ΓΚΕΟΡΓΚ ΧΕΓΚΕΛ

Η επιστήμη της Λογικής

Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια
ΓΙΑΝΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ

ΔΩΔΩΝΗ

Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ

ΑΛΛΕΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΓΙΑΝΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ

1. Σαίρεν Κίρκεγκωρ: **Η έννοια της αγωνίας.** Αθήνα, Δωδώνη 1971, 228 σελ. (με Λεξιλόγιο των φιλοσοφικών εννοιών).
2. Μάρτιν Χάιντεγγερ: **Είναι και χρόνος.** Τόμος Πρώτος. Αθήνα, Δωδώνη 1978, 416 σελ. (μὲ πρόλογο και σχόλια του μεταφραστή).
3. Μάρτιν Χάιντεγγερ: **Είναι και χρόνος.** Τόμος Δεύτερος. Αθήνα - Γιάννινα, Δωδώνη 1985, 417-774 σελ. (με σχόλια του μεταφραστή).
4. Μάρτιν Χάιντεγγερ: **Φαινομενολογία και θεολογία.** Αθήνα, Εποπτεία 1979, 80 σελ. (με εισαγωγή και σχόλια του μεταφραστή).
5. Αριστοτέλη: «Των Μετά τα Φυσικά Θ 10». **Εποπτεία** 34 (1979), σελ. 415-428 (με εισαγωγή και σχόλια του μεταφραστή).
6. Φρειδερίκου Νίτσε: «Το πάθος για την αλήθεια». **Εποπτεία** 36-37 (1979), σελ. 591-603 (με πρόλογο και σχόλια του μεταφραστή).
7. Ιμμάνουελ Καντ: **Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική.** Λθήνα - Γιάννινα, Δωδώνη 1983, 211 σελ. (με εισαγωγή και σχόλια του μεταφραστή).
8. Ιμμάνουελ Καντ: **Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών.** Αθήνα - Γιάννινα, Δωδώνη 1984, 144 σελ. (με εισαγωγή και σχόλια του μεταφραστή).
9. Paul Feyerabend: **Γνώση για ελεύθερους ανθρώπους.** Θεσσαλονίκη, Σύγχρονα Θέματα 1986, 264 σελ.
10. Μάρτιν Χάιντεγγερ: **Η προέλευση του έργου τέχνης.** Αθήνα - Γιάννινα, Δωδώνη 1986, 153 σελ. (με εισαγωγή και σχόλια του μεταφραστή).

Τίτλος πρωτοτύπου:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel:
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). §§ 1-244: **Die Wissenschaft der Logik.**

GEORG W.F. HEGEL

Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ

(από την **Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών**, §§ 1-244)

Εισαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια
ΓΙΑΝΝΗ ΤΖΑΒΑΡΑ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΔΩΔΩΝΗ»
ΑΘΗΝΑ - ΓΙΑΝΝΙΝΑ
1991

© ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΔΩΔΩΝΗ» Ε.Κ. ΛΑΖΟΣ
Ασκληπιού 3, 106 79 Αθήνα
Τηλ. 36.37.973

ISBN 960-248-081-5

Enzyklopädie = Georg W.Fr. Hegel, **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** (1830) (= **Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών σε επιτομή**). Στις παραγράφους §§ 1-244 της χεγκελιανής **Εγκυκλοπαίδειας**, στις οποίες περιλαμβάνεται η εδώ εκδιδόμενη **Επιστήμη της Λογικής**, παραπέμπω κατά το πλείστο με απλή αναφορά της παραγράφου (π.χ. § 22). Δες Hegels **Werke**, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.

Δες Hegels **Werke**, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.

§§ 245-376: Zweiter Teil: **Die Naturphilosophie** (= **Η Φιλοσοφία της φύσης**), Hegels **Werke**, Band 9, Suhrkamp,
Frankfurt a.M. 1970.

§§ 377-577: Dritter Teil: **Die Philosophie des Geistes** (= **Η Φιλοσοφία του πνεύματος**), Hegels **Werke**, Band 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.

Στις Σημειώσεις (Anmerkungen) του Χέγκελ, που τυπώνονται με αυξημένο το αριστερό περιθώριο, παραπέμπω με την ένδειξη: Σημ.

Στις προφορικές προσθήκες (Zusätze) του Χέγκελ παραπέμπω με την ένδειξη: προσθήκη.

Στα σχόλια του μεταφραστή της παρούσας έκδοσης παραπέμπω με την ένδειξη: υποσημ.

Logik = Georg W.Fr. Hegel, **Wissenschaft dep Logik** (= **Η επιστήμη της Λογικής**).

I = Erster Teil: **Die objektive Logik** (= **Η αντικειμενική Λογική**), Erstes Buch, Hegels **Werke**, Band 5, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.

II = Erster Teil: **Die objektive Logik**, Zweites Buch. Zweiter Teil: **Die subjektive Logik** (= **Η υποκειμενική Λογική**), Hegels **Werke**, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969.

Στα έργα του Descartes παραπέμπω στην έκδοση των Απάντων του που εκπόνησαν οι Charles Adam και Paul Tannery (1897 κ.ε.).

Στα έργα του Friedrich H. Jacobi παραπέμπω στην έκδοση των Friedrich Roth και öppen, Wissensch. Friedrich Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 , που είναι φωτοαντιγραφική ανατύπωση της έκδοσης της Λειψίας (1812 κ.ε.).

Στα έργα του Immanuel Kant παραπέμπω με βάση τη σελιδαρίθμηση των πρώτων εκδόσεων, π.χ. **Κριτ. τ. καθ. λογ.** A80 / B106 = **Kritik der reinen Vernunft** α′ έκδοση σελ. 80, β′ έκδοση σελ. 106.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ

1. Τα οντολογικά θεμέλια της χεγκελιανής Λογικής

Έστω και αν μια μεγάλη πληθώρα κρίσεων και απόψεων σχετικά με τη Λογική του Χέγκελ διατυπώθηκε ήδη κατά τον 19ο αιώνα, μόλις κατά τον 20ό αιώνα αναγνωρίστηκε σε βάθος και αναλύθηκε συστηματικά το *οντολογικό* στοιχείο που διέπει αυτό το έργο. Έγινε δηλαδή ευρύτατα αποδεκτό ότι πίσω από τον τίτλο *Η επιστήμη της Λογικής* κρύβεται μια Οντολογία[1], με το διττό νόημα που καθιερώθηκε ήδη χάρη στον Ιμμάνουελ Καντ: ως κριτική της παρα-

---

1. Ένας από τους πρώτους γερμανούς στοχαστές, που στις αρχές του 20ού αιώνα άνοιξε τον δρόμο για ένα οντολογικό διάβασμα της χεγκελιανής Λογικής, ήταν ο Χέρμπερτ Μαρκούζε, και μάλιστα κάτω από την επίδραση του τότε μεσουρανούντος Μάρτιν Χάιντεγγερ· δες την επί υφηγεσία διατριβή του Μαρκούζε: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (= *Η Οντολογία του Χέγκελ και η θεμελίωση μιας θεωρίας της ιστορικότητας*), Frankfurt a.M. 1932. Στην Εισαγωγή του βιβλίου του λέει μεταξύ άλλων: «Η παρούσα εργασία επιχειρεί να καταδείξει ότι η χεγκελιανή Οντολογία προσανατολίζεται με αρχέγονο τρόπο προς την έννοια της ζωής και της ιστορικότητάς της. Για να γίνουν σαφείς οι εδώ σκιαγραφούμενες συνάφειες υπήρξε αναγκαίο, να τολμήσουμε την προσπάθεια μιας επανερμηνείας της χεγκελιανής '*Λογικής*' ... Όσα συνεισφέρει η παρούσα εργασία σε μια ανάπτυξη και διασάφηση των προβλημάτων, τα οφείλει στη φιλοσοφική εργασία του Μάρτιν Χάιντεγγερ.» (σελ. 3 και 8).

Είναι ωστόσο αναμφισβήτητο ότι κάποιοι μελετητές της Λογικής του Χέγκελ είχαν επισημάνει ήδη πρωτύτερα τα ολέθρια επακόλουθα μιας μη-οντολογικής κατανόησής της. Έτσι π.χ. ο Georg Lasson, εκδίδοντας και προλογίζοντας κατά το 1923 (1932[2]) τη χεγκελιανή Λογική, γράφει σαφέστατα (σελ. XLI): «Μία από τις πιο συνηθισμένες αιτίες της πλήρους παρερμηνείας της χεγκελιανής Λογικής έγκειται στο ότι αυτή συμπαρατίθεται και συγκρίνεται με την τυπική Λογική, δηλαδή η επονομαζόμενη

δοσιακής Μεταφυσικής και ως προσπάθεια θεμελίωσης μιας νέας μεταφυσικής θεώρησης. Έτσι η σχέση της χεγκελιανής «Λογικής» προς την κοινά νοούμενη Λογική μπορεί να θεωρηθεί τόσο αμφισβητήσιμη και προβληματική, όσο αντίστοιχα παραπλανητικός μιας υποκρυπτόμενης Οντολογίας είναι και ο τίτλος *Ηθική* στο μεγάλο βιβλίο του Σπινόζα, και ακόμα παλαιότερα ο τίτλος *Περί φύσεως* με τον οποίο τιτλοφορούνταν τα βιβλία των Προσωκρατικών στοχαστών.

Ο ίδιος ο Χέγκελ δεν δίστασε να αναγνωρίσει, πόσο πολλά οφείλει το βιβλίο του σε πρωτύτερους και μάλιστα ειδικά σε Προσωκρατικούς στοχαστές[2], και άρα πόσο λιγότερα είναι τα δάνεια από την επονομαζόμενη «τυπική» Λογική του Αριστοτέλη. Μπορεί μάλιστα να ειπωθεί βάσιμα, ότι μια από τις πιο θεμελιώδεις πεποιθήσεις που στερεώνουν τη χεγκελιανή Λογική, είναι η πρόταση την οποία χάραξε μια για πάντα στη συνείδηση της μεταγενέστερης ανθρωπότητας ο πρώτος Προσωκρατικός οντολόγος, Παρμενίδης ο Ελεάτης (απόσπ. Β3): *τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καί εἶναι*, το Νοείν και το Είναι ταυτίζονται. Με σχεδόν πανομοιότυπο τρόπο και μέσα στη χαρακτηριστική του ορολογία ο Χέγκελ θα επαναλάβει, αιώνες μετά τον Παρμενίδη, τη θεμελιώδη ετούτη θέση γράφοντας στην *Εγκυκλοπαίδεια* όπως και σε προηγούμενο κείμενό του: « Ό,τι είναι

αριστοτελική Λογική χρησιμοποιείται ως σημείο αναφοράς. Αλλά η χεγκελιανή Λογική δεν έχει καμιά σχέση με αυτήν, και αντίθετα συγγενεύει άμεσα με αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει Μεταφυσική.» Για το ότι ο ίδιος ο Χέγκελ παραδέχεται και διαπιστώνει ότι «η αντικειμενική Λογική ... παίρνει τη θέση της αλλοτινής *Μεταφυσικής*» δες Logik I, σελ. 61-2. Δες επίσης Enzyklopädie § 24.

2. Είπε κάποτε στα πανεπιστημιακά του μαθήματα (δες Hegels *Werke*, Reclam, Band 18, 320): «Δεν υπάρχει ούτε μία πρόταση του Ηράκλειτου, που να μην την συμπεριέλαβα μέσα στη Λογική μου». Με το τί καταλάβαινε ο Χέγκελ όταν μιλούσε για Ηράκλειτο, ποιες ήταν οι πηγές που διέθετε, πώς διερμήνευε τους στοχασμούς και τις αρχές της ηρακλείτειας Φιλοσοφίας, ασχολείται το εμπεριστατωμένο βιβλίο του Νίκου Ψημμένου: *Hegels Heraklit-Verständnis*, Basel 1978.

έλλογο, είναι πραγματικό, και ό,τι είναι πραγματικό, είναι έλλογο»[3].

Αλλά τί μπορεί να σημαίνει αυτή η παράδοξη πρόταση; Είναι δυνατό να πιστεύει στα σοβαρά ένας άνθρωπος, ότι δεν υπάρχει καμιά *παράλογη* πραγματικότητα μέσα στον κόσμο, ότι κάθε τι συμβαίνει *εύλογα* και όχι εξίσου καλά *ανορθόλογα* και *υπέρ λόγον*; Αυτά τα ερωτήματα, που ξεπηδούν σχεδόν σαν αυτονόητα από τον κοινό νου, αναδείχνονται άτοπα και περιττά, αμέσως μόλις εξηγηθεί έστω και κατ' ελάχιστο η χεγκελιανή έννοια της πραγματικότητας. Από αυτή την έννοια θα πρέπει να αποκλειστεί κάθε «εξαθλιωμένη ή εφήμερη ύπαρξη», κάθε πρόσκαιρο και περιπτωσιακό γεγονός ή δεδομένο, στο οποίο καθημερινά απονέμουμε «τυχάρπαστα το όνομα *πραγματικότητα*»[4]. Με νηφάλια φιλοσοφική ματιά ο Χέγκελ εκτιμά όλες τις πεπερασμένες υπάρξεις ως ανάξιες για να χαρακτηριστούν πραγματικές. Κάθε άμεσο δεδομένο, που προσφέρεται στις αισθήσεις και στο καθημερινό πάρε-δώσε, δεν μπορεί να διεκδικήσει αυτονόητα μια θέση στον χώρο της *αληθινής* πραγματικότητας. Όσα *φαίνονται* να υπάρχουν, μπορούν να ανήκουν εξίσου καλά στην περιοχή της αλήθειας όσο και στην περιοχή της *επίφασης*· όσα δίνουν την εντύπωση ότι *είναι* κάτι, μπορούν ήδη κατά την επόμενη στιγμή να αναδειχτούν ως *μη όντα,* ως κατ' επίφασιν όντα ή ως παρελθόντα. Αυτή η καθαρά μεταφυσική θέση δεν είναι ασφαλώς καινούρια· χαρακτηρίζει τους μεγάλους στοχαστές από τον Παρμενίδη έως σήμερα, με κορυφαίο σταθμό τη θεωρία των ιδεών ενός Πλάτωνα – και ο Χέγκελ δεν διστάζει να ενταχθεί σ' αυτή τη μακραίωνη διαστοχαστική παράδοση. Εάν κάθε ρεαλιστική ύπαρξη (Realität) δεν μπορεί να θεωρηθεί πραγματική, αποκτά εντούτοις δικαίωση και αλήθεια μόλις ιδωθεί ως αδιάσπαστη με τη *νόηση*, με την περιοχή του *ιδεατού* (Idealität) – και με αυτό το νόημα ο Χέγκελ υπάγεται στο μακραίωνο και

3. Δες Enzyklopädie § 6 Σημ.
4 Ό.π.

αδιάπτωτα αναβιωνόμενο φιλοσοφικό ρεύμα του *ιδεαλισμού*. Τότε μόνο μπορούν κατά τον ιδεαλισμό να θεωρηθούν τα πράγματα ως αληθινά, όταν έχουν *νοηθεί*, άρα συνταυτιστεί (δες Παρμενίδη ό.π.: *τό αὐτό*) με την περιοχή της *ιδέας*. Το ίδιο με επαρκέστερη διατύπωση: Το αρχικό και τελικό υπόβαθρο των πραγμάτων, δηλαδή αυτό από το οποίο πηγάζουν και αυτό στο οποίο τείνουν τα πράγματα σύμφωνα με το νόημα της ύπαρξής τους, είναι κατά τον ιδεαλισμό το Απόλυτο, η Ιδέα.

Όπως διέγνωσε μια πληθώρα διανοητών, τα πράγματα διασπώνται σε αληθινά και αναληθή, σε πραγματικά και μηπραγματικά, σε νοούμενα και φαινόμενα. Όσα προσφέρονται άμεσα στις αισθήσεις και στην καθημερινή προσέγγιση; δεν μπορούν αυτόματα να ισχύσουν και ως αληθινά. Αλλά είναι ετούτο μια επαρκής δικαιολογία, για να μην ασχοληθεί με αυτά ο «μεταφυσικός» φιλόσοφος; Όχι βέβαια! Ακριβώς αυτά τα αναληθή καθώς και η όποια σχέση τους προς την αλήθεια αποτέλεσαν ανέκαθεν ένα από τα κεντρικότερα αντικείμενα μελέτης των φιλοσόφων. Ήδη ο Παρμενίδης αναγκάζεται να διασπάσει το μοναδικό φιλοσοφικό του βιβλίο σε δύο τμήματα, και αφού μελετήσει στο πρώτο τμήμα το Αληθινό, αναλαμβάνει στο δεύτερο τμήμα μια ευρεία εξέταση του *αναληθούς*, ως περιοχή μιας πληθώρας από γνώμες και αντιλήψεις, τις οποίες τρέφουν οι άνθρωποι σχετικά με τα πράγματα[5]. Μέσα από σκολιούς διαστοχαστικούς δρόμους οδηγείται και ο Πλάτων στην πεποίθηση, ότι τα απατηλά φαινόμενα μολονότι δεν ανήκουν στον αληθινό κόσμο των ιδεών, ωστόσο δεν μπορούν να θεωρηθούν ως εντελώς αποκομμένα από αυτόν, αλλά μέσα σε μια σχέση *μέθεξης*. Ο Χέγκελ θα αναλάβει με τη σειρά του τον βαρύ άθλο να συμπεριλάβει τα πεπερασμένα και πρόσκαιρα πράγματα μέσα σε μία και την αυτή περιοχή

5. Δες το βιβλίο μου: Γιάννη Τζαβάρα, *Το ποίημα του Παρμενίδη*, «Δόμος», Αθήνα 1980, όπου μεταφράζω και σχολιάζω το έτσι διεσπασμένο αυτό προσωκρατικό κείμενο.

της απέραντης ιδέας, να συνοψίσει το σύνολο των ρεαλιστικά και ιδεατά υπαρκτών όντων ως αναπόσπαστων *συστατικών* της ίδιας ολότητας, και έτσι να συγκροτήσει το φιλοσοφικό του *σύστημα*.

Αλλά εάν πράγματι στα θεμέλια ενός φιλοσοφικού συστήματος χάσκει αυτή η οξύτατη διάκριση των πραγμάτων, πώς είναι δυνατό να *εναρμονιστούν* αυτά σε μια ενιαία ολότητα, και πώς μπορούμε ξεφεύγοντας από τα αναληθή (ανάμεσα στα οποία διατρίβουμε καθημερινά, και εμείς οι ίδιοι ως πεπερασμένοι και πρόσκαιροι ανήκουμε), να *αναχθούμε* στον κόσμο της αληθινής πραγματικότητας; Η εναρμόνιση των μεν με τα δε και η αναγωγή από τα πρώτα στα δεύτερα είναι δυνατό να επιτευχθεί μόνο με μια στέρεη *μέθοδο*, την οποία ριζωμένος στην αρχαιοελληνική παράδοση ο Χέγκελ θα ονομάσει *διαλεκτική* (Dialektik).

2. Η διαλεκτική μέθοδος του Χέγκελ[6]

Ο κοινός νους συνήθως δεν αναζητά και δεν θεωρεί ότι χρειάζεται κάποια αυστηρή μέθοδο, για να συλλάβει τα πράγματα έτσι όπως αυτά είναι. Και παρ' όλη την απλοϊκή στάση του απέναντι στα πράγματα, ο κοινός νους είναι σε

---

6. Η παρούσα αναφορά στη διαλεκτική του Χέγκελ έχει σαν στόχο, όπως και ενγένει η «Εισαγωγή του μεταφραστή», μια πρώτη παρουσίαση κάποιων στοιχείων, χωρίς να προβάλλει αξιώσεις για πλήρη διασάφηση ή εξάντληση του θέματος ή αντιμετώπιση σύγχρονων ερμηνειών. Το θέμα έχει πάμπολλες πτυχές και η σχετική βιβλιογραφία είναι εξαιρετικά πλούσια. Παραπέμπω εδώ στον τόμο που εξέδωσε ο Rolf-Peter Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, stw, Frankfurt a.M. 1989[2] (1978[1]), όπου ο αναγνώστης μπορεί να βρει μια καλή επιλογή πρόσφατων άρθρων και πλούσια βιβλιογραφία. Οι κεντρικές απόψεις που εξετάζονται στο βιβλίο του Horstmann, ειναι οι εξής: α) Διαλεκτική μέθοδος και χεγκελιανή Λογική, β) Οι βασικές κατηγορίες: το ξεκίνημα, η άρνηση και η αντίφαση, γ) Περιοχές εφαρμογής της χεγκελιανής διαλεκτικής. Σχετικά με τους χυμούς που αντλεί η χεγκελιανή από την αρχαιοελληνική

θέση να τα αντιλαμβάνεται με εύλογο και «τυπικά» Λογικό τρόπο· έτσι π.χ. καταλαβαίνει ότι το δέντρο που βλέπει μπροστά του είναι δέντρο, το τραπέζι είναι τραπέζι και γενικά οποιοδήποτε Α είναι ο εαυτός του, πράγμα που συγκροτεί την πρώτη και βασικότερη αρχή της «τυπικής» Λογικής: Α = Α. Πρόκειται αναμφισβήτητα για μια ακλόνητη αρχή, όσο κάποιος αντιμετωπίζει ένα πράγμα με τις ίδιες του τις αισθήσεις, και διαπιστώνει ότι το τάδε τραπέζι είναι τραπέζι και όχι σπίτι· αυτή τη βεβαιότητα παρέχει η *άμεση* επαφή με τα πράγματα.

Αλλά ο διαλεκτικά σκεπτόμενος ανακαλύπτει μέσα στα πράγματα κάτι περισσότερο από τον εαυτό τους. Ανακαλύπτει π.χ. ότι αυτό που τώρα *είναι* δέντρο, μετά από λίγο *δεν είναι* παρά ένα τραπέζι, και μετά από κάποιο χρονικό διάστημα χρησιμοποίησης μπορεί να καεί σαν καυσόξυλο και να αποκτήσει εντελώς άλλα συστατικά – άρα ιδωμένο διαχρονικά το δέντρο και *είναι* και *δεν είναι* δέντρο, το τραπέζι και είναι και δεν είναι τραπέζι· αλλά ακόμα και μέσα στην ίδια στιγμή: το τάδε τραπέζι *είναι* μέσα στο σαλόνι, *δεν είναι* μέσα στην κρεββατοκάμαρα, *είναι* καφετί και μακρόστενο, *δεν είναι* μαύρο και τετράγωνο, άρα ταυτόχρονα και είναι και δεν είναι. Ο διαλεκτικά σκεπτόμενος αναγκάζεται να παραδεχτεί ότι Α = μη-Α, ότι κάθε τι μπορεί να ιδωθεί και ως αντίθετο από τον εαυτό του, ως κάτι που αποτελεί μια πλήρη αναίρεσή του. Αυτή δεν είναι, βέβαια, μια καινούρια διαπίστωση· της έκαμαν χρήση οι σοφιστές και την έβαλαν ως θεμέλιο οι σκεπτικιστές, για να δείξουν ότι είναι αδύνατο να παρθεί μια μονοσήμαντη απόφαση για το τί και πώς και αν είναι τα πράγματα. Αλλά μέσα από αυτή τη χρήση και κατάχρηση του διαλεκτικού στοιχείου ξεπηδά μια αλήθεια, που ο Χέγκελ θα βάλει ως ακλόνητο θεμέλιο ολόκληρου του συστήματός του: ότι κάθε πεπερασμένο και πρόσκαιρο πράγμα είναι *εντός εαυτού* αντιφατικό, περιέχει δηλαδή μέσα

διαλεκτική δες τα κείμενα που εξέδωσε πρόσφατα ο Manfred Riedel (Hrsg.): *Hegel und die antike Dialektik*, stw, Frankfurt a. M. 1990.

του και το αντίθετο του εαυτού του, με μια αδήριτη αναγκαιότητα που το εξαναγκάζει να αίρεται υπεράνω του εαυτού του και να *αυτοαναιρείται*[7]. Εδώ προέχουν όχι πια οι κούφιες και επιπόλαιες αντιφάσεις που θα εκφράσει ο κάθε «έξυπνος» («σοφιστής»), αλλά μια εσωτερική τάση των ίδιων των πραγμάτων που τα αναδείχνει ως κάτι εντελώς αντίθετο από ό,τι δείχνονται να είναι κατ' αρχήν.

Ολόκληρη η παραδοσιακή Λογική αλλά και η καθημερινή ζωή των ανθρώπων στηρίζεται στην πεποίθηση που εκφράζεται από την «αρχή της ταυτότητας»: Α = Α. Πώς είναι ξαφνικά δυνατό να ακυρωθεί αυτή η «αρχή», και στη θέση της να μπει ένα τόσο παράδοξο «ξεκίνημα» (γερμανικά: Anfang) όσο αυτό με το οποίο αρχίζει ο Χέγκελ τη Λογική του;[8] Δεν ακυρώνονται μονομιάς τα πάντα, όταν για τίποτα πια δεν μπορούμε να πούμε με βεβαιότητα ότι *είναι αυτό* και όχι κάτι αντίθετο; Δεν οδηγούμαστε στην αναποφασιστικότητα του σκεπτικιστή, στην πλήρη αβεβαιότητα για τα πάντα, ή έστω σε έναν απαράδεκτο παραλογισμό; Αυτές οι ερωτήσεις δεν έχουν εδώ άλλο νόημα, παρά να προβληματίσουν σχετικά με αυτό το τολμηρό ξεκίνημα της χεγκελιανής Λογικής, που ισχυρίζεται: «Το Είναι και το μηδέν ταυτίζονται»[9]. Ο προσεκτικός αναγνώστης θα ζητήσει βέβαια κατ' αρχήν μια εξήγηση, για το τί σημαίνουν αυτοί οι όροι: «Είναι» και «μηδέν». Και μόνο αφού εξακριβώσει το πλήρες *περιεχόμενό* τους θα μπορέσει να αποφανθεί, κατά πόσο πρόκειται εδώ για μια στέρεη Λογική αρχή ή για έναν

---

7. Δες Enzyklopädie § 81.

