που φαίνονται αρχικώς αδύναμα στην εγελιανή πραγμάτευση. Το τρίτο βήμα, που καλύπτει το δεύτερο μισό του τρίτου κεφαλαίου καθώς και μέρος των συμπερασμάτων, αφορά την επιστροφή στον Χέγκελ μέσω της αποσαφήνισης των ορίων της αντορνικής

πραγμάτευσης καθώς και της συζήτησης γύρω από τον ευρύτερο ορίζοντα κατανόησης του εγγελιανού έργου μέσα από το πρίσμα της εμμενούς συγκρότησης της μεθόδου του.

Σε αυτό το πλαίσιο, θεωρούμε τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, τη σχέση μορφής-περιεχομένου καθώς και την έννοια της άρνησης κρίσιμης σημασίας, στις οποίες αφιερώνουμε μεγάλο μέρος της συζήτησης και του σχολιασμού, χρησιμοποιώντας παραδείγματα όπως εκείνο της συγκρότησης της *συνείδησης* στη *Φαινομενολογία του Νου*,² ενώ αφήνουμε εκτός προεξάρχοντα ζητήματα που τίθενται, όπως εκείνο της διαλεκτικής κυρίου και δούλου από το κεφάλαιο της *Αυτοσυνειδησίας* —από την άποψη ότι το τελευταίο αναφέρεται σε μια σχέση μεταξύ δύο αυτοσυνειδητήσεων και όχι σε εκείνη μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Σε ό,τι αφορά την *Επιστήμη της Λογικής*,³ πρόκειται να σχολιάσουμε εκτενώς αποσπάσματα από την *Εισαγωγή* και το πρώτο μέρος της *Αντικειμενικής Λογικής* δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στην ανάπτυξη της πρώτης τριάδας εννοιών που αναφέρεται στις έννοιες: *Είναι*, *Μηδέν* και *Γίνεσθαι*.

² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, τ. 3, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1986. (Εγελος, *Φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007).

³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp, τ. 5-6, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1986. Στο εξής η παράθεση των έργων του Χέγκελ θα γίνεται από την έκδοση του Suhrkamp των απάντων του, με το γράμμα W συνοδευόμενο από τον αριθμό του τόμου σε πλάγια και τη σελίδα. Τη *Φαινομενολογία του Νου* και την *Επιστήμη της Λογικής* θα τις συναντάμε συχνά στο κείμενο αρκετές φορές απλώς ως *Φαινομενολογία* και *Λογική* αντίστοιχα. Επίσης, σε όσα έργα, τόσο του Χέγκελ όσο και των υπόλοιπων πηγών, υπάρχει ελληνική μετάφραση την χρησιμοποιούμε. Σε κάθε άλλη περίπτωση οι μεταφράσεις είναι δικές μας, εκτός αν αναφέρεται διαφορετικά.

Στην πρώτη ενότητα θα αποσαφηνιστεί η έννοια της *εμμένειας* καθώς και εκείνη της *κριτικής* οι οποίες, αμφότερες, αποτελούν τα κεντρικά ερωτήματα ολόκληρης της ερευνητικής προσπάθειας. Στη συνέχεια, θα θέσουμε και θα επεξεργαστούμε την έννοια της *άρνησης* και εκείνη της *αρνητικότητας*, όπως εμφανίζονται στη *Φαινομενολογία του Νου*. Η έννοια της *άρνησης* θα εξηγηθεί περαιτέρω μέσω της εννοιολογικής διασάφησης της *προσδιορισμένης άρνησης*, η οποία αποτελεί και το κλειδί για την κατανόηση του τύπου της διαλεκτικής μεθόδου που διατρέχει ολόκληρο το εγελιανό εγχείρημα. Το παράδειγμα των τριών πρώτων στιγμών ανάπτυξης της *Φαινομενολογίας του Νου* θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τον χαρακτηριστικό τρόπο με τον οποίο συνδέεται η έννοια της *προσδιορισμένης άρνησης*, της *αλήθειας* και της *εμμένειας*. Ταυτόχρονα θα ανακατασκευάσουμε την *άρση της τυχειότητας* στην οποία προβαίνει ο Χέγκελ μέσω της έκθεσης των δύο τύπων αναγκαιότητας στην κριτική του στον Σκεπτικισμό. Ακολούθως, θα παρακολουθήσουμε τις αντινομίες που συνοδεύουν την ανάπτυξη του νοητικού αντικειμένου στην *Φαινομενολογία του Νου* όσο και στην *Επιστήμη της Λογικής* οι οποίες μας επιτρέπουν να σκεφτούμε την νέα προκύπτουσα έννοια της *αλήθειας* μέσω της κατηγορίας του *συγκεκριμένου καθολικού*.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Κεντρικό ερώτημα που καθοδηγεί ολόκληρη τη διατριβή αποτελεί ο τρόπος με τον οποίο η μέθοδος του Χέγκελ μπορεί να θεωρηθεί εμμενής. Ένα τέτοιο ερώτημα είναι, όπως μπορεί κανείς εύκολα να υποθέσει, αρκετά ευρύ ενώ, ταυτόχρονα, ο αριθμός των ζητημάτων που ανοίγονται είναι μεγάλος. Αυτός είναι και ο λόγος που θεωρούμε σκόπιμο σε αυτό το σημείο να συζητήσουμε προκαταρκτικά ορισμένες έννοιες οι οποίες διατρέχουν ολόκληρη την εργασία, αποτελώντας βασικές προϋποθέσεις για την κατανόηση της παρούσας έρευνας.

Η πρώτη εξ αυτών αφορά τη διαφορά μεταξύ *υπερβατικού* (Transzendent) και *υπερβατολογικού* (Transzendental). Οι δύο όροι απαντώνται στο έργο του Καντ (Immanuel Kant) με το οποίο ο Χέγκελ συνομιλεί. Η έννοια υπερβατικό έλκει ιστορικά την καταγωγή της από τη μεσαιωνική σχολαστική παράδοση η οποία με τη σειρά της αναφέρεται τόσο στην Πλατωνική όσο και στην Αριστοτελική φιλοσοφία. Στη γενική του έννοια το υπερβατικό αποτελεί την «[...] ιδιότητα του να ίστασαι έξω και πάνω από τα άλλα πράγματα [...]»,⁴ ενώ στη φιλοσοφία περιγράφει

⁴ Robert Audi (επιμ.), *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, μτφρ. Στέλιος Βιρβιδάκης, Γιώργος Ξηροπαΐδης, Κέδρος, Αθήνα 2011, σ. 1173.

την «[...] ιδιότητα του να βρίσκεται ένα ον κατά κάποιο τρόπο σε υψηλότερη τάξη. Ένα ον, όπως ο Θεός, μπορεί να ειπωθεί ότι είναι υπερβατικό, με την έννοια ότι είναι όχι μόνο ανώτερο. Αλλά ασύγκριτα ανώτερο από τα άλλα πράγματα, ως προς κάθε είδους τελειότητα. Η υπερβατικότητα του Θεού, ή η ιδιότητα ότι βρίσκεται έξω και πέρα από τον κόσμο, αντιπαραβάλλεται, επίσης, και από ορισμένους συγγραφείς συνδυάζεται, με την εμμένεια του Θεού, ή την ύπαρξή του μέσα στον κόσμο (sic)».⁵ Από την άλλη πλευρά, η έννοια του υπερβατολογικού, σύμφωνα με τον Καντ, δηλώνει την υποκειμενική «δυνατότητα [...] να αναφερόμαστε a priori σε αντικείμενα της εμπειρίας».⁶ Σύμφωνα με τα παραπάνω καταλαβαίνουμε ότι υφίσταται μια σημαντική διαφορά μεταξύ των δύο όρων, με τον δεύτερο να μας εισάγει, κατά μια έννοια, στην νεωτερική φιλοσοφία, μέσω της λεγόμενης *κοπερνίκειας στροφής*. Με τον όρο αυτό ο Καντ δηλώνει μια μετατόπιση ολόκληρης της θεωρητικής σκέψης σε ζητήματα που αφορούν την δυνατότητα απόκτησης αντικειμενικής γνώσης. Παρόλο που και οι δύο κατηγορίες (είτε οι υπερβατολογικές είτε οι υπερβατικές) δεν αποτελούν προϊόντα της εμπειρίας, άρα δεν είναι ενδεχομενικές —που σημαίνει ότι δεν εξάγονται επαγωγικά—, η κύρια διαφορά τους, έγκειται στο ότι οι δεύτερες αναφέρονται σε ανώτατα γένη τα οποία βρίσκονται, αφενός, εκτός των δικών μας a priori μορφών της εποπτείας (χώρος και χρόνος) και, αφετέρου, δεν εξάγονται από τον πίνακα των Κρίσεων,⁷ από όπου και ο Καντ ανευρίσκει τις υπερβατολογικές κατηγορίες. Αντιθέτως, οι υπερβατολογικές κατηγορίες έχουν άρρηκτη σχέση με τη γνώση της

⁵ Robert Audi (επιμ.), *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, ό.π.

⁶ ΚΚΛ Α56/Β 81.

⁷ Immanuel Kant, *ΚΚΛ Α57/Β 82* κ.ε.

εμπειρίας, εκείνης δηλαδή που είναι σύστοιχη με τις δικές μας *a priori* μορφές της εποπτείας. Επιπλέον, αποτελούν προϊόντα της *διάνοιας* και αναφέρονται στον τρόπο με τον οποίο οργανώνεται η εμπειρία από την δική μας διασκεπτική διάνοια. Ο Καντ προσπαθώντας να διακρίνει τους δύο όρους πραγματοποιεί, ταυτόχρονα, μια κριτική στην προκαντιανή μεταφυσική⁸ φιλοσοφία καθώς και στα παραδοσιακά αντικείμενα της μεταφυσικής (Θεός, Ψυχή/Αθανασία, Κόσμος/Ελευθερία)⁹, νοούμενη εδώ ως *metaphysica specialis*.¹⁰ Τα αντικείμενα της *metaphysica specialis* είναι υπερβατικά, επομένως μη δυνάμενα να γνωσθούν, εφόσον η προεμπειρική

⁸ Σύμφωνα με τον Ερνστ Κασσίρερ (Ernst Cassirer) η αλλαγή του τρόπου με τον οποίο εννοείται η μεταφυσική στο έργο του Καντ, ο συνολικός δηλαδή αναπροσδιορισμός της, αποτελεί το πρώτο κατεξοχήν στοιχείο που τον διαφοροποιεί από την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση και σημαίνει συνοπτικά την αλλαγή κατεύθυνσης της φιλοσοφικής πραγμάτευσης από μια *οντολογία* προς μια *γνωσιολογία*. Βλ., Ερνστ Κασσίρερ, [1918] *Καντ. Η Ζωή και το Έργο του*, μτφρ. Σταμάτης Γερογιωργάκης, Ίνδικτος, Αθήνα 2006, σ. 225. Πιο συγκεκριμένα, ο Καντ εννοεί τη μεταφυσική με δύο τρόπους «[...] αρνητικά, εννοώντας τη δογματική μεταφυσική, και θετικά, εννοώντας το σύστημα της γνώσης που θέλει ο ίδιος να θεμελιώσει σε σταθερές βάσεις με την κριτική του καθαρού Λόγου». Βλ., Γιώργος Σαγκριώτης, *Οι τρεις κριτικές του Kant. Ένας οδηγός πλοήγησης*, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Ρίο Πατρών 2023, σ. 27.

⁹ Διαφορετικά διατυπωμένα, τα αντικείμενα της παραδοσιακής μεταφυσικής είναι: «η ψυχολογία (ενότητα του υποκειμένου ως ψυχής), η κοσμολογία (ενότητα των φαινομένων σε έναν κόσμο) και η θεολογία (ενότητα των πάντων σε ένα ον όλων των όντων)». Βλ., Γιώργος Σαγκριώτης, *Οι τρεις κριτικές του Kant. Ένας οδηγός πλοήγησης*, ό.π., σ. 60.

¹⁰ *Metaphysica specialis* είναι η παραδοσιακή ειδική μεταφυσική η οποία αναφέρεται στην «υπερβατολογική χρήση των αρχών του Λόγου» ενώ η *metaphysica generalis* είναι η παραδοσιακή γενική μεταφυσική που αναφέρεται στην Οντολογία. Δες και Γιώργος Σαγκριώτης, *Οι τρεις κριτικές του Kant. Ένας οδηγός πλοήγησης*, ό.π.

γνώση, σύμφωνα με τον Καντ, είναι συνθετική a priori.¹¹ Τέτοιου τύπου αντικείμενα είναι δυνατό μόνο να νοηθούν, χωρίς να υφίσταται η γνώση τους. Ο Καντ πραγματεύεται τα εν λόγω αντικείμενα στο δεύτερο μέρος της *υπερβατολογικής λογικής*¹² που είναι η *υπερβατολογική διαλεκτική*. Εν συντομία, ο Καντ υποστηρίζει ότι η αξίωσή μας να καταστήσουμε τα αντικείμενα της *metaphysica specialis* γνωστικά αντικείμενα είναι χιμαιρική και οδηγεί σε αντινομίες.¹³ Μία εκ των αντινομιών που περιγράφει στην υπερβατολογική διαλεκτική είναι η εκείνη της ελευθερίας του ανθρώπου. Η πρώτη θέση της αντινομίας αναφέρεται στο ότι η φυσική αιτιότητα δεν διέπει όλα τα φαινόμενα στον κόσμο αλλά θα πρέπει να υποθέσουμε και μια άλλη αιτιότητα, την αιτιότητα από ελευθερία. Η

¹¹ Εν συντομία, συνθετική a priori είναι η γνώση που έχει όρους καθολικότητας και αναγκαιότητας αλλά δεν μπορεί να εξαχθεί αμιγώς από τη διάνοια καθώς χρειάζεται και τη δεύτερη θεμελιώδη ικανότητα, η οποία, σύμφωνα με τον Καντ, είναι η αισθητικότητα. Η τελευταία μπορεί να παράσχει καθολικές και αναγκαίες μορφές εφόσον συγκροτείται στην υπερβατολογική αισθητική. Για παράδειγμα η γνώση της μαθηματικής αλήθειας $4 + 6 = 10$ είναι μια συνθετική a priori γνώση καθώς το αποτέλεσμα δεν εμπεριέχεται στους δύο πρώτους όρους, αλλά αποτελεί μια επέκταση αυτών, καθώς για να έχω το αποτέλεσμα 10, είναι ανάγκη να παραστήσω τις έννοιες 4 και 6 στην a priori μορφή της εποπτείας. Οι ίδιες οι έννοιες, κατά τον Καντ, αν αναλυθούν δεν μπορούν να μας δώσουν το αποτέλεσμα και η πρόσθεσή τους είναι δυνατή μόνο αν παρασταθεί στη δική μας a priori μορφή της εποπτείας.

¹² Στη βιβλιογραφία έχει υποστηριχθεί ότι η κίνηση του Καντ σε αυτό το σημείο οδηγεί τον Χέγκελ να παρατηρήσει ότι στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* επιχειρείται μια μεταμόρφωση της μεταφυσικής σε λογική. Βλ., Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική. Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2015, σ. 124.

¹³ Πιο συγκεκριμένα, ο κόσμος οδηγεί σε αντινομίες, η ψυχή σε παραλογισμούς, ο δε Θεός αποτελεί το ιδανικό του καθαρού λόγου. Εδώ βλ., το κεφάλαιο για τις αντινομίες του Καθαρού Λόγου στην ΚΚΛ.

δεύτερη θέση, υποστηρίζει την αδυνατότητα της ελευθερίας, εφόσον τα πάντα συμβαίνουν σύμφωνα με τους φυσικούς νόμους και αφορμάται από την *αρχή του αποχρώντος λόγου* κατά την οποία υποστηρίζεται ότι μια πράξη έχει πάντα μία αιτία και η αιτία με τη σειρά της αποτελεί αιτιατό μιας προηγούμενης αιτίας κ.ο.κ. Σύμφωνα με αυτήν τη θέση είναι αδύνατο να υπάρξει ελεύθερη πράξη διότι μια τέτοια πράξη δεν μπορεί να έχει μια προηγούμενη αιτία που τη θέτει σε κίνηση αλλά οφείλει να δημιουργεί η ίδια μια αιτιακή αλυσίδα. Η πρώτη θέση υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος εξαιρείται από την επ' άπειρον αναδρομή στην οποία μας οδηγεί ο αποχρών λόγος, εφόσον θεωρεί ότι οι πράξεις των ανθρώπων συνιστούν προϊόν ελευθερίας και άρα μπορούν να μην είναι αποτελέσματα κάποιου άλλου προηγούμενου αιτίου.¹⁴

Ο Καντ επιλύει την εν λόγω αντινομία, υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος ως φαινόμενο, δηλαδή ως φυσικό αντικείμενο που ανήκει στον χώρο και τον χρόνο είναι αιτιακά προσδιορισμένος. Από την άλλη πλευρά, ο άνθρωπος ως νοούμενο είναι ελεύθερος εφόσον νοείται από τον Λόγο ως ον ικανό ελεύθερης πράξης. Έτσι, υπό θεωρητική σκοπιά, ο άνθρωπος είναι, σύμφωνα με τους κανόνες της διάνοιας, μη δυνάμενος να πράξει ελεύθερα ως εμπειρικό υποκείμενο. Από πρακτική όμως σκοπιά, δηλαδή ως υπερβατολογικό υποκείμενο, υποκινούμενος από το ερώτημα «τι οφείλω να πράξω;» είναι ελεύθερος. Αυτή η λύση δεν είναι ικανοποιητική για κάποιον ο οποίος, όπως ο Χέγκελ, αμφισβητεί κάθε υπερβατικότητα, γιατί τοποθετεί τον άνθρωπο ως ελεύθερο σε μια υπερβατική, προς την γνώσιμη σε μας εμπειρία, σφαίρα.

¹⁴ Βλ. Γιώργος Σαγκριώτης, *Οι τρεις κριτικές του Kant. Ένας οδηγός πλοήγησης*, ό.π. σ. 68-69.

Στις εισαγωγικές παρατηρήσεις θεωρήσαμε αναγκαίο να αναφερθούμε στον Καντ διότι αναγνωρίζουμε στη φιλοσοφία του μια κριτική στην υπερβατικότητα η οποία, αφενός, αφορά την παλαιότερη του Καντ μεταφυσική, αφετέρου, αποτελεί βάση για τον στοχασμό του Χέγκελ αναφορικά με την συγκρότηση της θεωρησιακής διαλεκτικής, μεθόδου που πρόκειται ο ίδιος να αναπτύξει ως ένα *σύστημα της Λογικής*,¹⁵ στη βάση της σύνδεσης λογικής και μεταφυσικής.¹⁶ Ο Χέγκελ, ωστόσο, θα επεκτείνει την κριτική της υπερβατικότητας πέρα από την καταδίκη της γνωσιολογικά υπερβατικής προς την εμπειρία χρήσης των κατηγοριών που απαντά στον Καντ. Και αυτό θα τον στρέψει ενάντια στον ίδιο τον Καντ. Η κριτική του μπορεί, ωστόσο, να θεωρηθεί εσωτερική, στο μέτρο που τελείται στο όνομα μιας αρχής, της κριτικής της υπερβατικότητας, που εισάγει ο ίδιος ο Καντ, κι ας μην της δίνει ένα τέτοιο εύρος. Μια σειρά

¹⁵ Βλ., Walter Jaeschke, Andreas Arndt, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Beck, Μόναχο 2012, σ. 36. Βλ., επίσης: Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική*, ό.π., σ. 123 κ.ε.

¹⁶ Προεκτείνοντας την προβληματική θα ήταν ίσως χρήσιμο σε αυτό το σημείο να αναφέρουμε πως η ιδέα ότι η λογική και η μεταφυσική συμπίπτουν έχει προταθεί και από τον Ρόμπερτ Πίπιν (Robert Pippin). Βλ., Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, University of Chicago Press, Σικάγο 2019. Αυτή η ιδέα και πιο συνολικά το εγχείρημα του Πίπιν θα σχολιαστούν εκτενέστερα στο δεύτερο και το τρίτο κεφάλαιο της διατριβής. Βλ., επίσης τη σύντομη και περιεκτική βιβλιοκρισία: Jensen Suther, «The Logic of Critical Theory: Review of Robert Pippin, *Hegel's Realm of Shadows*» στο *Radical Philosophy*, τχ. 208, Φθινόπωρο 2020, σ. 97-99, σ. 97. Σύμφωνα με τον Κωνσταντίνο Ράντη η Λογική που αναπτύσσει ο Χέγκελ αντικαθιστά, κατ' ουσίαν, τη Μεταφυσική. Βλ., Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική*, ό.π., σ. 124.

θεματικών που θα αναλυθούν εκτενέστερα στο κυρίως μέρος της παρούσας έρευνας αντλούν στοιχεία από την καντιανή φιλοσοφία.

Τόσο ο Χέγκελ όσο και ο Αντόρνο βασίζονται και επεκτείνουν τις καντιανές προβληματικές αναφορικά με το καθεστώς της διαλεκτικής, της κριτικής καθώς και των ορίων ή μη της γνωστικής ικανότητας του ανθρώπου.

Προεκτείνοντας τις εισαγωγικές παρατηρήσεις, θα θίξουμε στο σημείο αυτό, εν συντομία, πέντε ακόμα έννοιες που θα εμφανιστούν στην πορεία της έρευνας, ώστε να καλυφθούν προκαταρκτικά ορισμένα εύλογα ερωτήματα.

Οι τέσσερις πρώτες αφορούν την απόδοση κάποιων όρων του Χέγκελ στα ελληνικά. Όλα τα εγχειρίδια που χρησιμοποιήσαμε αποδίδουν το *Geist* ως *Πνεύμα*, και τους όρους *an sich*, *für sich*, *an sich und für sich* ως *καθ' εαυτό*, *δι' εαυτό*, *καθ' εαυτό και δι' εαυτό* αντίστοιχα. Εξαιρείται η μετάφραση της εγγελιανής *Φαινομενολογίας* —την οποία και χρησιμοποιούμε στην παρούσα διατριβή— και το έργο του Ρίττερ (Joachim Ritter) για τον Έγελο και τη Γαλλική Επανάσταση.¹⁷ Εκεί το *Geist* αποδίδεται κατά κύριο λόγο ως *Νους*. Το *Geist*, εν ολίγοις, αποδίδεται ως *Νους* για να διατηρηθεί και η μη θεολογική σημασία που ο Χέγκελ αποδίδει στον όρο, κατά τον Γιώργο Φαράκλα.¹⁸ Τέλος, ο όρος

¹⁷ Γιόαχιμ Ρίττερ, *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1999.

¹⁸ Ο Χέγκελ αποδίδει και θεολογική σημασία στον όρο και γι' αυτό ο μεταφραστής τον αποδίδει και «πνεύμα». Του αποδίδει όμως και γνωσιολογική σημασία, όπως χαρακτηριστικά στον τίτλο της *Phänomenologie des Geistes*, όπου ο ίδιος ο Χέγκελ προτείνει την απόδοση *mens* και όχι *spiritus*, δηλαδή νους και όχι πνεύμα.

Πνεύμα χρησιμοποιείται ως έννοια είδους σε σχέση με τον *Νου* που αποτελεί την έννοια γένους.

Οι όροι *an sich*, *für sich*, *an sich und für sich* στη *Φαινομενολογία του Νου* αποδίδονται ως *αυτό τούτο*, *καθ' εαυτόν*, *αυτό καθ' αυτόν* (ή *αυτό καθ' εαυτόν*) αντίστοιχα.¹⁹ Εδώ, για λόγους οικονομίας χώρου, θα αρκεστούμε να παραθέσουμε ορισμένες σύντομες παρατηρήσεις πάνω στους τρεις από τους τέσσερις παραπάνω όρους. Θεωρούμε ότι αυτές οι γενικές επεξηγήσεις, ενώ δεν εξαντλούν τα ζητήματα που προκύπτουν από τους όρους αυτούς, παρέχουν σε ένα πρώτο επίπεδο μια γενική, και πάντως όχι χωρίς λάθη, επισκόπησή τους.

Συγκεκριμένα το *είναι αυτό τούτο* (*an sich*) αποτελεί το *είναι* στην αμεσότητά του, δηλαδή κάτι το οποίο δεν σχετίζεται με οτιδήποτε άλλο.²⁰ Το *είναι καθ' εαυτό* (*für sich*) δηλώνει κάτι όπως υπάρχει σε σχέση με κάτι άλλο και άρα σε σχέση με τον εαυτό του. Το *είναι αυτό καθ' εαυτόν* (*an und für sich*) αντιστοιχεί στην τρίτη και τελευταία βαθμίδα της διαλεκτικής διαδικασίας και αναφέρεται σε κάτι όπως υπάρχει τόσο χωρίς να βρίσκεται σε σχέση με κάτι εξωτερικό από αυτό όσο και σε σχέση με τα άλλα τα οποία του είναι πλέον εσωτερικά και, επιπλέον, σε σχέση με τον εαυτό του· ήτοι ο προσδιορισμός έχει καταστεί απόλυτος. Είναι εκείνο το *είναι* το

¹⁹ Για μια πειστική επεξήγηση αυτής της μεταφραστικής επιλογής του Γιώργου Φαράκλα, μαζί με εκτενή σχολιασμό των όρων, δες: Έγγελος, *Η Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 17, 19-20, 26 και κυρίως: σ. 769-775, 779-781. Επίσης δες, Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελο*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2000, σ. 13.

²⁰ Πρβλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 493.

οποίο μετέβη στο άλλο, και επέστρεψε στον εαυτό του διατηρώντας τα στοιχεία του σε ανώτερη μορφή.²¹

Οι τρεις στιγμές της θεωρητικής ανάπτυξης κατά τον Χέγκελ, σύμφωνα με το σχόλιο του μεταφραστή της *Φαινομενολογίας*, είναι: «(1) αυτό τούτο = ουσία = δύναμι = μη σχετικό = αφηρημένο καθόλου = αόριστο· (2) καθ' αυτό = φαινόμενο = ενεργεία = σχετικό (με άλλο) = επιμέρους = ορισμένο· (3) αυτό καθ' αυτό = σύνολον ουσίας-φαινομένου, δύναμι-ενεργεία = σχέση μη σχετικού και σχετικού = ενότητα καθόλου και επιμέρους = απόλυτα ορισμένο = απόλυτο ή συγκεκριμένο καθόλου ή καθέκαστον».²²

Η τελευταία έννοια που θα σχολιάσουμε σε αυτό το εισαγωγικό σημείωμα είναι εκείνη της αλήθειας. Από το ξεκίνημα ήδη του *Προλόγου* της *Φαινομενολογίας*, ο Χέγκελ αποπειράται να ορίσει τη φιλοσοφική στάθμη της εποχής του, έτσι όπως εκείνος την αντιλαμβάνεται, δίνοντας έμφαση στην έννοια της φιλοσοφικής αλήθειας. Ο ίδιος γράφει: «Γιατί ό,τι κι αν θα ταίριαζε να λεχθεί για την φιλοσοφία σ' έναν πρόλογο και όπως κι αν λεγόταν αυτό [...] δεν μπορεί να λογίζεται ως ο θεμιτός τρόπος έκφρασης της φιλοσοφικής αλήθειας».²³ Αυτό, κατά τον Χέγκελ, συνδέεται με τον τρόπο πραγμάτευσης των εννοιών της αλήθειας και του ψεύδους που επιχείρησε η φιλοσοφία έως και την εποχή που γράφει. Η ένσταση που θέτει γίνεται κατανοητή, πιστεύουμε μέσω του παρακάτω αποσπάσματος: «Το αληθές και ψευδές ανήκει στα προσδιορισμένα

²¹ Πρβλ., και στο ίδιο.

²² Δες το σχόλιο του μεταφραστή υπ. αρ. 112 στο: Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 52.

²³ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 11. (Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 29).

διανοήματα τα οποία ισχύουν χωρίς μεταβολή ως ίδιες ουσίες, ευρισκόμενες απομονωμένες και πάγιες η μια τους εκείθε, η άλλη εδώθε, χωρίς κοινότητα με την άλλη. Πρέπει αντίθετα να πούμε ότι η αλήθεια δεν είναι ένα κομμένο νόμισμα έτοιμο να το πάρεις και να το τσεπώσεις».²⁴ Επομένως ο Χέγκελ αμφισβητεί τη διάκριση μεταξύ *αλήθειας* και *ψεύδους* επειδή, με τον τρόπο που τίθεται συνήθως, αγνοεί το κοινό έδαφος των δύο όρων. Πιο συγκεκριμένα, αμφισβητεί τη θέση ότι η αλήθεια συνεχίζει να έχει νόημα όταν αντιμετωπίζεται χωριστά από το ψεύδος ή το λάθος· αμφισβητεί, συνεπώς, την ουσιαστικοποίηση των δύο όρων πέραν της σχέσης τους. Τελικά, μόνο το επιστημονικό σύστημα —δηλαδή η συστηματική φιλοσοφική προσπάθεια την οποία ο ίδιος θα επιχειρήσει να φέρει εις πέρας— είναι εκείνο που δύναται να αποκαταστήσει ορθά το κοινό έδαφος μεταξύ τους, εφόσον «το αληθινό σχήμα υπό το οποίο η αλήθεια είναι υπαρκτή μπορεί μονάχα να είναι το επιστημονικό σύστημά της».²⁵ Αυτό σημαίνει ότι το σύστημα αίρει την εσφαλμένη απομόνωση

²⁴ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 40. (Εγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 65-66).

²⁵ Στο ίδιο, σ. 14. (Στο ίδιο, σ. 33). Για την έννοια της αλήθειας όπως αυτή εννοείται στο ευρύτερο πλαίσιο της Κριτικής Θεωρίας δες, Max Horkheimer, *Το πρόβλημα της αλήθειας*, (μτφρ. Στέφανος Ροζάνης) Αθήνα, Έρασμος, 2015. Για μια εισαγωγή στον τρόπο με τον οποίο ο Max Horkheimer πραγματεύεται την έννοια της αλήθειας, δες, Νικόλαος Χρόνης, *Η κριτική θεωρία κατά τον Max Horkheimer*, Αθήνα, Καρδαμίτσας, 1997, σ. 82-94. Επίσης βλ., Martin Jay, *Η διαλεκτική φαντασία. Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας 1923-1950*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009, σ. 63-64. Η χρήση της έννοιας της αλήθειας εκ μέρους των δύο βασικών εκπροσώπων της Κριτικής Θεωρίας (Αντόρνο, Χορκχάιμερ) θεωρούμε ότι εμπνέεται από την έννοια της αλήθειας όπως αυτή βρίσκεται στη *Φαινομενολογία* στο δίπολο βεβαιότητα/αλήθεια. Πιο συγκεκριμένα, ένας τρόπος ανάδειξης της αλήθειας ή της αναλήθειας ενός προσδιορισμού γίνεται μέσω της

όρων που έχουν νόημα μόνον ο ένας σε σχέση με τον άλλο. Καταληκτικά πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Αντόρνο χρησιμοποιεί και τους τέσσερις παραπάνω όρους με την εγγελιανή τους σημασία.

σύγκρισης των κριτηρίων που θέτει το ίδιο το αντικείμενο στον εαυτό του. Αν τα κριτήρια αποδειχθούν εν τέλει αντιφατικά τότε η κριτική αποκαλείται εμμενής. Για μια λεπτομερή επεξήγηση των παραπάνω βλ. το δεύτερο και το τρίτο κεφάλαιο.

1. ΒΑΣΙΚΕΣ ΓΡΑΜΜΕΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΑ ΠΡΩΙΜΑ ΓΡΑΠΤΑ

Το ερώτημα που έθεσε ο Χέγκελ στο έργο του για την *Θετικότητα της χριστιανικής Θρησκείας*²⁶ είναι με ποιον τρόπο η θρησκεία του Ιησού «μετατράπηκε στην “θετική” χριστιανική θρησκεία».²⁷ Η θετικότητα αντιστοιχεί, όπως παρατηρεί ο Κρόνερ (Richard Kroner), στην ιστορικότητα: «Κάθε ιστορικό γεγονός είναι θετικό εφόσον δεν είναι καθαρό και απλά ορθολογικό αλλά υπόκειται σε όρους και περικλείεται σε ιστορικές συνθήκες».²⁸

Η θετική θρησκεία απαιτεί από τους ανθρώπους να αναγνωρίσουν τον «Θεό ως κύριό τους και να επιδείξουν υπακοή σε Αυτόν»²⁹ ώστε να πράττουν προσπαθώντας να τον ευχαριστήσουν. Μια τέτοια σχέση με τον

²⁶ Βλ., Το νεανικό κείμενο του Χέγκελ της λεγόμενης περιόδου της Βέρνης που γράφεται μεταξύ 1795/1796, «Die Positivität der christlichen Religion», στο G.W.F. Hegel, *WI*, σ. 104-216 (μαζί με τις προσθήκες).

²⁷ Βλ., Richard Kroner, «Hegel's philosophical development», *Εισαγωγή* στο G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, μτφρ. T.M. Knox, Νέα Υόρκη, Harper & Brothers, 1961, σ. 6.

²⁸ Richard Kroner, «Hegel's philosophical development», ό.π., σ. 7.

²⁹ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 47.

Θεό σημαίνει, ωστόσο, «[...] την απώλεια της ελευθερίας και της ανεξαρτησίας του ανθρώπινου λόγου και την υποταγή του σε μια “ξένη δύναμη”». ³⁰ Ο Χέγκελ σε αυτό το πρώιμο κείμενο προσπαθεί να αναγνωρίσει —τόσο στη θρησκεία του Ιησού όσο και στο εβραϊκό πνεύμα— τους λόγους για τους οποίους μια θρησκεία της οποίας το θεμέλιο είναι η αγάπη, μια θρησκεία «[...] που πρωταρχικά συνδεόταν με την επίμονη απαίτηση των ανθρώπων για αυτόνομη και ελεύθερη θρησκευτική έκφραση [...]» μετατρέπεται σε «[...] μια θετική πίστη, μια θρησκεία των τυποποιημένων αρετών και της αυθεντίας». ³¹ Όταν ο Θεός γίνεται αντιληπτός ως υπερβατικός προς τον άνθρωπο, γίνεται ένας δυνάστης στα μάτια των ανθρώπων.

Τα πρώιμα εγγελιανά γραπτά, πέρα από την πρώτη μορφή θεμελίωσης μιας μεθόδου κριτικής της υπερβατικότητας, αποτελούν, όπως έχει παρατηρηθεί, προσπάθειες, στο επίπεδο του περιεχομένου, θεμελίωσης μιας κριτικής της θρησκείας. ³² Σε γενικότερο επίπεδο, μπορούμε εδώ να διακρίνουμε μια πρώτη μορφή σύνδεσης του εμπειρικού (κοινωνικού και ιστορικού στοιχείου) με το καθαρά λογικό· μια πρώτη προσπάθεια του Χέγκελ να ταυτίσει τη μέθοδο που χρησιμοποιεί (η οποία βασίζεται στην ενότητα από τη σκοπιά του Λόγου, ο οποίος προϋποθέτει την απόλυτη ταυτότητα) με την ιστορική εμπειρία της συνείδησης και την αυτοσυνειδησία της δικής της ανάπτυξης. Αυτή η μέθοδος πρόκειται να εξελιχθεί στην επιστήμη της εμπειρίας της συνείδησης με τη

³⁰ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 48.

³¹ Στο ίδιο, σ. 38. Βλ. επίσης: G.W.F Hegel, *WI*, σ. 110.

³² Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 27.

Φαινομενολογία του Νου και, από την άλλη πλευρά, στην πλήρη ανάπτυξη των λογικών προσδιορισμών της σκέψης σε επιστημονικό σύστημα που θα συναντήσουμε στη *Λογική*. Παρακάτω, θα ασχοληθούμε με το *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του* που φαίνεται να αποτελεί, από τη σκοπιά το ερευνητικού μας ερωτήματος, και το πρώτο παράδειγμα άρσης του υπερβατικού αντικειμένου το οποίο, στο συγκείμενο του ως άνω έργου, δεν είναι άλλο από τον Θεό. Στη συνέχεια, θα αναδείξουμε την μορφή που λαμβάνει η κριτική της υπερβατικότητας στο έργο για την *Διαφορά των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*³³ με σημείο εστίασης τον τρόπο που ο Χέγκελ αναπτύσσει την έννοια του *πράγματος αυτό τούτο* αναδεικνύοντας ταυτόχρονα το βασικό πρόβλημα γύρω από το οποίο συγκροτεί την κριτική του στο σύστημα του Φίχτε και συζητώντας περαιτέρω για το βασικό θεμέλιο του Λόγου όπως συλλαμβάνεται από τον Χέγκελ στη μορφή του απολύτου. Στην τρίτη ενότητα του κεφαλαίου πρόκειται να συζητήσουμε την ανάπτυξη της διαλεκτικής στη σφαίρα του Λόγου, καθώς και τον θάνατο της φιλοσοφίας και την άρση του μέσα από το έργο *Πίστη και Γνώση*.³⁴

³³ G.W.F. Hegel, «Der Geist des Christentums und sein Schicksal», στο: G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 274-418. (Εγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2013).

³⁴ G.W.F. Hegel, «Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», στο: G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 287-433. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και Γνώση. Η αναστοχαστική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην πληρότητα των μορφών της ως φιλοσοφία του Καντ, του Γιακόμπι και του Φίχτε*, μτφρ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Σαββάλας, Αθήνα 2010).

1.1 Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του

1.1.1 Εισαγωγή

Σε αυτή την πρώτη ενότητα θα προσπαθήσουμε να απομονώσουμε τις κύριες θέσεις του Χέγκελ αναφορικά με τη χριστιανική και την εβραϊκή θρησκεία οι οποίες θα μας βοηθήσουν να παρουσιάσουμε μια, χρονολογικά πρώτη, συγκροτημένη κριτική του ίδιου στην έννοια της υπερβατικότητας. Θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος ότι η κριτική της υπερβατικότητας αποτελεί σημαντικό σημείο εισόδου τόσο ως προς την κατανόηση της εγγελιανής μεθόδου κατά τις πρώτες στιγμές ανάπτυξής της όσο και, χρονικά, σημείο εκκίνησης για την ανάδειξη της μεθόδου του Χέγκελ από τη σκοπιά της ενότητάς της.

Πιο συγκεκριμένα, θα παρακολουθήσουμε στα πρώιμα γραπτά — και ιδίως στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού*— την αντίθεση μεταξύ υπερβατικού και εμμενούς να προκύπτει στις διαφορές που αναδεικνύονται μεταξύ του χριστιανικού και του εβραϊκού πνεύματος. Ο χριστιανισμός παρουσιάζεται ως μια κριτική της χαρακτηριστικής του εβραϊσμού υπερβατικότητας του Θεού.

Μπορούμε να αναγνωρίσουμε την πρώτη αποκρυστάλλωση ενός υπερβατικού αντικειμένου, του Θεού, στο εβραϊκό πνεύμα καθώς και την πρώτη, εν γένει, ανάπτυξη της μεθόδου του Χέγκελ όπως αυτή μελετά ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, όπως αυτό της θεολογίας. Ο λόγος για τον οποίο ο Θεός στο εβραϊκό πνεύμα αποτελεί υπερβατικό αντικείμενο, αφορά τη χωριστότητά του. Με τον όρο αυτό εννοούμε ότι ο Θεός βρίσκεται διαχωρισμένος από τον άνθρωπο, διότι όλα τα στοιχεία που

αποτελούν την ουσία του —όπως λ.χ. η ελεύθερη βούληση— δεν ανευρίσκονται ταυτόχρονα και ως χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Τούτη η εγγενής διάρρηξη μεταξύ του ενθάδε (άνθρωπος) και του επέκεινα (Θεός) όπως περιγράφεται στο πνεύμα του Εβραϊσμού, υποδηλώνει ότι η προσπάθεια της μεθόδου του Χέγκελ, σε αυτά τα πρώιμα θεολογικά γραπτά, συνιστά τη στροφή προς την ενότητα —μέσω της ενανθρώπισης του Θεού (Χριστός)— του ενθάδε και του επέκεινα. Η εν λόγω στροφή φαίνεται να συμβαίνει διότι καταστατικό στοιχείο της διαλεκτικής μεθόδου του Χέγκελ, αποτελεί η προσπάθεια μεσολάβησης όλων των διαλεκτικών αντιθέτων (περατό-άπειρο, ελευθερία-αναγκαιότητα, ενθάδε-επέκεινα κλπ.) μέσω της ανάλυσης της αλληλεξάρτησης των όρων, δηλαδή της αδυνατότητας αυτονόμησής τους από τη σχέση τους. Ο τρόπος πραγμάτευσής του συνίσταται, ακριβέστερα, στην προσπάθεια να δείχθει η αμοιβαία σχέση των δύο όρων ως προς την κατανοησιμότητά τους. Σύμφωνα με τα παραπάνω, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι τα αντίθετα κατανοούνται σε μια ανώτερη διαλεκτική βαθμίδα ως αμοιβαίως εξαρτώμενα, και ως εκ τούτου και ποιοτικώς διαφορετικά, εφόσον μόνο με την κατανόηση της αμοιβαίας εξάρτησής τους, είναι δυνατό να κατανοηθεί και η διακριτότητά τους. Αυτός είναι και ο κύριος λόγος, που επιλέξαμε, στην παρουσίασή μας για την κριτική του Χέγκελ στο Εβραϊκό πνεύμα, να σταθούμε στην υπέρβαση των αντιθέτων, αναδεικνύοντας, ως εκ τούτου, την κοινή μεθοδολογική γραμμή που διατρέχει το σύνολο έργο του Χέγκελ.

1.1.2 Το πνεύμα του Εβραϊσμού

Ο τρόπος που αντιλαμβάνεται μια θρησκεία τον κόσμο («πνεύμα» του Εβραϊσμού, του Χριστιανισμού), λαμβάνει στον Χέγκελ τη μορφή του *πεπρωμένου* (Schicksal). Αυτό σημαίνει εν προκειμένω ότι οι επιπτώσεις της θρησκείας στις πράξεις των ατόμων έχουν επιπτώσεις που στρέφονται ενάντια στις προθέσεις των ίδιων των ατόμων. Το πεπρωμένο του εβραϊκού λαού παίρνει δύο μορφές, σύμφωνα με τον ίδιο. Από τη μια πλευρά, όταν ο εβραϊκός λαός βρισκόταν σε θέση αδυναμίας και αναγκαζόταν να υποδουλωθεί σε κάποιο άλλο έθνος *προσχωρούσε στη λατρεία θεών*. Όταν, από την άλλη πλευρά, έβρισκε το θάρρος να αγωνιστεί για την ανεξαρτησία του τότε το έκανε στο όνομα της επιστροφής στον δικό του Θεό.³⁵ Κατ' αυτόν τον τρόπο, το εβραϊκό πνεύμα είναι σύμφυτο με τον χωρισμό καθώς οι ίδιοι «[...] δεν μπορούσαν να υφίστανται ενωμένοι σε ένα κράτος παρά μόνο μέσω της εξάρτησης όλων από κάτι το κοινό, αλλά από κάτι το κοινό το οποίο υπήρχε μόνο για αυτούς και ήταν αντίθετο σε όλους τους ανθρώπους».³⁶ Η αντίδραση του Νώε στον Κατακλυσμό³⁷ αποτελεί, για τον Χέγκελ, τον λόγο που το εβραϊκό πνεύμα φέρει ιστορικά την βαθιά χαραγμένη εντός του διάρρηξη (Zerreißen) σε σχέση με τη φύση καθώς και την εξαίρεση (Ausnahme) που «[...] έπεται κατ' ανάγκη από τον άπειρο χωρισμό».³⁸

³⁵ Βλ., G.W.F. Hegel, *WI*, σ. 292. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 33).

³⁶ Στο ίδιο. (Στο ίδιο, σ. 34).

³⁷ Στο ίδιο, σ. 274. (Στο ίδιο, σ. 13).

³⁸ Στο ίδιο, σ. 283. (Στο ίδιο, σ. 23). Άπειρος χωρισμός: unendliche Trennung.

Το αποτέλεσμα της εν λόγω αντίδρασης λαμβάνει τη μορφή μιας καθολικής εχθρότητας η οποία, όπως ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά, «[...] δεν αφήνει τίποτα όρθιο εκτός από μια σωματική εξάρτηση, μια ζωική ύπαρξη, η οποία συνεπώς δεν μπορεί να διασφαλιστεί παρά εις βάρος των υπολοίπων, και την οποία οι Εβραίοι λάμβαναν ως προνόμιο».³⁹ Η υποταγή σε μια χωριστή από τον κόσμο δύναμη χωρίζει και αυτούς που της υποτάσσονται από τον (υπόλοιπο) κόσμο.

Ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα όπου συναντάμε αρκετές από τις έννοιες τις οποίες ο ίδιος χρησιμοποιεί σε ολόκληρο το πρώιμο αυτό έργο του είναι το εξής:

«Η αρχή της όλης νομοθεσίας ήταν το πνεύμα που κληρονομήθηκε από τους προγόνους, [δηλαδή] το άπειρο αντικείμενο, η πεμπτουσία (Inbegriff) κάθε αλήθειας και κάθε σχέσης, συνεπώς το πνεύμα ήταν ουσιαστικά το μοναδικό άπειρο υποκείμενο —καθότι δεν μπορεί να ονομαστεί αντικείμενο παρά μόνο από τη στιγμή και στο μέτρο που προϋποτίθεται ο άνθρωπος, με τη ζωή του που του έχει χαριστεί, ονομαζόμενος το ζωντανό—, ήταν το απόλυτο υποκείμενο, ούτως ειπείν η μοναδική σύνθεση, ενώ τα αντίθετα [που συντίθενται] είναι, από τη μια, ο εβραϊκός λαός και, από την άλλη, όλο το υπόλοιπο ανθρώπινο γένος και ο κόσμος. Τα αντικείμενα αυτά είναι τα αληθή (wahren) καθαρά αντικείμενα, είναι ό,τι είναι έναντι ενός [στοιχείου] που βρίσκεται έξω από αυτά και είναι κάτι το άπειρο, τα αντίθετα αυτά είναι χωρίς περιεχόμενο και είναι κενά, χωρίς ζωή, δεν είναι καν νεκρά, [δηλαδή] είναι ένα τίποτε και είναι ένα κάτι μόνο στον βαθμό που το άπειρο αντικείμενο τα

³⁹ G.W.F. Hegel, *WI*, σ. 283. (Εγγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 23).

καθιστά κάτι· είναι κάτι το κατασκευασμένο, όχι κάτι το ον, είναι κάτι που δεν έχει ζωή, δικαίωμα, αγάπη για τον εαυτό του».⁴⁰

Εδώ αναγνωρίζουμε την έννοια ενός άπειρου αντικειμένου που αποτελεί την κληρονομημένη από το πνεύμα των προγόνων νομοθεσία, το οποίο αντιστοιχεί σε ένα άπειρο υποκείμενο. Είναι η ίδια η αρχή της νομοθεσίας των προγόνων η οποία ως άπειρο αντικείμενο έχει στην άλλη του πλευρά το πνεύμα που λαμβάνει τη θέση ενός άπειρου υποκειμένου το οποίο φέρει μέσα του την προβληματική σύνθεση, από τη μια πλευρά του εβραϊκού λαού και, από την άλλη, ολόκληρου του υπόλοιπου ανθρώπινου γένους. Η σύνθεση αυτή φέρεται να λαμβάνει προβληματικό χαρακτήρα ακριβώς επειδή οι όροι της είναι ανόμοιοι.

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαν να αναδειχθούν δύο όψεις ανομοιότητας. Αφενός, εκείνη μεταξύ του άπειρου αντικειμένου και του άπειρου υποκειμένου καθώς, όπως αναφέρει ο Χέγκελ, για το δεύτερο, το πρώτο είναι εντελώς εξωτερικό —έτσι, με αυτή την έννοια, η ανομοιότητα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι έχει τη μορφή της εξωτερικότητας. Αφετέρου, η ανομοιότητα μεταξύ του εβραϊκού λαού και όλου του υπόλοιπου κόσμου, εφόσον ο δεύτερος δεν έχει κανένα εσωτερικό στοιχείο όμοιο με τον πρώτο, οπότε κατ' επέκταση, ο εβραϊκός λαός —ως η μια πλευρά του απόλυτου υποκειμένου (πνεύματος)— δημιουργεί μια ανομοιότητα που λαμβάνει τον χαρακτήρα μιας διάκρισης αλληλοαποκλεισμού, κι έτσι, η αντίθεση που θέτει είναι, σύμφωνα με τον

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *WI*, σ. 283. (Εγγelos, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 23).

Χέγκελ, κατασκευασμένη, κι επομένως δεν έχει ζωή μέσα της. Σε μια προσπάθεια σύνδεσης αυτών των δύο τύπων ανομοιότητας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο τρόπος που βλέπει ο εβραϊκός λαός το υπόλοιπο ανθρώπινο γένος (χωρισμός) αντανακλά τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται και την ουσία του Θεού, δηλαδή σε πλήρη διαφορά με την ύπαρξή του (υπερβατικότητα).

Ήδη από την αρχή του έργου, ο Χέγκελ αναφέρεται συνοπτικά στο ιδεώδες τόσο του Νώε όσο και του Νεβρώδ ως ειρήνη ανάγκης με τον εχθρό (που σε αυτή την περίπτωση είναι η φύση) ενώ θέτει επίσης, συνοπτικά, ένα ακόμα ιδεώδες, διαφορετικό, το οποίο φαίνεται να πριμοδοτεί, αναφερόμενος στην ιστορία του Δευκαλίωνα και της Πύρρας οι οποίοι συνάπτουν ειρήνη αγάπης (και όχι ανάγκης) με τη φύση και δείχνουν προς μια κατεύθυνση ενότητας. «Η πρώτη πράξη», όμως, «με την οποία ο Αβραάμ γίνεται προπάτορας ενός έθνους είναι ένας χωρισμός, ο οποίος διαρρηγνύει τα δεσμά της συμβίωσης και της αγάπης, το όλο των σχέσεων στο πλαίσιο των οποίων ζούσε ως τότε με τους ανθρώπους και τη φύση· αυτές τις ωραίες σχέσεις της νεότητάς του [...] τις αποποιείται».⁴¹ Αυτός ο οριζόντιος χωρισμός από τους άλλους λαούς είναι και ο λόγος που η μόνη ισότητα που υπήρχε μεταξύ των Εβραίων ήταν η ισότητα ως προς την εξάρτησή τους από ένα αόρατο υποκείμενο, τον κάθετα υπερβατικό Θεό, καθώς και από τους ορατούς «διακόνους και υπαλλήλους του».⁴² Καταλήγοντας, θα παρομοιάσει το πεπρωμένο του εβραϊκού λαού με εκείνο του Μάκβεθ ο οποίος «[...] εξήλθε από την ίδια τη φύση, προσκολλήθηκε σε ξένα όντα, με αναγκαστικό αποτέλεσμα, όντας στην

⁴¹ G.W.F. Hegel, *WI*, σ. 277. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 16).

⁴² Στο ίδιο, σ. 290. (Στο ίδιο, σ. 31).

υπηρεσία τους, να καταπατήσει και να φονεύσει ό,τι ιερό διαθέτει η ανθρώπινη φύση, να εγκαταλειφθεί στο τέλος από τους θεούς του (διότι ήταν αντικείμενα, ο ίδιος ήταν δούλος) και να συντριβεί από την ίδια του την πίστη».⁴³

1.1.3 Το πνεύμα του Χριστιανισμού

Προχωρώντας στη σύλληψη του πνεύματος του Χριστιανισμού, ο Χέγκελ, μετά την περιγραφή της ιστορικής κατάστασης του Εβραϊσμού, αναφέρει ένα στοιχείο γύρω από το οποίο συγκροτείται ολόκληρη η οπτική του Χριστιανισμού που αντιπροσωπεύει ο Ιησούς σε σχέση με τον Εβραϊσμό και το ιδιάζον πνεύμα του.

Ένα σημείο που αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον κάτω από το πρίσμα της εξέτασης της συγκρότησης της εγγελιανής μεθόδου σε αυτά τα πρώιμα γραπτά αποτελεί το γεγονός ότι η αποκάλυψη της *κακής βούλησης* του εβραϊκού πνεύματος από τον Ιησού είναι εκείνο το στοιχείο που έδειξε στον εβραϊκό λαό ότι έχει βούληση.⁴⁴ Η ιδεολογική θέση, θα λέγαμε, ότι ο εβραϊκός λαός δεν έχει βούληση, ότι είναι απλώς υποταγμένος στον Θεό, καταγγέλλεται ως ψευδής. Ο Χριστιανισμός που φέρνει ο Ιησούς είναι η συνείδηση της ψευδούς απουσίας βούλησης στο εβραϊκό πνεύμα.

⁴³ G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 297. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 38) Πρβλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 66.

⁴⁴ Βλ., G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 300. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 43).

Πρόκειται, υπ’ αυτή την έννοια, για μια τρόπον τινά προσπάθεια αφύπνισης του πνεύματος των Εβραίων ώστε να καταφέρουν να διακρίνουν αρνητικά τη βούληση μέσα στο πνεύμα τους παύοντας να την αρνούνται συλλήβδην. Ενώ το μυστικό του Θεού των Εβραίων είναι εντελώς ξένο σε κάθε άνθρωπο,⁴⁵ υπερβατικό, ο Ιησούς, σύμφωνα με τον Χέγκελ, αντιπροσωπεύει την ένωση. Πιο συγκεκριμένα, προσπαθεί να άρει την αντίθεση μεταξύ του καθέκαστου ατόμου και του καθολικού — ή, διαφορετικά διατυπωμένο, μεταξύ θεϊκής και ανθρώπινης φύσης—, ενώνοντας εκείνα που εμφανίζονται ως αντιτιθέμενα.⁴⁶ Σε ένα διαφωτιστικό, περί της φύσης του εβραϊκού πνεύματος, απόσπασμα ο Χέγκελ γράφει:

«Η σχέση του Ιησού προς τον Θεό ως γιού προς τον πατέρα μπορούσε να συλληφθεί είτε ως γνώση ή με την πίστη, αναλόγως αν ο άνθρωπος θέτει το θεϊκό εντελώς εκτός του ή όχι. Η γνώση, για τον τρόπο με τον οποίο προσλαμβάνει την εν λόγω σχέση, θέτει δύο λογίων φύσεις: μια ανθρώπινη και μια θεϊκή φύση, ένα ανθρώπινο και ένα θεϊκό ον (Wesen), που το καθένα τους διαθέτει προσωπικότητα, υποστασιακότητα, και τα οποία παραμένουν δύο σε κάθε είδους σχέση, διότι έχουν τεθεί ως απολύτως διαφορετικά. Εκείνοι οι οποίοι θέτουν την απόλυτη διαφορετικότητα και συνάμα απαιτούν να σκέπτονται τα απόλυτα ως ένα σε μια εσώτατη σχέση δεν αίρουν τη διάνοια, από την άποψη ότι αναγγέλλουν κάτι το οποίο θα βρισκόταν εκτός του πεδίου της, η διάνοια είναι αντιθέτως εκείνη από την οποία αξιώνουν να συλλάβει απολύτως διαφορετικές

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *WI*, σ. 285. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 25-26).

⁴⁶ Βλ., στο ίδιο, σ. 299. (Στο ίδιο, σ. 42).

υποστάσεις και ταυτόχρονα την απόλυτη ενότητά τους· επομένως, καθώς θέτουν τη διάνοια, την καταστρέφουν. Εκείνοι οι οποίοι δέχονται τη δεδομένη διαφορετικότητα των υποστασιακότητων, αλλά δεν δέχονται την ενότητά τους είναι συνεπέστεροι· δικαιούνται να κάνουν το πρώτο, διότι απαιτείται να σκεφτεί κανείς τον Θεό και τον άνθρωπο, και επομένως δικαιούνται να κάνουν και το δεύτερο, διότι η άρση του χωρισμού μεταξύ θεού και ανθρώπου θα ήταν εναντίον του πρώτου που αξιώνεται από αυτούς. Με αυτόν τον τρόπο σώζουν μεν τη διάνοια, αλλά παραμένοντας σε αυτήν την απόλυτη διαφορετικότητα των όντων (Wesen), αναγορεύουν τη διάνοια, τον απόλυτο χωρισμό, τη νέκρωση, σε ύψιστο του πνεύματος. Αυτό ήταν ο τρόπος με τον οποίον προσέλαβαν τον Ιησού οι Εβραίοι».⁴⁷

Στο παραπάνω χωρίο παρατηρούμε, αρχικά, την εισαγωγή της διάκρισης μεταξύ πίστης και γνώσης ως προς τη σύλληψη της σχέσης μεταξύ του Θεού και του Ιησού, διάκριση η οποία θα αναπτυχθεί περαιτέρω στο ομώνυμο έργο του Χέγκελ του 1802/1803.⁴⁸ Αφήνοντας προς ώρας στην άκρη την έννοια της πίστης, ο Χέγκελ αναδεικνύει τους δύο δυνατούς τρόπους σύλληψης της παραπάνω σχέσης στη σφαίρα της γνώσης. Εντός της σφαίρας της γνώσης προκύπτουν δύο τρόποι εννόησης αυτής της σχέσης. Και στους δύο τρόπους προϋποτίθεται, όπως αναφέρει ο ίδιος, να έχουν τεθεί εξ αρχής δύο απόλυτα διαχωρισμένες φύσεις, αυτή

⁴⁷ Βλ., G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 380. (Εγγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 142-143).

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 287-433. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και Γνώση. Η αναστοχαστική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην πληρότητα των μορφών της ως φιλοσοφία του Καντ, του Γιακόμπι και του Φίχτε*, μτφρ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Σαββάλας, Αθήνα 2010).

του Θεού κι εκείνη του ανθρώπου. Αν, εντός της σφαίρας της γνώσης, επιχειρήσει κάποιος να συλλάβει τον όρο «Θεός» και τον όρο «άνθρωπος» ως απόλυτα διαφορετικές και θελήσει παράλληλα να σκεφτεί την ενότητά τους σε μια *εσώτατη σχέση* τότε, το πλαίσιο της διάνοιας δεν είναι δυνατό να αρθεί από την θέση της προϋπόθεσης μιας ενότητας λόγω του ότι η τελευταία βρίσκεται εκτός του πλαισίου της διάνοιας. Οπότε το αποτέλεσμα της οποιασδήποτε προσπάθειας ένωσής τους, της οποιασδήποτε ευκταίας ενότητάς τους καθίσταται προγραμματικά ατελέσφορο με την έννοια ότι *καταστρέφει* το ίδιο το πλαίσιο (διάνοια) το οποίο προϋποθέτει. Πράγματι, αν δύο όροι έχουν νόημα σε αντιδιαστολή ο ένας προς τον άλλο, είναι βέβαια διαφορετικοί, αλλά μέσα σε ένα κοινό νοηματικό πλαίσιο. Αν δεν μπορούμε να σκεφτούμε μαζί τη διαφορά των όρων και την κοινή τους ένταξη σε ένα ενιαίο πλαίσιο, τότε η ενότητά τους φαίνεται να καταστρέφει τη διαφορά τους και άρα το ίδιο τους το νόημα.

Κατά συνέπεια, εκείνοι που θα προσπαθήσουν, σύμφωνα με τον Χέγκελ, εντός και πάλι της σφαίρας της γνώσης, να θέσουν την απόλυτη διαφορετικότητα μεταξύ των δύο όρων χωρίς να προσβλέπουν ταυτόχρονα σε μια *εσώτατη σχέση* των όρων εμφανίζονται ως περισσότερο συνεπείς λόγω του ότι δεν καταστρέφουν το πλαίσιο (διάνοια) από το οποίο αντλούν τις προϋποθέσεις τους. Το πρόβλημα όμως εδώ είναι ακριβώς ότι η συνέπειά τους συλλαμβάνεται εντός ενός πλαισίου διάνοιας που αποτελεί καταστατικά πλαίσιο το οποίο δεν δύναται να υπερβεί τη διαφορά. Αρά σε αυτή την περίπτωση, υπάρχει μεν εσωτερική συνέπεια του πλαισίου προϋποθέσεων, το ίδιο όμως το πλαίσιο εμφανίζεται ανεπαρκές. Σύμφωνα με τον Χέγκελ, αυτή η δεύτερη περίπτωση αντιστοιχεί στο εβραϊκό πνεύμα, εφόσον, το κοινό έδαφος που οφείλει να προϋποτεθεί ώστε να προκύπτει η δυνατότητα ένωσης των δύο πόλων (Θεού και ανθρώπου),

καθίσταται προγραμματικά ανύπαρκτο. Η εσωτερική συνέπεια εντός της διάνοιας δεν επαρκεί για τον Χέγκελ και προκύπτει η ανάγκη υπέρβασης του ίδιου του πλαισίου ώστε να μπορεί να συλληφθεί μια ένωση των δύο πόλων.