8. Μ' ετούτο δεν θέλω να πω ότι ο Χέγκελ απορρίπτει την αρχή της ταυτότητας· μια τέτοια παρερμηνεία θα ήταν ολέθρια για την κατανόηση των προθέσεών του. Ο Χέγκελ διαπιστώνει όμως την ανεπάρκεια αυτής της αρχής για μια οντολογική θεμελίωση της Λογικής, και γι' αυτό ασκεί μια οξύτατη κριτική στον *φορμαλισμό* που υποβάλλει τόσο η «αρχή της ταυτότητας» (δες Enzyklopädie § 115 Σημ.), όσο και η «αρχή της αντίφασης» ή «αρχή του αποκλειόμενου τρίτου» (δες Enzyklopädie §§ 117-9), και η «αρχή του επαρκούς θεμέλιου» (δες Enzyklopädie § 121 Σημ.).

9. Δες Enzyklopädie § 88 Σημ.

παραλογισμό. Αλλά εδώ ξεκινούν και οι δυσκολίες· γιατί ο Χέγκελ διαβεβαιώνει ότι τόσο το «Είναι» όσο και το «μηδέν» πρέπει εδώ να εκληφθούν ως απόλυτες αφαιρέσεις, ως έννοιες *κενές περιεχομένου*, ως κάτι εντελώς απροσδιόριστο. Και πράγματι, εάν από ένα τραπέζι κάνουμε αφαίρεση όλων των ιδιοτήτων του, (εάν π.χ. παραμερίσουμε το γεγονός ότι συνίσταται από ξύλο ή σίδερο, από τάδε βαθμό σκληρότητας, από τάδε χρώμα, μέγεθος, σχήμα κτλ.), τότε η πλήρης *κενότητα* που απομένει, η ριζική απουσία των πάντων, ένα σκέτο «είναι» χωρίς κατηγορούμενο, μας οδηγεί στο ότι δεν είναι *τίποτα* – άρα ταυτίζεται με το μηδέν. Αν πούμε ότι το τραπέζι πέρα από τις όποιες ιδιότητές του «είναι», οπότε δεν μπορούμε να του αποδώσουμε ούτε καν την ιδιότητα της ύπαρξης, είναι σαν να το ταυτίζουμε με το τίποτα, με το «δεν είναι». Πόσο μάλλον όταν δεν έχουμε μπροστά μας (ούτε μπροστά στα μάτια μας, ούτε μέσα στην παράστασή μας) αυτό το συγκεκριμένο πράγμα που είναι ένα τραπέζι, παρά μόνο την καθαρή αφαίρεση που απαιτεί η λέξη *Είναι*· η απόλυτη αφαίρεση περιεχόμενου ταυτίζεται με το *μη-Είναι* (*μηδέν*). Γίνεται τουλάχιστον φανερό ότι επιδιώκεται ένα ξεκίνημα από το τίποτα: από την πλήρη έλλειψη προϋποθέσεων, προκαταλήψεων, αντιλήψεων, παραστάσεων και θεωριών· κι αυτό είναι οπωσδήποτε ένα έντιμο και εύλογο ξεκίνημα.

Η ανθρώπινη *διάνοια* (γερμανικά: Verstand) είναι η διασκεπτική ικανότητα, που κατορθώνει να διακρίνει όσα διαφέρουν, και να τα αντιδιαστέλλει με σαφήνεια. Είναι λοιπόν ικανή να θλέπει ότι κάθε Α δεν είναι μόνο ο εαυτός του, αλλά είναι επιπλέον κάτι ανόμοιο και αντίθετο από κάτι άλλο· ότι π.χ. το άσπρο διαφέρει από το μαύρο, το αληθινό από το εσφαλμένο, το ηθικό από το ανήθικο. Αλλά η διάνοια ξέρει μόνο να εντοπίζει και να στατικοποιεί τα διαφορετικά, και έτσι να τα αντιπαραθέτει ως αλληλοαποκλειόμενα· αυτή η *διακριτική* ικανότητα είναι αναμφισβήτητα χρήσιμη, αλλά για μια πληρέστερη θεώρηση των πραγμάτων ανεπαρκής. Αποτελεσματικότερη είναι κατά τον

Χέγκελ εκείνη η ανθρώπινη ικανότητα, που διαπιστώνει ότι ακόμα και τα έσχατα αντίθετα είναι δυνατό να εναρμονίζονται, να αλληλοπεριέχονται και να αλληλοεισδύουν. Αυτή είναι η *λογική ικανότητα* (γερμανικά: Vernunft). Αυτή διαπιστώνει ότι μέσα σε κάθε τι κρύβεται κάτι διαφορετικό ως άρνησή του, που όμως δεν συνεπάγεται έναν άμεσο αποκλεισμό του, αλλά μια αλληλοσυνύφανση. Η λογική ικανότητα μπορεί να διαβλέπει εκείνη την *άλλη* διάσταση που ο Χέγκελ ονομάζει «θεωρησιακή» (spekulativ)[10], τη διάσταση που όχι μόνο αποκαλύπτει πίσω από κάθε τι το αντίθετό του, αλλά και συμπεριλαμβάνει τα δύο αντίθετα ως εναρμονιζόμενα μέσα σε ένα τρίτο. Έτσι π.χ. δεν αρκείται να διαπιστώσει ότι το Είναι συμπίπτει με το μηδέν, αλλά ανακαλύπτει και το *γίγνεσθαι* ως ένα τρίτον όρο, μέσα στον οποίο οι δυο προηγούμενοι συνυπάρχουν: το γίγνεσθαι είναι εκείνη η μετάβαση, κατά την οποία κάτι ξεφεύγει από το μηδέν· και μεταβαίνει (με *γένεση*) στο Είναι, ή και αντίστροφα ξεφεύγει από το Είναι και μεταβαίνει (με *φθορά*) στο μηδέν· με αυτό το νόημα το γίγνεσθαι περικλείει μέσα του τα δύο πρωτύτερα «στάδια» όχι εξαφανίζοντάς τα, αλλά συνάπτοντάς τα και διατηρώντας τα σε ενότητα. Για να χαρακτηρίσει αυτή την εναρμόνιση των αντιθέτων ο Χέγκελ χρησιμοποιεί μια γερμανική λέξη (Aufhebung, μεταφράζω: «αναίρεση»), που μέσα στον πολυσήμαντο χαρακτήρα της κατορθώνει να δηλώνει όλες αυτές τις πράξεις: δηλώνει την *κατάργηση* της αντιθετικότητας μέσω της *ανύψωσής* της σε μια καινούρια ενότητα («σύνθεση»), η οποία αποτελεί *διάσωση* των αντιθέτων.

Η διαλεκτική πορεία είναι μια συνεχής κίνηση μέσα στο τριαδικό σχήμα: θέση – αντίθεση – σύνθεση αντιθέτων. Αυτή η πορεία έχει μερικά σταθερά χαρακτηριστικά: α) Ο πρώτος όρος, η θέση, σημαίνει πάντα κάτι *άμεσο*, μια άμεση (π.χ. αισθητηριακή) επαφή, που δεν είναι ακόμα σε θέση να συλλάβει τον πολύπλοκο και εσωτερικά διαφοροποιημένο

10. Δες Enzyklopädie §§ 82, 235-7.

χαρακτήρα του τιθέμενου όρου· αυτό που κάθε φορά τίθεται, δεν έχει λοιπόν ακόμα συνειδητοποιηθεί σαν τέτοιο, δηλαδή ως τιθέμενο, γι' αυτό υπάρχει μόνο *δυνάμει*· ο Χέγκελ χρησιμοποιεί την έκφραση «καθ' εαυτό» (=θυθισμένο ακόμα στον εαυτό του· γερμανικά: an sich) για να χαρακτηρίσει αυτόν τον ενδόμυχο, άρρητο και ασυνειδητοποίητο χαρακτήρα. Όποιος παραμένει στην αμεσότητα, είναι ανίκανος να διαφωτίσει τον πλούτο που υπάρχει μέσα σ' αυτό το κατ' αρχήν τιθέμενο[11]. β) Η ανακάλυψη της *διαφοράς* (= αντίθεσης) που ενυπάρχει στην αρχική θέση, αποτελεί φυγή από την άμεση επαφή και συνεπάγεται την αντιπαράθεση ενάντιων χαρακτηριστικών. Αντικειμενικά ιδωμένο[12]: πρόκειται για μια διείσδυση του αρχικά τιθέμενου μέσα στον ίδιο τον εαυτό του, άρα για μια εσωτερική ανασκόπηση (Reflexion) εντός του εαυτού, με το νόημα μιας αυτοαναδίπλωσης. Αυτό που κατ' αρχήν ήταν μόνο δυνάμει (στην ορολογία του Χέγκελ: «καθ' εαυτό»), αυτοαναδιπλούμενο γίνεται *δι' εαυτό* (= ενεργείᾳ και μέσα σε αυτοανασκοπούμενη αυθυπαρξία· γερμανικά: für sich), και ανακαλύπτοντας τον ενδόμυχο πλούτο

---

11. Έτσι εκφράζεται μια κριτική την οποία ασκεί ο Χέγκελ στους Ελεάτες, επειδή δεν κατόρθωσαν να ξεφύγουν από την αμεσότητα του Είναι, να συλλάβουν την ταυτότητά του με το μηδέν και να το αναγάγουν στην ανώτερη βαθμίδα του *γίγνεσθαι*· σ' αυτή τη θεμελιώδη συγκεκριμενοποίηση κατόρθωσε να φτάσει πρώτος ο Ηράκλειτος. (Δες Enzyklopädie § 88 προσθήκη).

12. Σε ένα πρώτο επίπεδο φαίνεται να είναι ο στοχαζόμενος φιλόσοφος, αυτός που εφαρμόζει τη διαλεκτική μέθοδο στα αντικείμενά του. Ο Χέγκελ προχωρεί συχνότατα σε ένα δεύτερο, «αντικειμενικό» επίπεδο, όπου τα ίδια τα πράγματα, οι έννοιες, οι κατηγορίες κτλ. *κινούνται* διαλεκτικά. Το Είναι δεν έχει ανάγκη από τη δική μας παρέμβαση για να αποκαλυφθεί ως μηδέν και να συναιρεθεί με αυτό μέσα στο γίγνεσθαι – αυτή η διαλεκτική πορεία πραγματώνεται πάντα ήδη ανεξάρτητα από εμάς. Σε ένα τρίτο, ακόμα πιο προχωρημένο επίπεδο, το υποκειμενικό και το αντικειμενικό συναιρούνται αναδειχνόμενα ως μονόπλευρα και ανηρημένα στάδια· πρόκειται για το επίπεδο της απόλυτης ενότητας του υποκειμενικού νοείν με το αντικειμενικό Είναι, ή αυτό που ο Χέγκελ ονομάζει «ιδέα» (δες Enzyklopädie §§ 213 κ.ε.).

του και την εσωτερική διαφοροποίησή του λαμβάνει τον ένα όρο ως *μεσο-λαβητικό* του άλλου, πράγμα που σημαίνει μια αποστασιοποίηση και μια φυγή από την αρχική αμεσότητα. γ) Αλλά τόσο η θέση όσο και η αντίθεση διατηρούν ένα σχετικά αφηρημένο χαρακτήρα, μια σχετική αορι-στία, που μόνο με τη σύνθεση ξεπερνιέται. Η σύνθεση αποτελεί λοιπόν *συγκεκριμενοποίηση* και *προσδιορισμό*, σημαίνει υπέρβαση της αυτοαναδίπλωσης και μετάβαση σε μια ανώτερη ενότητα, που συνθέτει «αναιρώντας» τις δύο προηγούμενες. Αμεσότητα και μεσολάβηση συνάπτονται τώρα για να σχηματίσουν μια *νέα αμεσότητα*· ο καθ' εαυτόν και ο δι' εαυτόν χαρακτήρας συγκροτούν ένα καθ'-εαυτόν-και-δι'-εαυτόν-Είναι, ένα Είναι εμπλουτισμένο με τα πρωτύτερα στάδια αλλά και ριζικά ανανεωμένο. Εδώ δεν υπάρχει πια μόνο η αρχική ταυτότητα, αλλά ούτε μόνο η διαμεσολαβητική ετερότητα· υπάρχει συνταύτιση της (αρχικής) ταυτότητας και της (ύστερης) μη-ταυτότητας. Το εκάστοτε τρίτο στάδιο είναι, όπως λέει συχνά ο Χέγκελ, η *αλήθεια* των δύο πρωτύτερων, επειδή εκεί αποκαλύπτεται πόσο ήταν μονόπλευρο να βλέπει κανείς μόνο τη θέση ή μόνο την αντίθεσή της και να μη βλέπει πολύπλευρα τη συνύφανσή τους μέσα σε ένα ευρύτερο πλαίσιο.

Εδώ μπορεί πια να δοθεί η απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε παραπάνω, σχετικά με το πώς εναρμονίζονται τα ρεαλιστικά με τα ιδεατά πράγματα σε μια ενιαία συστηματική ολότητα. Η διαλεκτική αναδείχνεται ως μεθοδική ανοδική πορεία, ως «ἀνιοῦσα κλῖμαξ», που οδηγεί – όχι τόσο υποκειμενικά τον σκεπτόμενο όσο αντικειμενικά τα ἴδια τα πράγματα και την έννοιά τους – προς μια ανώτερη, δηλαδή πιο πλούσια σε περιεχόμενο, πιο συγκεκριμένη και ενοποιημένη σφαίρα, που μέσα στη Λογική είναι η σφαίρα της απόλυτης ιδέας[13]. Τα στάδια από τα οποία περνά η Λογική

13. Δες Enzyklopädie §§ 236-243. Σε μια προφορική προσθήκη στην § 192 λέει ο Χέγκελ ότι η Λογική της διάνοιας (σε αντίθεση προς τη θεωρησιακή Λογική που αυτός προτείνει) εκλαμβάνει τη νόηση «ως μία

πορεία, δεν εξαφανίζονται με την εκάστοτε σύνθεση, γιατί η αναίρεση τα διατηρεί μέσα της ανηρτημένα σε μια ανώτερη ενότητα· δίκαια μπορεί λοιπόν να ειπωθεί ότι από όσα διεξάγονται διαλεκτικά, «τίποτα δεν πάει ποτέ χαμένο»[14]. Έτσι διαβεβαιωνόμαστε ότι η τελική Ιδέα, στην οποία οδηγεί η Λογική, δεν είναι κάτι αφηρημένο, όπως ήταν ο Πλατωνικός κόσμος των ιδεών, αλλά κάτι έσχατα συγκεκριμένο και υπερπλήρες σε προσδιορισμένο περιεχόμενο. Τα πάντα εδώ έχουν αναχθεί σε ιδέα, κι έχει επιτευχθεί η απόλυτη ενότητα της νόησης και του Είναι. Αλλά αυτή η «συσσώρευση» των πάντων μέσα στην ιδέα δεν πρέπει να κατανοηθεί επιπόλαια σαν να σχηματίζεται κάποιο «συνονθύλευμα». Ο Χέγκελ δίνει να καταλάβουμε ότι σε κάθε παραμικρό βήμα της τριαδικής διαλεκτικής πορείας ο εκάστοτε τρίτος όρος δεν αποτελεί ένα τσουβάλι, όπου αποθηκεύονται οι προηγούμενοι, αλλ' αποτελεί την *αναγκαία συνθήκη* για τη δυνατότητά τους. Αυτό που κατά την πορεία εμφανίζεται ως ύστερο, είναι το οντολογικά πρωτύτερο, γιατί είναι το θεμέλιο όπου πατούσε (έστω και αν ασυνειδητοποίητα) ο πρώτος και ο δεύτερος όρος. Η περιοχή της ιδέας χαρακτηρίζεται από το ότι καθιστά ρητό και ενεργό, αυτό που μέσα στην περιοχή του Είναι υπήρχε μόνο δυνάμει («καθ' εαυτό»). Η Λογική ανάπτυξη είναι λοιπόν μια συνεχής και συνεπής υπερβασιακή (transzendental) κίνηση προς το Απόλυτο, που καταδείχνει καθ' οδόν όλο και περισσότερο ότι δεν εξαρτάται από την αυθαίρετη προαίρεση του σκεπτόμενου υποκείμενου, αλλά δεσμεύεται από αδήριτους

απλώς υποκειμενική και μορφική δραστηριότητα, και τα αντικειμενικά δεδομένα που αντίκεινται στη νόηση, ως κάτι αμετακίνητο και ξέχωρο. Αλλά αυτός ο δυϊσμός δεν είναι η αλήθεια, και είναι απερισκεψία να εκλαμβάνονται οι κατηγορίες της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας απροβλημάτιστα και χωρίς εξέταση της καταγωγής τους.» Η νοητική πορεία δεν είναι λοιπόν κατά τον Χέγκελ κάτι απλώς υποκειμενικό, και αντίστροφα τα αντικείμενα γίνονται αντικειμενικά μόνο *για* τη νόηση.

14. Δες W.T. Stage 1955², σελ. 107.

νόμους αντικειμενικής και «θεωρησιακής» αναγκαιότητας αλληλένδετους με τα ίδια τα Πράγματα.

3. Η Λογική και η οντολογική αλήθεια

Σύμφωνα με την παραδοσιακή Λογική οι κρίσεις, τις οποίες εκφέρουμε καθημερινά, είναι ο τόπος όπου πρέπει να αναζητηθεί τόσο η αλήθεια όσο και το ψεύδος σχετικά με τα πράγματα. Η Λογική ως μορφική (formal) επιστήμη αναλαμβάνει λοιπόν να ελέγξει, πότε μια κρίση αληθεύει και πότε ψεύδεται ιδωμένη όχι ως προς το περιεχόμενό της («καθ' ὕλην»), αλλά ήδη ως προς τη μορφή της («κατ' εἶδος»). Με αυτή την απλώς ελεγκτική και μορφική λειτουργία της Λογικής ο Χέγκελ δεν είναι σύμφωνος. Μολονότι παραδέχεται ότι αντικείμενο της Λογικής είναι η αλήθεια[15], ενδιαφέρεται πρώτα να εμβαθύνει σ' αυτό που *ενγένει* νοείται και σ' αυτό που *θα έπρεπε* να νοείται ως αληθινό. Ένα πρώτο αποτέλεσμα της έρευνάς του συμπυκνώνεται στην εκπληκτική κουβέντα, ότι ιδωμένες κατά τη μορφή τους τόσο οι ψευδείς όσο και οι επονομαζόμενες αληθινές κρίσεις *ψεύδονται*, γιατί έτσι ιδωμένες οι κρίσεις αποκτούν ένα μονόπλευρο χαρακτήρα, που δεν τους επιτρέπει να αποδώσουν ολόπλευρα το φαινόμενο της αλήθειας[16].

Τί εννοεί η παραδοσιακή Λογική όταν μιλά για αλήθεια; Ο καθιερωμένος ορισμός προσδιορίζει την αλήθεια ως συμφωνία μεταξύ της νόησης και του πράγματος (adaequatio intellectus et rei). Εάν αυτός ο ορισμός κατανοηθεί σωστά, μπορεί κατά τον Χέγκελ να παραμερίσει κάθε παρερμηνεία και να μας οδηγήσει άσφαλτα στο φαινόμενο της αλήθειας. Αλλά ενώ ο ορισμός μιλά για τη *νόηση*, αυτό που συνήθως καταλαβαίνουν είναι η κατ' αίσθηση αντίληψη και

15. Δες Enzyklopädie § 19, προσθήκη 1.

16. Δες Enzyklopädie § 31 Σημ.: «Η κρίση μέσω της μορφής της είναι μονόπλευρη και κατά τούτο ψευδής».

η παράσταση που έχουμε για τα πράγματα. Όταν π.χ. εκφέρουμε την κρίση: «Αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο», η κατ' αίσθηση αντίληψη του τριαντάφυλλου μπορεί να είναι πέρα για πέρα *ορθή* και κατά κανέναν τρόπο απατηλή, αλλά αφορά την περιοχή της άμεσης αίσθησης, και σαν τέτοια είναι αναληθής. Ο Χέγκελ σύρει λοιπόν μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην *ορθότητα* (Richtigkeit) και στην *αλήθεια* (Wahrheit), και διαπιστώνει ότι πάμπολλες κρίσεις που απασχολούν τη μορφική Λογική αφορούν την ορθότητα, δηλαδή «τη μορφική συμφωνία της παράστασής μας με το περιεχόμενό της, όποια και αν είναι κατά τα άλλα η σύσταση αυτού του περιεχόμενου»[17]. Εάν αντίθετα μπορέσουμε να συλλάβουμε το ίδιο το περιεχόμενο ενός πράγματος, δηλαδή την ταυτότητα του πράγματος με την *έννοιά* του, τότε θα μπορέσουμε να εκφράσουμε την αλήθεια.

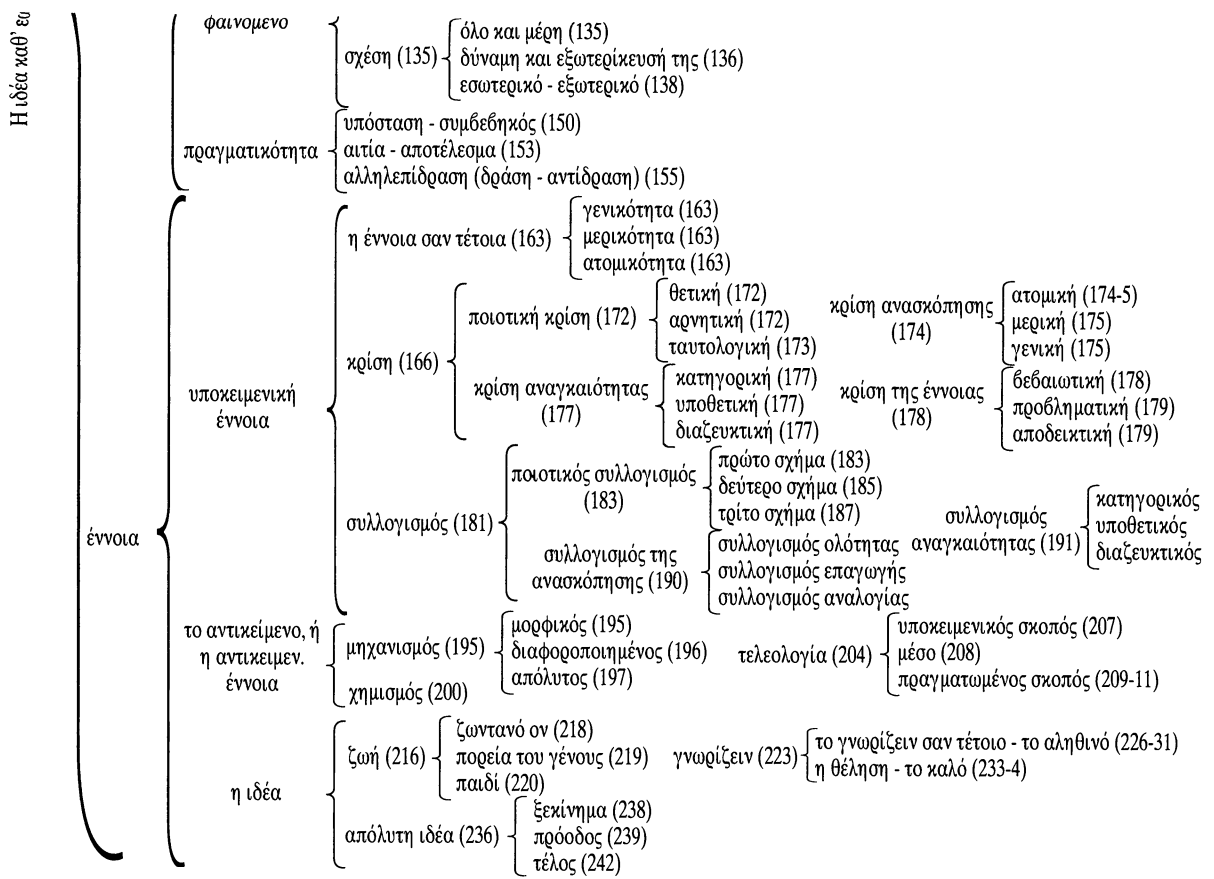
Στο παράδειγμα που αναφέρθηκε, «Αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο», πρόκειται για μια χαλαρή και συμπτωματική σχέση υποκείμενου – κατηγορούμενου: το κατηγορούμενο είναι συμπτωματικό, επειδή δεν είναι κάθε τριαντάφυλλο (= η έννοια «τριαντάφυλλο») κόκκινο· το υποκείμενο είναι επίσης συμπτωματικό, γιατί το κόκκινο χρώμα (= η έννοια «κόκκινο») δεν ιδιάζει μόνο στα τριαντάφυλλα αλλά και σε μια πληθώρα άλλων πραγμάτων. Έτσι η κρίση δεν αποδίδει κάτι αληθινό ούτε για την έννοια «τριαντάφυλλο» ούτε για την έννοια «κόκκινο». Για να εκφραστεί η αλήθεια, χρειάζεται να συλληφθεί ένα πράγμα *νοητικά* και άρα να αναχθεί στην περιοχή της ιδέας. Αυτό όμως δεν πρέπει να κατανοηθεί με το νόημα ότι η έννοια είναι κάτι που βρίσκεται έξω από το πράγμα και περιμένει από εμάς να συγκολληθεί και να συνυπάρξει μαζί του κάπου μέσα στο κεφάλι μας. Η έννοια είναι το ίδιο το πράγμα ιδωμένο μέσα στη δομική του πληρότητα, δηλαδή μέσα στην καθολική του σχέση προς τον εαυτό του και προς τα άλλα.

17. Δες Enzyklopädie § 172 προσθήκη.

Από τα παραπάνω προκύπτει: Ο Χέγκελ δεν ζητά να απορρίψει τον παραδοσιακό ορισμό της αλήθειας ως συμφωνίας, αλλά να τον αποκαταστήσει μέσα στην αλήθεια του. Μια βασική παρερμηνεία αυτού του ορισμού έγκειται στο ότι τα πράγματα ίσχυσαν ως κάτι τελειωμένο και αυθύπαρκτο, για την πραγματικότητα του οποίου δεν θεωρήθηκε απαραίτητη η νόηση· από μέρους της η νόηση ίσχυσε ως κάτι ελλιπές, ως ολοκλήρωση του οποίου θεωρήθηκε η προσθήκη του απαραίτητου υλικού προς σκέψιν[18]. Όμοια και κατά την εκφορά μιας κρίσης θεωρήθηκε ότι συναρτώνται δύο ανεξάρτητα και αυθύπαρκτα όντα, το υποκείμενο και το κατηγορούμενο· θεωρήθηκε ότι το υποκείμενο είναι κάποιο πράγμα ή κάποιος όρος που υφίσταται αντικειμενικά, ενώ το κατηγορούμενο βρίσκεται κάπου έξω από το πράγμα, ίσως μέσα στην ανθρώπινη σκέψη, και χρειάζεται μια ρητή συναρμολόγησή τους, που αποτελεί την κρίση[19]. Αλλά αυτές οι διχοτομήσεις πράγματος-νόησης ή υποκείμενου-κατηγορούμενου είναι κατά τον Χέγκελ οντολογικά απαράδεκτες, και η ευρύτατη χρησιμοποίησή τους μέσα στην παραδοσιακή Λογική οδηγούν στο βαρύτατο επακόλουθο της απώλειας κάθε προοπτικής για αλήθεια. Ο Χέγκελ αναδείχνεται έτσι πρωτοπόρος στην προσπάθεια για μια οντολογική θεμελίωση της μορφικής Λογικής πάνω στη βάση της πανάρχαιης σύλληψης της αλήθειας ως ταυτότητας του Νοείν και του Είναι.

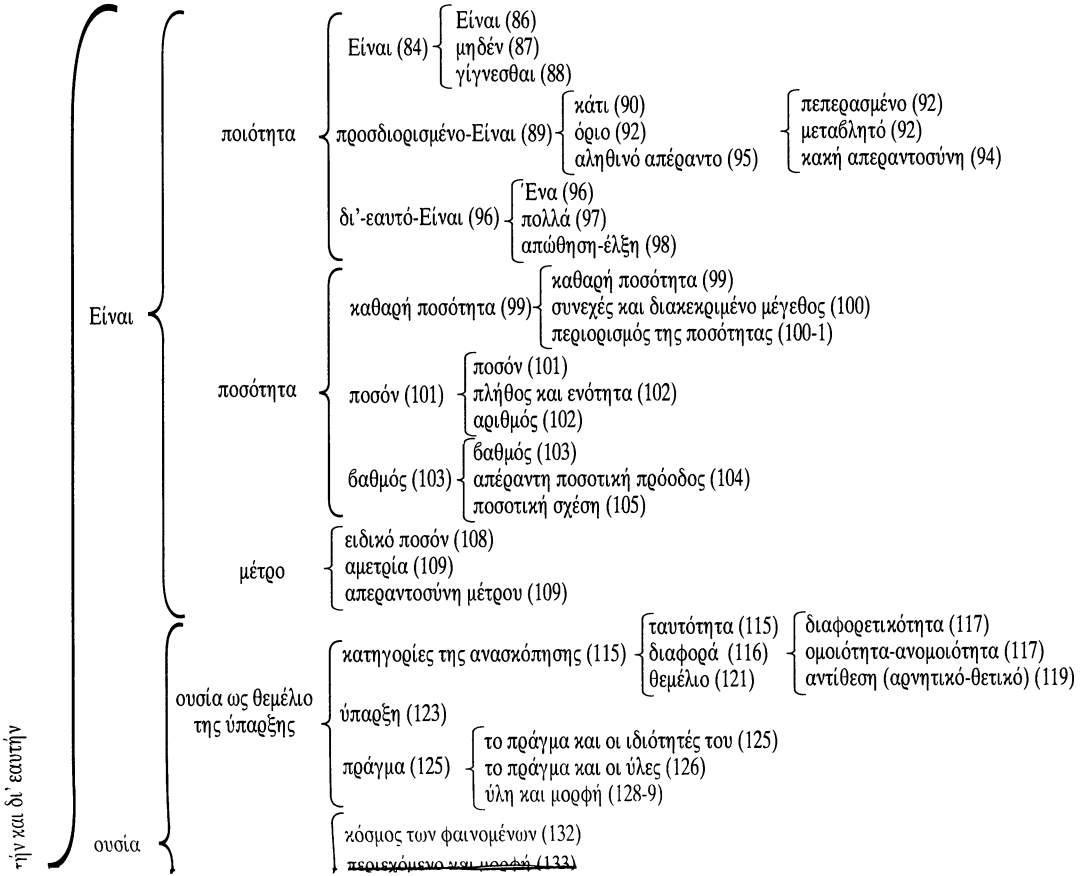
Αν προχωρήσουμε πέρα από την κριτική που ασκείται στον μονόπλευρα μορφικό και ελεγκτικό χαρακτήρα της Λογικής, το κλειδί για να κατανόησουμε τη χεγκελιανή θεώρηση της αλήθειας, είναι η *έννοια* (Begriff). Σε αντίθεση προς τη μορφική Λογική, η οποία μελετά τις κρίσεις και τους συλλογισμούς ως αυθύπαρκτα κεφάλαια, ο Χέγκελ τα εντάσσει στη «διδασκαλία περί της έννοιας», η οποία αποτελεί το τρίτο και τελευταίο μέρος της Λογικής του[20]. Το

18. Δες Logik I, σελ. 37.
19. Δες Enzyklopädie § 166 Σημ.
20. Δες Enzyklopädie §§ 160-244.



Σημ.: Σε παρένθεση παρουσιάζεται ο αριθμός της παραγράφου, όπου εκτίθεται η κάθε έννοια.

ΣΧΕΔΙΑΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ ΧΕΓΚΕΛΙΑΝΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ



πώς κρίνουμε και συλλογιζόμαστε, μπορεί λοιπόν κατά τον Χέγκελ να κατανοηθεί, μόνο εφόσον τεθεί ως θεμέλιο αυτή η ευρύτητα περιεχόμενου που είναι η έννοια.

Όσον αφορά το πρόβλημα της αλήθειας ο Χέγκελ κάνει την εξής διαπίστωση: αλήθεια και ψεύδος δεν πρωτοϋπάρχει στις κρίσεις ή στους συλλογισμούς, αλλά υπάρχει ήδη στην έννοια. Ο πρωταρχικός τόπος της αλήθειας είναι η έννοια. Τούτο διαπιστώνεται και από τις καθημερινές μας κουβέντες: χαρακτηρίζουμε π.χ. αληθινό ένα φίλο μας, επειδή οι πράξεις του είναι σύμμετρες προς την *έννοια* της φιλίας· ένα έργο τέχνης χαρακτηρίζεται ως αληθινό, επειδή ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της τέχνης[21]· αντίθετα αυτά τα όντα χαρακτηρίζονται ως κίβδηλα και ψευδή, όταν παρατηρείται μια διάσταση ανάμεσα στην ύπαρξή τους και στην έννοιά τους. Αυτό σημαίνει ότι η *λεκτική* διατύπωση της αλήθειας ή του ψεύδους εξαρτάται από την *οντολογική* εγγύτητα των πραγμάτων στην έννοιά τους – και όχι αντίστροφα.

Η έννοια είναι κατά τον Χέγκελ η κατορθωμένη αυτοανάπτυξη ενός φαινόμενου από τη δυνατότητα στην πραγματικότητα. Τί θα πει ετούτο; Θα πει κατ' αρχήν, ότι ο Χέγκελ βλέπει την έννοια μέσα σε μια εξελικτική («διαλεκτική») διαδικασία και όχι ως κάτι στατικό και τελεσίδικο· η επίτευξη της έννοιας είναι ένα προχωρημένο στάδιο, που προϋποθέτει ως πρωτύτερα τα στάδια του Είναι και της ουσίας. Έτσι προκύπτει ο εξής θεμελιώδης ορισμός: «Η έννοια είναι ... η αλήθεια του Είναι και της ουσίας»[22]. Σ' αυτό τον ορισμό το Είναι παίζει τον ρόλο της *αμεσότητας*, η ουσία τον ρόλο της *μεσολάβησης*· όταν η αμεσότητα ως θέση ενοποιείται με τη μεσολάβηση ως αντίθεση, προκύπτει η έννοια ως ενότητά τους, μέσα στην οποία αυτές διατηρούνται ανηρημένες. Αφετέρου δεν πρόκειται για δύο αυθύπαρκτες οντότητες που κατορθώνουν να συμπέσουν, ή να φανε-

21. Δες Enzyklopädie § 24, προσθήκη 2.
22. Δες Enzyklopädie § 159.

ρωθεί η μία μέσω της άλλης. Μέσα στη σφαίρα της έννοιας δεν μπορεί πια να γίνει λόγος για μετάβαση από κάτι σε κάτι άλλο ή για φανέρωση μέσα σε κάτι άλλο· έτσι ο Χέγκελ μιλά για αυτοανάπτυξη. Για να καταστήσει χειροπιαστή αυτή την αυτοανάπτυξη, δεν διστάζει να αναφερθεί στην οργανική ζωή, όπου ένα φυτό αναπτύσσεται από τον σπόρο του· μέσα στον σπόρο περιέχεται δυνάμει *ολόκληρο* το φυτό, και όχι μόνο κάποια από τα μέρη του· αλλά αυτά τα μέρη (π.χ. οι ρίζες, τα φύλλα, τα άνθη, οι καρποί) δεν υπάρχουν μέσα στον σπόρο ενεργείᾳ, αλλά δυνάμει, δηλαδή *ιδεατά*[23]. Πιστός στην αριστοτελική Οντολογία ο Χέγκελ αποδέχεται ότι η τελειότητα και η πληρότητα («ἐντελέχεια») είναι οντολογικά πρωτύτερη, δηλαδή θεμελιωτική της δυνατότητας των πραγμάτων· με την παραπάνω παρατιθέμενη διατύπωση του Χέγκελ: η έννοια αποτελεί την *αλήθεια* των άμεσων όντων και των ουσιωδών (=έμμεσων) χαρακτηριστικών τους[24].

4. Η δομή του χεγκελιανού συστήματος και ειδικότερα της Λογικής

Σύμφωνα με τις εξηγήσεις που δόθηκαν παραπάνω, η διαλεκτική χεγκελιανή μέθοδος δεν είναι απλώς ένα εργαλείο, που μπορεί να χρησιμεύσει στον σκεπτόμενο άνθρωπο ως υποκειμενικός τρόπος εξήγησης της αντικειμενικότητας, αλλά είναι η οδός μέσα στην οποία κινούνται *τα πάντα,* άσχετα από τις υποκειμενικές μας θέσεις και προϋποθέσεις. Εντρυφώντας όλο και περισσότερο στη διαλεκτική του Χέγκελ διαπιστώνει κανείς, ότι ακόμα και ο όρος «κίνηση» είναι ανεπιτυχής ως χαρακτηρισμός της, γιατί σε τελική

23. Δες Enzyklopädie § 161 προσθήκη.

24. Για το ότι η *αλήθεια* σε ένα ακόμα πιο προχωρημένο στάδιο ταυτίζεται με την *ιδέα*, η οποία αποτελεί το τρίτο και τελικό στάδιο της έννοιας, δες Enzyklopädie § 213 Σημ.

ανάλυση δεν πρόκειται για μια *μετάβαση* σε κάτι ολοένα διαφορετικό, αλλά για *ανάπτυξη* ενός και του αυτού πράγματος, αυτού που είναι η έννοια των πραγμάτων. Η «οδός» την οποία ακολουθεί ο Χέγκελ, δεν είναι άλλο από μια καινοτόμος απάντηση στην πεποίθηση που κατέθεταν οι Προσωκρατικοί, όταν διαβεβαίωναν ότι «ἕν τό πᾶν»: η αχανής πολλαπλότητα των όντων οφείλει να αναχθεί σε μια συνθετική ενότητα. Οι ακραίες θέσεις, στις οποίες είχαν οδηγηθεί οι πριν από τον Χέγκελ φιλόσοφοι, δεν μπορούσαν να τον ικανοποιήσουν: ο πλουραλισμός και ο υλισμός έδωσαν έμφαση στην πολλαπλότητα, χωρίς να πετύχουν μια εύλογη γεφύρωσή της με την ενότητα· αντίθετα ο πανθεϊσμός και ο μυστικισμός έδωσαν έμφαση στην ενότητα, παραμερίζοντας την οφθαλμοφανή πολλαπλότητα. Ισχυριζόμενος τη *σύνθεση των αντιθέτων* ο Χέγκελ παρέχει δικαίωση τόσο στη συνθετική ενότητα όσο και στη διαφορετικότητα των αντιθέτων.

Σύμφωνα με αυτές τις προϋποθέσεις η Φιλοσοφία διεκδικεί κατά τον Χέγκελ τη γνώση των πάντων, κατά το μέτρο που αυτά ανάγονται σε μια ενιαία συνθετική θεώρηση, που αποτελεί *σύστημα*. Ακριβώς κατά το μέτρο που τα διαφορετικά συγκροτούνται σε μια ενότητα, *συγκεκριμενοποιούνται*. Αυτό που προκύπτει τελικά ως οντολογικά Πρώτο, το Απόλυτο, χαρακτηρίζεται από μια αέναη αυτοσυγκέντρωση μέσα στην ενότητα και πληρότητα του εαυτού του. Κατ' αντίστοιχο τρόπο και τα μέρη της Φιλοσοφίας δεν είναι διάσπαρτα και ανεξάρτητα, αλλά αυτοσυγκεντρωνόμενα σε ένα πρώτο και έσχατο κέντρο· ο Χέγκελ μιλά για το φιλοσοφικό όλο ως ένα «κύκλο από κύκλους, καθένας από τους οποίους είναι ένα αναγκαίο στάδιο»[25]. Για να χαρακτηρίσει τόσο το φιλοσοφικό όλο όσο και τα μέρη του ο Χέγκελ προσφεύγει σε ελληνικούς όρους: Συναποτελούμενο από ομόκεντρους *κύκλους* το φιλοσοφικό όλο είναι *εγκυκλοπαίδεια* (Enzyklopädie), της οποίας κάθε επιμέρους κύκλος διασπά τα περιορισμένα του όρια και ανάγεται σε μια καθολι-

25. Enzyklopädie § 15.

κότερη περιοχή, την οποία ο Χέγκελ δεν διστάζει να χαρακτηρίσει ως «*σφαίρα*» (Sphäre), μια λέξη με βαρυσήμαντο φιλοσοφικό νόημα ριζωμένο στην ποιητική τέχνη ενός Παρμενίδη και ενός Εμπεδοκλή[26].

Το ενιαίο χεγκελιανό σύστημα διασπάται διαλεκτικά σε τριάδες. Οι τρεις θεμέλιοι λίθοι που συγκροτούν την ολότητα είναι: *λόγος – φύση – πνεύμα*. Οι αντίστοιχες φιλοσοφικές περιοχές ονομάζονται: επιστήμη της Λογικής, Φιλοσοφία της φύσης, Φιλοσοφία του πνεύματος[27]. Ο Χέγκελ δεν παραλείπει να τονίσει ότι η *ιδέα* δεν αποτελεί ένα επιμέρους αντικείμενο που μπορεί να ανατεθεί στη δικαιοδοσία μιας από αυτές τις περιοχές, αλλά διαπερνά και τις τρεις ως αρχικό και τελικό κέντρο. Είναι επίσης σαφές ότι ανάμεσα σ' αυτές τις περιοχές διεξάγεται μια διαλεκτική κίνηση, που οδηγεί κατ' ανάγκην από την πρώτη στη δεύτερη και από τη δεύτερη στην τρίτη με τάση για ολοένα περισσότερη συγκεκριμενοποίηση και εσωτερικό εμπλουτισμό.

Σ' αυτό δεν αντιφάσκει το γεγονός ότι ήδη η πρώτη από αυτές τις φιλοσοφικές περιοχές, η επιστήμη της Λογικής[28], είναι ικανή να μας οδηγήσει έως την *απόλυτη ιδέα*. Τούτο γιατί αυτή η φιλοσοφική περιοχή έχει να κάνει με την ιδέα σε *καθαρή* μορφή, δηλαδή απ' αρχής μέχρι τέλους διεξάγεται έξω από την καθημερινή εμπειρία, με μόνο εφόδιο την

---

26. Δες Παρμενίδη απόσπ. Β 8,43 και Εμπεδοκλή απόσπ. Β 27-9 (Diels - Kranz).

27. Δες Enzyklopädie § 18.

28. Ο χεγκελιανός όρος «επιστήμη» (Wissenschaft) δεν συμπίπτει με αυτό που καταλαβαίνουμε σήμερα όταν μιλάμε για θετικές ή θεωρητικές επιστήμες, για φυσικο-μαθηματικές ή κοινωνικές επιστήμες. Ο όρος είναι πολύ ευρύτερος, γιατί συμπεριλαμβάνει *τα πάντα* ως αντικείμενο της επιστήμης, αλλά πάντοτε κάτω από εκείνο το *φιλοσοφικό* βλέμμα, που κατορθώνει να ανάγει την πληθώρα των πάντων σε ενότητα. Ο τίτλος του παρόντος βιβλίου, *Η επιστήμη της Λογικής*, πρέπει λοιπόν να κατανοηθεί με ένα ιδιότυπο νόημα που να προσεγγίζει κάπως αυτό που θα ονομάζαμε: *Φιλοσοφία της Λογικής* (δηλαδή φιλοσόφηση πάνω στη μορφική Λογική, έτσι ώστε να αποκαλυφθούν τα οντολογικά της θεμέλια), όπως μιλάμε για Φιλοσοφία των Μαθηματικών ή της Φυσικής.

καθαρή *νόηση*. Αυτό είναι αφενός πλεονέκτημα, εφόσον η επιστήμη της Λογικής είναι επαρκέστατη για την επίτευξη του Αληθινού και Απόλυτου, αφετέρου αποτελεί μειονέκτημα, εφόσον η νόηση εκπροσωπεί μια αφαιρετική ικανότητα που δεν διατίθεται για μια εμπέδωση στο πεδίο της *φύσης* και για μια τελική *πνευματική* αναδίπλωση μετά από την αυτοεξωτερίκευση στη φύση.

Η επιστήμη της Λογικής εργάζεται με το αφηρημένο εργαλείο της νόησης, χωρίς όμως να παραμένει κατ' ανάγκην αφηρημένη. Ξεκινά από έναν εντελώς απροσδιόριστο όρο, που είναι το καθαρό Είναι, αλλά δεν παραμένει σ' αυτόν. Κάθε περαιτέρω βήμα διαλεκτικής προόδου τείνει όλο και περισσότερο προς κάτι προσδιορισμένο, έτσι ώστε το τελευταίο τμήμα της Λογικής ασχολείται με κάτι έσχατα προσδιορισμένο: με την ιδέα. Αυτό εκφράζει ο Χέγκελ, όταν λέει ότι όλες οι Λογικές κατηγορίες, που τέθηκαν μέσα στη διαλεκτική πορεία και αναιρέθηκαν, συμπεριλαμβάνονται μέσα στην ιδέα ως ανηρημένες και της παρέχουν μια πληρότητα περιεχομένου[29]. Όλοι οι Λογικοί όροι είναι κατά τον Χέγκελ περιγραφές του Απόλυτου. Έτσι π.χ. διαβεβαιωνόμαστε αρχικά ότι το Απόλυτο είναι το *Είναι*[30], κατόπιν ότι είναι το *μέτρο* όλων των πραγμάτων[31], κατόπιν ότι είναι η *ουσία*[32] κτλ. Με αυτόν τον συνεχώς ανανεωνόμενο ορισμό ο Χέγκελ δεν θέλει να δώσει ένα πλουραλιστικό χαρακτήρα, αλλά να δηλώσει ότι όλοι αυτοί οι όροι είναι έγκυροι, αλλά μονόπλευροι και περιορισμένοι· παρέχουν ένα λιγότερο ή περισσότερο αφηρημένο ορισμό του Απόλυτου, γιατί μόνο ο τελευταίος όρος, η απόλυτη ιδέα, περιέχει ένα ολόπλευρο και άρα πλήρη προσδιορισμό (Bestimmtheit).

Αλλά οι Λογικοί όροι δεν ορίζουν μόνο το Απόλυτο. Μπορούν εξίσου ορθά να αποδοθούν και στα πράγματα του

---

29. Δες Enzyklopädie § 237 προσθήκη.
30. Δες Enzyklopädie § 86 Σημ.
31. Δες Enzyklopädie § 107 προσθήκη.
32. Δες Enzyklopädie § 112 Σημ.

κοσμου μας, τόσο μέσα στη γενικότητά τους όσο και μέσα σε εξαιρετικά εξατομικευμένο χαρακτήρα. Έτσι π.χ. για ένα τραπέζι μπορούμε να πούμε ότι *είναι* καφετί – και έτσι να του αποδώσουμε την κατηγορία «Είναι» – ή ότι *δεν είναι* καφετί – και έτσι να του αποδώσουμε την κατηγορία «μη-Είναι» (= «μηδέν»)· μπορούμε ακόμα να πούμε ότι *γίνεται* από τον ξυλουργό ή ότι έχει την τάδε *ποιότητα* κτλ. Ακόμα και οι ανώτερες και πιο ιδεατές κατηγορίες, π.χ. η μορφή, το περιεχόμενο, η αιτία ή ο σκοπός, μπορούν να αποδοθούν σε καθημερινής χρήσης πράγματα. Αλλά και αντίστροφα: αυτά τα πράγματα, που συναπαρτίζουν τον καθημερινό μας κόσμο, είναι μορφές και παραδείγματα του Απόλυτου, και είναι ένα σίγουρο μέλημα της χεγκελιανής Λογικής να καταδείξει το μερίδιό τους στην απόλυτη ιδέα[33]. Πέρα από τη διάκριση μεταξύ πεπερασμένων και απέραντων, μεταξύ σχετικών και απόλυτων όντων, η Λογική επιδείχνει την *ενότητά* τους μέσα στην ιδέα. Οι τρεις θεμέλιοι λίθοι της καθολικής φιλοσοφικής επιστήμης: λόγος – φύση – πνεύμα (που συμπεριλαμβάνουν: α) οτιδήποτε λέμε και σκεπτόμαστε για τα πράγματα, β) τα ίδια τα φύσει όντα μαζί με τους νόμους που τα διέπουν, και γ) τις πνευματικά καθορισμένες υπάρξεις, πράξεις, θεσμίσεις και εκδηλώσεις) ενοποιούνται κάτω από την κατ' εξοχήν πραγματικότητα που είναι η ιδέα.

Η Λογική πορεία προς το Απόλυτο[34] διεξάγεται μέσα σε

---

33. Γι' αυτό δεν πιστεύω ότι αποτελεί παρακινδυνευμένη εκλαΐκευση αυτό που κάνω συχνά στα σχόλια, με τα οποία συνοδεύω τις παραγράφους της Λογικής: δίνω παραδείγματα από το καθημερινό μας περιβάλλον διαφωτιστικά ακόμα και των πιο αφηρημένων εννοιών και Λογικών σχέσεων. Ο ίδιος ο Χέγκελ δεν διστάζει να δίνει τέτοια παραδείγματα σε πάμπολλες περιπτώσεις. Κι εντούτοις ο αναγνώστης οφείλει να στέκεται πάντα επιφυλακτικός απέναντι σε τέτοια παραδείγματα από τον *πεπερασμένο* κόσμο που μας περιβάλλει, γιατί αυτά αποκρύβουν τη σημαντικότερη πλευρά των Λογικών όρων: ότι πρόκειται προπάντων για κατηγορίες του Απέραντου και Απόλυτου.

34. Η χεγκελιανή *Εγκυκλοπαίδεια* ξεκινά τη Λογική στην § 84, που σημαίνει ότι όλες οι προηγούμενες παράγραφοι αποτελούν μια προετοιμα-

τρεις σφαίρες: τη σφαίρα του *Είναι*, της *ουσίας* και της *έννοιας*, οι οποίες με τη σειρά τους χαρακτηρίζονται από περαιτέρω διαλεκτικές υποδιαιρέσεις. Είναι φανερό ότι η πρώτη σφαίρα εκπροσωπεί την περιοχή της άμεσης (π.χ. αισθητηριακής) προσέγγισης, ακόμη αφηρημένης και μέσα σε κατάσταση δυνατότητας (an sich), η δεύτερη σφαίρα εκπροσωπεί την περιοχή της διασκεπτικής αναδίπλωσης (für sich) και άρα μιας συνειδητοποιημένης αντίθεσης στην αμεσότητα, ενώ η τρίτη σφαίρα αποτελεί τη σύνθεση των δύο προηγούμενων, σύνθεση αμεσότητας – μεσολάβησης, δυνατότητας – ενεργοποίησης, ταυτότητας – διαφοροποίησης, και αναγωγή της αντιθετικότητας στη νέα αμεσότητα που είναι η έννοια και η ιδέα[35].

σία τόσο για τη Λογική όσο και για το ευρύτερο φιλοσοφικό σύστημα του Χέγκελ. Μετά από μια γενική *Εισαγωγή* (§§ 1-18) που αναφέρεται στη Φιλοσοφία όσον αφορά το ξεκίνημά της, τα περιεχόμενα και τη μέθοδό της, ακολουθεί μια εκτενέστατη *Προκαταρκτική επισκόπηση* (αποδίδω έτσι, κάπως ελεύθερα, τον τίτλο Vorbegriff, §§ 19-83), που περιλαμβάνει κυρίως μια αντιπαράθεση προς προηγούμενους στοχαστές πάνω στο κεντρικό πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στο Νοείν και στο Είναι (ο Χέγκελ το διατυπώνει ως «διάφορες στάσεις που πήρε η νόηση απέναντι στην αντικειμενικότητα», δες § 25), καθώς και κάποια επισκόπηση της μεθόδου και των περιεχομένων της Λογικής (§§ 79-83). Αυτά τα προκαταρκτικά στοιχεία δεν είναι διόλου δευτερεύοντα για μια επαρκή προσέγγιση στο θέμα.