Ο ίδιος θα προεκτείνει την προβληματική αναφέροντας πως ο εβραϊκός λαός αντιπροσωπεύει το πνεύμα του απόλυτου διαχωρισμού, το πνεύμα της υπερβατικότητας,⁴⁹ εφόσον το μυστικό του Θεού των Εβραίων είναι εντελώς ξένο σε κάθε άνθρωπο.⁵⁰ Η λύση αυτού του προβλήματος φαίνεται να προκύπτει για τον Χέγκελ στο πνεύμα του Χριστιανισμού, καθώς ο Ιησούς αποτελεί μπροστά τους την εμφάνιση της ένωσης, της εμμένειας.⁵¹

Η επανένωση, την οποία θα μπορούσαμε να υποθέσουμε σε τούτο το σημείο ως την επιστρεπτική κίνηση της διαδικασίας⁵² —δηλαδή εκείνη που θα αντιστοιχούσε στην τρίτη στιγμή, την θεωρησιακή, σύμφωνα με τους ανεπτυγμένους όρους της *Φαινομενολογίας*— γίνεται στη ζωή και όχι στην έννοια.⁵³ Παρόλο όμως που συμβαίνει στη ζωή, μπορούμε να

⁴⁹ Βλ., G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 380-381. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 143).

⁵⁰ Βλ., στο ίδιο, σ. 285. (Στο ίδιο, σ. 25-26).

⁵¹ Βλ., G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 381. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 143-144).

⁵² Όπως αναφέρει ο Γιώργος Φαράκλας, στο τριαδικό σχήμα, ο πατέρας αντιπροσωπεύει τον *μη χωρισμό*, την *ουσία*, ο υιός την *φαινομενική ύπαρξη ως χωρισμό από την ουσία*, και το άγιο πνεύμα την *επιστροφή της ύπαρξης στην ουσία*. Βλ., Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το πεπρωμένο του*, μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», 2013, υπ. αρ. 232, σ. 155.

⁵³ Βλ., G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 390. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 154-155).

παρατηρήσουμε ότι η δομή της κίνησης θα παραμείνει ίδια στη διαλεκτική κίνηση που απαντά στη *Φαινομενολογία* παραδείγματα ανάπτυξης της οποίας θα συζητηθούν στο επόμενο κεφάλαιο.

Πολλοί θεωρούν ότι ο Χέγκελ αλλάζει ριζικά οπτική γωνία όταν παύει να θεωρεί τη ζωή ανώτερη της έννοιας και αντίθετη προς αυτή. Στην πραγματικότητα, δεν πρόκειται για την ίδια έννοια «έννοιας». Σε γενικότερο επίπεδο, ο Χέγκελ στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του* παρουσιάζει, πράγματι, μια αντίθεση μεταξύ έννοιας και όντος και ο ίδιος φαίνεται να τίθεται υπέρ του δεύτερου. Αυτό συμβαίνει επειδή το *ον* έχει ζωή και αντιπροσωπεύει την πληρότητα της ζωής αφού σχετίζει το άπειρο με το πεπερασμένο,⁵⁴ η έννοια, από την άλλη πλευρά, προκαλεί μόνο νοητική ένωση, και άρα είναι νεκρή. Σε αντίθεση με τη νεκρή νοητική ένωση, ο Ιησούς λέγοντας ότι ο Θεός είναι πατέρας του⁵⁵ δείχνει την ενότητα της ουσίας πατέρα και υιού στην θεϊκότητα. Από την πλευρά των ανθρώπων, η πίστη σε κάτι το θεϊκό «[...] δεν είναι δυνατή παρά αν υπάρχει στον ίδιο τον πιστεύοντα κάτι το θεϊκό [...]».⁵⁶ Ο Ιησούς σε αυτό το πλαίσιο παρουσιάζεται σαν όρος μεσολάβησης του Θείου με το ανθρώπινο με τους όρους μια συνείδησης που κομίζει στο ανθρώπινο πνεύμα περί της αναγνώρισης της ίδιας του της θεϊκότητας. Από αυτή την άποψη, ο Ιησούς καλεί τους μαθητές του, σύμφωνα με τον Χέγκελ, να δουν το θεϊκό στοιχείο που βρίσκεται μέσα τους,⁵⁷ ακριβώς επειδή η πηγή της

⁵⁴ Βλ., G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 378. (Εγγelos, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 140).

⁵⁵ Βλ., στο *ίδιο*, σ. 375-376. (Στο *ίδιο*, σ. 138).

⁵⁶ Βλ., στο *ίδιο*, σ. 382. (Στο *ίδιο*, σ. 145).

⁵⁷ Βλ., στο *ίδιο*, σ. 388. (Στο *ίδιο*, σ. 152-153). Λίγο πιο κάτω ο ίδιος δίνει χρησιμοποιεί το παράδειγμα ενός παιδιού μέσω του οποίου αναπτύσσει τις φάσεις από τις οποίες

πίστης στο θείο βρίσκεται στη *θεικότητα της φύσης μας* (Göttlichkeit der eigenen Natur).⁵⁸ Με αυτή την κίνηση η θεικότητα καθίσταται εμμενής στην ανθρώπινη φύση. Ο ίδιος ο θάνατος του Ιησού, που αντιπροσωπεύει το γεγονός ενός Θεού που γίνεται άνθρωπος, αναδεικνύει, αφενός, το θεικό στοιχείο μέσα στον άνθρωπο, όπως είδαμε ακριβώς παραπάνω και, αφετέρου, το θεικό στοιχείο στον Χριστιανισμό αντιπροσωπεύει την ολότητα της ζωής των ανθρώπων όχι σε κάποιο επέκεινα αλλά σε αυτήν εδώ τη ζωή, όπως παρατηρεί και ο Τέρρυ Πίνκαρντ (Terry Pinkard).⁵⁹ Ο

διαξέρχεται ώστε να βρει την πραγματική ενότητα που είναι η ολότητα ξεκινώντας από την ενότητα ως εσωτερική συμφωνία και αρμονία η οποία βρίσκεται στην αρχή της, δεν είναι ακόμη ανεπτυγμένη κι έτσι «[...] ξεκινά με την πίστη σε θεούς [που βρίσκονται] εκτός του, με τον φόβο, ώσπου να έχει μεν πράξει το ίδιο, να έχει χωριστεί όλο και περισσότερο, αλλά, μέσα από [επιμέρους] ενώσεις, να επιστρέφει στην πρωταρχική, μα τώρα ανεπτυγμένη, αυτοπαραχθείσα ενότητα, ως [αντικείμενο] του αισθήματος, και να αναγνωρίζει τη θεότητα, δηλαδή το πνεύμα του Θεού μέσα του, να βγαίνει από τους περιορισμούς του, να αίρει τον τρόπο ύπαρξης και να αποκαθιστά το όλο». (G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 389-390. Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 154). Σε αυτό το σημείο συναντάμε ένα κοινό παράδειγμα για τον Χέγκελ το οποίο, αργότερα, στην *Φαινομενολογία του Νου*, θα αναπτυχθεί εκτενέστερα.

⁵⁸ Βλ., G.W.F. Hegel, *W1*, σ. 382. (Έγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 145-146).

⁵⁹ Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2000, σ. 219. Εκεί αναφέρει τα ακόλουθα: «Ο θάνατος του Ιησού ήταν ο θάνατος του Θεού, ο τρόπος με τον οποίο ο Θεός έγινε άνθρωπος. Το θεικό στοιχείο, υποστήριζε ο Χέγκελ, είχε ως εκ τούτου εκδηλωθεί ως το ίδιο το ορθολογικό αυτοσυνείδητο πνεύμα (Geist). Αυτό δεν σήμαινε ότι ο άνθρωπος ήταν Θεός· θεωρούσε ότι στη χριστιανική θρησκεία, αναγνωρίζουμε ότι δεν λατρεύουμε τον εαυτό μας, πράγμα που θα ήταν παράλογο, αλλά τη “θεική αρχή” μέσα μας, αξίωση την οποία ο ίδιος θα επιχειρούσε να επαληθεύσει αργότερα στη «φιλοσοφία της φύσης». Το θεικό στοιχείο στον

ώριμος Χέγκελ στις παραδόσεις του για τη *Φιλοσοφία της θρησκείας* θα ερμηνεύσει αντίστοιχα το «Άγιο Πνεύμα», το τρίτο πρόσωπο του Θεού, ως την κοινότητα των πιστών.

Από τις παραπάνω ιδιότητες που αναδεικνύονται κριτικά στο χριστιανικό πνεύμα καθώς και από την κριτική στο εβραϊκό πνεύμα καθίσταται δυνατό να αναγνωριστούν μια σειρά στοιχείων που συγκροτούν και θεωρούνται καταστατικά της εγγελιανής μεθόδου όπως έχει έως αυτό το σημείο αναπτυχθεί. Παραδειγματικά, παρατηρούμε ότι από τα πρώιμα αυτά κείμενα καθίσταται σαφές πως για να υφίσταται γνώση του απολύτου είναι αναγκαίοι οι δύο υπό σύγκρισιν όροι, εδώ η θεϊκή και η ανθρώπινη φύση, να έχουν ένα κοινό έδαφος. Αυτό σημαίνει ότι για να μπορέσει καν να τεθεί από την πλευρά της ανθρώπινης φύσης η γνώση της θεϊκής φύσης οφείλουν να συλληφθούν ως μοιραζόμενες ένα κοινό έδαφος, ή, διαφορετικά διατυπωμένο, η ανθρώπινη φύση να ομοιάζει με τη θεϊκή. Στην προκειμένη περίπτωση κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η ανθρώπινη φύση θα πρέπει να μετέχει της θεϊκής ώστε μπορεί καν η πρώτη να εννοήσει τη δεύτερη. Αυτή η κίνηση, παρατηρούμε, έχει δύο βήματα. Κατά πρώτον, η ανθρώπινη φύση εσωτερικεύει τον αρχικά ανεξάρτητο χαρακτήρα της από την θεϊκή, όπως συμβαίνει με το παράδειγμα του εβραϊσμού, και, κατά δεύτερον, η ανθρώπινη φύση

Χριστιανισμό είναι η λογική δομή της ολότητας μέσα στην οποία ζούμε και εργαζόμαστε, γεννιόμαστε και πεθαίνουμε, όχι κάποια υπερβατική οντότητα πέρα από την ανθρώπινη ζωή και όσα την αφορούν. Το θεϊκό είναι κατά μια έννοια μόνο ο τρόπος με τον οποίο ο κόσμος ενσαρκώνει μέσα του τη δυνατότητα για πνεύμα (Geist), για τη “πνευματικότητα” (mindedness) και την “ομοψυχία” (like-mindedness) μας, η οποία φτάνει στην πρόωρα πλήρη πραγμάτωσή της στην ανθρώπινη θρησκευτική κοινότητα».

υπερβαίνει την εν λόγω ανεξαρτησία —δηλαδή την χωριστότητά της— δείχνοντας τόσο ότι η θεϊκή φύση είναι αναγκαίο να εξανθρωπιστεί όσο και το να αναγνωριστεί το γεγονός ότι η ανθρώπινη φύση μετέχει στη θεϊκή.

Σε μια υψηλότερη σφαίρα αφαίρεσης, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι το χριστιανικό πνεύμα, μοιάζει να αποτελεί την προσδιορισμένη άρνηση του εβραϊκού, διότι υπερβαίνει το σχήμα της διάνοιας —σχήμα που αντιστοιχεί στον εβραϊσμό— το οποίο θέτει τους δύο υπό συζήτηση όρους εντελώς χωριστούς και αδιάφορους τον έναν προς τον άλλον, ενώ το χριστιανικό πνεύμα, από την άλλη πλευρά, αίρει την αδιαφορία των εν λόγω όρων και αποκαλύπτει την αμοιβαία συσχέτιση αλλά και εξάρτηση του ενός όρου ως προς τον άλλον και, κατ' αυτόν τον τρόπο, αναδεικνύει την πραγματική σχέση εξάρτησης-ανεξαρτησίας τους. Η σχέση αυτή μπορεί να αναγνωστεί επίσης ως σχέση μεταξύ περατού και άπειρου με το πρώτο να αντιπροσωπεύει την ανθρώπινη και το δεύτερο τη θεϊκή φύση. Σε αυτό το συμφραζόμενο, η πρώτη κίνηση προϋποθέτει το περατό και το άπειρο ως απολύτως χωριστούς όρους, ενώ η δεύτερη εμφανίζει το άπειρο μέσα στο περατό και το περατό μέσα στο άπειρο ώστε να γίνει δυνατό να σχετιστούν οι δύο όροι. Το αποτέλεσμα της δεύτερης κίνησης είναι, επίσης, η εμφάνιση της αμοιβαίας σχέσης των δύο όρων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσαμε εδώ να παρατηρήσουμε, προκαταρκτικά, τη δομική ομοιότητα του τρόπου με τον οποίο αναπτύσσονται οι όροι της θεϊκής και της ανθρώπινης φύσης με εκείνη της ανάπτυξης της σχέσης των όρων περατό και άπειρο οι οποίοι συναντώνται στην *Επιστήμη της Λογικής* και στο πλαίσιο αυτής της πραγμάτευσης πρόκειται να συζητηθούν εκτενέστερα στο δεύτερο κεφάλαιο.

1.2 Οι κατευθύνσεις της κριτικής της υπερβατικότητας στη *Διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*

1.2.1 Εισαγωγή

Στην προηγούμενη ενότητα παρακολουθήσαμε τον τρόπο με τον οποίο αίρεται η σχέση θεϊκής και ανθρώπινης φύσης η οποία μπορεί να διαβαστεί σε αντιστοιχία με το ζεύγος περατού-απείρου⁶⁰ και σχολιάσαμε, εν γένει, την άρση των αντιθέτων μέσω της προσδιορισμένης άρνησης που συνίσταται στην ανάδειξη μιας αναγκαίας κοινής σφαίρας. Το υπερβατικό αντικείμενο που έθεσε ο Χέγκελ σε αυτό το στάδιο επεξεργασίας του είναι ο Θεός,⁶¹ ενώ ο άνθρωπος φέρεται να κατανοεί τη σχέση του με αυτόν, τόσο γνωστικά όσο και ως προς την ουσία του, δηλαδή μεταφυσικά. Στην παρούσα ενότητα θα εξετάσουμε το έργο *Διαφορά των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ* το οποίο είναι κομβικής σημασίας

⁶⁰ Σε αυτό το σημείο εισάγεται ως μόνο χρονολογικά πρώτη η σχέση περατού και απείρου, σχέση που θα εξετάσουμε λεπτομερέστερα στο επόμενο κεφάλαιο, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στον τρόπο ανάπτυξής της στην *Επιστήμη της Λογικής* από την οποία πρόκειται να εξαχθούν βασικά συμπεράσματα για την έννοια της υπερβατικότητας.

⁶¹ Τόσο ο Σέλλινγκ όσο και ο Χέγκελ την περίοδο της Ιένας η οποία ξεκινά για τον δεύτερο συμβατικά το 1801 και εγκαινιάζεται με το έργο του για τη *Διαφορά* [G.W.F. Hegel, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie», στο G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 9-138. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2006)], συλλαμβάνουν την εμμένεια, ως προς το ζήτημα του Θεού, αρνούμενοι μια κατανόησή του ως υπερβατικό ή απλώς ηθικό ον. Βλ., Paolo Diego Bubbio, Daniele Fulvi, «Immanence in Schelling and Hegel in the Jena Period», *The Southern Journal of Philosophy*, τ. 60 (3), Σεπτέμβριος 2022, σ. 354.

για την περαιτέρω ανάπτυξη της εγγελιανής σκέψης στη *Φαινομενολογία του Νου*,⁶² εφόσον ανοίγει μια σειρά από ζητήματα που θα αναπτυχθούν εκτενώς εκεί. Ως σημείο εστίασης εδώ, λαμβάνεται, αρχικά, η κριτική του Χέγκελ στο *πράγμα αυτό τούτο* (Ding an sich), μετατοπίζοντας έτσι την κριτική στην υπερβατικότητα σε ένα πιο γενικό εννοιολογικό επίπεδο αφαίρεσης σε σχέση με το *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το υπό άρση αντικείμενο εμπλέκεται εντονότερα με το γνωσιοθεωρητικό ζήτημα απεκδυόμενο τον πρωτύτερα θεολογικό του χαρακτήρα.

Στη συνέχεια της ενότητας θα στραφούμε προς το κεντρικό ερώτημα που θέτει, σύμφωνα με τον Χέγκελ, στον εαυτό της η θεωρησιακή φιλοσοφία ως εμμενώς συγκροτημένη στα πρότυπα του Λόγου⁶³ —του οποίου θεμέλιο αποτελεί η απόλυτη, δηλαδή ανεξάρτητη από περιορισμούς, ταυτότητα— καθώς και την προοπτική ανάπτυξης μιας μεθόδου επεξεργασίας των αντικειμένων που προκύπτουν από τις φιλοσοφικές αναπτύξεις των Φίχτε και Σέλλινγκ στο πλαίσιο του υποκειμενικού

⁶² Βλ., Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 79.

⁶³ Σε αυτό το σημείο ίσως είναι χρήσιμο να αναφέρουμε ότι συγκρότηση της εμμένειας από την πλευρά του Χέγκελ στην *Διαφορά* έγκειται, στην αρχή του έργου, στον τρόπο που θα πρέπει να συγκροτηθεί ο ίδιος ο Λόγος σε σχέση με την έννοια της φύσης. Διότι, όπως αναφέρει ο ίδιος, αν η φύση έχει υποστεί κακομεταχείριση «[...] στα συστήματα του Καντ και του Φίχτε [...]», ο Λόγος δεν θα πρέπει «[...] να απεμπολήσει τον εαυτό του ή να γίνει επιφανειακός μιμητής της φύσης [...]» αλλά να «[...] φτάσει στην εναρμόνιση βρίσκοντας ενδογενώς τη δύναμη να διαμορφωθεί σε φύση». G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 13. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 24).

ιδεαλισμού —διορθώνοντας και επεκτείνοντάς τες— και η οποία θέτει πλέον στο επίκεντρό της το αντικειμενικό στοιχείο.

1.2.2 Για το πράγμα αυτό τούτο

Το *πράγμα αυτό τούτο* αποτελεί πρόσφορο επίπεδο ερμηνείας του τρόπου με τον οποίο ο Χέγκελ ασκεί εμμενή κριτική στους Γιακόμπι, Φίχτε, Σέλλινγκ και Καντ. Μέσω της εν λόγω κριτικής ο ίδιος αποσαφηνίζει τη σχέση του τόσο με τον Καντ όσο και με τη μετα-καντιανή φιλοσοφία των Φίχτε και Σέλλινγκ —κυρίως του πρώιμου Σέλλινγκ. Προκαταρκτικά, αναφέρει ότι, από αμιγώς λογική άποψη, το πράγμα αυτό τούτο δηλώνει την «κενή μορφή της αντίθεσης»,⁶⁴ ενώ το πρόβλημα που διαπιστώνει στην αρχή του *Προοιμίου* της *Διαφοράς* είναι η υποστασιοποίηση του πράγματος αυτό τούτο η οποία όμως προκύπτει, σύμφωνα με τον ίδιο, από τη *μορφή* της καντιανής παραγωγής των κατηγοριών και δεν οφείλεται «στην αρχή ή το πνεύμα της».⁶⁵ Για τον Χέγκελ, το εγχείρημα του Καντ για την παραγωγή των αναγκαίων, καθολικών και προ-εμπειρικών (a priori) κατηγοριών της σκέψης και της δυνατής εμπειρίας αποτελεί θεμιτή βάση εκκίνησης του θεωρησιακού στοχασμού. Παρόλα αυτά, η μορφή της καντιανής παραγωγής βρίσκει το όριό της καθώς θεματοποιείται στα πλαίσια της διάνοιας —ήτοι από την

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 10. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 18).

⁶⁵ Στο ίδιο, (Στο ίδιο).

σκοπιά της «πεπερασμένης σκέψης»⁶⁶ — και όχι από εκείνη του Λόγου. Και, όπως ξέρουμε, η διάνοια υπερτονίζει τη διαφορά των όρων καθώς δεν τη θεωρεί συμβατή με το κοινό πλαίσιο τους, ενώ αυτό αποτελεί, στην πραγματικότητα, το αναγκαίο συμπλήρωμα της διαφοράς τους. Αυτό θα μας εξηγήσει γιατί το πράγμα αυτό τούτο θεωρείται από τη διάνοια ανεξάρτητο από τη γνώση.

Ο πεπερασμένος χαρακτήρας της σκέψης στο πλαίσιο της διάνοιας διαφαίνεται, γενικά, σε αυτό που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως στατικότητα των κατηγοριών στο πλαίσιο της καντιανής φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τον Καντ, οι κατηγορίες δεν παράγονται αλλά ανευρίσκονται από των πίνακα των κρίσεων. Αυτό σημαίνει ότι ο ίδιος εκθέτει τις κατηγορίες, αλλά η δυσκολία προκύπτει στην εύρεση της εσωτερικής τους συνοχής και αλληλεξάρτησης —ή, αλλιώς διατυπωμένο της αναγκαιότητάς τους—, δυσκολία η οποία φαίνεται να είναι καταστατική, εφόσον το δεσμευτικό πλαίσιο εντός του οποίου συζητά ο Καντ είναι εκείνο της διάνοιας —πέραν του ότι ο μεν Καντ ονομάζει «διάνοια» την ικανότητά μας να έχουμε έννοιες γενικά, ενώ ο Χέγκελ ονομάζει έτσι μια ορισμένη αντιμετώπιση των εννοιών, εκείνη σύμφωνα με την οποία είναι μόνο διαφορετικές και όχι συνάμα ταυτόσημες. Το πρόβλημα της διάνοιας, είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι, αφενός, θέτει αντιθέσεις μεταξύ των κατηγοριών που η ίδια δεν μπορεί να επιλύσει, ενώ, αφετέρου, δεν είναι σε θέση να θεματοποιήσει την αμοιβαία εξάρτηση και αμοιβαία αλληλοκατανόησή τους. Για να καταστεί περισσότερο σαφής η λειτουργία της διάνοιας θα φέρουμε δύο παραδείγματα. Ας πάρουμε λ.χ. την

⁶⁶ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 11. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 20).

κατηγορία του ενός κι εκείνη του *πολλαπλού*. Και οι δύο αυτές κατηγορίες ανήκουν στο γένος της *ποσότητας*. Για τον Καντ, η κατηγορία του *πολλαπλού* της αισθητηριακής εμπειρίας, θεωρητικά δύναται να εννοηθεί χωριστά από τη μορφική ενότητα της κατηγορίας του ενός. Σε αυτό το παράδειγμα αναγνωρίζουμε την ανεξαρτησία που έχουν οι δύο όροι, ανεξαρτησία η οποία αποτελεί για τον Χέγκελ περιορισμό που δείχνει ακριβώς τη μη αναγκαιότητά τους. Ως δεύτερο παράδειγμα θα προσπαθήσουμε να σκεφτούμε πάνω στη σχέση *ύλης* και *μορφής*. Στον Καντ της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, είναι δυνατό να κατανοηθεί μια ύλη (το αισθητηριακό υλικό της εμπειρίας) πριν μορφοποιηθεί από τη διασκεπτική διάνοια. Αν όμως ισχύει κάτι τέτοιο τότε μπορούμε να δούμε ότι οι κατηγορίες συλλαμβάνονται σε πλήρη αντίθεση και ανεξαρτησία μεταξύ τους⁶⁷ —όπως και στο προηγούμενο παράδειγμα. Ποιο είναι όμως το αποτέλεσμα μιας τέτοιας θέσης; Σύμφωνα με τον Χέγκελ, αν μπορεί να γίνει διανοητή μια ύλη χωρίς οποιαδήποτε μορφή, τότε προκύπτει μια ταύτιση με ένα κενό σχήμα της διάνοιας που με τη σειρά του σημαίνει ότι είναι δυνατό να ανακύψουν και διαφορετικές μορφές συγκρότησης των γνωστικών ικανοτήτων μας (*Vermögen*, αγγλικά *faculties*). Κατά τα παραπάνω βλέπουμε ότι το αντικείμενο, σύμφωνα με τον Καντ, καθίσταται απλά ύλη η οποία δευτερογενώς μορφοποιείται από τις κατηγορίες. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως αυτή η ύλη αντιπροσωπεύει κατ' ουσίαν το πράγμα αυτό τούτο ως ένα υπόστρωμα, δηλαδή πριν να του δοθεί κάποια μορφική ενότητα η οποία είναι δυνατό να δοθεί μόνο από τη σκέψη. Από τα παραπάνω μπορούμε να

⁶⁷ Από την άλλη πλευρά, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι ο Καντ —μολονότι, σύμφωνα με τον Χέγκελ, «κρατάει» τις κατηγορίες της διάνοιας ανεξάρτητες— θεματοποιεί την ανάγκη για την ενότητά τους: Βλ., ΚΚΛ Β129 κ.ε.

συμπεράνουμε ότι η ταυτότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου στην καντιανή φιλοσοφία συνελήφθη, εξ αρχής, στο επίπεδο της διάνοιας και μόνο στη συνέχεια «αυτή η θεωρία της διάνοιας πήρε το βάπτισμά της από τον Λόγο».⁶⁸ Γράφει ο Χέγκελ:

«[...] [Ο]ταν τώρα ο Καντ αυτή την ίδια την ταυτότητα ως Λόγο την καθιστά αντικείμενο του φιλοσοφικού αναστοχασμού, η ταυτότητα εξαφανίζεται εντός του εαυτού της. Ενώ ο Λόγος είχε πραγματευθεί τη διάνοια, τώρα η διάνοια πραγματεύεται τον Λόγο. Εδώ γίνεται φανερό σε ποια κατώτερη βαθμίδα είχε συλληφθεί η ταυτότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου».⁶⁹

Σύμφωνα με τον Χέγκελ στον Καντ η επικράτεια του Λόγου σχετικοποιείται καθώς ο ίδιος τελικά αναβαπτίζεται στις κατηγορίες της διάνοιας, με αποτέλεσμα να δημιουργείται μια αντίφαση ανάμεσα στην αξίωσή μας να αναφερθούμε σε απόλυτους όρους δια του Λόγου και στη σχετικοποίησή τους από τη διάνοια: προκύπτει «[...] το αντιφατικό αποτέλεσμα να μην υπάρχουν για τη διάνοια απόλυτοι αντικειμενικοί προσδιορισμοί, ενώ αντίθετα να υπάρχουν για τον Λόγο».⁷⁰ Μια τέτοια εννόηση του Λόγου παύει να τον καθιστά αυτόνομο εφόσον τον εξαρτά από τις κατηγορίες της διάνοιας, αφαιρώντας του έτσι στην πραγματικότητα τη δυνατότητα να επιτελέσει το κανονιστικό έργο που ο

⁶⁸ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 10. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 19).

⁶⁹ Στο ίδιο, (Στο ίδιο).

⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 11. (Στο ίδιο, σ. 20).

ίδιος ο Καντ του αναθέτει. Η διάνοια λαμβάνει, κατά τον Χέγκελ, τέτοια μορφή ώστε να παρουσιάζει από την άποψή της τα υπό πραγμάτευση αντικείμενά της με τους όρους της μη ταυτότητας. Έτσι, σύμφωνα με τον ίδιο, η θεώρηση του πράγματος αυτό τούτο αντιστοιχεί στη «[...] μη ταυτότητα» η οποία «ανυψώνεται σε απόλυτη θεμελιώδη αρχή». Πρόκειται για την αθέμιτη αποκοπή ενός σχετικού όρου από τη σχέση που του δίνει νόημα, την οποία ο Χέγκελ αποκαλεί «υποστασιοποίηση»⁷¹ δανειζόμενος έναν όρο από το λεξιλόγιο της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*.

Για τον Χέγκελ όμως, το θεμέλιο του Λόγου, άρα και η σκοπιά από την οποία η θεωρησιακή φιλοσοφία εκλαμβάνει τα εκάστοτε αντικείμενά της, αποτελεί η απόλυτη —δηλαδή μη υπαγόμενη η ίδια σε όρους— αρχή, που δεν είναι άλλη από την αρχή της ταυτότητας. Ο Χέγκελ στην Ιένα έχει συνάψει συμμαχία με τον Σέλλινγκ και εμφανίζεται, ειδικά στη *Διαφορά των συστημάτων*, ως απλός υπέρμαχος της «φιλοσοφίας της ταυτότητας» του τελευταίου. Η αρχή της ταυτότητας καθιστά τον Λόγο ως την απόλυτη μορφή πράγμα που σημαίνει ότι δεν έχει περαιτέρω προϋποθέσεις και δεν βρίσκει εντός του καμία αντίθεση. Μόνο με αυτόν τον τρόπο είναι δυνατόν ο Λόγος να καταστεί αυτόνομος. Αυτό το σκεπτικό δεν θα εξαφανιστεί όταν ο Χέγκελ απομακρυνθεί από τη «φιλοσοφία της ταυτότητας», απλώς η «απόλυτη μορφή» θα περιλαμβάνει πλέον απαραιτήτως και τη διαφορά, εννοούμενη ως «εσωτερική διαφορά», με άλλα λόγια, ειπωμένο με δυναμικούς όρους, η επιστροφή στον εαυτό θα μεσολαβείται κατ' ανάγκη από τη διαφορά.

⁷¹ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 10. (Εγγelos, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 19).

1.2.3 Ο ιδεαλισμός του Φίχτε

Ανάλογες παρατηρήσεις για την απόλυτη μορφή του Λόγου, μολονότι μετατοπισμένες σε σχέση με την κριτική του στον Καντ, κάνει ο Χέγκελ και για την φιλοσοφία του Φίχτε.⁷² Στην απόπειρα του τελευταίου, ο ίδιος παρατηρεί πως, σε γενικότερο επίπεδο, ο Λόγος δεν δύναται να πραγματοποιήσει την επιστρεπτική κίνηση στον εαυτό (που δηλώνει την ταυτότητα) και επομένως αδυνατεί να βρει το αληθινό άπειρο, εφόσον, σύμφωνα με τον Χέγκελ, μόνο στην ενδοεπιστρέφουσα κίνηση, όπως είδαμε και στα σημεία που αναπτύχθηκαν στην προηγούμενη ενότητα, αναιρείται η περατότητα και η αντίθεση.

Ο Φίχτε εκκινεί την προσπάθειά του, στη *Θεμελίωση της σύνολης Επιστημολογίας* (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre) [1794], στην ταυτότητα του Εγώ με τον εαυτό του, από τη μια πλευρά, και, από την άλλη, στην αυτοθεσία του εγώ.⁷³ Κατ' αυτόν τον τρόπο η ταυτότητα αυτού του Εγώ με τον εαυτό του λαμβάνει τη μορφή προγραμματικής θέσης στο φίχτεανό σύστημα, πράγμα το οποίο καθίσταται για τον Χέγκελ προβληματικό. Το Εγώ = Εγώ αποτελεί μόνο τον κανόνα «[...] του οποίου η άπειρη εκπλήρωση τίθεται αξιωματικά (postuliert), χωρίς όμως να κατασκευάζεται μέσα στο σύστημα».⁷⁴ Αυτό σημαίνει ότι η θεμελιώδης

⁷² Βλ. επίσης: Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 14.

⁷³ J.G. Fichte, *Werke*, τ. 1, De Gruyter, Βερολίνο 1971, σ. 94 κ.ε.

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 61. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 87). Από την άλλη πλευρά, τη θέση της ομοιότητας της μεθόδου του Χέγκελ κι εκείνης του Φίχτε, σε ένα γενικότερο δομικό επίπεδο, υπερασπίζεται ο Φόρστερ (Michael Forster), αναφέροντας ότι η εγελιανή μέθοδος αποτελεί άμεσο

ταυτότητα τίθεται ως εξωτερικό θεμέλιο αντί να παραχθεί εντός του συστήματος.

Ο Χέγκελ παρατηρεί πως ο «[...] θεωρησιακός στοχασμός στη βάση του συστήματος απαιτεί την αναίρεση των αντιτιθέμενων, το σύστημα το ίδιο, όμως, δεν τα αναιρεί. Η απόλυτη σύνθεση στην οποία φτάνει το σύστημα δεν είναι Εγώ = Εγώ, αλλά η πρόταση “το Εγώ *πρέπει να ταυτίζεται* με το Εγώ”». ⁷⁵ Η εξωτερικότητα του Εγώ με τον εαυτό του ή, αλλιώς διατυπωμένο, το γεγονός ότι τίθεται αξιωματικά, δείχνει την υπερβατική σκοπιά, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί, που επιδεικνύει μια έτσι συγκροτημένη συστηματική φιλοσοφία, όπως εκείνη του Φίχτε. Η εξωτερικότητα του θεμελίου σε σχέση με το σύστημα σημαίνει, αφενός, ότι το θεμέλιο δεν παράγεται εσωτερικά, από το ίδιο το σύστημα και, αφετέρου, θέτει τη μια πλευρά, εκείνη ενός προσδιορισμένου υποκειμένου στη θέση του απολύτου.

Ο Χέγκελ καταφέρεται έντονα έναντι ενός τέτοιου ιδεαλισμού, τον οποίο μάλιστα θεωρεί δογματικό καθώς «[...] εξασφαλίζει την ενότητα της αρχής του αρνούμενος το αντικείμενο εν γένει και θέτει ένα από τα αντιτιθέμενα, το προσδιορισμένο υποκείμενο, ως το απόλυτο». ⁷⁶ Όταν η μια πλευρά τίθεται με αυτόν τον τρόπο, αναβαθμιζόμενη σε απόλυτο, ανακύπτει μια ασυμμετρία που συνίσταται στο ότι για αυτό το προσδιορισμένο υποκείμενο που τίθεται ως εγώ η άλλη πλευρά, το

επίγονο της φichteανής. Βλ., Michael Forster, «Hegel's Dialectical Method», στο: Frederick C. Beiser (επιμ.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1993, σ. 159.

⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 50. (Στο ίδιο, σ. 74).

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 61. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 88).

αντικείμενο, προκύπτει ταυτόχρονα ως άθροισμα ενός Εγώ και ενός μη Εγώ. Τα δύο μέρη εμφανίζονται ως ασύμβατα μεταξύ τους επειδή εκλείπει το κοινό έδαφος του αμοιβαίου προσδιορισμού τους.

«[...] [H] καθαρή συνείδηση αποδεικνύεται διαφορετική από την εμπειρική. Από εδώ προκύπτει ο χαρακτήρας της υπερβατολογικής παραγωγής (Deduktion) ενός αντικειμενικού κόσμου. Το Εγώ = Εγώ είναι αρχή του θεωρησιακού στοχασμού ή του υποκειμενικού φιλοσοφικού αναστοχασμού που αντιτίθεται στην εμπειρική συνείδηση. Γι' αυτό πρέπει από αντικειμενική άποψη να αποδειχθεί ως αρχή της φιλοσοφίας, αναιρώντας την αντίθεση έναντι της εμπειρικής συνείδησης. Αυτό πρέπει να συμβεί όταν η καθαρή συνείδηση παράγει αφ' εαυτής μια πολλαπλότητα δραστηριοτήτων, η οποία ταυτίζεται με την πολλαπλότητα της εμπειρικής συνείδησης. Κατ' αυτόν τον τρόπο το Εγώ = Εγώ θα αποδεικνυόταν ως εμμενές εμπράγματο θεμέλιο της ολότητας των αντικειμένων τα οποία είναι εξωτερικά μεταξύ τους. Όμως στην εμπειρική συνείδηση ένα αντιτιθέμενο, ένα X, είναι αυτό που η καθαρή συνείδηση, μια και είναι μια αυτοθεσία, δεν μπορεί ούτε να το παραγάγει αφ' εαυτής ούτε να το υπερβεί, αλλά πρέπει να το προϋποθέσει. Το ερώτημα είναι αν η απόλυτη ταυτότητα, μια και εμφανίζεται επίσης ως θεωρητική ικανότητα, μπορεί να πραγματοποιήσει πλήρη αφαίρεση από την υποκειμενικότητα και την αντίθεση έναντι της εμπειρικής συνείδησης και εντός αυτής της σφαίρας να καταστεί αντικειμενική για τον εαυτό της, $A = A$. Όμως αυτή η θεωρητική ικανότητα, το Εγώ που τίθεται ως Εγώ και είναι προσδιορισμένο από το μη Εγώ, δεν είναι μια καθαρά εμμενής σφαίρα».⁷⁷

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 64-65. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 91-92).

Το πρώτο ζήτημα στο οποίο αναφέρεται ο Χέγκελ στο ως άνω απόσπασμα σχετίζεται με τους δύο αντιθετικούς τύπους εποπτείας που προκύπτουν από τη θεμελίωση μιας προβληματικής απόλυτης αρχής. Η μια πλευρά είναι η εμπειρική εποπτεία και η άλλη πλευρά είναι η διανοητική εποπτεία, από την οποία εξάγεται η αρχή Εγώ = Εγώ.⁷⁸ Στην πραγματικότητα, ο θεωρησιακός στοχασμός⁷⁹ αποτυγχάνει να αναδειχθεί ως θεμέλιο της φιλοσοφίας από αντικειμενική άποψη. Αν το κατάφερνε τότε θα ήταν δυνατό, σύμφωνα με τον Χέγκελ, να άρει την αντίθεσή του σε σχέση με τη συνείδηση που προκύπτει από την εμπειρία.

⁷⁸ Στο σημείο αυτό ίσως είναι χρήσιμο να επισημάνουμε ότι αυτή είναι και η βασική κριτική του Φίχτε έναντι του Καντ. Για τον Φίχτε η *διανοητική εποπτεία* είναι προσβάσιμη και από τον άνθρωπο στη μορφή του φιχτεανού Εγώ, σε αντίθεση με τον Καντ, για τον οποίο πρόσβαση στη *διανοητική εποπτεία* έχει μόνο ο Θεός, διότι για τον τελευταίο η πρόσβαση στο υπερβατολογικό εγώ είναι δυνατή μόνο μέσα από τις μορφές τις εποπτείας (χώρος και χρόνος). Βλ. επίσης Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης 2003, σ. 255 κ.ε. Επ' αυτού, γράφει ο Φίχτε: «Η διανοητική εποπτεία είναι η άμεση συνείδηση ότι εγώ ενεργώ και εκείνου που κάνω καθόσον ενεργώ. [...] Δεν μπορώ να κάνω ούτε ένα βήμα, δεν μπορώ να κουνήσω ούτε το χέρι ή το πόδι μου χωρίς τη διανοητική εποπτεία της αυτοσυνειδησίας μου κατά την εκτέλεση αυτών των πράξεων. Μόνο μέσα από μια τέτοια εποπτεία είναι δυνατό να γνωρίζω ότι εγώ το πράττω. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος μέσω του οποίου δύναμαι να διακρίνω το δικό μου ενέργημα (και εντός αυτού του ενεργήματος τον ίδιο μου τον εαυτό) από το αντικείμενο του ενεργήματός μου». Στο: J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, τ.1, Meiner, Αμβούργο 1997, σ. 463.

⁷⁹ Ο θεωρησιακός στοχασμός μοιάζει για τον Χέγκελ να αποτελεί την κίνηση που αναδεικνύει τη σχέση μεταξύ εμπειρικής και διανοητικής εποπτείας. Βλ., επίσης G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 398. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 280-281).

Η *πολλαπλότητα* των ενεργημάτων της καθαρής συνείδησης είναι ανάγκη να παραχθεί, δηλαδή να προκύψει εσωτερικά στο σύστημα, ως ταυτόσημη με το *πολλαπλό* της εμπειρίας.⁸⁰ Για να συμβεί όμως κάτι τέτοιο οφείλει να υποτεθεί ένα κοινό έδαφος μεταξύ των ενεργημάτων της καθαρής συνείδησης και του *πολλαπλού* της εμπειρίας. Αυτός είναι και ο μοναδικός τρόπος μέσω του οποίου θα ήταν δυνατό να αρθεί η μονομερής και υποκειμενική σκοπιά του φιχτεανού συστήματος έτσι ώστε το Εγώ να λάβει τη θέση του *εμμενούς εμπράγματος θεμελίου της ολότητας των αντικειμένων*. Όταν όμως η εμπειρική συνείδηση αναγνωρίζεται σε σχέση εξωτερικότητας με την καθαρή συνείδηση κάτι τέτοιο αδυνατεί καταστατικά να τελεσφορήσει. Εμφανίζεται έτσι η απορία της διαφοράς χωρίς κοινό πλαίσιο, που είναι χαρακτηριστική της υπερβατικότητας.

Το Εγώ στα συμφραζόμενα του Φίχτε είναι, τρόπον τινά, «καταδικασμένο» να θέτει τον εαυτό του ως προϋπόθεση καθώς δεν δύναται να τον παραγάγει αλλά ούτε και να τον υπερβεί. Συνεπώς, η κίνηση της αυτοθεσίας του Εγώ πραγματοποιεί ένα, ούτως ειπείν, άλμα εκτός της ταυτότητάς του και εκείνο που του απομένει είναι μόνο μια σχέση του αποχρώντος λόγου, μια σχέση αιτιότητας δηλαδή, που διευθετεί, κατ' ανάγκη, τη —μη δυνάμενη σε αυτό το πλαίσιο να μεσολαβηθεί αλλιώς—, διαφορά που προέκυψε.⁸¹ Η εν λόγω διαφορά τότε

⁸⁰ Ο Χέγκελ αναφέρει πως «[α]ν η αυτοσυνείδηση καθορίζεται από την εμπειρική συνείδηση, η εμπειρική συνείδηση δεν μπορεί να είναι προϊόν απόλυτης ελευθερίας και η ελεύθερη δραστηριότητα του Εγώ θα γινόταν απλώς ένας παράγοντας κατά την κατασκευή της εποπτείας ενός αντικειμενικού κόσμου». Στο: G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 65. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 93).

⁸¹ Βλ., G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 94. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 129).

φαίνεται να μεταπίπτει σε μια σχέση αιτιότητας λόγω του ότι οι δύο πλευρές —από τη μια πλευρά το Εγώ ως διανοητική εποπτεία και από την άλλη το άλλο Εγώ ως εμπειρική εποπτεία, δηλαδή ως Εγώ και μη Εγώ— ως ασύμμετρες μεταξύ τους είναι δυνατό να σχετιστούν μόνο από μια άποψη πρωθύστερου και ύστερου, είτε δηλαδή ότι το πρώτο Εγώ είναι η αιτία του δεύτερου είτε το δεύτερο αιτία του πρώτου. Από την άποψη του Χέγκελ, αυτό σημαίνει πως ο ένας από τους δύο αντίθετους όρους αναγκαστικά εκτελεί χρέη κοινού πλαισίου των δύο. Αργότερα θα προσθέσει ότι αυτός ο όρος αλλάζει νόημα όταν λειτουργεί όχι μόνον ως αντίθετος του άλλου αλλά και ως το πλαίσιο εντός του οποίου έχει νόημα η αντίθεση των δύο. Προς το παρόν, χαρακτηρίζει, με κάπως παραπλανητικό τρόπο, ως «υποκειμενική» την ανάδειξη του υποκειμένου σε αιτία του αντικειμένου χωρίς αλλαγή του μονομερούς νοήματός του (ως αντιθέτου του αντικειμένου) και ως «αντικειμενική» όχι την ανάδειξη του αντικειμένου σε αιτία του υποκειμένου, όπως φαίνεται να απαιτεί η συμμετρία, αλλά τη σημασία που αποκτά το υποκείμενο όταν θεωρούμε ότι επιτελεί μια τέτοια ενοποιητική λειτουργία. Ο Φίχτε θα όφειλε να συνειδητοποιήσει ότι ισχύει το δεύτερο, αλλά δεν το κάνει, κι έτσι μένει εγκλωβισμένος στην πρώτη περίπτωση, στην οποία το υποκείμενο υποτίθεται ότι κυριαρχεί το αντικείμενο αντί να το γνωρίζει, ως όφειλε.

Ο Χέγκελ θα συμπληρώσει ότι το σύστημα του Φίχτε είναι εσωτερικά καθόλα συνεπές, η συνέπειά του όμως προκύπτει στο επίπεδο της διάνοιας⁸² —ενός τρόπου σκέψης που, όπως είπαμε, υπερτονίζει τη διαφορά σε βάρος του κοινού πλαισίου των όρων. Το σύνολο από

⁸² Αυτή η καταληκτική παρατήρηση μοιάζει να φέρνει κοντά, αν και για διαφορετικούς τεχνικά λόγους, την κριτική του Χέγκελ στον Φίχτε με εκείνη που επιχειρεί ως προς τον Καντ.

περατότητες που προκύπτουν στο έτσι συγκροτημένο σύστημα του Φίχτε «[...] η πρωταρχική ταυτότητα δεν δύναται να το οδηγήσει στην εστία της ολότητας, στην απόλυτη αυτοθέαση. Το υποκείμενο = αντικείμενο, ως εκ τούτου, καθίσταται κάτι υποκειμενικό και δεν κατορθώνει να αναιρέσει αυτήν την υποκειμενικότητα και να αυτοτεθεί σε αντικειμενική διάσταση».⁸³

Η κριτική του Χέγκελ προς τον Φίχτε θα μπορούσε να αναγνωριστεί, εν συνόλω, ως αδυναμία της ταυτότητας του Εγώ με τον εαυτό του, του Εγώ = Εγώ, να καταστεί απόλυτη. Αυτή η αδυναμία προκύπτει από το γεγονός ότι, κατά τον Χέγκελ, η προσπάθεια του Φίχτε να συλλάβει μια καθαρή αυτοσυνείδηση που δεν αντιτίθεται σε μια εμπειρική αυτοσυνείδηση, δεν τελεσφορεί. Κι έτσι προκύπτει ότι «[...] η καθαρή συνείδηση, η κατά το σύστημα απόλυτη ταυτότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου, είναι μια υποκειμενική ταυτότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου».⁸⁴ Έτσι, η ταυτότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου είναι «υποκειμενική» στο μέτρο που δεν είναι εμμενής αλλά υπερβατική στην αντίθεση υποκειμένου και αντικειμένου, μια αντίθεση χωρίς την οποία δεν θα είχε ο ένας όρος τη σημασία του υποκειμένου και ο άλλος τη σημασία του αντικειμένου.

Μέσα από αυτή τη σκοπιά πραγμάτευσης της φιλοσοφίας του Φίχτε μπορούμε να αντιληφθούμε το βασικό υπό συζήτηση ζήτημα που απασχολεί, ευρύτερα, τη φιλοσοφία του Χέγκελ, το οποίο αποτυπώνεται

⁸³ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 94. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 129).

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 11, 50. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 21, 75).

στην προσπάθεια να καταστεί η ίδια η φιλοσοφία απόλυτη, να γίνει δηλαδή θεωρησιακός στοχασμός του οποίου θεμέλιο είναι η εκκίνηση από την προοπτική της ταυτότητας.

«Αυτές είναι οι δύο πλευρές του συστήματος του Φίχτε: Σύμφωνα με την πρώτη τέθηκε με καθαρό τρόπο η έννοια του Λόγου και του θεωρησιακού στοχασμού και επομένως κατέστη δυνατή η φιλοσοφία, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη ο Λόγος ταυτίστηκε με την καθαρή συνείδηση και ανυψώθηκε σε αρχή ο Λόγος εννοημένος σε μια περατή μορφή».⁸⁵ Η άρση της υποκειμενικής πλευράς —και ενός Λόγου που προκύπτει ως περατός— και το «πέραςμα» στην αντικειμενικότητα μοιάζει να είναι «προσταγή» του ίδιου του Λόγου, όπως συλλαμβάνεται από τον Χέγκελ, Λόγος ο οποίος οφείλει, όπως προαναφέραμε, να τελεί υπό το καθεστώς απόλυτης ανεξαρτησίας και ελευθερίας. «Περατό» είναι στον Χέγκελ ό,τι εξαρτάται για την ύπαρξή του από κάτι άλλο, όπως το ένα αντίθετο από το άλλο. «Άπειρο» είναι ό,τι δεν εξαρτάται από κάτι άλλο, όπως το πλαίσιο εντός του οποίου υπάρχουν τα αντίθετα. Ο Φίχτε δεν σκέφτεται το Εγώ ως «άπειρο», δηλαδή ως ανεξάρτητο από το αντικείμενο, παρόλο που αυτό προτίθεται να κάνει, γιατί συνεχίζει να το ορίζει σε αντίθεση με το αντικείμενο αντί να το ορίζει ως το πλαίσιο μέσα στο οποίο υπάρχει ένας όρος που λέγεται υποκείμενο και ένας άλλος που λέγεται αντικείμενο.

Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η κριτική της υπερβατικότητας που προκύπτει στη βάση της κριτικής του συστήματος του Φίχτε από τον Χέγκελ, λαμβάνει τον χαρακτήρα της εξωτερικότητας του θεμελίου της πρωτογενούς σύλληψης της ταυτότητας.

⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 12. (Στο ίδιο, σ. 22).

1.2.4 Ο Λόγος ως το απόλυτο

Το περιεχόμενο της φιλοσοφίας, για τον Χέγκελ, ταυτίζεται, όπως είδαμε, με το περιεχόμενο του Λόγου⁸⁶ ο οποίος εκφράζει τη σκέψη ως ελεύθερη, δηλαδή ανεξάρτητη από περιορισμούς, πράγμα που σημαίνει ότι και ο ίδιος ο Λόγος είναι ανεξάρτητος περιορισμών, άρα καθίσταται απόλυτος. Στο σημείο αυτό θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί αν υπάρχει κάποιο στοιχείο το οποίο από την μεριά του Χέγκελ κομίζεται από έξω σε ό,τι αφορά την πραγμάτευσή του περί της φύσης του Λόγου. Η απάντηση θα ήταν, μάλλον, ότι αυτό το στοιχείο ως προς την πραγμάτευση της φύσης του Λόγου είναι ακριβώς η ανεξαρτησία του. Προεκτείνοντας την παραπάνω ερώτηση θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί με ποιον τρόπο θα ήταν δυνατό να δικαιολογηθεί μια τέτοια κίνηση. Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα μοιάζει να προϋποθέτει ότι τούτη η αρχή ή το θεμέλιο του Λόγου αποτελούν απόρροια μιας στρατηγικής η οποία, αντί να θέσει κατ' αρχήν και «από τα έξω» περιορισμούς στη δραστηριότητα του Λόγου, τον θέτει ως ανεξάρτητο ώστε να αρχίσει και να ολοκληρώσει την πορεία του αφήνοντας να προκύψουν περιορισμοί μόνο δυνάμει και εντός της ίδιας του της ανάπτυξης. Συμπληρωματικά, ο Χέγκελ φαίνεται να θεωρεί ότι μόνο από την σκοπιά του Λόγου και της έτσι εννοημένης σύλληψής

⁸⁶ Οι όροι που εμφανίζονται συχνά στα αποσπάσματα από τη *Διαφορά* είναι το ζεύγος άπειρο-πεπερασμένο και η έννοια του απολύτου. Το περιεχόμενό τους μπορούμε να αντιληφθούμε ότι αποσαφηνίζεται μέσα στον τρόπο με τον οποίο λειτουργούν περιγράφοντας τον Λόγο και τον θεωρησιακό στοχασμό που αποτελεί την οικεία προσπάθεια έκθεσής του, κι επομένως, ως ένα σημείο, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αποτελούν τεχνικούς όρους για να δηλώσουν την κάθε φορά κατάσταση κάποιου άλλου όρου από τη σκοπιά της φιλοσοφίας της ταυτότητας.

του θα ήταν δυνατό, και εσωτερικά, να αρθούν οι περιορισμοί που πρόκειται να ανακύψουν εντός του, πράγμα εύλογο αν δεχτούμε ότι η σκοπιά του Λόγου είναι η σκοπιά του ενιαίου εκάστοτε πλαισίου που επιτρέπει στα αντίθετα να έχουν νόημα το ένα σε αντίθεση με το άλλο από τη σκοπιά της διάνοιας.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, το μόνο εξωτερικό θεμέλιο του Λόγου είναι κατά περιεχόμενο ότι ο ίδιος, ως καθαρή σκέψη, δεν έχει κάτι το εξωτερικό. Ο Χέγκελ θεωρεί πως «[...] ο Λόγος, ο οποίος βρίσκει τη συνείδηση δέσμια ιδιαιτεροτήτων, καθίσταται φιλοσοφικός θεωρησιακός στοχασμός μόνον όταν υψωθεί στον εαυτό του και παραδοθεί στο απόλυτο, το οποίο ταυτόχρονα καθίσταται αντικείμενό του».⁸⁷ Για τον ίδιο, ο Λόγος αποτελεί τη φανέρωση του απολύτου και για να πραγματοποιηθεί αυτή η φανέρωση είναι ανάγκη να στραφεί στον εαυτό του και να τον καταστήσει αντικείμενό του. Επομένως, από φιλοσοφική σκοπιά, «[...] ο Λόγος που γνωρίζει τον εαυτό του έχει να κάνει μονάχα με τον εαυτό του, γι' αυτό όλο το έργο και η δραστηριότητά του βρίσκονται εντός του».⁸⁸ Ασκώντας κριτική στον Ράινχολντ (Karl Leonhard Reinhold), αναφέρει τα εξής:

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 19. (Εγγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 34).

⁸⁸ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 17. (Εγγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 31). Η ίδια η γνώση για τον θεωρησιακό στοχασμό αποκτά πραγματικότητα μόνο στην περίπτωση που βρίσκεται στο απόλυτο. Βλ., *Στο ίδιο*, σ. 31. (*Στο ίδιο*, σ. 51). Η εικόνα της φιλοσοφίας εδώ είναι η εικόνα μιας μορφής περιέχουσας όλων των μορφών της εποχής της. Κατέχει μέσα της την ολότητα. Αυτή είναι η σκοπιά στην οποία έχει αναδειχθεί ο Λόγος, σκοπιά η οποία του επιτρέπει να βλέπει όλες τις προηγούμενες φιλοσοφικές προσπάθειες ως φέρουσες η καθεμία την

«Στον βαθμό που η σκέψη δεν τίθεται ως η απόλυτη δραστηριότητα του ίδιου του Λόγου, για τον οποίο δεν μπορεί να υπάρξει καμία απολύτως αντίθεση, αλλά έχει ισχύ μόνο για την καθαρή δραστηριότητα του αναστοχασμού, δηλαδή στο πεδίο όπου συντελείται απλώς μια αφαίρεση από την αντίθεση, μια τέτοια αφαιρετική σκέψη δεν μπορεί καν να εξέλθει από τη διάνοια προς τη λογική, την οποία οφείλει να συλλάβει εντός του ο Λόγος, ούτε βεβαίως προς τη φιλοσοφία».⁸⁹

Η δραστηριότητα του αναστοχασμού —η οποία αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό των *φιλοσοφιών του αναστοχασμού*, όπως εκείνης του Ράινχολντ, στις οποίες ο Χέγκελ επιχειρεί να ασκήσει κριτική— ακόμα και στην καθαρή της μορφή, εκείνη που της επιτρέπει, όπως αναφέρει ο ίδιος, να πραγματοποιήσει *αφαίρεση από την αντίθεση*, δεν μπορεί να υπερβεί το πλαίσιο της διάνοιας εντός του οποίου έχει συλληφθεί και να αρθεί στο επίπεδο του Λόγου γιατί ακριβώς συγκροτείται ανεξάρτητα από την αντίθεση και όχι ως το πλαίσιο που την ενσωματώνει. Αν η αρχή, το θεμέλιο του Λόγου είχαν τεθεί ως εξαρχής περιορισμένα θα μπορούσαν να

ολότητα μέσα της και όχι ως απλώς προπαρασκευαστικές για κάτι επόμενο που θα λεχθεί από την κάθε φορά τελευταία από αυτές που μας παρουσιάζεται. Αυτή η ιδέα ενισχύεται από τον Χέγκελ με τον παραλληλισμό της ολότητας που φέρει μέσα του ένα έργο τέχνης το οποίο σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να το αναγνωρίσουμε ως κάτι απλώς προπαρασκευαστικό για ένα άλλο έργο τέχνης. Σε αυτό το σημείο, μπορούμε να αναγνωρίσουμε και μια έννοια αναγκαιότητας στην ολότητα που φέρει μέσα της η κάθε, υπό εξέταση, φιλοσοφική προσπάθεια, όπως και το κάθε έργο τέχνης.

⁸⁹ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 28. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 47).

συμφωνήσουν με μια τέτοια θεώρηση και τότε ο Λόγος θα είχε ταυτιστεί, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί, με τη διάνοια. Από μια τέτοια σκοπιά όμως θα καθίστατο αδύνατο να εκτεθεί ολόκληρο το υλικό του Λόγου στην οικεία διαδρομή του, για παράδειγμα, από τα διάφορα σχήματα της συνείδησης μέχρι και την *απόλυτη επίγνωση* (absolute Wissen) στη *Φαινομενολογία* ή από τη θέση του πρώτου, απροσδιόριστου *είναι* μέχρι και την ανάπτυξη της *απόλυτης Ιδέας* (absolute Idee) στην εγγελιανή *Λογική*, βήματα τα οποία θα παρακολουθήσουμε εκτενέστερα στο επόμενο κεφάλαιο.

1.3 Ερμείνεια και υπερβατικότητα στο *Πίστη και Γνώση*

1.3.1 Εισαγωγικά

Στο έργο του Χέγκελ *Πίστη και Γνώση*, γραμμένο μεταξύ 1802 και 1803, η φιλοσοφία του, όπως έχει παρατηρηθεί,⁹⁰ κατανοεί τον εαυτό της ως αληθή, ενώ το άπειρο και το πεπερασμένο⁹¹ μεσολαβούνται μέσα στο απόλυτο. Ποια είναι όμως η σχέση της με τη θετική θρησκεία;

Η αντίθεση φιλοσοφίας και θετικής θρησκείας είναι παλιά, η εποχή κατά την οποία γράφει ο Χέγκελ, με την «διανοητική καλλιέργεια» της, την έχει ξεπεράσει. Τούτο το ξεπέρασμα όμως αναπαρήγαγε την αντίθεση εντός της φιλοσοφίας. Ο Λόγος βρίσκεται ήδη μέσα στην θετική θρησκεία. Ο ίδιος ο Λόγος έχει μεταβληθεί έτσι ώστε με την εδραίωσή του ύστερα από την νίκη του επί της θετικής θρησκείας οφείλει να αναγνωρίσει ότι δεν είναι τίποτα άλλο παρά διάνοια. Πρέπει να αναγνωρίσει τη «μηδαμινότητά» του.⁹²

Η ανησυχία του Χέγκελ είναι τώρα «[...] μήπως στην πραγματικότητα ο νικητής λόγος γνώρισε την ίδια μοίρα που λέγεται ότι

⁹⁰ Βλ., Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 15.

⁹¹ Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης αναφέρει πως «[τ]ο πεπερασμένο, η “σταύρωση” του φθαρτού σώματος, αποτελεί την αναγκαία “θυσία” για να αναδειχθεί το άπειρο. [...] Η ολότητα υπόκειται στην “θυσία” να αποδεχθεί ως συστατικό της στοιχείο την ιδιαιτερότητα, ενσωματώνοντάς την και διατηρούμενη έτσι η ίδια ζωντανή». Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 15.

⁹² G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 288. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 134).

γνώρισε η νικήτρια ισχύς των βαρβαρικών εθνών απέναντι στην ηττημένη αδυναμία των πολιτισμένων, δηλαδή να ηγεμονεύει μόνο όσον αφορά την εξωτερική κυριαρχία, όσον αφορά όμως το πνεύμα να έχει ηττηθεί από τους ηττημένους».⁹³ Αυτή η ανησυχία φαίνεται να αποτελεί την πραγματικότητα της ιστορικής στάθμης της περιόδου του, γεγονός που τον οδηγεί στην παρατήρηση ότι μια τέτοια υποχώρηση της φιλοσοφίας ισοδυναμεί με τον θάνατό της, ενώ ταυτόχρονα μέσα από αυτή την αναγνώριση είναι δυνατόν για την ίδια να ανασυσταθεί από την πλευρά του εγγυητή της, που δεν είναι άλλος από τον Λόγο, υπό την προοπτική του οποίου εξετάζονται και οι υπόλοιπες φιλοσοφικές απόπειρες της εποχής και μέσω αυτού αναδεικνύονται οι αδυναμίες τους.