35. Για όσους είναι εξοικειωμένοι με την υπερβασιακή Λογική της Καντιανής *Κριτ. τ. καθ. λογ.*, είναι σαφής η αντιστοιχία ανάμεσα σ' αυτή τη Λογική και στις χεγκελιανές σφαίρες του *Είναι* και της *ουσίας* – σφαίρες τις οποίες ο Χέγκελ συνοψίζει κάτω από τον τίτλο «Αντικειμενική Λογική», σε αντιπαράθεση προς την «Υποκειμενική Λογική» που είναι η σφαίρα της *έννοιας*. Πράγματι στα τέσσερα Καντιανά είδη κατηγοριών (ποιότητα, ποσότητα, τροπικότητα και σχέση) αντιστοιχούν τα δύο βασικά χεγκελιανά στάδια του Είναι, η ποιότητα (δες Enzyklopädie §§ 86-98) και η ποσότητα (§§ 99-106), και δύο από τα στάδια της ουσίας (δες προπάντων την πραγματικότητα στις §§ 142-159 και τη σχέση στις §§ 135-141), ενώ οι Καντιανές «έννοιες της ανασκόπησης» (Reflexionsbegriffe) απασχολούν τον Χέγκελ μέσα στο πρώτο στάδιο της ουσίας (δες §§ 115-122 αλλά και περιεχόμενο-μορφή στις §§ 133-4). Δες τη σχετική αν και όχι πλήρη ανάπτυξη του Jean Theau 1981/82.

Τί μπορεί να καταλάβει ο αρχάριος αναγνώστης προσεγγίζοντας αυτούς τους τρεις όρους, που θεμελιώνουν τη χεγκελιανή Λογική: *Είναι – ουσία – έννοια*; Εκτός του ότι πρόκειται για κάτι γενικό (και άρα κατά κανόνα αφηρημένο), οι τρεις αυτές λέξεις είναι δυσνόητες όταν λαμβάνονται ξέχωρα, επειδή παραπέμπουν σε κάτι *άλλο*, μέσω του οποίου γίνονται συνήθως κατανοητές: ακούγοντας τη λέξη «Είναι», περιμένουμε να ακούσουμε σε τί αναφέρεται, π.χ. «το Είναι του ανθρώπου», «το Είναι του Θεού»· παρόμοια και με τη λέξη «ουσία» (π.χ. «η ουσία των πραγμάτων», «η ουσία της ζωής») και ακόμα περισσότερο με την «έννοια» (π.χ. «η έννοια της ελευθερίας», «η έννοια της ζωής»). Ο Χέγκελ χρησιμοποιεί αυτές τις λέξεις σαν να μπορούν να σταθούν αυθύπαρκτα, να εκπροσωπήσουν οντότητες που δεν χρειάζονται κάποια περαιτέρω αναφορά. Ποτέ δεν λέει ότι «η έννοια» είναι σε τελική ανάλυση «η έννοια του θεού» ή «η έννοια του Απόλυτου», γιατί έτσι έχει ήδη υποστασιοποιηθεί. Είναι ωστόσο δικαιολογημένο, τουλάχιστο σε μια πρώτη προσέγγιση, να βάζουμε κατά νου μια τέτοια επεξήγηση, εάν δεν θέλουμε να πελαγοδρομήσουμε σε μια πληθώρα λέξεων χωρίς νόημα. Αλλά μια ωριμότερη προσέγγιση μπορεί να προσφέρει την κατανόηση, ότι δεν είναι *ένα* πράγμα η ουσία και *ένα άλλο* ο θεός, ώστε να μιλάμε για την «ουσία του θεού»· γιατί η ουσία ταυτίζεται με τον θεό· το ίδιο συμβαίνει με το Είναι και με την έννοια. Και ακόμα βαθύτερα χρειάζεται να κατανοηθεί, ότι το Είναι, η ουσία και η έννοια αφενός ταυτίζονται, αφετέρου *δεν* ταυτίζονται με τον θεό· αφενός ταυτίζονται, αφετέρου δεν ταυτίζονται με τον ίδιο τον εαυτό τους: γιατί αποτελούν *στάδια* (και μάλιστα αντιφατικά και αυτοαναιρούμενα) μέσα στην πορεία προς το Απόλυτο.

5. Η μεγάλη και η μικρή Λογική

Ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) εκδίδει ήδη στα 37 του χρόνια, το 1807, ένα από τα πιο βαθυστόχαστα βιβλία της νεότερης εποχής, τη *Φαινομενολογία του πνεύματος*[36]. Αυτό το νεανικό βιβλίο δεν στάθηκε ικανό να προσφέρει μια άμεση αναγνώριση στη μεγαλοφυΐα του συγγραφέα και μια οριστική επαγγελματική του αποκατάσταση. Τον αμέσως επόμενο χρόνο ο Χέγκελ αρχίζει να διδάσκει σε ένα γυμνάσιο της Νυρεμβέργης, και θα χρειαστεί να περάσουν ακόμα οκτώ χρόνια για να καταλάβει μια έδρα Φιλοσοφίας σε Πανεπιστήμιο. Κατά τη διάρκεια της παραμονής του στη Νυρεμβέργη συγγράφει και εκδίδει σε τρεις τόμους την *Επιστήμη της Λογικής*[37]. Αυτό το εκτενές και νοηματικά δυσπρόσιτο βιβλίο αναφέρεται συνήθως ως «μεγάλη Λογική», και με αυτό τον τίτλο διακρίνεται από τη «μικρή Λογική», η οποία παρουσιάζεται μεταφρασμένη στον παρόντα τόμο.

Πιεζόμενος από την ανάγκη, να εκθέσει στους φοιτητές του Πανεπιστημίου της Χαϊδελβέργης με κάπως απλούστερο και περιεκτικότερο τρόπο τα διδάγματα της Λογικής του αλλά και ολόκληρου του φιλοσοφικού του συστήματος, ο Χέγκελ εκδίδει το 1817 την *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών σε επιτομή. Εγχειρίδιο για τις παραδόσεις του*[38], σε

---

36. Ο πλήρης τίτλος αυτού του βιβλίου έχει ως εξής: *Σύστημα της επιστήμης. Πρώτο μέρος: Η Φαινομενολογία του πνεύματος (System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes.* Bamberg - Würzburg 1807). Είναι φανερό ότι ο Χέγκελ ενδιαφέρεται ήδη σ' αυτό το βιβλίο για μια *συστηματική* παρουσίαση του στοχασμού του, ακριβέστερα: για μια ολοκλήρωση ενός φιλοσοφικού συστήματος συμπεριληπτικού ολόκληρης της φιλοσοφικής επιστήμης.

37. *Wissenschaft der Logik.* Αυτό το βιβλίο αποτελείται από δύο μέρη: την *αντικειμενική* Λογική, που εκδίδεται στη Νυρεμβέργη σε δύο τόμους κατά τα έτη 1812-13, και την *υποκειμενική* Λογική, που εκδίδεται στη Νυρεμβέργη το 1816.

38. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.*

XVI +288 σελίδες, που υποδιαιρείται σε τρία μέρη: Επιστήμη της Λογικής (σελ. 1-126), Φιλοσοφία της φύσης (σελ. 127-204), και Φιλοσοφία του πνεύματος (σελ. 205-288)[39]. Αυτό το βιβλίο επανεκδίδεται άλλες δύο φορές από τον συγγραφέα του, κάθε φορά με ευρείες επεκτάσεις και αλλαγές. Έτσι η δεύτερη έκδοση (1827) φτάνει στις XLII +534 σελίδες, και η τρίτη έκδοση (1830, άρα ένα χρόνο πριν από τον θάνατο του Χέγκελ) φτάνει στις LVIII +600 σελίδες. Η τρίτη ετούτη έκδοση αποτελείται από 577 παραγράφους· οι πρώτες παράγραφοι, §§1-244, αφιερωμένες στην «επιστήμη της Λογικής», αποτέλεσαν το κείμενο όπου στηρίχτηκε η παρούσα ελληνική μετάφραση.

Ανάμεσα στις τρεις πρώτες εκδόσεις της *Εγκυκλοπαίδειας* υπάρχουν μέσα στο γερμανικό κείμενο κάποιες διαφορές, τις οποίες θεώρησα καλό να αναφέρω κατ' επιλογήν. Αλλά η πιο σημαντική διαφορά αυτών των εκδόσεων, βρίσκεται στις Σημειώσεις (Anmerkungen), που ο Χέγκελ πρόσθεσε και διαφοροποίησε από το κυρίως κείμενο εκδίδοντάς τις με αυξημένο το αριστερό περιθώριο. Τηρώντας αυτή την ιδιομορφία του χεγκελιανού βιβλίου παρουσιάζω και την ελληνική μετάφραση με παρόμοια διαφοροποίηση. Αυτές οι Σημειώσεις δεν πρέπει να συγχέονται με τις λιγοστές υπο-

---

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen, Heidelberg 1817. Πρέπει να σημειωθεί ότι και παλαιότερα, ως δάσκαλος στη Νυρεμβέργη, ο Χέγκελ είχε γράψει μια μικρή «Εγκυκλοπαίδεια» για χρήση των μαθητών της ανώτερης γυμνασιακής τάξης, καθώς και σχολικά εγχειρίδια Λογικής, δες Hegels *Werke* (Suhrkamp), Bd. 4.

39. Η *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών* είναι ένα καλό ξεκίνημα για τον αρχάριο μελετητή της Φιλοσοφίας του Χέγκελ. Στην τελευταία μορφή, από όπου μεταφράζω εδώ, η *Εγκυκλοπαίδεια* προσφέρεται μάλιστα για μύηση του σπουδαστή στο χεγκελιανό φιλοσοφικό σύστημα στην πιο *ώριμη* μορφή του, έτσι καθώς ο Χέγκελ το παρέδιδε στους φοιτητές του έως τα τελευταία χρόνια της ζωής του ως καθηγητής στο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου. Για μια καθοδήγηση του αρχάριου μελετητή στον χεγκελιανό στοχασμό μπορεί να χρησιμεύσει το άρθρο του André Léonard: "Comment lire Hegel? Considérations spéculatives et pratiques" (1972).

σημειώσεις του Χέγκελ (δες στις §§7, 60, 71, 76, 77 και 140), τις οποίες παρουσιάζω με μικρότερα γράμματα και με ένα αστερίσκο (*), και ούτε βέβαια με τις σχολιαστικές υποσημειώσεις του μεταφραστή (που παρουσιάζονται επίσης με μικρότερα γράμματα).

Μετά τον θάνατο του Χέγκελ μερικοί γερμανοί εκδότες της *Εγκυκλοπαίδειας* θεώρησαν καλό να επισυνάψουν στο κείμενο τις *προφορικές προσθήκες* (Zusätze) που κατέγραψαν κάποιοι φοιτητές, όταν ο Χέγκελ δίδασκε στο Πανεπιστήμιο. Για να μην επέλθει σύγχυση, προτίμησα να κάνω μόνο μια *επιλογή* από αυτές τις προφορικές προσθήκες (κυρίως με αποσπάσματα που θεώρησα βοηθητικά για την πληρέστερη κατανόηση του κειμένου), και να τις προσφέρω *μαζί* με τα σχόλιά μου, αναφέροντας πάντα ότι πρόκειται για τέτοιου είδους προσθήκη.

Τα *σχόλια του μεταφραστή*, που παρουσιάζονται κάτω από το χεγκελιανό κείμενο με μικρότερα γράμματα, έχουν κυρίως χαρακτήρα βοηθητικό για μια επαρκέστερη κατανόηση του κειμένου. Στις πρώτες παραγράφους του βιβλίου, όπου το κείμενο είναι σχετικά ευνόητο, προτίμησα να προσφέρω μόνο μια *περίληψη* κάθε παραγράφου, και όσες άλλες πληροφορίες ή παραπομπές μπορούν να σταθούν χρήσιμες. Αλλά στις πιο δύσκολες παραγράφους αναγκάστηκα να επεκταθώ σε μια *ανάλυση* των νοημάτων, που συχνά υπερβαίνει το μέγεθος του χεγκελιανού κειμένου. Οφείλω εδώ να ειδοποιήσω τον αναγνώστη, ότι ο Χέγκελ είναι γενικά ένας δυσνόητος συγγραφέας, και μολονότι η *Εγκυκλοπαίδεια* έχει γραφτεί ως βοήθημα για τους νεαρούς σπουδαστές, πρόκειται τελικά για ένα δύσκολο κείμενο, γραμμένο ελλειπτικά και φορτωμένο με αφηρημένες και περίπλοκες εκφράσεις, έτσι ώστε μια επεξηγηματική ανάλυση μπορεί να αποβεί ένας απαραίτητος βοηθός στην κατανόηση. Στη σχολιαστική μου εργασία βοηθήθηκα κυρίως από τα σχόλια του André Léonard 1974 και του Bernhard Lakebrink 1979 και 1985. Πρέπει να πω ότι αυτά τα κατατοπιστικά βοηθήματα πάσχουν από ένα σχοινοτενές ύφος, που τα καθιστά υπερβο-

λικά εκτενή (το βιβλίο του A. Léonard εκτείνεται σε 622 σελίδες και το δίτομο βιβλίο του B. Lakebrink σε 453 + 358 σελίδες), και τα νοήματά τους δεν είναι πάντα αρκετά σαφή. Πιστεύω ότι σε ένα μεγάλο βαθμό ξεπέρασα αυτούς τους σκόπελους. Αφετέρου αυτά τα βιβλία προσφέρουν σε πολλά σημεία μια διασύνδεση των νοημάτων με το κείμενο της *μεγάλης Λογικής*, κάτι που αποτελεί μια εξαιρετικά διαφωτιστική προέκταση – με την οποία όμως δεν θεώρησα καλό να επιβαρύνω τα δικά μου σχόλια[40].

6. Η παρούσα μετάφραση

Δεν είναι η πρώτη φορά που το παρόν έργο του Χέγκελ μεταφράζεται σε ελληνική γλώσσα. Έχει προηγηθεί η μεταφραστική εργασία του Παύλου Γρατσιάτου[41], που στάθηκε αναντικατάστατο βοήθημα της μετάφρασής μου. Ο Γρατσιάτος βασίστηκε στη γερμανική έκδοση του 1830, κι έχει λάβει υπόψη του τόσο στη μετάφραση όσο και στα σχόλια την αντίστοιχη εργασία του Auguste Véra (1874). Όσο και αν είναι εκπληκτικό, αυτή η μεταφραστική εργασία αποτελεί εδώ και πολλές δεκαετίες το μοναδικό βιβλίο, που μπορεί να προσφέρει στα ελληνικά μια αξιοπρεπή προσέγγιση σε πρωτότυπο κείμενο του Χέγκελ[42]. Και μολονότι πρόκειται

40. Ακόμα και βιβλία που θέλουν να δώσουν μια ευρύτερη εικόνα του χεγκελιανού στοχασμού (δηλ. τόσο της «μεγάλης» όσο και της «μικρής» Λογικής), όπως είναι π.χ. τα έργα των G.R.G. Mure 1950, W.T. Stage 1955[2] και E.E. Harris 1983, αντλούν τα πλείστα στοιχεία και τη βασική δομή από τη «μικρή Λογική» της *Εγκυκλοπαίδειας*, επειδή εδώ οι έννοιες παρέχονται πιο συνοπτικά και ευνόητα. Αυτό όμως δεν απαλλάσσει τον μελετητή από το μέλημα μιας επανειλημμένης αναδρομής στο τρίτομο «μεγάλο» έργο των ετών 1812-16.

41. Γ.Γ. Εγέλου: *Λογική* Μετάφρασις Παύλου Γρατσιάτου, Αθήναι 1915.

42. Η «μικρή Λογική» του Χέγκελ έχει εμφανιστεί και από τις εκδόσεις Αναγνωστίδη σε μετάφραση Α. Βαγενά, αλλά είναι τόση η

για μια αξιόλογη προσπάθεια, αυτή η μετάφραση πάσχει από μια πληθώρα αυθαιρεσιών και ελαττωμάτων, που καθιστούν αναγκαία μια καινούρια προσπάθεια. Με τη δικαιολογία ότι πρόκειται για «γενική εισαγωγή εις την φιλοσοφίαν» ο Γρατσιάτος παραλείπει τις πρώτες δεκαοκτώ παραγράφους (§§ 1-18)· αλλά αυτή η δικαιολογία μόνο ενμέρει ευσταθεί· ειδικά η §18 κάνει ρητή αναφορά στη Λογική και διασαφεί τη θέση της μέσα στο όλο φιλοσοφικό σύστημα του Χέγκελ[43]. Επιπλέον ο Γρατσιάτος πολύ συχνά συγχέει τις Σημειώσεις του Χέγκελ (που παρουσιάζονται με αυξημένο το αριστερό περιθώριο) με τις προφορικές προσθήκες, εμφανίζοντας άλλοτε τις πρώτες και άλλοτε τις δεύτερες με μικρότερα γράμματα και με τους παραπλανητικούς τίτλους «Παρατήρησις» ή «Σχόλιον». Σε πολλά σημεία παραλείπει ολόκληρες προτάσεις ή και παραγράφους τόσο από το κείμενο του Χέγκελ όσο και από τις προφορικές προσθήκες, χωρίς καν να δικαιολογεί ή έστω να γνωστοποιεί αυτή την παράλειψη. Προσθέτει δικούς του τίτλους σε κάποια χωρία, αντικαθιστά κάποια χωρία με δικές του περιλήψεις, προσθέτει δικά του σχόλια – χωρίς να δηλώνει με σαφήνεια ότι πρόκειται για τέτοιες προσθήκες. Η μετάφρασή του πάσχει

προχειρότητα αυτού του βιβλίου – καθώς και των υπόλοιπων προϊόντων αυτού του εκδότη – ώστε καθιστά περιττό κάθε σχόλιο. Η μοναδική ευσυνείδητη ελληνική μετάφραση χεγκελιανού βιβλίου, που έχω υπόψη μου, είναι η δίτομη *Φιλοσοφία της ιστορίας*, σε μετάφραση Αιμιλίας Μανούση, που εκδόθηκε από τη «Νεφέλη» το 1980-1· πρόκειται όμως για σημειώσεις του Χέγκελ προς υποθοήθηση των πανεπιστημιακών του παραδόσεων και όχι για πρωτότυπο βιβλίο του. – Η ειρωνία είναι ότι έχει αρχίσει να γράφεται η ιστορία της επίδρασης του Χέγκελ πάνω στον νεοελληνικό στοχασμό, ενώ μαραζώνει η από πρώτο χέρι επίδραση· δες τα εξαιρετικά κατατοπιστικά κείμενα του Π. Νούτσου 1981 και της G. Apostolopoulou 1986.

43. Οφείλω εδώ να επισημάνω ότι και η δική μου μεταφραστική εργασία βαρύνεται από μια παράλειψη: ο Χέγκελ έχει επισυνάψει στην *Εγκυκλοπαίδεια* τρεις προλόγους, έναν σε κάθε μία από τις τρεις εκδόσεις (1817, 1827 και 1830). Επειδή αυτοί οι πρόλογοι είναι εντελώς άσχετοι προς τα περιεχόμενα της Λογικής, θεώρησα καλό να τους παραλείψω.

επίσης από κάμποση σύγχυση στην ορολογία, η οποία (εξαιτίας και της αρχαΐζουσας γλώσσας) σε πολλά σημεία προσθέτει στον αναγνώστη σημαντικές δυσκολίες. Θέλω τέλος να καταθέσω την πεποίθησή μου, ότι η μετάφραση ενός χεγκελιανού κειμένου προσφέρει ελάχιστα στον αναγνώστη, εάν δεν συνοδεύεται από εκτενή επεξηγηματικά *σχόλια* τόσο σχετικά με τα δυσπρόσιτα νοήματα όσο και σχετικά με τα μεταφραστικά προβλήματα και τις προτεινόμενες λύσεις.

Τα *μεταφραστικά προβλήματα* που συνάντησα κατά την παρούσα εργασία υπήρξαν αυξημένα και πολύπλευρα[44]. Το κείμενο του Χέγκελ παρουσιάζει έναν υψηλό βαθμό δυσκολίας στην προσπάθεια κατανόησης, ακόμα και όταν δεν είναι οι νεόκοποι *όροι*, αυτοί που το καθιστούν δυσνόητο. Δύσβατο χαρακτήρα έχει ήδη το ελλειπτικό ύφος, κάθε τι υπονοούμενο, οι μακροπερίοδοι προτάσεις, οι αμφισήμαντες εκφράσεις κτλ. Απαιτείται λοιπόν κατ' αρχήν μια επαρκής εξοικείωση με το ύφος, με τον τρόπο χρησιμοποίησης κάποιων εκφράσεων, με τον τρόπο υπαινικτικής διατύπωσης. Αλλά η μεγάλη δύναμη του χεγκελιανού κειμένου είναι ο γλωσσικός πλούτος και η ικανότητα διατύπωσης λεπτεπίλεπτων αποχρώσεων, οι οποίες προκύπτουν από μια πληθώρα συνώνυμων και όμως εννοιολογικά διαφοροποιούμενων λέξεων.

Θα φέρω ένα παράδειγμα αυτού του λεκτικού πλούτου.

---

44. Ως κύρια βάση της μεταφραστικής μου δουλειάς χρησιμοποίησα το κείμενο της 3ης γερμανικής έκδοσης (1830), έτσι καθώς παρουσιάστηκε από τους E. Moldenhauer και K.M. Michel στις εκδόσεις Suhrkamp (Frankfurt a.M. 1970). Σε μεγάλη έκταση βοηθήθηκα όμως και από τις μεταφραστικές λύσεις που έδωσε ο William Wallace (δες Hegel's *Logic.* Being Part One of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830), translated by W. Wallace, with Foreword by J.N. Findlay, Oxford 1989 [First Edition 1873]) και ο Maurice de Gandillac (δες Hegel: *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), traduit de l' allemand par M. de Gandillac sur le texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler, Paris, Gallimard 1970).

Για να διατυπώσει την έννοια του *στοχασμού* ως ικανότητας και ως πράξης ο Χέγκελ χρησιμοποιεί μια ολόκληρη σειρά λέξεων, κάθε μια από τις οποίες έχει το δικό της ξέχωρο νόημα, έστω και αν στην καθημερινή γερμανική γλώσσα δεν είναι πάντα σαφείς αυτές οι διαφορές[45]. Καταγράφω αυτές τις λέξεις μαζί με τη μεταφραστική απόδοση που προτείνω: Denken (νόηση), Gedanke (σκέψη), Geist (πνεύμα), Intelligenz (διανόηση), Logisches (Λογικό στοιχείο), Nachdenken (αναλογισμός), Räsonnement (διαλογισμός), Rationelles (ορθολογικό στοιχείο), Reflexion (ανασκόπηση), Schluß (συλλογισμός), Vernünftiges (έλλογο στοιχείο), Vernunft (λογική ικανότητα), Verstand (διάνοια). Η χρησιμοποίηση αυτών των λέξεων δεν είναι τυχαία ή αυθαίρετη, γιατί βασίζεται τόσο στη διαστοχαστική επεξεργασία του ίδιου του Χέγκελ όσο και στη χρήση που έκαναν πριν από αυτόν φιλόσοφοι όπως ο Leibniz, ο Kant, ο Fichte, ο Schelling κτλ. Εάν λοιπόν ο αναγνώστης αγνοεί αυτή την *προϊστορία* των λέξεων και δεν έχει την επιμονή να εγκύψει στη νέα τους χρησιμοποίηση, δυσκολεύεται να συλλάβει τα λεγόμενα. Αλλά ακόμα και μια βαθιά γνώση πρωτύτερων φιλοσόφων μπορεί μάλλον να δυσχεράνει παρά να διευκολύνει το εγχείρημα: ο αναγνώστης π.χ. που είναι εξοικειωμένος με την *Καντιανή* διάκριση: Sinnlichkeit - Verstand - Vernunft (αποδίδω: αισθητηριακή ικανότητα - νοητική ικανότητα - λογική ικανότητα), θα δυσκολευτεί να καταλάβει τον έμμονο *υποβιβασμό* της έννοιας Verstand, τον οποίο επιχειρεί ο Χέγκελ. Η λέξη Verstand, που στηρίζει την καντιανή διάκριση ανάμεσα στα φαινόμενα και στα νοούμενα, δεν μπορεί εδώ να μεταφραστεί ως *«νόηση»*, γιατί τον αντίστοιχα σημαντικό ρόλο παίζει εδώ das Denken, κι έτσι ο όρος Verstand παίρνει τη σημασία της «διάνοιας» (που

45. Ο ίδιος ο Χέγκελ σπάνια αναλαμβάνει να προσδιορίσει επαρκώς το νόημα κάθε όρου και να το διαφοροποιήσει από παρεμφερή νοήματα. Αφήνει αυτό το μέλημα στον αναγνώστη με βάση τα εκάστοτε συμφραζόμενα και τη γνώση του όλου κειμένου.

περιορίζεται στο να σκέπτεται *πεπερασμένα* όντα και τίποτα πέρα από αυτά). Η λέξη Vernunft (μεταφράζω: «λογική ικανότητα») πέρα από την ανθρώπινη διασκεπτική ικανότητα εκπροσωπεί εδώ τη μία ενιαία *ιδέα* (πίσω από την οποία κρύβεται προφανώς το Απόλυτο, ο θεός), και δεν είναι *μόνο* κάτι υποκειμενικό, γιατί στην «κατ' εξοχήν φιλοσοφική σημασία της» ορίζεται ως ενότητα υποκειμένου-αντικειμένου (δες §214)[46]. Θα απαιτηθεί επίσης επίμονος μόχθος για

---

46. Θα ήταν ωστόσο σημαντική παρανόηση να μεταφραστεί η χεγκελιανή Vernunft ως «λόγος» (όπως έχει καθιερωθεί ήδη από τον Π. Γρατσιάτο). Η νεοελληνική λέξη «λόγος» είναι πολυσήμαντη, και κυρίαρχη σημασία της είναι το *λέγειν*, το ομιλείν (λέμε π.χ. «ο πρόεδρος πήρε το λόγο», «έκανε λόγο μόνο για ασήμαντα θέματα», «ο γραπτός λόγος απαιτεί εξάσκηση»). Άλλες σημασίες του «λόγου» είναι: η *αιτία* (λέμε π.χ. «ο λόγος της απουσίας του ήταν ότι αρρώστησε»), η *αναλογία* (λέμε π.χ. «ο λόγος του 8 προς 4 είναι 2 προς 1»), η *υπόσχεση* (λέμε π.χ. «δεν τήρησε τον λόγο του») κλπ. *Καμία από αυτές τις σημασίες δεν υπάρχει στη γερμανική λέξη Vernunft.* Εάν λοιπόν θέλουμε να επικοινωνήσουμε κάποτε φιλοσοφικά σε νεοελληνική γλώσσα, θα πρέπει μεταξύ άλλων να πάψουμε να δανειζόμαστε από τους αρχαίους την εξαιρετικά πολυσήμαντη λέξη «λόγος», όταν αποδίδουμε ξενόγλωσσους όρους. Η σύγχυση φτάνει σε αφόρητο βαθμό, όταν με την ίδια ετούτη λέξη μεταφράζονται τόσο ευδιάκριτοι γερμανικοί όροι όπως Vernunft και Grund (αποδίδουν π.χ. ως «αρχή του αποχρώντος λόγου» την έκφραση: Satz des zureichenden Grundes, δες παρακάτω § 121 υποσημ. 2).

Στη γερμανική λέξη Vernunft αντιστοιχεί η νεοελληνική έκφραση «λογική ικανότητα» και μόνο με αυτή την έκφραση μπορούμε να αποφύγουμε την παρερμηνεία ότι πρόκειται για κάποιο λέγειν. Είναι άξιο απορίας, γιατί οι νεοέλληνες φιλόσοφοι προτιμούν τον πολυσήμαντο όρο «λόγος» από τον μονοσήμαντο όρο «λογική ικανότητα». Άλλωστε χρησιμοποιούμε καθημερινά εκφράσεις όπως: «κάνε ό,τι σε συμβουλεύει η λογική σου ικανότητα». Αυτός ο όρος δεν θα πρέπει ωστόσο να συγχέεται με εκείνο που ο Χέγκελ και ενγένει οι γερμανοί ονομάζουν das Logische, το οποίο αποδίδω ως «Λογικό στοιχείο» με το αρχικό γράμμα κεφαλαίο, ή με την αντίστοιχη επιστήμη: die Logik = Λογική. Επιπλέον στον όρο «λογική ικανότητα» θα πρέπει να δοθεί αρκετή ευρύτητα, ώστε να συμπεριλάβει όχι μόνο την ανθρώπινη ή την υποκειμενική ικανότητα, αλλά και την ευρύτατη περιοχή που ο Χέγκελ ονομάζει *ιδέα*, και στην οποία συμπεριλαμβάνεται κάθε τι πραγματικό (με το χεγκελιανό νόημα), αλλά και το κατ' εξοχήν πραγματικό ον που είναι το Απόλυτο, ο θεός.

να κατανοηθεί η λεπτή εννοιολογική διάκριση ανάμεσα σε συνώνυμες λέξεις όπως οι Nachdenken-Reflexion (αποδίδω: αναλογισμός-ανασκόπηση), προπάντων όταν ο ίδιος ο Χέγκελ ορίζει τον ένα όρο μέσω του άλλου[47].

Μια άλλου είδους δυσκολία παρέχουν κάποιες εκφράσεις, των οποίων το νόημα δεν είναι σαφώς περιγεγραμμένο, αλλά εκτείνεται σε μια ευρεία περιοχή σημασιών, από τις οποίες ο αναγνώστης καλείται κάθε φορά να επιλέξει όποια (πιστεύει ότι) ταιριάζει στα συμφραζόμενα. Αναφέρω τις εξαιρετικά συχνά χρησιμοποιούμενες λέξεις: an sich – für sich. Αυτές μπορούν να αποδοθούν: «καθ' εαυτό – δι' εαυτό», αλλά τί ακριβώς σημαίνουν δεν είναι πάντα σαφές: είναι το *ενδόμυχο* σε αντίθεση προς το *αποκαλυμμένο,* αλλά και το *δυνάμει* σε αντίθεση προς το *ενεργείᾳ,* αλλά και το *εντός-εαυτού-συλλέγον* σε αντίθεση προς το *ξέχωρο* και *αυθύπαρκτο*[48]. Η κατάσταση περιπλέκεται από το γεγονός ότι το "an sich" αποτελεί μια έκφραση πολεμική και διόλου ταυτόσημη με το Καντιανό Ding an sich (= «πράγμα καθ' εαυτό», ο Χέγκελ το γράφει: Ding-an-sich), περιπλέκεται όταν γράφεται με την ουσιώδη παραλλαγή: an ihm selbst (= «κατά τον εαυτό του»), και περιπλέκεται ακόμα περισσότερο όταν ενοποιείται σε ένα περιληπτικό: an und für sich (= «καθ'

47. Δες Enzyklopädie § 2: "Nachdenken – das *reflektierende* Denken, welches *Gedanken* als solche zu seinem *Inhalte* hat und zum Bewußtsein bringt" (Μεταφράζω: *«Αναλογισμός* – πρόκειται για τη νόηση που *ανασκοπεί*, που έχει ως περιεχόμενο κάποιες *σκέψεις* σαν τέτοιες και τις φέρνει στη συνείδηση»).

48. Στη μετάφρασή μου χρησιμοποιώ σαν λύση ανάγκης τη συχνή υπενθύμιση *μιας* από αυτές τις εκφράσεις, τοποθετώντας την μέσα σε αγκύλες [ ], χωρίς όμως με αυτό να αποκλείεται ότι είναι ενδεχόμενες και άλλες σημασίες αυτών των όρων. Με τέτοιες εμβόλιμες αγκύλες εκθέτω μέσα στο κείμενο και κάποιες γερμανικές λέξεις που θεώρησα καλό να ιδωθούν στο πρωτότυπο, είτε επειδή ο Χέγκελ παίζει με την ετυμολογική τους συγγένεια, είτε επειδή μια γνώση της γερμανικής λέξης μπορεί να βοηθήσει τον αναγνώστη περισσότερο από όσο η μεταφρασμένη της μορφή. Σε αγκύλες τοποθετώ επίσης κάποια νοήματα, που πιστεύω ότι βοηθούν στην πληρέστερη κατανόηση του μεταφρασμένου κειμένου.

εαυτό και δι' εαυτό»). Ως βοηθητική για την εξήγηση της αντίθεσης an sich – für sich μπορεί να ισχύσει η αντίθεση vorausgesetzt – gesetzt (= προϋποτιθέμενο – ήδη τεθειμένο)· an sich είναι αυτό που απλώς προϋποτίθεται, που δεν έχει ακόμα *τεθεί* ρητά και συνειδητά· αλλά και το νόημα της έκφρασης «τεθειμένος» (gesetzt) διαχέεται ανάμεσα στα νοήματα: ρητός, αποκαλυμμένος, μεσολαβημένος, εξαρτημένος. (Αυτό που έχει «τεθεί» ρητά, έχει τεθεί *μέσω* κάποιου άλλου, άρα υπέστη τη μεσολάβηση αυτού του άλλου, και είναι εξαρτημένο από αυτό, όχι αυθύπαρκτο· π.χ. ο άνθρωπος εκλαμβάνεται ως «τεθειμένος» από τον δημιουργό θεό, και άρα εξαρτώμενος από αυτόν).

Αναφέρω, τέλος, τρεις βασικές εννοιολογικές διακρίσεις, που παρουσιάζουν κάποια μεταφραστική δυσκολία:

α) Realität – Wirklichkeit: Οι δύο αυτοί όροι σημαίνουν την *πραγματικότητα,* αλλά αναφέρονται σε *διαφορετική* πραγματικότητα, και δεν μπορούν κατά κανένα τρόπο να αποδοθούν με την ίδια λέξη. Realität είναι η *άμεση* πραγματικότητα που χαρακτηρίζει τη σφαίρα του Είναι, ενώ η Wirklichkeit είναι η ανασκοπημένη και μεσολαβημένη πραγματικότητα που χαρακτηρίζει τη σφαίρα της ουσίας. Ο Χέγκελ έχει κατά νου ότι το αντίθετο του όρου Realität (μεταφράζω: *ρεαλιστική ύπαρξη* ή *ρεαλιστικότητα)* είναι η Idealität (μεταφράζω: *ιδεατότητα),* ενώ η Wirklichkeit (μεταφράζω: *πραγματικότητα)* όχι μόνο δεν αντιτίθεται προς την περιοχή της ιδέας και της λογικής ικανότητας, αλλά βρίσκεται σε σχέση ταυτότητας προς αυτήν: κάθε τι πραγματικό είναι έλλογο και αντίστροφα (δες §6 Σημ.).

β) Ο Χέγκελ χαρακτηρίζει συχνά τη Φιλοσοφία του και τη μέθοδό του με το επίθετο spekulativ, επίθετο που έχει σχέση με τα νοήματα: *θεωρώ, θεώρηση* – αλλά που πρέπει να διακριθεί ριζικά από την παραδοσιακή εννοιολογική σχέση θεωρίας-πράξης, θεωρητικού-πρακτικού (theoretisch-praktisch). Χρειάστηκε να χρησιμοποιήσω το κάπως ασυνήθιστο επίθετο «θεωρησιακός» (έτσι αποδίδω το επίθετο spekulativ) για να το διακρίνω από το «θεωρητικό» (theoretisch). Ως

θεωρησιακή χαρακτηρίζει ο Χέγκελ π.χ. την «απόλυτη» ιδέα, επειδή αυτή έχει απο-λυτρωθεί από τον διασκορπισμό των πεπερασμένων όντων, έχει επιστρέψει στον εαυτό της, και *θεωρεί* τον εαυτό της ως το Άλλο της σαν μέσα σε ένα καθρέφτη (λατινικά: speculum), δες §235.

γ) Από παρεξήγηση καθιερώθηκε να μεταφράζεται στα ελληνικά ο χεγκελιανός όρος Moment ως «στιγμή». Αυτή η λέξη, που χρησιμοποιείται από τον Χέγκελ για να χαρακτηρίσει τα διαλεκτικά *στάδια* από τα οποία περνά η έννοια έως ότου οδηγηθεί στην απόλυτη ιδέα, δεν είναι η γερμανική λέξη der Moment (= η χρονική στιγμή), αλλά das Moment (= το στάδιο, το στοιχείο). Ο χεγκελιανός αυτός όρος πρέπει να κατανοηθεί μέσα στο πλαίσιο της κατ' ουσίαν *άχρονης* διαλεκτικής κίνησης, η οποία διέπει από άκρη σε άκρη τη χεγκελιανή Λογική. Αποδίδω συνήθως αυτόν τον όρο ως «στάδιο». Αλλά ακόμα και στα χωρία όπου τον αποδίδω ως «στοιχείο» (όταν π.χ. τα στοιχεία του συλλογισμού – το ατομικό, το μερικό και το γενικό – χαρακτηρίζονται ως Momente, δες §§ 188, 192) αυτή η λέξη πρέπει να κατανοηθεί ως αδιαχώριστη προς τη διαλεκτική *κίνηση*.

7. Επιλογή βοηθητικής βιβλιογραφίας

Καραγιάννης, Γεώργιος «Οι θεμελιώδεις αρχές της διαλεκτικής του Hegel και του Μαρξ σε αναφορά προς τη φιλοσοφία του Bergson», στο: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία: *Η διαλεκτική*. Αθήνα 1988, 170-177.

Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών *Ο Χέγκελ και ο Μαρξισμός*. Επιστημονικό Συμπόσιο, 24-25/1/1982. Αθήνα 1982.

Κουτσάκος, Ιωάννης «Το βασικό κατηγοριακό σχεδιάγραμμα της διαλεκτικής οντολογίας στον Πλάτωνα, Αριστοτέλη και Έγελο». στο: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία: *Η διαλεκτική*. Αθήνα 1988, 137-147.

Μαλεβίτσης, Χρήστος «Πραγματικότητα και μύθος στη διαλεκτική του Εγέλου». *Ευθύνη* 182 (1987), 54-59, και στο: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία: *Η διαλεκτική*. Αθήνα 1988, 156-162.

Μούκανος, Δημήτριος «Η εγελιανή έννοια της άρνησης: αντίθεση ή αντίφαση;» στο: Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία: *Η διαλεκτική*. Αθήνα 1988, 163-69.

Μουτσόπουλος, Ε. «Η καταλυτική παρουσία του εγελιανισμού». *Νέα Εστία* 111 (1982), 588-89. και: Στ. Πάνου 1982, 147-49.

Μπιτσάκης, Ευτύχης «Η φύση στο έργο των Χέγκελ και Μαρξ», στο: Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών 1982, 51-80.

Μπουζέας, Κ. «Εισαγωγή στο έργο του Εγέλου». *Εποπτεία* 59 (1981), 565-574.

Μπουζέας, Κ. «G.W.F. Hegel. Σύντομος βιβλιογραφικός οδηγός». *Εποπτεία* 59 (1981), 630-32.

Μπουζέας, Κ. «Η φιλοσοφία του Εγέλου ως πανευρωπαϊκό γεγονός διαρκούς επικαιρότητας». *Εποπτεία* 76 (1983), 159-166.

Νούτσος, Παναγιώτης «Η παρουσία του Hegel στη νεοελληνική φιλοσοφική σκέψη». *Δωδώνη* 10 (1981), 37-48. και: Κέντρο Μαρξιστικών Ερευνών 1982, 81-90.

Νούτσος, Παναγιώτης «Hegel: Προϋποθέσεις της "παγκόσμιας ιστορίας"». *Φιλοσοφία* 12 (1982), 318-325. και : Στ. Πάνου 1982, 120-130.

Πάνου, Σταύρος (επιμ.) *Χέγκελ. Ιστορία και διαλεκτική. 14ο διεθνές συνέδριο για τον Χέγκελ (1982). Το ελληνικό κείμενο των ανακοινώσεων των Ελλήνων Συνέδρων*. Αθήνα 1982.

Πάνου, Σταύρος «Λογική του γίγνεσθαι». στο: Στ. Πάνου 1982, 131-142.

Πάνου, Σταύρος «Απορία και διαλεκτική. Κεφάλαια πολιτικής φιλοσοφίας». *Δωδώνη* 4 (1975), 149-159.

Πάνου, Σταύρος «Λογική του μηδενός». *Φιλοσοφία* 4 (1974), 59–67.

Πόππερ, Καρλ *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*. Τόμος Β': *Hegel, Marx και τα επακόλουθα*. Μετάφρ. Ε. Παπαδάκη. Αθήνα-Γιάννινα 1982.

Χάις, Ρόμπερτ *Οι μεγάλοι διαλεκτικοί. Χέγκελ, Κίρκεγκαρντ, Μαρξ*. Μετάφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα 1980.

Χρόνης, Νικόλαος «Ελευθερία και αναγκαιότητα ως κανονιστικές αρχές του πνεύματος». στο: Στ. Πάνου 1982, 104-119.

Ψημμένος, Ν. «Η κλασική παιδεία του νεαρού Hegel». *Δωδώνη* 14Γ (1985), 173-195.

Adorno, Theodor *Drei Studien zu Hegel*. stw, Frankfurt a.M. 1974 (1963[1]).

Aleksandrowicz, Dariusz «Das Problem des Anfangs bei Hegel». *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), 225-238.

Apostolopoulou, Georgia «Hegel-Studien in Griechenland». *Hegel-Studien* 21 (1986), 189-218.

Belaval, Yvon «La doctrine de l' essence chez Hegel et chez Leibniz». a) *Archives de Philosophie* 33 (1970), 547-578. b) *Kant-Studien* 63 (1972), 436-462.

Bubner, Rüdiger «Die 'Sache selbst' in Hegels System». in : R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 101-123.

Colletti, Lucio «Hegel und die 'Dialektik der Materie'». in: R.–P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 394-414.

Comoth, Katharina «Zwei Typen von Resultat. Zur Aktualität der Hegelschen 'Logik'». *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 24 (1982), 119-123.

Despotopoulos, Constantin «Hegel et Platon». *Hegel-Jahrbuch* 1981-82, 11-18. (Δες και: Στ. Πάνου 1982, 25-39).

Düsing, Klaus *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik.* (*Hegel-Studien*, Beiheft 15), Bonn 1984² (1976¹).

Fetscher, Iring (Hrsg.) *Hegel in der Sicht der neueren Foschung.* Darmstadt 1973.

Findlay, J.N. *Hegel. A Reexamination.* London 1958.

Fleischman, Eugène «Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik». *Hegel-Studien* 3 (1965), 181-207.

Fulda, Hans Friedrich «Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik [Hegels]». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 33-69.

Fulda, Hans Friedrich «Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 124-174.

Fulda, Hans Friedrich *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik.* Frankfurt a.M. 1965.

Givsan, Hassan «Geschichte als absolute Voraussetzung der Hegelschen Logik». *Hegel-Jahrbuch* 1983, 83-92.

Graeser, Andreas «Bemerkungen zur Beschreibung des Anfangenden in Hegels Logik». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), 439-454.

Gueroult, Martial «Hegels Urteil über die Antithetik der Reinen

Vernunft». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 261-291.

Guyer, Paul «Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 230-260.

Hanna, Robert «From an ontological point of view. Hegel's critique of the common logic». *Review of Metaphysics* 40 (1986-87), 305-338.

Harris, Errol E. *An interpretation of the logic of Hegel.* Washington 1983.

Henrich, Dieter *Hegel im Kontext.* Frankfurt a.M. 1967.

Henrich, Dieter «Formen der Negation in Hegels Logik». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 213-229.

Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.) *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels.* stw, Frankfurt a.M. 1989² (1978¹).

Horstmann, Rolf-Peter «Schwierigkeiten und Voraussetzungen der dialektischen Philosophie Hegels». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989² (1978¹), 9-30.

Krieger, Evelina «Die Grenzen der Vermittlungsmethode bei Hegel». *Philosophisches Jahrbuch* 69 (1961/62), 298-312.

Lakebrink, Bernhard *Kommentar zu Hegels «Logik» in seiner «Enzyklopädie» von 1830.* Band I: *Sein und Wesen.* Freiburg/München 1979. Band II: *Begriff.* Freiburg/München 1985.

Lebrun, Gérard «Hegel lecteur d' Aristote». *Études philosophiques* 1983, n. 3, 329-347.

Léonard, André *Commentaire littéral de la Logique de Hegel.* Paris-Louvain 1974.

Léonard, André «Comment lire Hegel? Considérations spéculatives et pratiques». *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), 573-586.

Léonard, André «La structure du système hégélien». *Revue philosophique de Louvain* 69 (1971), 495-524.

Livet, Pierre «Réflexivités et extériorité dans la logique de Hegel, I-II». *Archives de Philosophie* 47 (1984), 33-62 + 291-318.

Löwith, Karl *Von Hegel zu Nietzsche* (1941, 1950). Ελλην. μετάφραση Γεωργίας Αποστολοπούλου: *Από τον Hegel στον Nietzsche. Το επαναστικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα.* Τόμοι Α'-Β', Αθήνα 1987.

Marcuse, Herbert *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit.* Frankfurt a.M. 1932.

Marcuse, Herbert *Λογική και επανάσταση*. Τόμος Α': *Οι βάσεις της φιλοσοφίας του Χέγγελ* (1954). Μετάφρ. Φ. Κονδύλης, Αθήνα χ.χ.

Marx, Wolfgang «Spekulative Wissenschaft und geschichtliche Kontinuität. Überlegungen zum Anfang der Hegelschen 'Logik'». *Kant-Studien* 58 (1967), 63-74. und: Iring Fetscher (Hrsg.) 1973, 236-254.

McTaggart, John - McTaggart, Ellis *A Commentary on Hegel's Logic*. New York 1964[2] (1910[1]).

Menahem, Rosen «Identité, différence et contradiction dialectiques selon Hegel». *Journal of the History of Philosophy* 23 (1985), 515-535.

Merker, Nicolao «Fragen zur Entstehung der Hegelschen Logik». in: I. Fetscher (Hrsg.) 1973, 277-287.

Mure, G.R.G. *A Study of Hegel's Logic*. Oxford 1950.

Nikolaus, Wolfgang *Begriff und absolute Methode. Zur Methodologie in Hegels Denken*. Bonn 1985.

Psimmenos, N. *Hegels Heraklit-Verständnis*. Basel 1978.

Riedel, Manfred (Hrsg.). *Hegel und die antike Dialektik*. stw, Frankfurt a.M. 1990.

Ritschl, Dietrich «Kierkegaards Kritik an Hegels Logik». *Theologische Zeitschrift* 11 (1955), 437-465. und: H.-H. Schrey (Hrsg.) *Sören Kierkegaard*. Darmstadt 1971, 240-272.

Rockmore, Tom «La systématicité et le cercle hégélien». *Archives de Philosophie* 48 (1985), 3-20.

Rosenfield, Denis L. «La chose en soi et le 'reste' posé par le philosopher. Kant et Hegel». *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (1986), 236-245.

Ruben, Peter «Von der *Wissenschaft der Logik* und dem Verhältnis der Dialektik zur Logik». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989[2] (1978[1]), 70-100.

Scheiber, Wolfgang «'Habitus' als Schlüssel zu Hegels Daseinslogik». *Hegel-Studien* 20 (1985), 125-144.

Simont, Juliette «Sartre et Hegel. Le problème de la qualité et de la quantité». *Revue internationale de Philosophie* 39 (1985), 72-102.

Stage, W.T. *The Philosophy of Hegel. A Systematic Exposition*. New York 1955[2] (1924[1]).

Taylor, Charles *Hegel.* Übersetzt von Gerhard Fehn, Frankfurt a.M. 1978. (Original: Cambridge 1975).

Theau, Jean «La conception hégélienne du rapport absolu. Réflexion sur la relation de la logique à la constitution objective du monde». *Hegel-Jahrbuch* 1981-82, 335-359.

Theunissen, Michael «Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989^2 (1978^1), 324-359.

Vaught, Carl G. «Subject, object, and representation. A critique of Hegel's dialectic of perception». *International Philosophical Quarterly* 26 (1986), 117-129.

Wiedmann, Franz *Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Rowohlt, Hamburg 1965. (Ελληνική μετάφραση Φωτεινής Πρεβεδούρου, Πλέθρον, Αθήνα 1985).

Wieland, Wolfgang «Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik». in: R.-P. Horstmann (Hrsg.) 1989^2 (1978^1), 194-212.

Encyclopädie

der

philoſophiſchen

Wiſſenſchaften

im Grundriſſe.

Zum Gebrauch ſeiner Vorleſungen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

ordentl. Profeſſor der Philoſophie an der K. Friedr. Wilh. Univerſität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.

Verwaltung des Oßwald'ſchen Verlags.

(C. F. Winter.)

1830.

Χέγκελ: *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών σε επιτομή*

Το εξώφυλλο της 3ης έκδοσης.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

§ 1

[1]Η Φιλοσοφία δεν έχει το προτέρημα που απολαμβάνουν οι άλλες επιστήμες, να έχει τα *αντικείμενά* της ως δοσμένα με άμεσο τρόπο στην παράσταση, και να *προϋποθέτει* ως ήδη αποδεκτή τη *μέθοδο* της γνώσης όσον αφορά το ξεκίνημα και την πρόοδο. Η Φιλοσοφία έχει *βέβαια* κατ' αρχήν κοινά τα αντικείμενά της με τη Θρησκεία. Και οι δύο αυτές έχουν ως αντικείμενό τους την *αλήθεια* με το ύψιστο νόημα της λέξης – με το νόημα δηλαδή ότι ο *θεός* είναι η αλήθεια και *μόνο* αυτός είναι η αλήθεια. Και οι δύο αυτές πραγματεύονται επιπλέον την περιοχή του πεπερασμένου: τη *φύση* και το *ανθρώπινο πνεύμα*, τη σχέση του ενός προς το άλλο και προς τον θεό ως αλήθεια τους[2].

---

1. *Περίληψη*: Το θέμα αυτής της παραγράφου είναι οι δυσκολίες που παρουσιάζονται σχετικά με ένα σωστό ξεκίνημα της Φιλοσοφίας. Το ερώτημα που τίθεται, μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Τί μπορεί να *προϋποθέσει* κανείς αρχίζοντας να φιλοσοφεί; Τα αντικείμενα της Φιλοσοφίας μάς είναι οικεία, και η συνείδηση έχει πάντα ετοιμάσει κάποιες παραστάσεις τους, αλλ' αυτές ως έτοιμες και δογματικές αντιλήψεις δεν έχουν την απαραίτητη αναγκαιότητα και το απαιτούμενο αποδεικτικό κύρος.

2. Ο Χέγκελ σκιαγραφεί εδώ με λίγες λέξεις τις περιοχές ολόκληρου του φιλοσοφικού του συστήματος· πρόκειται κατ' αρχήν για τη *θεϊκή* ιδέα μέσα στην καθαρότητά της, που αποτελεί το αντικείμενο της Λογικής (δες παρακάτω στην § 19: «Η Λογική είναι η επιστήμη της καθαρής ιδέας»), σε ένα δεύτερο μέρος πρόκειται για τη *φύση* και σε ένα τρίτο μέρος για το *πνεύμα*. Τα αντίστοιχα τμήματα της χεγκελιανής «Εγκυκλοπαίδειας» παίρνουν τον τίτλο: επιστήμη της Λογικής, Φιλοσοφία της φύσης, Φιλοσοφία του πνεύματος (δες παρακάτω, § 18).