1.3.2 Θάνατος και αναγέννηση της φιλοσοφίας

Στο υπό εξέταση έργο του, ο Χέγκελ επιστρέφει στις φιλοσοφικές απόπειρες του Καντ του Γιακόμπι και του Φίχτε με σκοπό να τις πραγματευτεί περαιτέρω με κεντρική αναφορά την σχέση πίστης και γνώσης όπως δηλώνει και ο τίτλος.⁹⁴ Η αδυναμία που αναγνωρίζει στον Καντ συγκεντρώνεται, αρχικά, γύρω από την σύλληψη του υπεραισθητού,

⁹³ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 287-288. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 133). Πρβλ., επίσης: Αλίκη Λαβράνου, *Πίστη, Γνώση και Πολιτική. Κριτική της Υποκειμενικότητας και Θεμελίωση της Πολιτικής στον Χέγκελ της Περιόδου της Ιένας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2017, σ. 13, 20.

⁹⁴ Βλ., Αλίκη Λαβράνου, *Πίστη, Γνώση και Πολιτική. Κριτική της Υποκειμενικότητας και Θεμελίωση της Πολιτικής στον Χέγκελ της Περιόδου της Ιένας*, ό.π., σ. 13, 23.

το οποίο «[...] είναι αδύνατον να γίνει γνωστό από τον Λόγο, η ύψιστη συνεπώς Ιδέα είναι ταυτοχρόνως γυμνή από πραγματικότητα».⁹⁵ Ως προς τον Γιακόμπι (Friedrich Heinrich Jacobi) παρατηρεί ότι ο Λόγος «[...] αισχύνεται να επαιτεί, και για να σκάψει δεν διαθέτει ούτε χέρια ούτε πόδια. Άρα στον άνθρωπο μένει μόνο το αίσθημα και η συνείδηση της άγνοιάς του σχετικά με το τι είναι αλήθεια, και μονάχα μια διαίσθηση του αληθινού μέσα στο νου η οποία δεν είναι εν γένει παρά μια υποκειμενική αίσθηση και απλώς ένα ένστικτο».⁹⁶ Η αδυναμία του Λόγου να γνωρίσει το υπεραισθητό στον Καντ και η «έκπτωση» της αλήθειας σε υποκειμενική αίσθηση στον Γιακόμπι, συμπληρώνεται από την κριτική στον Φίχτε γύρω από την εγκατάλειψη της γνώσης υπέρ της πίστης,⁹⁷ εφόσον «[...] ο Θεός είναι κάτι το ασύλληπτο και το αδιάγνωστο. Η γνώση δεν γνωρίζει τίποτα εκτός από το ότι δεν γνωρίζει και άρα πρέπει να καταφύγει στην πίστη».⁹⁸ Το συμπέρασμα του Χέγκελ για όλους τους παραπάνω είναι πως «[...] το Απόλυτο δεν είναι (κατά τις παλαιότερες διακρίσεις) *ενώπιον* του Λόγου, πολύ δε λιγότερο *για* τον Λόγο, αλλά είναι *πέραν* του Λόγου».⁹⁹

⁹⁵ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 288. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 134).

⁹⁶ Στο ίδιο, σ. 288. (Στο ίδιο, σ. 134-135).

⁹⁷ Ήδη στη *Διαφορά* αναφέρεται στο βασικό χαρακτηριστικό της πίστης ως σχέσης του *περιορισμένου προς το απόλυτο* από μια σκοπιά όμως της συνείδησης στη οποία δεν έχει αρθεί η αντίθεση πράγμα που σημαίνει ότι η πίστη «[...] δεν εκφράζει το συνθετικό στοιχείο του συναισθήματος ή της εποπτείας, είναι μια συσχέτιση του αναστοχασμού με το απόλυτο». Στο: G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 52. (Έγκελς, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 32). Η κριτική του Χέγκελ στρέφεται εδώ προς τον Καντ και την έννοια της πίστης στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*. Πρβλ., ΚΚΛ, Β850 κ.ε.

⁹⁸ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 288. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 135).

⁹⁹ Στο ίδιο. (Στο ίδιο).

Ο θάνατος της φιλοσοφίας αντιστοιχεί στην παραίτηση του λόγου από το «[...] να υπάρχει μέσα στο Απόλυτο [...]» και έτσι «[...] αποκλείει τον εαυτό του απ' αυτό και έρχεται σε σχέση μαζί του μόνο αρνητικά [...]» και αυτός ο θάνατος «[...] ανακηρύχθηκε στο εξής το αποκορύφωμα της φιλοσοφίας, και η μηδαμινότητα του Διαφωτισμού μέσα από τη συνειδητοποίηση της μηδαμινότητάς της έγινε σύστημα».¹⁰⁰ Αυτή η τελευταία αιχμή αντιστοιχεί στη διάγνωση του Χέγκελ για το φιλοσοφικό σύστημα του Φίχτε. Τόσο η φιλοσοφία του Καντ όσο και εκείνες του Φίχτε και του Γιακόμπι είναι «ατελείς» κατά τον ίδιο και ακριβώς γι' αυτό «[...] είναι πλήρως υποταγμένες σε μια εμπειρική αναγκαιότητα, και η ατέλειά τους γίνεται κατανοητή με αναφορά σ' αυτήν».¹⁰¹ Η υπερβατικότητα που αποδίδεται στην αρχή της φιλοσοφίας εκφράζει την πρόθεση να την καταστήσει κανείς ανεξάρτητη από την εμπειρία αλλά στην πραγματικότητα, επειδή πρόκειται για μια εσφαλμένη δομή αρχής, αυτή η δομή εξαρτάται από την εμπειρία ως μη όφειλε. Από την άλλη πλευρά, ο Χέγκελ αναγνωρίζει, ταυτόχρονα, τη *μεγάλη μορφή του Παγκόσμιου Πνεύματος*¹⁰² και σε ό,τι αφορά τη θρησκεία το αντίστοιχό του βρίσκεται στον Προτεσταντισμό¹⁰³ που στα μάτια του αποϋποστασιοποιεί τη θεότητα όσο αυτό είναι εφικτό στο πλαίσιο της θρησκείας.

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 289. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 135).

¹⁰¹ Στο ίδιο. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 135-136). Βλ. επίσης, Αλίκη Λαβράνου, *Πίστη, Γνώση και Πολιτική*, ό.π., σ. 74-88.

¹⁰² G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 289. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 136).

¹⁰³ Στον τελευταίο, η αισθητηριακή εποπτεία του θεού «απαγορεύεται» κι αυτό συμβαίνει επειδή η εποπτεία συνδέεται με την (διασκεπτική) Διάνοια η οποία αντιμετωπίζει τα αντικείμενά της ως νεκρά.

Επιστρέφοντας για ακόμα μια φορά στην εξέταση της διάνοιας της οποίας η κύρια λειτουργία είναι να διακρίνει και να διαχωρίζει, ο Χέγκελ θα αναφερθεί σε αυτό το σημείο στον κάθετο διαχωρισμό που πραγματοποιεί μεταξύ του υποκειμενικού και του αντικειμενικού στοιχείου με τέτοιον τρόπο ώστε η αντικειμενικότητα να γίνεται κάτι το *ανάξιο* και *μηδαμινό*, καθώς κυριαρχείται από την υποκειμενικότητα, ενώ, από την άλλη πλευρά, η υποκειμενικότητα δεν καταφέρνει να μετατραπεί σε *κάτι το αντικειμενικό*¹⁰⁴ καθώς συνεχίζει να λογίζεται σε αντίθεση προς το αντικείμενο, το οποίο (υποτίθεται ότι) «κυριαρχεί».

«Ειδικότερα δεν μένει εδώ, στο βαθμό που η έννοια τίθεται με θετικό τρόπο, παρά μια δυνατή σχετική ταυτότητα αναμεταξύ τους, δηλαδή η κυριαρχία της έννοιας πάνω σ' αυτό που φανερώνεται ως εμπειρικός πραγματικός και πεπερασμένο και μέσα του περιέχεται καθετί το ωραίο και το ηθικό. Στο βαθμό όμως που η έννοια τίθεται με τρόπο αρνητικό, τότε βρισκόμαστε ενώπιον της υποκειμενικότητας του ατόμου με την εμπειρική της μορφή και η κυριαρχία επιτυγχάνεται, όχι μέσω της Διάνοιας, αλλά ως φυσική ισχύς και αδυναμία των υποκειμένων στις αναμεταξύ τους σχέσεις. Πέρα από αυτή την απόλυτη περατότητα και την απόλυτη απειρία παραμένει το Απόλυτο ως το κενό του Λόγου και το κενό της μόνιμης και σταθερής ακατανοησίας που είναι η πίστη. Μια πίστη η οποία (άλλογη καθαυτή) ονομάζεται έλλογη μόνο επειδή εκείνος ο Λόγος ο περιορισμένος σ' εκείνη την απόλυτη αντίφαση αναγνωρίζει κάτι

¹⁰⁴ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 290. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 137). Για τον Χέγκελ, η αντικειμενοποίηση του υποκειμενικού είναι αναγκαία, διότι έτσι εκείνο που αντικειμενοποιείται αποκτά *πραγματική υπόσταση*. Αυτό το σχήμα αναφέρεται και στην αναγκαιότητα ενανθρώπισης του Ιησού, που σημαίνει την αντικειμενοποίησή του.

ανώτερο πέρα από τον ίδιο, στο οποίο όμως δεν επιτρέπει στον εαυτό του να έχει μετοχή». ¹⁰⁵

Σε αυτό το χωρίο ο Χέγκελ επισημαίνει την αδυναμία μιας τέτοιου είδους ταυτότητας που προκύπτει η οποία δεν είναι καν σε θέση να τεθεί από την πλευρά της διάνοιας καθώς περιέχει την αντίθεση του εννοιολογικού και του πραγματικού αντί να είναι το ένα σκέλος της, καταλήγοντας στις εμπειρικές σχέσεις ισχύος μεταξύ των υποκειμένων. Αυτό, λοιπόν, το κενό μοιάζει να έρχεται η πίστη να το καλύψει, η οποία, όμως, με τη σειρά της, αποτελεί το άλλο του Λόγου, κι έτσι, από την πλευρά της, δεν δύναται ούτε και η ίδια να καταστεί έλλογη. Το σχήμα φαίνεται να είναι το εξής: ο περιορισμένος —από την σύλληψη μιας ατελούς ταυτότητας εντός του— Λόγος, υποθέτει μια απόλυτα χωριστή και μη δυνάμενη να γνωσθεί σφαίρα που είναι η πίστη. Όμως και αυτού του τύπου η πίστη —που προκύπτει κατ' ανάγκη από τον τρόπο που συνελήφθη ο Λόγος—, του είναι εντελώς ξένη. Πασχίζοντας να αποφύγει κανείς την κυριαρχία του υπερβατικού πάνω τον Λόγο, υποκύπτει στην κυριαρχία του υπερβατικού πάνω στον Λόγο.

Στη συνέχεια, ο Χέγκελ προβαίνει σε μια σύγκριση αυτού του τύπου της διάνοιας με τη θρησκεία και διαπιστώνει πως σε «[...] μια τέτοια Διάνοια που παντού μέσα στην αλήθεια του Είναι δεν βλέπει παρά την περατότητα, η Θρησκεία ως εσωτερικό συναίσθημα, ως αιώνια, γεμάτη πόθο αγάπη έχει μια μεγαλειώδη πλευρά, αφού δεν μένει προσκολλημένη σε καμία παροδική εμπειρική αντίληψη ή ευχαρίστηση, αλλά λαχταράει

¹⁰⁵ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 294-295. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 143).

την αιώνια ωραιότητα και μακαριότητα»¹⁰⁶ και συνεχίζει, «ως εσωτερικός πόθος, η θρησκεία είναι κάτι το υποκειμενικό, όμως αυτό που αναζητεί και δεν της δίνεται ποτέ μέσα από την αισθητηριακή εποπτεία είναι το Απόλυτο και το Αιώνιο».¹⁰⁷

Από το παραπάνω απόσπασμα μπορεί κανείς να διαπιστώσει, από τη μια πλευρά, το θετικό που κομίζει μια έτσι συγκροτημένη σύλληψη της θρησκείας και, από την άλλη πλευρά, την αναγκαιότητα που κρύβεται μέσα σε αυτή την συγκρότηση να ξεπεράσει τους όρους της και να αρθεί στην αιωνιότητα —που εδώ εκφράζει τη σκοπιά του απολύτου, δηλαδή του Λόγου— χωρίς όμως η ίδια να έχει τα μέσα για να πραγματοποιήσει αυτό το επόμενο βήμα. Αυτή η αναγκαιότητα μετάβασης στο απόλυτο είναι και στοιχείο το οποίο λειτουργεί ως εμμενής προϋπόθεση για τον Χέγκελ ώστε να καταφέρει, χωρίς να στραφεί σε κάτι εξωτερικό από την ίδια τη Θρησκεία, ασκώντας της εσωτερική κριτική και διαπιστώνοντας την οικεία ανάγκη της, να την προεκτείνει στο επίπεδο της γνώσης¹⁰⁸ και της αλήθειας της που είναι το επίπεδο του Λόγου. Πράγματι, όταν η θρησκεία επιτυγχάνει τη συμφιλίωση, τότε, για τον Χέγκελ, «[...] δεν χάνει την μορφή της απόλυτης αντίθεσης που χαρακτηρίζει τον ωραίο εσωτερικό πόθο, αλλά απλώς μεταπηδά στον άλλο πόλο της αντίθεσης, δηλαδή στον

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 290-291. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 138).

¹⁰⁷ Στο ίδιο, σ. 291. (Στο ίδιο, σ. 138).

¹⁰⁸ Ο ίδιος αναφέρει σχετικά ότι η ύψιστη γνώση ταυτίζεται με ένα σώμα «[...] μέσω του οποίου το άτομο παύει πλέον να είναι μια αποκομμένη μερικότητα και ο πόθος του επιτυγχάνει την τέλεια εποπτεία και τη μακάρια απόλαυση». Στο: G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 291. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 138).

εμπειρικό κόσμο». ¹⁰⁹ Η υπερβατικότητα δεν είναι στ' αλήθεια υπερβατή με τα μέσα της θρησκείας.

Σύμφωνα με τα παραπάνω η θρησκεία λογίζεται σαν μια προσπάθεια επίτευξης της ενότητας η οποία, παρόλα αυτά, παρουσιάζεται, όπως είδαμε και στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ως ατελής λόγω του ότι δεν έχει άρει εντός της την αντίφαση. «Και επειδή εκείνη (η αντίφαση) είναι απόλυτη, αυτή η σφαίρα (του Αιώνιου) είναι το αδιάγνωστο, το ακατανόητο, το κενό, ένας απερινόητος θεός, ο οποίος βρίσκεται πέρα από τα όρια του Λόγου». ¹¹⁰ Η υπόθεση, όπως παρατηρούμε, ότι ο θεός μιας έτσι συλληφθείσας θρησκείας βρίσκεται εκτός των ορίων του Λόγου τον καθιστά υπερβατικό και ταυτόχρονα υποβιβάζει τον ίδιο τον Λόγο σε ένα περιορισμένο όργανο αφαιρώντας του τον απόλυτο χαρακτήρα και καθιστώντας τον ανίκανο να συλλάβει την ενότητα θεϊκού και ανθρώπινου μέσα του. Αυτό συμβαίνει επίσης, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα λόγω της άρνησης της *θεϊκής φύσης* στην οποία μετέχει και ο άνθρωπος. Ο Λόγος δεν λογίζεται λοιπόν ως «απόλυτος» όταν η κρίση μας επηρεάζεται από τη θρησκεία, αντιθέτως λογίζεται ως απόλυτος ενάντια στον δια της θρησκείας υποβιβασμό του, δηλαδή ενάντια στην εγγενή στη θρησκεία υπερβατικότητα.

Από την άλλη πλευρά όμως, «[...] αν η ευτυχία γίνει κατανοητή ως ιδέα, παύει να είναι κάτι το εμπειρικό και το τυχαίο ή κάτι που πηγάζει από τις αισθήσεις. Η έλλογη πράξη και η ύψιστη απόλαυση είναι ένα και το

¹⁰⁹ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 291. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 139, ελαφρώς τροποποιημένη μετάφραση).

¹¹⁰ Στο ίδιο, σ. 293-294. (Στο ίδιο, σ. 142).

αυτό στην ύψιστη μορφή της ύπαρξης».¹¹¹ Εδώ παρατηρούμε την κριτική στον υπερβατικό τρόπο με τον οποίο είναι συγκροτημένη η θρησκεία στην μορφή του Προτεσταντισμού, η οποία βρίσκεται σε αντίστιξη με την κριτική του Χέγκελ απέναντι στους Καντ, Γιακόμπι και Φίχτε. Τι συμβαίνει γενικά στις φιλοσοφίες των παραπάνω; «[Δ]ιατηρείται ο απόλυτος χαρακτήρας του πεπερασμένου και της εμπειρικής πραγματικότητας και η απόλυτη αντίθεση του άπειρου και του πεπερασμένου, και η ιδανικότητα νοείται μόνο ως έννοια».¹¹² Έτσι η σκέψη δεν φθάνει στο επίπεδο της ιδέας ως όφειλε, σύμφωνα με τον Χέγκελ.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως στο πλαίσιο αυτού του έργου ο Χέγκελ αναδεικνύει την αντιφατική φύση της σχέσης της πίστης που εκφράζεται από τη σύλληψη της «θετικής» θρησκείας και συγκεκριμένα του Προτεσταντισμού και της γνώσης, δηλαδή της μορφής του Λόγου που της αντιστοιχεί. Ο περιορισμένος τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνεται η πίστη συστοιχεί με τον περιορισμένο τρόπο που συλλαμβάνεται ο Λόγος και αντίστροφα. Αυτή η κίνηση θα μπορούσε να χαρακτηριστεί υπερβατική με την έννοια ότι κάθε ένας από τους δύο όρους (τόσο η πίστη όσο και η γνώση) έχουν συλληφθεί ως εντελώς διακριτές σφαίρες η μια προς την άλλη. Η αναγνώριση εκ μέρους του Χέγκελ αυτής της προβληματικής σχέσης σημαίνει για τον ίδιο, ταυτόχρονα, την ανάγκη υπέρβασής της. Αυτού του τύπου η υπέρβαση που παρατηρούμε να γίνεται και σε αυτό το έργο από την προοπτική του Λόγου, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αντιστοιχεί στη στιγμή κριτικής της υπερβατικότητας —

¹¹¹ Στο ίδιο, σ. 292. (Στο ίδιο, σ. 140).

¹¹² G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 294. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, ό.π., σ. 143).

του ενός πόλου ως προς τον άλλο— και ανάδειξης της ενότητάς τους στο απόλυτο που αποτελεί τον ανεξάρτητο όρο τους.

2. Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ *ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΝΟΥ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ* *ΛΟΓΙΚΗΣ*

Έχοντας αναπτύξει έως εδώ, μέσω των πρώιμων κειμένων του Χέγκελ, τον τρόπο με τον οποίο τίθεται η κριτική της υπερβατικότητας — αναγνωρίζοντας, ταυτόχρονα, τους δυνατούς τύπους εμμένειας που προκύπτουν—, σε αυτό το κεφάλαιο θα θεματοποιήσουμε και θα διερευνήσουμε περαιτέρω το εν λόγω ζήτημα στη *Φαινομενολογία του Νου* και τη *Λογική*, εξετάζοντας τις πρώτες στιγμές των δύο προαναφερθέντων έργων και αναλύοντας τις διασυνδέσεις τους αντιστικτικά.

Θεωρούμε ότι η γραμμή της εμμενούς συγκρότησης των δύο έργων σε μεθοδολογικό επίπεδο είναι κοινή και ένας από τους στόχους της παρούσας έρευνας είναι ακριβώς η ανάδειξή της. Τα αντικείμενα στα οποία αναφέρονται τα δύο ως άνω έργα διαφέρουν και, μεταξύ των ερευνητών, αποτελεί κοινό τόπο ότι η *Φαινομενολογία του Νου* μπορεί να διαβαστεί ως εισαγωγή στη *Λογική* εφόσον αποτελεί προϋπόθεσή της.¹¹³

¹¹³ Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Λόγος και επανάσταση. Ο Χέγκελ και η γέννηση της κοινωνικής θεωρίας*, (μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος), Αθήνα, Ύψιλον, 1985, σ. 103. Την άποψη ότι η *Φαινομενολογία* αποτελεί εισαγωγή της *Λογικής* εκφράζει ο Ρόζενκραντς (Karl Rosenkranz): Βλ., Κωνσταντίνος Καβουλάκος (επιμ.), *Η Φαινομενολογία του*

Και τα δύο κείμενα είναι κρίσιμης σημασίας καθώς σε αυτά εναποτίθεται ολόκληρο το διαλεκτικό δυναμικό της σκέψης του Χέγκελ.

Μια πρώτη στιγμή κριτικής της υπερβατικότητας στην ώριμη περίοδο του Χέγκελ που εκκινεί με τη *Φαινομενολογία* αποτελεί ο *δρόμος της αμφιβολίας* (Weg des Zweifels) ή όπως συμπληρώνει, περιπαικτικά, ο ίδιος: ο *δρόμος της απόγνωσης* (Weg der Verzweiflung).¹¹⁴ Αναφερόμαστε, εδώ, στο ταξίδι της συνείδησης προς την απόλυτη επίγνωση (absolutes Wissen). Έως ότου η συνείδηση φτάσει στον προορισμό της αντιμετωπίζει την αναντιστοιχία μεταξύ της σκέψης και του κόσμου, της βεβαιότητας και της αλήθειας, της συνείδησης και του αντικειμένου της. Υφίσταται έτσι ένας διαχωρισμός μεταξύ των μορφών του σκέπτεσθαι —όσων δηλαδή το σκέπτεσθαι θέτει ως γνώσιμα— και του εκάστοτε προς γνώσιν αντικειμένου. Μέσω της απόλυτης γνώσης —που αποτελεί και το τελευταίο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας*— η σκέψη συνειδητοποιεί ότι το αντικείμενο της (γνωστικό, βουλητικό, πνευματικό)¹¹⁵ βρίσκεται σε

Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2009, σ. 17.

¹¹⁴ Για την επιλογή της απόδοσης του όρου ως *απόγνωση* (και όχι ως *απελπισία*), δες τα σχόλια του μεταφραστή στο Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 782. Βλ., επίσης Μίχαελ Τούνισσεν, *Η Έννοια της Απόγνωσης. Διορθώσεις στον Κίρκεγκωρ*, μτφρ. Μιχάλης Παπανικολάου, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2002, σ. 153 κ.ε.

¹¹⁵ Με τον όρο γνωστικό αναφερόμαστε στην ανάπτυξη μέχρι και το κεφάλαιο για τη συνείδηση, με τον όρο πρακτικό φτάνουμε μέχρι και το κεφάλαιο για τον Λόγο, ενώ στο πνευματικό αντιστοιχεί ο Νους που περιέχει την ενότητα της γνώσης, της θρησκείας και τέλος εκείνη της Απόλυτης επίγνωσης. Αν και οι παραπάνω διακρίσεις δεν είναι πλήρως ευκρινείς στο επίπεδο της Φαινομενολογίας, λόγω του ότι η ίδια αποτελεί προκαταρκτικό σχέδιο για την *Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών* η οποία και λαμβάνει τη θέση του συνολικού εγχειριδίου συστήματος, θεωρήσαμε, παρ’

συμφωνία με την ίδια. Η βεβαιότητα ταυτίζεται με την αλήθεια και ο σκεπτικισμός (απόγνωση) αίρεται. Η απόλυτη επίγνωση είναι η απόδειξη ότι δεν υφίσταται κανένα αντικείμενο μη προσβάσιμο στη σκέψη· δεν υφίσταται δηλαδή κανένα αντικείμενο το οποίο θα μπορούσε να βάλει κάποιο όριο στη γνώση του κόσμου. Εφόσον η *Επιστήμη της Λογικής* καθιστά την ίδια τη σκέψη αντικείμενό της, άρα και τα νοητικά αντικείμενα που θέτει ενώπιόν της, η *Φαινομενολογία* έχει ήδη άρει τα εμπόδια τα οποία θα συναντούσε η σκέψη καθιστώντας τον εαυτό της αντικείμενό της. Ένα εξ αυτών αποτελεί το καντιανό *πράγμα αυτό τούτο* όπως και άλλες συλλήψεις οι οποίες εκτίθενται εντός της *Φαινομενολογίας* και θέτουν με τη σειρά τους εμπόδια στην πλήρη γνωσιμότητα του κόσμου μέσω της σκέψης και του στοχασμού πάνω σε αυτήν.

Χρησιμοποιώντας την ορολογία του Γιώργου Φαράκλα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η *Φαινομενολογία* καθιστά δυνατή την ταυτότητα της ετεροσχесίας (η οποία αναφέρεται στην επαφή με τα αντικείμενα του σκέπτεσθαι) με την αυτοσχесία (η οποία δηλώνει τη γνώση που αποκτά η σκέψη γνωρίζοντας τον εαυτό της). Η εν λόγω ταυτότητα αλλά και η αποσαφήνισή της αποτελούν τον σκελετό του όλου

όλα αυτά, χρήσιμο να τις παραθέσουμε ως οδηγούς μέσα στο κείμενο της *Φαινομενολογίας*. Τα παραπάνω, βέβαια, δεν σημαίνουν ότι στην αρχή ο Χέγκελ ασχολείται με ζητήματα γνωσιολογίας ενώ στη συνέχεια μεταβαίνει σε ερωτήματα περί του πρακτικού και του επιπέδου του (αντικειμενικού και υποκειμενικού) πνεύματος, αλλά ότι ολόκληρη η πορεία της συνείδησης αποτελεί προσπάθεια να καταστεί το πνεύμα σύμφωνο με τον εαυτό του, πράγμα που με τη σειρά του αναδεικνύει την υπέρβαση των εμποδίων ως προς την γνωσιμότητα και κατανοησιμότητα των φιλοσοφικών και ιστορικών προϋποθέσεων.

εγχειρήματος που αναλαμβάνει να φέρει εις πέρας ο Χέγκελ στην
Επιστήμη της Λογικής.

2.1 Εισαγωγή

Το σχίσμα ή ο απόλυτος χωρισμός από το *Πνεύμα του Χριστιανισμού* γίνεται το εσωτερικό σχίσμα της συνείδησης στη *Φαινομενολογία του Νου*. Για τον Χέγκελ ο διχασμός (Entzweiung) —ή χωρισμός (Trennung)— αποτελεί τον πυρήνα της ίδιας της σκέψης ο οποίος όμως οδηγεί στο ξεπέρασμά του. Κάτι τέτοιο σημαίνει, περαιτέρω, ότι η συνείδηση ενός τέτοιου χωρισμού πρέπει να έχει εμφανιστεί στη σκέψη προκειμένου να προκύψει η οποιαδήποτε ανάπτυξη προς την κατεύθυνση του απολύτου.¹¹⁶ Η υπερβατικότητα δεν είναι ένα εμπόδιο που παραμερίζεται για να ελευθερωθεί η πρόσβαση στη γνώση, είναι ένα σκληρό δεδομένο που μόνον αυτό μπορεί να μας δώσει πρόσβαση στη γνώση. Απλώς η πρόσβαση αυτή δεν απορρέει άμεσα από την υπερβατικότητα. Απορρέει από την εγγενή ανασκευή της, από την αυτο-αναίρεσή της. Η υπερβατικότητα είναι λάθος, αλλά είναι ένα λάθος χωρίς το οποίο η αλήθεια θα παρέμενε απρόσιτη (όπως, αντίστοιχα, η ελευθερία εισάγεται από την κυριαρχία). Γνώση είναι μόνον η αυτοαναίρεση του σκεπτικισμού, απόλυτη επίγνωση η αυτοαναίρεση της από-γνώσης.

Σε αυτό το κεφάλαιο, θα παρακολουθήσουμε, αρχικά, τη συγκρότηση του *επίσταμαι* (Wissen) εντός του οποίου πρόκειται να αναδειχθεί η κριτική της υπερβατικότητας, τόσο στη μορφή που λαμβάνει στη *Φαινομενολογία* όσο και στην *Επιστήμη της Λογικής*. Στη συνέχεια, θα

¹¹⁶ Βλ., G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 25. (Εγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 43) και επίσης: Béatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, μτφρ. Nicole J. Simek, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2007, σ. 32.

αναλυθούν δύο κομβικές έννοιες, της *ολότητας* (Ganzheit) και της *διαδικασίας* (Prozess). Μέσω της έννοιας της διαδικασίας θα εξειδικευθεί περαιτέρω η μορφή της εμμένειας ως άρση της *τυχειότητας* (Zufälligkeit) και θα παρουσιαστεί η έννοια της συνείδησης που προκύπτει καθώς και ο τρόπος μέσω του οποίου αίρει τα δίπολα που προκύπτουν.

Προχωρώντας, θα προσεγγίσουμε την έννοια της *αλήθειας* (Wahrheit) όπως προκύπτει στο εγελιανό πλαίσιο κυρίως της *Φαινομενολογίας*. Στη συνέχεια, μέσα από το πρίσμα της αλήθειας θα επιχειρήσουμε μια πρώτη αναφορά στο ουσιώδες νεύρο της διαλεκτικής του Χέγκελ που αποτελεί η *προσδιορισμένη άρνηση* (bestimmte Negation).

Ακολούθως, θα συζητήσουμε τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει το νοητικό αντικείμενο στον *Πρόλογο* της *Φαινομενολογίας*, το πώς ακριβώς αλλάζει το ίδιο το αντικείμενο μετατρεπόμενο σε νοητικό και τις επιπτώσεις που έχει μια τέτοια μετατόπιση για την πορεία της σκέψης του Χέγκελ. Στο παραπάνω σημείο θα αναλυθεί η ένταση μεταξύ της εγελιανής και της καντιανής σκέψης γύρω από το *πράγμα αυτό τούτο* (Ding an sich) διευρύνοντας την σχετική συζήτηση που ανοίξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Τέλος θα επιχειρήσουμε μια αντιστικτική ανάπτυξη της *κατ' αίσθησιν βεβαιότητας* (Sinnliche Gewißheit), της *αντίληψης* (Wahrnehmung) και της *διάνοιας* (Verstand) από τη *Φαινομενολογία*, από τη μια πλευρά, και, από την άλλη πλευρά, του *είναι* (Sein), του *όντος* (Dasein) και του ζεύγους *περατό* (Endlichkeit) και *άπειρο* (Unendlichkeit), από την *Επιστήμη της Λογικής* αντίστοιχα, σε μια προσπάθεια να αντληθούν ορισμένα συμπεράσματα γύρω από την υφή της εμμενούς συγκρότησης της εγελιανής μεθόδου στα δύο προαναφερθέντα κομβικά

έργα. Τέλος, θα παρατεθούν συμπερασματικά τα ευρήματα της παραπάνω σύγκρισης με τη μορφή διαφορετικών «τύπων» εμμένειας.

2.2 Ο Πρόλογος της *Φαινομενολογίας*

Αν η *Φαινομενολογία* δύναται, όπως αναφέραμε, να μελετηθεί ως εισαγωγή, ανάπτυξη των προϋποθέσεων, αλλά και δικαιολόγηση —ως προς διάφορα επιμέρους ζητήματα— της *Λογικής*, τότε ένας κριτικός σχολιασμός της, ταυτόχρονα με μια ανασυγκρότηση των βασικών θέσεων για το έργο αυτό, είναι θεωρούμε απαραίτητος στο πλαίσιο του παρόντος ερευνητικού μας ερωτήματος περί της ανάπτυξης της κριτικής της υπερβατικότητας εκ μέρους του Χέγκελ.

Από τις πρώτες γραμμές του *Προλόγου*, ο ίδιος, ασκώντας κριτική στην αντίληψη που θέλει, εντός της φιλοσοφίας, ο σκοπός ή τα έσχατα αποτελέσματα να εκφράζουν το ίδιο το θέμα, απενεργοποιώντας έτσι τη δυνατότητα να επιτευχθεί το θέμα, ως επουσιώδη, δείχνει την αντίληψή του για το τι συνιστά φιλοσοφία στην εποχή του και παράλληλα καταδεικνύει το επίπεδο από το οποίο ο ίδιος εκκινεί. Το επίπεδο αυτό δεν είναι άλλο από την παραδοχή ότι «[...] η φιλοσοφία κινείται ουσιαστικά στο στοιχείο του καθόλου που περικλείει το επιμέρους [...]».¹¹⁷ Βέβαια, λίγο παρακάτω εξαγγέλλει και την άλλη όψη τής φιλοσοφίας η οποία «[...] πρέπει εκτός αυτού να κοπιάσει για το επιμέρους».¹¹⁸

Στο σημείο αυτό, που έχουν τεθεί και οι δύο πλευρές του *επίσταμαι*, ο Χέγκελ αποκαλύπτει ένα γενικό σχήμα του περιεχομένου τού έργου του· γράφει: «Αυτό το γίνεσθαι της *επιστήμης* γενικά, δηλαδή του *επίσταμαι*, της *επίγνωσης*, είναι αυτό που εκθέτει η παρούσα φαινομενολογία του νου».¹¹⁹ Και λίγο πιο κάτω αναφέρει ότι ο «στόχος είναι να διαγνώσει ο

¹¹⁷ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 11. (Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 29).

¹¹⁸ Στο ίδιο. (Στο ίδιο, σ. 30).

¹¹⁹ Στο ίδιο, σ. 31. (Στο ίδιο, σ. 55).

νους τι είναι το επίσταμαι». ¹²⁰ Πιο συγκεκριμένα, στις παρακάτω ενότητες θα εξεταστεί η μορφή της μεθόδου ώστε να αναδειχθεί η λειτουργία της υπερβατικότητας του αντικειμένου και του τρόπου κριτικής της.

Ένα βασικό στοιχείο το οποίο δείχνει και την αναγκαιότητα της *Φαινομενολογίας* για το σύνολο έργο του Χέγκελ αποτελεί η γνώση η οποία με τη μορφή του επίσταμαι εμφανίζεται αρχικά ως φαινόμενο. Αυτό συμβαίνει διότι η εγελιανή μέθοδος μας συστήνεται ως απροϋπόθετη και αντιθεμελιοκρατική. Δηλαδή η μέθοδος δεν υποθέτει από τα πριν μια αντίληψη περί του τι εστί το επίσταμαι, αντιθέτως, αφήνει τα εκάστοτε σχήματα της συνείδησης, όπως θα δούμε παρακάτω, να θέσουν τα ίδια ποιο είναι το αντικείμενο του επίσταμαι έτσι ώστε να καταδειχθεί εμμενώς η φαινομενικότητά τους. ¹²¹ Η μορφή του επίσταμαι εμφανίζεται ως φαινόμενο στη συνείδηση και θέτοντας τα περιεχόμενά της τα υπερβαίνει δίνοντας στον εαυτό του το πραγματικό του περιεχόμενο. Η άρση του φαινομενικού χαρακτήρα του επίσταμαι δηλαδή η εμμενής κριτική στα σχήματα της συνείδησης είναι ταυτόχρονα *άρση του επίσταμαι* ως φαινομένου, διαδικασία η οποία αποτελεί τελικά το *περιεχόμενο του ίδιου του επίσταμαι*. Με αυτόν τον τρόπο, μπορούμε να καταλάβουμε ότι για τον Χέγκελ η *Φαινομενολογία*, ως ο δρόμος της αμφιβολίας και της απόγνωσης, αποτελεί αναγκαίο στοιχείο του συστήματος και όχι μόνο φιλοσοφική προπαίδεια η οποία αποτελεί απλώς μια *χείρα βοηθείας* ¹²² προς την απόλυτη επίγνωση την οποία μετά μπορούμε με ευκολία να

¹²⁰ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 33. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 57).

¹²¹ Βλ., το άρθρο του Μακντάουελ: John McDowell, «What is the Phenomenology about?», στο: Federico Sanguinetti & André J. Abath (επιμ.) *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and Action*, Springer, Σαμ 2018, σ. 29-40.

¹²² G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 29. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 54).

ξεφορτωθούμε· αντιθέτως, αποτελεί τη ραχοκοκαλιά, όπως αναφέραμε και στην εισαγωγή του παρόντος κεφαλαίου, για την απροϋπόθετη, μέθοδό του. Όροι όπως «διαλεκτική», «προσδιορισμένη άρνηση», «εμμενής κριτική» και αλήθεια εννοημένη ως «διαδικασία» δικαιολογούνται ως οδηγητικοί μίτοι από την πορεία της συνείδησης που εκτυλίσσεται.

2.2.1 Η μορφή του επίσταμαι και η μέθοδος

Σε γενικότερο επίπεδο, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το περιεχόμενο της εγελιανής μεθόδου το οποίο εκτίθεται συνοπτικά στον *Πρόλογο της Φαινομενολογίας του Νου* είναι η μορφή του επίσταμαι. Για να γίνει κατανοητή η εμμενής μέθοδος του Χέγκελ θα μπορούσαμε αρχικά να στραφούμε στη διάκριση μεταξύ διαλεκτικής και εξωτερικής γνώσης. Η διαφορά μεταξύ των δύο φαίνεται αρκετά καθαρά στο παράδειγμα της δυνατότητας ερμηνείας μιας πρότασης. Η μορφή της κατηγορηματικής πρότασης (υποκείμενο-κατηγορούμενο) ενδέχεται να συσκοτίσει την αντίληψη του κοινού νου για το τι εστί φιλοσοφικός τρόπος πραγμάτευσης, διότι η ίδια η πρόταση δεν ξεχωρίζει τη χρήση του κατηγορουμένου ως προς το εάν εκφράζει ένα *τυχαίο χαρακτηριστικό* ή την *ουσία* του υποκειμένου. Για παράδειγμα, στην πρόταση «ο άνθρωπος είναι δίποδο άπτερο» το κατηγορήμα δεν εκφράζει την *ουσία* του ανθρώπου, δηλαδή του υποκειμένου της πρότασης, αλλά μόνο μια ιδιότητά του η οποία σε αυτό το συμφραζόμενο μπορεί να θεωρηθεί ως «συμβεβηκός». Από την άλλη πλευρά, στην πρόταση «ο άνθρωπος είναι έλλογο ζώο», παρατηρούμε ότι το κατηγορήμα εκφράζει την ουσία του ανθρώπου και όχι απλά μία του ιδιότητα. Η διαφορά των δύο προτάσεων αντιστοιχεί στη

διάκριση που κάνει ο Χέγκελ μεταξύ του θεωρητικού —ή αλλιώς θεωρησιακού (spekulatives)—, δηλαδή του αμιγώς φιλοσοφικού, και του λογιζόμενου τρόπου (räsonnierendes), δηλαδή του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιούμε καθημερινά τη σχέση υποκειμένου και κατηγορουμένου μιας πρότασης.¹²³ Ενδιαφέρον έχει επίσης και η προσπάθειά του να προσδώσει εκ νέου στη διαλεκτική μέθοδο τη δυνατότητα απόδειξης φιλοσοφικών αληθειών, προσπάθεια την οποία η καντιανή φιλοσοφία επιχείρησε να ανακόψει, τουλάχιστον από μια εγγελιανή σκοπιά, διότι θεώρησε τον διαλεκτικό στοχασμό εγγενώς αντινομικό. Ο ίδιος γράφει:

«Η πρόταση οφείλει να εκφράζει τι είναι το αληθές, αλλά αυτό είναι κατ' ουσίαν υποκείμενο· ως υποκείμενο είναι μόνον η διαλεκτική κίνηση, η αυτοπαραγόμενη, αυτοπροωθούμενη και ενδοεπιστρέφουσα εκείνη πορεία. — Στην υπόλοιπη γνώση η απόδειξη αποτελεί αυτή την πλευρά της ρητής εσωτερικότητας. Αφ' ότου όμως η διαλεκτική χωρίσθηκε από την απόδειξη, στην πραγματικότητα χάθηκε η έννοια της φιλοσοφικής απόδειξης.

Ας θυμίσουμε σχετικά ότι η διαλεκτική κίνηση έχει ομοίως για μέρη ή στοιχεία της προτάσεις· άρα η δυσκολία που επισημάναμε φαίνεται να επανέρχεται αενάως και να είναι μια δυσκολία του ίδιου του θέματος. — Τούτο μοιάζει με ό,τι προκύπτει στην συνήθη απόδειξη ως το ότι οι λόγοι που επικαλείται χρειάζονται οι ίδιοι πάλι μια αιτιολόγηση και ούτω καθ' εξής επ' άπειρον. Πλην αυτή η μορφή αιτιολόγησης και υπαγωγής σε όρους ανήκει σ' εκείνη την απόδειξη από την οποία διακρίνεται η διαλεκτική κίνηση, άρα στην εξωτερική

¹²³ Πιο συγκεκριμένα, από την πλευρά του φιλοσοφικού τρόπου πραγμάτευσης, το πρόβλημα προκύπτει από το γεγονός ότι αυτές οι δύο χρήσεις δεν είναι διακριτές στην καθημερινή χρήση της γλώσσας.

γνώση. Όσον αφορά την διαλεκτική κίνηση την ίδια, στοιχείο της είναι η καθαρή έννοια, άρα έχει ένα περιεχόμενο που στον εαυτό του είναι πέρα για πέρα υποκείμενο». ¹²⁴

Θεωρήσαμε σημαντικό να αναφερθούμε σε αυτήν την ενδοπροτασιακή διαφορά διότι μέσω αυτής μπορούμε να αποσπάσουμε την ουσία της διαλεκτικής ως μεθόδου της φιλοσοφίας στη διάκρισή της με τη λογιζόμενη καθημερινή χρήση των όρων μιας πρότασης. Συμπληρωματικά, η παραπάνω διάκριση αφορά και τη διαφορά της φιλοσοφικής μεθόδου της διαλεκτικής την οποία επεξεργάζεται ο Χέγκελ —την οποία θεωρεί και ως τη μόνη εύλογη φιλοσοφική μέθοδο— με την αξιωματική μέθοδο (λ.χ. στα μαθηματικά) η οποία θέτει αυταπόδεικτες αλήθειες ως αξιώματα και στην πορεία σκέφτεται στη βάση αυτών. Όπως επίσης, η μεθοδός του διακρίνεται από την προσπάθεια προσδιορισμού ενός μη εννοιολογικά εμβαπτισμένου ονόματος, όπως ο Θεός —όταν χρησιμοποιείται ως όνομα— που μετέπειτα του αποδίδονται κατηγορήματα τα οποία κομίζουν όλο το εννοιολογικό περιεχόμενο της πρότασης. Η προαναφερθείσα ενδοπροτασιακή ανάγνωση καθιστά με εύκολο τρόπο σαφείς τις παραπάνω διακρίσεις καταδεικνύοντας, ταυτόχρονα, σε δομικό επίπεδο τις διαφορές τους και επισημαίνοντας την, προσήκουσα προς την φιλοσοφία, μορφή που οφείλουν να λαμβάνουν οι θεωρητικοί όροι. Στο σημείο αυτό, μπορούμε να συνοψίσουμε τα παραπάνω λέγοντας ότι ο Χέγκελ α) ορίζει τη διαλεκτική μέθοδο ως την κατεξοχήν μέθοδο για την διάρθρωση των φιλοσοφικών αληθειών, β) ορίζει την διασκεπτική δραστηριότητα (προτασιακή δομή) ως βασική

¹²⁴ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 61. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 93).

μορφή του φιλοσοφικού σκέπτεσθαι, γ) αντιπαρατίθεται στην αυθόρμητη ερμηνεία της πρότασης, που δεν διακρίνει μεταξύ διαφορετικών χρήσεων των κατηγορημάτων αλλά και των υποκειμένων της κατηγορήσεως. Η φιλοσοφία δεν θέτει υποκείμενα κατηγορήσεως τα οποία είναι κενά ή μη-επαρκώς εννοιολογήσιμα, όπως λ.χ. ο Θεός, αλλά οφείλουν το υποκείμενο και το κατηγορημα στις φιλοσοφικές προτάσεις να είναι έννοιες, δηλαδή διασκεπτικοί προσδιορισμοί. Κατ' αυτόν τον τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Χέγκελ θέτει, αφενός, κριτήρια για το τι εστί φιλοσοφική πρόταση και τι όχι, και, αφετέρου, θεματοποιεί το κατά πόσο οι προτάσεις αυτές μπορούν να δραστηριοποιηθούν με αποδεικτικό τρόπο για την παραγωγή αλήθειας. Η απόδειξη που καθίσταται φιλοσοφικότερη, σύμφωνα με τον Χέγκελ, είναι η διαλεκτική. Τι είναι όμως η διαλεκτική για τον Έγελο;

Σε ό,τι αφορά την έννοια της διαλεκτικής, η χρήση της ως μεθοδολογικού σχήματος πρωτοεμφανίζεται στις διαλέξεις του για τη Λογική το 1801. Ο Ντίζινγκ (Klaus Düsing) αναφέρει ότι «[η] πρώτη γνωστή χρήση του όρου “διαλεκτική” από τον Χέγκελ εμφανίζεται στις διαλέξεις του 1801-2 για τη Λογική, όπου αναφέρεται στην τεχνική της Λογικής να αποδεικνύει τις αυτοαντιφάσεις εντός των πεπερασμένων εννοιών».¹²⁵ Επιπλέον, για την ιστορία της μεθόδου, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η περιγραφή του Φόρστερ, ο οποίος παρατηρεί ότι η διαλεκτική χρησιμοποιείται *ήδη* στη *Διαφορά των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*. Εν συντομία, θα μπορούσαμε να ορίσουμε τη διαλεκτική ως μια μέθοδο η οποία αρθρώνει την

¹²⁵ Klaus Düsing, «Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», *Hegel-Studien*, τ. 5, 1969, σ. 128.

αυτοαντιφατικότητα των προσδιορισμών, αλλά και την αμοιβαία εξάρτησή τους, μέσω μιας αυτοαναπτυσσόμενης σειράς επαναλαμβανόμενων βημάτων στα οποία παρουσιάζεται ότι ένας προσδιορισμός ενέχει μέσα του τον αντίθετό του και, στη συνέχεια, την μερική άρση και τη μερική διατήρηση των δύο αυτών προσδιορισμών σε μια ανώτερη κατηγορία.¹²⁶

Ο Φόρστερ, στο άρθρο που αναφέραμε παραπάνω, καταπιάνεται και με ένα από τα βασικά, κατά τη γνώμη μας, ερωτήματα που αφορούν τη μέθοδο του Χέγκελ που είναι ακριβώς αν, εν τέλει, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο ίδιος έχει καν μέθοδο. Συζητώντας την αρκετά δημοφιλή άποψη του Σόλομον (Robert C. Solomon)¹²⁷ ο οποίος διατείνεται ότι ο Χέγκελ αναφέρει ρητά ότι δεν έχει μέθοδο, ο Φόρστερ παραθέτει ένα χωρίο στο οποίο ο φιλόσοφος παραδέχεται ότι η μεθοδός του είναι η διαλεκτική.

Προσπαθώντας με την σειρά μας να ρίξουμε περαιτέρω φως σε αυτό το δύσκολο ερώτημα θα ξεκινήσουμε με την παρατήρηση ότι είναι δυνατόν και οι δύο θέσεις να έχουν δίκιο. Αφενός από την άποψη ότι υπάρχουν σημαντικά χωρία στα οποία ο Χέγκελ παραδέχεται τόσο ότι έχει μέθοδο —και αυτή σε αδρές γραμμές είναι η διαλεκτική— όσο και χωρία στα οποία ισχυρίζεται ότι δεν έχει. Ξεκινώντας να πραγματεύεται τα αντικείμενά του τόσο στη *Φαινομενολογία* όσο και στη *Λογική* (στην αρχή που θέτει το κεντρικό ζήτημα: από πού πρέπει να ξεκινάει κανείς την

¹²⁶ Βλ., Michael Forster, «Hegel's Dialectical Method», *ό.π.*, σ. 146-147, 158.

¹²⁷ Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1983, 21 κ.ε.

επιστήμη), φαίνεται να ψάχνει ένα σταθερό σημείο εκκίνησης το οποίο το βρίσκει μόνο στο ίδιο το ερώτημα περί του πώς πρέπει αυτό να γίνει.

Από αυτή την άποψη λοιπόν θα μπορούσε κανείς να συμφωνήσει με τον Σόλομον ότι διακριτή μέθοδος, με την έννοια ενός σκελετού προϋποθέσεων που τίθενται εξ αρχής και με βάσει αυτές εξετάζεται το οποιοδήποτε ζήτημα (Sache), δεν υπάρχει. Από την άλλη πλευρά, και ο Φόρστερ φαίνεται να έχει δίκιο με την έννοια ότι μετά το πέρας της εξέτασης —στην πραγματικότητα της αυτοανάπτυξης του εκάστοτε αντικειμένου τόσο στη *Φαινομενολογία* όσο και στο σύνολο της *Λογικής*— μπορεί κανείς να εξαγάγει *εκ των υστέρων* μια μέθοδο. Το ζήτημα λοιπόν έχει να κάνει περισσότερο με το *πώς ορίζουμε την ίδια τη μέθοδο* και όχι με τον αν ο Χέγκελ έχει ή όχι μια μέθοδο. Δεν έχει μέθοδο με την παραδοσιακή έννοια, των φιλοσοφικών αρχών οι οποίες έχουν ανυπόθετο χαρακτήρα, και ως εκ τούτου θα πρέπει να νοούνται ως μη-περαιτέρω αποδείξιμες αρχές/προτάσεις, αλλά με μια εγελιανή έννοια μπορούμε σίγουρα να υποστηρίξουμε ότι κατέχει μια μέθοδο η οποία απλώς γίνεται κατανοητή μόνο *εκ των υστέρων*, μόνο εφόσον έχει αναπτυχθεί το εκάστοτε υπό εξέταση ζήτημα. Τέλος, μπορούμε να πούμε ότι αν μιλάμε για την μέθοδο —που ονομάζουμε διαλεκτική και με την οποία έχουμε συνδέσει την φιλοσοφία του Χέγκελ— το περιεχόμενό της είναι εκείνο της εκ του σύνεγγυς παρακολούθησης της αυτοανάπτυξης του εκάστοτε υπό πραγμάτευση αντικειμένου, κατηγορίας ή θέματος (Sache).

2.2.2 Ολότητα και διαδικασία

Η πρώτη εμφάνιση του όρου *ολότητα* στη *Φαινομενολογία* γίνεται στην αρχή του *Προλόγου* όπου ο Χέγκελ ασκεί κριτική στον συνήθη διαχωρισμό μεταξύ του *αληθούς* και του *ψευδούς* ο οποίος δεν μπορεί να κατανοήσει την ανάπτυξη της *αλήθειας* που γίνεται μόνο διαμέσου της διαφοράς τους. Λίγο πιο κάτω δίνει ένα παράδειγμα από τη φύση¹²⁸ και καταλήγει διαπιστώνοντας ότι «[...] η ρευστή φύση τους [ενν. των μορφών] τις καθιστά συνάμα στιγμές της οργανικής ενότητας που όχι μόνο δεν αντιδικούν, αλλ' η μια είναι εξίσου αναγκαία με την άλλη, και μόνον αυτή η ίση αναγκαιότητα συνιστά την ζωή του όλου».¹²⁹

Ένα ακόμη χωρίο όπου γίνεται λόγος για το *όλον*, είναι εκείνο στο οποίο αναπτύσσει τους όρους του *είναι* και του *επίσταμαι*. Εκεί γράφει: «Η κίνησή τους [ενν. του *είναι* και του *επίσταμαι*], που οργανώνεται σε όλον μέσα σ' αυτό το στοιχείο [ενν. το *επίσταμαι* υπό τη μορφή της *απλότητας*], είναι η *λογική*, η *θεωρητική φιλοσοφία*».¹³⁰

Το χαρακτηριστικό απόσπασμα από τη *Φαινομενολογία* που αναφέρεται στο *όλον* είναι το κάτωθι: «Το αληθές είναι το όλον. Το όλον όμως είναι μόνον 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

¹²⁸ Το παράδειγμα αναφέρεται στην ανάπτυξη του φυτού μέσω των διαφορετικών μορφών που λαμβάνει στη διαδικασία αυτής της ανάπτυξης.

¹²⁹ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 12. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 31).

¹³⁰ Στο ίδιο, σ. 39. (Στο ίδιο, σ. 65).

του, το να είναι ενεργά πραγματικό,¹³¹ υποκείμενο, ήτοι κάτι που γίνεται ο εαυτός του». ¹³² Ήδη από αυτή τη διατύπωση, καθίσταται σαφές ότι εκείνο που τον απασχολεί είναι να καθορίσει το *όλον* ως κάτι που γίνεται ο εαυτός του μέσα από μια *διαδικασία*: τη *διαδικασία ανάπτυξής του*. Ο τρόπος πραγμάτευσης της έννοιας του *όλου* δεν αποκλίνει από τον χαρακτηριστικό τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει τα αντικείμενά της η εγγελιανή διαλεκτική, κάτι που φάνηκε και στο προηγούμενο, ως προς την ανάπτυξη της έννοιας της αλήθειας.¹³³ Ο Λόγος για τον Χέγκελ, ήδη από το πρώιμο κείμενό του για τη *Διαφορά*, ταυτίζεται με την ελεύθερη —που σημαίνει ανεξάρτητη, απόλυτη— πράξη του, ενώ η δραστηριότητά του αποτελεί μια *καθαρή αυτοέκθεση*. Σε αυτή τη διαδικασία, η έννοια του απολύτου γίνεται *αντικειμενική ολότητα*. Αν, σύμφωνα με τον ίδιο, δεν προωθείται ένας τέτοιος τύπος του φιλοσοφείν, ο οποίος έχει ανάγκη να συγκροτηθεί σε σύστημα, τότε η φιλοσοφία γίνεται «[...] μια διαρκής διαφυγή από τους περιορισμούς, περισσότερο ένας αγώνας του Λόγου για ελευθερία παρά μια καθαρή αυτογνωσία του Λόγου, η οποία χαρακτηρίζεται από βεβαιότητα για τον εαυτό της και διαύγεια». ¹³⁴ Αν όμως η φιλοσοφία πραγματοποιήσει αυτό το βήμα, τότε το *όλον* που προκύπτει είναι «[...] φορέας του εαυτού του και ολοκληρωμένο, δεν έχει

¹³¹ Για τον όρο *ενεργός πραγματικότητα* και τη διάκριση μεταξύ της *Realität* και της *Wirklichkeit*, βλ., την *Απόδοση Όρων* του μεταφραστή στο: Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 785.

¹³² G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 24. (Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 46).

¹³³ Συμπληρωματικά βλ., Th. W. Adorno, *An Introduction to Dialectics*, Καίμπριτζ και Μασαχουσέτη, Polity Press, 2017, σ. 108.

¹³⁴ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 46. (Έγκελς, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 69-70).

κανέναν εξωτερικό θεμελιώδη λόγο και αυτοθεμελιώνεται με αρχή, μέση και τέλος». ¹³⁵

Στο σημείο αυτό παρατηρούμε ότι προκύπτει και μια έννοια της εμμένειας, ως προς το πώς λειτουργεί η φιλοσοφία. Αυτός ο τύπος εμμένειας αναφέρεται στην αυτάρκεια του εσωτερικού ενός αντικειμένου —εδώ το αντικείμενο είναι η ίδια η φιλοσοφία ή αλλιώς ο εγγελιανός διαλεκτικός τύπος του φιλοσοφείν— το οποίο δεν έχει ανάγκη από εξωτερική θεμελίωση αλλά προκύπτει ως αυτοθεμελιούμενο.

Προεκτείνοντας αυτή τη σκέψη, ο Χέγκελ θα δώσει ένα παράδειγμα για τη διάσταση μεταξύ της έννοιας του *όλου* και του ίδιου του *όλου*. Τη διάσταση αυτή τη συνδέει και με την ανάπτυξη της *ενεργού πραγματικότητας*. Αντιλαμβανόμενος, παράλληλα, την εποχή του ως εποχή η οποία γεννά μια άλλη περίοδο και άρα μεταβαίνει στη νέα περίοδο, θα γράψει: «Μόνο που το νέο, όπως το μόλις γεννημένο παιδί, δεν έχει τέλεια ενεργό πραγματικότητα· και τούτο είναι ουσιαστικά μη αμελητέο. Η πρώτη εμφάνιση είναι μόνον η αμεσότητά του ή η έννοιά του. Όπως ένα κτίσμα δεν είναι έτοιμο όταν θα μπου τα θεμέλιά του, έτσι και η επιτευχθείσα έννοια του όλου δεν είναι το ίδιο το όλον». ¹³⁶

Η σημαντική αλληλεξάρτηση των όρων «αλήθεια», «όλον» και «διαδικασία» τις οποίες ο Χέγκελ εκθέτει στη *Φαινομενολογία*, θα καταστεί ιδιαίτερα σημαντική τόσο για την περαιτέρω ανάπτυξη της κριτικής της υπερβατικότητας γενικά όσο και για την κατανόηση της μεθόδου του ειδικότερα.

¹³⁵ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 46. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 69-70).

¹³⁶ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 19. (Έγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 39).

2.2.3 Η συνείδηση και η άρση των διπόλων

Σε αυτή την ενότητα θα ασχοληθούμε, σε γενικότερο επίπεδο, με την έννοια της συνείδησης και τον τρόπο με τον οποίο ο Χέγκελ την επεξεργάζεται ώστε το αντικείμενο να αποτελέσει νοητικό προσδιορισμό, άρα και δυνάμενο να προσδιοριστεί εννοιολογικά.

Αρχικά, θα αναφερθούμε στη συνείδηση η οποία, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε συνοπτικά, ότι εκφράζει τη γενική έννοια εντός της οποίας παρουσιάζεται η χωριστότητα και η ενότητα των όρων υποκείμενο και αντικείμενο. Το να βλέπουμε κάτι ως χωριστό από εμάς, είναι για τον Χέγκελ ένας ορισμένος τρόπος να κοιτάζει η συνείδηση τα αντικείμενά της. Αν αλλάξει ο τρόπος της συνείδησης, αλλάζει και ο χωρισμός μεταξύ συνείδησης και αντικειμένου. Το ζήτημα όμως εδώ είναι ο τρόπος μέσω του οποίου αυτό πραγματοποιείται. Αν δηλαδή αλλάζει εσωτερικά ή αν προστίθεται στη συνείδηση κάτι έξω από αυτήν που την κάνει να μεταστραφεί. Το πρόβλημα με την εισαγωγή κάτινος έξωθεν της συνείδησης φαίνεται να ενέχει, κατ' αρχάς, το ζήτημα ότι θα αίρονταν η εσωτερική αναγκαιότητα της κίνησης της ίδιας της συνείδησης και θα υφίσταντο η ίδια μια προσάρτηση από κάτι τυχαίο. Αυτό το τελευταίο είναι ένα σημαντικό σημείο στο οποίο ο Χέγκελ φαίνεται να επιμένει με διάφορες αφορμές τόσο στην έκθεση της *Φαινομενολογίας* όσο και σε εκείνη της *Λογικής*. Αρκεί όμως η συνείδηση να τεθεί εξ ορισμού ως η ενσωμάτωση του εξωτερικού, η μετατροπή του έξωθεν σε εσωτερικό που λέγεται «γνώση», για να εξαφανισθεί η φαινομενική αντίφαση ανάμεσα στην έξωθεν προσθήκη και στην αυτοτέλεια. Η συνείδηση δεν θα ήταν συνείδηση αν δεν προσλάμβανε τίποτε απ' έξω, άρα είναι συνείδηση, παραμένει ο εαυτός της, όταν γνωρίζει εξωτερικά προς την ίδια δεδομένα.

Τα τρία σημαντικά δίπολα που θα συναντήσουμε κατά τη διάρκεια της ανάλυσης είναι τα ακόλουθα: εμμένεια / υπερβατικότητα, αναγκαιότητα / τυχαιότητα και, τέλος, προσδιορισμένη άρνηση / αφηρημένη άρνηση.

Εκ πρώτης όψεως, λόγω του σπινοζικού προηγούμενου, η εμμένεια ως κριτική της υπερβατικότητας φαίνεται να σημαίνει, αφενός, την άρση της τυχαιότητας. Στον Χέγκελ, η εμμένεια σημαίνει όμως ότι τα πάντα υπάγονται στην εσωτερική κίνηση της διαλεκτικής όπως αναπτύσσεται στο λογικό επίπεδο, δηλαδή ότι η τυχαιότητα ενσωματώνεται στη «διαδικασία», που δεν νοείται χωρίς αυτήν. Η εμμένεια δηλώνει, αφετέρου, την άρση της αφηρημένης άρνησης που οδηγεί κάθε επόμενη κίνηση —και επομένως κάθε αποτέλεσμα που της προκύπτει— στο μηδέν. Εκ πρώτης όψεως, λόγω του αριστοτελικού προτύπου, η αντίφαση φαίνεται να καταλήγει στο τίποτα. Στον Χέγκελ, η εμμένεια σημαίνει όμως ότι μια αντίφαση απαιτεί να αρθούν οι προϋποθέσεις που οδηγούν σε αυτήν. Η άρση της αφηρημένης άρνησης γίνεται μέσω της εφαρμογής της προσδιορισμένης άρνησης. Πιο συγκεκριμένα, η εμμένεια ως άρση της υπερβατικότητας στο επίπεδο της συνείδησης συγκροτείται ξεκινώντας από το πρώτο που βρίσκει η συνείδηση εξετάζοντας τον εαυτό της —ή αλλιώς εκείνο που βρίσκει ο Χέγκελ εξετάζοντας την έννοιά της, πράγμα ταυτόσημο σε αυτή τη συνάφεια. Το γνώρισμα που αναφέρεται ως χαρακτηριστικό της συνείδησης είναι η αντιφατικότητά της. Εκείνο, λοιπόν, που συμβαίνει στη συνείδηση είναι το αρνητικό, η ανομοιότητα με τον εαυτό της ή αλλιώς η εσωτερική της διαφορά. Και η προσδιορισμένη άρνηση είναι αυτό στο οποίο καταλήγουμε κατά τη διαδικασία άρσης των προϋποθέσεων που ευθύνονται για τη συγκεκριμένη αντιφατικότητα της συνείδησης.

Αυτή η ανομοιότητα ή το αρνητικό προκύπτει εντός της συνείδησης ως διαφορά ανάμεσα στο εγώ —που αντιπροσωπεύει τη συνείδηση— και την υφιστάμενη ουσία. Ο ίδιος ο Χέγκελ γράφει πως αν και κάτι τέτοιο «μπορεί να ιδωθεί ως το ελάττωμα των δύο, είναι, όμως, η ψυχή ή το κινούν τους [...]».¹³⁷

Αυτή η διαφορά όμως προκύπτει όχι μόνο εντός του εγώ αλλά και εντός της ίδιας της υφιστάμενης ουσίας (Substanz). Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι, ενώ, αρχικά, ξεκινήσαμε με την αντιφατικότητα της έννοιας της συνείδησης —η οποία σε αυτό το σημείο αποτελεί το πλαίσιο της όλης κίνησης—, στην πορεία φαίνεται να προκύπτει ένας αναδιπλασιασμός της διαφοράς, τόσο στο εγώ όσο και στην ίδια την υφιστάμενη ουσία. Η συνείδηση προκύπτει αντιφατική και όσο την εξετάζουμε ο κάθε πόλος της αντίφασης προκύπτει και ο ίδιος ως εσωτερικά αντιφατικός. Το εγώ είναι αντιφατικό απέναντι στον εαυτό του, αντιπροσωπεύοντας τη μια πλευρά της συνείδησης στο εσωτερικό της, πράγμα που συμβαίνει και ως προς την υφιστάμενη ουσία. Η εμμένεια, στο σημείο αυτό, μοιάζει να συνδέεται στενά με τη λογική αναγκαιότητα, τον τρόπο λειτουργίας της οποίας θα συζητήσουμε στην αμέσως επόμενη ενότητα.

Παραθέτουμε ένα εκτενές απόσπασμα από την *Φαινομενολογία* που καταδεικνύει τα όσα εκτέθηκαν παραπάνω:

«Η ανομοιότητα που λαβαίνει χώρα στην συνείδηση, ανάμεσα στο εγώ και στην υφιστάμενη ουσία που είναι αντικείμενό της, είναι η διαφορά τους, το αρνητικό εν γένει. Μπορεί να ιδωθεί ως το ελάττωμα των δύο, είναι, όμως, η ψυχή ή το κινούν τους [...]

¹³⁷ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 39. (Εγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 64).

Καίτοι αυτό το αρνητικό εμφανίζεται πρώτα ως ανομοιότητα του εγώ προς το αντικείμενο, είναι εξ ίσου η ανομοιότητα της υφιστάμενης ουσίας προς τον εαυτό της. Ό,τι φαίνεται να διαδραματίζεται έξω της, να είναι μια εναντίον της δραστηριότητα, είναι δική της ενέργεια, οπότε η ίδια εμφανίζεται ουσιαστικά να είναι υποκείμενο. Άμα έχει πλήρως εμφανισθεί έτσι, ο νους έχει εξομοιώσει την ύπαρξή του με την ουσία του· είναι αντικειμένό του έτσι όπως είναι, και έχει υπερβαθεί το αφηρημένο στοιχείο της αμεσότητας και του χωρισμού επίγνωσης και αλήθειας. Το είναι απόλυτα μεσολαβημένο —είναι ένα ουσιακό περιεχόμενο που είναι εξ ίσου άμεσα κτήμα του εγώ, εαυτιστικό, δηλαδή είναι η έννοια. Έτσι καταλήγει η φαινομενολογία του νου. Αυτό που ο νους ετοιμάζει μέσα της για λόγου του είναι το στοιχείο του επίσταμαι, της επίγνωσης. Πλην στο στοιχείο αυτό οι στιγμές του νου εκπτώσσονται υπό την *μορφή της απλότητας*, που έχει επίγνωση του αντικειμένου της ως του εαυτού της. Δεν αλληλεκκρίπτουν πια, αντιτιθέμενες ως είναι κι επίσταμαι, αντίθετα εμμένουν στην απλότητα του επίσταμαι, είναι το αληθές υπό την μορφή του αληθούς, η δε διαφορά τους είναι μόνο διαφορά περιεχομένου. Η κίνησή τους, που οργανώνεται σε όλον μέσα σ' αυτό το στοιχείο, είναι η *λογική, η θεωρητική φιλοσοφία*».¹³⁸

¹³⁸ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 39. (Εγγelos, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 64-65).

2.2.4 Η εμφάνιση ως ενσωμάτωση της τυχαιότητας

Στο σημείο αυτό, καθίσταται σημαντικό να παρουσιάσουμε την ενσωμάτωση της τυχαιότητας αλλά και την ιδιόζουσα μορφή της αναγκαιότητας, η οποία διέπει τη φιλοσοφία του Χέγκελ, διότι, με αυτόν τον τρόπο, θεωρούμε ότι καταδεικνύεται ένα μεθοδολογικό νήμα το οποίο εμφανίζεται στα περισσότερα έργα του. Τα έργα που θα επεξεργαστούμε, εδώ, είναι η *Φαινομενολογία* και η *Επιστήμη της Λογικής*. Ξεκινώντας μπορούμε να αναγνωρίσουμε ότι μια εκ των βασικών κριτικών που ασκεί ο Χέγκελ στον Καντ, αφορά τη μη ενσωμάτωση της τυχαιότητας από τον τρόπο σκέψης του Καντ. Ο Χέγκελ αναφέρει ότι ο τρόπος με τον οποίο λαμβάνει ο Καντ τις κατηγορίες από τον πίνακα των κρίσεων είναι τυχαίος, πράγμα που σημαίνει ότι δεν εξάγει τις κατηγορίες τη μία από την άλλη. Η δυνατότητα του κρίνειν, δηλαδή η τυπική λογική εμφανίζεται ως ένα δεδομένο της διάνοιας το οποίο στο σχήμα του Καντ ταυτίζεται με τις ασχηματοποίητες κατηγορίες. Για παράδειγμα, η έννοια της «υφιστάμενης ουσίας», δηλαδή μια σχηματοποιημένη κατηγορία, ήτοι μια κατηγορία η οποία έχει περιεχόμενα τα οποία καθορίζονται από τη μορφή της εποπτείας μας —τη μορφή δηλαδή του χώρου και του χρόνου—, όταν της αφαιρείται ο χωροχρονικός της χαρακτήρας, που σημαίνει ότι γίνεται ξανά ασχηματοποίητη κατηγορία, τότε ταυτίζεται με την μορφή που έχει το υποκείμενο της κατηγορήσης στην τυπική λογική.

Για τον Χέγκελ, εφόσον ο πίνακας των κρίσεων συλλαμβάνεται απροβλημάτιστα, η σκέψη δεν μπορεί να γνωρίσει κατά πόσο οι κατηγορίες έχουν αντικειμενική εγκυρότητα, οπότε είναι λογικό ο Καντ να θεωρεί ότι δεν μας φωτίζουν σχετικά με τα πράγματα όπως είναι *αυτά τούτα*, αλλά μόνο για το αν έχουν εγκυρότητα στο επίπεδο των

φαινομένων, δηλαδή για αντικείμενα τα οποία εμφανίζονται στη δική μας μορφή της εποπτείας. Επιπλέον, για τον Καντ οι μη-σχηματοποιημένες κατηγορίες της διάνοιας μπορούν να σχηματοποιηθούν και με άλλους τρόπους πέρα απ' τη δική μας μορφή εποπτείας, οπότε, κατ' αυτά, μπορούμε να κατανοήσουμε τον λόγο για τον οποίο ο Καντ θεωρεί ότι τα αντικείμενα του χωροχρόνου είναι *φαινόμενα* και όχι *πράγματα αυτά τούτα*.

Εφόσον, οι κατηγορίες σχηματοποιούνται με ποικίλους τρόπους το δικό μας σχηματοποιημένο κατηγοριακό σχήμα του χωροχρόνου είναι ένα εκ των πολλών¹³⁹ μορφών μέσω των οποίων δύναται να «σχηματοποιηθούν» οι κατηγορίες.¹⁴⁰ Σύμφωνα με τον Χέγκελ, αυτή η τεχνητή διάκριση μεταξύ σχηματοποιημένου και ασχηματοποίητου φαίνεται να συνιστά την αποτυχία του καντιανού συστήματος στην προσπάθειά του να γνωρίσει την αντικειμενικότητα, ήτοι τα *πράγματα αυτά τούτα*. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό, συνίσταται στο ότι ο Καντ θα μπορούσε να αντιληφθεί πως η μορφή της εποπτείας μας —ήτοι ο χωροχρόνος— αποτελεί τη μόνη δυνατή μορφή εποπτείας, άρα και τη μόνη μορφή στην οποία οι κατηγορίες μπορούν να έχουν αντικειμενική εδραίωση —δηλαδή, να παρουσιάσουν ένα αντικείμενο ως ανεξάρτητο από τις παραστάσεις μας. Τότε όμως η «υπερβατολογική παραγωγή» των

¹³⁹ Στο σημείο αυτό, αναφερόμαστε στην *τυχειότητα* των κατηγοριών του Καντ όχι μόνο λόγω του ότι ο ίδιος δεν τις παράγει, αλλά και επειδή με τον τρόπο που τίθενται, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί, ότι αποτελούν δεδομένα ενός χαρακτηριστικού βιολογικού είδους, του οποίου η εποπτεία τυγχάνει να είναι χωροχρονική.

¹⁴⁰ Βλ., John McDowell, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Κάμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο 2009, βλ., ιδίως το τέταρτο κεφάλαιο: «Hegel's Idealism as Radicalization of Kant». Επίσης, βλ. την υποενότητα για το έργο *Πίστη και Γνώση* που πραγματευόμαστε στο πρώτο κεφάλαιο.

κατηγοριών —δηλαδή η δικαιολόγηση ότι κατηγορίες μας ανταποκρίνονται στη μορφή της εποπτείας, ήτοι στην υπερβατολογική αισθητική— θα ταυτιζόταν με τη «μεταφυσική παραγωγή» των κατηγοριών, δηλαδή με το γεγονός ότι αντιστοιχούν στις «γενικές λογικές λειτουργίες της σκέψης».¹⁴¹

Στο σημείο αυτό, θεωρούμε χρήσιμο να αναδείξουμε τον τρόπο μέσω του οποίου αίρεται η τυχαιότητα μέσα από τα σχήματα της συνείδησης που εμφανίζονται στη *Φαινομενολογία*. Η κριτική του Χέγκελ στην δεδομενική υφή των κατηγοριών στον Καντ είναι αντίστοιχη με την κριτική των σχημάτων της συνείδησης, τα οποία μεταξύ τους μοιάζουν τυχαία, στον βαθμό που δεν κατανοείται ότι το ένα σχήμα αποτελεί την αποτυχία του άλλου. Η προσπάθεια εύρεσης μιας αναγκαιότητας μεταξύ των συλλήψεων των αντικειμένων αλλά και του τι εστί το επίσταμαι, και όχι η τυχαία παράθεσή τους, αποτελεί το κλειδί της ενσωμάτωσης της τυχαιότητας, όσο και της ένταξης σε ένα εκάστοτε πλαίσιο των διπόλων που ανακύπτουν στη συνείδηση.¹⁴²

¹⁴¹ ΚΚΛ, Β159.

¹⁴² Ο Φόρστερ αναφορικά με την αναγκαιότητα στη *Λογική* κάνει μία παρατήρηση που είναι κρίσιμη εγγενώς για την αναγκαιότητα της έκθεσης στον Χέγκελ: «Μια προκαταρκτική περιγραφή της αναγκαιότητας αυτών των μεταβάσεων θα μπορούσε να είναι η ακόλουθη: Ο Χέγκελ θεωρεί ότι για κάθε ζεύγος αμοιβαία εννοούμενων αντίθετων κατηγοριών, θα υπάρχει μία και μόνο μία νέα κατηγορία που θα παραγάγει την ενότητά τους τόσο με το να τις διατηρεί όσο και με το να τις αίρει, αποφεύγοντας έτσι την αυτοαντίφασή τους». Michael Forster, «Hegel's Dialectical Method», ό.π., σ. 146-147.

2.2.5 Η έννοια της αλήθειας

Σε αυτή την ενότητα θεωρήσαμε σημαντικό να αναφερθούμε στον τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνεται η έννοια της αλήθειας στο εγελιανό σύστημα, σε αντιπαραβολή με τη συμβατική έννοια αλήθειας που συνήθως ανακύπτει στη φιλοσοφία —μιας αντιστοιχίας μεταξύ την πρότασης και του πράγματος— καθώς και του τρόπου με τον οποίο η εν λόγω σύλληψη της αποτελεί αναγκαίο συμπέρασμα της διαλεκτικής μεθόδου. Για να αποσαφηνιστεί περαιτέρω μια τέτοιου τύπου, εγελιανή έννοια αλήθειας, παραθέτουμε, αμέσως παρακάτω, ένα χωρίο του Μπράντομ (Robert B. Brandom), το οποίο παρουσιάζει την αλήθεια στον Χέγκελ ως γινόμενο. Ο Μπράντομ αναφέρει ότι η αλήθεια στην *Φαινομενολογία* συνίσταται στην αέναη διαδικασία της αλλαγής των δεσμεύσεών μας κάθε φορά που εμφανίζεται κάποια ασυνέπεια μεταξύ τους:

Αντί να σκεφτόμαστε την αλήθεια ως κατάσταση ή ιδιότητα δυνάμενη να επιτευχθεί, η επιδίωξη του Χέγκελ είναι να τη σκεφτούμε ως χαρακτηριστική μιας *διαδικασίας*: τη διαδικασία της *εμπειρίας*, στην οποία τα φαινόμενα “αναδύονται και παρέρχονται”. Αναδύονται ως εμφανίσεις που λαμβάνονται από τη συνείδηση ως αληθείς: ως τρόποι, δηλαδή, με τους οποίους τα πράγματα είναι κατά την συνείδηση και τα οποία η τελευταία τα θεωρεί όπως είναι στον εαυτό τους. Όταν διαπιστώνεται ότι οι δεσμεύσεις μας για τα αντικείμενα είναι υλικά ασύμβατες με άλλες δεσμεύσεις κατά την εμπειρία του λάθους, κάποιες απορρίπτονται —υφίσταται ένας μετασχηματισμός της ιδιότητας/κατάστασης (status) που είναι η ανάδυση του “δεύτερου, αληθινού αντικειμένου”, και της εμφάνισης του προηγούμενου αντικειμένου ως λανθασμένης αναπαράστασης,

που τώρα γίνεται κατά τη συνείδηση μόνο το πώς είναι τα πράγματα
για τη συνείδηση.¹⁴³

Στο παραπάνω απόσπασμα ο Μπράντομ εξηγεί ότι το καθεστώς αλήθειας στον Χέγκελ ταυτίζεται με την αναστοχαστική διαδικασία κατά την οποία η συνείδηση —ή τα υποκείμενα— σε περίπτωση ασυμβατότητας μεταξύ των πεποιθήσεών τους προσπαθούν να τη λύσουν με το να δείξουν ότι το αντικείμενο υπάρχει με λανθασμένο τρόπο *κατά την συνείδηση* έτσι ώστε το νέο αντικείμενο να καταστεί το αυτό τούτο *κατά τη συνείδηση*, η συνείδηση να *αντιλαμβάνεται πλέον ως αληθές το τελευταίο*.¹⁴⁴ Με αυτόν τον τρόπο, αντιλαμβανόμαστε ότι το «αληθές αντικείμενο» (το αντικείμενο που γίνεται αντιληπτό με τον τρόπο που θεωρεί εκάστοτε έγκυρο η συνείδηση) δεν είναι κάτι στατικό αλλά μεταβάλλεται ανάλογα με το σύνολο των πεποιθήσεων στις οποίες δεσμεύεται η συνείδηση και οι οποίες με τη σειρά τους είναι δυνατό να μεταβληθούν αν προκύψουν ασυμβατότητες εμπειρικές, λογικές ή πρακτικές. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι το αντικείμενο που αποδεικνύεται μη αληθές δεν αίρεται πλήρως αλλά υποβιβάζεται απλώς σε φαινόμενο (συλλαμβάνεται ως κάτι που ισχύει *για τη συνείδηση*).

¹⁴³ Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο 2019, σ. 100.

¹⁴⁴ Ο Χέγκελ αναφέρει: «Είναι ακριβώς ο σκεπτικισμός, ο οποίος βλέπει πάντα στο αποτέλεσμα μόνο το *καθαρό μηδέν* και κάμνει αφαίρεση από το γεγονός ότι τούτο το μηδέν είναι συγκεκριμένα το μηδέν *εκείνου, του οποίου είναι αποτέλεσμα*. Αλλά μόνο το μηδέν που εκλαμβάνεται ως το μηδέν αυτού από το οποίο προέρχεται είναι όντως το αληθινό αποτέλεσμα· είναι έτσι κάτι *ορισμένο* κι έχει ένα *περιεχόμενο*». G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 74. (Εγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 107).

Η έννοια της αλήθειας ως διαδικασίας αποτελεί σημαντική πτυχή της εγγελιανής μεθόδου διότι σε μεγάλο βαθμό ο διαδικασιακός της χαρακτήρας επικυρώνει τη διαλεκτική φύση του Λόγου.

«Το αληθές είναι το όλον»¹⁴⁵ αναφέρει ο Χέγκελ, σε μια από τις πιο γνωστές φράσεις της *Φαινομενολογίας* και συνεχίζει ταυτίζοντας το όλον με την ουσία που «αποπερατώνεται δια της ανάπτυξής της».¹⁴⁶ Βάλλοντας εναντίον αυτής της αξίωσης, ο Αντόρνο θεωρεί πως αφενός αυτό το όλο δεν είναι αληθές και αφετέρου η «[...] καταφατική και σίγουρη για τον εαυτό της αναφορά σ' αυτό το Όλο, σαν να το κατείχε κανείς στα σίγουρα, είναι πλασματική».¹⁴⁷ Αναφέροντας εδώ την παρατήρηση του Αντόρνο και θέτοντάς την πλάι στο παραπάνω απόσπασμα του Μπράντομ αντιλαμβανόμαστε ότι η αλήθεια δεν στατικοποιείται στον Χέγκελ, αλλά, αντιθέτως, ταυτίζεται με την ίδια την αυτοσυνειδησία στην κίνησή της, ήτοι με τη συνεχή εμφάνιση των ασυνεπειών των ίδιων των δεσμεύσεών μας καθώς και με την προσπάθεια άρσης αυτών. Ενώ η έμφαση του Αντόρνο αναφορικά με την αλήθεια αποδίδεται στο όλον και τη σφαλερότητά του, για τον Μπράντομ, από την άλλη πλευρά, η έμφαση δίνεται στο γεγονός ότι η αλήθεια ταυτίζεται με τη διαδικασιακή φύση του σκέπτεσθαι. Αρκεί το όλον να αναφέρεται απλώς στη διαδικασία με την οποία συγκροτείται μια έννοια, μια κρίση, ένας συλλογισμός, όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Μπράντομ, για να μην ισχύει η κριτική του Αντόρνο, που προϋποθέτει μια ολοκληρωμένη διαδικασία και μια συγκροτημένη έννοια ή κρίση ή συλλογισμό.

¹⁴⁵ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 24. (Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 46).

¹⁴⁶ Στο ίδιο. (Στο ίδιο).

¹⁴⁷ Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 115.

Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε να αναγνωρίσει κανείς τη σημασία του στοιχείου της εγγενούς αρνητικότητας ως προς την έννοια της αλήθειας η οποία και της επιτρέπει να επιχειρήσει εξαρχής της υπέρβαση των αντιφάσεων που συναντά. Ο Μπράντομ αναφέρει:

«Η ελάχιστη μονάδα της κατάληψης (apperception) είναι η κρίση. Το να κρίνεις είναι να συμπεριλαμβάνεις ένα εννοιολογικά αρθρώσιμο περιεχόμενο εντός ενός αστερισμού δεσμεύσεων οι οποίες παρουσιάζουν τη χαρακτηριστική συνθετική ενότητα της κατάληψης. Κάνοντας κάτι τέτοιο σημαίνει να εξοβελίζεις από τον αστερισμό των δεσμεύσεων ασύμβατες με την ήδη πραγματοποιηθείσα κρίση και να εξάγεις από την τελευταία τα συνεπαγωγικά αποτελέσματά της τα οποία προστίθενται έπειτα σε αυτόν τον αστερισμό των δεσμεύσεων».¹⁴⁸

Σύμφωνα με το απόσπασμα, καθίσταται σαφές ότι η κατά τον Χέγκελ αλήθεια, σύμφωνα με τον Μπράντομ, δεν ταυτίζεται άμεσα με την *adaequatio* αλλά με την προσπάθεια της αυτοσυνειδησίας να άρει τις αντιφάσεις προσδίδοντας ενότητα στο επίπεδο του σημασιολογικού περιεχομένου, προκειμένου, μέσω αυτής της διαδικασίας, να πετύχει την *adaequatio*.

¹⁴⁸ Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust*, ό.π., σ. 42.

2.2.6 Η αλλαγή του αντικειμένου

Περνώντας από την εγελιανή έννοια της αλήθειας ως διαδικασίας και αποτελέσματος, θα παρακολουθήσουμε σε αυτή την ενότητα τον τρόπο με τον οποίο προκύπτει η αλλαγή του αντικειμένου για τη συνείδηση. Το παρακάτω απόσπασμα από την *Εισαγωγή της Φαινομενολογίας* θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο τίθεται το ζήτημα του αντικειμένου από την πλευρά της συνείδησης, ενώ στην πορεία θα αναδειχθεί και ο λόγος για τον οποίο, σύμφωνα με τον Χέγκελ, αυτή είναι και η μόνη σκοπιά από την οποία μπορεί να εμφανισθεί το αντικείμενο χωρίς να διατρέχει τον κίνδυνο να του προστεθεί —κατά την ανάπτυξή του— κάτι από έξω, πράγμα που δηλώνει, και στο συμφραζόμενο του δικού μας ερευνητικού ερωτήματος, την εμμενή φύση της ανάπτυξης του αντικειμένου. Γράφει ο Χέγκελ:

«Όμως μια δική μας προσθήκη δεν περιττεύει μόνο από την άποψη ότι έννοια και αντικείμενο, το κριτήριο και το ελεγκτέο, υπάρχουν στην συνείδηση την ίδια, απαλλασσόμαστε και από τον κόπο της σύγκρισης των δύο και του κυριολεκτικού ελέγχου, οπότε, αφού η συνείδηση ελέγχει η ίδια τον εαυτό της, δεν μας μένει παρά το καθαρό κοιτάζω και από τούτη εδώ την άποψη. Γιατί η συνείδηση είναι, αφ' ενός, συνείδηση του αντικειμένου, αφ' ετέρου, συνείδηση του εαυτού της· συνείδηση του τι είναι γι' αυτήν το αληθές και συνείδηση της επίγνωσής της αυτού».¹⁴⁹

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 77. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 111).

Σύμφωνα με τον Μπράντομ, ο Χέγκελ στη *Φαινομενολογία* ασκεί κριτική στο μοντέλο των δύο σταδίων της γνώσης (Two-Stage Representational Model), όπως ο ίδιος το ονομάζει, το οποίο περιλαμβάνει την παράδοση εκείνη στη γνωσιολογία που ξεκινά από τον Ντεκάρτ (René Descartes) και καταλήγει στον Καντ. Το εν λόγω μοντέλο παρουσιάζει τη διάκριση μεταξύ φαινομένου και πραγματικότητας ως μια διάκριση που υφίσταται μεταξύ των παραστάσεων —δηλαδή των φαινομένων— και των αναφερόμενών τους —δηλαδή των πραγμάτων αυτών τούτων. Σε ένα τέτοιο γνωσιοθεωρητικό μοντέλο η συνείδηση δύναται να γνωρίσει μόνο όσα μπορεί να αναπαραστήσει —τα παραστατά— και όχι τα αντικείμενα όπως υπάρχουν πριν τις παραστάσεις. Ο λόγος που το ως άνω γνωσιοθεωρητικό μοντέλο κρίνεται από τον Χέγκελ ως ανεπαρκές, σύμφωνα με τον Μπράντομ, αφορά το γεγονός ότι τοποθετεί ένα εμπόδιο σε όσα μπορούμε να γνωρίσουμε. Εμπόδιο το οποίο υφίσταται γιατί έχουμε υποθέσει ότι η διάκριση φαινομένου και πραγματικότητας είναι μια διάκριση που δεν τίθεται από την συνείδηση στο εσωτερικό της, διότι το πρώτο στάδιο —τα πράγματα εκτός των παραστάσεων— έχουν τεθεί εξ ορισμού ως μη-γνώσιμα. Το πρόβλημα προκύπτει επίσης, όχι μόνο διότι τα αντικείμενα τίθενται δογματικώς ως μη-δυνάμενα να γνωσθούν, αλλά, επίσης, ο δογματισμός τους αφορά τη μη υποδεικνυόμενη αρχή από την οποία εκκινούν.

Για τον Μπράντομ, το παραστασιακό μοντέλο των δύο σταδίων ακυρώνει τη δυνατότητα να έχουμε πραγματική γνώση (genuine knowledge condition), διότι μια τέτοια δυνατότητα μπορεί να υπάρξει μόνο αν συλληφθεί η σχέση μεταξύ συνείδησης και πραγμάτων με τέτοιον τρόπο ώστε όταν εκείνη γνωρίζει τα πράγματα όπως υπάρχουν στην ίδια τότε να θεωρείται ταυτόχρονα ότι τα γνωρίζει όπως αυτά είναι. Κάτι τέτοιο

δεν μπορεί να συμβεί με τα γνωσιοθεωρητικά μοντέλα που εμπίπτουν στην κατηγορία του ευρύτερου μοντέλου των δύο σταδίων διότι τα πράγματα εκεί είναι δυνατό να τα «γνωρίζουμε» *μόνο* ως παραστάσεις. Τα πράγματα όπως είναι αυτά τούτα δεν δύναται να γνωσθούν, διότι δεν υπάρχει κάποιος τρόπος να ξεφύγουμε από το δίπολο των αντικειμένων της παράστασης και των αναπαραστατικών μέσων. Έτσι, υφίσταται ένας πόλος της γνώσης, αυτός των εξω-παραστατικών αντικειμένων, ο οποίος δεν μπορεί να ασκήσει κανέναν έλεγχο, ούτε να τεθεί προς έλεγχο από τη συνείδηση.

Αντιθέτως, για τον Μπράντομ, ο Χέγκελ αναγνωρίζει ότι η διάκριση *αυτού τούτου* και *καθ' εαυτού* θα πρέπει να υφίσταται *για* τη συνείδηση. Το ζήτημα κατά τον Χέγκελ είναι η συνείδηση να κατανοήσει μέσω της αυτοανάπτυξής της, ότι τόσο τα διακρινόμενα (*αυτό τούτο* και *καθ' εαυτό*), όσο και η ίδια η διάκριση, εμπίπτουν στην επικράτειά της (είναι *κατά την ίδια*). Για τον Μπράντομ, η κατανόηση εντός της συνείδησης μέσω αυτού τούτου και καθ' εαυτού συμβαίνει μέσω της εμπειρίας του λάθους. Για παράδειγμα, όταν κρίνω ότι ένα ξύλο είναι λυγισμένο, καθώς το βλέπω μέσα στο νερό, τότε το συλλαμβάνω ως το αντικείμενο που θα επικυρώσει ή όχι την κρίση μου, δηλαδή αποτελεί για τη συνείδηση το *αυτό τούτο*. Η συνείδηση κατανοώντας, δευτερευόντως, ότι τα αντικείμενα όταν θεωρούνται μέσα στο νερό δεν δείχνουν το πώς πραγματικά είναι έχει επίγνωση ότι η πρώτη της κρίση αναφορικά με το αντικείμενο ήταν λανθασμένη. Εξαιτίας αυτού, η ίδια προσπαθεί να διορθώσει την κρίσης της για το αντικείμενο, συλλαμβάνοντάς το τώρα ως ευθύ. Το λυγισμένο ξύλο εμπίπτει τότε στην κατηγορία του φαινομένου. Με αυτόν τον τρόπο, η διάκριση πραγματικότητας και φαινομένου διαρθρώνεται μέσα από την εμπειρία του λάθους.

Για να υφίσταται η εμπειρία του λάθους και του σωστού τρόπου σύλληψης των πραγμάτων, αλλά και της εμπειρίας του να είναι κάτι φαινόμενο και πραγματικότητα, οι παραπάνω διακρίσεις οφείλουν να ενέχονται και να κατανοούνται από τη συνείδηση. Έτσι, δεν υφίσταται εξωγενής ή οντολογικής υφής διαχωρισμός μεταξύ φαινομένου και πραγματικότητας (παραστάσεων και εξω-παραστατικών αντικειμένων) αλλά το φαινόμενο και η πραγματικότητα συμπίπτουν ως προς τη μορφή τους. Το αποτέλεσμα της παραπάνω ανάπτυξης, αποδεικνύει πράγματι, μπορούμε να πούμε συμφωνώντας με τον Μπράντομ, ότι, κατά τον Χέγκελ, το πρόβλημα της γνωσιμότητας του αντικειμένου δύναται να ξεπεραστεί μέσω της θεώρησης ότι τα ίδια κριτήρια που ισχύουν για τα φαινόμενα ισχύουν και για τα πράγματα όπως αυτά είναι.

Για τον ίδιο, με βάση το παραπάνω χωρίο, η συνείδηση ενός αντικειμένου είναι πάντα η συνείδηση ενός αντικειμένου προς τη συνείδηση. Για να είναι διανοητή από τη συνείδηση η σχέση μεταξύ *αυτού τούτου* και *καθ' εαυτού*, ο εν λόγω διαχωρισμός οφείλει να συλλαμβάνεται, όπως ήδη αναφέραμε, από την ίδια τη συνείδηση. Διότι η πλευρά του *αυτού τούτου* δεν δύναται να υφίσταται χωρίς να είναι γνώσιμη από εκείνη. Αυτό συμβαίνει, τελικά, διότι η ίδια η διάκριση μεταξύ του *αυτού τούτου* και του *καθ' εαυτού* υφίσταται *εντός* της συνείδησης. Πράγμα που σημαίνει, με τη σειρά του, ότι τόσο οι δύο όροι όσο και η διάκρισή τους συμβαίνουν *κατά τη* συνείδηση. Αντιλαμβανόμαστε, συνεπώς, ότι το *αυτό τούτο* με καντιανούς όρους θα συλλαμβάνονταν ως κάτι το οποίο βρίσκεται καταστατικά εκτός της συνείδησης, δηλαδή αποτελεί κάτι που έχει εξοβελιστεί από τα όρια της γνώσης μας, πράγμα που, με τη σειρά του, θα σήμαινε ότι το *αυτό τούτο* δεν θα μπορούσε να είναι ποτέ πραγματικά ελεγκτέο διότι το εν λόγω αντικείμενο βρίσκεται εκτός της επικράτειας της

συνείδησης. Σε διαφορετική περίπτωση δεν θα μπορούσε καν να υπάρχει το τι είναι «γι' αυτήν το αληθές» και τι είναι «η συνείδηση της επίγνωσής της αυτού», όπως αναφέρει.

Ο Χέγκελ συνεχίζει στη *Φαινομενολογία* γράφοντας:

«Αφού τα δύο υπάρχουν *κατά την ίδια*, σύγκρισή τους είναι η συνείδηση η ίδια· προκύπτει *κατά την ίδια* αν η επίγνωσή της του αντικειμένου του αντιστοιχεί ή όχι. Το αντικείμενο φαίνεται βέβαια να υπάρχει κατ' αυτήν μόνον όπως το ξέρει· φαίνεται σαν να μη μπορεί να εξιχνιάσει πώς είναι *όχι κατά την ίδια* αλλά *αυτό τούτο*, άρα μήτε να ελέγξει επάνω του την επίγνωσή της. Μόνο που εφ' όσον έχει καθόλου επίγνωση ενός αντικειμένου, ήδη υπάρχει η διαφορά ότι *γι' αυτήν* ένα είναι το *αυτό τούτο*, άλλη δε στιγμή η επίγνωση δηλαδή το είναι του αντικειμένου *κατά την* συνείδηση. Σ' αυτό τον υπάρχοντα διαφορισμό στηρίζεται ο έλεγχος. Αν αυτά δεν αντιστοιχούν όταν τα συγκρίνει, η συνείδηση φαίνεται να πρέπει ν' αλλάξει το επίσταμαί της, για να το προσαρμόσει στο αντικείμενο· όμως κατά την αλλαγή του επίσταμαι αλλάζει *γι' αυτήν*, στην πραγματικότητα, και το ίδιο το αντικείμενο, καθώς το υπάρχον επίσταμαι ήταν ουσιαστικά μια επίγνωση του αντικειμένου· μαζί με το επίσταμαι γίνεται κι αυτό άλλο, διότι ανήκε ουσιαστικά σ' αυτό εδώ το επίσταμαι. Προκύπτει συνεπώς για την συνείδηση ότι εκείνο που *γι' αυτήν* ήταν πριν το *αυτό τούτο* δεν είναι αυτό τούτο, ότι ήταν αυτό τούτο μόνο ΚΑΤ' ΑΥΤΗΝ. Άρα εφ' όσον, εξετάζοντας το αντικείμενό της, η συνείδηση δεν βρίσκει την επίγνωσή της να του αντιστοιχεί, ούτε και το ίδιο το αντικείμενο αντέχει· δηλαδή το κριτήριο του ελέγχου αλλάζει όταν υποκύπτει στον έλεγχο εκείνο του

οποίου όφειλε να είναι κριτήριο· και ο έλεγχος δεν είναι μόνον έλεγχος του επίσταμαι αλλά και του κριτηρίου του». ¹⁵⁰

Το παραπάνω χωρίο διευρύνει τους στοχασμούς αναφορικά με τη σχέση φαινομένου και πραγματικότητας. Εφόσον δεν υφίσταται κάποια μη-γνώσιμη πλευρά του διπόλου φαινόμενο-πραγματικότητα, μπορούμε τώρα να στοχαστούμε πάνω στον έλεγχο της συνείδησης σχετικά με το κατά πόσο έχει συλλάβει ορθά το αντικείμενο. Η συνείδηση συγκρίνει τη σύλληψη για το αντικείμενο (προς αυτήν) με το ίδιο το αντικείμενο και μελετά το κατά πόσο ταυτίζεται ή όχι με αυτό. Σε περίπτωση που η σύγκριση δείξει ότι το επίσταμαί της και το αντικείμενο βρίσκονται σε ασυμφωνία τότε η συνείδηση «φαίνεται να πρέπει ν' αλλάξει το επίσταμαί της, για να το προσαρμόσει στο αντικείμενο». Με αυτόν τον τρόπο, αποκαλύπτεται η δυναμική πλευρά της συνείδησης, που δύναται να αλλάξει κατά την πορεία ανάπτυξης του εαυτού της σε σχέση με το προς σύλληψη κατ' αυτήν αντικείμενο. Για παράδειγμα, στην κατ' αίσθησιν βεβαιότητα, το επίσταμαι, η γνωρίζουσα συνείδηση, θεωρεί ότι το αντικείμενό της δύναται να το γνωρίσει ως *τόδε τι*. Το κριτήριο της γνώσης της, δηλαδή το επίσταμαί της, είναι ότι το αντικείμενο γνωρίζεται ως καθέκαστον, πριν από την επέμβαση οποιασδήποτε εννοιολογικής του διάρθρωσης από τη συνείδηση. Σε αυτό το επίπεδο, η συνείδηση υποθέτει ότι το αντικείμενό της είναι ικανό να γνωσθεί μέσω της αισθητηριακής του παρουσίας και μόνο. Η γνωρίζουσα συνείδηση το μόνο που έχει να κάνει είναι να ορίσει το αισθητό αντικείμενο ως «αυτό εδώ». Στην πορεία, αντιλαμβάνεται ότι με το να ορίζει το γνωστικό αντικείμενο σύμφωνα με

¹⁵⁰ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 78. (Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 111-112).

την κατηγορία της κατ' αίσθησιν βεβαιότητας, δεν συλλαμβάνει το αντικείμενο στην *καθεκαστότητά του* αλλά το αντικείμενο ως *καθόλου*.

Αυτό συμβαίνει διότι, κάθε φορά που ορίζουμε το κατ' αίσθησιν υλικό της εμπειρίας με απλώς δεικτικούς και τοπικούς όρους τότε όλα τα χωροχρονικά αντικείμενα υπάγονται, δυνητικά, στην εν λόγω κατηγορία. Όλα τα χωροχρονικά αντικείμενα μπορούν να υπαχθούν στην κατηγορία «εδώ», «εκεί», «τώρα». Κατά τα παραπάνω, εκείνο που νόμιζε η γνωρίζουσα συνείδηση ότι είχε καταλάβει από το αντικείμενο —δηλαδή την καθεκαστότητά του— αποδεικνύεται εσφαλμένο.

Η ίδια αντιλαμβάνεται το αντικείμενο στην κατ' αίσθησιν βεβαιότητα ως καθόλου και με αυτόν τον τρόπο συλλαμβάνει ότι το επίσταμαί της ήταν άλλο από αυτό που πίστευε. Κάτι τέτοιο συνεπάγεται ότι αλλάζει και το κριτήριο της συνείδησης —τώρα το γνωστικό αντικείμενό συλλαμβάνεται από την κατηγορία του καθόλου— αλλά και το ίδιο το αντικείμενο, διότι όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Χέγκελ «ούτε και το ίδιο το αντικείμενο αντέχει», εννοώντας ότι είναι ανόμοιο προς το κριτήριο που θέτει τώρα εκείνη γι' αυτό. Το κριτήριο του ελέγχου, λοιπόν, αλλάζει και μαζί του αλλάζει και το αντικείμενο, ενώ η αυτή η αλλαγή, είναι δυνατή *μόνο* αν το αντικείμενο και το κριτήριο άπτονται μιας κοινής περιγραφής —με τους όρους του Μπράντομ θα λέγαμε ότι και τα δύο ανήκουν στη σφαίρα του εννοιολογικού περιεχομένου.¹⁵¹ Η βάση

¹⁵¹ Στο σημείο αυτό οφείλουμε μια περαιτέρω εξήγηση της μετάβασης από την *κατ' αίσθησιν βεβαιότητα* στην *αντίληψη*. Στην κατ' αίσθησιν βεβαιότητα θεωρούμε ότι το αντικείμενο είναι δυνατό να παρουσιαστεί ως καθέκαστο απλώς και μόνο επειδή η αισθητηριακότητα δίνει ενικές παραστάσεις —με τους όρους του Καντ. Κάτι τέτοιο φαίνεται να μην λαμβάνει υπόψη ότι το υλικό της εποπτείας είναι ήδη εννοιολογικό, πράγμα που κατανοεί η συνείδηση όταν αναγνωρίσει ότι το *τόδε τι* λειτουργεί ως γενική

ολόκληρης της προβληματικής ανάγεται λοιπόν, όπως εύκολα μπορεί κανείς να αντιληφθεί, στο *κοινό πεδίο* το οποίο βρίσκεται στο παρασκήνιο τόσο της συνείδησης όσο και του αντικειμένου, που δεν είναι άλλο από το *εννοιολογικό περιεχόμενο*.

Προχωρώντας την ως άνω θεωρητική ανάπτυξη, ο Χέγκελ θεωρεί πως ολόκληρη η παραπάνω κίνηση είναι, αφενός, διαλεκτική και, αφετέρου, επιβάλλεται στη συνείδηση από την ίδια, εσωτερικά, έτσι ώστε να αλλάζει το επίσταμαί της και να της προκύπτει ταυτόχρονα το *νέο αληθές αντικείμενο*, συμπληρώνοντας ότι η όλη κίνηση ταυτίζεται με την *εμπειρία*.¹⁵²

Ένα σημαντικό ζήτημα, το οποίο ο ίδιος θέλει να διευκρινίσει περαιτέρω αφορά τα δύο αντικείμενα που προκύπτουν στη συνείδηση. Το σημείο αυτό είναι, αφενός, εξαιρετικά λεπτό και, αφετέρου, κρίσιμης σημασίας εφόσον από την επιτυχία ή όχι της ανάπτυξής του θα κριθεί αν πράγματι η αυτοανάπτυξη της συνείδησης σε σχέση με ένα αντικείμενο που της παρουσιάζεται δύναται να ξεπεράσει εμμένως το όριο που θέτουν οι θεωρίες των δύο σταδίων στις οποίες αναφερθήκαμε παραπάνω. Γράφει ο Χέγκελ:

αναπαράσταση μη δυνάμενη να αναφερθεί στην καθεκαστότητα του αντικειμένου. Από τη σκοπιά της αντίληψης, η συνείδηση κατανοεί ότι μόνο με έννοιες μπορεί να γνωρίσει τα αντικείμενα εκκινώντας από την πιο αφηρημένη (το *τόδε τι*) και συγκεκριμενοποιώντας τους προσδιορισμούς της στην πορεία ανάπτυξης της *Φαινομενολογίας*. Η συνείδηση καταλαβαίνει, έτσι, ότι *μόνο με την ενεργή δραστηριοποίηση του σκέπτεσθαι* μπορεί να γνωρίσει κάτι για τον κόσμο.

¹⁵² Βλ., G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 78. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 112).

Η συνείδηση έχει επίγνωση κάτινος, αυτό το αντικείμενο είναι η ουσία ή το *αυτό τούτο*· είναι όμως και κατά την συνείδηση το *αυτό τούτο*· οπότε εισάγεται η αμφισημία αυτού του αληθούς. Βλέπουμε ότι η συνείδηση έχει τώρα δύο αντικείμενα, ένα είναι το πρώτο *αυτό τούτο*, το δεύτερο είναι η *ύπαρξη του αυτού τούτου κατ' αυτήν*. Το τελευταίο φαίνεται αρχικά νάναι μόνον η ανάκλαση της συνείδησης στον εαυτό της, η παράσταση όχι ενός αντικειμένου αλλά μόνο της επίγνωσής της του πρώτου εκείνου. Μόνο που έτσι, όπως δείξαμε πριν, αλλάζει γι' αυτήν το πρώτο αντικείμενο· παύει νάναι το αυτό τούτον και γίνεται γι' αυτήν ένα αντικείμενο που μόνο *κατ' αυτήν* είναι το *αυτό τούτον*· οπότε όμως αυτό: η *ύπαρξη εκείνου του αυτού τούτου κατ' αυτήν*, είναι το αληθές, αλλ' αυτό σημαίνει πως τούτο είναι η ουσία, το αντικείμενό της. Το νέο αυτό αντικείμενο έχει την μηδαμινότητα του πρώτου, είναι η εμπειρία που αποκτήθηκε σχετικά μ' αυτό.¹⁵³

Το αντικείμενο που αρχικά παρουσιάστηκε ως η «ουσία ή το *αυτό τούτο*» αλλάζει και γίνεται *κατά τη συνείδηση* αυτό τούτο εφόσον ολόκληρη η γνώση που προσπορίζεται σε σχέση με το αντικείμενο χρειάζεται τη μεσολάβηση της συνείδησης για να τεθεί. Έτσι, εκείνο που εμφανίστηκε, αρχικά, *έξω από εκείνη* στην πορεία συνειδητοποιεί ότι προκύπτει από το *εσωτερικό της αυτενέργειάς της* εφόσον στην πορεία αντιλαμβάνεται ότι μόνο η ίδια είναι εκείνη που μπορεί εξ αρχής να «θέσει» ένα οποιοδήποτε, προς διερεύνηση, αντικείμενο. Αυτό δεν σημαίνει ότι η συνείδηση είναι ο δημιουργός Θεός αλλά ότι αυτή αντιμετωπίζει τα πράγματα ως αντικείμενα θεματοποιώντας τα, συνεπώς αυτό σημαίνει ότι η αλλαγή της συνείδησης αναφέρεται στο γεγονός της αναγνώρισης του

¹⁵³ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 78-79. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 112).

εαυτού της ως, τρόπον τινά, της γενικής μεσολαβούσας αρχής —στο σημείο που βρισκόμαστε—, ενώ, παράλληλα, η αλλαγή του αντικειμένου αναφέρεται στον τρόπο που μέσω αυτής της αλλαγής της συνείδησης της παρουσιάζεται πάλι το αντικείμενο. Με αυτή της την κίνηση, η συνείδηση αναγνωρίζει ότι το πρώτο —το εξωτερικό αυτό τούτο— και το δεύτερο —το αυτό τούτο κατ' αυτήν— είναι μόνο *ένα και το αυτό* αντικείμενο. Αυτό δε το αποτέλεσμα της κίνησης ταυτίζεται και με την εμπειρία της περί του αντικειμένου.

Με βάση τα παραπάνω φαίνεται να προκύπτει και μια νέα έννοια εμπειρίας, ζήτημα που αναδεικνύεται ως κεντρικό για τη σκέψη του Χέγκελ. Ποιες είναι λοιπόν οι δύο αυτές έννοιες εμπειρίας; Η πρώτη είναι εκείνη που προϋποθέτουμε συνήθως —την οποία ο Χέγκελ ονομάζει *φυσική συνείδηση*— και αναφέρεται στο πώς προσλαμβάνουμε ένα αντικείμενο όταν το αντιλαμβανόμαστε παράλληλα ως εξωτερικό σε σχέση με την πρόσληψή μας αυτή. Σύμφωνα με αυτή τη μορφή εμπειρίας της συνείδησης, το αντικείμενο, ακόμα και μετά την πραγμάτευσή του —που μας επιτρέπει να ανακαλύψουμε αν ο τρόπος με τον οποίο το προσλαμβάνουμε είναι ορθός ή εσφαλμένος—, παραμένει εξωτερικό στην εν λόγω έννοια, δηλαδή γίνεται αντιληπτό ως κάτι που συνδέθηκε τυχαία με μια τέτοια πρόσληψη. Παρατηρούμε ότι η λειτουργία αυτού του τύπου εμπειρίας της συνείδησης είναι *παθητική* και το αποτέλεσμά της είναι μια *μόνο κατ' εμάς* πρόσληψη τού υπό πραγμάτευση αντικειμένου σύμφωνα με την έννοια που θέσαμε, είτε ορθά είτε εσφαλμένα, για αυτό.

Από την άλλη πλευρά, το περιεχόμενο της εμπειρίας που αποδεικνύεται ότι προκύπτει με βάση την οικεία ανάπτυξη του αντικειμένου (δηλαδή του πώς προσλαμβάνει κάθε φορά η συνείδηση το πράγμα που ως εκ τούτου θέτει η ίδια ως κάτι που κείται απέναντί της)

σύμφωνα με το σημείο στο οποίο βρισκόμαστε στη *Φαινομενολογία* είναι διαφορετικό. Αυτό σημαίνει ότι το ίδιο το περιεχόμενο της εμπειρίας αλλάζει ώστε *τώρα* να αποτελεί το *γινόμενο* που είναι «*προϊόν μεταστροφής της συνείδησης της ίδιας*». Σύμφωνα και με το παρακάτω παράθεμα φαίνεται η εμμενής κίνηση της διαλεκτικής για την οποία το αληθές είναι το αποτέλεσμα της αυτενέργειας της συνείδησης, οπότε το ίδιο το περιεχόμενο της έννοιας της εμπειρίας αλλάζει έτσι ώστε μας παρουσιάζεται —μέσα από την παραπάνω έκθεση— μια διαφορετική εμπειρία. Όταν αρχίζουμε να προσλαμβάνουμε διαφορετικά τα πράγματα, αλλάζει η σχέση μας με αυτά, αλλάζει και το πώς τα θέτουμε κάτω από το βλέμμα μας ως αντι-κείμενα, με αυτή την έννοια λοιπόν αλλάζει «το αντικείμενο».

«Σ' αυτή την έκθεση της διαδρομής της εμπειρίας υπάρχει μία στιγμή λόγω της οποίας φαίνεται να μην αντιστοιχεί σ' ό,τι είθισται να εννοούμε ως εμπειρία. Όντως, η μετάβαση από το πρώτο αντικείμενο και την επίγνωσή του στο άλλο αντικείμενο, *στο οποίο* λέει κανείς πως έγινε η εμπειρία, περιγράφηκε έτσι ώστε η επίγνωση του πρώτου αντικειμένου, δηλαδή το *κατά* την συνείδηση του πρώτου αυτού τούτου, υποτίθεται ότι γίνεται το ίδιο το δεύτερο αντικείμενο. Συνήθως φαίνεται, αντίθετα, ν' αποκτούμε εμπειρία της αναλήθειας μίας πρώτης έννοιας μας *επάνω σ' ένα άλλο* αντικείμενο, που το βρίσκουμε αίφνης *κατά* τύχη κι εξωτερικά, οπότε εμπίπτει γενικά σε μας μόνον η καθαρή *πρόσληψη* του αυτού καθαυτού όντος. Ενώ *κατά* την παραπάνω άποψη το νέο αντικείμενο εμφανίζεται ως γινόμενο, *προϊόν μεταστροφής της συνείδησης της ίδιας*. Αυτή η θεώρηση του θέματος είναι η προσθήκη μας, διά της οποίας η σειρά των εμπειριών της συνείδησης αναδεικνύεται σε επιστημονική

πορεία και η οποία δεν υπάρχει κατά την συνείδηση που εξετάζουμε [ενν. τη φυσική συνείδηση]». ¹⁵⁴

Η μόνη προσθήκη είναι στην πραγματικότητα η *παρατήρηση*, εκ μέρους του Χέγκελ, της μεταστροφής της συνείδησης. Η συνείδηση λαμβάνει εδώ έναν χαρακτήρα *ενεργητικό* καθώς αλλάζει στην πορεία πραγμάτευσης του αντικειμένου της. Δεν αλλάζει μόνο το αντικείμενο δηλαδή για την συνείδηση, αλλά μέσα από την προαναφερθείσα πορεία αλλάζει και *το ίδιο το σχήμα της συνείδησης*. Δεν αλλάζει μόνο ο τρόπος με τον οποίο η συνείδηση βλέπει το αντικείμενό της, αλλάζει μαζί το πώς αντιλαμβάνεται τον εαυτό της, δηλαδή η ίδια η δομή της. Ο Χέγκελ συνεχίζει αναφέροντας ότι:

«Αυτό είναι όμως στην πράξη η ίδια πάλι περίπτωση για την οποία έγινε λόγος ήδη παραπάνω σχετικά με την αναφορά της παρούσας έκθεσης με τον σκεπτικισμό, ότι δηλαδή το εκάστοτε αποτέλεσμα που προκύπτει σε μια μη αληθινή επίγνωση δεν επιτρέπεται να καταλήγει στο κενό μηδέν, αλλά πρέπει να προσλαμβάνεται κατ' ανάγκην ως μηδέν *εκείνου, του οποίου είναι αποτέλεσμα*: ένα αποτέλεσμα που περιέχει ό,τι αληθινό έχει στον εαυτό της η προγενέστερη επίγνωση. Εδώ τούτο παρουσιάζεται ως το ότι, εφ' όσον αυτό που εμφανιζόταν πρώτα ως το αντικείμενο υποβιβάζεται για την συνείδηση σε επίγνωση περί αυτού, και *το αυτό τούτο γίνεται μία κατά την συνείδηση ύπαρξη του αυτού τούτου*, αυτό είναι το νέο αντικείμενο, μαζί με το οποίο αναδύεται και ένα νέο σχήμα της συνείδησης, για το οποίο η ουσία είναι κάτι άλλο απ' ό,τι

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 79. (Εγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 112-113).

για το προγενέστερο. Αυτή 'ναι η περίσταση που διέπει όλη την ακολουθία των σχημάτων της συνείδησης ως προς την αναγκαιότητά της. Μόνον αυτή η ίδια η αναγκαιότητα, η *γένεση* του νέου αντικειμένου που προσφέρεται στην συνείδηση χωρίς αυτή να ξέρει πώς της συνέβη, είναι αυτό που κατ' εμάς διαδραματίζεται οιονεί πίσω από την πλάτη της. Έτσι μπαίνει στην κίνησή της μία στιγμή του τι υπάρχει *αυτό τούτο* ή *κατ' εμάς*, που δεν εκτίθεται προς την εμπλεκόμενη στην ίδια την εμπειρία συνείδηση· το *περιεχόμενο* αυτού που ανακύπτει για μας υπάρχει όμως *κατ' αυτήν*, εκείνο που συλλαμβάνουμε εμείς είναι μόνο το τυπικό του ή η αμιγής γένεσή του· *κατ' αυτήν* το γινόμενο αυτό υπάρχει μόνον ως αντικείμενο, *κατ' εμάς* υπάρχει συνάμα ως κίνηση και γίνεσθαι. Χάρη σ' αυτή την αναγκαιότητα η οδός προς την επιστήμη είναι ήδη *επιστήμη* η ίδια, κι ως προς το περιεχόμενό της άρα επιστήμη της *εμπειρίας της συνείδησης*».¹⁵⁵

Το παραπάνω απόσπασμα του Χέγκελ, αναφέρεται στους αναγνώστες της *Φαινομενολογίας*, οι οποίοι έχουν παρακολουθήσει την πορεία έκθεσης της εμπειρίας της συνείδησης που περιγράφεται από τον Χέγκελ στο έργο και οι οποίοι μπορούν να αντιληφθούν διακρίσεις, όπως είναι το *αυτό τούτο* και το *κατ' εμάς* οι οποίες δεν είναι συλλήψιμες από τη φυσική συνείδηση. Η σκοπιά του φιλοσόφου συμπίπτει με τη σκοπιά της συνείδησης που μελετά την εξέλιξή της μόνο στο τέλος αυτής της εξέλιξης, και αυτή τη σκοπιά αποτυπώνει το «κατ' εμάς», το οποίο επιτέλους συμπίπτει με το «αυτό τούτο», γιατί στο τέλος του έργου η «απόλυτη επίγνωση» μας προικίζει πια με την ικανότητα να γνωρίζουμε τα πράγματα αίροντας την ψευδεπίγραφη υπερβατικότητα του αισθητού κόσμου προς

¹⁵⁵ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 79-80. (Εγγelos, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 113-114).

τη σκέψη, την οποία θεωρεί αυτονόητη η φυσική συνείδηση (*Κατ' αίσθησιν βεβαιότητα*).

Κάτι τέτοιο σημαίνει, ωστόσο, ότι η κατανόηση της πορείας της εμπειρίας της συνείδησης έχει αναδρομικό χαρακτήρα. Η διαδοχή των σχημάτων δεν είναι τυχαία ή εξωτερική, αλλά απορρέει από τα κριτήρια που θέτει η ίδια η συνείδηση σε κάθε επιμέρους σχήμα για το τι εστί γνώση του αντικειμένου και κατά πόσον τα κριτήρια που έθεσε αντιστοιχούν σε αυτό που εκείνη όντως συλλαμβάνει. Σαν παράδειγμα θα μπορούσαμε να πούμε ότι το σχήμα της *αντίληψης* που προκύπτει, αποτελεί την προσδιορισμένη άρνηση του σχήματος της *κατ' αίσθησιν βεβαιότητας*. Διότι, το αντικείμενο που συλλαμβάνεται, εν τέλει, στην κατ' αίσθησιν βεβαιότητα δεν είναι το καθέκαστο, εκείνο δηλαδή που η κατ' αίσθησιν βεβαιότητα είχε θέσει ως κριτήριο για το ποιο είναι το γνωστικό της αντικείμενο, αλλά το καθόλου. Συνεπώς, το αντικείμενο που προκύπτει στο τέλος της κατ' αίσθησιν βεβαιότητας και το προσήκον κριτήριό του, αποτελεί το σημείο εκκίνησης για το σχήμα της αντίληψης. Έτσι, βλέπουμε ότι *το ένα σχήμα της συνείδησης είναι η προσδιορισμένη άρνηση του άλλου*, διότι θέτει, πια, ως αρχή το κριτήριο του προηγούμενου σχήματος της συνείδησης που αναγνώρισε στο τέλος.

«Κατά την έννοιά της, η εμπειρία που αποκτά η συνείδηση σχετικά με τον εαυτό της δεν μπορεί να περιλαμβάνει τίποτε λιγότερο απ' όλο το σύστημά της, όλη την επικράτεια της αλήθειας του νου, έτσι ώστε οι στιγμές της τελευταίας εκτίθενται με τον ιδιαίτερο καθορισμό ότι δεν είναι αφηρημένες, καθαρές στιγμές, αλλά υπάρχουν έτσι όπως υπάρχουν κατά την συνείδηση ή όπως αυτή η ίδια αναδύεται στην σχέση της προς αυτές, οπότε οι στιγμές του όλου

είναι *σχήματα της συνείδησης*. Αυτοπροωθούμενη προς την αληθή ύπαρξή της (Existenz), η συνείδηση θα φθάσει σ' ένα σημείο, όπου απεκδύεται της επίφασης ότι πάσχει από κάτι ξένο που υπάρχει μόνο κατ' αυτήν και ως άλλο, δηλαδή όπου το φαινόμενο γίνεται όμοιο με την ουσία, κι έτσι η έκθεσή της συμπίπτει μ' αυτό ακριβώς το σημείο της κυρίως επιστήμης του νου· και τελικά, εφ' όσον συλλαμβάνει η ίδια τούτη την ουσία της, θα υποδείξει την φύση της ίδιας της απόλυτης επίγνωσης». ¹⁵⁶

Η κριτική της υπερβατικότητας έχουμε υποθέσει εξ αρχής ότι πραγματοποιείται μέσω της εμμενούς αυτοανάπτυξης των εννοιών. ¹⁵⁷ Παραπάνω παρακολουθήσαμε παραδειγματικά πώς κάτι τέτοιο είναι εφικτό έχοντας ως σημείο εστίασης τον τρόπο με τον οποίο εμφανίζεται ένα αντικείμενο στη συνείδηση. Θα πρέπει τώρα να εξετάσουμε αν οι όροι που προκύπτουν, δηλαδή η έννοια του αποτελέσματος, η έννοια της αλήθειας και εκείνη του κριτηρίου ανταποκρίνονται στην κριτική της υπερβατικότητας. Η φυσική συνείδηση χωρίζει τον εαυτό της από το αντικείμενό της. Πώς, ξεκινώντας από αυτή την υπερβατικότητα του αντικειμένου καταλήγουμε να μπορούμε να το γνωρίσουμε;

Για να πραγματοποιήσουμε κάτι τέτοιο είναι ανάγκη να αναφερθούμε, κατ' αρχάς, στο κινούν της όλης προεκτεθείσας διαδικασίας που δεν είναι άλλο από την *προσδιορισμένη άρνηση*. Εξετάζοντας τη λειτουργία της στο παραπάνω παράθεμα, παρατηρούμε ότι αν κανείς υπέθετε ότι το εμπράγματο υλικό (που βρίσκεται εξωτερικά από τη

¹⁵⁶ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 80-81. (Εγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 114).