Η Φιλοσοφία μπορεί λοιπόν σίγουρα να προϋποθέτει, και μάλιστα *οφείλει* να προϋποθέτει, μια *οικειότητα* με τα αντικείμενά της, καθώς και ένα ενδιαφέρον γι' αυτά – ήδη εξαιτίας του ότι η συνείδηση από την άποψη του χρόνου φτιάχνει *παραστάσεις* αντικειμένων πριν φτιάξει *έννοιές* τους· και μάλιστα το *σκεπτόμενο* πνεύμα προχωρεί μόνο *μέσω* του παριστάνειν και μόνο *προσφεύγοντας* σ' αυτό φτάνει στο σκεπτόμενο γνωρίζειν και κατανοείν.

Αλλά με τη σκεπτόμενη εξέταση γίνεται σύντομα φανερό, ότι μέσα της περιέχεται η απαίτηση να καταδείχνεται η *αναγκαιότητα* των περιεχομένων της, και μάλιστα να *αποδείχνεται* τόσο η ύπαρξη όσο και οι ορισμοί των αντικειμένων της. Εκείνη η οικειότητα με τα αντικείμενα φανερώνεται έτσι ως ανεπαρκής, και γίνεται ανεπίτρεπτο να *προϋποθέτει* και να *δογματίζει* κάποιος, ή να επιτρέπει να ισχύουν προϋποθέσεις και *δογματισμοί*. Τότε όμως παρουσιάζεται και η δυσκολία του να κάνεις ένα *ξεκίνημα*· γιατί αφού ένα ξεκίνημα είναι κάτι *άμεσο*, βάζει μια προϋπόθεση, ή μάλλον είναι αυτό το ίδιο μια προϋπόθεση.

§ 2

[1]Η Φιλοσοφία μπορεί κατ' αρχήν να οριστεί γενικά ως *σκεπτόμενη εξέταση* των αντικειμένων. Αλλά εάν είναι σωστή η κουβέντα (και ασφαλώς θα είναι σωστή) ότι μέσω της νόησης διαφοροποιείται ο άνθρωπος από το ζώο, τότε κάθε τι ανθρώπινο είναι ανθρώπινο μέσω τούτου και μόνο μέσω τούτου: ότι προκύ-

1. *Περίληψη*: Ο Χέγκελ μελετά εδώ το εργαλείο της Φιλοσοφίας, που είναι η νόηση (γερμανικά: Denken). Ανατρέχει στην αρχαιοελληνική φιλοσοφική σκέψη, που ορίζει τον άνθρωπο ως «ζῷον λόγον ἔχον», και βλέπει μέσα σ' αυτό τον ορισμό τη νόηση ως διαχωριστικό σημείο του ανθρώπου από τα ζώα. Αλλά το *φιλοσοφικό* νοείν διαφέρει από το γενικά ανθρώπινο νοείν.

πτει από τη νόηση. Αφετέρου η Φιλοσοφία είναι ένας ιδιότυπος τρόπος του νοείν, ένας τρόπος μέσω του οποίου το νοείν μεταβάλλεται σε γνωρίζειν και σε γνωρίζειν μέσω εννοιών. Άρα το φιλοσοφικό νοείν θα πρέπει να έχει και μια *διαφορά* από το υπόλοιπο ανθρώπινο νοείν, και μάλιστα από το νοείν που συγκροτεί την ανθρωπιά των ανθρώπων, όσο και αν ταυτίζεται με αυτό και αποτελεί ένα ενιαίο νοείν. Αυτή η διαφορά συνδέεται με το γεγονός ότι τα μέσω του νοείν εμφανιζόμενα ανθρώπινα περιεχόμενα της συνείδησης δεν εμφανίζονται κατ' αρχήν *με τη μορφή μιας σκέψης*, αλλά ως αίσθημα, εποπτεία, παράσταση, –*μορφές* που οφείλουν να διακριθούν από το νοείν *ως μορφή*.

Σύμφωνα με μια παλιά προκατάληψη που κατάντησε τετριμμένη πρόταση, ο άνθρωπος διαφέρει από το ζώο μέσω του νοείν· μπορεί να φαίνεται τετριμμένη, αλλά κατά παράδοξο τρόπο είναι ανάγκη να υπενθυμίζουμε κάποιες τέτοιες παλιές δοξασίες. Η ανάγκη γίνεται αισθητή ενόψει μιας προκατάληψης της εποχής μας, η οποία διαχωρίζει τόσο πολύ το *αίσθημα* από τη *νόηση*, ώστε τα καθιστά αντίθετα, και μάλιστα τόσο εχθρικά, ώστε το αίσθημα, και ιδίως το θρησκευτικό αίσθημα, θεωρείται ότι λερώνεται, παραπλανιέται, ακόμα κι εκμηδενίζεται από τη νόηση, και ότι η θρησκεία και η ευσέβεια δεν έχουν ουσιαστικά τη ρίζα τους και τη θέση τους μέσα στη νόηση. Με αυτό τον διαχωρισμό λησμονιέται ότι μόνο ο άνθρωπος είναι ικανός για θρησκεία, και ότι το ζώο δεν έχει θρησκεία, όπως δεν έχει ούτε νόμους ούτε ηθικότητα.

Εκείνοι που επιμένουν σ' αυτό τον διαχωρισμό της θρησκείας από τη νόηση, έχουν συνήθως κατά νου εκείνο το είδος νόησης που μπορεί να χαρακτηριστεί ως *αναλογισμός*[2] – πρόκειται για τη νόηση που *ανασκοπεί*, που έχει

2. αναλογισμός (Nachdenken): Είναι η σκέψη που αναπαράγει νοητικά μια αισθητηριακή προσέγγιση. Δεν πρέπει να ταυτιστεί με την

ως περιεχόμενο κάποιες *σκέψεις* σαν τέτοιες και τις φέρνει στη συνείδηση. Αν παραλείψει κανείς να γνωρίσει και να προσέξει τη διαφορά της νόησης γενικά από τη φιλοσοφική νόηση, γεννά τις πιο χονδροειδείς αντιλήψεις και μομφές ενάντια στη Φιλοσοφία. Μόνο ο άνθρωπος κατέχει θρησκεία, νόμους και ηθικότητα, και τα κατέχει μόνο επειδή είναι σκεπτόμενο ον· άρα μέσα στο θρησκευτικό, νομικό και ηθικό στοιχείο – είτε αυτό είναι αίσθημα και θρησκευτική πίστη είτε παράσταση – η *νόηση* δεν είναι διόλου αδρανής· τα έργα της και τα προϊόντα της είναι μέσα τους *παρόντα ως περιεχόμενα*. Αλλά είναι διαφορετικό να έχει κανείς αισθήματα και παραστάσεις που *προσδιορίστηκαν* και *διαπεράστηκαν* από τη νόηση – και διαφορετικό να κάνει *σκέψεις γύρω* από αυτά. Οι σκέψεις που έχουν προκύψει με *αναλογισμό γύρω* από εκείνους τους τρόπους της συνείδησης είναι αυτό, μέσα στο οποίο συμπεριλαμβάνεται η ανασκόπηση, ο διαλογισμός κτλ., τέλος και η ίδια η Φιλοσοφία.

Έχει συμβεί, και μάλιστα συχνά επικράτησε η παρεξήγηση, να θεωρηθεί ο *αναλογισμός* ως απαραίτητη συνθήκη, και μάλιστα ως ο μοναδικός δρόμος, μέσω του οποίου φτάνουμε τάχα στην παράσταση και στη βεβαιότητα περί του αιώνιου και αληθινού. Έτσι θεωρήθηκαν π.χ. οι *(τώρα πια ξεπερασμένες) μεταφυσικές αποδείξεις της ύπαρξης [Dasein] του θεού* τόσο απαραίτητες, ώστε με τη γνώση τους και την αποδοχή τους μπορεί ουσιαστικά και μόνο να επιτευχθεί η πίστη και η πεποίθηση ότι υπάρχει θεός. Μια τέτοια θεώρηση ισοδυναμεί με το να πει κανείς ότι δεν μπορούμε να φάμε, εάν πρωτύτερα δεν

ανασκόπηση (Reflexion), που είναι η διαστοχαστική αναδίπλωση ενός σκεπτόμενου υποκείμενου. Σχετικά με τον αναλογισμό δες παρακάτω, §§ 21-2.

έχουμε αποκτήσει τη γνώση των χημικών, βοτανικών ή ζωολογικών συστατικών των τροφίμων, και ότι οφείλουμε να μη χωνέψουμε, εάν πρωτύτερα δεν ολοκληρώσουμε τη σπουδή της Ανατομίας και της Φυσιολογίας. Εάν ήταν έτσι, αυτές οι επιστήμες μέσα στο πεδίο τους, όπως και η Φιλοσοφία στο δικό της, θα κέρδιζαν βέβαια κάμποση χρησιμότητα· και μάλιστα η χρησιμότητά τους θα αυξανόταν τόσο, ώστε θα γίνονταν απόλυτα και καθολικά απαραίτητες· ή μάλλον αντί πράγματι να γίνονταν απαραίτητες, θα έπαυαν εντελώς να υπάρχουν.

§ 3

[1]Το *περιεχόμενο* που γεμίζει τη συνείδησή μας, όποιου είδους και αν είναι, συγκροτεί τον *προσδιορισμένο χαρακτήρα* των αισθημάτων, εποπτειών, εικόνων, παραστάσεων, σκοπών, καθηκόντων κτλ., καθώς και των σκέψεων και εννοιών. Έτσι λοιπόν το αίσθημα, η εποπτεία, η εικόνα κτλ. είναι οι *μορφές* ενός τέτοιου περιεχόμενου, το οποίο παραμένει *ένα και το αυτό*, άσχετα από το αν [α′] το αισθανόμαστε, το εποπτεύουμε, το παριστάνουμε, το θέλουμε ή [β′] *απλά και μόνο* το αισθανόμαστε ή [γ′] το αισθανόμαστε αναμειγμένο με σκέψεις, ή [δ′] το σκεπτόμαστε εντελώς *αμιγώς*. Με κάποια από αυτές τις μορφές ή με την ανάμιξη περισσότερων από μία, το περιεχόμενο είναι

---

1. *Περίληψη*: Εδώ περιγράφεται η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη νόηση και στους άλλους τρόπους σύλληψης των πραγμάτων. Ο Χέγκελ καταθέτει την πεποίθησή του ότι το περιεχόμενο της συνείδησης παραμένει *το ίδιο* είτε απλώς το αισθανόμαστε, είτε το αισθανόμαστε και συνάμα το σκεπτόμαστε, είτε το σκεπτόμαστε αμιγώς.

Γιατί όμως τότε η Φιλοσοφία θεωρείται δύσκολη και ακατανόητη; Ο Χέγκελ αναφέρει δύο αιτίες: α) Δεν είμαστε συνηθισμένοι να σκεπτόμαστε αφηρημένα. β) Η ανθρώπινη συνείδηση εργάζεται ευκολότερα με τις οικείες παραστάσεις παρά με καθαρές (= μη εμπειρικές) έννοιες.

αντικείμενο της συνείδησης. Μέσα σ' αυτή τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου συνάπτονται και *οι προσδιορισμοί αυτών των μορφών με το περιεχόμενο*· έτσι ώστε με καθεμιά από αυτές τις μορφές φαίνεται να προκύπτει ένα ιδιαίτερο αντικείμενο, και, ενώ είναι καθ' εαυτό το ίδιο, μπορεί να εμφανίζεται σαν ένα διαφορετικό περιεχόμενο.

Οι προσδιορισμοί του αισθήματος, της εποπτείας, του πόθου, της θέλησης κτλ., κατά το μέτρο που μας είναι *γνωστοί*, ονομάζονται *παραστάσεις*· έτσι μπορεί γενικά να ειπωθεί ότι η Φιλοσοφία στη θέση των παραστάσεων θέτει *σκέψεις, κατηγορίες*, και ακόμα περισσότερο *έννοιες*. Γενικά οι παραστάσεις μπορούν να θεωρηθούν ως *μεταφορές [Metaphern]* των σκέψεων και των εννοιών. Αλλά το να έχει κανείς παραστάσεις, δεν σημαίνει ότι γνωρίζει κιόλας τη σημασία τους για τη νόηση, και ούτε τις σκέψεις ή τις έννοιες με τις οποίες αντιστοιχούν. Και αντίστροφα: άλλο πράγμα είναι να έχει κάποιος σκέψεις και έννοιες, και άλλο να ξέρει ποιες είναι οι παραστάσεις, οι εποπτείες και τα αισθήματα που αντιστοιχούν σ' αυτές. – Μια πλευρά εκείνου, το οποίο ονομάζεται *ο ακατανόητος χαρακτήρας* της Φιλοσοφίας, σχετίζεται μ' ετούτο. Η δυσκολία έγκειται αφενός σε μια ανικανότητα, που είναι απλώς *έλλειψη συνήθειας* στο να σκεπτόμαστε αφηρημένα, δηλαδή να συγκρατούμε καθαρές σκέψεις και να κινούμαστε μέσα τους. Μέσα στη συνηθισμένη πνευματική μας κατάσταση οι σκέψεις είναι ντυμένες και ενωμένες με τρέχουσα αισθητηριακή και πνευματική ύλη· μέσα στον αναλογισμό, στην ανασκόπηση και στον διαλογισμό *αναμειγνύουμε* τα αισθήματα, τις εποπτείες και τις παραστάσεις με σκέψεις. (Έτσι, μέσα σε προτάσεις που έχουν ένα εξ ολοκλήρου αισθητηριακό περιεχόμενο, π.χ. «Αυτό το φύλλο *είναι* πράσινο», έχουν ήδη αναμειχθεί κατηγορίες, όπως το *Είναι* και η *ατομικότητα*). Αλλά είναι κάτι

εντελώς διαφορετικό, να μεταβάλλεις σε αντικείμενο τις ίδιες τις σκέψεις αμιγώς.

– Το παράπονο, ότι η Φιλοσοφία είναι ακατανόητη, οφείλεται επίσης στην ανυπομονησία, να θέλουν να έχουν μπροστά τους ως παράσταση, αυτό που βρίσκεται μέσα στη συνείδηση ως σκέψη ή έννοια. Ακούμε να λένε ότι δεν ξέρουν τί πρέπει να *σκεφτούν* με μια έννοια που συνέλαβαν. Αλλά μέσα σε μια έννοια δεν υπάρχει τίποτε άλλο να σκεφτεί κανείς, παρά η ίδια ετούτη έννοια. Αυτό που λένε αποκαλύπτει μόνο μια νοσταλγία για μια ήδη *οικεία παράσταση*. Αν εμποδίσεις τη συνείδηση να χρησιμοποιεί τις παραστάσεις της, αισθάνεται σαν να της έχεις αποτραβήξει το έδαφος, πάνω στο οποίο συνήθως στεριώνεται και αισθάνεται οικεία· όταν μάλιστα η συνείδηση μετατίθεται στην περιοχή των καθαρών εννοιών, δεν ξέρει πια σε ποιο μέρος του κόσμου βρίσκεται.

– Νά γιατί οι *πιο κατανοητοί* από όλους είναι οι συγγραφείς, οι ιεροκήρυκες, οι ρήτορες κτλ., που λένε στους αναγνώστες ή στους ακροατές τους πράγματα που αυτοί τα ξέρουν ήδη απ' έξω, που είναι τρέχοντα και που *κατανοούνται από μόνα τους*.

§ 4

[1]Σε σχέση προς την κοινή μας συνείδηση η Φιλοσοφία θα όφειλε κατ' αρχήν να καταδείξει ή και να αφυπνίσει *την ανάγκη για τον ιδιόμορφο τρόπο γνώσης της*. Αλλά σε σχέση προς τα αντικείμενα της θρησκείας, σε σχέση προς την *αλήθεια* ενγένει, θα όφειλε να καταδείξει ότι έχει την *ικανότητα* να τα γνωρίζει αφ' εαυτής· και αν φανερωνόταν μια *διαφορά* από τις *θρησκευτι-*

1. *Περίληψη*: Για να γίνει προσιτότερη στους ανθρώπους, η Φιλοσοφία οφείλει να πάρει κάποια μέτρα α) σε σχέση προς την κοινή ανθρώπινη συνείδηση, β) σε σχέση προς τα θρησκευτικά αντικείμενα.

κές παραστάσεις, η Φιλοσοφία θα όφειλε να *δικαιώσει* τους διαφοροποιούμενους όρους της.

§ 5

[1]Με στόχο μια προσωρινή εξήγηση σχετικά με την παραπάνω αναφερόμενη διαφορά και τη συναφή επίγνωση, ότι το αληθινό *περιεχόμενο* της συνείδησής μας *διατηρείται*, όταν μετατίθεται [übersetzen] μέσα στη μορφή της σκέψης και της έννοιας, και μάλιστα τότε πρωτοτίθεται [setzen] μέσα στο ιδιότυπο φως του, μπορώ να υπενθυμίσω μιαν άλλη *παλιά προκατάληψη*: ότι για να ζώσει κάποιος, τί *αληθινό* υπάρχει στα αντικείμενα και στα γεγονότα, καθώς και στα αισθήματα, στις εποπτείες, στις γνώμες, στις παραστάσεις κτλ., είναι απαραίτητος ο *αναλογισμός*. Αλλά ο αναλογισμός σίγουρα πετυχαίνει τουλάχιστον να μεταβάλλει τα αισθήματα, τις παραστάσεις κτλ. *σε σκέψεις*.

Εφόσον μόνο το *σκέπτεσθαι* αξιώνει η Φιλοσοφία ως ιδιότυπη *μορφή* της δραστηριότητάς της, και κάθε άνθρωπος μπορεί εκ φύσεως να σκέπτεται, αυτή η αφαίρεση [Abstraktion] περιθωριοποιεί τη διαφορά που αναφέρθηκε στην § 3 και παράγει το αντίθετο από αυτό που χαρακτηρίστηκε ως παράπονο για τον *ακατανόητο* χαρακτήρα της Φιλοσοφίας. Αυτή η επιστήμη υφίσταται περιφρονητική

---

1. *Περίληψη*: Στην § 3 ο Χέγκελ διαβεβαίωσε ότι το περιεχόμενο της συνείδησης παραμένει το ίδιο, είτε το αισθανόμαστε (οπότε χειριζόμαστε αισθήματα) είτε το νοούμε (οπότε χειριζόμαστε έννοιες). Στην § 4 διαπίστωσε ότι η Φιλοσοφία μεταβάλλει τις θρησκευτικές παραστάσεις σε έννοιες. Εδώ εξηγεί ότι ακόμα και ο αναλογισμός (Nachdenken), εάν θέλει να φτάσει στην αλήθεια των πραγμάτων, είναι αναγκασμένος να μεταβάλει τα αισθήματα σε έννοιες.

Επειδή η Φιλοσοφία εργάζεται μόνο με τη νοήση και καθένας μπορεί να σκέπτεται, έχουν φτάσει μερικοί στην ακρότητα να νομίζουν ότι χωρίς ειδική μόρφωση μπορούν να φιλοσοφούν και να κρίνουν τους φιλοσόφους.

μεταχείριση, επειδή ακόμα και άνθρωποι που δεν μόχθησαν για να την κατακτήσουν, ισχυρίζονται ότι *κατανοούν* μέσα στη Φιλοσοφία τα πάντα, και ότι είναι ικανοί με μια μέτρια μόρφωση και ειδικά με βάση κάποια θρησκευτικά αισθήματα, να φιλοσοφούν και να κρίνουν τη Φιλοσοφία. Παραδέχονται ότι οφείλει κανείς να σπουδάσει τις άλλες επιστήμες για να τις γνωρίσει, και ότι μόνο δυνάμει μιας τέτοιας γνώσης είναι κανείς δικαιωμένος να τις κρίνει. Παραδέχονται ότι για να φτιάξει κανείς ένα παπούτσι, οφείλει να έχει διδαχτεί και ασκηθεί, μολονότι καθένας έχει στα πόδια του ένα μέτρο προς τούτο, και καθένας με τα χέρια του έχει τη φυσική ικανότητα για την απαιτούμενη δραστηριότητα. Μόνο για το φιλοσοφείν δεν οφείλει τάχα να έχει κανείς σπουδάσει, ασκηθεί και μοχθήσει.
– Αυτή η βολική γνώμη έχει πάρει πρόσφατα την επικύρωσή της με τη θεωρία ότι η γνώση είναι κάτι άμεσο, κάτι που αποκτάται με επόπτευση[2].

§ 6

[1]Αφετέρου είναι εξίσου σημαντικό να κατανοήσει η Φιλοσοφία, ότι το περιεχόμενό της δεν είναι άλλο από αυτό που παράγεται και παράγει τον εαυτό του μέσα στην περιοχή της πνευματικής ζωής, έτσι ώστε να γίνει ο *κόσμος*, ο εξωτερικός και εσωτερικός κόσμος της συνείδησης, – ότι το περιεχόμενό της

---

2. Αυτή η ενορατική θεωρία, που υποστηρίχτηκε από τον F.H. Jacobi, απασχολεί εκτεταμένα παρακάτω τον Χέγκελ, δες §§ 61-78.

1. *Περίληψη*: Το περιεχόμενο της Φιλοσοφίας είναι η πραγματικότητα, αλλά από αυτήν θα πρέπει να διακριθούν όσα είναι απλώς φαινόμενα, δηλαδή προσωρινά και ασήμαντα.

Ο Χέγκελ ταυτίζει το πραγματικό με το έλλογο, πράγμα με το οποίο συμφωνεί το θρησκευτικό δόγμα ότι ο θεός ως Λόγος είναι το μόνο αληθινά πραγματικό. Από το πρωταρχικό νόημα της πραγματικότητας οφείλουν λοιπόν να διαχωριστούν τα τυχαία όντα, οι παρούσες υπάρξεις

είναι η *πραγματικότητα*. Αποκτούμε συνείδηση αυτού του περιεχόμενου, κατ' αρχήν με αυτό που ονομάζουμε *εμπειρία*. Αλλά ακόμα και η κατ' αίσθηση εμπειρία του κόσμου είναι ικανή να διακρίνει, όσα από το ευρύ κράτος της εξωτερικής και εσωτερικής ύπαρξης είναι απλώς *φαινόμενα*, είναι δηλαδή προσωρινά και ασήμαντα, από όσα αξίζουν στ' αλήθεια εντός εαυτών το όνομα της *πραγματικότητας*. Μια και η Φιλοσοφία διαφέρει μόνο κατά τη μορφή από άλλες συνειδητοποιήσεις αυτού του ενός και εξακολουθητικά ίδιου περιεχόμενου, είναι αναγκαίο να βρίσκεται σε συμφωνία με την πραγματικότητα και την εμπειρία. Και μάλιστα αυτή η συμφωνία μπορεί να θεωρηθεί ως ένα τουλάχιστον εξωτερικό κριτήριο της αλήθειας μιας Φιλοσοφίας[2]. Παρόμοια πρέπει να θεωρηθεί ως ανώτατος και τελικός σκοπός αυτής της επιστήμης, γνωρίζοντας αυτή τη συμφωνία να επιφέρει τη συμφιλίωση της αυτοσυνειδητοποιημένης λογικής ικανότητας με την *υπαρκτή* λογική ικανότητα – δηλαδή με την πραγματικότητα.

Στον *Πρόλογο* του βιβλίου μου *Φιλοσοφία του δικαίου* βρίσκονται οι προτάσεις:

Ό,τι είναι έλλογο, είναι πραγματικό,
και ό,τι είναι πραγματικό είναι έλλογο[3].

Αυτές οι απλές προτάσεις αντιμετωπίστηκαν με έκπληξη και με εχθρικότητα, και μάλιστα ακόμα και από ανθρώπους που δεν θα ήθελαν να τους αμφισβητηθεί η γνώση της Φιλοσοφίας και ακόμα περισσότερο της θρησκείας.

κτλ. Μοναδικό αντικείμενο της Φιλοσοφίας είναι η μία έλλογη πραγματικότητα, η ιδέα, και όλα τα άλλα είναι μόνο εξωτερικές της απόψεις.

2. Ο Χέγκελ υπενθυμίζει τον παραδοσιακό ορισμό της αλήθειας ως adaequatio intellectus et rei (= συμφωνία της νόησης με τα πράγματα), για να επικυρώσει την άποψή του ότι η Φιλοσοφία ως νοητική δραστηριότητα σχετίζεται με τα πράγματα, δηλαδή με την πραγματικότητα.

3. Δες Hegels *Werke* (Suhrkamp), Bd. 7, σελ. 24. Στην έκδοση του Hoffmeister (1955) σελ. 14.