¹⁵⁷ Πρβλ., Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1987, σ. 179-180.

συνείδηση) είναι εκείνο που ευθύνεται για την αλλαγή της (π.χ. στο σχήμα της κατ' αίσθησιν βεβαιότητας) τότε αυτό θα προϋπέθετε τη συνείδηση ως παθητική και, ταυτόχρονα, η κίνησή της, την οποία σχολιάζουμε, δεν θα ήταν εμμενής. Για τον Χέγκελ όμως το ζήτημα φαίνεται να είναι διαφορετικό. Είναι το ίδιο το σχήμα της συνείδησης που στο επίπεδο, για παράδειγμα της κατ' αίσθησιν βεβαιότητας, δοκιμάζει τα κριτήρια τα οποία εφαρμόζει στα αντικείμενα που θεωρεί η ίδια ότι είναι αυτά τούτα.

Η προϋπόθεση του Χέγκελ, αν θέλουμε να σκεφτούμε το ζήτημα σε σχέση με τον Καντ, είναι ότι η γνώση *δεν μπορεί να γνωρίζει εκ των προτέρων αν είναι δυνατό να γνωρίσει τα αντικείμενά της* —πράγμα που αναδείχθηκε και στο πρώτο κεφάλαιο που εξετάσαμε τα πρώιμα εγελιανά γραπτά. Για να το ελέγξει αυτό πρέπει η ίδια να εμπλακεί ενεργώς με αυτά. Η αποτυχία των σχημάτων της συνείδησης αποδεικνύει την εγγενή διαλεκτική σχέση που έχουν μεταξύ τους τα εν λόγω σχήματα, άρα και τη μερική αλήθεια τους. Αφού εμπλακεί με τα αντικείμενά της, η συνείδηση αποκτά επίγνωση του ότι η ίδια βάζει εμπόδια στον εαυτό της, ότι η ίδια δημιουργεί την υπερβατικότητα της οποίας πέφτει, υποτίθεται, θύμα. Το γεγονός ότι τα αντικείμενα είναι έξω από το σημείο όπου στεγάζεται η συνείδηση (ο εγκέφαλος και ο νωτιαίος μυελός), δεν σημαίνει ότι η συνείδηση ως σκέψη είναι νοητικά έξω από αυτά. Αν σκέψη είναι η ικανότητα να υποδεχόμαστε το άλλο από μας μέσα στη σχέση μας με τον εαυτό μας, τότε η σκέψη είναι «εμμενής» στον κόσμο.

2.3 Συγκλίσεις και αποκλίσεις *Φαινομενολογίας και Λογικής*

Σε αυτή την ενότητα θα παρακολουθήσουμε αντιστικτικά την ανάπτυξη της κατ' αίσθησιν βεβαιότητας και του είναι (ως απροσδιόριστου είναι) στο ξεκίνημα της αντικειμενικής Λογικής. Αυτό θα γίνει μέσω της ανάδειξης της ταυτότητας αλλά και της διαφοράς των εκκινήσεων των δύο έργων. Από τη μια πλευρά, για τη συνείδηση, σε ό,τι αφορά την κατ' αίσθησιν βεβαιότητα και, από την άλλη πλευρά, στο επίπεδο της αντικειμενικής Λογικής, σε ό,τι αφορά το είναι ως απροσδιόριστο. Ο λόγος για τον οποίο επιχειρούμε, εδώ, να εκθέσουμε με αυτόν τον παράλληλο τρόπο το υλικό μας, συνίσταται στο ότι τόσο στη *Φαινομενολογία* όσο και στη *Λογική* μπορούμε να αναγνωρίσουμε μια κριτική του υπερβατικού τρόπου του σκέπτεσθαι.

Παρόλο που στο τέλος της *Φαινομενολογίας* καταδεικνύεται η δυνατότητα της απόλυτης επίγνωσης (absolute Wissen) και η άρση του σκεπτικισμού, άρα και η άρση των σχημάτων της συνείδησης ως δρόμος της αμφιβολίας —και της απόγνωσης—, τα πρωτεία, τώρα, παίρνει η *Λογική* η οποία προσπαθεί να δείξει αν καθίσταται και λογικά δυνατή η σκέψη του *είναι*, δηλαδή ως νοητικός προσδιορισμός. Η απροσδιοριστία δεν ανευρίσκεται πια στο επίπεδο του απροσδιόριστου αισθητηριακού υλικού της εμπειρίας, όπως συμβαίνει στην κατ' αίσθησιν βεβαιότητα, αλλά καθίσταται ο πρώτος προσδιορισμός του καθαρού σκέπτεσθαι, δηλαδή ο *προσδιορισμός της απροσδιοριστίας*.

Γράφει ο Χέγκελ για το κεντρικό πρόβλημα που συναντάμε στην κατ' αίσθησιν εποπτεία ως τρόπο γνώσης:

«[...] άρα ό,τι ονομάζεται το άρρητο δεν είναι άλλο από το αναληθές, το παράλογο, το μόνο και μόνο δοξαζόμενο. — Αν δεν πούμε για κάτι τίποτε άλλο πάρεξ ότι είναι ένα *ενεργά πραγματικό πράγμα*, ένα *εξωτερικό αντικείμενο*, τότε το εκφέραμε μόνον ως το παντελώς καθολικό, οπότε είπαμε μάλλον την *ομοιότητά* του με τα πάντα παρά την διακριτότητά του. Αν πω: ένα *καθέκαστον πράγμα*, τότε το λέω μάλλον εξ ίσου ως πλήρως *καθολικό*, γιατί τα πάντα είναι ένα *καθέκαστον πράγμα*· και ομοίως *το τάδε* πράγμα είναι οτιδήποτε θέλουμε».¹⁵⁸

Στο παραπάνω απόσπασμα μπορούμε να διακρίνουμε την ένδεια της κατ' αίσθησιν βεβαιότητας η οποία δεν δύναται να συλλάβει οποιονδήποτε προσδιορισμό που θα διέκρινε ένα αντικείμενο από ένα άλλο διότι ο τρόπος με τον οποίο γνωρίζει βασίζεται αμιγώς στην πρόσληψη του αισθητηριακού υλικού χωρίς καμία συμμετοχή της εννοιολογικής σκευής στην απόκτηση της γνώσης. Στο ξεκίνημα της *Επιστήμης της Λογικής*, ο Χέγκελ παρατηρεί την ίδια ανεπάρκεια στην κατηγορία του απροσδιόριστου είναι:

«Είναι, καθαρό είναι —χωρίς κανέναν περαιτέρω προσδιορισμό. Όντας αόριστα άμεσο, είναι όμοιο μόνο με τον εαυτό του και ούτε καν ανόμοιο έναντι άλλου, δεν έχει διαφορετικότητα εντός του ούτε προς τα έξω. Οποιοσδήποτε τυχόν προσδιορισμός ή περιεχόμενο θα διακρινόταν μέσα του ή δια του οποίου θα ετίθετο ως διακριτό άλλο δεν θα το διατηρούσε στην καθαρότητά του. Είναι η καθαρή αοριστία και κενό. — Δεν υπάρχει *τίποτα* να εποπτευθεί

¹⁵⁸ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 92. (Εγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 126).

μέσα του, αν μπορεί να γίνει λόγος για εποπτεία εδώ· ήτοι υπάρχει μόνον αυτό το ίδιο το καθαρό κενό εποπτεύω. Άλλο τόσο δεν υπάρχει κάτι να νοηθεί μέσα του, ήτοι υπάρχει εξ ίσου μόνο αυτό το κενό νοώ. Το είναι, το αόριστο άμεσο, στην πράξη δεν είναι *τίποτα*, είναι ούτε λίγο ούτε πολύ μηδέν». ¹⁵⁹

Εν αντιθέσει με την κατ' αίσθησιν βεβαιότητα, το ξεκίνημα της *Επιστήμης της Λογικής* έχει άρει το αισθητηριακό αντικείμενο ή αλλιώς το εμπειρικό υλικό, που σημαίνει ότι εκκινεί με τη σκέψη της απροσδιοριστίας, δηλαδή με τον νοητικό προσδιορισμό αυτής. Το σημείο σύγκλισης των παραπάνω χωρίων έγκειται στο ότι και τα δύο αποτελούν τις πιο αφηρημένες προσπάθειες να συλληφθεί το αντικείμενο —είτε αυτό της εμπειρικής γνώσης είτε εκείνο της απόλυτης. Και οι δύο αυτές προσπάθειες αποτελούν, θα μπορούσαμε να πούμε, κενά διανοήματα διότι και στα δύο λείπει η δυνατότητα διαχωρισμού, καθορισμού και προσδιορισμού του αντικειμένου που θεωρούν ότι είναι το αληθές. Από την οπτική της *Λογικής*, το είναι ως απροσδιόριστο καταλήγει στο μηδέν διότι, πράγματι, σκεπτόμενοι αυτό, δεν σκεφτόμαστε τίποτα. ¹⁶⁰ Από την

¹⁵⁹ G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 82, μετάφραση Γιώργου Φαράκλα.

¹⁶⁰ Το ξεκίνημα της *Επιστήμης της Λογικής* αποτελεί πεδίο διαμάχης ως προς την ορθή του ερμηνεία. Η δική μας ερμηνευτική προσέγγιση συγκλίνει με εκείνες που εστιάζουν στο αναστοχαστικό στοιχείο αυτής της πραγμάτευσης, δηλαδή στην αποτυχία της σκέψης του είναι και, άρα, στην μη οντολογικοποίηση ενός αφηρημένου αντικειμένου (το *αντικείμενο είναι*) ως εάν αυτό να είχε ανεξάρτητη ύπαρξη πέραν της αναστοχαστικής δραστηριότητας πάνω σε αυτό το περιεχόμενο. Ο αναστοχασμός πάνω σε αυτό το αντικείμενο καθώς και το ίδιο το αντικείμενο καθίσταται αδύνατο να διαχωριστούν εφόσον στην *Επιστήμη της Λογικής* η σκέψη καθιστά ρητά αντικείμενο τον εαυτό της. Θα ήταν αδύνατο η επιστήμη που θεματοποιεί τον ίδιο της τον εαυτό να

οπτική της *Φαινομενολογίας*, συμβαίνει κάτι παρόμοιο από την άποψη ότι ως αντικείμενο της κατ' αίσθησιν βεβαιότητας μπορεί, εν τέλει, να καταστεί το οτιδήποτε και άρα η κατ' αίσθησιν βεβαιότητα με το να σκέφτεται το αντικείμενο ως καθέκαστον δεν σκέφτεται τίποτε συγκεκριμένο.¹⁶¹

Ένα ακόμα παράδειγμα που αναδεικνύει τη σχέση μεταξύ *Φαινομενολογίας* και *Λογικής*, ως προς το ερευνητικό μας ερώτημα περί της εμμενούς συγκρότησης της εγελιανής μεθόδου, συναντάμε, από τη μια πλευρά, στο κεφάλαιο για την αντίληψη και, από την άλλη, στο κεφάλαιο για το ον (*Dasein*), αντίστοιχα. Στη πρώτη περίπτωση, ο Χέγκελ αναφέρει:

«Έτσι έχει προσδιοριστεί για την συνείδηση πώς έχει ουσιαστικά το αντιλαμβάνεσθαι της, ότι ακριβώς δεν συνίσταται απλώς στο να προσλαμβάνεις αμιγώς, αλλά να είσαι, *ενόσω προσλαμβάνεις*, συνάμα *ανακλασμένος έξω* από το αληθές μέσα στον *εαυτό σου*. Αυτή η επιστροφή της συνείδησης στον εαυτό της, επιστροφή η οποία *αναμιγνύεται* άμεσα στην αμιγή πρόσληψη — καθ' ότι εμφανίστηκε ως ουσιαστική για την αντίληψη —, αλλοιώνει το αληθές. Η συνείδηση αναγνωρίζει συνάμα αυτή την πλευρά ως δική της και την παίρνει επάνω της, διατηρώντας έτσι το αληθινό αντικείμενο καθαρό. [...] Η συμπεριφορά της συνείδησης που πρέπει τώρα να εξεταστεί έχει άρα έτσι ώστε η ίδια δεν αντιλαμβάνεται πια

αποσχίζει το αντικείμενό της ως ανεξάρτητο και αυθύπαρκτο της ίδιας της αναστοχαστικής διερεύνησής της. Πρβλ., Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2009, σ. 198-200.

¹⁶¹ Robert B. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, ό.π., σ. 195 κ.ε.

μόνο και μόνο, αλλά έχει και συνείδηση της ανάκλασής της στον
εαυτό της και την ξεχωρίζει η ίδια από την απλή πρόσληψη». ¹⁶²

Σε αυτό το απόσπασμα, παρατηρούμε ότι η συνείδηση στο σχήμα της *Αντίληψης* έχει κατανοήσει το μερίδιό της στην παραγωγή της γνώσης του αντικειμένου. Αντί να πιστεύει, απλώς, πως αυτό της έρχεται παθητικά από τα έξω, κατανοεί, έτσι, ότι το αντικείμενο όπως είναι *αυτό τούτο* δεν διαχωρίζεται από αυτή ως μια ανεξάρτητη πηγή γνώσης —για παράδειγμα, αυτή της αισθητικότητας—, αλλά διαρθρώνεται ως αυτό που η συνείδηση έχει θεωρήσει ως το αληθές γι' αυτήν. Σημαντικό σημείο για το θέμα που μας απασχολεί δεν είναι να δειχθεί ότι το αντικείμενο στην αντίληψη έχει τον χαρακτήρα του *καθόλου*, αλλά ότι η συνείδηση αίρει την παθητική πρόσληψη του αντικειμένου τόσο ως τρόπο προσέγγισης του αντικειμένου από τη συνείδηση —δεν το αντιμετωπίζω σωστά όταν θεωρώ ότι μου δίδεται από τις αισθήσεις χωρίς οποιαδήποτε εξωτερική παρέμβαση από τη σκέψη—, όσο και ως μορφή παροχής του αντικειμένου στη συνείδηση —το αντικείμενο δεν γνωρίζεται από τη συνείδηση μόνο και μόνο επειδή παρουσιάζεται απλώς ως δεδομένο στη συνείδηση.

Από την άλλη πλευρά, ως προς την κατηγορία του *Dasein*, «προσδιορισμένου είναι» ή απλώς «όντος», στη *Λογική*, ο Χέγκελ γράφει:

«Ον είναι ένα ορισμένο είναι· ο καθορισμός του είναι *υπάρχων* καθορισμός, *ποιότητα*. Δια της ποιότητάς του ένα *κάτι* υπάρχει έναντι *κάτι άλλου*, ενός *ετέρου*, *αλλάζει*, είναι *μεταβλητό*, και

¹⁶² G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 98-99. (Εγγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 133).

πεπερασμένο, ορίζεται δίχως άλλο αρνητικά όχι μόνον έναντι άλλου, αλλά στον εαυτό του». ¹⁶³

Με βάση το παραπάνω χωρίο η σύνδεση μεταξύ της αντίληψης και της κατηγορίας του όντος μοιάζει εύλογη διότι η πραγματότητα (Dingheit) γίνεται αντιληπτή ως άρνηση των ποιοτήτων, δηλαδή ως μια ακόμα ποιότητα η οποία βρίσκεται όμως πέραν των άλλων ιδιοτήτων του αντικειμένου. ¹⁶⁴ Είναι η ιδιότητα που έχει ένα πράγμα να μην ανάγεται πλήρως στις ιδιότητές του, είναι η ιδιότητα που ορίζει το πράγμα ως άρνηση των ιδιοτήτων του. Αυτό, ο Χέγκελ το ονομάζει σε αυτό το κεφάλαιο «αρνητική ενότητα», σε αντίθεση με την «θετική ενότητα», που χαρακτηρίζει το ίδιο πράγμα ιδωμένο όμως ως το σύνολο των ιδιοτήτων του. Στο κεφάλαιο της *Αντίληψης* το αντικείμενο ορίζεται συνεπώς ως το ενάντιο του εαυτού του εφόσον υπάρχει (ως αρνητική ενότητα) μόνο σε αρνητική σχέση με τον εαυτό του (ως θετική ενότητα). ¹⁶⁵ Το ίδιο συμβαίνει και από την πλευρά της συνείδησης εφόσον εκείνη αναγνωρίζει ότι η ίδια ορίζεται με βάση τα όσα εκείνη έχει εναποθέσει στο αντικείμενο. Έτσι η

¹⁶³ G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 115, μετάφραση Γιώργου Φαράκλα.

¹⁶⁴ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 95 κ.ε. (Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 130 κ.ε.).

¹⁶⁵ Από τη σκοπιά του αντικειμένου στο σχήμα της αντίληψης, ο Χέγκελ αναφέρει: «Ο πλούτος της κατ' αίσθησιν επίγνωσης ανήκει στην αντίληψη, όχι στην άμεση βεβαιότητα, στην οποία ήταν μόνο αυτό που δείχνεται παραδίπλα· γιατί μόνον η αντίληψη έχει στην ουσία της την *άρνηση* την διαφορά ή την πολλαπλότητα. [...] Αυτό το αφηρημένο απλό μέσον που μπορεί να ονομασθεί η *πραγμάτεια* γενικώς ή η καθαρή ουσία, δεν είναι άλλο από το *εδώ και τώρα* έτσι όπως αποδείχθηκε ότι είναι, εννοείται ως ένα απλό μαζί πολλών», στο G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 94-95. (Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 128-129).

αρνητική ενότητα είναι αρνητική σχέση προς εαυτόν. Αυτό σημαίνει ότι δεν παραμένει χωριστή από την θετική ενότητα, ότι δεν αποτελεί ένα απρόσιτο υπόβαθρο των όντων. Η αρνητική σχέση προς εαυτόν παράλληλα χαρακτηρίζει το Dasein στη λογική, προσδιορίζοντάς το ως «κάτι», και αίροντας έτσι εκ των ένδον, αντίστοιχα, τον χωρισμό μεταξύ των όντων.

Το τρίτο παράδειγμα σύγκλισης μεταξύ *Φαινομενολογίας* και *Λογικής* αφορά, από τη μια πλευρά, την ενότητα για τη διάνοια και, από την άλλη, η σχέση απειρίας και περατότητας στο κεφάλαιο για την «Απειρία».

Ως προς τη διάνοια ο Χέγκελ γράφει:

«*Δικό μας αντικείμενο είναι άρα πια ο συλλογισμός, ο οποίος έχει για άκρα του το εσωτερικό των πραγμάτων και την διάνοια, και για μέσο του το φαινόμενο· η κίνηση αυτού του συλλογισμού δίνει δε τον περαιτέρω προσδιορισμό του τι βλέπει η διάνοια μέσα από τον μέσο εντός του εσωτερικού, και την εμπειρία που δοκιμάζει σχετικά μ' αυτή την αναφορά της συλλογιστικής σύνδεσής της*».¹⁶⁶

Στο παραπάνω απόσπασμα παρατηρούμε ότι το αντικείμενο και η συνείδηση δεν κατανοούνται στο επίπεδο της διάνοιας ως ένα άλλο ενός άλλου, όπως εκτίθενται στην κατηγορία του όντος (το κάτι ως άλλο του άλλου του) και αντίστοιχα στην συνείδηση ως αντίληψη (το πράγμα ως άλλο από το πως υπάρχει σε σχέση με τα άλλα). Το αντικείμενο και η συνείδηση έχουν στρέψει το άλλο τους εντός τους. Η αυτοσχεςία τους

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 117. (Εγγelos, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 154).

αποτελεί ταυτόχρονα ετεροσχεσία με το προσήκον άλλο τους το οποίο και έχουν εσωτερικεύσει. Το άλλο δεν νοείται ως τυχαίο γιατί έχει πάψει να αντιμετωπίζεται ως υπερβατικό. Έχει ενσωματωθεί.

Αντίστοιχα στη *Λογική* ο Χέγκελ αναφέρει:

«Το άπειρο είναι η άρνηση της άρνησης, το καταφατικό, το *είναι*, το οποίο έχει ανασυγκροτηθεί ξεκινώντας από το πεπερασμένο είναι (Beschränktheit). Το άπειρο *είναι*, και με βαθύτερο νόημα από το πρώτο άμεσο “είναι”· είναι το αληθινό “είναι”, η ανύψωση υπεράνω του πέρατος».¹⁶⁷

Κατά τα παραπάνω, παρατηρούμε και εδώ ότι υφίσταται το ίδιο σχήμα μεταξύ αντικειμενικού έτερου και αυτοσχετιζόμενης έννοιας, σχήμα συγκροτητικό της απειρίας της, καθώς αυτή η δομή σημαίνει ότι η έννοια αυτή έχει ενσωματώσει το άλλο μέσα της. Με αυτόν τον τρόπο φθάνουμε στο αποτέλεσμα της διάνοιας, το οποίο δεν είναι άλλο από την αυτοσυνειδησία η οποία ανακλά εαυτήν στο άλλο χωρίς να χάνει την ταυτότητά της. Αφού ως αυτοσυνειδησία ορίζεται μια συνείδηση που καθώς ενσωματώνει το άλλο ως άλλο, δεν παύει να είναι ο εαυτός της όταν σχετίζεται με αυτό. Πράγματι, μια τέτοια συνείδηση δεν υφίσταται την άρνησή της από το αντικείμενο, όχι επειδή ταχυδακτυλουργικά το εξαφανίζει αλλά επειδή αρνείται εξ ορισμού τον εαυτό της. Αν δεχτούμε ότι ανήκει στην έννοια της συνείδησης η στροφή της άρνησης προς τον εαυτό της ή, με άλλα λόγια, ότι είναι πάντα η αρνητική ενότητα του εαυτού

¹⁶⁷ G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 115, μετάφραση Γιώργου Φαράκλα στο: Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., σ. 91-92.

της ως θετικής ενότητας, τότε η συνείδηση έχει συνείδηση του ίδιου του εαυτού της οποτεδήποτε προσλαμβάνει κάτι έτερο, δηλαδή είναι «αυτοσυνειδησία». Η άρση της υπερβατικότητας σημαίνει ότι ο χωρισμός υπάρχει, η απόσταση γίνεται σεβαστή, αλλά εν τούτοις δεν αποτελεί εμπόδιο για να σκεφτούμε το αντικείμενο.

Σε αυτό το σημείο, η ετερόνομη σχέση των σχημάτων της συνείδησης και των διπόλων από τα εν λόγω σχήματα, βρίσκουν τη μεσολαβούσα αρχή τους. Αν στην κατ' αίσθησιν βεβαιότητα το αντικείμενο κατείχε όλη την αλήθεια, και στην αντίληψη η συνείδηση ανεύρισκε τον εαυτό της στο αντικείμενο μόνο ως ένα μέσον, στη διάνοια η συνείδηση αναγνωρίζει την ταυτότητα μεταξύ βεβαιότητας και αλήθειας ή, θα μπορούσαμε να πούμε, το κοινό τους έδαφος. Με τα λόγια του Χέγκελ: «Η αναγκαία πρόοδος από τα προηγούμενα σχήματα της συνείδησης, για τα οποία το αληθές τους ήταν ένα πράγμα, κάτι άλλο από τα ίδια, εκφράζει ίσα ίσα ότι όχι μόνον η συνείδηση του πράγματος είναι δυνατή μονάχα για μίαν αυτοσυνειδησία, αλλ' ότι μονάχα η τελευταία είναι η αλήθεια των σχημάτων εκείνων. Αλλ' η αλήθεια αυτή υπάρχει μόνο κατ' εμάς, όχι ακόμη κατά την συνείδηση».¹⁶⁸ Σε αυτό το εξαιρετικά διαυγές, κατά τη γνώμη μας, απόσπασμα συνοψίζεται το αποτέλεσμα των τριών προεκτεθέντων σχημάτων της συνείδησης, το οποίο προκύπτει τώρα ως η άρση των διπόλων —βεβαιότητα/αλήθεια, αμεσότητα/μεσολάβηση και άπειρο/περατό—, που είχε θέσει η ίδια, ούσα συνείδηση.

Συνοψίζοντας συμπερασματικά τα όσα μέχρι τώρα παρακολουθήσαμε σε αυτό το κεφάλαιο, ιδίως μέσω της σύγκρισης των δύο σημαντικότερων έργων του Χέγκελ, ως προς το πώς τίθεται σε

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 135. (Εγγelos, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 174).

λειτουργία η εμμένεια ως μεθοδολογική αρχή, παρατηρούμε, ότι η εμμένεια συνιστά, αφενός, *κριτήριο αλήθειας* που προκύπτει εντός του εκάστοτε σχήματος συνείδησης. Η εμμένεια συνεπώς λογίζεται εδώ ως προς την *εσωτερική συνέπεια* δηλαδή, με απλά λόγια, αναφέρεται στο κατά πόσον το κριτήριο αλήθειας που θέτει το εκάστοτε σχήμα συνείδησης συμπίπτει με το τελικό σχήμα που μας προκύπτει.

Ο δεύτερος τρόπος με τον οποίο εμφανίζεται η εμμένεια σε αυτό το πλαίσιο δηλώνεται μέσω του ότι το αληθές που κάθε φορά προκύπτει — και, συνεπώς και η ίδια η εγγελιανή έννοια της αλήθειας— δεν υπάρχει ανεξάρτητα από τη συνείδηση. Αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος με τον οποίο πραγματοποιείται η κίνηση από το ένα σχήμα στο άλλο δηλώνει ότι το αντικείμενο, εδώ ο τρόπος «λειτουργίας» του κάθε σχήματος, *δεν είναι εξωτερικός προς τη σκέψη*. Το αληθές, συνεπώς, θα πρέπει να συμπίπτει με το τι συλλαμβάνει ή τι θεωρεί η συνείδηση ως αληθές που δηλώνει με τη σειρά του την αναπόφευκτη εμπλοκή της στο αντικείμενο.

2.4 Η εγελιανή κριτική στον Σπινόζα

Το σημαντικότερο σύστημα στην ιστορία της φιλοσοφίας το οποίο φιλοδοξεί να θέσει τα αντικείμενά του εμμενώς είναι αυτό του Σπινόζα. Μέσω της εγελιανής κριτικής στον τελευταίο, που βρίσκουμε παραδειγματικά στην *Επιστήμη της Λογικής*,¹⁶⁹ μπορούμε να διακρίνουμε ατελείς μορφοποιήσεις της εμμένειας όπως αυτή εξηγείται από την έννοια της *υφιστάμενης ουσίας* (substantia) στη σπινοζική *Ηθική*.¹⁷⁰ Η βασική κριτική του Χέγκελ στη σπινοζική υφιστάμενη ουσία συνίσταται στο ότι τα μέρη του μεταφυσικού συστήματός του —ήτοι η υπόσταση, τα κατηγορήματα και οι τρόποι— παραμένουν «ωμά-δεδομένα»,¹⁷¹ δεν παράγονται, δηλαδή, εμμενώς το ένα από το άλλο ούτε και

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 451-457. Οι παρατηρήσεις του Χέγκελ στη σπινοζική φιλοσοφία συνεχίζουν, στην ίδια γραμμή κριτικής, τόσο στην παρατήρηση που βρίσκουμε στη *Λογική της Ουσίας* (η οποία αναφέρεται στο απόλυτο κριτήριο του σπινοζικού συστήματος που είναι, σύμφωνα με τον Χέγκελ, η προσδιοριστικότητα ως άρνηση), καθώς και στη *Λογικής της Έννοιας*. Βλ. αντίστοιχα, G.W.F. Hegel, *W6*, σ. 195-200, 248 κ.ε.

¹⁷⁰ Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

¹⁷¹ Ο όρος αυτός χρησιμοποιείται από τον Τζον Μακντάουελ (στο: John McDowell, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, ό.π.), για να δηλώσει τον δεδομενικό χαρακτήρα ενός πράγματος το οποίο δεν συστήνεται μέσω μιας αναστοχαστικής διαδικασίας αλλά μπορεί να δηλώσει είτε κάτι που δεν έχει δεχθεί την επενέργεια των εννοιών και της σκέψης είτε δεδομένους προσδιορισμούς (της σκέψης ή της αισθητικότητας) οι οποίοι ανήκουν σε αυτές τις δύο ικανότητες χωρίς να τεθούν σε αναστοχαστικό έλεγχο που έχει ως σκοπό να αναδείξει την εσωτερική τους εγκυρότητα/συνεκτικότητα/συνέπεια. Αυτό σημαίνει εδώ ότι η σπινοζική κατηγορία της υπόστασης έχει αξιωματικό χαρακτήρα.

αλληλονοηματοδοτούνται, για να δανειστούμε εδώ έναν όρο που προτείνει ο Φαράκλας.¹⁷² Πιο συγκεκριμένα, ο Χέγκελ παρατηρεί ότι η υφιστάμενη ουσία παραμένει «αδιάφορη» ως προς τα κατηγορήματα και τους τρόπους της, ενώ, πιο συνολικά, αναφέρει ότι το σπινοζικό σύστημα είναι μονομερές διότι δεν αναπτύσσει την υφιστάμενη ουσία σε τέτοιο βαθμό ώστε να καταστεί «υποκείμενο», όπως και θα απαιτούνταν, ώστε να εναποτίθεται στην ίδια την υφιστάμενη ουσία το έργο της διαφοροποίησης. Αυτό σημαίνει, εν πρώτοις, ότι ο αναστοχασμός (Reflexion) —σ’ αυτό το συγκείμενο ο παράγοντας που πραγματοποιεί τη διαφοροποίηση— είναι εξωτερικός ως προς την υφιστάμενη ουσία.¹⁷³ Η σκέψη, ο αναστοχασμός, που αποτελεί για τον Σπινόζα ένα ορισμένο κατηγορήμα (Attributum) αποτελεί εκείνον τον παράγοντα που κατά τον Χέγκελ διαφοροποιεί τα δύο κατηγορήματα εντός της υφιστάμενης ουσίας, δηλαδή τον εαυτό της και την έκταση. Στο σύστημα του Σπινόζα ο αναστοχασμός καθίσταται εξωτερικός από αυτό που γνωρίζει, ενώ θα έπρεπε η ίδια η υφιστάμενη ουσία να γνωρίζει τον εαυτό της (αυτοσχασία) και όχι να εναπόκειται το έργο της γνωσιμότητάς της σε ένα μέρος αυτής (τρόπος). Θα έπρεπε να αυτοδιαφοροποιείται, για να είναι απόλυτη. Αυτή η δομή όμως της αυτοδιαφοροποίησης είναι η δομή ακριβώς του υποκειμένου. Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητως ότι ο Σπινόζα κακώς αφαίρεσε από τον Θεό την προσωπικότητα. Σημαίνει, κυρίως, ότι αφαίρεσε από τα πράγματα του κόσμου, τους τρόπους ύπαρξης του Θεού (modi), τη δυνατότητα να έχουν προσωπικότητα, να είναι υποκείμενα ή αλλιώς να είναι ελεύθερα.

Ο Χέγκελ αναφέρει ότι:

¹⁷² Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ό.π., σ. 175 κ.ε.

¹⁷³ Πρβλ., Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., σ. 17-18.

«[η] διαφοροποίηση ανακύπτει στον Σπινόζα με εμπειρικό τρόπο — τα κατηγορήματα (η σκέψη και η έκταση) και μετέπειτα οι τρόποι, τα παθήματα και όλα τα εναπομείναντα. Το έργο της διαφοροποίησης αναλαμβάνει η διάνοια, που είναι η ίδια ένας τρόπος· η σύνδεση των κατηγορημάτων, της υπόστασης και της σχέσης τους *δεν εκφράζει τίποτε παραπάνω* από το ότι εκφράζουν την υπόσταση εν συνόλω, ότι το περιεχόμενο, η τάξη των πράγματων ως εκτάσεων και ως σκέψεων, είναι αυτή η ίδια υφιστάμενη ουσία. Αλλά μέσω του προσδιορισμού της υφιστάμενης ουσίας ως αδιάφορης, *η διαφορά* η ίδια καθίσταται θέμα του αναστοχασμού και *τίθεται ρητώς* τώρα όπως συλλαμβάνονταν *de facto* στον Σπινόζα, δηλαδή ως εξωτερική και συνεπώς, πιο συγκεκριμένα, μια *ποσοτική* διαφορά. Η αδιαφορία έτσι παραμένει, ακριβώς όπως και η υφιστάμενη ουσία, εμμενής εντός της διαφοροποίησης, αλλά με αφηρημένο τρόπο, μόνο ως *αυτή τούτη*· η διαφορά *δεν είναι* εμμενής στην αδιαφορία αλλά, ούσα ποσοτική, είναι αντιθέτως το αντίθετο της εμμένειας, και η ποσοτική αδιαφορία είναι ως εκ τούτου η αυτοεξωτερικότητα τούτης της ενότητας. Συνεπώς, η διαφορά δεν κατανοείται εννοιολογικά με ποιοτικό τρόπο, και η υφιστάμενη ουσία δεν καθορίζεται ως αυτοδιαφοροποιούσα, ως υποκείμενο».¹⁷⁴

Σε αυτό το πυκνό απόσπασμα ο Χέγκελ φαίνεται να αντιλαμβάνεται ότι η σπινόζική υφιστάμενη ουσία ταυτίζεται με την κατηγορία της αδιαφορίας και όλο το βάρος της διαφοροποίησης εναποτίθεται στον αναστοχασμό. Έτσι, το περιεχόμενο της υφιστάμενης ουσίας συμπεριλαμβάνει, όπως διαβάζουμε στο παραπάνω απόσπασμα, τόσο την ίδια όσο και τα κατηγορήματα καθώς και τη σχέση των δύο, που σημαίνει ότι η λυδία λίθος του συστήματος παραμένει ισχνή προσδιορισμών· ο

¹⁷⁴ G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 455.

προσδιορισμός της είναι η αδιαφορία. «Η αδιαφορία» όπως αναφέρει ο Χέγκελ παραπάνω, «παραμένει, ακριβώς όπως και η υφιστάμενη ουσία, εμμενής εντός της διαφοροποίησης, αλλά με αφηρημένο τρόπο, μόνο ως *αυτή τούτη*». Από αυτό συνάγεται ότι, κατά τον Χέγκελ, εφόσον δεν υπάρχει εσωτερική σύνδεση της υπόστασης με τα κατηγορήματα και τους τρόπους (αλληλονοηματοδότηση), η εμμένεια παραμένει μόνο εξωτερική, δηλαδή αφηρημένη. Πραγματική εμμένεια θα προέκυπτε αν όντως οι κατηγορίες του σπινοζικού συστήματος εξάγονταν αποδεικτικά και όχι εμπειρικά («[η] διαφοροποίηση ανακύπτει στον Σπινόζα με εμπειρικό τρόπο [...]»), όπως αναφέρει ο Χέγκελ. Όμως τότε, το σύστημα του Σπινόζα θα άλλαζε άρδην και από μαθηματική, φορμαλιστική και αξιωματική διατύπωση θα λάμβανε διαλεκτικό χαρακτήρα και διάρθρωση.¹⁷⁵ Το ζήτημα παραμένει βέβαια να εξακριβώσουμε κάπως τι είναι αυτός ο χαρακτήρας που ο Χέγκελ προκρίνει για έναν αποδεικτικό

¹⁷⁵ Ένα ακόμα σημείο το οποίο αποσαφηνίζει τον τρόπο με τον οποίο το σπινοζικό σύστημα αίρεται εμμενώς είναι το παρακάτω, που δίνει έμφαση στο στοιχείο της προσδιοριστικότητας όσο και στην ανάγκη για αυτή, δύο αιτήματα των οποίων η επίτευξη δεν φαίνεται, κατά τον Χέγκελ, να είναι δυνατή εντός της *Ηθικής*. «Εφόσον η *απόλυτη αδιαφορία* μοιάζει να είναι ο θεμελιώδης προσδιορισμός της σπινοζικής *υπόστασης*, μπορούμε να παρατηρήσουμε περαιτέρω ότι αυτό είναι πράγματι γεγονός στον βαθμό κατά τον οποίο και στις δύο έννοιες όλοι οι προσδιορισμοί του είναι, όπως γενικά κάθε περαιτέρω συγκεκριμένη διαφοροποίηση της σκέψης και της έκτασης κ.λπ., τίθενται ως εξαφανιζόμενα. Είναι απλώς ζήτημα αδιαφορίας πως το οτιδήποτε θα μπορούσε να μοιάζει στην πραγματικότητα, προτού αναλωθεί στην άβυσσο της αφαίρεσης, αν κανείς σταματούσε σε αυτό το σημείο. Όμως η υπόσταση, ως αδιαφορία, είναι υποχρεωμένη λόγω της *ανάγκης προσδιορισμού της* και λόγω του ότι *αυτή η ανάγκη πρέπει να ληφθεί υπόψη*: η υπόσταση οφείλει να μην παραμείνει η σπινοζική, ο μόνος προσδιορισμός της οποίας είναι ο αρνητικός, ήτοι ότι όλα απορροφώνται εντός της». Βλ., G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 454-455.

λόγο. Μια όψη αυτού του ζητήματος προσπαθεί να φωτίσει και το ανά χείρας μελέτημα.

Μια ακόμα ασυνέπεια του σπινοζικού συστήματος η οποία καταδεικνύεται μέσω έκθεσης των διασκεπτικών προσδιορισμών στην *Επιστήμη της Λογικής* αφορά την ταύτιση της κατηγορίας της αδιαφορίας με την υφιστάμενη ουσία στον Σπινόζα η οποία αίρεται στην κατηγορία του μέτρου. Συγκεκριμένα, η σχέση μεταξύ της υφιστάμενης ουσίας, των τρόπων και των κατηγορημάτων, δεν έχει ούτε ποιοτικό αλλά ούτε και ποσοτικό χαρακτήρα και, άρα, οι εν λόγω σχέσεις αποτελούν αφηρημένο τρόπο του σκέπτεσθαι ο οποίος προσδιορίζεται περαιτέρω *μόνο* στην κατηγορία του μέτρου.

Ο Χέγκελ αναφέρει:

«Η άμεση, ως εδώ, συνέπεια σε ό,τι αφορά την ίδια την κατηγορία της αδιαφορίας είναι ότι η διαφοροποίηση του ποιοτικού και του ποσοτικού προσδιορισμού καταρρέει, όπως και το αποτέλεσμα στο οποίο καταλήξαμε αναπτύσσοντας την ίδια την κατηγορία. Ενώ στο *μέτρο* και οι δύο στιγμές τέθηκαν άμεσα ως μία, η αδιαφορία είναι η *διάλυση* του μέτρου».¹⁷⁶

Μέχρι τώρα στη βιβλιογραφία αποτελεί πια κοινή παραδοχή ότι ο Χέγκελ δεν επιστρέφει στην προ-κριτική μεταφυσική, όπως υποστήριζε η παραδοσιακή ανάγνωσή του (με την οποία συμφωνούσε σε αυτό το σημείο ακόμη και ο Λούκατς), αλλά ασκεί κριτική στην παραδοσιακή

¹⁷⁶ G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 455.

μεταφυσική.¹⁷⁷ Αυτό αληθεύει και αναδεικνύεται ανάγλυφα μέσα από την κριτική που ασκεί ο ίδιος στον Σπινόζα, διότι το σπινοζικό σύστημα δεν διερευνά τον φορέα καθώς και τον τρόπο με τον οποίο ο φορέας γνωρίζει τη μεταφυσική δομή του κόσμου. Πώς είναι δυνατόν η περατή διάνοια του φιλοσόφου Σπινόζα να μπορεί να συγκροτήσει το σύστημα της *Ηθικής*;

Εφόσον καταστατικά εμείς, ως περατές διάνοιες — συμπεριλαμβανομένου και του Σπινόζα— μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο δύο κατηγορήματα του Θεού, τα οποία και γνωρίζουμε εμπειρικά, δεν μπορούμε να είμαστε ποτέ σίγουροι για το αν η διάρθρωση της μεταφυσικής εικόνας που παράγεται *more geometrico* είναι και η ορθή.

Για τον Χέγκελ φαίνεται ότι ήταν αναγκαία η κοπερνίκεια στροφή έτσι ώστε να στραφεί η φιλοσοφική διερεύνηση στο υποκείμενο το οποίο συγκροτεί μια μεταφυσική πραγματεία. Αν η περατή διάνοια αποτελεί μέρος της σπινοζικής υφιστάμενης ουσίας *εν συνόλω*, τότε ανακύπτουν δύο προβληματισμοί. Ο ένας αφορά το πώς η υφιστάμενη ουσία/ολότητα αναδιπλώνεται εντός του υποκειμένου —άρα και γνωρίζεται μέσω αυτού—, πώς καθίσταται δηλαδή δυνατή *η ίδια* η διαφοροποίηση και, ακολούθως, πώς εξασφαλίζεται η ορθή κατανοησιμότητα της ολότητας. Αν η σπινοζική υφιστάμενη ουσία γίνει καθ' εαυτή (*für sich*), δηλαδή αν όντως η ίδια διαφοροποιείται στα κατηγορήματα και τους τρόπους ύπαρξής της, αν όντως παύει να νοείται ως υπερβατική προς αυτά, σύμφωνα με την πρόδηλη πρόθεση του ίδιου του Σπινόζα, τότε καθίσταται υποκείμενο αντίθετα με αυτό που λέει ο Σπινόζα.

¹⁷⁷ Βλ., Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., και Beatrice Longuenesse, *Hegel's Critique of Metaphysics*, ό.π.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η εμμένεια του όλου επιχειρήματος του Χέγκελ σε σχέση με τη σπινοζική εμμένεια συνίσταται στο ότι η πρώτη φιλοδοξεί κατά κάποιον τρόπο να αποτελεί την *αυτοσυνειδησία* της δεύτερης, λόγω του ότι αποτελεί άρση της αφηρημένης διαφοροποίησης που ανακύπτει στον Σπινόζα με εμπειρικό τρόπο ώστε να καταστεί δυνατή η σύλληψη των φιλοσοφικών αντικειμένων, δηλαδή των νοητικών προσδιορισμών, με *a priori* εννοιακό τρόπο. Κατά τα παραπάνω, η άρση της μονομέρειας του σπινοζικού συστήματος σε ό,τι αφορά την διάγνωση της έννοιας της υφιστάμενης ουσίας πραγματοποιείται μέσω του να καταστεί η ίδια *υποκείμενο*, να της αποδοθεί, δηλαδή, η δομή ενός όρου που αποκτά καταστατικά το νόημά του μέσω του άλλου, άρα σχετίζεται με τον εαυτό του μόνο μέσω του αντιθέτου του.

Περαιτέρω, οι παραπάνω παρατηρήσεις συντείνουν στο γεγονός ότι δεν μπορεί υπάρξει γνωσιοθεωρία χωρίς μεταφυσική, ούτε και το αντίστροφο καθώς το ζήτημα οδηγείται αναγκαστικά στο επίπεδο της μεθόδου μέσω της οποίας δύναται να πραγματοποιηθεί κάτι τέτοιο με το αποτέλεσμα να είναι η πορεία της μεθόδου στην οικεία αυτοσυνειδησία της.

3. Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΗΣ ΕΜΜΕΝΕΙΑΣ

Στο προηγούμενο κεφάλαιο επιχειρήσαμε έναν εκ του σύνεγγυς σχολιασμό αποσπασμάτων που προέρχονται τόσο από τα πρώιμα γραπτά όσο και από τη *Φαινομενολογία του Νου* και την *Επιστήμη της Λογικής* σε μια προσπάθεια ανάδειξης του χαρακτήρα της κριτικής της υπερβατικότητας όπως αυτή διαμορφώνεται, χρονολογικά, στα διάφορα στάδια ανάπτυξης της σκέψης του Χέγκελ. Σε αυτό το σημείο, θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε εκ νέου τις κομβικές έννοιες που διατρέχουν το εγελιανό corpus σχολιάζοντας ταυτόχρονα τη σύγχρονη συζήτηση μιας σειράς ερμηνευτών του Χέγκελ ώστε να καταστούν οι εν λόγω έννοιες συγκεκριμένες μέσω της περαιτέρω αποσαφήνισής τους.

Στόχος μας σε αυτό το κεφάλαιο είναι να φωτίσουμε την έννοια της εμμένειας και τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται και λειτουργεί στο έργο του Χέγκελ εξετάζοντας κάποιους όρους που αποκτούν, κατά τη γνώμη μας, κομβική σημασία και παίζουν έναν ιδιαίτερο ρόλο ως προς το υπό διερεύνηση ζήτημα. Ο πρώτος όρος που θα μας απασχολήσει είναι αυτός της *κριτικής*. Θα συνεχίσουμε με την έννοια της *άρνησης*, και στην πορεία θα παρακολουθήσουμε τον τρόπο συγκρότησης της *εμμενούς κριτικής*. Τέλος θα στραφούμε στην εξέταση της αναγκαιότητας μιας *διακοπής της εμμένειας*, όπως αυτή συλλαμβάνεται από τον Αντόρνο,

προσπαθώντας να διακρίνουμε ταυτόχρονα τα όποια όρια προκύπτουν από μια τέτοια ανάγνωση του Χέγκελ, επιστρέφοντας, στην πορεία, στον τελευταίο σε μια προσπάθεια να αναδείξουμε ορισμένα συμπεράσματα που προέκυψαν κατά την εξέταση των δύο στοχαστών.

Η έννοια της *εμμένειας* προέρχεται από τον λατινικό όρο *immanens* τον οποίο χρησιμοποιούσαν οι σχολαστικοί και θεωρείται, στο πλαίσιο αυτής της έρευνας, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ως αντίθετη της *transcendens* ή αλλιώς υπερβατικότητας.¹⁷⁸ Προσπαθώντας να ορίσουμε προκαταρκτικά τον όρο θα μπορούσαμε να τον περιγράψουμε ως την πραγμάτευση ενός αντικειμένου σύμφωνα με τους ίδιους του τους όρους.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Βλ., Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και Αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997, υπ. αρ. 1, σ. 35-36: «Η πιο ακραία μορφή εμμένειας εκφράζεται από τον πανθεισμό, ο οποίος ταυτίζει την ουσία του θεού, είτε εν μέρει είτε εξ ολοκλήρου με τον κόσμο. Σε αντίθεση προς τον πανθεισμό, ο ιουδαϊσμός και ο χριστιανισμός αντιλαμβάνονται τον Θεό ως απόλυτα διακριτή ουσία από τον κόσμο». Ο Γιώργος Φαράκλας επιχειρεί, εν γένει, μια ερμηνεία του Χέγκελ που εγγράφεται στην πλευρά της αντιοντολογικής ανάγνωσης του συνόλου του εγελιανού *corpus* με έμφαση στη *Φαινομενολογία* και τη *Λογική*. Σύμφωνα με τον ίδιο, υπάρχουν τύποι συγκροτήσεων του νοήματος που είναι *κυριαρχικοί* και *άλλοι* που δεν είναι. Το πρώτο σημαντικό χαρακτηριστικό της ανακατασκευής που επιχειρεί αποτελεί η διάκριση μεταξύ οντολογικών ερμηνειών του Χέγκελ και ερμηνειών που αντιλαμβάνονται το εγχείρημα του τελευταίου ως νοηματική ανασυγκρότηση και την εγελιανή *Λογική* ως μια λογική, από τη μια πλευρά, συγκρότησης νοημάτων και, από την άλλη, κριτικού τους ελέγχου.

Για το ζήτημα της εμμένειας βλ. επίσης, Robert Audi (επιμ.), *Το Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge*, ό.π., σ. 317.

¹⁷⁹ Βλ. το λήμμα *Immanente Kritik* στο *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, (επιμ. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel) τ. 4, Βασιλεία, 2007, σ. 1292.

3.1 Η Επιστροφή στον Καντ και η έννοια της κριτικής

Κεντρικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας του Καντ αλλά και ολόκληρης της εποχής του Διαφωτισμού αποτελεί η έννοια της *κριτικής*. Στον Καντ, η τελευταία ορίζεται, πιο ειδικά, ως η επιστήμη των «[...] *ορίων* εντός των οποίων επιτρέπεται να κινείται ο καθαρός Λόγος». ¹⁸⁰ Με τον τρόπο αυτό, η κριτική σηματοδοτεί την έρευνα γύρω από το κομβικό ζήτημα του τι πρέπει να θεωρείται πρόσφορο προς γνώση στο επίπεδο του Λόγου, την οποία και αναλαμβάνει ο ίδιος στο πλαίσιο της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*. Πιο συγκεκριμένα, η ιδέα του Καντ ως προς την έννοια της κριτικής —έννοια την οποία επαναπροσδιόρισε— αναφέρεται και στο ζήτημα της ίδιας της δυνατότητας χρήσης του οποιουδήποτε υπό πραγμάτευσιν φιλοσοφικού όρου. Ο όρος κριτική, πριν από τον Καντ, χρησιμοποιούνταν για να δηλώσει και την διαδικασία της σύγκρισης, αναπλαισίωσης και επαλήθευσης της ταυτότητας αρχαίων χειρογράφων. Με μια παρόμοια κίνηση ο Καντ αναλαμβάνει, στο επίπεδο της σκέψης, το έργο της αναπλαισίωσης και τοποθέτησης των φιλοσοφικών όρων της μεταφυσικής στη σωστή τους βάση. ¹⁸¹

Παραλαμβάνοντας τη σκυτάλη από τον Καντ, πρώτη μορφή κριτικής που εμφανίζεται στο έργο του Χέγκελ αποτελεί εκείνη της κριτικής στον *χωρισμό* ή *διαχωρισμό* (*Trennung*) και η συνακόλουθη χρήση του όρου της *ενότητας* και της *ταυτότητας* στα πρώιμα γραπτά με

¹⁸⁰ Γιώργος Σαγκριώτης, *Οι τρεις κριτικές του Kant. Ένας οδηγός πλοήγησης*, ό.π., σ. 17.

¹⁸¹ Βλ. το λήμμα *κριτική* στο: O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck (επιμ.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, τ. 3, Στουτγκάρδη 1982, σ. 660.

σημείο εκκίνησης το έργο για το *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*.¹⁸²

Ο αναγνώστης που θα διαβάσει το *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του* θα δοκιμάσει, αρχικά, μια έκπληξη, όπως, ορθά κατά τη γνώμη μας, έχει επισημανθεί, διότι ο νεαρός Χέγκελ «[...] φαίνεται εδώ να προβαίνει σε μια αξιολόγηση των κατηγοριών σχεδόν αντίθετη με αυτή που απαντά στο συστηματικό του έργο».¹⁸³ Η έκπληξη αυτή είναι δυνατό να μετριαστεί στην πορεία αν αναγνωριστούν οι πρώτες εκδηλώσεις της δομής της σκέψης του νεαρού Χέγκελ, η οποία, από την σκοπιά της διαλεκτικής του, ως κριτικής της υπερβατικότητας, βρίσκεται σχεδόν σε συμφωνία και με την ολοκληρωμένη και εκτεθειμένη, αρκετά αργότερα, μέθοδό του, όπως είδαμε στα προηγούμενα.

Ο Χριστιανισμός, για τον Χέγκελ, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε προκαταρκτικά, έχει στη βάση του έναν δυισμό που αίρει τον εαυτό του. Είναι μια φανερή θρησκεία διότι ακριβώς μέσω της ενανθρώπισης του Χριστού δημιουργεί μια σχέση μεταξύ των δύο κατά τα άλλα αυτόνομων πόλων: του *ενθάδε* και του *επέκεινα*.

Σε ένα πρώιμο κείμενο¹⁸⁴ που γράφεται σε συνεργασία με τον Σέλλινγκ —λίγο μετά την εργασία του για την *Διαφορά των Συστημάτων*

¹⁸² Βλ., G.W.F. Hegel, *WI*, σποράδην. Η ελληνική έκδοση από την οποία παραθέτουμε σε μετάφραση τα χωρία: (Έγγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σποράδην).

¹⁸³ Βλ., Γιώργος Σαγκριώτης, «Επίμετρο», σ. 189, στο: Έγγελος, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, ό.π., σ. 189-229.

¹⁸⁴ Πρόκειται για το κείμενο: *Εισαγωγή. Περί της φύσης της φιλοσοφικής κριτικής γενικά και τη σχέση της με την τρέχουσα κατάσταση της φιλοσοφίας ειδικότερα* («Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum

Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ— ο Χέγκελ αποσυνδέει την κριτική από την αναγωγή της σε μια σχέση υποκειμενική, ιδιοσυγκρασιακή και εξαρτημένη, ανάγοντάς την (είτε αποτελεί τεχνοκριτική είτε φιλοσοφική κριτική) σε πρότυπο: η κριτική οφείλει κατά τον Χέγκελ να αναδεικνύει το απόλυτο εναντίον του εξαρτημένου. Ο Χέγκελ δεν είναι εχθρός της κανονιστικότητας, όσο παράξενο κι αν ακούγεται αυτό εν όψει της κριτικής που θα ασκήσει στη συνέχεια στην έννοια του «δέοντος» (Sollen). Ο ίδιος αναδεικνύει τη σημασία της αξιολογικής κρίσης (την οποία ονομάζει «αποδεικτική») και τη θεωρεί ως την ανώτερη μορφή κρίσης γενικώς,¹⁸⁵ γιατί αυτό επιτάσσει η έννοιά του της κριτικής. Πράγματι, η κανονιστική σκοπιά στηρίζεται πάντα σε αξιολογικές κρίσεις, και αυτές με τη σειρά τους αξιολογούν ένα αντικείμενο συγκρίνοντάς το με ένα πρότυπο, μια ιδέα, δηλαδή με μια αξία, για να χρησιμοποιήσουμε μια χρήση του συγκεκριμένου όρου που αναδύθηκε μετά τον θάνατο του Χέγκελ.

gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere»), κείμενο που δημοσιεύεται στην *Κριτική Έκδοση της Φιλοσοφίας* (Kritisches Journal der Philosophie) τον Ιανουάριο του 1802. Το χαρακτηριστικό απόσπασμα είναι το ακόλουθο: «Η κριτική, σε όποιο μέρος της τέχνης ή της επιστήμης κι αν ασκείται, απαιτεί ένα μέτρο (Maßstab) που λαμβάνεται ανεξάρτητα τόσο από τον κριτή όσο και από το κρινόμενο· ούτε από το μεμονωμένο φαινόμενο ούτε από την ιδιαιτερότητα του θέματος, αλλά από το αιώνιο και αναλλοίωτο πρότυπο (Urbild) του ίδιου του πράγματος. Ακριβώς όπως η ιδέα της ωραίας τέχνης δεν δημιουργείται ή εφευρίσκεται πρώτα από την κριτική της τέχνης, αλλά προϋποτίθεται κατ' εξοχήν, έτσι και στην φιλοσοφική κριτική η ίδια η ιδέα της φιλοσοφίας είναι ο όρος και η προϋπόθεση χωρίς την οποία θα έπρεπε να θέτει μόνο υποκειμενικότητες εναντίον υποκειμενικοτήτων, ποτέ το απόλυτο εναντίον του εξαρτώμενου υπό όρους». Βλ., G.W.F. Hegel, *W2*, 171-187, σ. 171.

¹⁸⁵ βλ., G.W.F. Hegel, *W6*, σ. 349: «Αυτό το σπίτι, έτσι φτιαγμένο, είναι καλό».

Ο ριζικός αναπροσδιορισμός της φιλοσοφίας, εκ μέρους του Καντ, όπως ήδη παρακολουθήσαμε, η «κριτική» στροφή της φιλοσοφίας, εξετάζει τους γνωσιοθεωρητικούς *a priori* όρους δυνατότητας της εμπειρίας από την μεριά του υποκειμένου —δηλαδή του υπερβατολογικού εγώ—, ενώ η εμμένεια στο καντιανό συμφραζόμενο αναφέρεται στην εμπειρία καθώς, για τον Καντ, μόνο τα αξιώματα που έχουν «εμπειρική χρήση μπορούν, σε αντίθεση προς ... τα υπερβατικά, να ονομάζονται *εμμενή* αξιώματα της καθαρής διάνοιας».¹⁸⁶ Πώς μπορεί όμως το απόλυτο να συγκριθεί έγκυρα με το εμπειρικό στο πλαίσιο αυτό; Πώς μπορεί η ιδέα να μη λειτουργεί συμπληρωματικά σε σχέση με τη γνώση αλλά η κριτική να εισδύσει στο ίδιο το περιεχόμενο της γνώσης, κατά κάποιον τρόπο ολοκληρώνοντας την κριτική στροφή του ίδιου του Καντ; Ήδη στο *Πίστη και Γνώση*,¹⁸⁷ ο Χέγκελ είχε επισημάνει ότι επειδή ακριβώς η «απόλυτη έννοια», δεν δύναται —καταστατικά— να γνωσθεί, μετατρέπεται, στον Καντ, σε πρακτικό λόγο, γεγονός που αποτελεί τον πλέον βασικό περιορισμό που αναγνωρίζει, αναδεικνύει και επιχειρεί να υπερβεί. Αυτή η άρση πρόκειται να λάβει τον οριστικό της χαρακτήρα στη *Φαινομενολογία* και τη *Λογική*, θεωρούμε χρήσιμο παρόλα αυτά να αναφερθούμε, ξεκινώντας, σε ένα, κατά τη γνώμη μας, διαφωτιστικό απόσπασμα από εκείνο το πρώιμο έργο. Γράφει ο Χέγκελ:

«Η καντιανή φιλοσοφία πελαγοδρομεί μένοντας προσηλωμένη στις αντιθέσεις. Και ορίζει την ταυτότητα των αντιθέσεων ως απόλυτο τέλος της φιλοσοφίας, δηλαδή ως ένα καθαρό όριο, που συνίσταται απλώς στην άρνηση των αντιθέσεων

¹⁸⁶ ΚΚΑ Α294/Β350 (τροποποιημένη μετάφραση).

¹⁸⁷ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 296. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και Γνώση*, ό.π., σ. 145).

αυτών. Όμως έργο της αληθινής φιλοσοφίας δεν είναι να διαλύσει τις αντιθέσεις που παρουσιάζονται ενώπιόν της (και οι οποίες συλλαμβάνονται πότε ως Πνεύμα και Κόσμος, πότε ως Ψυχή και Σώμα, πότε ως Εγώ και Φύση κ.ο.κ) όταν φτάσει στο τέλος της. Αντίθετα η μοναδική ιδέα που έχει πραγματικότητα και γνήσια αντικειμενικότητα για τη φιλοσοφία, είναι η απόλυτη θεωρησιακή κατάλυση της αντίθεσης. Και αυτή η απόλυτη ταυτότητα δεν είναι ούτε μια γενική υποκειμενική έννοια, ούτε ένα αίτημα που πρέπει να πραγματοποιηθεί. Κι ούτε η γνώση της ταυτότητας αυτής είναι μια πίστη, δηλαδή ένα επέκεινα για τη γνώση, αλλά η μοναδική γνώση της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία δεν αναγνωρίζει μέσα στην απόλυτη ταυτότητα το καθένα από τα αντίθετα ως αυθύπαρκτη πραγματικότητα σε αφαίρεση από το αντίθετό του. Αντιθέτως η ύψιστη Ιδέα είναι αδιάφορη απέναντι και στα δύο και το καθένα από αυτά ως ατομικότητα είναι γι' αυτήν ένα μηδέν, και για το λόγο αυτό είναι (η φιλοσοφία) ιδεαλισμός. [...] Από τη στιγμή όμως που η καντιανή φιλοσοφία ορίζει εκείνη την πεπερασμένη γνώση ως τη μοναδική δυνατή, και ανακηρύσσει ως κάτι το αυθυπόστατο και το θετικό εκείνη την αρνητική, καθαρά ιδεαλιστική πλευρά, ή ακόμα ανακηρύσσει εκείνη την κενή έννοια σε απόλυτο Λόγο, θεωρητικό όσο και πρακτικό, τότε οπισθοδρομεί πάλι στην απόλυτη περατότητα και υποκειμενικότητα. Κι έτσι όλο το φιλοσοφικό πρόγραμμα και περιεχόμενο της φιλοσοφίας αυτής δεν είναι η γνώση του Απολύτου, αλλά η γνώση της υποκειμενικότητας τούτης και η κριτική των γνωστικών της δυνάμεων».¹⁸⁸

¹⁸⁸ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 302-303. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και Γνώση*, ό.π., σ. 153-154, ελαφρώς τροποποιημένη μετάφραση). Την αξίωση για ολοσχερή και όχι απλώς υποκειμενική αλήθεια υποστηρίζει κι ο Αντόρνο στις μελέτες του για τον Χέγκελ. Theodor W. Adorno, *Τρεις Μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 21. Πρβλ., Paul W. Franks, *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German*

Οι αντιθέσεις που προκύπτουν από τα ερωτήματα της μεταφυσικής όπως τις επισημαίνει ο Καντ, σύμφωνα με τον Χέγκελ, είναι προορισμένες να μην επιλυθούν, γιατί οι αντίθετοι εκάστοτε όροι θεωρούνται αυθυπόστατοι («το καθένα από τα αντίθετα [λογίζεται] ως αυθύπαρκτη πραγματικότητα σε αφαίρεση από το αντίθετό του»), δηλαδή θεωρούνται ως υπερβατικοί ο ένας προς τον άλλο. Για τον Χέγκελ, η φιλοσοφία, βέβαια, δεν αρκείται στο να αναγνωρίσει τις αντιθέσεις. Το περιεχόμενο της φιλοσοφίας καθώς και το έργο που έχει να επιτελέσει, είναι σύμφωνα με τον Χέγκελ να τις άρει. Αυτό είναι όμως δυνατό να το πραγματοποιήσει, όπως είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο, μόνο μια φιλοσοφία η οποία επιχειρεί να συλλάβει την ενότητα —μέσω της αντίφασης— τόσο της υποκειμενικής πλευράς όσο και της αντικειμενικής. Η επιθυμητή άρση της αντίθεσης είναι η εγγραφή της στο πλαίσιο εντός του οποίου τα αντίθετα αποκτούν εμμενώς νόημα, ενώ η απορριπτέα παράκαμψη της αντίθεσης θεωρεί ψευδώς ότι ο κάθε όρος μιας αντίθεσης έχει νόημα ανεξαρτήτως της σχέσης αντίθεσης (θα μπορούσαμε να πούμε: αντιδιαστολής) με τον άλλον όρο, δηλαδή ότι είναι υπερβατικός προς τον αντίθετο όρο.

Για να συμβεί κάτι τέτοιο είναι απαραίτητο να μην καταστεί η απόλυτη ταυτότητα υποκειμενικού και αντικειμενικού μια πλευρά του υποκειμενικού, δηλαδή της υποκειμενικής έννοιας. Το status της φιλοσοφίας όπως το συλλαμβάνει ο Χέγκελ είναι ο ιδεαλισμός. Ο τελευταίος αποτελεί, με άλλα λόγια, κατά τον ίδιο, τη μοναδική μορφή που θα μπορούσε να λάβει η ίδια η φιλοσοφία συγκροτούμενη συστηματικά ως

Idealism, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο 2005, σ. 262 κ.ε. Επίσης, για την ανάγκη να προχωρήσει η σκέψη ώστε το υποκείμενο-αντικείμενο να καταστεί αντικειμενικό μέσα στο απόλυτο, βλ., Theodor W. Adorno, *Τρεις Μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 93.

επιστήμη —έχοντας δηλαδή υποθέσει για τον εαυτό της μια σκέψη απόλυτη, χωρίς εξωτερικούς περιορισμούς.

Τούτη η διατύπωση είναι, θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί, ιδιαίτερης σημασίας καθώς αναδεικνύει, στο πιο γενικό επίπεδο, τη σύλληψη της εμμένειας η οποία εδώ λειτουργεί ως απόλυτη εσωτερικότητα του Λόγου —που εκφράζεται με τη μορφή της απόλυτης Ιδέας η οποία και προσοικονομείται σε αυτό το πρώιμο έργο του Χέγκελ. Η γνώση, σύμφωνα με τα παραπάνω, είναι περιορισμένη και όχι αληθινά φιλοσοφική, αναφέρει ο Χέγκελ, όσο γίνεται αφαίρεση του κάθε πόλου από τον αντίθετό του. Ένας εναργής τρόπος για να κατανοήσει κάποιος αυτή τη βασική «λειτουργία» της φιλοσοφίας της απόλυτης ταυτότητας, βρίσκεται στην προσπάθεια του Γιώργου Φαράκλα να αναγνωρίσει την σχέση του ενός πόλου —στο εσωτερικό του— σε σχέση με τον άλλον, ανακατασκευάζοντάς τους με τους όρους δύο αντίστροφων υπαγωγών.¹⁸⁹

Η σκέψη από τη σκοπιά της διάνοιας αφήνει στην άκρη, στην καντιανή φιλοσοφία, την εμμενή φύση της απόλυτης ταυτότητας, στρέφοντας τον Λόγο σε ένα σταθερό σημείο που είναι το Εγώ.¹⁹⁰ Στο σημείο αυτό ο Χέγκελ επιχειρεί από τη σκοπιά του Λόγου, μια κριτική

¹⁸⁹ Βλ., Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., σ. 125 κ.ε. Η παραπάνω έκθεση αφορά το κεφάλαιο της απειρίας στην *Επιστήμη της Λογικής*, αποτελεί όμως, κατά τη γνώμη μας, σημαντικό παράδειγμα μιας «λειτουργίας» της εγελιανής μεθόδου που βρίσκεται διάσπαρτα σε πραγματεύσεις πολύ διαφορετικών μεταξύ τους θεωρητικών αντικειμένων, ξεκινώντας από τη σχέση πίστης και γνώσης και φθάνοντας μέχρι και τα αντικείμενα της *Λογικής*. Αυτή η, τρόπον τινά, λειτουργία φαίνεται να αποτελεί τη βάση του τρόπου με τον οποίο ο θεωρησιακός στοχασμός αντιμετωπίζει, εν γένει, τα αντικείμενά του.

¹⁹⁰ Βλ., G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 313. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και Γνώση*, ό.π., σ. 167).

στον καντιανό διαχωρισμό φαινομένων και νοουμένων προσπαθώντας να αποδυναμώσει την ίδια τη διάνοια καθιστώντας τη φαινόμενο έτσι ώστε να μειώσει την αποδεικτικότητα του ισχυρισμού του Καντ έστω και ως προς το επιστημονικό επίπεδο απόδειξης περί του ορίου των γνωστικών ικανοτήτων. Αν υποθέσουμε, αναφέρει ο Χέγκελ ότι τα πράγματα που γνωρίζει η διάνοια είναι εξ ολοκλήρου φαινόμενα, αυτό ισούται με το να μην έχουν κανένα οντολογικό status. Αυτό με τη σειρά του σημαίνει ότι «[...] μια Διάνοια που γνωρίζει μονάχα φαινόμενα, και τίποτα που υπάρχει καθαυτό, είναι επίσης ένα φαινόμενο, και αυτή καθαυτή ένα οντολογικό μηδέν. Η διασκεπτική Διάνοια που γνωρίζει με τον ως άνω τρόπο τίθεται εντούτοις (από τον καντιανισμό) ως κάτι το αυθυπόστατο και το απόλυτο, και με τρόπο δογματικό ανακηρύσσεται η γνώση των φαινομένων ως ο μοναδικός τρόπος της γνώσης, και απορρίπτεται η γνώση του Λόγου».¹⁹¹ Το επιχείρημα αυτό είναι αρκετά σύνθετο, και θα μπορούσε να αναγνωστεί, πιστεύουμε, ως εμμενής κριτική της διάνοιας και ανάδειξης της αδυναμίας της με τα ίδια της τα μέσα. Η ίδια η πραγματικότητα και η αποδεικτική της ισχύς καταρρίπτεται ως αυθυπόστατη κι έτσι το επιχείρημά της ότι είναι μόνο δυνατή η γνώση των φαινομένων καταλήγει *δογματική*.

¹⁹¹ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 313. (G.W.F. Hegel, *Πίστη και Γνώση*, ό.π., σ. 167).

3.2 Η έννοια της άρνησης

Για τη σκέψη του Χέγκελ,¹⁹² η έννοια της *άρνησης* (Negation) αποτελεί κομβικό στοιχείο —συγκροτητικό θα μπορούσαμε να πούμε— το οποίο επεξεργάζεται από τα πρώιμα¹⁹³ μέχρι τα ύστερα γραπτά του. Ο όρος, στη *Φαινομενολογία*, εμφανίζεται νωρίς, ήδη στον *Πρόλογο*. Στο συγκεκριμένο σημείο ο Χέγκελ τονίζει τη σημαντικότητα του χωρισμού (το *χωριστό*) που αποτελεί την εργασία και τη δύναμη της *διάνοιας*.¹⁹⁴

Γράφει, χαρακτηριστικά, ότι «ο κύκλος που ησυχάζει κλεισμένος στον εαυτό του και κρατά τις στιγμές του ως υφιστάμενη ουσία είναι η άμεση και άρα όχι αξιοθαύμαστη αναφορά. Αλλά ότι το συμβεβηκός ως συμβεβηκός, χωρισμένο από το περιβάλλον του, ότι το δεσμευμένο και ενεργά πραγματικό μόνο στη συνάρτησή του με άλλο αποκτά ίδια ύπαρξη και ξεχωριστή ελευθερία, αυτό είναι η τεράστια δύναμη του αρνητικού· είναι η ενεργητικότητα (Energie) της νόησης, του καθαρού εγώ».¹⁹⁵

¹⁹² Στην εγγελιανή *Λογική* αναπτύσσεται και η διαφορά μεταξύ της *άρνησης* (Negation) και της *αρνητικότητας* (Negativität). Βλ., Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική. Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 2015, σ. 18, 132. Ο Κωνσταντίνος Ράντης αναφέρει πως «η αρνητικότητα είναι μια αυτοαναφορά, δεν ταυτίζεται με την άρνηση είναι μια αναστοχαστικολογική σχέση». Στην επόμενη υποενότητα θα δούμε ότι η αρνητικότητα ταυτίζεται με την τρίτη μορφή προσδιορισμένης άρνησης όπως θα αναπτυχθεί παρακάτω.

¹⁹³ Βλ., Αλίκη Λαβράνου, *Πίστη, Γνώση και Πολιτική. Κριτική της Υποκειμενικότητας και Θεμελίωση της Πολιτικής στον Χέγκελ της Περιόδου της Ιένας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2017, σ. 24-25.

¹⁹⁴ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 36. (Εγέλος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 60).

¹⁹⁵ Στο ίδιο. (Στο ίδιο, σ. 60-61).

Το απόσπασμα αποτελεί μέρος της εγελιανής κίνησης ώστε να καθοριστεί η σημαντική έννοια του *επίσταμαι* (Wissen). Ειδικότερα, βρισκόμαστε στο σημείο όπου ο Χέγκελ εισάγει τον όρο *παράσταση* (Vorstellung) ως την πρώτη άρνηση και έπειτα σχολιάζει την ανάλυση μιας *παράστασης*. Αυτό το *χωριστό* είναι το ίδιο το *εξωπραγματικό*, όπως αναφέρει ο ίδιος, για να εννοήσει λίγο παρακάτω το *εξωπραγματικό* ή την *εξωπραγματικότητα* ως τον *θάνατο*. Τελικά, φθάνει να υποστηρίζει τη ζωή του νου, εφόσον «δεν είναι η ζωή που σκιάζεται μπρος στον θάνατο και φυλάγεται καθαρή από την φθορά, αλλά εκείνη που τον αντέχει και διατηρείται μέσα του».¹⁹⁶

3.2.1 Τρεις τύποι προσδιορισμένης άρνησης στον Χέγκελ

Προχωρώντας, σε αυτή την υποενότητα θα αναπτύξουμε τους τρεις χαρακτηριστικούς τύπους *προσδιορισμένης άρνησης* (bestimmte Negation)¹⁹⁷ όπως αυτοί απαντώνται στο εγελιανό έργο, με βάση τη λειτουργία τους, σε μια προσπάθεια να καταστεί κατανοητή η σημαντική αυτή έννοια που αποτελεί το νεύρο και την κινητήριο δύναμη της εγελιανής διαλεκτικής.¹⁹⁸

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 36. (Έγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 61).

¹⁹⁷ Αποδίδεται επίσης ως *ορισμένη άρνηση*, *καθορισμένη άρνηση* ή και *συγκεκριμένη άρνηση*. Πρβλ., Charlotte Baumann, «Adorno, Hegel and the Concrete Universal», *Philosophy and Social Criticism*, τχ. 37 (1), 2011, σ. 79.

¹⁹⁸ Θα ήταν ίσως χρήσιμο σε τούτο το σημείο να αναφέρουμε ότι, κατά την γνώμη μας, η διαλεκτική κίνηση —στην οποία εμπλέκουν το εκάστοτε αντικείμενό τους οι τρεις μορφές άρνησης που αναπτύσσουμε αμέσως παρακάτω— λειτουργεί με τους όρους

1/ Η πρώτη έννοια της προσδιορισμένης άρνησης στον Χέγκελ αναφέρεται στο εμπειρικό επίπεδο και αφορά την ασυμβατότητα δύο εμπειρικών όρων. Θα μπορούσαμε για παράδειγμα να σκεφτούμε την ασυμβατότητα μεταξύ δύο χρωμάτων: το κόκκινο είναι ασύμβατο με το κίτρινο. Στο εμπειρικό αυτό επίπεδο μπορούμε να διαχωρίσουμε μεταξύ ασυμβατοτήτων στον κόσμο και ασυμβατοτήτων στη σκέψη.¹⁹⁹

Σύμφωνα με τον Μπράντομ, οι αληθειακές ασυμβατότητες στον κόσμο κατανοούνται και εξαρτώνται από τις ασυμβατότητες των υποκειμένων στο επίπεδο του δέοντος. Κάθε φορά που τα υποκείμενα στη γνωστική σχέση τους με τον κόσμο διακρίνουν τέτοιου είδους ασυμβατότητες, προσπαθούν να τις επιλύσουν αλλάζοντας τις δεοντικές τους δεσμεύσεις. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα, η ασυμβατότητα μεταξύ των χρωματικών ποιοτήτων ή των ιδιοτήτων που μπορούν να φέρουν διάφορα βιολογικά είδη όπως και διάφορα φυσικά αντικείμενα κατανοείται μέσω εμπειρική έρευνας. Αυτό σημαίνει ότι όσο γνωρίζουμε καλύτερα τους νόμους της φύσης διευθετούμε με όλο και πιο ενδεδειγμένο τρόπο την ασυμβατότητα μεταξύ των διαφόρων ιδιοτήτων. Στη δεοντική μας πρακτική αντιλαμβανόμαστε ότι αν γνωρίσουμε επαρκώς τα χρώματα

μιας *αντίστροφης τελεολογίας*. Αναφερόμαστε βέβαια στο παράδειγμα που έδωσε ο Μαρξ (Karl Marx), γύρω στο 1857, στις *Βασικές Γραμμές Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, ο οποίος παρατηρεί πως «[...] η ανατομία του ανθρώπου είναι ένα κλειδί για την ανατομία του πιθήκου. Αντιθέτως οι νύξεις για κάτι ανώτερο στα κατώτερα ζωικά είδη μπορούν να κατανοηθούν μονάχα όταν το ανώτερο είναι το ίδιο ήδη γνωστό». Καρλ Μαρξ, *Βασικές Γραμμές Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, τ. 1, Στοχαστής, Αθήνα 1989, σ. 70. Πρβλ., F.H. Bergmann, «The Purpose of Hegel's System», *Journal of the History of Philosophy* 1964, σ. 191.

¹⁹⁹ Βλ., Robert B. Brandom, *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, ό.π., σποράδην.

θα αντιληφθούμε ότι το εμπειρικό και άρα ενδεχομενικό γεγονός ότι δεν συναντούμε ένα αντικείμενο που είναι κόκκινο σε όλη του την επιφάνεια και ταυτόχρονα πράσινο σ' αυτήν, εξηγείται επειδή κάτι τέτοιο είναι αδύνατο να συμβεί.

Το τροπικό χαρακτηριστικό, το οποίο υποδηλώνεται από την έννοια της αδυνατότητας, δείχνει ότι αναφερόμαστε σε άρνηση *τροπικού τύπου*, δηλαδή δεύτερου επιπέδου. Οι αρνήσεις του πρώτου επιπέδου, δηλαδή του αμιγώς εμπειρικού, δεν παρέχουν την πλήρη εικόνα για την έννοια της άρνησης, όπως αυτή συναντάται στον Χέγκελ, αλλά αποτελούν μία πτυχή της. Σε αδρές γραμμές αυτή είναι, σύμφωνα με την ενδιαφέρουσα ερμηνευτική ταύτιση που προτείνει ο Μπράντομ, η πρώτη έννοια άρνησης στον Χέγκελ, η οποία συναντάται παραδειγματικά στη *Φαινομενολογία*, στα κεφάλαια για την *Κατ' αίσθησιν βεβαιότητα* και την *Αντίληψη*. Επίσης στην *Επιστήμη της Λογικής* συναντάται στο πρώτο βιβλίο της *Λογικής* που αφορά τη μελέτη του *Είναι*.

2/ Η δεύτερη έννοια προσδιορισμένης άρνησης αποτελεί, θα μπορούσαμε να πούμε, την προϋπόθεση για τη διεξαγωγή οποιασδήποτε εμπειρικής έρευνας. Αυτό σημαίνει ότι η εν λόγω πτυχή της άρνησης δεν προκύπτει μέσω εμπειρικής έρευνας καθώς δεν αφορά μόνο τη σχέση συγκεκριμένων εμπειρικών εννοιών (π.χ. κόκκινο, θηλαστικό, σκύλος, ηλεκτρόνιο), αλλά συνιστά *a priori* τρόπο πραγμάτευσης της σχέσης μεταξύ κατηγοριών όπως είναι για παράδειγμα η σχέση μεταξύ ουσίας-φαινομένου ή μέρους-όλου. Τούτες οι σχέσεις δεν δύνανται να προκύψουν μέσω εμπειρικής έρευνας ούτε μέσω καλύτερης γνώσης της φύσης, αποτελούν, ωστόσο, συνθήκες κατανοησιμότητας που μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε ένα φαινόμενο της φύσης όπως, για παράδειγμα, το φαινόμενο της βαρύτητας ή ακόμη το πώς ένα αντικείμενο απαρτίζεται

από μέρη (σχέση μέρους-όλου), ή πώς ένα αντικείμενο παραμένει (ή δεν παραμένει) το ίδιο όταν αλλάζει η θερμοκρασία του ή το βάρος του (σχέση ποσότητας-ποιότητας)²⁰⁰ ή όταν μας αποκαλύπτει κάποιες πτυχές του και μας αποκρύπτει κάποιες άλλες (σχέση ουσίας-φαινομένου).

Αυτή η δεύτερη μορφή άρνησης, εν αντιθέσει με την πρώτη, δεν μας δεσμεύει στο να αποδεχθούμε μια ιδιότητα ως αληθή αποκλείοντας την αρνητική της ως ψευδή, όπως συμβαίνει στην περίπτωση που λέμε ότι μια κόκκινη επιφάνεια δεν μπορεί να είναι και πράσινη, όπου δηλαδή καλούμαστε να διαλέξουμε μια εκ των δύο, *αλλά*, σ' αυτό το επίπεδο, η μια έννοια είναι συμπληρωματική της άλλης. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς την άλλη ακριβώς επειδή *αλληλονοηματοδοτούνται*. Για παράδειγμα, δεν μπορώ να κατανοήσω αν κάτι είναι μέρος ενός πράγματος, χωρίς να έχω ταυτόχρονα μια έννοια όλου για αυτό, όπως επίσης δεν μπορώ να κατανοήσω ένα φαινόμενο χωρίς να έχω εννοήσει ταυτόχρονα μια ουσία που του αντιστοιχεί και εκφράζεται μέσω αυτού. Τούτες οι σχέσεις, μεταξύ τους χρειάζονται η μια την άλλη και, κατ' αυτόν τον τρόπο, η μια αποτελεί την προσδιορισμένη άρνηση της άλλης. Συνεπώς, αντιλαμβανόμαστε ότι η δεύτερη πτυχή της άρνησης αποτελεί την προϋπόθεση για την κατανόηση των εμπειρικών-επιστημονικών φαινομένων και την πρόοδο αυτών.

3/ Η τρίτη έννοια της άρνησης θα μπορούσαμε να πούμε ότι αντιστοιχεί στην έννοια της αρνητικότητας. Η αρνητικότητα αποτελεί την

²⁰⁰ Βλ. Σε αυτό το σημείο την αναγνώριση μιας παρόμοιας λειτουργίας με βάση την έννοια της αδιαφορίας ως *Indifferenz* και ως *Gleichgültigkeit* σε σχέση με την έννοια της ποσότητας και της ποιότητας όπως την αναπτύσσει ο Γιώργος Φαράκλας στην *Απόδοση Όρων* στο: Έγελος, *Φαινομενολογία του Νου*, ό.π., σ. 782-783.

εγγενή δραστηριότητα της αυτοσυνείδησης να διερωτάται για τα κριτήρια που θέτει η ίδια στον εαυτό της, δηλαδή να στοχάζεται αναφορικά με τους λόγους που θεωρεί η ίδια ως έγκυρους. Αυτό μπορεί να συμβαίνει, από τη μια πλευρά, κατά την πρώτη πτυχή της άρνησης, όταν η αυτοσυνειδησία σκέφτεται περί της ασυμβατότητας των περιεχομένων που συναντά κατά την εμπειρική διερεύνηση της πραγματικότητας. Δηλαδή, όταν, παραδείγματος χάριν, τίθενται δύο κρίσεις οι οποίες είναι ασύμβατες μεταξύ τους και εκείνη (η αυτοσυνειδησία) θα πρέπει να διαλέξει, δικαιολογώντας την επιλογή της, ανάμεσα σ' αυτές τις δύο. Από την άλλη πλευρά, τούτη η εγγενής αρνητικότητα που χαρακτηρίζει την αυτοσυνειδησία, η οποία εκφράζεται με τη δυνατότητά της να απορρίπτει και να δεσμεύεται στα εκάστοτε περιεχόμενα, διαπιστώνεται και στη δεύτερη πτυχή της έννοιας της άρνησης.

Για παράδειγμα, όταν η αυτοσυνειδησία αντιλαμβάνεται την ανεπάρκεια της έννοιας του απροσδιόριστου είναι, μιας *a priori* κατηγορίας δηλαδή, αναγνωρίζοντας με αναστοχαστικό τρόπο ότι ταυτίζεται με το καθαρό τίποτα, τότε προσπαθεί να επιλύσει τούτη την ταύτιση βρίσκοντας το κοινό έδαφος μεταξύ τους, ήτοι το γίγνεσθαι, το οποίο αίρει τη μονομέρεια των δύο προαναφερθεισών κατηγοριών, αναδεικνύοντας την ορθή ερμηνεία και προσδιοριστικότητά τους.

Έτσι η κατηγορία του απροσδιόριστου είναι πάλι να ταυτίζεται με το τίποτα, διότι αναγνωρίστηκε τούτη η ταύτιση και, κατ' αυτόν τον τρόπο, η αυτοσυνειδησία προσπαθεί να σκεφτεί περαιτέρω πώς αυτά τα δύο «περιεχόμενα» μπορούν εν τέλει να αλληλοπροσδιοριστούν σε μια ενότητα η οποία θα αναγνωρίσει και τη διαφορά αυτών των δύο. Ο τρόπος, ωστόσο, με τον οποίο είναι δυνατό να επιτευχθεί η άρση τούτης της μονομέρειας των δύο κατηγοριών, αλλά και η μη-ταύτισή τους, είναι με το

να βρεθεί μια κατηγορία η οποία θα μετασχηματίσει το περιεχόμενο των δύο προηγούμενων. Έτσι το απροσδιόριστο είναι και το τίποτα μετασχηματίζονται σε είναι και μη-είναι, το οποίο, με τη σειρά του, θα χαρακτηριστεί ως γίνεσθαι. Συνεπώς, η προσπάθεια προσδιορισμού αυτών των κατηγοριών και η αμοιβαία νοηματοδότησή τους οφείλει να αναγνωριστεί από την αυτοσυνειδησία η οποία διαπιστώνει τούτη την κατάλυση των κατηγοριών (οι κατηγορίες αλληλεκπίπτουν, δηλαδή παύουν να είναι συμπληρωματικές και γίνονται αποκλειστικές η μία της άλλης κατά την εφαρμογή τους) αλλά και στρέφεται στην περαιτέρω εύρεση του κοινού τους πεδίου ούτως ώστε να αποκτήσουν προσδιορισμένο περιεχόμενο. Σε γενικότερο επίπεδο, παρατηρούμε ότι η προσδιορισμένη άρνηση συνιστά την ειδική δραστηριότητα υπονόμησης ενός κριτηρίου που υποβαστάζεται από την εγγενή δραστηριότητα της αρνητικότητας της αυτοσυνειδησίας. Ως εκ τούτου, η προσδιορισμένη άρνηση συνιστά το *συγκεκριμένο αποτέλεσμα* που προκύπτει μέσω της *εγγενούς αρνητικότητας του λόγου, όταν ο ίδιος διερευνά τα κριτήρια ορθότητας των υπό εξέταση αντικειμένων*.²⁰¹

²⁰¹ Βλ., Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1994, σ. 7.

3.2.2 Η έννοια της προσδιορισμένης άρνησης στον Αντόρνο

Αν προς στιγμήν σκεφτούμε τη διάκριση που πραγματοποιεί ο Φρανκς (Paul W. Franks)²⁰² ανάμεσα στις δύο εκδοχές του γερμανικού ιδεαλισμού, αναδεικνύοντας, από τη μια πλευρά την κατασκευαστική/υπερβατολογική/θεωρησιακή εκδοχή και, από την άλλη, τη διαλεκτική εκδοχή που δίνει έμφαση στην προσδιορισμένη άρνηση, αναγνωρίζοντας ταυτόχρονα μια σειρά από διακυμάνσεις έμφασης και των δύο εκδοχών κατά τη διάρκεια της θεωρητικής ανάπτυξης του Χέγκελ, τότε, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, ότι στον Αντόρνο εμφανίζεται σχεδόν εξολοκλήρου η δεύτερη εκδοχή ιδεαλισμού και, μάλιστα, με την ρητή πρόθεση του ίδιου να ασκήσει κριτική στις θεωρητικές συλλήψεις και προϋποθέσεις αυτής της ίδιας εκδοχής.

Το 1951 στα *Minima Moralia*,²⁰³ στην αφιέρωση που προτάσσει των αφορισμών του, ο Αντόρνο θα υπερασπιστεί την καταστατικά αποσπασματική μορφή του αφορισμού —σε συμφωνία με την αποσπασματική μορφή του δοκιμίου²⁰⁴— αναφερόμενος στην αρνητικότητα²⁰⁵ όπως αυτή προκύπτει από τη *Φαινομενολογία*. Το χωρίο στο οποίο αναφέρεται είναι το εξής: «Ο νους κερδίζει την αλήθεια του μόνον εφ' όσον βρίσκει τον εαυτό του μες στον απόλυτο σπαραγμό. Ο νους

²⁰² Paul W. Franks, *All or Nothing*, ό.π., σ. 338 κ.ε.

²⁰³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000, σ. 79.

²⁰⁴ Βλ., Theodor W. Adorno, *Το δοκίμιο ως είδος*, μτφρ. Βασιλική Ρουστοπάνη-Neumann, Έρασμος Αθήνα 1998.

²⁰⁵ Δες επίσης: Κώστας Παπαϊωάννου, *Κράτος και φιλοσοφία. Ο διάλογος Μαρξ-Χέγκελ*, Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις «Κομμούνα», 1990, σ. 44-45.

δεν είναι αυτή η ισχύς ως το θετικό που δεν κοιτάζει το αρνητικό, όπως όταν λέμε για κάτι ότι δεν είναι τίποτα ή είναι λάθος, πάει τελείωσε, πάμε παρακάτω σε κάτι άλλο· είναι αυτή η ισχύς μόνον εφ' όσον αντικρίζει το αρνητικό καταπρόσωπο, εφ' όσον μένει σ' αυτό. Τούτη η παραμονή είναι η μαγική δύναμη που το μεταστρέφει σε είναι». ²⁰⁶

Ο σπαραγμός, ²⁰⁷ η άρνηση και γενικότερα η διατύπωση αυτού του χωρίου του Χέγκελ, αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, έναν σημαντικό πυρήνα της κριτικής ερμηνείας που επιχειρεί ο Αντόρνο στην *Αρνητική Διαλεκτική*. Είναι μια τέτοια ερμηνεία της έννοιας της *άρνησης* ²⁰⁸ μέσα από τη *Φαινομενολογία*, που θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι οδηγεί τον

²⁰⁶ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 36. (Έγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 61). Ένα προηγούμενο σημείο όπου ο Χέγκελ αναφέρει κάτι σχετικό με την *άρνηση* είναι εκεί όπου δίνει, τρόπον τινά, τον ορισμό της *καθαρής αρνητικότητας*. Γράφει: «Η δύναμή του να κινεί [ενν. τον σκοπό], αφηρημένα ιδωμένη, είναι το καθ' εαυτόν είναι, δηλαδή η καθαρή αρνητικότητα». G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 26. (Έγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 48).

²⁰⁷ Στη μετάφραση του Λευτέρη Αναγνώστου αναφέρεται ως το *σχίσμα*. Αυτό το σχίσμα υποδηλώνει έναν διχασμό, οι ρίζες του οποίου θα μπορούσαν να συσχετιστούν και με το ιστορικό περιβάλλον του Χέγκελ, γραμμή την οποία αναδεικνύει ο Κώστας Παπαϊωάννου. Βλ., Κώστας Παπαϊωάννου, *Χέγκελ*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Αθήνα, Εναλλακτικές Εκδόσεις, 1992, σ. 54-55.

²⁰⁸ Πρβλ., Robert B. Pippin, *Philosophy by Other Means. The Arts in Philosophy and Philosophy in the Arts*, University of Chicago Press, Σικάγο 2021, σ. 146 κ.ε. Επίσης δεξ: Κώστας Μάρας, *Η κριτική του Λόγου και της Μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε. Μια συγκριτική ανάγνωση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008, σ. 196-197.

Αντόρνο να στρέψει τη διαλεκτική δύναμη της εγελιανής φιλοσοφίας εναντίον του εαυτού της.²⁰⁹

Κατά τον Φίνλεϊσον (James Gordon Finlayson), ο Αντόρνο προσπαθεί να «σώσει» την εγελιανή διαλεκτική από το σύστημα, αντιλαμβανόμενος τη δική του συνεισφορά ως εμμενή κριτική στο σύνολο του έργου του Χέγκελ.²¹⁰ Σ' ένα ενδιαφέρον χωρίο που μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Αντόρνο αντιλαμβάνεται την αντίθεση μεταξύ εμμενούς και υπερβατικής κριτικής —με αφορμή την κουλτούρα και την κριτική της— ο ίδιος αναφέρει ότι το να επιμένει κανείς σε μια διάκριση μεταξύ της εμμένειας και της υπερβατικότητας, η οποία αποτέλεσε τη βασική σκοπιά από την οποία ο Χέγκελ άσκησε κριτική στον Καντ, είναι μονομερής.²¹¹ Σε αυτήν τη διατύπωση θα μπορούσε κάποιος να παρατηρήσει μια θέση του Αντόρνο

²⁰⁹ Σ' ένα ακόμη χωρίο στο οποίο ο Χέγκελ αναφέρεται στην άρνηση, στη διαλεκτική του πορεία προς τη συγκρότηση της επιστήμης της εμπειρίας, γράφει: «Η άμεση ύπαρξη του νου, η συνείδηση, έχει τις δύο στιγμές, την επίγνωση και την αρνητική προς την επίγνωση αντικειμενικότητα. Εφ' όσον σ' αυτό το στοιχείο αναπτύσσεται ο νους και καταθέτει τις στιγμές του, οι ίδιες επενδύονται μ' αυτή την αντίθεση και όλες εμφανίζονται ως σχήματα της συνείδησης. Η επιστήμη αυτού του δρόμου είναι επιστήμη της εμπειρίας που δοκιμάζει η συνείδηση [...]». G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 38. (Εγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 63). Επίσης βλ., David Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Καίμπριτζ 1990, σ. 224.

²¹⁰ Βλ., James Gordon Finlayson, «Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism», *British Journal for the History of Philosophy*, 22 (6), 2014, σ.1142-1166. Βλ., επίσης Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 25.

²¹¹ Βλ., Theodor W. Adorno, *Prisms*, MIT Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης 1983, σ. 31.

που αποτελεί γενικότερη θεωρητική προοπτική από την οποία ασκεί και ο ίδιος κριτική και η οποία βρίσκεται στο εγγελιανό έδαφος.

Το προβληματικό στοιχείο²¹² που εντοπίζει ο Αντόρνο ως προς τη σύλληψη της ιδέας της άρνησης εκ μέρους του Χέγκελ είναι ότι ο τελευταίος, αλλά και ολόκληρη η παραδοσιακή φιλοσοφία, προσπαθεί να προσεγγίσει το ανόμοιο για να το γνωρίσει μετατρέποντάς το σε όμοιο με εκείνη, σε όμοιο, δηλαδή, με την έννοια. Επιμένει δε, σε αυτή του τη διαπίστωση αναγνωρίζοντας²¹³ ότι κατά τον Χέγκελ το *αρνητικό εν γένει* είναι «η ανομοιότητα που λαβαίνει χώρα στη συνείδηση, ανάμεσα στο εγώ

²¹² Μια διαφορετική άποψη επ' αυτού εκφράζει ο Γιόαхим Ρίττερ, ο οποίος θεωρεί ότι ο ίδιος ο Χέγκελ δεν παραγνωρίζει την έννοια της αντίφασης και του μη ταυτόσημου που του καταλογίζει ο Αντόρνο. Βλ., Γιόαхим Ρίττερ, *Ο Έγγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, ό.π., σ. 123. Περαιτέρω στοιχεία για την έννοια του διχασμού, δες στο ίδιο, σ. 57 κ.ε.

²¹³ Ο Αντόρνο παραδέχεται επίσης ότι: «Η διαρκής σταθερή βάση, το “θετικό” του νεαρού Χέγκελ, για μια τέτοια ανάλυση είναι το αρνητικό, όπως και για τον Χέγκελ. Ακόμη και στον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* η σκέψη, θανάσιμος εχθρός αυτής της θετικότητας, χαρακτηρίζεται ως η αρνητική αρχή». Βλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 56. Για μια διαφορετική άποψη επ' αυτού, δες, Χέρμπερτ Μαρκούζε, *Λόγος και επανάσταση*, ό.π., σ. 102-103, ιδίως στο σημείο που γράφει ότι «Η αρνητικότητα [ενν. στη *Φαινομενολογία*] μοιάζει περισσότερο μια ήρεμη φάση στην ανάπτυξη του πνεύματος, παρά μια δύναμη που το κεντρίζει να προχωρήσει· η αντίθεση στη διαλεκτική φαίνεται περισσότερο σαν ένα εσκεμμένο παιχνίδι παρά σαν αγώνας ζωής και θανάτου». Βέβαια, σε άλλο σημείο ο Μαρκούζε αναφέρει ότι για τον Χέγκελ «η κίνηση της πραγματικότητας είναι η κατανοούσα μεταμόρφωση του δεδομένου, το οποίο αναγνωρίζεται ως άρνηση και αρνητικότητα», ταυτίζοντας κατ' ουσίαν τις δύο έννοιες. Βλ., Herbert Marcuse, *Περί διαλεκτικής. Τρία δοκίμια*, ό.π., σ. 33.

και στην υφιστάμενη ουσία²¹⁴ που είναι αντικείμενό της, [και] είναι η διαφορά τους [...]».²¹⁵ Κατά τον στοχαστή της *Αρνητικής Διαλεκτικής*, «ιδέα μιας διαφορετικής φιλοσοφίας θα ήταν να συνειδητοποιεί το όμοιο καθορίζοντάς το ως ανόμοιό της».²¹⁶ Αυτή η ιδέα του Αντόρνο βέβαια δεν είναι δυνατό να αναπτυχθεί με θετικό τρόπο, ή τουλάχιστον ο ίδιος δεν φαίνεται σε κανένα σημείο να προτείνει κάποιον περαιτέρω τρόπο θετικής ανάπτυξής της. Ο αρνητικός τρόπος σύλληψης της έννοιας του αρνητικού εκ μέρους του ταυτίζεται ουσιαστικά με την κριτική πραγμάτευση της εν λόγω έννοιας στο έργο του Χέγκελ, τόσο στην *Αρνητική Διαλεκτική* όσο και στις *Τρεις Μελέτες* του.

Τούτη η αρνητική ουσία²¹⁷ που φέρει η εγελιανή διαλεκτική ήδη από τη *Φαινομενολογία* και την οποία προσπαθεί, εκ του αρνητικού, να αναπτύξει και ο ίδιος φαίνεται δυνατό να αποσαφηνιστεί περαιτέρω μέσω της στροφής της εννοιολογίας προς το *μη ταυτόσημο*. Η έννοια του μη ταυτόσημου συνδέεται κατά τον Αντόρνο μέσω μιας *αρνητικής διαλεκτικής* —ως φιλοσοφικού όρου αυτή τη φορά— η οποία δίνει εκ νέου έμφαση στην εγελιανή έννοια της *προσδιορισμένης άρνησης*.

Η πρώτη εμφάνιση του όρου στη *Φαινομενολογία* βρίσκεται, στην *Εισαγωγή*, εκεί όπου ο Χέγκελ²¹⁸ πραγματεύεται τις μορφές της μη πραγματικής συνείδησης. Αρχικά, στο σημείο αυτό, ασκεί κριτική στον σκεπτικισμό (*Skeptizismus*) που δεν λαμβάνει υπόψη του, σε κάθε δική

²¹⁴ Για μια επεξήγηση των όρων *ουσία* και *υφιστάμενη ουσία*, δες τα σχόλια του μεταφραστή στο: Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 777.

²¹⁵ Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 64.

²¹⁶ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 186.

²¹⁷ Πρβλ., *Στο ίδιο*, σ. 193.

²¹⁸ G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 74. (Έγκελς, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 107).

του επιχειρούμενη σκέψη, το γεγονός ότι το αποτέλεσμα της είναι *ορισμένο* εφόσον είναι αποτέλεσμα αυτής της συγκεκριμένης, κάθε φορά, άρνησης μιας συγκεκριμένης θέσης.²¹⁹ Τελικά, ισχυρίζεται ότι: «άπαξ και αντιληφθούμε το αποτέλεσμα, αντίθετα, όπως είναι στ' αλήθεια, ως *ορισμένη άρνηση*, μια νέα μορφή έχει άμεσα ανακύψει κι έχει συντελεσθεί εντός άρνησης η μετάβαση [...]».²²⁰ Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Αντόρνο ως μοντέλο τού τι συνιστά *προσδιορισμένη άρνηση* στην *Αρνητική Διαλεκτική* αποτελεί η κριτική που ασκεί στη «στενοκεφαλία», όπως την αποκαλεί, του σχετικισμού (Relativismus),²²¹ κριτική την οποία θα μπορούσε να διαβάσει κανείς ως παράλληλη με εκείνη του Χέγκελ ενάντια στον σκεπτικισμό.

²¹⁹ Υπενθυμίζουμε στο σημείο αυτό το κρίσιμο χωρίο του Χέγκελ: «Είναι ακριβώς ο σκεπτικισμός, ο οποίος βλέπει πάντα στο αποτέλεσμα το καθαρό μηδέν και κάμνει αφαίρεση από το γεγονός ότι τούτο το μηδέν είναι συγκεκριμένα το μηδέν εκείνου, του οποίου είναι αποτέλεσμα. Αλλά μόνο το μηδέν που εκλαμβάνεται ως το μηδέν αυτού από το οποίο προέρχεται είναι όντως το αληθινό αποτέλεσμα· είναι έτσι κάτι ορισμένο και έχει ένα περιεχόμενο». Βλ., G.W.F. Hegel, *W3*, σ. 74. (Έγελος, *Φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 107).

²²⁰ Στο ίδιο. (Στο ίδιο).

²²¹ Αναφέρει χαρακτηριστικά: «Η διεισδυτική κριτική του σχετικισμού είναι το “παράδειγμα” της καθορισμένης άρνησης». Βλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 55, 52-55. Αν και η ανάπτυξη του θέματος του σχετικισμού εκ μέρους του Αντόρνο είναι μη συνοψίσιμη, εδώ θα αρκεστούμε μόνο να υποδείξουμε ότι η κίνηση που επιχειρεί, προσπαθεί να διανοίξει το θέμα στους ιστορικούς του προσδιορισμούς και να το φέρει ξανά στην επιφάνεια ως συγκεκριμένο. Ενδιαφέρον σε αυτό το σημείο έχει το γεγονός ότι το παράδειγμα της *καθορισμένης άρνησης* εναντιώνεται και στην κλειστή —αν και νόμιμη— μορφή της λογικής αντίφασης που έχει τεθεί ως αντεπιχείρημα στον σχετικισμό.

Από τα παραπάνω μπορεί κανείς να διαπιστώσει τρία βασικά στοιχεία. Το πρώτο αφορά τη σημαντικότητα που φαίνεται να έχει για τον Αντόρνο η έννοια της προσδιορισμένης άρνησης η οποία αναδεικνύεται μέσω του κεντρικού ρόλου που παίζει τόσο στην *Αρνητική Διαλεκτική* και τις *Τρεις Μελέτες* του, όσο και στις *Διαλέξεις* του για τη *Διαλεκτική*²²² καθώς και σε εκείνες για την *Αρνητική Διαλεκτική*.²²³ Το δεύτερο στοιχείο είναι ότι ο ίδιος, αν και πολλές φορές με κριτικό και οξύ τρόπο, επιχειρεί να αποσαφηνίσει την έννοια της προσδιορισμένης άρνησης με κεντρική αναφορά του τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί σε εγγελιανό έδαφος. Το τρίτο στοιχείο συνίσταται στον αρνητικό τρόπο με τον οποίο προσπαθεί να καταστήσει την έννοια της προσδιορισμένης άρνησης σαφή. Αυτό το τελευταίο σημείο χρήζει περαιτέρω διερεύνησης γύρω από τον αν τελικά επιτυγχάνεται αυτή η περαιτέρω αποσαφήνιση που ο ίδιος επιχειρεί, αν υπάρχει κάποιος άλλος τρόπος μέσω του οποίου θα μπορούσε — παραμένοντας ακόμα στην επικράτεια της εγγελιανής διαλεκτικής— να πραγματοποιηθεί κάτι παρόμοιο ή αν, εν τέλει, αυτού του είδους η «περιγραφή» του περιεχομένου και της λειτουργίας αυτής της κομβικής έννοιας *περιορίζεται* από τον τρόπο με τον οποίο την πραγματεύεται ο ίδιος ο Αντόρνο.

²²² Theodor W. Adorno, *Einführung in die Dialektik* (1958), (επιμ. Christoph Ziermann), Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2022.

²²³ Theodor W. Adorno, *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, (επιμ. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2017.

3.3 Εμμενής κριτική

Το ερώτημα που θα συζητήσουμε σε αυτή την ενότητα αφορά το περιεχόμενο αλλά και το status της *εμμενούς κριτικής* ως προς την εγελιανή φιλοσοφία. Στο σημείο αυτό θα χρησιμοποιήσουμε, επίσης, ως βοηθητικό υλικό διερεύνησης με στόχο την περαιτέρω αποσαφήνιση της έννοιας που λαμβάνει η εμμενής κριτική, ορισμένες παρατηρήσεις του Αντόρνο. Ερευνώντας στα σημεία τη *Φαινομενολογία του Νου*, τα πρώιμα γραπτά αλλά και τη *Λογική* διαπιστώνουμε —όπως άλλωστε κι αρκετοί ερευνητές²²⁴— ότι ο Χέγκελ δεν φαίνεται πουθενά να αναφέρεται στην εμμενή κριτική ως μέθοδό του. Ακόμα όμως κι αν δεν φαίνεται να χρησιμοποιείται ρητά από εκείνον ο όρος «εμμενής κριτική», ο Φίνλεϊσον αναφέρει πως την «προωθεί σαν μια καλή μέθοδο φιλοσοφικής κριτικής».²²⁵

²²⁴ Βλ., James Gordon Finlayson, «Hegel, Adorno and the origins of immanent criticism», ό.π., σ. 1145-1147, καθώς και το άρθρο της de Boer: Karin de Boer, «Hegel's Conception of Immanent Critique: its Sources, Extent and Limit», στο: Karin de Boer & Ruth Sonderegger (επιμ.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2012, σ. 83.

²²⁵ James Gordon Finlayson, «Hegel, Adorno and the origins of immanent criticism», ό.π., σ. 1148. Επίσης βλ., Hans Friedrich Fulda, «Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise», στο Horstmann, Rolf-Peter (επιμ.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1978, σ. 162 κ.ε. Η έννοια της εμμένειας, χρησιμοποιούμενη ως επιθετικός προσδιορισμός, συναντάται σε ορισμένα σημεία της αρχής του τρίτου μέρους της *Λογικής*, ως *εμμενής αναγκαιότητα* (immanente Notwendigkeit), *εμμενής παραγωγή* (immanente Deduktion), *εμμενής αναστοχασμός* (immanente Reflexion), *εμμενής στιγμή* (immanente Moment). Βλ., G.W.F. Hegel, *W6*, σ. 248, 251, 276, 279.

Η επιλογή του Χέγκελ να μην αναφερθεί στη μέθοδό του ως εμμενή κριτική ίσως συμβαίνει, αφενός, από την άποψη ότι ο όρος κριτική στην εποχή του δείχνει προς την κατεύθυνση μιας κριτικής φιλοσοφίας όπως του Καντ με τον οποίο έχει συνδεθεί στενά ο όρος.²²⁶ Από την άλλη πλευρά, αντί του όρου της εμμενούς κριτικής ο Χέγκελ φαίνεται να προτιμά μια περισσότερο θετική διατύπωση γύρω από το φιλοσοφικό του εγχείρημα και πιο συγκεκριμένα τη μέθοδο του εν λόγω εγχειρήματος. Ο

²²⁶ Ο Φίνλεϊσον πηγαίνοντας ακόμα πιο πίσω ιστορικά, αναφέρει ότι αυτού του είδους η κριτική προέρχεται από τον Σωκράτη. Άλλοι σχολιαστές οι οποίοι προσπαθούν να συλλάβουν τον όρο της εμμενούς κριτικής σε ένα ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο, αναφέρουν ότι αποτελεί μιας μορφής κοινωνική κριτική η οποία «αξιολογεί τόσο την εμπειρική συμπεριφορά που συνιστά τις κοινωνικές πρακτικές όσο και τη σαφή αυτοκατανόηση των μελών της σύμφωνα με κριτήρια που είναι, με κάποια έννοια, εσωτερικά σε αυτές τις πρακτικές. Κάνοντας αυτό, η εμμενής κριτική στοχεύει στον μετασχηματισμό τέτοιων πρακτικών οι οποίες περιλαμβάνουν ταυτόχρονα δράσεις και αυτοκατανοήσεις». Βλ., Titus Stahl, «What is Immanent Critique?» (Νοέμβριος 2013), διαθέσιμο στο: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2357957>, σ. 4. Επίσης βλ., Robert. J. Antonio, «Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought», *British Journal of Sociology*, τχ. 32 (3), 1981, σ. 330. Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, μολονότι με πολύ πιο συγκεκριμένο, κατά τη γνώμη μας, τρόπο βρίσκεται και η ανάγνωση περί της εμμενούς κριτικής που πραγματοποιεί ο Ποστόουν (Moishe Postone). Ο ίδιος αναφέρει ότι μια εμμενής κριτική δεν κρίνει: «[...] από μια εννοιακή θέση που βρίσκεται εκτός του αντικειμένου της — από τη σκοπιά, για παράδειγμα, ενός υπερβατικού “[κάτι] θα όφειλε [να]”. Αντ’ αυτού, πρέπει να είναι ικανή να θέσει αυτό το “θα όφειλε” ως [...] μια δυνατότητα της υπάρχουσας κοινωνίας. Μια τέτοια κριτική πρέπει επίσης να είναι εμμενής και με την έννοια της ικανότητάς της να κατανοήσει αναστοχαστικά τον εαυτό της και να γειώσει την ίδια τη δυνατότητα ύπαρξής της στη φύση του κοινωνικού της πλαισίου». Βλ., Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 1993, σ. 87-88.

όρος που χρησιμοποιεί, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι εκείνος της *επιστήμης*. Ένας ακόμα λόγος για την επιλογή του να μην ονομάσει τη μέθοδό του εμμενή κριτική θα μπορούσε να είναι, όπως έχει επισημανθεί, ότι ο όρος αποτελούσε μια κοινή ιδέα στην εποχή του.

Σύμφωνα με τον Πίνκαρντ, η θεωρία της γνώσης οφείλει να θέσει ως κεντρικό της ζήτημα την εξέταση σχετικά με το αν τα θεμέλια ή οι λόγοι που κάθε φορά χρησιμοποιούμε είναι πράγματι έγκυρα, σύμφωνα με τους δικούς τους όρους και όχι σε σχέση με τα πρότυπα ενός άλλου συνόλου όρων. Αυτό σημαίνει τη δυνατότητα εξέτασης των λόγων που εμείς —ή οποιοσδήποτε άλλος— έχει καταλήξει να θεωρεί έγκυρους, μέσω του αναστοχασμού σχετικά με το αν οι λόγοι αυτοί μπορούν να αποδειχθούν επαρκείς, τουλάχιστον «[...] από την άποψη των στόχων που θέτουν οι ίδιοι για τον εαυτό τους».²²⁷

Στο παραπάνω απόσπασμα παρατηρούμε ότι και ο Πίνκαρντ αντιλαμβάνεται το έργο της γνωσιοθεωρίας ως ένα έργο εμμενούς κριτικής, παρότι δεν χρησιμοποιεί ο ίδιος αυτόν τον όρο, και ως προσπάθεια αυτοδιόρθωσης των κριτηρίων ή των θεμελίων μέσω του λόγου. Για τον ίδιο, η διαδικασία του *λόγον διδόναι* (reason-giving), αλλά και της εμμενούς κριτικής διέπει όλα τα αντικείμενα είτε είναι γνωστικά είτε κοινωνικά, διότι αφορά εγγενώς ανθρώπινες πρακτικές. Τα αυτοσυνείδητα κοινωνικά όντα, όπως εμείς, λογοδοτούμε για τις πράξεις μας αλλά και για το ποιοι θεωρούμε ότι είμαστε. Αυτή είναι η εγγενής κανονιστικότητα που διέπει τη ζωή μας, η οποία δύναται να ασκήσει κριτική στα ίδια τα κριτήρια ορθότητας που αποτελούν τους

²²⁷ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, ό.π., σ. 7.

γνώμονες της πράξης, εν αντιθέσει με το υπόλοιπο ζωικό βασίλειο, όπου οι γνώμονες δεν τίθενται ποτέ υπό αμφισβήτηση ή μετασχηματισμό.

Ο Πίνκαρντ, όπως και ο Μπράντομ, ανιχνεύουν έτσι μια σύνδεση της γνώσης με την αξιολόγηση που παρατηρήσαμε ότι υπάρχει στον Χέγκελ, και χωρίς την οποία δεν νοείται η έννοια της κριτικής γενικά. Η εμμενής κριτική δεν είναι μια κριτική χωρίς απόλυτο κριτήριο, όπως θα μπορούσε να νομίσει κανείς, επειδή φέρνει αντιμέτωπο το αντικείμενο της κριτικής με τις ίδιες του τις αξιώσεις. Είναι μια κριτική όπου τη θέση του απολύτου καταλαμβάνει ένας όρος αναγνωρισμένος από το υπό κριτική αντικείμενο, δηλαδή μια μη αυθαίρετη για το ίδιο αξιολόγησή του.

Σύμφωνα με τον Μπέκερ (Michael A. Becker),²²⁸ μια κριτική μπορεί να θεωρείται εμμενής, γενικά, με δύο διαφορετικές έννοιες. Κατά πρώτον μπορεί να δηλώνει κάτι που έχουμε ήδη αναφέρει: μια κριτική που πραγματεύεται ένα αντικείμενο με βάση τους όρους και τα κριτήρια που ανήκουν στο ίδιο. Κατά δεύτερον, όμως, θεωρεί ότι αποτελεί επίσης εμμενή κριτική μια κριτική που κινείται με τρόπο *αυτοαναστοχαστικό*, δηλαδή αναγνωρίζει «[...] ένα αντικείμενο ως (με κάποιον τρόπο) συνεχές με τη δική της σκοπιά ή με τη συνθήκη δυνατότητας αυτής της σκοπιάς».²²⁹ Σε αυτή την περίπτωση ο κριτής πάλι κρίνει το κρινόμενο αντικείμενο με κριτήρια που αναγνωρίζει το ίδιο το κρινόμενο αντικείμενο, απλώς, επιπλέον, ο κριτής κρίνει τον εαυτό του ενόσω κρίνει το κρινόμενο αντικείμενο, καθίσταται ο ίδιος μέρος του αντικειμένου που υπάγει σε κριτική.

²²⁸ Michael A. Becker, «On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology», *Hegel Bulletin*, The Hegel Society of Great Britain 2018.

²²⁹ Michael A. Becker, «On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology», ό.π., σ. 1.

Με βάση την παραπάνω διατύπωση θα μπορούσαμε, αρχικά, να παρατηρήσουμε ότι τα δύο κριτήρια που θέτει ο Μπέκερ συνδέονται.²³⁰ Μάλιστα, φαίνεται να είναι συμπληρωματικά με την εξής έννοια: από τη στιγμή που θα ληφθεί η πρώτη συνθήκη ως προϋπόθεση, τότε αποτελεί προϋπόθεσή της η δεύτερη συνθήκη. Αν θεωρήσουμε μια κριτική ως εμμενή στον βαθμό που αντιμετωπίζει τα αντικείμενά της με τα κριτήρια που τα ίδια θέτουν, προκύπτει το ζήτημα πώς αντιλαμβάνεται με σιγουριά τα κριτήρια αυτά (από την στιγμή που έχουμε υποθέσει πως η κριτική γενικά είναι εξωτερική προς τα αντικείμενά της). Κι ένα τέτοιο ερώτημα μπορεί να απαντηθεί αν θεωρήσουμε ότι η προϋπόθεση αυτής της κριτικής είναι ότι ακριβώς αυτο-αναστοχαστικά αναγνωρίζει ένα αντικείμενο ως συνεχές με την οπτική της γωνία (ή με την δυνατότητα της οπτικής της γωνίας), όπως αναφέρει ο Μπέκερ.

²³⁰ Ο Μπέκερ προβαίνει στην ως άνω διάκριση αναγνωρίζοντας ότι στη βιβλιογραφία αρκετοί σχολιαστές επί του συγκεκριμένου ζητήματος αντιλαμβάνονται την εμμενή κριτική είτε με τη μία είτε με την άλλη της μορφή, ενώ ο ίδιος ότι στον Χέγκελ, αφενός, απαντώνται και οι δύο και, αφετέρου, αναγνωρίζεται από τον τελευταίο και η ουσιώδης σχέση μεταξύ τους. Βλ., Michael A. Becker, «On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology», ό.π., σ. 13. Σε ό,τι αφορά τους ως άνω σχολιαστές βλ. επί παραδείγματι: Karen Ng, «Ideology Critique from Hegel and Marx», *Constellations*, τχ. 22 (3), σ. 394, Karin de Boer, «Hegel's Conception of Immanent Critique: its Sources, Extent and Limit», σ. 83, Rahel Jaeggi, «Rethinking Ideology», στο Boudewijn De Bruin, Christopher F. Zurn, (επιμ.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2009, σ. 75, James Gordon Finlayson, «Hegel, Adorno and the origins of immanent criticism», ό.π., σ.1144-1145. Δες επίσης την κριτική του Sven Ellmers στο: Sven Ellmers «Extern, intern oder immanent? Anmerkungen zu Rahel Jaeggis Sozialkritik», *Philosophisches Jahrbuch*, τχ. 128 (1), 2021, σ. 40-61.

Τώρα, εάν, από την άλλη πλευρά, υποθέσουμε μια κριτική της οποίας η βασική προϋπόθεση είναι ότι αναγνωρίζει αυτο-αναστοχαστικά ένα αντικείμενο με το οποίο μοιράζεται μια κοινή προοπτική και στρέφεται προς αυτό, τότε προφανώς συνάγεται ότι το εξετάζει με βάση τα δικά του κριτήρια, καθώς μοιράζονται κοινά κριτήρια, κανόνες και δυνατότητες. Οπότε το ζήτημα σε αυτήν την περίπτωση θα αναγόταν στον τρόπο με τον οποίο η ίδια θα επιχειρήσει να ξεκαθαρίσει για τον εαυτό της ποιοι είναι αυτοί οι κανόνες, τα κριτήρια και οι δυνατότητες.

Τα δύο κριτήρια του Μπέκερ διαφέρουν κατά το ότι το ένα αποτελεί προϋπόθεση και το άλλο αποτέλεσμα. Αν ξεκινήσουμε από το πρώτο, οφείλουμε να το κάνουμε συγκεκριμένο, που σημαίνει να βρούμε την προϋπόθεσή του, δηλαδή να μεταβούμε στο δεύτερο.

Το δεύτερο κριτήριο φαίνεται περισσότερο ενδιαφέρον από την άποψη ότι μας δίνει και μια ακόμα δυνατότητα, όπως αναφέραμε πριν, δηλαδή να αναρωτηθούμε πώς είναι δυνατόν (μέσω ποιας διαδικασίας ή διεργασίας) να καταστεί ορθή, δηλαδή αληθής η κρίση της εμμενούς κριτικής. Με ποιον τρόπο είναι, συνεπώς, μια κριτική σίγουρη ότι αναγνωρίζει τους κανόνες της στο αντικείμενο. Αυτό μας οδηγεί στην παρατήρηση ότι μια τέτοια κριτική θα πρέπει πρώτα, μάλλον, να εγγυηθεί στον εαυτό της ότι η ίδια έχει βρει τον κανόνα της και ταυτόχρονα να εξηγήσει τον τρόπο με τον οποίο αναγνωρίζει αυτόν τον κανόνα στο αντικείμενο ώστε να αποφευχθεί η υποψία ότι απλώς τον προβάλλει επάνω του.

Ποιες είναι όμως οι αρχές της εμμενούς κριτικής και με ποιον τρόπο συνδέονται στο εσωτερικό της *Φαινομενολογίας*. Προγραμματικά, σύμφωνα με τον Μπέκερ, τα σημαντικά —και όχι επαρκώς αναγνωρισμένα— επιτεύγματα του Χέγκελ στη *Φαινομενολογία*, τα οποία

και αποτελούν τις δύο βασικές αρχές της εμμενούς κριτικής είναι, αφενός, το γεγονός ότι «(1) η κρίση ενός αντικειμένου σύμφωνα με τους όρους του αποτελεί (2) προϋπόθεση της εγκαθίδρυσης μιας προσήκουσας “αναστοχαστικής” σχέσης μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου του».²³¹ Αυτή είναι και η θέση της οποίας υπεραμύνεται στο άρθρο του.²³² Υποστηρίζει, δηλαδή, ότι η εμμενής κριτική με την πρώτη έννοια (μελέτη του αντικειμένου με κριτήριο τις δικές του προκείμενες) είναι η προϋπόθεση για να υπάρξει μια έγκυρη γνωσιακή σχέση υποκειμένου και αντικειμένου. Αυτή η θέση ίσως δεν είναι τόσο αυτονόητη όσο φαίνεται.

Για τον Χέγκελ το ζήτημα, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, φαίνεται πολλώ μάλλον να είναι ότι η ίδια η λειτουργία της σκέψης είναι αδύνατο να κρίνει το οποιοδήποτε αντικείμενο αν δεν το συλλάβει έτσι ώστε να «μοιράσει» και στις δύο πλευρές ένα κοινό έδαφος και έτσι να καταφέρει, αφενός, να το πραγματευθεί και, αφετέρου, το αποτέλεσμα να είναι αληθές. Αν όμως η σκέψη αδυνατεί, εν γένει, να πραγματευτεί τα αντικείμενά της αν δεν τους προσδώσει τον εν λόγω χαρακτήρα, τότε, όπως φαίνεται, η δεύτερη προκείμενη του Μπέκερ αποτελεί ανεξάρτητη προϋπόθεση, αντιστρέφοντας το σχήμα. Πράγματι, σε αυτή την περίπτωση η

²³¹ Michael A. Becker, «On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology», ό.π., σ. 3.

²³² Με αυτή την έννοια, αναφέρει ο ίδιος, θα μπορούσε και το κριτικό πρόγραμμα του Καντ να θεωρηθεί εμμενές στον βαθμό που πραγματοποιεί μια κριτική του λόγου χρησιμοποιώντας τα μέσα του ίδιου του λόγου. Για τον Χέγκελ, ωστόσο, όπως είδαμε, κάτι τέτοιο δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκές από την άποψη ότι μια τέτοια μορφή του λόγου είναι εξαρτημένη από τις κατηγορίες της διάνοιας και δεν ανέρχεται στο επίπεδο του απολύτου που απαιτεί η σκέψη μέσω του Λόγου. Βλ., Michael A. Becker, «On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology», ό.π., σ. 2.