Δεν είναι απαραίτητο να αναφερθεί εδώ η θρησκεία, μια και αυτές οι προτάσεις εκφράζουν με αρκετή σαφήνεια το θρησκευτικό δόγμα περί της θεϊκής κοσμοκρατορίας. Αλλά όσον αφορά το φιλοσοφικό νόημα, πρέπει να προϋποτεθεί τόση μόρφωση, ώστε να γνωρίζει κανείς όχι μόνο ότι ο θεός είναι πραγματικός – ότι είναι ό,τι πιο πραγματικό, ότι αυτός και μόνο είναι αληθινά πραγματικός –, αλλά και ότι (από την άποψη της Λογικής μορφής) η ύπαρξη είναι ενμέρει *φαινόμενο* και μόνο ενμέρει πραγματικότητα. Μέσα στην κοινή ζωή κάθε γνώμη, κάθε πλάνη, το κακό και όσα άλλα ανήκουν σ' αυτή την περιοχή, καθώς και κάθε εξαθλιωμένη ή εφήμερη ύπαρξη, παίρνουν τυχάρπαστα το όνομα *πραγματικότητα*. Αλλά ακόμα και για το κοινό αίσθημα [= για τον κοινό νου], σε μια τυχαία ύπαρξη δεν αξίζει ο εμφατικός τίτλος του πραγματικού· – το τυχαίο είναι μια ύπαρξη, που δεν έχει αξία μεγαλύτερη από την αξία μιας *δυνατότητας*, που μπορεί να *είναι* εξίσου καλά όσο και να *μην είναι*. Αλλά όσον αφορά τον όρο «πραγματικότητα», θα έπρεπε οι κριτές μου να σκεφτούν από μόνοι τους, με ποιο νόημα τον χρησιμοποιώ. Σε μια λεπτομερειακή *Λογική* έχω πραγματευτεί μεταξύ άλλων και την πραγματικότητα, και την έχω διακρίνει επακριβώς όχι μόνο από το τυχαίο, το οποίο δα έχει επίσης ύπαρξη, αλλά και από το προσδιορισμένο-Είναι [Dasein], την ύπαρξη και άλλους όρους[4].

– Στην *πραγματικότητα του έλλογου* αντιτίθεται ήδη η

4. Ο Χέγκελ παραπέμπει στη μεγάλη Λογική του, το 3ο κεφάλαιο του 2ου βιβλίου της οποίας φέρει τον τίτλο: «Η πραγματικότητα». Δες Logik II, σελ. 186 κ.ε. Μέσα στο παρόν έργο ο Χέγκελ αφιερώνει στην πραγματικότητα (Wirklichkeit) τις §§ 142 κ.ε. – Αποδίδω τον χεγκελιανό όρο Dasein ως «προσδιορισμένο-Είναι», στα χωρία όπου αυτή η λέξη αποκτά το αυστηρό ορολογικό της νόημα. Ο Χέγκελ εξηγεί αυτό το νόημα παρακάτω, στις §§ 89 κ.ε. Δες τα εκεί παρατιθέμενα σχόλιά μου.

λαϊκή αντίληψη, ότι οι ιδέες και τα ιδεώδη δεν είναι τίποτα περισσότερο από χίμαιρες και ότι η Φιλοσοφία είναι ένα σύστημα από τέτοια φαντάσματα· αντιτίθεται επίσης η εντελώς διαφορετική αντίληψη, ότι οι ιδέες και τα ιδεώδη είναι κάτι υπερβολικά εξαιρετικό για να έχει πραγματικότητα, ή κάτι υπερβολικά αδύναμο για να πετύχει μια τέτοια. Αυτός ο διαχωρισμός της πραγματικότητας από την ιδέα είναι ιδιαίτερα αγαπητός στη διάνοια [Verstand], η οποία εκλαμβάνει τις αφαιρέσεις της, μολονότι πρόκειται για όνειρα, σαν κάτι αληθινό, και καυχολογιέται για το *πρέπει*, το οποίο εκφέρει ευχαρίστως ακόμα και στο πολιτικό πεδίο, λες και ο κόσμος περιμένει από αυτήν να μάθει πώς αυτός *πρέπει* να είναι, ενώ ακόμα δεν είναι. Εάν ο κόσμος ήταν όπως πρέπει να είναι, τί θα απογινόταν η αυθάδικη εξυπνάδα αυτού του «πρέπει»; Όταν η διάνοια με το «πρέπει» στρέφεται ενάντια σε τετριμμένα, εξωτερικά και εφήμερα αντικείμενα, ενάντια σε θεσμούς, καταστάσεις κτλ., που για κάποιο χρονικό διάστημα και για ειδικούς κύκλους μπορούν εντούτοις να έχουν μεγάλη σπουδαιότητα, ίσως η διάνοια έχει δίκιο· σε μια τέτοια περίπτωση βρίσκει πολλά πράγματα που δεν ικανοποιούν τις γενικές απαιτήσεις του ορθού· ποιος δεν είναι τόσο έξυπνος, ώστε να βλέπει πολλά πράγματα στο περιβάλλον του, που πράγματι δεν είναι όπως θα έπρεπε να είναι; Αλλά αυτή η εξυπνάδα κάνει λάθος όταν φαντάζεται, ότι με τέτοια αντικείμενα και με τη δεοντολογία τους βρίσκεται μέσα στα ενδιαφέροντα της φιλοσοφικής επιστήμης. Η Φιλοσοφία έχει να κάνει μόνο με την ιδέα· κι αυτή δεν είναι τόσο αδύναμη, ώστε απλώς να πρέπει να είναι και να μην είναι πράγματι. Η Φιλοσοφία έχει να κάνει με μια πραγματικότητα, της οποίας εκείνα τα αντικείμενα, οι θεσμοί, οι καταστάσεις κτλ. δεν είναι παρά μόνο η επιπόλαιη εξωτερική άποψη.

§ 7

[1]Ο *αναλογισμός* γενικά περιέχει το αξίωμα (που σημαίνει επίσης το ξεκίνημα[2]) της Φιλοσοφίας. Και αφού αυτός άνθισε ξανά μέσα στην *αυθυπαρξία* του κατά τους νεότερους χρόνους (μετά από την εποχή της μεταρρύθμισης του Λουθήρου), και αφού δεν διατηρήθηκε εντελώς αφηρημένος όπως κατά το φιλοσοφικό ξεκίνημα των Ελλήνων, αλλά ρίχτηκε εξ αρχής πάνω στο προφανώς απεριόριστο υλικό του κόσμου των φαινομένων, έτσι το όνομα *Φιλοσοφία* δόθηκε σε όλη εκείνη τη γνώση που ασχολείται με το σταθερό και το *γενικό* μέσα στον ωκεανό των εμπειρικών λεπτομερειών, καθώς και με το *αναγκαίο*, τους *νόμους*, μέσα στην επιφανειακή αταξία της απέραντης ποσότητας του τυχαίου. Έτσι η νεότερη Φιλοσοφία πήρε το *περιεχόμενό* της από τη *δική μας* επόπτευση και αντίληψη του εξωτερικού και εσωτερικού κόσμου, τόσο από την *παρούσα* φύση όσο και από το *παρόν* πνεύμα και την καρδιά του ανθρώπου.

> Το αξίωμα της *εμπειρίας* συμπεριλαμβάνει τον απέραντα σημαντικό όρο, ότι για να αποδεχτούμε και να πιστέψουμε ένα δεδομένο, πρέπει *να είμαστε παρόντες* εμείς οι *ίδιοι*, ή ακριβέστερα, να *βρίσκουμε* εμείς οι *ίδιοι* ότι το δεδομένο συνδυάζεται και συνδέεται με τη *βεβαιότητά μας*

---

1. *Περίληψη*: Από τους νεότερους χρόνους και εξής η Φιλοσοφία εντόπισε ως αντικείμενό της το σταθερό, γενικό και αναγκαίο στοιχείο, τους *νόμους* που κρύβονται κάτω από την επιφανειακή αταξία. Από την εμπειρική μέθοδο η Φιλοσοφία άντλησε το δίδαγμα, ότι σε όσα συλλαμβάνουμε από τον εξωτερικό ή εσωτερικό μας κόσμο, πρέπει να είμαστε οι *ίδιοι* παρόντες. Το ουσιώδες ακόμα και στις εμπειρικές επιστήμες δεν είναι η εμπειρική τους αφετηρία, αλλά το γεγονός ότι καταλήγουν σε νόμους και σε θεωρίες.

2. Μεταφράζω τον όρο Prinzip (αγγλικά principle, γαλλικά principe) ως «αξίωμα». Μέσα σ' αυτόν τον όρο ο Χέγκελ διαπιστώνει ετυμολογικά το νόημα του ξεκινήματος, της «αρχής», που απασχολεί επίσης εδώ τον Χέγκελ. Ο όρος είναι οπωσδήποτε αμφίσημος.

γι' αυτό. Πρέπει να είμαστε οι ίδιοι παρόντες, είτε με τις εξωτερικές μας αισθήσεις είτε με το βαθύτερό μας πνεύμα και με την ουσιώδη μας αυτοσυνείδηση.

– Αυτό το αξίωμα είναι το ίδιο με εκείνο που στις ημέρες μας ονομάστηκε θρησκευτική πίστη, άμεση γνώση, αποκάλυψη στον εξωτερικό και προπάντων στον εσωτερικό μας κόσμο. Εκείνες τις επιστήμες που ονομάστηκαν *Φιλοσοφία*, θα τις ονομάσουμε *εμπειρικές* επιστήμες, γιατί η αφετηρία τους είναι εμπειρική. Αλλά το ουσιώδες, το οποίο αυτές στοχεύουν και παρέχουν, είναι *νόμοι, γενικές προτάσεις*, μια *θεωρία* – κάποιες *σκέψεις* για όσα υπάρχουν. Έτσι η Φυσική του Νεύτωνα ονομάστηκε Φιλοσοφία της φύσης[3], ενώ ο Hugo Grotius αντιπαραθέτοντας την ιστορική συμπεριφορά των λαών και με τη βοήθεια ενός συνηθισμένου συλλογισμού μπόρεσε να προσφέρει γενικά αξιώματα, μια θεωρία, η οποία μπορεί να ονομαστεί Φιλοσοφία του διεθνούς δικαίου[4].

– Ο τίτλος *Φιλοσοφία* στους Άγγλους εξακολουθεί να έχει αυτή τη σημασία. Ο Νεύτων συνεχίζει να τιμάται ως ο πιο μεγάλος φιλόσοφος, και ο ίδιος τίτλος φτάνει έως τους καταλόγους των οργανοποιών· όλα τα όργανα, που δεν συγκαταλέγονται σε ένα ιδιαίτερο είδος μαγνητικών ή ηλεκτρικών εφοδίων, π.χ. τα θερμόμετρα και τα βαρόμετρα, ονομάζονται *φιλοσοφικά όργανα*. Δεν θα έπρεπε όμως να ονομαστεί «όργανο της Φιλοσοφίας» κάποια σύνθεση από ξύλο, σίδερο κτλ., παρά μόνο η *νόηση**.

---

3. Σύγκρινε τον τίτλο του έργου του Νεύτωνα: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (= «Μαθηματικά αξιώματα της φυσικής Φιλοσοφίας»), Λονδίνο 1687.

4. Δες Hugo Grotius: *De jure belli et pacis* (= «Το δίκαιο του πόλεμου και της ειρήνης»), Παρίσι 1625.

* [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Και το περιοδικό που εκδίδει ο Thomson, ονομάζεται: «Χρονικά *Φιλοσοφίας* ή Περιοδικό *Χημείας*, *Πετρο-*

– Η πρόσφατη επιστήμη της πολιτικής Οικονομίας ονομάζεται στην Αγγλία επίσης Φιλοσοφία, ενώ στη Γερμανία είναι γνωστή ως *ορθολογική* κρατική Οικονομία ή διανοητική κρατική Οικονομία* *.

γραφίας, Μηχανικής, Φυσικής Ιστορίας, Οικονομίας και Τεχνών». [Πρόκειται για το περιοδικό του Thomas Thomson: *Annals of Philosophy*; *or, Magazine of Chemistry, Mineralogy, Mechanics, Natural History, Agriculture, and the Arts*. 16 τόμοι, Λονδίνο 1813-1820]. Από αυτό τον τίτλο εύκολα μπορεί κανείς να μαντέψει, τί είδους είναι το υλικό που εδώ ονομάζεται *φιλοσοφικό*. – Στις αγγελίες πρόσφατα εκδοθέντων βιβλίων βρήκα σε μια αγγλική εφημερίδα το εξής: *The Art of preserving the Hair on philosophical principles* [= «Η τέχνη να διατηρούνται τα μαλλιά βάσει φιλοσοφικών αξιωμάτων», Λονδίνο 1825], neatly printed in post 8., price 7 shillings. Γράφοντας για *φιλοσοφικά* αξιώματα διατήρησης των μαλλιών εννοούν προφανώς χημικά ή ιατρικά αξιώματα.

* * [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Όταν οι άγγλοι κυβερνήτες μιλούν για τα γενικά αξιώματα της πολιτικής Οικονομίας, ακούγεται συχνά ο όρος «*φιλοσοφικά* αξιώματα», ακόμα και σε δημόσιες ομιλίες. Στην κοινοβουλευτική συνεδρίαση της 2/2/1825 απαντώντας δημόσια στην ομιλία του Θρόνου ο Brougham εκφράστηκε ως εξής: «τα άξια για έναν κυβερνήτη *φιλοσοφικά* αξιώματα του ελεύθερου εμπορίου – γιατί αυτά είναι αναμφίβολα φιλοσοφικά –, την αποδοχή των οποίων η Μεγαλειότητά σας συνέστησε σήμερα στο κοινοβούλιο». – Αλλά τέτοια δεν ακούγονται μόνο από μέλη της αντιπολίτευσης. Στο ετήσιο γεύμα, το οποίο (κατά τον ίδιο μήνα) πρόσφερε η εταιρεία εφοπλιστών κάτω από την προεδρεία του πρωθυπουργού Earl Liverpool, έχοντας στο πλευρό του τον γραμματέα του κράτους Canning και τον γενικό ταμία στρατού Sir Charles Long, ο γραμματέας του κράτους Canning απαντώντας στην πρόποση που του έγινε, είπε: « Άρχισε πρόσφατα μια περίοδος, κατά την οποία οι υπουργοί απέκτησαν την εξουσία να εφαρμόζουν στην κρατική διοίκηση αυτού του κράτους τους ορθούς γνώμονες μιας *βαθιάς Φιλοσοφίας*.» Όσο και αν διαφέρει η αγγλική Φιλοσοφία από τη γερμανική, και δεδομένου ότι αλλού η λέξη «Φιλοσοφία» χρησιμοποιείται μόνο σαν παρατσούκλι και προσβολή ή σαν κάτι μισητό, είναι πάντα ευχάριστο να βλέπουμε ότι τιμάται μέσα από τις εκφράσεις της αγγλικής κυβέρνησης.

§ 8

[1] Όσο ικανοποιητική και αν είναι κατ' αρχήν αυτή η εμπειρική γνώση μέσα στο πεδίο της, φανερώνεται *αφ' ενός* ένας άλλος κύκλος *αντικειμένων*, τα οποία δεν συμπεριλαμβάνονται μέσα της: *η ελευθερία, το πνεύμα και ο θεός*[2]. Ανήκουν σε μια διαφορετική σφαίρα, όχι επειδή δεν ανήκουν στην εμπειρία – σίγουρα δεν βιώνονται με τις αισθήσεις, αλλά ό,τι υπάρχει γενικά μέσα στη συνείδηση, είναι αντικείμενο εμπειρίας· αυτή εδώ είναι μάλιστα μια ταυτολογική πρόταση –, αλλά επειδή αυτά τα αντικείμενα φανερώνονται ως προς το *περιεχόμενό* τους ως απέραντα.

> Υπάρχει μια αρχαία πρόταση, την οποία συνηθίζουν να αποδίδουν εσφαλμένα στον Αριστοτέλη, σαν με αυτήν να εκφραζόταν η βασική θέση της Φιλοσοφίας του: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu»: δεν υπάρχει τίποτα μέσα στη νόηση, που δεν υπήρξε μέσα στην αίσθηση και στην εμπειρία. Πρέπει να θεωρηθεί ως απλή παρεξήγηση, αν η θεωρησιακή [spekulative] Φιλοσοφία δεν θέλησε να παραδεχτεί αυτό το αξίωμα. Αλλά αυτή η Φιλοσοφία θα ισχυριστεί και αντίστροφα: «Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu», – με το γενικό νόημα ότι ο νοῦς[3] και με ένα βαθύτερο όρο *το πνεύμα* είναι η αιτία

---

1. *Περίληψη*: Υπάρχουν κάποια αντικείμενα που δεν μπορούν να τα συλλάβουν οι εμπειρικές επιστήμες: είναι η ελευθερία, το πνεύμα και ο θεός. Και όχι επειδή αυτά δεν σχετίζονται με την εμπειρία, αλλά επειδή είναι απέραντα. Ό,τι υπάρχει μέσα στη νόηση, υπάρχει και μέσα στην εμπειρία – και μάλιστα με το νόημα ότι η ρίζα της εμπειρίας βρίσκεται μέσα στη νόηση, μέσα στο πνεύμα.

2. Αξίζει να προσεχτεί ότι ο Χέγκελ παραλλάσσει εδώ τα τρία μεταφυσικά αντικείμενα (ελευθερία – ψυχή – θεός), που σύμφωνα με τον Καντ είναι «οι ιδέες», και αντ' αυτών μιλά για ελευθερία – *πνεύμα* – θεό.

3. Οι λέξεις που εμφανίζονται με παχιά μαύρα γράμματα, παρουσιάζονται ελληνικά στο γερμανικό πρωτότυπο.

του κόσμου. Με πιο συγκεκριμένο νόημα (δες § 2) αυτή η πρόταση ισχυρίζεται ότι το νομικό, ηθικό και θρησκευτικό αίσθημα είναι ένα αίσθημα και άρα μια εμπειρία τέτοιου περιεχόμενου, ώστε έχει τη ρίζα του και την έδρα του μόνο μέσα στη νόηση.

§ 9

[1]*Αφ' ετέρου* η υποκειμενική λογική ικανότητα απαιτεί *κατά τη μορφή* περισσότερη ικανοποίηση [από όση παρέχει η εμπειρική γνώση]· αυτή η μορφή είναι, με το πιο ευρύ νόημα του όρου, η *αναγκαιότητα* (δες § 1). Η μέθοδος των εμπειρικών επιστημών έχει δύο ελαττώματα: Όσα συμπεριλαμβάνονται μέσα της είναι τα *γενικά*, το γένος κτλ., ως δι' εαυτά απροσδιόριστα, άρα ασύνδετα προς τα *επιμέρους*, μέσα σε εξωτερική και τυχαία διασύνδεση μεταξύ τους· μα και τα επιμέρους δεδομένα που πετυχαίνουν διασύνδεση, είναι μεταξύ τους εξωτερικά και τυχαία. Το δεύτερο ελάττωμα είναι ότι κάθε ξεκίνημα γίνεται πάντα με *άμεσα* ευρισκόμενα δεδομένα και με προϋποθέσεις. Ούτε στα μεν ούτε στα δε ικανοποιείται επαρκώς η μορφή της αναγκαιότητας. Ο αναλογισμός, κατά το μέτρο που τείνει να θεραπεύσει αυτά τα ελαττώματα, είναι το αυθεντικά φιλοσοφικό, *το θεωρησιακό νοείν*. Άρα ως είδος αναλογισμού, που μολονότι έχει κάτι *κοινό* με εκείνο τον αναλογισμό για τον οποίο μιλήσαμε παραπάνω, εντούτοις *διαφέρει* από αυτόν, ο φιλοσοφι-

---

1. *Περίληψη*: Αυτό στο οποίο επίσης υστερεί η εμπειρική μέθοδος, είναι ότι τα επιτεύγματά της δεν έχουν *αναγκαιότητα*. Όσα διαπιστώνονται εμπειρικά, είναι ασύνδετα μεταξύ τους, και το ξεκίνημα από τα άμεσα εμπειρικά δεδομένα, επιβαρυμένο με μία πληθώρα προυποθέσεων, δεν μπορεί να προβάλει αξίωση αναγκαιότητας. Αυτή πετυχαίνεται μόνο μέσα από τη φιλοσοφική σκέψη, που διευρύνει τις εμπειρικές κατηγορίες μεταμορφώνοντάς τις τόσο, ώστε να συλλάβουν το Απέραντο.

κός στοχασμός έχει εκτός από τις κοινές και *ιδιότυπες μορφές*, η πιο γενική από τις οποίες είναι η *έννοια*[2].

Η σχέση της θεωρησιακής επιστήμης προς τις άλλες επιστήμες έχει ως εξής: η θεωρησιακή επιστήμη[3] δεν αρνείται τα εμπειρικά δεδομένα που αποτελούν το περιεχόμενο των άλλων επιστημών, αλλά τα αναγνωρίζει και τα χρησιμοποιεί· αναγνωρίζει και εφαρμόζει σαν δικό της αντικείμενο κάθε γενικό στοιχείο αυτών των επιστημών, τους νόμους, τα γένη κτλ.· επιπλέον όμως η θεωρησιακή επιστήμη μέσα σ' αυτές τις κατηγορίες εισάγει και καθιερώνει άλλες. Η διαφορά έγκειται μόνο σ' αυτή την αλλαγή των κατηγοριών. Η θεωρησιακή Λογική συμπεριλαμβάνει την παλαιότερη Λογική και Μεταφυσική, διατηρεί τις ίδιες μορφές σκέψης, τους ίδιους νόμους και τα ίδια αντικείμενα, αλλά συνάμα τα αναπτύσσει περισσότερο και τα μεταμορφώνει προσθέτοντας ευρύτερες κατηγορίες.

Η *έννοια* με το θεωρησιακό της νόημα πρέπει να διακριθεί από αυτό που συνήθως ονομάζεται έννοια. Το συνηθισμένο και μονόπλευρο νόημα έγκειται σε μια κουβέ-

---

2. Η θεωρία του Χέγκελ περί της *έννοιας* (γερμαν. Begriff) αποτελεί το τρίτο και τελευταίο στάδιο της Λογικής (δες παρακάτω, §§ 160-244). Η έννοια είναι λοιπόν το αποκορύφωμα της Λογικής διαλεκτικής πορείας, το σημείο όπου συγχωνεύονται τα δύο προηγούμενα στάδια: το *Είναι* και η *ουσία*. Η έννοια σαν τέτοια χαρακτηρίζεται από το ότι περιέχει τα στοιχεία της γενικότητας, της μερικότητας και της ατομικότητας (δες § 163).

3. Θεωρησιακή (spekulativ) επιστήμη είναι η Φιλοσοφία την οποία υπερασπίζεται ο Χέγκελ. Ας προσεχτεί ότι δεν πρόκειται για θεωρητική (theoretisch) επιστήμη σε διάκριση προς κάποια άλλη πρακτική, γιατί συμπεριλαμβάνει και εντελώς πρακτικά αντικείμενα. Τελικό αντικείμενο και στόχος της θεωρησιακής επιστήμης είναι η ιδέα· έτσι ο Χέγκελ μιλά για «θεωρησιακή ή απόλυτη ιδέα», δες παρακάτω §§ 235-7. Δες και την 3η υποσημείωση της § 82.

ντα που έχει ειπωθεί χιλιάδες φορές και τελικά έχει καταντήσει προκατάληψη: ότι το Απέραντο δεν μπορεί να συλληφθεί με έννοιες.

§ 10

[1]Αυτό το νοείν που ανήκει στον φιλοσοφικό τρόπο γνώσης έχει ανάγκη από κάποιες εξηγήσεις, τόσο σχετικά με την αναγκαιότητά του όσο και σχετικά με την ικανότητά του να γνωρίζει τα απόλυτα αντικείμενα. Αλλά οι τέτοιες εξηγήσεις είναι ήδη φιλοσοφική γνώση, που άρα μόνο *μέσα* στη Φιλοσοφία πετυχαίνεται. Μια *προσωρινή* εξήγηση θα ήταν λοιπόν μη-φιλοσοφική, και δεν θα ήταν τίποτε περισσότερο από ένα πλέγμα προϋποθέσεων, διαβεβαιώσεων και διαλογισμών, – δηλαδή τυχαίων ισχυρισμών, των οποίων τα αντίθετα θα μπορούσαν με το ίδιο δίκιο να διαβεβαιωθούν.

---

1. *Περίληψη*: Η φιλοσοφική μέθοδος, το μη-εμπειρικό νοείν, προβάλλει δύο αξιώσεις: α) ότι πετυχαίνει την αναγκαιότητα, και β) ότι μπορεί να γνωρίσει τα μεταφυσικά αντικείμενα (τον θεό, το πνεύμα και την ελευθερία). Πώς μπορούν να δικαιολογηθούν αυτές οι δύο αξιώσεις; Πάντως όχι με κάποιες προσωρινές εξηγήσεις, γιατί αυτές θα επιβαρύνονταν με κάποιες προυποθέσεις και με δογματικές διαβεβαιώσεις, που θα μπορούσαν να αντικρουσθούν με τους ακριβώς αντίθετους δογματισμούς.

Ο Χέγκελ επικρίνει τη γνωσιοθεωρία του Καντ, ο οποίος πριν ασχοληθεί με τη γνώση των μεταφυσικών αντικειμένων, διερεύνησε την ίδια τη γνωσιακή ικανότητα, για να ιδεί εάν αυτή είναι ένα επαρκές όργανο. Ο Χέγκελ αντιτείνει ότι το γνωρίζειν δεν μπορεί να διερευνηθεί παρά μέσω γνώσης, και άρα εάν θέλουμε να μάθουμε κολύμπι (= να ελέγξουμε το όργανο της γνώσης), πρέπει πρώτα να πέσουμε στο νερό (= να εισδύσουμε στην ίδια τη γνώση).

Ούτε η πρόταση του *K.L. Reinhold* κρίνεται ως ορθό επιστημονικό ξεκίνημα: αυτός πρότεινε να ξεκινά κανείς με κάποιες προσωρινές υποθέσεις, τις οποίες θα αναλύσει αργότερα· αλλά έτσι έχει φορτωθεί ήδη κατά το ξεκίνημα με απαράδεκτες προυποθέσεις και με αναιρέσιμους δογματισμούς.

Μια βασική άποψη της *κριτικής* Φιλοσοφίας είναι ότι πριν αυτή προβεί στο να γνωρίσει τον θεό, την ουσία των πραγμάτων κτλ., πρέπει να διερευνήσει την ίδια τη *γνωσιακή ικανότητα*, και να ιδεί κατά πόσο αυτή είναι ικανή να πετύχει κάτι τέτοιο· πρέπει κανείς να γνωρίσει το *όργανο*, πριν αναλάβει την εργασία για την οποία πρόκειται αυτό να χρησιμοποιηθεί· γιατί εάν το όργανο είναι ανεπαρκές, κάθε προσπάθεια θα σπαταλιόταν μάταια.