συγκρότηση ενός έγκυρου γνωσιακού πεδίου είναι η προϋπόθεση της εμμενούς κριτικής με την πρώτη κατά Μπέκερ έννοια και όχι το αποτέλεσμα της. Και σε αυτή την περίπτωση η δεύτερη κατά Μπέκερ έννοια εμμενούς κριτικής συνδέεται άμεσα με την πρώτη καθώς απορρέει από την προϋπόθεσή της.

Σε ένα ακόμα πιο γενικό επίπεδο, αν συλλάβουμε την εμμενή κριτική ως τη βασική λειτουργία της διαλεκτικής μεθόδου, τότε παραμένει ακόμα ανοιχτό το ερώτημα περί των δυνατών σημασιοδοτήσεων μιας τέτοιας μεθόδου. Ακόμη πιο συγκεκριμένα, παραμένει ανοιχτό το ζήτημα περί ενός αριθμού σημασιοδοτήσεων που θα μπορούσε δυνάμει να λάβει η διαλεκτική μέθοδος τέτοιων ώστε να αποκτήσει έναν σχετικό χαρακτήρα η ίδια. Θα μπορούσε, επί παραδείγματι, κάποιος να τη χαρακτηρίσει ως μια διαδικασία του πνεύματος· διαδικασία μεταξύ διάφορων άλλων οι οποίες, ίσως, να είναι και αμοιβαία υποκαταστάσιμες. Ή θα μπορούσε, κάποιος άλλος, να αντιτείνει ότι είναι μια συνολική κοσμοθεώρηση, μεταξύ πολλών άλλων κοσμοθεωρήσεων και, εξ αυτού, ίσως να επιδιώκει μια αυταρχική συναίρεση της πραγματικότητας στο εσωτερικό της.

Η σημασία που φαίνεται να λαμβάνει η έννοια της *διαλεκτικής* μεθόδου σύμφωνα με τον Αντόρνο αναφέρεται στην «[...] απτότητα προσπάθεια να συνυποταχθεί η κριτική συνείδηση της νόησης του εαυτού της με την κριτική εμπειρία των αντικειμένων».²³³

Ακόμη όμως και με αυτή τη διατύπωση το ερώτημα φαίνεται να επιμένει: γιατί αυτή η προσπάθεια να μην στηριχθεί απλά στην υποκειμενική πρόσληψη εκείνου που την επιχειρεί; Με άλλα λόγια, τι είναι εκείνο που προσδίδει στη διαλεκτική τη βεβαιότητα ότι δεν είναι απλά μια

²³³ Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 25.

άποψη;²³⁴ Για τον Χέγκελ, όπως είδαμε στην πραγμάτευσή μας της έννοιας της διαλεκτικής ως μεθόδου στη *Φαινομενολογία*, η αναγκαιότητα συγκρότησης της σκέψης σε επιστήμη ως απόλυτος ορίζοντας αλήθειας αίρει εσωτερικά την κατηγορία ότι η μέθοδος είναι απλώς μια άποψη (δόξα, δοξασία: *Meinung*) μεταξύ πολλών. Η συστηματική ανάπτυξη των σχημάτων της συνείδησης και η αυτοαναίρεση των επιμέρους εσωτερικών περιορισμών που προέκυψαν κατά την διαδικασία —ο δρόμος της αμφιβολίας και της απόγνωσης μέσα από τον οποίο διήλθε ο νους— αποτελεί και την εγγύηση για την αντικειμενικότητα της μεθόδου στον Χέγκελ.

Ο Αντόρνο θα δώσει μια παραπλήσια απάντηση σε αυτό το ζήτημα, μολονότι δεν επιστρατεύει, στο σημείο αυτό τουλάχιστον, κάποιο επιχείρημα που να αναφέρεται στην αναγκαιότητα συστηματοποίησης της σκέψης. Για τον ίδιο, είναι η τάση της σκέψης —ακριβώς στο βαθμό που επιμένει να στοχάζεται πάνω στον εαυτό της και στα πράγματα— τέτοια, ώστε να οδηγείται αντικειμενικά²³⁵ στη διαλεκτική. Σε άλλη διατύπωση, ο ίδιος αναφέρει ότι «η σκέψη οδηγείται στη διαλεκτική από την αναπόφευκτη ανεπάρκειά της, από το χρέος της απέναντι σε αυτό που σκέφτεται».²³⁶

Η διαλεκτική, για τον Αντόρνο, προσπαθεί να ξεπεράσει την κριτική εναντίον της ότι είναι δοξασία,²³⁷ ταυτόχρονα, με την κατηγορία ότι αποτελεί μια λογική παραδοξολογία. Πράγματι, η *διαλεκτική*, απ' ό,τι

²³⁴ Βλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 15-16.

²³⁵ Στο εδώ συμφραζόμενο εννοεί: μέσω της εντατικής της σχέσης με το αντικείμενό της.

²³⁶ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 16.

²³⁷ Με την εγγελημένη έννοια του όρου.

φαίνεται, κουβαλάει μαζί της κάτι το παράδοξο, τουλάχιστον αν κανείς την αντικρίσει υπό μια σκοπιά τυπικής λογικής.²³⁸ Το παράδοξο²³⁹ έγκειται στο ότι η ίδια επιλέγει να διανοίξει τα αντικείμενά της σκεπτόμενη με όρους *αντίφασης*.²⁴⁰ Ο παράδοξος τύπος της διαλεκτικής σκέψης υποθέτει «[...] ότι η υποκειμενικότητα, η ίδια η σκέψη, δεν μπορεί να εξηγηθεί αφ' εαυτής, αλλά μέσα από την αντικειμενική πραγματικότητα, προπάντων την κοινωνία, ενώ η αντικειμενικότητα της γνώσης από την άλλη μεριά δεν

²³⁸ Ασφαλώς, βέβαια, η *διαλεκτική*, προέρχεται μέσα από επεξεργασίες που αναπτύσσονται ως μορφικές ενότητες στο επίπεδο της λογικής με την ευρεία σημασία του όρου. Το ζητούμενο, εν γένει, για τον Αντόρνο, όπως το αντιλαμβανόμαστε, είναι να επιχειρηθεί μια κριτική στον Ιδεαλισμό, στο σύστημα, και στην καρτεσιανή λογική, με βάση την έννοια τη ενότητας της δομής που στηρίζεται στην κατάφαση και στην ταυτότητα. Εδώ, για τον Αντόρνο, η ταυτότητα λειτουργεί ως η κύρια μορφή ενότητας. Ο ίδιος γράφει: «Ένα πράγμα είναι αν η σκέψη, αναγκασμένη από τη μορφή από την οποία δεν γλυτώνει καμιά σκέψη, συμμορφώνεται με ενιαίο τρόπο και για λόγους αρχής προκειμένου να αρνηθεί από μέσα την αξίωση για ενότητα δομής που εγείρει η παραδοσιακή φιλοσοφία – και άλλο πράγμα είναι αν αυτή η μορφή της ενότητας επιβάλλεται από μόνη της, αν από την πρόθεσή της μετατρέπεται σε πρώτη αρχή». Βλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 183.

²³⁹ Μια ακόμη διατύπωση του τι προσπαθεί να κάνει η διαλεκτική, όπως την εννοεί ο Αντόρνο, με έμφαση στο παράδοξο είναι η εξής: «Η διαλεκτική, ως φιλοσοφική μέθοδος, είναι η προσπάθεια να λυθεί ο κόμβος του παράδοξου με τη βοήθεια του πιο παλαιού μέσου του διαφωτισμού, της πανουργίας». Βλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 176. Για μια εκτενή αναφορά στην έννοια της πανουργίας, στα συμφραζόμενα της Κριτικής Σχολής, βλ., Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα, Νήσος, 1996, σ. 89-142. Εναλλακτικά δεξ, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Αθήνα, Ύψιλον, 1986, σ. 61-99.

²⁴⁰ Η έννοια της *αντίφασης* για τον Αντόρνο δηλώνει την αναφορά του *μη ταυτόσημου* όταν εκείνο σκοπεύεται από την πλευρά της *ταυτότητας*.

υπάρχει χωρίς τη σκέψη, χωρίς την υποκειμενικότητα».²⁴¹ Όπως αναφέραμε και πιο πάνω, ωστόσο, ένα τέτοιο παράδοξο «έχει τις ρίζες του στον καρτεσιανό κανόνα ότι η εξήγηση πρέπει να αιτιολογεί το μεταγενέστερο, τουλάχιστον το λογικά μεταγενέστερο βάσει του προγενέστερου. Αυτός ο κανόνας δεν είναι πλέον δεσμευτικός. Σύμφωνα με αυτό το κριτήριο η διαλεκτική κατάσταση πραγμάτων θα ήταν απλώς μια λογική αντίφαση. Αλλά η κατάσταση πραγμάτων δεν μπορεί να εξηγηθεί σύμφωνα με ένα προσαγόμενο από έξω ιεραρχικό σχήμα διάταξης, διότι τότε η προσπάθεια εξήγησης προϋποθέτει την εξήγηση την οποία πρέπει πρώτα να βρει, προϋποθέτει ότι η απουσία αντιφάσεων, μια υποκειμενική νοητική αρχή, είναι εγγενής στο αντικείμενο».²⁴² Υπάρχουν αντιφάσεις στην κοινωνική πραγματικότητα. Αυτή η πραγματικότητα εισδύει στη γνώση είτε το θέλουμε είτε όχι. Η σκέψη μας πρέπει λοιπόν να αναμετρηθεί με την αντίφαση, π.χ. με την οιονεί αναδρομικότητα της κοινωνικής αναγκαιότητας, αντί να πασχίζει να την αποφύγει.

Με αυτό το επιχείρημα ο Αντόρνο προσπαθεί, μεταξύ άλλων, να διασώσει την ίδια τη διαλεκτική από την περιοριστική —για την ίδια— δοκιμή που θα μπορούσε να της θέσει ακόμη και σήμερα μια, συνειδητά ή ασυνειδητά, καρτεσιανά προδιακείμενη θεωρία. Κάτι τέτοιο δεν σημαίνει μόνο ότι ασκεί κριτική στον καρτεσιανό κανόνα, αλλά και ότι η ίδια θα ήταν περιοριστικό να κριθεί από αυτόν. Κατ' αυτόν, η σκέψη «δεν χρειάζεται να αρκείται στη νομοτέλειά της· μπορεί να σκεφθεί εναντίον του εαυτού της χωρίς να εγκαταλείψει τον εαυτό της [...]»,²⁴³ ενώ καταλήγει πως «αν ήταν δυνατόν να δοθεί ένας ορισμός της διαλεκτικής,

²⁴¹ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 175.

²⁴² Στο ίδιο, σ. 175.

²⁴³ Στο ίδιο, σ. 176.

αυτό θα μπορούσε να προταθεί ως τέτοιος». ²⁴⁴ Με άλλα λόγια, η αυτοκριτική της σκέψης δεν είναι μια ιδιότητα της σκέψης μεταξύ άλλων, ανήκει στον ορισμό της. Οπότε είναι αναμενόμενο να μπορεί να αντιμετωπίζει και το αντικείμενό της με παρόμοιους όρους, δηλαδή ως κάτι που ασκεί κριτική στον ίδιο του τον εαυτό. Πράγματι, σε αυτή την περίπτωση, η αυτοκριτική (το να σκέφτεται η σκέψη «ενάντια στον εαυτό της») είναι ουσιώδης στιγμή του κοινού πλαισίου μεταξύ της σκέψης και του αντικειμένου της: σκέφτομαι κάτι σημαίνει το αντιμετωπίζω σαν κάτι που μπορεί να αυτοαναιρείται.

Ταυτόχρονα, όμως, αυτή η κίνηση, φαίνεται, ενώ παρουσιάζεται, από τη μια πλευρά, να διασώζει το κριτικό δυναμικό της σκέψης, από την άλλη πλευρά, θα μπορούσε να φθάσει έως και του σημείου να αδρανοποιήσει την έννοια του Λόγου, όπως τουλάχιστον αυτή συνελήφθη στην εγελιανή φιλοσοφία. Αν σύμφωνα με τον Χέγκελ, η διαλεκτική είναι το οργανωμένο πνεύμα της αντίφασης, ²⁴⁵ ο Αντόρνο θεωρεί πως η ίδια η ανάλυση του αντικειμένου θίγει τους λογικούς-καρτεσιανούς κανόνες.

Το πρόβλημα που προκύπτει όμως σε αυτό το σημείο φαντάζει ακόμα μεγαλύτερο· διότι αν η *διαλεκτική* κατηγορεί την λογική-καρτεσιανή κατασκευή και, από την άλλη πλευρά, φέρεται να αδρανοποιεί τη μορφή του Λόγου, όπως αυτή προκύπτει από την ανάπτυξη της

²⁴⁴ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 176.

²⁴⁵ Παρατίθεται ως εξής: «Ο Hegel στη συνομιλία του με τον Goethe, [...] ορίζει τη διαλεκτική ως το οργανωμένο πνεύμα της αντίφασης». Βλ., Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 64. Μια εναλλακτική απόδοση του ίδιου όρου είναι: «πνεύμα αντιλογίας».

Φαινομενολογίας και της *Λογικής*, δεν έχει ακόμη απαντήσει το ερώτημα περί του πού βασίζει η ίδια το κριτήριό της.

Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα, το οποίο αγγίζει με ριζικό τρόπο και το ζήτημα των προϋποθέσεων της ίδιας της διαλεκτικής μεθόδου, δίνεται, κατά τη γνώμη μας, με δύο τρόπους από τον Αντόρνο.

Αρχικά, μέσω ενός από τους «ορισμούς» της διαλεκτικής: διαλεκτική, γράφει, «[...] είναι η συνεπής συνείδηση της μη ταυτότητας. Δεν λαμβάνει εκ των προτέρων θέση».²⁴⁶ Σε αυτή τη διατύπωση, το βάρος δίνεται στη δεύτερη πρόταση. Η διαλεκτική, λοιπόν, δεν λαμβάνει εκ των προτέρων θέση για τη συγκρότηση του αντικειμένου. Ένας τρόπος να κατανοήσουμε αυτή τη θέση προκύπτει μέσω του ακόλουθου ερωτήματος: Είναι δυνατό να προϋποθέσουμε ότι το αντικείμενο εξαντλείται στις λογικές δομές των εννοιών που κατασκευάζει η εκάστοτε θεωρία για να το προσεγγίσει; Υπό αυτή τη γενική σκοπιά, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι κανείς δεν βρίσκεται σε θέση να εγγυηθεί ότι το αντικείμενο είτε είναι είτε δεν είναι συγκροτημένο με βάσει αυτές τις υποκειμενικές και προδιαμορφωμένες κατηγορίες.²⁴⁷ Το ερώτημα αυτό είναι παράλληλο με εκείνο που αναπτύχθηκε γύρω από τη σκέψη του Χέγκελ στα πρώιμα γραπτά του αλλά και στη *Φαινομενολογία*. Έτσι, λοιπόν, η διαλεκτική είναι προετοιμασμένη να ανταποκριθεί στην πρώτη αντίσταση που θα της φέρει το αντικείμενο. Με το να μην λαμβάνεται εκ των προτέρων θέση, εξασφαλίζεται η αποφυγή του εκβιασμού του αντικειμένου εκ μέρους της θεωρητικής σκέψης. Επ' αυτού, ο Αντόρνο αναφέρει ότι η διαλεκτική ως

²⁴⁶ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 16.

²⁴⁷ Με άλλη διατύπωση: η απουσία αντιφάσεων είναι μια υποκειμενική νοητική αρχή, την οποία δεν μπορούμε να προϋποθέσουμε ως εγγενή στο αντικείμενο.

μέθοδος σημαίνει «[...] να σκεφτόμαστε βάσει αντιφάσεων, λαμβάνοντας υπόψη την αντίφαση που διαπιστώσαμε μια φορά στο πράγμα, και κατά της αντίφασης».²⁴⁸ Όταν η κοινωνική πραγματικότητα εμφανίζει μια αντίφαση, η σκέψη μας δεν έχει το δικαίωμα να την παρακάμψει, αντιθέτως έχει την υποχρέωση να αναζητήσει μια λύση για αυτήν. Αυτό όμως σημαίνει πως δεν θεωρούμε νόμιμο η σκέψη να τοποθετείται σε μια υπερβατική προς το αντικείμενο θέση.

Μάλιστα θα μπορούσαμε να προεκτείνουμε αυτή τη σκέψη εκφράζοντάς την με τους όρους που προτείνει ο Μπέκερ. Η σκέψη είναι αληθής όταν αντιλαμβάνεται ως καθήκον της την εμμενή κριτική της πραγματικότητας που προτίθεται να γνωρίσει, κι αυτή η κριτική είναι εμμενής στο αντικείμενο (πρώτη σημασία) στο μέτρο που η σκέψη η ίδια ασκεί με αυτό τον τρόπο κριτική στον εαυτό της (δεύτερη σημασία).

Η συμπληρωματική άλλη πλευρά υπό την οποία προσεγγίζει τη διαλεκτική ο Αντόρνο αφορά την ενεργητική στάση της. Εφόσον εκείνη είναι αναγκασμένη να προσεγγίζει τα αντικείμενα μέσω εννοιών, προσπαθεί να αποσυναρμολογήσει, από τη μια πλευρά, «τον καταναγκαστικό λογικό χαρακτήρα, τον οποίο ακολουθεί [...]»²⁴⁹ και, από την άλλη πλευρά, χρησιμοποιεί «την ενέργεια που αποθηκεύθηκε σε αυτόν και παγιώθηκε στις αντικειμενοποιήσεις του».²⁵⁰ Η διαλεκτική «αναπτύσσει την υπαγορευόμενη από το γενικό διαφορά του ειδικού από το γενικό».²⁵¹ Αυτή η διαφορά, αποτελεί το σχίσμα μεταξύ του

²⁴⁸ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 180.

²⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 18.

²⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 193.

²⁵¹ Στο ίδιο, σ. 17.

υποκειμένου και του αντικειμένου το οποίο γίνεται συνειδητό από το υποκείμενο. Το σχίσμα βεβαίως «είναι αναπόφευκτο για το υποκείμενο και διαυλακώνει καθετί που αυτό σκέφτεται [...]».²⁵² Η άρση της υπερβατικότητας δεν είναι η ιδεολογική παράκαμψή της αλλά, αντιθέτως, η πλήρης αναγνώρισή της και συνεπώς η αναγνώριση του εμποδίου που ορθώνει ενάντια στη γνώση. Το επιμέρους, το ιδιαίτερο αντιστέκεται στην υπαγωγή του στο καθολικό, στο γενικό, αλλά αυτό, κατά τον ίδιο τον Αντόρνο (πρόκειται για την έννοια του μη ταυτόσημου που εισάγει ο ίδιος στη διαλεκτική), δεν αποτελεί στα μάτια του μια υπέρβαση της διαλεκτικής όσο, πολύ περισσότερο, μια ολοκλήρωσή της.

Αν μπορεί να διατυπωθεί ένα ειδικό συμπέρασμα σε τούτο το σημείο, θα ήταν πως η διαλεκτική κατευθύνεται στο έξω από εκείνο που είναι η ίδια, διότι κατανοεί τον καταναγκασμό που τίθεται από την πραγματικότητα, ως έναν καταναγκασμό που έχει ήδη προσβάλλει το πνεύμα, και έτσι θέλει να τον *ζορκίσει* αυτοπαραιτούμενη μέσα στο αντικείμενο, το οποίο τότε για «πρώτη φορά θα φανέρωνε το πλήθος των διαφορετικών, πάνω στο οποίο η διαλεκτική δεν θα είχε πια καμιά εξουσία».²⁵³

Οι ως άνω παρατηρήσεις του Αντόρνο είναι αρκετά βοηθητικές επ' αυτού. Από την άλλη πλευρά, υπό το πρίσμα της ανάγνωσης της διαλεκτικής μεθόδου στον Χέγκελ, θα μπορούσε κανείς να διαπιστώσει ότι είναι αρκετά δύσκολο να γίνει πιο συγκεκριμένο το επιχείρημα του Αντόρνο εδώ ώστε να καταφέρει να υποδείξει ποιο θα μπορούσε να είναι εκείνο το *έξω* προς το οποίο θα σκόπευε να δείξει η διαλεκτική αν,

²⁵² Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 17.

²⁵³ Στο ίδιο.

τουλάχιστον, επιχειρήσει κάποιος να το κάνει λαμβάνοντας υπόψη την εγγελιανή ανάπτυξη του αντικειμένου και τον μετασχηματισμό του σε νοητικό προσδιορισμό εκ μέρους της συνείδησης, κινήσεις που παρακολουθήσαμε από κοντά στο προηγούμενο κεφάλαιο.

Κατά τον Αντόρνο, η *διαλεκτική* υπηρετεί τη συμφιλίωση,²⁵⁴ όμως ο μοναδικός τρόπος να σταθεί κανείς στο ύψος των περιστάσεων, τη στιγμή που η σκέψη φαίνεται —για τον κύκλο της Σχολής της Φρανκφούρτης— να βουλιάζει όλο και περισσότερο κάτω από το βάρος της κυριαρχίας που αναδιπλασιάζεται και εντός της, είναι να εμμένει στο στοιχείο της διαφοράς· στο στοιχείο του σχίσματος, του σπαραγμού, τελικά σ' εκείνη την άρνηση που οφείλει να διαφυλάξει κρυφά και εντός της τη δυνατότητα για μια ελεύθερη σκέψη. Η παράλληλη κίνηση είναι, στο σημείο αυτό, από τη μια πλευρά, η στροφή προς το αντικείμενο, και, από την άλλη πλευρά, και ακριβώς γι' αυτό, η στροφή της φιλοσοφίας προς μια αρνητική σύλληψη της διαλεκτικής.

Όμως η *διαλεκτική* δεν ερμηνεύει απλώς.²⁵⁵ Στη σκέψη του Αντόρνο το βασικό ζήτημα για τη φιλοσοφία, σε γενικότερο επίπεδο, είναι η σχέση

²⁵⁴ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π, σ. 180. Ακριβώς όμως επειδή η διαλεκτική που υπηρετεί τη συμφιλίωση θέλει να διατηρήσει το κριτικό, δηλαδή το αρνητικό της στοιχείο, ο Αντόρνο θα ισχυριστεί ότι: «Η ιδέα της συμφιλίωσης δεν επιτρέπει να θέτουμε τη συμφιλίωση ως θετική έννοια. Παραταύτα η κριτική του ιδεαλισμού δεν αποβάλλει τις γνώσεις που απέφερε η κατασκευή από τη μεριά της έννοιας και τη δύναμη που απέκτησε από τη μέθοδο η χρήση των εννοιών». Βλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π, σ. 181.

²⁵⁵ Σύμφωνα με την εντέκατη θέση του Καρλ Μαρξ για τον Λούντβιχ Φόιερμπαχ (Ludwig Feuerbach): «Οι φιλόσοφοι μονάχα *ερμήνευαν* με διάφορους τρόπους τον κόσμο, το ζήτημα, όμως, είναι να τον *αλλάξουμε*». Παρατίθεται στο: Φρίντριχ Ένγκελς,

της με εκείνο που δεν είναι η ίδια. Έτσι, το κεντρικό περιεχόμενο μιας φιλοσοφίας, που αντλεί από την εγγελιανή παράδοση, ή αλλιώς της ερμηνεύουσας φιλοσοφίας²⁵⁶ —όπως την είχε ονομάσει κάποτε ο Αντόρνο— είναι «να κατασκευάσει κλειδιά για την διάνοιξη της πραγματικότητας».²⁵⁷ Για να το επιτύχει αυτό η διαλεκτική μετατρέπεται πια σε *αρνητική*. Αυτό σημαίνει από τη μια πλευρά, όπως είδαμε στα προηγούμενα, ότι δεν περνάει σε *θέση*, αλλά το αποτέλεσμα της και ταυτόχρονα τη διαμεσολάβησή της πραγματοποιεί η δεύτερη στιγμή, δηλαδή η άρνηση.

Από αυτή την άποψη, το σταμάτημα της διαλεκτικής διαδικασίας στη δεύτερη στιγμή της φαίνεται να αναδεικνύει μια αντιφατική

Ο Λουδοβίκος Φοϊερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, Αθήνα, Σύγχρονη Εποχή 2007, σ. 68.

²⁵⁶ Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μτφρ. Θοδωρής Λουπασάκης, Αθήνα, Πρίσμα 1992, σ. 32.

²⁵⁷ Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, ό.π., σ. 35. Πρβλ. επίσης το σημαντικό χωρίο από αυτό το πρώιμο κείμενο του Αντόρνο: «Η ερμηνεία της προκειμένης Πραγματικότητας και η άρση της είναι αλληλένδετα. Δεν αίρεται μεν μέσα στην έννοια η Πραγματικότητα, αλλά από την συγκρότηση της όψης της Πραγματικότητας προκύπτει πάντοτε γρήγορα η αξίωση για την ουσιαστική της μεταβολή. Η μεταβάλλουσα χειρονομία που διαδραματίζεται στο αίνιγμα —όχι απλά και μόνον η λύση ως τέτοια— παρέχει το αρχέτυπο των λύσεων που έχει μόνον η υλιστική πράξη στην διάθεσή της. Αυτήν την σχέση έχει αποκαλέσει ο Υλισμός μ' ένα όνομα φιλοσοφικώς επικυρωμένο: Διαλεκτική. Μόνο κατά διαλεκτικό τρόπο μου φαίνεται δυνατή η φιλοσοφική ερμηνεία». Βλ., Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, ό.π., σ. 32. Για μια εισαγωγή στην πρώιμη σκέψη του Αντόρνο με αναφορά στο κείμενό του για την *φυσική ιστορία*, βλ., Κωνσταντίνος Ράντης, *Φύσις και Πνεύμα*, ό.π., σ. 180-194. Επίσης βλ., Κωνσταντίνος Ράντης, *Ψυχανάλυση και «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»*, Αθήνα, Ύψιλον, 2006, σ. 73-74.

λειτουργία η οποία *ενυπάρχει* στη διαλεκτική από την πλευρά του Λόγου, όπως τουλάχιστον υποθέτει ο Αντόρνο, ο οποίος αξιώνει από τον Λόγο μια δύναμη που είναι ικανή εντός του να αμφισβητήσει και τον ίδιο του τον εαυτό. Με την ορολογία που προτείναμε παραπάνω θα μπορούσαμε να πούμε ότι το καθήκον του Λόγου είναι και για τον Αντόρνο, όπως για τον Χέγκελ, η ενσωμάτωση της υπερβατικότητας ως κάτι το τυχαίο, αλλά αυτό δεν σημαίνει, για τον Αντόρνο, ότι αυτό το εγχείρημα του Λόγου είναι απαραίτητως επιτυχές. Από αυτή τη θέση του Αντόρνο προκύπτει και το επόμενο βήμα το οποίο ο ίδιος συστήνει στον Λόγο ως ενός τύπου αυτοδιόρθωσή του. Το εν λόγω βήμα πραγματοποιείται μέσω αυτού που ο ίδιος αποκαλεί *διακοπή της εμμένειας* έννοια την οποία θα παρακολουθήσουμε στην αμέσως επόμενη ενότητα.

3.4 Η διακοπή της εμμένειας

Στο σημείο αυτό πρόκειται να εξετάσουμε την έννοια της *διακοπής της εμμένειας* η οποία αποτελεί κατά τη θεώρηση αυτής της έρευνας κρίσιμο σημείο επί του οποίου δύνανται να αποσαφηνιστούν τα όρια της ίδιας της διαλεκτικής μεθόδου. Από τη μέχρι τώρα πραγμάτευση της εγελιανής μεθόδου έχουν φανεί, θεωρούμε, οι κεντρικές της προϋποθέσεις οι οποίες αποτελούν την αναγκαία βάση για οποιαδήποτε περαιτέρω διερεύνηση της όποιας μετατόπισής της. Ο Λόγος, ο οποίος προκύπτει ως ανεξάρτητος και αυτοθεμελιούμενος στη διαδικασία γνώσης του εαυτού του μέσα από τα διάφορα σχήματα της συνείδησης στη *Φαινομενολογία* από τη μια πλευρά, και, από την άλλη πλευρά, η ανάπτυξη των κατηγοριών διάρθρωσης και λογικής κατανοησιμότητας του κόσμου από την άποψη της *Λογικής*, φαίνεται να καθιστούν ολόκληρο το πεδίο της φιλοσοφίας από τη σκοπιά της εγελιανής θεωρίας σαφές και σε αυτόν τον ορίζοντα καμία περαιτέρω κίνηση δεν φαίνεται ικανή να διασπάσει την ενότητα που προκύπτει στη βάση της απόλυτης ταυτότητας.

Αν αυτά ισχύουν στο εσωτερικό της διαλεκτικής, για τον Αντόρνο βρίσκουν την αντιστοιχία τους στις αντικειμενικές κοινωνικές τάσεις. Η κίνηση της διαλεκτικής στον Χέγκελ, μέσα από τα άκρα, όπως παρατηρεί ο Αντόρνο, δηλώνει μια εξέλιξη ως ασυνέχεια, όμως αυτό σχετίζεται με μια αντικειμενική εμπειρία, «πηγάζει από την εμπειρία της ανταγωνιστικής κοινωνίας και όχι απλώς από το επινοημένο νοητικό σχήμα. Η ιστορία μιας ασυμφιλίωτης εποχής δεν μπορεί να είναι εκείνη

μιας αρμονικής εξέλιξης: έτσι την κάνει απλώς ιδεολογία, που αρνείται τον ανταγωνιστικό της χαρακτήρα».²⁵⁸

Οπότε, η κριτική της ταυτότητας ενδοθεωρητικά, υποδηλώνει την αφετηρία της —δίχως βέβαια τον χαρακτήρα άμεσων αναγωγών— αλλά και την εντατική της σχέση με το αντικειμενικό στοιχείο εντός του οποίου αναπτύσσεται και το οποίο θέλει να κατανοήσει. Η κριτική της υπερβατικότητας εκβάλλει στην κριτική της κυριαρχίας. Πράγματι, για τον Αντόρνο, ο χαρακτήρας της ταύτισης στην αντικειμενική, δηλαδή στην κοινωνική του πλαισίωση, αναφέρεται στον *κοινωνικό καταναγκασμό*. Έτσι λοιπόν, «αν η ανθρωπότητα θέλει να απαλλαγεί από τον καταναγκασμό που υφίσταται αντικειμενικά υπό τη μορφή της ταύτισης, πρέπει να επιτύχει και την ταυτότητα με την έννοιά της. Εδώ συμμετέχουν όλες οι σημαντικές κατηγορίες. Η αρχή της ανταλλαγής, η αναγωγή της ανθρώπινης εργασίας στην αφηρημένη γενική έννοια του μέσου εργασίμου χρόνου, είναι από τη βάση της συγγενής με την αρχή της ταύτισης. Η ανταλλαγή είναι το κοινωνικό μοντέλο αυτής της αρχής, χωρίς

²⁵⁸ Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 109. Το ζήτημα που ανοίγεται εδώ και αφορά τις αναπτύξεις του Μαρξ περί των *κοινωνικών τάσεων* και του *κεφαλαίου ως κοινωνικής σχέσης* —απ' όπου και ο Αντόρνο δανείζεται επιμέρους έννοιες— σε σχέση με τον ορίζοντα του εγελιανού συστήματος στη *Φαινομενολογία* και την *Επιστήμη της Λογικής*, είναι κομβικής σημασίας και, στην πραγματικότητα, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι η αποσαφήνισή του αποτελεί την προϋπόθεση για μια συνεπή κατανόηση των σχέσεων μεταξύ του Αντόρνο και του Χέγκελ. Μια τέτοια αποσαφήνιση, που θα απαιτούσε να σκεφτούμε όσα ζητήματα εκτέθηκαν έως εδώ στη διατριβή υπό το πρίσμα των σχέσεων μεταξύ του εγχειρήματος του Χέγκελ κι εκείνου του Μαρξ —πράγμα που θα έκανε πιο κατανοητό το πώς προκύπτουν οι έννοιες για την κοινωνία όπως τις διαπραγματεύεται ο Αντόρνο— είναι, ωστόσο, αδύνατο να καταστεί αντικείμενο πραγμάτευσης στα πλαίσια της παρούσας εργασίας.

την οποία δεν θα υπήρχε· μέσω της ίδιας τα μη ταυτόσημα μεμονωμένα όντα και έργα γίνονται σύμμετρα, ταυτόσημα. Η εξάπλωση αυτής της αρχής μετατρέπει ολόκληρο τον κόσμο σε κάτι ταυτόσημο, μια ολότητα».²⁵⁹ Η κυριαρχία δεν ταυτίζεται απλώς με την υπερβατικότητα. Κυριαρχία ασκεί η υπερβατικότητα που δεν εμφανίζεται ως χωρισμός, η παράκαμψη της υπερβατικότητας σε κοινωνικό επίπεδο, δηλαδή η απόκρυψη του διχασμού κυρίαρχου και κυριαρχούμενου κάτω από την ιδεολογικά τεκμηριωμένη επίφαση της ισότητας. Η ανταλλαγή είναι το ιδεολογικό μέρος της κοινωνικής πραγματικότητας που επιτελεί αυτό το έργο, σύμφωνα με τον Αντόρνο.

Η επιρροή του Καρλ Μαρξ και των επεξεργασιών του ως προς τον Χέγκελ είναι εδώ εμφανής. Το ζήτημα όμως που διαγράφει και τους όρους μιας επέκτασης αυτής της προβληματικής, είναι το γεγονός ότι ο Αντόρνο φαίνεται να επιστρέφει όλο και πιο συχνά στον ίδιο τον Χέγκελ για να αντιπαραβάλει εκ νέου το περιεχόμενο της φιλοσοφίας του τελευταίου με τη δική του ερμηνεία.

Αν, λοιπόν, κάποιος στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει τις αντιφάσεις που προκύπτουν στο αντικειμενικό επίπεδο, δηλαδή σ' εκείνο της κοινωνικής πραγματικότητας, επιχειρούσε να ασκήσει κριτική στον αναγώγιμο ή μετατρέψιμο χαρακτήρα εν γένει, δηλαδή στην ίδια την κατηγορία της μετατρεψιμότητας ή της αναγωγής, τότε θα κατάφερνε, κατά τον φιλόσοφο, να αρνηθεί μόνο αφηρημένα την κατηγορία αυτή. Και

²⁵⁹ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 181-182. Η έννοια της ανθρωπότητας για το Αντόρνο, σύμφωνα με τον Λευτέρη Αναγνώστου, νοείται «όχι απλώς ως σύνολο ανθρώπων, αλλά ως συμφυλιωμένη ενότητα, κοινή μοίρα, αλληλεγγύη κλπ., χωρίς αντιφάσεις που φθάνουν μέχρι τον αλληλοσπαραγμό». Βλ., την σημείωση αρ. 195, στο: Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 510.

αυτό, με τη σειρά του, «θα δημιουργούσε δικαιολογίες για το πισωγύρισμα στην παλαιά αδικία, διότι η ανταλλαγή ισοτίμων σήμαινε ανέκαθεν ότι στο όνομά της ανταλλάσσονταν ανόμοια, ότι την υπεραξία της εργασίας την ιδιοποιείτο ο εργοδότης».²⁶⁰

Διότι, σύμφωνα με τον στοχαστή που θέλει να ενεργοποιεί ένα φάσμα δυνάμεων εντός του αντικειμένου το οποίο μελετάει, μέσα στην αρχή της ανταλλαγής ενυπάρχει το δυναμικό της ισότητας, έστω με τη μορφή μιας υπόσχεσης. Οπότε αν καταργούνταν απλώς αυτή η αρχή, από τη μια πλευρά θα χανόταν αυτό το δυναμικό —το οποίο φαίνεται να συγκρατείται με τη μορφή της ορθολογικότητας— και, από την άλλη πλευρά, τη θέση της θα έπαιρναν, σε τούτη τη συγκυρία, «η ιδιοποίηση, η βία, σήμερα: το γυμνό προνόμιο που απολαμβάνουν τα μονοπώλια και οι κλίκες».²⁶¹

Όμως εκείνο που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσω της απλής κατάργησης της αρχής της ανταλλαγής, διοχετεύεται ως προϋπόθεση και απαίτηση στο εσωτερικό της κριτικής της αρχής της ανταλλαγής. Αυτό βέβαια, δεν είναι άλλο από το ιδανικό «της ελεύθερης και δίκαιης ανταλλαγής, που μέχρι σήμερα είναι απλώς ένα πρόσχημα».²⁶² Μόνο κατ' αυτόν τον τρόπο είναι δυνατή, τηρουμένων των αναλογιών της ιστορικής εμπειρίας εν μέσω της οποίας γράφει ο Αντόρνο, η υπέρβαση της ανταλλαγής.²⁶³

²⁶⁰ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 182.

²⁶¹ Στο ίδιο.

²⁶² Στο ίδιο.

²⁶³ «Αν η κριτική θεωρία αποκάλυψε ότι είναι μια ανταλλαγή ίσων και παραταύτα μη ίσων, η κριτική της ανισότητας μέσα στην ισότητα στοχεύει επίσης προς την ισότητα, παρ' όλον τον σκεπτικισμό απέναντι στη μνησικακία που ενυπάρχει στο αστικό ιδανικό

Οπότε η διαλεκτική γνώση πρέπει να επιμένει στην εξέταση της αναντιστοιχίας που υφίσταται καταστατικά μεταξύ της φιλοσοφικής σκέψης και του αντικειμένου. Απλώς, πρέπει να το πραγματοποιήσει παρατηρώντας και προσπαθώντας να κατανοήσει τις όψεις αυτής της αναντιστοιχίας πάνω στο ίδιο το αντικείμενο. Εν τέλει «την κατηγορία ότι τη διακατέχει η έμμονη ιδέα του αντικειμενικού ανταγωνισμού, ενώ το πράγμα σύμφωνα με τους αντιπάλους έχει βρει την ειρήνη του, η διαλεκτική δεν έχει λόγους να τη φοβάται· κανένα επιμέρους στοιχείο δεν βρίσκει την ειρήνη του μέσα στο ανειρήνευτο όλον. Οι απορρητικές έννοιες της φιλοσοφίας είναι σημάδια του αντικειμενικά και όχι απλώς από τη σκέψη άλυτου».²⁶⁴

Το χαρακτηριστικό που προσέδωσε ο Αντόρνο στην ιδεαλιστική φιλοσοφία το επιφυλάσσει και για τη διαλεκτική. Η διαλεκτική οφείλει να δείχνει κι εκείνη έξω από τον εαυτό της. Αυτό σημαίνει ότι είναι «αρνητική», χαρακτηριστικό που της επιτρέπει να διαφοροποιηθεί, σύμφωνα με τον Αντόρνο, από τον Χέγκελ. Ο Αντόρνο αναφέρει ότι «[σ]την εγγελιανή διαλεκτική η ταυτότητα και η θετικότητα συμπίπτουν· η συμπερίληψη κάθε μη ταυτόσημου και αντικειμενικού στη διευρυμένη στο απόλυτο πνεύμα και ανυψωμένη υποκειμενικότητα υποτίθεται ότι θα προσέφερε τη συμφιλίωση. Από την άλλη μεριά η δύναμη του όλου, που ενεργεί σε κάθε μεμονωμένο προσδιορισμό, δεν είναι μόνον η άρνηση ενός

της ισότητας, το οποίο δεν ανέχεται το ποιοτικά διαφορετικό». Βλ., Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 182.

²⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 189-190.

τέτοιου προσδιορισμού, αλλά είναι και αυτή κάτι αρνητικό, αναληθές. Η φιλοσοφία του απόλυτου, ολικού υποκειμένου είναι μερικοκρατική».²⁶⁵

Από την παραπάνω έκθεση της ένστασης του Αντόρνο γύρω από το ζήτημα του κλειστού —ως μη επιδεχόμενου αλλαγής— ή του ανοιχτού —ως επιδεκτικού αλλαγής— χαρακτήρα της εγελιανής διαλεκτικής, ο ίδιος φαίνεται να βασίζει την κριτική του σε μια άμεση σύνδεση μεταξύ των λογικών κατηγοριών από τη μια πλευρά και των κατηγοριών που θα αντιστοιχούσαν, από την άλλη πλευρά, στη *Realphilosophie* (τη φιλοσοφία της πραγματικότητας, όπως ονομάζει ο Χέγκελ τη φιλοσοφία της φύσης και του ανθρώπου).

Ο χαρακτήρας της άμεσης σύνδεσης υποδεικνύει, ίσως, κάτι το επείγον, μια αντιστοίχιση με τις έννοιες της κοινωνικής πραγματικότητας η αμεσότητα της οποίας όμως οφείλει, ίσως, από τη μεριά του Αντόρνο, μια περαιτέρω αποσαφήνιση. Αυτή η αντιστοίχιση φαίνεται να αποτελεί το στοιχείο εκείνο που επιτρέπει στον Αντόρνο να θέσει επί τάπητος την ανάγκη για μια διακοπή της εμμένειας εντός της ίδιας της διαλεκτικής μεθόδου, η οποία μέθοδος συνιστά και για τον ίδιο —όσο και για τον Χέγκελ— τη μοναδική αληθή προσπάθεια της σκέψης να πραγματευτεί τον εαυτό της και τα αντικείμενά της.

Για τον Χέγκελ ο μόνος τρόπος μέσω του οποίου θα ήταν δυνατή η αμφισβήτηση της ανεξαρτησίας της ταυτότητας ως θεμέλιο του Λόγου θα ήταν είτε μια επιστροφή στην καντιανή διάνοια μέσω της οποίας, κατά τον ίδιο, συλλαμβάνεται εν τέλει ο Λόγος στον Καντ είτε μια θέση απόλυτης αυτοθεσίας του Εγώ, όπως εκείνης του Φίχτε, φιλοσοφικές θεωρήσεις στις οποίες ο ίδιος ο Χέγκελ άσκησε κριτική προσπαθώντας να τις

²⁶⁵ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 177.

ριζοσπαστικοποιήσει από την πλευρά του ανεξάρτητου Λόγου. Αν ο Αντόρνο επιχειρεί, εδώ μια εκ νέου κριτική στον Χέγκελ, ως τρόπον τινά διόρθωση της αξίωσης του Λόγου, το ερώτημα που προκύπτει εξ αρχής είναι επί ποιας βάσης πραγματοποιείται κάτι τέτοιο. Οι επιλογές θα ήταν λοιπόν, σύμφωνα με όσα είδαμε στην εγελιανή ανάπτυξη, είτε μια απόπειρα εκ των έσω του Λόγου αμφισβήτηση του Λόγου με καντιανό τρόπο, είτε μια προσπάθεια παραπλήσια με εκείνη του Φίχτε.

Η βάση από την οποία εκκινεί ο Αντόρνο, ωστόσο, είναι, ως προς αυτό το ζήτημα, ακριβώς η εγελιανή θεωρία, και το ερώτημα που θέτει στην εγελιανή σύλληψη της απόλυτης ταυτότητας μοιάζει να διαφέρει από τις δύο παραπάνω επιλογές. Μια προσπάθεια αποσαφήνισης της φύσης που δύναται να λάβει η διακοπή της εμμένειας στον Αντόρνο ώστε να λειτουργήσει ως διορθωτικό της σκέψης επιχειρεί ο Γιώργος Φαράκλας. Γράφει:

«Μια θεωρία ικανή να δέχεται την απρόβλεπτη απόκλιση ως απαραίτητο συμπλήρωμά της, η στάση που προϋποθέτει η ανάλυση της Κομμούνας από τον Μαρξ, πρέπει να έχει μια τέτοια δομή. Ούτε αποδίδει μια αληθινή φύση στην οικεία θέση (αριστοκρατικό σχήμα), ούτε θεωρεί ότι η αντίπαλη θέση της βγαίνει σε καλό από μόνη της (αστική αισιοδοξία), ούτε υποθέτει την ύπαρξη ενός τρίτου, ενός καθ' αυτό όντος, υπεράνω των δύο (μεταφυσική σκέψη). Μια τέτοια θεωρία γνωρίζει μόνο “θέσεις”, διότι θέτει την διακοπή της εμμένειας που είναι συγκροτητική της κρίσης (μια στάση που μπορεί να ονομασθεί “υπερβατολογική αναγωγή”). “Ελευθερώνεται για το αντικείμενο” σύμφωνα με την ρήση του Αντόρνο, καθώς θέτει την διακοπή της δικής της ολικής αξίωσης ορθότητας. Έτσι μόνον η κρίση κατακτά συγχρόνως την πραγματική αυτονομία της (όση της

είναι δυνατή): διαμέσου της άρσης της επιλογής της, εφ' όσον αυτή η διακοπή είναι ούτως ή άλλως συγκροτητική για την ίδια (το υπερβατολογικό σχήμα είναι αυτή η θέση του όρου δυνατότητας)».²⁶⁶

Στο σημείο συνάντησης του μεθοδολογικού και του εμπειρικού επιπέδου, σημείο το οποίο, όπως παρατηρήσαμε και προηγουμένως, φαίνεται να αποτελεί κι εκείνο από το οποίο εκκινεί και ο ίδιος ο Αντόρνο, η παραπάνω ερμηνεία αναδεικνύεται, πράγματι, ως ενός τύπου διορθωτικό της σκέψης που στρέφεται εναντίον της ενδεχόμενης μονομέρειάς της, συγκροτούμενη η ίδια ως μη υπερβατική. Η αναγκαιότητα σύγκλισης των δύο επιπέδων προκύπτει από την επίγνωση της σκέψης ότι υπάρχει ενδοϊστορικά, εξού και η κρίση ως διακοπή της εμμένειας αποτελεί *αζίωση που κινείται εντός του εμμενούς ορίζοντα*, αναφέρει ο Φαράκλας.²⁶⁷ Ο εμμενής της ορίζοντας βασίζεται ακριβώς στο γεγονός ότι ως *υπερβατολογική* δεν αποτελεί αφαίρεση από το πραγματολογικό επίπεδο και άρα αίρει την υπερβατικότητά της. Κατ' αυτά, η λύση της αντίφασης που προκύπτει έτσι, επίσης δεν είναι υπερβατική, «[...] παίζεται στην εκάστοτε συγκυρία ως το αίτημα, ότι η εκάστοτε προκύπτουσα ολότητα πρέπει να κρίνεται, όχι να νομιμοποιείται. Αυτό είναι ό,τι ο Αντόρνο ονόμασε “μη ταυτόσημο”».²⁶⁸

Σύμφωνα με τα παραπάνω η διακοπή της εμμένειας δηλώνει τον *τυπικό* χαρακτήρα της κρίσης «[...] με την έννοια ότι δεν είναι ένα άλλο

²⁶⁶ Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, ό.π., σ. 181.

²⁶⁷ Βλ., στο *ίδιο*, σ. 166.

²⁶⁸ Στο *ίδιο*, σ. 166.

περιεχόμενο από το κρινόμενο, ακόμη και όταν είναι αξιολογική, αλλά ότι περιλαμβάνει, για να υπάρχει ως κρίση (για να συμφωνεί με τους οικείους όρους δυνατότητας), μια διακοπή της αυτοκατάφασής της, η οποία είναι σαν μια τομή σ' ένα προϋπάρχον περιεχόμενο».²⁶⁹ Το ερώτημα στο οποίο φαίνεται να μας οδηγούν οι εν λόγω διαπιστώσεις είναι περί του αν και με ποιον τρόπο η ίδια η διακοπή της εμμένειας είναι αναγκαία, που με άλλο τρόπο διατυπωμένο σημαίνει αν η ίδια είναι εμμενής και με ποιον τρόπο. Η απάντηση του Φαράκλα, ο οποίος σε αυτό το σημείο στρέφεται στον Χέγκελ, είναι ότι ακριβώς η τυπικότητα της κρίσης, όπως είδαμε και παραπάνω, είναι εκείνο το στοιχείο που την καθιστά εμμενή. Ο ίδιος γράφει:

«Η αντίφαση παύει να είναι επίφαση, όταν παύω να θέτω ένα “πράγμα καθ’ αυτό” υπερβατικό προς τα φαινόμενα, όταν δεν θέτω ένα “καθ’ αυτό ον” σαν κάτι το μη τεθειμένο, σαν κάτι που είναι “φύσει”. Η αντίφαση παραμένει, η διαλεκτική είναι “αρνητική” (και όχι “συμφιλιωτική” των αντιφατικών θέσεων, όπως θεωρεί ο Αντόρνο ότι είναι η διαλεκτική στον Έγελ), όταν η διακοπή της εμμένειας δεν διαθέτει έναν άλλον τόπο εκτός εμμένειας, και είναι επομένως “τυπική”. Η συγκεκριμένη “τυπικότητα” δηλώνει την μη υπερβατικότητα, την προσθήκη που δεν προσθέτει κάποιο νέο περιεχόμενο άρα και την εμπράγματη απόκλιση που δεν διαφθείρει την θεωρία, αλλά την συμπληρώνει ως κάτι που η ίδια το αντιλαμβάνεται ως αναγκαίο. Αυτή η “τυπικότητα” είναι η εγγύηση της αντικειμενικότητας του απελευθερωτικού ενδιαφέροντος, του γεγονότος ότι αυτό δεν είναι μια ουτοπική παραμυθία».²⁷⁰

²⁶⁹ Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, ό.π., σ. 167.

²⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 169-170.

Μέχρι εδώ εκθέσαμε την άποψη του Αντόρνο γύρω από την διακοπή της εμμένειας και της φύσης της, αναλύοντάς τη με τη βοήθεια του Γιώργου Φαράκλα, η συνεισφορά του οποίου έγκειται στην αποσαφήνιση της διακοπής της εμμένειας ως εμμενούς βήματος κατά το ότι δεν υποθέτει ένα πράγμα αυτό τούτο το οποίο βρίσκεται εκτός σκέψης κι επομένως δεν αποτελεί για την τελευταία κάποιον υπερβατικό όρο.²⁷¹ Όταν η σκέψη θέτει έναν χωρισμό ανάμεσα στον εαυτό της και στο αντικείμενο, ο χωρισμός δεν είναι υπερβατικός, και συνεπώς δεν ορθώνει ένα εμπόδιο στην ελευθερία. Η διακοπή της εμμένειας ως *προσθήκη* δεν προσθέτει η ίδια κάποιο νέο περιεχόμενο που θα καθιστούσε ασύμβατη τη θεωρία με τα αντικείμενά της, αλλά λειτουργεί ως αναγκαία *τυπική* συμπλήρωσή της. Αυτή η τυπικότητά της τοποθετεί τη λειτουργία της διακοπής της εμμένειας εντός τη επικράτειας της έννοιας και της εγγελιανής Λογικής, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε.

Σε μια τέτοια ανάγνωση συνηγορεί και ένα απόσπασμα του ίδιου του Αντόρνο, από τις *Παραδόσεις για την Αρνητική Διαλεκτική*²⁷² στο οποίο ο ίδιος ασκεί κριτική στον Χέγκελ καταλογίζοντάς του ότι ταυτίζει το ον

²⁷¹ Για μια περιεκτική επισκόπηση των δύο βασικών ερμηνειών της έννοιας του πράγματος αυτό τούτο —μιας ισχυρής και μιας ασθενούς—, βλ., Θεοχάρης Χρόνης, «Η Διαλεκτική Στροφή της Αναλυτικής Φιλοσοφίας (Sellars, McDowell, Brandom)», Διδακτορική Διατριβή, Πάντειον Πανεπιστήμιον Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών 2015, σ. 21-25. Επίσης βλ., Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, Νιού Χέιβεν & Λονδίνο 1983· Γιώργος Φαράκλας, Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο, ό.π., σ. 15.

²⁷² Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, μτφρ. Rodney Livingstone, Polity Press, Κάιμπριτζ & Μάλντεν 2008.

ως κάτι καθαρά εννοιολογικό με την εννοιολόγησή του.²⁷³ Κάτι τέτοιο φαίνεται να εξάγεται, επίσης, και από τις αντίστοιχες αναφορές στην *Αρνητική Διαλεκτική*, με προεξάρχοντα τα σημεία στα οποία περιγράφει τη δυνατότητα του Λόγου με τα δικά του μέσα να αναγνωρίσει ακόμα και την ίδια του την τύφλωση.²⁷⁴

Από την άλλη πλευρά, αν ο Λόγος και η ανάπτυξή του εκπροσωπούνται παραδειγματικά στην *Επιστήμη της Λογικής* —δηλαδή στο γνωσιοθεωρητικό και μεταφυσικό επίπεδο που εκείνη εκπροσωπεί, σε αντίθεση με το ηθικό-πρακτικό επίπεδο για παράδειγμα— τότε οφείλει ναδειχθεί και ενδολογικά η ανάγκη για την διακοπή της εμμένειας και το αποτέλεσμα που προκύπτει από την τυχόν εφαρμογή της. Πιο συγκεκριμένα, οφείλουν να αναδειχθούν τα συγκεκριμένα σημεία όπου εμφανίζεται αυτή η ανάγκη καθώς και τον τρόπο με τον οποίο ευνοεί την επίλυση κάποιου ζητήματος στη *Λογική* που δεν δύναται να θεραπευθεί αλλιώς πέρα από τη διακοπή της εμμένειας, ώστε η τελευταία να καταστεί, αφενός, συγκεκριμένη και, αφετέρου, να καταδειχθεί ως αναγκαία.

Στο παραπάνω ερώτημα φαίνεται να απαντά ο Αντόρνο σε ένα κρίσιμο απόσπασμα από τις *Διαλέξεις* του για την *Αρνητική Διαλεκτική* στο οποίο αναφερθήκαμε ήδη παραπάνω.

Εκεί γράφει ο Αντόρνο:

«Σκεφτείτε για λίγο τη διαφορά μεταξύ του “απροσδιόριστου” [...] και της “απροσδιοριστίας” [...]. Η γλώσσα ορθώς τα διακρίνει εδώ. Το “απροσδιόριστο” ανήκει στη φύση ενός υποστρώματος [...]. Βεβαίως, η έννοια του απροσδιόριστου δεν

²⁷³ Βλ., Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, ό.π., σ. 61.

²⁷⁴ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 176, 487-488.

κάνει κάποια διάκριση μεταξύ έννοιας και πράγματος, αλλά ακριβώς επειδή δεν έχει υπάρξει κάποιος προσδιορισμός, η διάκριση μεταξύ του προσδιορισμού, δηλαδή της κατηγορίας, και του πράγματος — του προσδιοριζόμενου— δεν αναδύεται ως τέτοια εντός αυτού του όρου. Όμως, σε αυτή την απουσία της διάκρισης που αρμόζει σε αυτόν τον όρο, ο τελευταίος διαθέτει και τα δύο: και την έννοια και το πράγμα που είναι μη-προσδιορισμένο. Ωστόσο, όταν ο Χέγκελ αντικαθιστά την παραπάνω σχέση με την “απροσδιοριστία”, με την έννοια δηλαδή, την απουσία της προσδιοριστικότητας ως τέτοια, παίρνει τη θέση αυτού που είναι απροσδιόριστο – μέσω αυτού που ο Καντ θα ονόμαζε “λαθροχειρία”, δηλαδή παραχάραξη. Η καθαρά γλωσσική ολίσθηση από το “απροσδιόριστο” τον όρο που δηλώνει αυτό που υπόκειται, στην ίδια την απροσδιοριστία είναι η στροφή προς την έννοια. Και είναι μόνο αυτή η εννοιολογική αφαίρεση που εξισώνεται με το Είναι μέσω αυτού του ελιγμού —δηλαδή, βασικά έχουμε εδώ μια πρωταρχική πράξη ταύτισης που εξαλείφει το στοιχείο του όντος που είναι, δηλαδή που δεν είναι απροσδιοριστία αλλά απλώς κάτι που δεν έχει ακόμη προσδιοριστεί— αυτή η πράξη της ταύτισης, επαναλαμβάνω, είναι αυτό που επιτρέπει στον Χέγκελ να εξισώσει αυτό το ον, ως κάτι καθαρά εννοιολογικό, με την καθαρή εννοιολόγησή του, δηλαδή την απροσδιοριστία. Μπορείτε να δείτε, λοιπόν, ότι η ισότητα του Είναι και του Τίποτα εξαρτάται από τη σκέψη του Είναι ως “απροσδιοριστίας”».²⁷⁵

²⁷⁵ Theodor W. Adorno, *Lectures on Negative Dialectics*, ό.π., σ. 61. Το απόσπασμα βρίσκεται στο: Γιάννης Μολυνδρής, «Ο Αντόρνο περί του Είναι: Το Καθεστώς των Λογικών Νόμων», ό.π. στο https://www.academia.edu/110374467/O_Αντόρνο_περί_του_Είναι. (ελαφρώς τροποποιημένη μετάφραση).

Εδώ παρατηρούμε ότι ο Αντόρνο δεν στρέφεται εναντίον της πράξης της καθαρής εννοιολόγησης του όντος, ενός όντος που δεν θα μπορούσε να εννοιολογηθεί γιατί φέρει μια πλευρά μη κατανοήσιμη, καθίσταται δηλαδή ένα πράγμα αυτό τούτο, αλλά θεματοποιεί τη «λαθροχειρία» του Χέγκελ εντός της εννοιολόγησης. Το πρόβλημα προκύπτει όχι μεταξύ της διαφοράς ενός υλικού και της θεματοποίησής του με έννοιες, αλλά μεταξύ της διαφοράς που προκύπτει από το καθαρά εννοιολογικό ον, από τη μια πλευρά, και την εννοιολόγησή του, από την άλλη. Η στροφή προς την έννοια ή, με άλλα λόγια, η, κατά τον Αντόρνο, άρση του πρωτείου του αντικειμένου πραγματοποιείται από την πλευρά του Χέγκελ λόγω αυτής της ταύτισης του εννοιολογημένου αντικειμένου και της εννοιολόγησής του.

Το πρόβλημα δεν προκύπτει συνεπώς από την ίδια την κίνηση της σκέψης στο σημείο που μέσω της δραστηριότητάς της αλλάζει το αντικείμενο σε νοητικό αντικείμενο²⁷⁶ αλλά η ταύτιση αυτού του νέου προκύπτοντος αντικειμένου με την «καθαρή εννοιολόγησή του». Βέβαια, σε αυτό το σημείο ο Αντόρνο χρησιμοποιεί μία πολύ συγκεκριμένη έννοια, οπότε προκύπτει και το ερώτημα αν κάτι τέτοιο θα μπορούσε να αναγνωρίσει κανείς και σε άλλες έννοιες που επεξεργάζεται. Πέρα από αυτό το ερώτημα όμως, το ζήτημα μοιάζει να αφορά, για τον Αντόρνο, το αν έχει προτεραιότητα *εντός της σκέψης* η πλευρά του υποκειμένου ή

²⁷⁶ Πρβλ. την κίνηση στο κεφάλαιο για την κατ' αίσθησιν βεβαιότητα στη *Φαινομενολογία*.

εκείνη του αντικειμένου που της αποκαλύπτεται νοητικά, όπως είδαμε μέσω του παραπάνω παραδείγματος.²⁷⁷

Για τον Αντόρνο, όταν το ιδεαλιστικό απόλυτο αποτυγχάνει τότε η διαλεκτική αναδεικνύει τη σημασία του και, ταυτόχρονα, προσπαθεί να δείξει προς μια κατεύθυνση επίλυσης. Αν η βασική κατηγορία της σκέψης (η συνεπαγωγή) και η υλική της διατύπωση (η έγχρονη αιτιακή σύνδεση) μπορεί να αλλάξει λόγω ενός αστερισμού υποκειμένου-αντικειμένου τότε η υπό προϋποθέσεις σκέψη μοιάζει να είναι σε θέση να επηρεάσει την απόλυτη —δηλαδή απροϋπόθετη— σκέψη. Κάτι τέτοιο όμως είναι δύσκολο να συμβεί αν, όπως συμβαίνει για τον Χέγκελ, το απόλυτο σκέπτεσθαι αποτελεί τον ελεύθερο από περιορισμούς αντικειμενικό ορίζοντα της ίδιας της κατανοησιμότητας.

Αυτή φαίνεται να είναι πράγματι και η προσπάθεια του Χέγκελ στη *Λογική*. Πραγματεύεται τον τρόπο με τον οποίο όλα τα αντικείμενα μπορούν να καταστούν κατανοήσιμα, γι' αυτό και ολοκληρώνεται η κίνηση με το να θεωρούνται όλα κατανοήσιμα μετά το πέρας της έκθεσης της *Λογικής*. Για τον Αντόρνο φαίνεται να είναι αδύνατο να υπάρξει *Επιστήμη της Λογικής* με την παραπάνω έννοια, εφόσον το είναι στην αμεσότητά του δηλώνει τα μη-ακόμη προσδιορίσιμα αντικείμενα του κόσμου και όχι μια κατηγορία της σκέψης —μια κατηγορία που

²⁷⁷ Επ' αυτού ο Γιώργος Φαράκλας αναφέρει: «Η μεσολάβηση της σκέψης δια ενός άλλου είναι η καθαρή αυτοσχесία της. Αυτό είναι, περιγραφικά μιλώντας, το χαρακτηριστικό της σκέψης εν γένει. Τούτο συμβαίνει, επειδή η σκέψη δεν χωρίζεται σε μέσα και έξω, σε εγγενές και εξωγενές. Επειδή ακριβώς η σκέψη είναι εκείνη που χωρίζει αυτά τα δύο, αυτή είναι το όριό τους, και χωρίζοντάς τα μπορεί να αυτοελέγχεται, να περιορίζει το μέσα, το υποκειμενικό, όταν στρέφεται προς το έξω, το αντικειμενικό». Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, ό.π., σ. 133.

αυτοαναιρείται— και γι' αυτό ταυτίζεται με το τίποτα. Εξού και αναφέρει ότι πρόκειται για *λαθροχειρία* να υποστηρίξει κανείς ότι το *απροσδιόριστο* στον Χέγκελ (που δηλώνει το γεγονός ότι τα αντικείμενα του κόσμου δεν έχουν ακόμη προσδιοριστεί) γίνεται *απροσδιοριστία*, δηλαδή μια κατηγορία της σκέψης που δεν αναφέρεται σε τίποτα γι' αυτό και ταυτίζεται με το τίποτα.

Αν το *απροσδιόριστο* δηλώνει τα μη-ακόμη προσδιορισμένα αντικείμενα, τότε εκείνα δεν γίνεται να ταυτιστούν με το *τίποτα*, εφόσον το ζήτημα δεν είναι ότι δεν υπάρχουν, αλλά απλώς ότι δεν έχουν *ακόμη* προσδιοριστεί.²⁷⁸ Αν ο Αντόρνο αρνείται την δυνατότητα ταύτισης του *είναι* με το *τίποτα* και θεωρεί ότι η σκέψη οφείλει απευθείας να προσδένεται με αντικείμενα (προσδιορισμένα) τότε θα μπορούσε κάποιος

²⁷⁸ Αυτή είναι και η ιδέα που ο Γιάννης Μολυνδρής αναπτύσσει στο κείμενό του: Γιάννης Μολυνδρής, «Ο Αντόρνο περί του Είναι: Το Καθεστώς των Λογικών Νόμων», ό.π. Ο Μολυνδρής προσπαθεί να δείξει πως ο Αντόρνο συγχέει την αυτονόμηση της σκέψης με την αναγκαία πρόσδεσή της σε αντικείμενα, ότι δηλαδή σκέφτεται την *Επιστήμη της Λογικής* με όρους τυπικής Λογικής και όχι μέσω της αναγκαίας συσχέτισης τυπικής και υπερβατολογικής λογικής.

Πρβλ. επίσης, Robert B. Pippin, *Philosophy by Other Means. The Arts in Philosophy and Philosophy in the Arts*, ό.π., σ. 153-154. Γενικά, ο Πίπιν επιχειρεί να δείξει πως ο Αντόρνο συγχέει τη *Λογική* με την *Realphilosophie*, όπως δείξαμε και παραπάνω. Γράφει ο Πίπιν: «Ο Χέγκελ είναι αρκετά ξεκάθαρος ότι η μετάβαση από τη θεωρία του καθαρού σκέπτεσθαι στη *Realphilosophie* δεν αποτελεί παραγωγή (deduction) και απαιτεί να δοθεί προσοχή στις επιστήμες της φυσικής και της βιολογίας της εποχής όσο και στη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα. Στην πραγματικότητα, όπως ο Αντόρνο πολύ καλά γνωρίζει, ο Χέγκελ ήταν ο πρώτος που έθεσε το καθήκον της ιστορικής διάγνωσης, της κατανόησης μιας εποχής από τη σκέψη, ως καθήκον της φιλοσοφίας». Robert B. Pippin, *Philosophy by Other Means*, ό.π., σ. 154.

να ισχυριστεί ότι καταργείται η δυνατότητα *a priori* γνώσης του κόσμου από τη σκέψη εξαιτίας του γεγονότος ότι η σκέψη βρίσκεται πάντα εντός ενός πλαισίου συνδέσεων με τα αντικείμενα από τα οποία δεν μπορεί να αποκοπεί ώστε να γίνει καθαρή σκέψη σύμφωνα με την εγγελιανή αξίωση.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Αντόρνο εμφανίζεται να διαφωνεί με τούτη τη βασική προϋπόθεση που μας επιτρέπει να έχουμε *a priori* γνώση του κόσμου. Από την άλλη πλευρά, ο Χέγκελ επιχειρεί να αποδείξει ότι η σκέψη νοούμενη ως ανεξάρτητη δραστηριότητα —δηλαδή ως απόλυτη— είναι ικανή να ανακατασκευάσει τους όρους κατανοησιμότητας του εκάστοτε υπό πραγμάτευσιν αντικειμένου της επειδή είναι σε θέση να καθιστά το αντικειμενικό έτερο —το απροσδιόριστο— μια ακόμη εννοιολογική κατηγορία —την απροσδιοριστία. Μια τρίτη λύση γεφύρωσης του χάσματος που προκύπτει από την έτσι εκτεθείσα σχέση μεταξύ Χέγκελ και Αντόρνο πάνω στο ζήτημα της εμμενούς υφής συγκρότησης της διαλεκτικής μεθόδου εν γένει, καθώς και των ζητημάτων που αυτή η συγκρότηση ανακινεί, αποτελεί η ερμηνεία του Γιώργου Φαράκλα. Ο ίδιος στο *Θέση και Αλήθεια* θεωρεί ότι:

«Η σκέψη είναι το γεγονός ότι φανερώνονται κάποια περιεχόμενα άλλα από την ίδια, γιατί ακριβώς δεν αντιτάσσει σ' αυτά κάποιο δικό της περιεχόμενο. Η σκέψη μπορεί να είναι ελεύθερη, είναι εκείνο δια του οποίου το ανθρώπινο έμβιο μπορεί να είναι ελεύθερο, επειδή συνίσταται σε μια ψιλή ετεροσχεσία. Είναι ένα πράγμα που εγγενώς απαιτεί την μεσολάβηση της εξωτερικότητας, [...] και το γεγονός ότι απαιτεί αυτή την μεσολάβηση του άλλου εγγενώς, σημαίνει ότι η εξωτερικότητα δεν είναι γι' αυτήν μια έξοδος από τον εαυτό της. Η εμμένεια της σκέψης είναι απόλυτη, εφ' όσον ακριβώς η δική της “εμμένεια” ορίζεται και συγκροτείται ως η

διακοπή της κάθε —λ.χ. βιολογικής— εμμένειας. Δεν υπάρχουν έμφυτες ιδέες στον νου· γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο όλες είναι εγγενείς στον νου. Η σκέψη δεν προϋποθέτει μια διάκριση εσωτερικού και εξωτερικού, αλλά είναι το σημείο όπου αυτά δεν είναι ακόμη διακριτά. Χαρακτηριστικό μιας τέτοιας αντιμετώπισης είναι ότι ο νους είναι και απόλυτα αυτοαναφορικός (μέσα σ' όλα έχει τον εαυτό του) και απόλυτα ανοικτός σε όλα. Και τούτο όχι επειδή αποφάσισα να βαφτίσω τα πάντα “νοητά” και να τα θεωρήσω έλλογα εκ προοιμίου (παλλογισμός), αλλά επειδή αντιθέτως άδειασα την σκέψη από κάθε περιεχόμενο δικό της, με αποτέλεσμα να αφήνω τα περιεχόμενα να είναι “ο εαυτός τους”».²⁷⁹

Το ζήτημα στον Αντόρνο και το όριό του φαίνεται να είναι ότι ενώ επιδιώκει να αναδείξει την περαιτέρω ένταση μεταξύ της γνωσιοθεωρίας και του οντικού, αν πράγματι υποθέσουμε ότι αρνείται την απόλυτη σκοπιά που τίθεται με την έννοια της απόλυτης επίγνωσης στην εγελιανή *Φαινομενολογία*, τότε μοιάζει να βάζει ο ίδιος εμπόδιο στο εγχείρημά του. Το ζήτημα της δυνατότητας να πραγματοποιηθούν και οι δύο απαιτήσεις, τόσο εκείνη της *Αρνητικής Διαλεκτικής* όσο και εκείνης της εγελιανής απόλυτης επίγνωσης, φαίνεται να αναλαμβάνει μια ερμηνεία όπως εκείνη που επιχειρεί ο Φαράκλας, όπως παρατηρούμε, στο παραπάνω χωρίο. Το ζήτημα αν κάτι τέτοιο μπορεί να επιτευχθεί παραμένει, ωστόσο, αμφίβολο.

²⁷⁹ Γιώργος Φαράκλας, *Θέση και αλήθεια*, ό.π., σ. 131-132.

3.5 Συμπεράσματα: Η κίνηση της διαλεκτικής

Όπως στη *Φαινομενολογία του Νου* έτσι και στην *Επιστήμη της Λογικής* θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η διαλεκτική μέθοδος του Χέγκελ είναι εκείνη της εμμενούς κριτικής· μιας κριτικής της οποίας κεντρικό μέλημα είναι να διαπιστώνει κατά πόσο το προς διερεύνηση αντικείμενο υπακούει στα κριτήρια ορθότητας που έχει θέσει το ίδιο στον εαυτό του. Για τον Χέγκελ η μέθοδος δεν είναι θεμελιοκρατική —με την έννοια ενός εξωτερικού κριτηρίου που θέτει το γνωστικό υποκείμενο το οποίο και οφείλει να υπακούει το εκάστοτε αντικείμενο— αλλά αναφέρεται στο *καθαρό κοιτάζειν* (*das reine Zusehen*),²⁸⁰ στην παρατήρηση δηλαδή των κανονιστικών κριτηρίων του αντικειμένου, καθώς αποτυγχάνει να συμμορφωθεί με τα κριτήρια που το ίδιο έθεσε.

Το όλο εγχείρημα της *Φαινομενολογίας* είδαμε ότι αποκαλείται *δρόμος προς την αμφιβολία* —και την *απόγνωση*— μέχρι να εμφανισθεί η απόλυτη γνώση, ήτοι η φιλοσοφική συνείδηση, καθώς στη διαδρομή της παρακολουθούμε τις αποτυχίες όλων των μορφών της συνείδησης. Διαπιστώσαμε επίσης ότι η διαλεκτική αποτύπωση των αναγκαίων αποτυχιών και ξεπερασμάτων του ενός σχήματος συνείδησης από το άλλο δεν αποτελεί κανονιστική αρχή, η οποία είτε θα αξιοποιηθεί είτε θα τεθεί ως προϋπόθεση για την συστηματοποίηση και κριτική των εν λόγω σχημάτων —σε αυτό ο Χέγκελ διαφέρει δραστικά από τον πραγματισμό.

²⁸⁰ Βλ., Stephen Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, ό.π., σ. 176. Δες επίσης Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 21, Γιώργος Φαράκλας, *Γνωσιοθεωρία και Μέθοδος στον Έγελο*, ό.π., σ. 188 κ.ε. καθώς και Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και Κυριαρχία*, ό.π., σ. 391.

Αναφέραμε επίσης επιχειρήματα που συνηγορούν στο γεγονός ότι η διαλεκτική διάρθρωση δεν είναι *μία* μέθοδος ανάμεσα στις άλλες, διότι, από την σκοπιά του Χέγκελ, συνιστά ακριβώς τον ορίζοντα εντός του οποίου τα αντικείμενα ελευθερώνονται από τις υποκειμενικές μας προϋποθέσεις. Μέσω της εν λόγω διαδικασίας απελευθέρωσης, το υποκείμενο γνωρίζοντας με τον τρόπο αυτό τα αντικείμενα, γνωρίζει και τον εαυτό του· η γνώση του αντικειμένου είναι ταυτόχρονα και αυτογνωσία/αυτοσχασία.

Σε σχέση με τις σύγχρονες διχοτομήσεις μεταξύ Ιδεαλισμού και Ρεαλισμού η θέση του Χέγκελ μοιάζει παραδοξολογική, όμως για τον τελευταίο η γνώση των αντικειμένων ως διανοημάτων, δηλαδή ως διασκεπτικών καθορισμών, αποτελεί την αλήθεια των αντικειμένων και όχι την υποκειμενική μας θέαση απέναντι στα πράγματα. Η παραπάνω θέση δικαιολογείται διότι, όπως γνωρίζουμε από τον Πλάτωνα η αίσθηση, η φαντασία κ.λπ. περιορίζουν το αντικείμενο ή συλλαμβάνουν το αντικείμενο με περιορισμένο τρόπο. Η όραση συλλαμβάνει το αντικείμενο μέσω του οργάνου του ματιού, η ακοή μέσω του αυτιού. Το αντικείμενο περιορίζεται από το *μέσο* απ' το οποίο και γνωρίζεται. Ο Πλάτωνας αναφέρει ότι η σκέψη δεν είναι *όργανο* άρα δεν περιορίζει το αντικείμενο, διότι η σκέψη δεν έχει μια *ήδη* προκαθορισμένη «φύση», ούτε ένα όργανο που αποκαλύπτοντας μια πλευρά του αντικειμένου, αφήνει μια άλλη στο σκοτάδι.

Αυτή τη θέση, μπορούμε να πούμε, επιχειρεί να αποσαφηνίσει και ο *Πρόλογος* της *Φαινομενολογίας*. Στην προσπάθειά μας να διευκρινίσουμε περαιτέρω την εγελιανή θέση και προοπτική αναφερθήκαμε σε μια από τις πιο ενδιαφέρουσες θεωρητικά ενστάσεις που της έχουν γίνει, κατά τη γνώμη μας, στο πλαίσιο του 20^{ου} αιώνα, εκείνη του Αντόρνο.

Η σκέψη του Αντόρνο αφορά, θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος, σε γενικότερο επίπεδο και με βάση της ρητές της επιδιώξεις, τη μέριμνα ώστε να απελευθερωθεί το «εγκλεισμένο» δυναμικό μέσα στα όρια του ίδιου του τού εγκλεισμού· να απελευθερωθεί η διαλεκτική πορεία της ίδιας της διαλεκτικής σκέψης. Αυτό σημαίνει πως αν ο ορίζοντας της κατανόησης του αντικειμένου είναι ο ορίζοντας του τρόπου με τον οποίο κάποιος επιχειρεί να το κατανοήσει, τότε, για τον Αντόρνο, ο ανυπέρβλητος εγκλεισμός είναι το όριο που θέτει η έννοια.

Η *Αρνητική Διαλεκτική* η οποία αντλεί τα περιεχόμενά της, εμπνέεται και βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στο έργο του Χέγκελ, επεδίωξε να αποτελέσει κατά ένα μέρος την κριτική διαλεκτική συνείδηση της εγελιανής διαλεκτικής συνείδησης. Αν η *ταυτότητα* έφτασε, πράγματι, με τον Χέγκελ στο σημείο να θέτει το δικό της πλαίσιο, ως έσχατο, αυτό που αναμένεται από την συνέχεια της κίνησής της, είναι να μεταμορφωθεί στη *μη ταυτότητα* και να καταστρέψει την αξίωση για *ταυτότητα* «καθώς την ανταμείβει ελέγχοντάς την».²⁸¹

Σε συμφωνία με τα παραπάνω, η κίνηση της διαλεκτικής να ξεπεράσει τον εαυτό της με κριτικό τρόπο αποτελεί την κριτική συνείδηση της εγελιανής διαλεκτικής η οποία δεν έχει τα μέσα να δηλώσει την ενοχή της ως προς εκείνα τα στοιχεία που από τη μια πλευρά τα αδίκησε και από την άλλη πλευρά εναπόθεσε μέσα της αρνητικά αυτή την αδικία.

Η *Αρνητική Διαλεκτική*, τουλάχιστον με βάση τις ρητές της προθέσεις, θέλει να απαλλάξει την εγελιανή διαλεκτική από αυτό το φορτίο χωρίς να την θυσιάσει ή να πάρει εκδίκηση:

²⁸¹ Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 487.

«κατ' αυτό είναι μια άρνηση της άρνησης, η οποία δεν περνάει σε θέση. Η διαλεκτική είναι η αυτοσυνείδηση του αντικειμενικού πλέγματος τύφλωσης, δεν έχει γλυτώσει ήδη από αυτό. Αντικειμενικός στόχος της είναι να δραπετεύσει από αυτό το πλέγμα από μέσα. Από το ίδιο το πλαίσιο τύφλωσης αντλεί τη δύναμη γι' αυτή τη διαφυγή· εδώ θα μπορούσε να εφαρμοσθεί και πάλι η ρήση του Χέγκελ ότι η διαλεκτική απορροφά τη δύναμη του αντιπάλου και τη στρέφει εναντίον του· αυτό μάλιστα όχι μόνο στα διαλεκτικά επιμέρους, αλλά τελικά μέσα στο όλον. Με τα μέσα της λογικής συλλαμβάνει τον καταναγκαστικό χαρακτήρα της ίδιας, ελπίζοντας ότι θα υποχωρήσει. Διότι αυτός ο καταναγκασμός είναι επίσης μια μυθική φαινομενικότητα, η επιβαλλόμενη ταυτότητα».²⁸²

Τελικά η διαλεκτική που συνειδητοποιεί την ανάγκη να σταθεί κριτικά απέναντι και στη δική της αξίωση ολότητας, πρέπει να εγκαταλείψει τη θέση της ταυτότητας· «από τον ορισμό της η αρνητική διαλεκτική δεν ηρεμεί στον εαυτό της σαν να ήταν ολική· αυτή είναι η δική της μορφή της ελπίδας».²⁸³ Αν ολόκληρη «η εγελιανή φιλοσοφία αποτελεί μια μοναδική προσπάθεια, να μεταφραστεί η πνευματική εμπειρία σε έννοιες»²⁸⁴ και η «[...] Φαινομενολογία είναι η ιστορία της ανθρώπινης συνείδησης στην πρόοδό της προς την απόλυτη γνώση»,²⁸⁵ τότε το ζητούμενο είναι να εξετάσουμε, πάλι, τα μέσα που χρησιμοποιεί ο Χέγκελ

²⁸² Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, ό.π., σ. 488.

²⁸³ Στο ίδιο.

²⁸⁴ Theodor W. Adorno, *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, ό.π., σ. 174.

²⁸⁵ Jean Hyppolite, *Χέγκελ και Μαρξ*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Αθήνα, Έρασμος, 1979, σ. 44.

για να το πετύχει, ώστε να καταφέρουμε να ερμηνεύσουμε όψεις και της δικής μας πραγματικότητας.²⁸⁶

Η βασική παρατήρηση που συνοψίζει τον τρόπο με τον οποίο ο Αντόρνο διαβάσει τον Χέγκελ σχετίζεται με μια μετατόπιση της οπτικής γωνίας η οποία υπαγορεύεται ταυτόχρονα από την αυστηρή συνέπεια του συστήματος του Χέγκελ και από την συγκεκριμένη ιστορική στάθμη την οποία ο πρώτος φαίνεται να αναγνωρίζει στην αντικειμενική τάση της εποχής του. Η παραπάνω οπτική θεωρεί ότι η *διαλεκτική του γενικού ή καθολικού και του ειδικού ή επιμέρους* γίνεται εντός ενός πλαισίου που υπαγορεύεται από το *γενικό*: παρατήρηση η οποία εξηγεί και την αυστηρή κριτική του Αντόρνο στην εννοιακή κατηγορία της *ολότητας*. Επομένως, η έμφαση της κριτικής του στοχεύει στην καταγγελία του ως άνω πλαισίου και στην ανάδειξη μιας διαφορετικής *διαλεκτικής* σχέσης μεταξύ του *γενικού* και του *ειδικού*. Το μη ταυτόσημο κατονομάζει το επιμέρους που αντικαθιστά το καθόλου ως ρυθμιστής της σχέσης του καθόλου και του επιμέρους στο πλαίσιο της *Αρνητικής Διαλεκτικής*.

Στην πορεία είδαμε τα προβλήματα που τίθενται από μια τέτοιου τύπου προσπάθεια οριακής και, ενδεχομένως, σκανδαλώδους προέκτασης της κριτικής, που δύναται και είναι ανάγκη, σύμφωνα με τον Αντόρνο, να στρέψει η εγελιανή διαλεκτική προς τον εαυτό της, καθώς και τις πιθανές συγκλίσεις που προκύπτουν. Από το σύνολο των παραπάνω θεωρούμε ότι προέκυψε μια διαφορετική εικόνα της διαλεκτικής υπό το πρίσμα του ερευνητικού ερωτήματος της κριτικής της υπερβατικότητας στο εγελιανό *corpus*. Η κριτική της υπερβατικότητας στον Χέγκελ περιλαμβάνει την

²⁸⁶ Βλ., Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στην Φαινομενολογία του Πνεύματος*, ό.π., σ. 181.

αξίωση απελευθέρωσης του αντικειμένου που προβάλλει ο Αντόρνο, στο μέτρο που μεταφέρει τον χωρισμό, θα λέγαμε, από μια κάθετη σε μια οριζόντια κατεύθυνση. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η αμφισβήτηση της υπερβατικής εξουσίας κατοχυρώνει την ελευθερία των εξουσιαζόμενων μεταξύ τους.

Παρόλα αυτά σύμφωνα με τον Χέγκελ η σκέψη, με τη μορφή του θεωρησιακού στοχασμού που εκφράζει τον έναν και καθολικό Λόγο:

«[...] πρέπει να πάψει να βλέπει μονάχα διάφορους τρόπους και καθαρά ιδιότυπες απόψεις στα φιλοσοφικά συστήματα διαφόρων εποχών και φιλοσόφων και μέσα από τις ιδιαίτερες μορφές να δει τον εαυτό του —υπό τον όρο βεβαίως, ότι θα απαλλάξει τη δική του σκοπιά από τις συμπτωματικότητες και τους περιορισμούς. Διαφορετικά καταλήγει να βρει μιαν απλή πολλαπλότητα (Mannigfaltigkeit) από έννοιες και γνώμες της διάνοιας, μια τέτοια πολλαπλότητα όμως δεν είναι φιλοσοφία».²⁸⁷

Η ανάγκη για απαλλαγή από συμπτωματικότητες αναφέρεται στην απόλυτη σκοπιά από την πλευρά της οποίας ο Λόγος έχει αντιληφθεί ότι πρέπει να θέσει τον εαυτό του, εξού και η αναγκαιότητα της συστηματικής σκέψης που προκύπτει από τη μορφή του επίσταμαι, για το οποίο ο Χέγκελ αναγνωρίζει ότι, στην εποχή του, είναι ανάγκη να λάβει πάλι μια συστηματική μορφή, όπως αναφέρει και στην αρχή της *Επιστήμης της Λογικής*.²⁸⁸

²⁸⁷ G.W.F. Hegel, *W2*, σ. 19. (Έγελος, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ό.π., σ. 34).

²⁸⁸ G.W.F. Hegel, *W5*, σ. 65 κ.ε.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, αλλά και με την συνολική δομή του επιχειρήματος όπως εκτέθηκε στην παρούσα διατριβή, με σημείο εστίασης την κριτική της υπερβατικότητας, παρουσιάζεται στη σκέψη, ως θεωρησιακός στοχασμός, η ανάγκη να κατακτήσει τη σκοπιά του *απολύτου*, πράγμα που την οδηγεί να συγκροτήσει το επίσταμαί της και κατ' αυτόν τον τρόπο να συγκροτηθεί και η ίδια ως επιστήμη. Η συγκρότηση της σκέψης —και της προσήκουσας γνώσης της— σε ένα επιστημονικό σύστημα είναι το ζητούμενο στη φιλοσοφία του Χέγκελ, πράγμα που ο ίδιος καθιστά ρητό τόσο στον *Πρόλογο* της *Φαινομενολογίας του Νου* όσο και στην εκκίνηση της *Λογικής* του.

Από αυτή τη διαδρομή τής προκύπτει μια έννοια αλήθειας —η οποία δύναται να γίνει νοητή μόνο στο επίπεδο ενός φιλοσοφικού επιστημονικού συστήματος το οποίο ριζοσπαστικοποιεί, όπως είδαμε, την προδιαμορφωθείσα κριτική φιλοσοφία του Καντ όσο και τα συστήματα των Φίχτε και Σέλλινγκ. Αυτή η νέα έννοια αλήθειας είναι *διαδικασιακή* και βασίζεται στην κριτική (αρχικά των σχημάτων της συνείδησης στη *Φαινομενολογία* και μετέπειτα της διάρθρωσης ενός αντικειμενικού τρόπου κατανοησιμότητας στη *Λογική*) κι έτσι προκύπτει η ολοκληρωμένη μορφή εκείνου που αναγνωρίζουμε ως εγελιανή διαλεκτική μέθοδο.

Η διαλεκτική τώρα, ως μέθοδος, έχει ως βασική της αρχή την απόλυτη ταυτότητα του Λόγου που της έχει προκύψει *στην πορεία* και ταυτόχρονα το νεύρο της κίνησής της είναι, όπως είδαμε, η προσδιορισμένη άρνηση. Η προσδιορισμένη άρνηση, με τη σειρά της, επιτρέπει την αυτοανάπτυξη των εκάστοτε αντικειμένων της συνείδησης που σημαίνει ότι η ίδια είναι εμμενής, με την έννοια ότι δεν προσθέτει τίποτε από έξω αλλά παρακολουθεί τα ίδια τα αντικείμενά της καθώς εκείνα αυτοαναπτύσσονται.

Παρακολουθήσαμε στα πρώιμα γραπτά του Χέγκελ η έμφαση να δίνεται περισσότερο στην κριτική της υπερβατικότητας ως προς τα δίπολα (περατό-άπειρο, ελευθερία-αναγκαιότητα, ενθάδε-επέκεινα) που τίθενται από τη Διάνοια τόσο στη Θρησκεία όσο και εντός των φιλοσοφικών πραγματεύσεων. Ο τύπος κριτικής της υπερβατικότητας όπως παρουσιάζεται στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, αφορά την προσπάθεια ναδειχθεί η αμοιβαία σχέση των διπλών που προκύπτουν ως προς την κατανοησιμότητά τους μέσω της προσδιορισμένης τους άρνησης. Τα αντίθετα, όπως αναπτύξαμε στην αντίστοιχη ενότητα, κατανοούνται εντός μιας ανώτερης διαλεκτικής βαθμίδας ως αμοιβαίως εξαρτώμενα, και, επομένως, ποιοτικώς διαφορετικά, εφόσον μόνο με την κατανόηση της αμοιβαίας εξάρτησής τους, είναι δυνατό να κατανοηθεί και η διακριτότητά τους.

Στο *Πίστη και Γνώση*, ο Χέγκελ συλλαμβάνει και αναδεικνύει την αντιφατική σχέση μεταξύ της πίστης —που εκφράζεται στη θετική θρησκεία και, συγκεκριμένα, στον Προτεσταντισμό— και της γνώσης —που αναφέρεται στη μορφή του Λόγου που της αντιστοιχεί. Το κύριο πρόβλημα, εκεί, προκύπτει από το γεγονός ότι ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνεται η πίστη είναι περιορισμένος και αντιστοιχεί στον περιορισμένο τρόπο με τον οποίο συλλαμβάνεται και ο Λόγος. Πιο συγκεκριμένα, η υπερβατικότητα, σε αυτό το πλαίσιο, λαμβάνει τη μορφή της διακριτότητας μεταξύ της σφαίρας της πίστης κι εκείνης της γνώσης, ενώ η κριτική αυτής της μορφής υπερβατικότητας συνίσταται στην προσπάθεια του Χέγκελ να την άρει. Αυτή την άρση αναλαμβάνει ο Λόγος ο οποίος αναδεικνύει την ενότητα των δύο πόλων εντός του απολύτου που αποτελεί και τον ανεξάρτητο όρο τους.

Προχωρώντας στο δεύτερο κεφάλαιο, εκθέσαμε τον τρόπο με τον οποίο τίθεται η εμμένεια, ως μεθοδολογική αρχή, σε λειτουργία, αναγνωρίζοντας ότι αποτελεί, από τη μια πλευρά, το *κριτήριο αλήθειας* που προκύπτει εντός του εκάστοτε σχήματος συνείδησης στη *Φαινομενολογία*. Αυτό σημαίνει ότι, σε αυτό το πλαίσιο, η εμμένεια δηλώνει την εσωτερική συνέπεια της μετάβασης από το ένα σχήμα συνείδησης στο άλλο και αναφέρεται στο κατά πόσον το κριτήριο αλήθειας που θέτει το εκάστοτε σχήμα συνείδησης συμπίπτει με το *τελικό σχήμα* που μας προκύπτει.

Από την άλλη πλευρά, η εμφάνιση της εμμένειας, στο ίδιο αυτό πλαίσιο, δηλώνεται μέσω του ότι το αληθές που κάθε φορά προκύπτει — και, συνεπώς και η ίδια η εγγελιανή έννοια της αλήθειας— *δεν υπάρχει ανεξάρτητα από τη συνείδηση*. Ο τρόπος, συνεπώς, με τον οποίο γίνεται η κίνηση από το ένα σχήμα στο άλλο, δηλώνει ότι το αντικείμενο, που σε αυτή την περίπτωση είναι ο τρόπος «λειτουργίας» του κάθε σχήματος, *δεν είναι εξωτερικός προς τη σκέψη*. Το αληθές, συνεπώς, θα πρέπει να συμπίπτει με το τι συλλαμβάνει ή τι θεωρεί η συνείδηση *ως* αληθές, αναδεικνύοντας, έτσι, την αναπόφευκτη και ενεργή εμπλοκή της στο αντικείμενο.

Λίγο παρακάτω, παρακολουθώντας την κριτική του Χέγκελ στη σπινοζική υφιστάμενη ουσία, που λαμβάνει χώρα στην κατακλείδα της *Λογικής του Είναι*, διαπιστώσαμε την ατελή μορφή εμμένειας που απαντάται στην *Ηθική* καθώς και τον τρόπο άρσης της εκ μέρους του Χέγκελ. Η άρση αυτή αφορά, συγκεκριμένα, την αφηρημένη διαφοροποίηση που ανακύπτει στον Σπινόζα με εμπειρικό τρόπο, ώστε να καταστεί δυνατή η σύλληψη των φιλοσοφικών αντικειμένων, δηλαδή των νοητικών προσδιορισμών, με *a priori* εννοιακό τρόπο έτσι ώστε και η ίδια η έννοια της υφιστάμενης ουσίας να καταστεί *υποκείμενο*.

Στο τελευταίο κεφάλαιο, προσπαθήσαμε να αποσαφηνίσουμε τα όρια της εγγελιανής διαλεκτικής, σε ότι αφορά τη φύση της εμμένειάς της, αξιοποιώντας τις ενστάσεις του Αντόρνο. Αρχικά, αναδείξαμε τη σημασία που έχει για τον Αντόρνο η έννοια της προσδιορισμένης άρνησης η οποία αναδεικνύεται μέσω του κεντρικού της ρόλου τόσο στην *Αρνητική Διαλεκτική* και τις *Τρεις Μελέτες* του, όσο και στις *Διαλέξεις* του για τη *Διαλεκτική* καθώς και σε εκείνες για την *Αρνητική Διαλεκτική*. Επίσης, σχολιάσαμε το γεγονός ότι ο ίδιος προσπαθεί να αποσαφηνίσει την εν λόγω έννοια και λειτουργία παραμένοντας σε εγγελιανό έδαφος, ενώ ο τρόπος με τον οποίο το επιχειρεί είναι αρνητικός. Αυτό το τελευταίο σημείο χρήζει περαιτέρω διερεύνησης γύρω από το αν τελικά επιτυγχάνεται αυτή η περαιτέρω διασάφηση, αν θα μπορούσε να διαυγαστεί με κάποιον διαφορετικό τρόπο, παραμένοντας ακόμα στην επικράτεια της εγγελιανής διαλεκτικής ή αν, εν τέλει, αυτού του είδους η «περιγραφή» του περιεχομένου και της λειτουργίας αυτής της κομβικής έννοιας περιορίζεται από τον τρόπο με τον οποίο την πραγματεύεται ο ίδιος ο Αντόρνο.

Καταλήξαμε στο ότι αν ο τελευταίος θεωρεί το εγχείρημά του ως, κατά κάποιον τρόπο, διόρθωση της αξίωσης του Λόγου, το ερώτημα που προκύπτει τότε είναι *επί ποιας βάσης* δύναται κάτι τέτοιο να πραγματοποιηθεί. Επιστρέφοντας στον Χέγκελ σχολιάσαμε ότι οι επιλογές για μια τέτοια διόρθωση θα συνίσταντο είτε σε μια απόπειρα *εκ των έσω* του Λόγου αμφισβήτηση του Λόγου με καντιανό τρόπο είτε σε μια προσπάθεια παραπλήσια με εκείνη του Φίχτε, πράγμα το οποίο, ωστόσο, μπορεί να αναγνωσθεί ως, κατά κάποιον τρόπο, ενδοφιλοσοφικά, οπισθοχώρηση από τις ήδη διατυπωμένες εγγελιανές αξιώσεις του Λόγου περί της αυτοανάπτυξής του και του εσωτερικού του αυτοελέγχου.

Περαιτέρω, οι παραπάνω παρατηρήσεις συντείνουν στο γεγονός ότι δεν μπορεί να υπάρξει γνωσιοθεωρία χωρίς μεταφυσική, ούτε και το αντίστροφο καθώς το ζήτημα οδηγείται αναγκαστικά στο επίπεδο της μεθόδου μέσω της οποίας δύναται να πραγματοποιηθεί κάτι τέτοιο με το αποτέλεσμα να είναι η πορεία της μεθόδου στην οικεία αυτοσυνειδησία της.

Τέλος, ολόκληρη η παραπάνω πορεία αναγνωρίζεται ως εμμενής με τους διαφορετικούς τρόπους που αναδείξαμε όπως εκείνοι ανακλύπουν στο *Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, στη *Διαφορά Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, στο *Πίστη και Γνώση*, ακολουθούμενα από τη *Φαινομενολογία του Νου* και την *Επιστήμη της Λογικής*.

Το σύνολο των ερωτημάτων που αναπτύσσονται στην παρούσα διατριβή αποτελεί μέρος ενός ευρύτερου εγχειρήματος αποσαφήνισης της φύσης της νεωτερικής διαλεκτικής σκέψης και της κεντρικής της σημασίας για την κατανόηση σύγχρονων θεωρητικών αλλά και πρακτικών ζητημάτων όπως εκείνο της κυριαρχίας. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το ερώτημα που είχε κάποτε θέσει ο Αντόρνο για τη χρησιμότητα της φιλοσοφίας, μετατρέπεται εδώ στο ερώτημα περί του τι μας χρησιμεύει η ίδια η διαλεκτική. Η ανάγνωση και ο σχολιασμός των κυριότερων σημείων στα οποία καθίσταται περισσότερο διαφανής η φύση και η λειτουργία της εμμένειας στον Χέγκελ —μέσω ακριβώς της ανάδειξης του τρόπου με τον οποίο ασκεί κριτική στην υπερβατικότητα— ολοκληρώνει αυτό το πρώτο βήμα αποσαφήνισης της διαλεκτικής, που συνιστά και τον πρώτο σταθμό του ευρύτερου εγχειρήματός μας. Το δεύτερο βήμα, περιεχόμενο της επόμενης εργασίας, αφορά τη σχέση μεταξύ εγελιανής και μαρξικής διαλεκτικής γύρω από το ζήτημα συγκρότησης της πολιτικής, της

ελευθερίας καθώς και της έννοιας της ιδεολογίας. Τρίτο βήμα του εγχειρήματός μας θα αποτελέσει η εκ νέου εξέταση των παραπάνω ζητημάτων στο εσωτερικό της πρώτης γενιάς της Κριτικής Θεωρίας εφόσον θα έχει θεματοποιηθεί επαρκώς ο Μαρξ ως κύριος μεσολαβητικός κρίκος μεταξύ του Χέγκελ και της Κριτικής Σχολής, αποκαθιστώντας και ταυτόχρονα δείχνοντας τα πιθανά όρια *ολόκληρης* της εμβέλειας της σκέψης του Αντόρνο, για παράδειγμα, ο οποίος στο πλαίσιο της παρούσας διατριβής αξιοποιήθηκε περισσότερο ως εμβριθής σχολιαστής του Χέγκελ.

Βιβλιογραφία

Έργα G. W. F. Hegel

Γερμανική Πρωτογενής

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Meiner, Αμβούργο 1968.

Hegel, G. W. F., *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1986.

Αγγλική Πρωτογενής

Hegel, G. W. F., *Early Theological Writings* (μτφρ. T. M. Knox & Richard Kroner), University of Pennsylvania Press, Πενσυλβάνια 1971.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, μτφρ. A. V. Miller, Oxford University Press, Οξφόρδη 1977.

Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, μτφρ. T. Pinkard, Διαθέσιμη στο: <http://terrypinkard.weebly.com/phenomenology-of-spirit-page.html>.

Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Mind*, μτφρ. J. B. Baillie [1931], Dover Publications, Νέα Υόρκη 2003.

Hegel, G. W. F., *The Science of Logic*, μτφρ. George Di Giovanni, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2010.

Kaufmann, Walter (επιμ.), *Hegel: Texts and Commentary*, Anchor Books, Νέα Υόρκη 1966.

Ελληνική Πρωτογενής

Hegel, G.W.F., *Επιστήμη της Λογικής [Η Μεγάλη Λογική] Δεύτερος Τόμος. Η Υποκειμενική Λογική ή Διδασκαλία περί της Έννοιας*, μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Παπαζήσης, Αθήνα 2005.

Hegel, G.W.F., *Πίστη και Γνώση ή Η Αναστοχαστική Φιλοσοφία της Υποκειμενικότητας στην Πληρότητα των Μορφών της ως Φιλοσοφία του Καντ του Γιακόμπι και του Φίχτε*, μτφρ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Σαββάλας, Αθήνα 2010.

Hegel, G.W.F., *Πρόλογοι και Εισαγωγές*, μτφρ. Παναγιώτης Θανασάς, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο Κρήτης, 2021.

Hegel, G.W.F., *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, τ. 1, Δημήτρης Τζωρτζόπουλος Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1993.

Hegel, G.W.F., *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, τ. 2, μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1995.

Hegel, Georg Wilhelm, *Επιστήμη της λογικής: Η διδασκαλία περί του Είναι*, μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος Νόηση, Αθήνα 2013.

Έγκελς, *Η Διαφορά των Συστημάτων του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, μτφρ. Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2006.

Έγκελς, *Το Πνεύμα του Χριστιανισμού και το Πεπρωμένο του*, μτφρ. Γιώργος Σαγκριώτης, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2013.

Έγκελς, *Φαινομενολογία του Νου*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007.

Χέγκελ, Γκ. Β. Φ., *Περί των Επιστημονικών Τρόπων Πραγμάτευσης του Φυσικού Δικαίου, περί της Θέσης του στην Πρακτική Φιλοσοφία, και περί της Σχέσης του προς τις Θετικές*

Επιστήμες του Δικαίου, μτφρ. Όλγα Σταθάτου, Νήσος, Αθήνα 2017.

Χέγκελ, Γκέοργκ, *Επιστήμη της Λογικής [Η Μεγάλη Λογική] Πρώτος Τόμος – Δεύτερο Βιβλίο. Η Διδασκαλία περί της Ουσίας*, μτφρ. Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1998.

Χέγκελ, Γκέοργκ, *Η Επιστήμη της Λογικής (Από την Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών §§ 1-244)*, μτφρ. Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1991.

Ξενόγλωσση Δευτερογενής Βιβλιογραφία

Adorno, Theodor W., *An Introduction to Dialectics*, Polity Press, Καίμπριτζ και Μασαχουσέτη 2017.

Adorno, Theodor W., *Einführung in die Dialektik* (1958), (επιμ. Christoph Ziermann), Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2022.

Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2003.

Adorno, Theodor W., *Hegel: Three Studies*, μτφρ. Shierry Weber Nicholsen, MIT Press, Μασαχουσέτη 1993.

Adorno, Theodor W., Horkheimer Max, *Dialectic of Enlightenment*, μτφρ. Edmund Jephcott, Stanford University Press, Καλιφόρνια 2002.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, μτφρ. E. B. Ashton, Continuum, Νέα Υόρκη 1973.

Adorno, Theodor W., *Prisms*, μτφρ. S. Weber Nicholsen και S. Weber, MIT Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης 1983.

Adorno, Theodor W., *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/1966*, (επιμ. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2017.

- Adorno, Theodor W., *Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a lecture course 1965/1966*, μτφρ. Rodney Livingstone, Polity Press, Καίμπριτζ & Μάλντεν 2008.
- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, Νιού Χέιβεν & Λονδίνο 1983
- Baeza, Natalia, «Contradiction, Critique, and Dialectic in Adorno», Διδακτορική Διατριβή, University of Notre Dame 2013.
- Becker, Michael A., «In the Spirit of Critique. Critical Theory in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», Διδακτορική Διατριβή, The New School for Social Research 2018.
- Beiser, Frederick C., (επιμ.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1993.
- Benhabib, Seyla, *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1986.
- Brandom, Robert B., *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*, Belknap Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο 2019.
- Bristow, William F., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2007.
- Brunner, Otto, Conze, Werner, Koselleck Reinhart, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, τ. 3, Στουτγκάρδη 1982.
- Bubner, Rüdiger (επιμ.), *German Idealist Philosophy*, Penguin Λονδίνο 1997.
- Buchwalter, Andrew (επιμ.), *Hegel and Capitalism*, SUNY Press, Ωλμπανι 2015.
- Collmer, Thomas, *Hegels Dialektik der Negativität. Untersuchungen für eine selbst-kritische Theorie der Dialektik*, Focus Verlag, Γκίσεν 2002.

- Comay, Rebecca, Ruda, Frank, *The Other Side of Absolute Knowing*, The MIT Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο 2018.
- De Berg, Henk, Large, Duncan (επιμ.), *Modern German Thought from Kant to Habermas*, Camden House, Λονδίνο 2012.
- De Boer, Karin, *On Hegel. The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillan, Ηνωμένο Βασίλειο 2010.
- De Boer, Karin, Sonderegger, Ruth (επιμ.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2012.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* [1794], Αμβούργο 1979.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, τ.1, Meiner, Αμβούργο 1997.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Werke*, (11 τόμοι), De Gruyter, Βερολίνο 1971.
- Förster, Eckart, *The Twenty-Five Years of Philosophy*, Harvard University Press, Καίμπριτζ 2012.
- Forster, Michael N., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, University of Chicago Press, Σικάγο 1998.
- Franks, Paul W., *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο 2005.
- Fulda, Hans Friedrich, Henrich, Dieter (επιμ.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1973.
- Fulda, Hans Friedrich, Horstmann, Rolf-Peter, Theunissen, Michael (επιμ.), *Kritische Darstellung der Metaphysik*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1980.

- Held, David, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Καίμπριτζ 1990.
- Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης 2003.
- Hohendahl, Peter Uwe (επιμ.), *A History of German Literary Criticism, 1730-1980*, University of Nebraska Press, Νεμπράσκα 1988.
- Hook, Sidney, *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Μίσιγκαν 1962.
- Horkheimer, Max, *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings. Studies in Contemporary German Social Thought*, μτφρ. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Μασαχουσέτη 1993.
- Horstmann, Rolf-Peter (επιμ.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1978.
- Houlgate, Stephen, Baur, Michael (επιμ.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Μάλντεν 2011.
- Houlgate, Stephen, *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1987.
- Huhn, Tom (επιμ.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2004.
- Hyppolite, Jean, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, τ. 1, 2, Aubier-Montaigne, Παρίσι 1946.
- Jaeschke, Walter – Arndt, Andreas, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Beck, Μόναχο 2012.
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School & the Institute of Social Research, 1923-50*, University of California Press, Καλιφόρνια 1996.

- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Αμβούργο 1971.
- Köhler, Dietmar, Pöggeler, Otto (επιμ.), *C.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Βερολίνο 2006.
- Longuenesse, Beatrice, *Hegel's Critique of Metaphysics*, μτφρ. Nicole J. Simek, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2007.
- Maluschke, Günther, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bouvier Verlag, Βόννη 1984.
- Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο 1955.
- Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/1858)*, στο Marx Engels Werke, τ. 42, Dietz, Βερολίνο 1983.
- McDowell, John, *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Καίμπριτζ Μασαχουσέτης & Λονδίνο 2009.
- O'Connor, Brian, Mohr, Georg (επιμ.), *German Idealism: An Anthology and Guide*, University of Chicago Press, Σικάγο, 2007.
- Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1994.
- Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1989.
- Pippin, Robert B., *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, University of Chicago Press, Σικάγο 2019.
- Pippin, Robert B., *Philosophy by Other Means. The Arts in Philosophy and Philosophy in the Arts*, University of Chicago Press, Σικάγο 2021.

- Postone, Moishe, *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge University Press, Νέα Υόρκη 1993.
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried, Gabriel, Gottfried (επιμ.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe Verlag, Βασιλεία 2007.
- Rockmore, Tom, *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press, Μπέρκλεϋ 1997.
- Rose, Gillian, *Hegel Contra Sociology*, Verso, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2009.
- Rosen, Michael, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1982.
- Rother, Wolfgang, *Vorlesungen über Hegels Phänomenologie des Geistes*, Conexus, Ζυρίχη 2020.
- Sandkühler, Hans Georg, *Handbuch Deutscher Idealismus*, J.B. Metzler Verlag, Στουτγκάρδη & Βαϊμάρη 2005.
- Sanguinetti, Federico, Abath, André J. (επιμ.), *McDowell and Hegel. Perceptual Experience, Thought and Action*, Springer, Ελβετία 2018.
- Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2000.
- Soll, Ivan, *Introduction to Hegel's Metaphysics*, University of Chicago Press, Σικάγο 1969.
- Solomon, Robert C., *In the Spirit of Hegel*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1983.
- Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1979.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1977.

Theunissen, Michael, *Sein und Schein*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1967.

Vieweg, Klaus, Welsch, Wolfgang (επιμ.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2008.

Westphal, Kenneth R., *The Blackwell Companion to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Willey-Blackwell, Μάλντεν 2009.

Ξενόγλωσσα Άρθρα

Adorno, Theodor W., «Dialektische Epilegomena. Zu Subjekt und Objekt|», στο Adorno, Theodor W., *Kulturkritik und Gesellschaft I/II*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 2003.

Aitken, Scott F., «The Problem of the Criterion and Hegel's Model for Epistemic Infinitism», *History of Philosophy Quarterly*, τχ. 27 (4), 2010, σ. 379-387.

Antonio, Robert. J., «Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought», *British Journal of Sociology*, τχ. 32 (3), 1981, σ. 330-345.

Asmuth, Christoph, «Negativität. Hegels Lösung der Systemfrage in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*», *Synthesis Philosophica*, τχ. 43, 2007, σ. 19-32.

Baumann, Charlotte, «Adorno, Hegel and the Concrete Universal», *Philosophy and Social Criticism*, τχ. 37 (1), 2011, σ. 73-94.

Becker, Michael A., «Method and the Speculative Sentence in Hegel's Phenomenology of Spirit», *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2019, χ.σ.

- Becker, Michael A., «On Immanent Critique in Hegel's Phenomenology», *Hegel Bulletin*, The Hegel Society of Great Britain 2018, σ. 1-23.
- Becker, Michael A., «Second Nature, Critical Theory and Hegel's Phenomenology», *International Journal of Philosophical Studies*, 2018, σ. 1-23.
- Bergmann, F.H., «The Purpose of Hegel's System», *Journal of the History of Philosophy* 1964.
- Bernstein, Jay M., «Negative Dialectics as Fate. Adorno and Hegel», στο Huhn, Tom (επιμ.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge University Press, Κάμπριτζ 2007, σ. 19-50.
- Bernstein, Jay, «Negative Dialektik. Begriff und Kategorien III. Adorno zwischen Kant und Hegel», στο Honneth, Axel, Menke, Christoph (επιμ.), *Negative Dialektik. Klassiker Auslegen*, Akademie Verlag, Βερολίνο 2006, σ. 89-118.
- Bonsiepen, Wolfgang, «Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels», *Hegel-Studien*, τχ.16, 1977, σ. 142-153.
- Bowman, Brady, «Ist Hegels frühe Logik eine "Geschichte des Selbstbewusst-Seins"?», στο Beuthan, Ralf (επιμ.), *Geschichtlichkeit der Vernunft beim Jenaer Hegel*, Universitätsverlag Winter, Χαϊδελβέργη 2006, σ. 81-92.
- Bubbio, Paolo Diego, Fulvi, Daniele, «Immanence in Schelling and Hegel in the Jena Period», *The Southern Journal of Philosophy*, τ. 60(3), Σεπτέμβριος 2022, σ. 353-387.
- Buchwalter, Andrew, «Hegel, Adorno and the Concept of Transcendent Critique», *Philosophy and Social Criticism*, τχ. 12 (4), 1987, σ. 297-328.
- Buchwalter, Andrew, «Hegel, Marx, and the Concept of Immanent Critique», *Journal of the History of Philosophy*, τχ. 29 (2), 1991, σ. 253-279.

- De Boer, Karin, «Hegel's Conception of Immanent Critique: its Sources, Extent and Limit», στο De Boer, Karin, Sonderegger, Ruth (επιμ.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2012, σ. 83-100.
- Dieter, Henrich, «Hegels Grundoperation», στο Guzzoni, Ute, Rang, Bernhard, Siep, Ludwig (επιμ.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Meiner, Αμβούργο 1976, σ. 208-230.
- Dove, Kenley R., «Hegel's Phenomenological Method», *Review of Metaphysics*, τχ. 23 (4), 1970, σ. 615-641.
- Düsing, Klaus, «Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», *Hegel-Studien*, τ. 5, 1969, σ. 95-128.
- Ellmers, Sven, «Extern, intern oder immanent? Anmerkungen zu Rahel Jaeggis Sozialkritik», *Philosophisches Jahrbuch*, τχ. 128 (1), 2021, σ. 40-61.
- Finlayson, James Gordon, «Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism», *British Journal for the History of Philosophy*, τχ. 22 (6), 2014, σ. 1142-1166.
- Fulda, Hans Friedrich, «Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise», στο Horstmann, Rolf-Peter (επιμ.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1978, σ. 124-176.
- Fulda, Hans Friedrich, «Zur Logik der Phänomenologie», *Hegel-Studien*, τχ. 3, 1966, σ. 75-101.
- Guay, Robert, «Genealogy as Immanent Critique: Working from the Inside», αναμένεται στο Stone, Alison (επιμ.), *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2011, χ.σ.
- Habermas, Jürgen, «From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization», *European Journal of Philosophy*, τχ. 7 (2), 2000, σ. 129-157.

- Heidegren, Carl-Göran, «Dialectic of Categories, Dialectic of Experience in Hegel», στο Laitinen, Arto κ.α. (επιμ.), *Sisäisyys ja suunnistautuminen. Juhlakirja Jussi Kotkavirrälle, SoPhi*, τχ. 125, University of Jyväskylä 2014, σ. 65-73.
- Iber, Christian, «Hegels Konzeption des Begriffs», στο Koch, Anton, Schick, Friederike (επιμ.), *Wissenschaft der Logik. Klassiker Auslegen*, Akademie Verlag, Βερολίνο 2002, σ. 181-201.
- Jaeggi, Rahel, «Rethinking Ideology», στο De Bruin, Boudewijn, Zurn, Christopher F. (επιμ.), *New Waves in Political Philosophy*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2009, σ. 63-86.
- Karydas, Dimitris, *Begriffliche Form und Gesellschaftlicher Gehalt*, Νήσος, Αθήνα 2020.
- Kauppinen, Antti, «Reason, Recognition, and Internal Critique», *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, τχ. 45 (4), 2002, σ. 479-498.
- Kelly, Frank J., «Hegel's Solution to the Problem of Being», *Philosophica*, τχ. 4, 1988, σ. 119-136.
- Larsen, Neil, «Literature, Immanent Critique, and the Problem of Standpoint», *Mediations: Journal of the Marxist Literary Group*, τχ. 24 (2), 2009, σ. 48-65.
- Ng, Karen, «Ideology Critique from Hegel and Marx», *Constellations*, τχ. 22 (3), 2015, σ. 393-404.
- O'Connor, Brian, «Hegel, Adorno and the Concept of Mediation» (2007), στο <http://www.ucd.ie/philosophy/staff/oconnor/HegelAdorno.pdf>.
- Pahl, Katrin, «Karin De Boer. On Hegel: The Sway of the Negative» (Βιβλιοκριτική), *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, τχ. 7 (2), 2011, σ. 241-243.

- Paredes-Martín Maria del Carmen, «Hegel's Critique of Kantian Empiricism», *Hegel Jahrbuch*, τχ. 1, 2005, σ. 165-170.
- Pippin, Robert B., «Reading Hegel», *Australian Philosophical Review*, τχ. 2 (4), 2018, σ. 365-382.
- Rölli, Marc, «Immanence and Transcendence», *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Français*, τχ. 4 (2), 2004, σ. 50-74.
- Stahl, Titus, «What is Immanent Critique?» (Νοέμβριος 2013), διαθέσιμο στο: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2357957>.
- Stone, Alison, «Adorno, Hegel and Dialectic», *British Journal for the History of Philosophy*, τχ. 22 (6), 2014, σ. 1118–1141.
- Suther, Jensen, «The Logic of Critical Theory: Review of Robert Pippin, Hegel's Realm of Shadows» στο *Radical Philosophy*, τχ. 208, Φθινόπωρο 2020, σ. 97-99.
- Theunissen, Michael, «Negativität bei Adorno», στο Habermas, Jürgen (επιμ.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη επί του Μάιν 1983, σ. 41-65.
- Weißmann, Martin, «Wie immanent ist die immanente Kritik? Soziologische Einwände gegen Widerspruchsfreiheit als Ideal der Sozialkritik», *Zeitschrift für Soziologie*, τχ. 46 (6), 2017, σ. 381-401.
- Westphal, Kenneth R., «Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion», *History of Philosophy Quarterly*, τχ. 5 (2), 1988, σ. 173-188.
- Westphal, Merold, «Hegel's Theory of the Concept», στο Stepelevich, Lawrence (επιμ.), *G. W. F. Hegel: Selected Writings*, Humanities Press International, Ατλάντικ Χάιλαντς Νιού Τζέρσι 1993.
- Zelechow, Bernard, «Robert Pippin. The satisfactions of Self-Consciousness» (Βιβλιοκριτική), *History of European Ideas*, τχ. 13 (6), 1991, σ. 467-468.

Ελληνόγλωσση Δευτερογενής

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1986.

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Νήσος, Αθήνα 1996.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.

Adorno, Theodor W., *Αισθητική Θεωρία*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000.

Adorno, Theodor W., *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Adorno, Theodor W., *Το δοκίμιο ως είδος*, μτφρ. Βασιλική Ρουστοπάνη-Neumann, Έρασμος, Αθήνα 1998.

Adorno, Theodor W., *Τρεις μελέτες για τον Χέγκελ*, μτφρ. Νικόλαος Λίβος, Κριτική, Αθήνα 1992.

Bloch, Ernst, Adorno, Theodor W., *Κάτι λείπει. Μια συζήτηση για τις αντιφάσεις της ουτοπικής επιθυμίας*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 2000.

Horkheimer, Max, *Το πρόβλημα της αλήθειας*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, Αθήνα 2015.

Hyppolite, Jean, *Χέγκελ και Μαρξ*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα 1979.

Jay, Martin, *Η διαλεκτική φαντασία. Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας 1923-1950*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009.

- Kant, Immanuel, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Σμίλη, Αθήνα 2013.
- Kant, Immanuel, *Κριτική του Καθαρού Λόγου (Πρώτος Τόμος, Πρώτο Μέρος)*, μτφρ. Αναστάσιος Γιανναράς, Παπαζήσης, Αθήνα 1976.
- Καρύδας, Δημήτρης, *Η φυσική ιστορία της κοινωνίας. Δοκίμιο κοινωνικής θεωρίας*, Νήσος, Αθήνα 2020.
- Marcuse, Herbert, *Περί διαλεκτικής. Τρία Δοκίμια*, μτφρ. Κωνσταντίνος Ράντης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2013.
- Άντερσον, Πέρρυ, *Ο δυτικός μαρξισμός*, μτφρ. Αλέκος Π. Ζάννας, Κέδρος, Αθήνα 2005.
- Αντόρνο, Τέοντορ Β., *Η ιδέα της φυσικής ιστορίας*, μτφρ. Θωδωρής Λουπασάκης, Πρίσμα, Αθήνα 1992.
- Ένγκελς, Φρίντριχ, *Ο Λουδοβίκος Φοϊερμπαχ και το τέλος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2007.
- Καβουλάκος, Κωνσταντίνος (επιμ.), *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ. Ερμηνευτικές προσεγγίσεις*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009.
- Λαβράνου, Αλίκη, *Πίστη, Γνώση και Πολιτική. Κριτική της Υποκειμενικότητας και Θεμελίωση της Πολιτικής στον Χέγκελ της Περιόδου της Ιένας*, Ίδρυμα Σάκη Καράγιωργα, Αθήνα 2017.
- Μάρας, Κώστας, *Η κριτική του Λόγου και της Μεταφυσικής στον Αντόρνο και τον Νίτσε. Μια συγκριτική ανάγνωση*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.
- Μαρκούζε, Χέρμπερτ, *Λόγος και επανάσταση. Ο Χέγκελ και η γέννηση της κοινωνικής θεωρίας*, μτφρ. Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Ύψιλον, Αθήνα 1985.
- Μαρξ, Καρλ, *Βασικές Γραμμές Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας*, τ. 1, Στοχαστής, Αθήνα 1989.

Μολυνδρής, Γιάννης, «Ο Αντόρνο περί του Είναι: Το Καθεστώς των Λογικών Νόμων», https://www.academia.edu/110374467/O_Αντόρνο_περί_το_υ_Είναι.

Παπαϊωάννου, Κώστας, *Χέγκελ*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 1992.

Ράντης, Κωνσταντίνος, *Εισαγωγή στη διαλεκτική. Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκούζε*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2015.

Ράντης, Κωνσταντίνος, *Φύσις και Πνεύμα. Από τους Προσωκρατικούς στην Κριτική Θεωρία*, Πολύτροπον, Αθήνα 2008.

Ράντης, Κωνσταντίνος, *Ψυχανάλυση και «Διαλεκτική του Διαφωτισμού»*, Ύψιλον, Αθήνα 2006.

Ρίττερ, Γιόαχιμ, *Ο Έγελος και η Γαλλική Επανάσταση*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1999.

Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

Τούνισσεν, Μίχαελ, *Η Έννοια της Απόγνωσης. Διορθώσεις στον Κίρκεγκωρ*, μτφρ. Μιχάλης Παπανικολάου, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2002.

Φαράκλας, Γιώργος, *Αυτό το πράγμα. Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου. Δέκα Δοκίμια*, Νήσος, Αθήνα 2001.

Φαράκλας, Γιώργος, *Γνωσιοθεωρία και μέθοδος στον Έγελος*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2000.

Φαράκλας, Γιώργος, *Θέση και Αλήθεια*, Κριτική, Αθήνα 1997.

Φαράκλας, Γιώργος, *Νόημα και Κυριαρχία*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 2007.

Χρόνης, Νικόλαος, *Η κριτική θεωρία κατά τον Max Horkheimer*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 1997.

Χρόνης, Θεοχάρης, «Η Διαλεκτική Στροφή της Αναλυτικής Φιλοσοφίας (Sellars, McDowell, Brandom)», Διδακτορική Διατριβή, Πάντειον Πανεπιστήμιον Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών 2015.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Ιστορία και μέθοδος*, Σμίλη, Αθήνα 1994.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Όροι, αξίες, πράξεις*, Πόλις, Αθήνα 2005.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Το πρόβλημα της θεμελίωσης μιας κριτικής του θεσμικού λόγου και η Καντιανή διαλεκτική*, Έρασμος, Αθήνα 1976.

Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Χέγκελ. Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στη Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Πόλις, Αθήνα 2005.