– Αυτή η σκέψη φάνηκε τόσο *εύλογη*, ώστε διήγειρε τον πιο μεγάλο θαυμασμό, την πιο μεγάλη επιδοκιμασία, και πισωγύρισε το γνωρίζειν από το ενδιαφέρον του για τα *αντικείμενα* και την ενασχόληση με αυτά – πίσω στον εαυτό του, στο μορφικό στοιχείο. Εάν όμως κάποιος δεν θέλει να εξαπατηθεί από τα λόγια, είναι εύκολο να ιδεί, ότι άλλα όργανα μπορούν να διερευνηθούν και να κριθούν με άλλους τρόπους, και όχι με τη διεξαγωγή της κατεξοχήν εργασίας, για την οποία αυτά είναι προορισμένα. Αλλά η διερεύνηση του γνωρίζειν δεν μπορεί να συμβεί παρά *μέσω γνώσης*· σ' αυτό το επονομαζόμενο «όργανο» το να διερευνήσει κάποιος, δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά να το γνωρίσει. Αλλά το να θέλει κάποιος να γνωρίσει *προτού* γνωρίσει, είναι εξίσου παράλογο όσο και η σοφή συμβουλή εκείνου του σχολαστικού φιλόσοφου, που πρότεινε να μάθουμε να *κολυμπούμε, προτού τολμήσουμε να μπούμε στο νερό*.

Ο Reinhold[2], ο οποίος διαπίστωσε τη σύγχυση που

---

2. Δες Karl Leonhard Reinhold: *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts* [= «Συνεισφορές για ευκολότερη επισκόπηση της κατάστασης της Φιλοσοφίας κατά το ξεκίνημα του 19ου αιώνα»], Hamburg 1801, (κυρίως στις σελ. 90 κ.ε.). Ο Χέγκελ ασχολείται με αυτό το βιβλίο εκτεταμένα ήδη στο νεανικό του βιβλίο: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*

υπάρχει σε ένα τέτοιο ξεκίνημα, πρότεινε σαν λύση να ξεκινά κανείς προσωρινά με ένα *υποθετικό* και *προβληματικό* φιλοσοφείν, και να προχωρεί μέσα σ' αυτό (ένας θεός ξέρει πώς), ώσπου να προκύψει κάποτε, ότι κατ' αυτό τον τρόπο έφτασε στην *αρχέγονη αλήθεια*. Εάν προσεχτεί καλύτερα, αυτή η μέθοδος ταυτίζεται με μια πολύ συνηθισμένη πρακτική: ξεκινά από ένα εμπειρικό δεδομένο ή από μια προσωρινή εικασία που έχει διατυπωθεί σε ένα ορισμό, και ύστερα προχωρεί στην ανάλυσή του. Δεν πρέπει να παραγνωρίσουμε ότι εδώ βρίσκεται μια ορθή συνειδητοποίηση: ότι η συνηθισμένη πορεία μέσω προϋποθέσεων και προσωρινών ισχυρισμών είναι μέθοδος υποθετική και προβληματική. Αλλά αυτή η ορθή διάγνωση δεν αλλάζει τον χαρακτήρα μιας τέτοιας μεθόδου· εκφράζει μόνο την ανεπάρκειά της.

§ 11

[1]Η ανάγκη της Φιλοσοφίας [για κάποιες εξηγήσεις, δες την πρώτη πρόταση της § 10] μπορεί περαιτέρω να προσδιοριστεί με το ότι, εφόσον το πνεύμα αισθανόμενο και εποπτεύοντας αισθητά όντα, φανταζόμενο εικόνες, θέλοντας σκοπούς κτλ. έχει ετούτα ως αντικείμενα, σε *αντίθεση* ή απλά σε *διάκριση από*

---

der Philosophie, in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, [«Η διαφορά ανάμεσα στο φιλοσοφικό σύστημα του Φίχτε και στο φιλοσοφικό σύστημα του Schelling, σε συσχετισμό προς τις *Συνεισφορές* του Reinhold *για ευκολότερη επισκόπηση της κατάστασης της Φιλοσοφίας κατά το ξεκίνημα του 19ου αιώνα*»], Jena 1801. Δες Hegels *Werke* (Suhrkamp), Band 2, S. 116-138: "Über Reinholds Ansicht der Philosophie".

1. *Περίληψη*: Η ανάγκη της Φιλοσοφίας να δικαιολογήσει τις υψηλές αξιώσεις της (δες § 10) οφείλεται στο ότι εδώ το πνεύμα φτάνει σε ύψιστη εσωτερικότητα, φτάνει στη νόηση και την καθιστά αντικείμενό του. Αλλά ώσπου να πετύχει αυτή την πληρότητα, η φιλοσοφική νόηση

αυτές τις μορφές της ύπαρξής του και των αντικειμένων του παρέχει επίσης ικανοποίηση στην ύψιστη εσωτερικότητά του, *στη νόηση*, και έτσι κατορθώνει να κάνει τη νόηση αντικείμενό του[2]. Κατ' αυτό τον τρόπο το πνεύμα προσέρχεται *στον εαυτό του*, με το πιο βαθύ νόημα της λέξης, γιατί το αξίωμά του, η αμιγής εαυτότητά του είναι η νόηση. Αλλά σ' αυτή την εργασία της η νόηση περιπλέκεται σε αντιφάσεις, δηλαδή χάνεται μέσα στη σταθερή μη-ταυτότητα των σκέψεων, κι έτσι αντί να φτάνει στον εαυτό της, παραμένει αιχμαλωτισμένη από το αντίθετό της. Αυτό το αποτέλεσμα, στο οποίο οδηγεί η διάνοια, εναντιώνεται στην παραπάνω αναφερόμενη ανάγκη, η οποία θεμελιώνεται στο ότι η νόηση δεν εγκαταλείπει τον αγώνα, αλλά παραμένει πιστή στον εαυτό της παρ' όλην αυτή την συνειδητή απώλεια του παρ'-εαυτόν-Είναι της, «*για να τη νικήσει*»[3] και να πραγματώσει μέσα στην ίδια τη νόηση τη διάλυση των αντιφάσεών της.

Το να ιδούμε ότι η νόηση μέσα στην ίδια τη φύση της είναι διαλεκτική [Dialektik], ότι η νόηση ως διάνοια οφείλει να μεταβαίνει στην άρνηση του εαυτού της, στην αντίφαση, αποτελεί ένα βασικό μάθημα Λογικής. Η νόη-

---

περνά μέσα από αντιφάσεις, χάνει τον εαυτό της και χρειάζεται να κάνει ένα αγώνα διάλυσης των ίδιων της των αντιφάσεων. Πρόκειται για μια *διαλεκτική* πορεία, που μπορεί να οδηγήσει τη νόηση ακόμα και στο να μισήσει τον ίδιο τον εαυτό της.

2. Η φιλοσοφική πορεία τείνει λοιπόν να γίνει αυτό που ο Αριστοτέλης θεώρησε ότι είναι μια θεική ενέργεια: *νόησις νοήσεως* (δες Αριστοτέλους *Μετά τα Φυσικά* Λ9, 1074b 34), όπου ο νους νοεί τον ίδιο τον εαυτό του.

3. Ο Χέγκελ παραπέμπει εδώ σε μια βιβλική έκφραση από τους Ψαλμούς, η οποία απευθύνεται στον θεό: «ὅπως ἄν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου *καί νικήσῃς* ἐν τῷ κρίνεσθαί σε» (= «για να αποδειχτείς δίκαιος στους λόγους σου και νικήσεις, εάν οι άνθρωποι τολμήσουν να σε κρίνουν»), δες *Ψαλμούς* 50, 6 και *Προς Ρωμαίους* 3, 4.

ση, απελπιζόμενη από το ότι μπορεί *αφ' εαυτής* να πετύχει τη διάλυση της αντίφασης, μέσα στην οποία αυτή η ίδια έχει θέσει τον εαυτό της, επιστρέφει στις λύσεις όπου το πνεύμα έχει μάθει να εφησυχάζει μέσα σε άλλους τρόπους και μορφές του. Δυστυχώς η νόηση κατ' αυτή την επιστροφή καταπέφτει, καθώς παρατήρησε ήδη ο Πλάτων, στη **μισολογία**[4], και συμπεριφέρεται πολεμικά ενάντια στον ίδιο τον εαυτό της· κάτι τέτοιο δεν θα έπρεπε να γίνεται· και όμως αυτό συμβαίνει, όταν ισχυρίζονται ότι η επονομαζόμενη *άμεση γνώση* είναι η *αποκλειστική* μορφή συνειδητοποίησης της αλήθειας.

§ 12

[1]Η Φιλοσοφία που προκύπτει από την παραπάνω αναφερόμενη ανάγκη, έχει ως *αφετηρία* την *εμπειρία*, τόσο την άμεση συνείδηση όσο και τις συνεπαγωγές της. Μέσω αυτής της ανάγκης ως ερεθίσματος η νόηση χαρακτηρίζεται ουσιαστικά από το ότι εγείρεται πάνω από τη φυσική κατάσταση της συνείδησης, πάνω από τις αισθήσεις και τις συνεπαγωγές τους, μέσα στο αμιγές στοιχείο του εαυτού της, και έτσι παίρνει κατ'

---

4. Δες Πλάτωνος *Φαίδων* 89 c-d, *Λάχης* 188 c-e, *Πολιτεία* 411d.

1. *Περίληψη*: Ο Χέγκελ παρουσιάζει εδώ το ξεκίνημα και τη βασική πορεία της Φιλοσοφίας. Αφετηρία είναι η *εμπειρία*, το εμπειρικό υλικό μέσα στην αμεσότητά του. Αλλά δεν έχουν ειπωθεί πολλά, εάν ειπωθεί ότι η Φιλοσοφία ξεκινά από κάτι εμπειρικό (a posteriori) και τυχαίο, γιατί η νόηση αναιρεί αυτό το υλικό ανυψώνοντάς το πάνω από τα αισθητά, με μια *αρνητική* στάση απέναντί του, οδηγώντας το έτσι σε γενικότητα και αναγκαιότητα.

Το ότι η Φιλοσοφία ξεκινά με την εμπειρία, σημαδεύει μια εξέλιξή της σε σύγκριση προς το αρχαικό φιλοσοφείν που δεν προχώρησε πέρα από τις γενικότητες. Η νεότερη Φιλοσοφία αντλεί το υλικό της από τις εμπειρικές επιστήμες, αφού αυτές πρωτύτερα έχουν νοητικά αναιρέσει την αμεσότητά του, και το προσφέρουν στη Φιλοσοφία για μια καθαρά νοητική (a priori) περαιτέρω εμβάθυνση.

αρχήν μια αποστασιοποιούμενη, *αρνητική στάση* προς εκείνο το ξεκίνημα. Η νόηση βρίσκει τότε την ικανοποίησή της μέσα στον εαυτό της, μέσα στην ιδέα της *γενικής* ουσίας των κατ' αίσθηση φαινομένων· αυτή η ιδέα (το απόλυτο, ο θεός) μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο αφηρημένη. Αντίστροφα οι εμπειρικές επιστήμες ερεθίζουν το πνεύμα στο να κατανικήσει *τη μορφή*, μέσα στην οποία παρέχεται ο πλούτος του περιεχομένου τους ως ένα απλώς άμεσο δεδομένο, ως πληθώρα πραγμάτων που απλώς συμπαρευρίσκονται κατά τρόπο *τυχαίο*· ερεθίζουν το πνεύμα στο να ορθώσει αυτό το περιεχόμενο σε αναγκαιότητα, – κι αυτός ο ερεθισμός αποσπά τη νόηση από εκείνη τη γενικότητα και από την *καθ' εαυτήν*[2] παρεχόμενη ικανοποίηση, και την ωθεί προς μια *αφ' εαυτής* ορμώμενη ανάπτυξη. Αυτή η ανάπτυξη είναι αφ' ενός μια πρόσληψη του περιεχόμενου και των παρουσιαζόμενων ιδιοτήτων του, αφ' ετέρου προωθεί το περιεχόμενο στο να μιμηθεί την αρχέγονη νόηση, να εξελιχθεί ελεύθερα, καθοριζόμενο μόνο από την αναγκαιότητα των ίδιων των πραγμάτων.

Πάνω στη σχέση μεταξύ της *αμεσότητας* και της *μεσολάβησης* μέσα στη συνείδηση θα κάνω λόγο παρακάτω ρητά και λεπτομερέστερα. Εδώ πρέπει μόνο να επιστήσω προσωρινά την προσοχή στο ότι, έστω και αν αυτά τα δύο στάδια εμφανίζονται ως ξεχωριστά, δεν μπορεί *κανένα από τα δύο να λείπει*, και βρίσκονται μέσα σε *αδιαχώριστη* σύνδεση.

– Έτσι η γνώση του θεού, όπως και κάθε *υπεραισθητού* ενγένει, περιέχει ουσιαστικά μια *ανύψωση* πάνω από το αίσθημα ή την αισθητηριακή εποπτεία· περιέχει άρα μια *αρνητική* σχέση απέναντι στα αρχικά δεδομένα των αισθήσεων, και μαζί της περιλαμβάνει τη *μεσολάβηση*. Γιατί η

2. an sich – με το νόημα: κατά φαντασίαν ή δυνάμει, όχι πράγματι. Ο Χέγκελ αντιπαραθέτει αυτό το «καθ' εαυτό» στο «αφ' εαυτού» (von sich aus) που παρουσιάζεται αμέσως παρακάτω.

μεσολάβηση είναι ένα ξεκίνημα από κάτι και ένα προχώρημα σε ένα δεύτερο πράγμα, έτσι ώστε αυτό το δεύτερο υπάρχει μόνο, κατά το μέτρο που το έχουμε προσεγγίσει ερχόμενοι από κάτι αλλιώτικο από αυτό[3]. Αλλά η γνώση του θεού έναντι εκείνης της εμπειρικής φάσης δεν είναι λιγότερο αυθύπαρκτη, και μάλιστα η αυθυπαρξία της παρέχεται ουσιαστικά μέσω αυτής της άρνησης και ανύψωσης.

– Εάν η μεσολάβηση ανυψωθεί μονόπλευρα και παρουσιαστεί ως κάτι εξαρτημένο[4], τότε μπορεί να ειπωθεί – αν και με αυτό δεν θα έχουν ειπωθεί πολλά – ότι η Φιλοσοφία γεννιέται κατ' αρχήν από την εμπειρία, από το a posteriori. (Και πράγματι η νόηση είναι ουσιαστικά η άρνηση όσων έχουμε άμεσα μπροστά μας.) Εντούτοις εξίσου ορθά μπορεί να ειπωθεί ότι οφείλουμε το τρώγειν στα τρόφιμα, γιατί χωρίς αυτά κανείς δεν θα μπορούσε να φάει· έτσι ιδωμένο το τρώγειν παριστάνεται χωρίς ευγνωμοσύνη, γιατί καταβροχθίζει εκείνο, στο οποίο οφείλει τον εαυτό του. Έτσι ιδωμένη η νόηση είναι εξίσου αγνώμων.

Αλλά υπάρχει και μια a priori άποψη της νόησης, όπου με μια μεσολάβηση που πραγματώνεται με ανασκόπηση μέσα στον εαυτό, παρέχεται μια αμεσότητα που είναι *γενικότητα*, το παρ'-εαυτόν-Είναι της νόησης· μέσα σ' αυτήν η νόηση τόσο ικανοποιείται εντός εαυτής, ώστε αδιαφορεί για μια κάθοδο στα *επιμέρους*, έτσι όμως αδια-

---

3. Δες ένα παρόμοιο ορισμό της «μεσολάβησης» (Vermittlung), που προσφέρεται στην § 86 Σημ.

4. Η μεσολάβηση είναι μια κίνηση προς τη νοητική ανεξαρτησία, γι' αυτό μόνο από ένα μονόπλευρο πρίσμα μπορεί η μεσολάβηση να θεωρηθεί ως κάτι εξαρτημένο. Έτσι και ολόκληρη η Φιλοσοφία ως κίνηση προς την και μέσα στην νοητική ανεξαρτησία, μόνο μονόπλευρα μπορεί να θεωρηθεί ως εξαρτώμενη από το εμπειρικό υλικό που είναι η αρχική της τροφή.

φορεί και για την ανάπτυξή της. Όπως και η θρησκεία, είτε εξελιγμένη είτε χονδροειδής, είτε έχει διαμορφωθεί σε επιστημονική συνείδηση είτε διατηρείται μέσα στην απλοϊκή πίστη της καρδιάς, η νόηση κατέχει την ίδια έντονη φύση της ικανοποίησης και ευδαιμονίας. Αλλά όταν η νόηση δεν προχωρεί πέρα από τη *γενικότητα* των ιδεών, όπως αυτό συμβαίνει κατ' ανάγκην μέσα στις πρώτες Φιλοσοφίες (π.χ. οι Ελεάτες δεν προχώρησαν πέρα από το Είναι, ο Ηράκλειτος δεν προχώρησε πέρα από το γίγνεσθαι), της επιρρίπτεται πολύ σωστά *φορμαλισμός*. Ακόμα και σε μια εξελιγμένη Φιλοσοφία μπορεί να συμβεί, να συλλαμβάνονται μόνο οι αφηρημένες προτάσεις ή οι αφηρημένοι όροι, π.χ. «Μέσα στο Απόλυτο τα πάντα είναι ένα», «Το υποκειμενικό και το αντικειμενικό ταυτίζονται» – και να επαναλαμβάνονται τα ίδια πράγματα όταν φτάνουν στα επιμέρους. Σε σύγκριση προς την πρώτη περίοδο της Φιλοσοφίας, την περίοδο της αφηρημένης γενικότητας, έχει ένα ορθό και βαθύ νόημα το να ειπωθεί ότι η *ανάπτυξη* της Φιλοσοφίας οφείλεται στην εμπειρία. Οι εμπειρικές επιστήμες αφενός δεν παραμένουν στην αισθητήρια αντίληψη των *ατομικών* στοιχείων ενός φαινόμενου, αλλά σκεπτόμενες προετοιμάζουν το υλικό για τη Φιλοσοφία, με το ότι βρίσκουν τους γενικούς όρους, τα γένη και τους νόμους. Έτσι προετοιμάζουν τα επιμέρους δεδομένα για να γίνουν αποδεκτά μέσα στη Φιλοσοφία. Αφετέρου οι εμπειρικές επιστήμες ασκούν στη νόηση μια πίεση, να προχωρήσει και αυτή προς εκείνους τους συγκεκριμένους όρους. Η πρόσληψη αυτού του περιεχόμενου, τώρα που η νόηση έχει αναιρέσει την αμεσότητά του και έχει πάψει να το βλέπει ως κάτι δεδομένο, είναι συνάμα μια *ανάπτυξη* της νόησης αφ' εαυτής. Η Φιλοσοφία οφείλει λοιπόν την ανάπτυξή της στις εμπειρικές επιστήμες. Σε ανταπόδοση παρέχει στα περιεχόμενά της ό,τι πιο

ουσιώδες: την ελευθερία της νόησης, έναν a priori χαρακτήρα. Αυτά τα περιεχόμενα αναγνωρίζονται τώρα ως *αναγκαία* και δεν εξαρτώνται πια από το γεγονός ότι απλώς παρευρίσκονται και ότι είναι εμπειρικά δεδομένα. Έτσι το εμπειρικό δεδομένο μεταβάλλεται σε παρουσίαση και απομίμηση της αρχέγονης και τέλεια αυθύπαρκτης δραστηριότητας της νόησης.

§ 13

[1]Η Ιστορία της Φιλοσοφίας παρουσιάζει τη γένεση και την ανάπτυξη της Φιλοσοφίας με *ιστοριογραφική* και *εξωτερική* μορφή. Οι βαθμίδες εξέλιξης φαίνονται εκεί σαν να διαδέχονται *τυχαία* η μία την άλλη, και παρέχουν μια πληθώρα *διαφορετικών* αξιωμάτων και καταγραφών τους μέσα στα ποικίλα φιλοσοφικά συστήματα. Και όμως αυτή την εργασία χιλιάδων χρόνων ο ίδιος αρχιτέκτονας τη διηύθυνε: αυτός ο αρχιτέκτονας είναι το *ένα* ζωντανό πνεύμα, του οποίου η φύση έγκειται στο να σκέπτεται, να συνειδητοποιεί *αυτό που είναι*, και, κάνοντάς το έτσι αντικείμενο, να ανυψώνεται συνάμα υπεράνω του και να φτάνει σε μια ανώτερη βαθμίδα του Είναι του. Τα διαφορετικά φιλοσοφικά συστήματα που παρουσιάζει η *Ιστορία της Φιλοσο-*

---

1. *Περίληψη*: Η γένεση και η εξέλιξη της Φιλοσοφίας παρουσιάζεται μέσα στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, αλλά ιδωμένη από εξωτερική και επιπόλαιη άποψη (και όχι με τον βαθύ τρόπο που εκτέθηκε στην § 12). Τα φιλοσοφικά συστήματα παρουσιάζονται ασύνδετα, σαν να πρόκειται για πολλά *διαφορετικά* συστήματα, καθένα από τα οποία στηρίζεται σε *διαφορετικό* αξίωμα. Αλλά πρόκειται για μία και την αυτή Φιλοσοφία, αφού το ένα ζωντανό πνεύμα την διευθύνει εδώ και χιλιετίες, και κάθε επόμενο σύστημα συμπεριλαμβάνει όλα τα προηγούμενα.

Πρέπει να προσεχτεί η διαφορά ανάμεσα στο γενικό και στο επιμέρους, γιατί εάν αυτά τα δύο συμπαρατίθενται, τότε το γενικό καταντά κάτι επιμέρους. Έτσι μια Φιλοσοφία που έχει ως θεμέλιο ένα *γενικό* αξίωμα, δεν είναι μια επιμέρους Φιλοσοφία, αλλά η Φιλοσοφία *ενγένει*.

φίας είναι λοιπόν η *μία* Φιλοσοφία σε ποικίλους βαθμούς ωριμότητας· τα επιμέρους *αξιώματα*, από τα οποία ένα κάθε φορά στεκόταν στα θεμέλια ενός συστήματος, δεν είναι άλλο από *κλαδιά* ενός και του αυτού συνόλου. Η χρονικά τελευταία Φιλοσοφία είναι το αποτέλεσμα όλων των πρωτύτερων συστημάτων, και γι' αυτό οφείλει να συμπεριλαμβάνει τα αξιώματα όλων· εάν λοιπόν η τελευταία Φιλοσοφία αξίζει να ονομάζεται Φιλοσοφία, είναι η πιο εξελιγμένη, η πιο πλούσια και πιο συγκεκριμένη από όλες.

Κατά την παρουσίαση των τόσο πολλών και τόσο *διαφορετικών* Φιλοσοφιών πρέπει να προσδιορίζεται ακριβέστερα η διαφορά ανάμεσα στο *γενικό* και στο *επιμέρους*. Εάν το γενικό εκλαμβάνεται μορφικά και συμπαρατίθεται με το επιμέρους, γίνεται και αυτό κάτι επιμέρους. Εάν μια τέτοια συμπαράθεση γινόταν σε αντικείμενα της καθημερινής ζωής, θα φανερωνόταν αφ' εαυτής ως αταίριαστη και αδέξια· όπως εάν κάποιος π.χ. που θέλει να φάει φρούτα, αρνιέται να φάει κεράσια, αχλάδια ή σταφύλια, επειδή αυτά είναι κεράσια, αχλάδια ή σταφύλια και *όχι* φρούτα. Όσον αφορά όμως τη Φιλοσοφία δικαιολογούν την περιφρόνησή τους λέγοντας ότι υπάρχουν τόσο διαφορετικές Φιλοσοφίες και καθεμία είναι μόνο *μία* Φιλοσοφία και όχι *η* Φιλοσοφία, – σαν να μην ήταν και τα κεράσια φρούτα. Συχνά όμως μια τέτοια Φιλοσοφία, της οποίας αξίωμα είναι το γενικό, συμπαρατίθεται μαζί με άλλες, των οποίων το αξίωμα είναι κάτι επιμέρους, και μαζί με θεωρίες που αρνούνται εντελώς την ύπαρξη της Φιλοσοφίας· συμπαρατίθενται με το νόημα ότι αυτές είναι μόνο *διαφορετικές* απόψεις της Φιλοσοφίας, όπως εάν το φως και το σκοτάδι ονομάζονταν *διαφορετικά* είδη του φωτός.

Και μόνο ένα φιλοσοφικό σύστημα που δεν θεμελιώνεται σε γενικό αξίωμα, οφείλει να αποκλεισθεί από τη μία ενιαία Φιλοσοφία, γιατί η διαφορά τους είναι σαν τη διαφορά ανάμεσα στο φως και στο σκοτάδι.

§ 14

[1]Η ίδια εξέλιξη της νόησης, η οποία εκτίθεται μέσα στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, παρουσιάζεται και μέσα στην ίδια τη Φιλοσοφία, αλλά απελευθερωμένη από εκείνη την ιστορική εξωτερικότητα [= επιπολαιότητα], *καθαρά μέσα στο στοιχείο της νόησης*. Η ελεύθερη και αληθινή σκέψη είναι εντός εαυτής *συγκεκριμένη*· αυτή η σκέψη είναι *ιδέα*, και μάλιστα ιδωμένη μέσα στην πλήρη γενικότητά της είναι *η ιδέα ή το απόλυτο*. Η επιστήμη αυτής της σκέψης είναι κατ' ουσίαν *σύστημα*. Γιατί το αληθινό ως κάτι *συγκεκριμένο* υπάρχει μόνο ως κάτι που αναπτύσσεται εντός εαυτού, αυτοσυγκεντρώνεται και αυτοδιατηρείται μέσα σε ενότητα. Η αλήθεια υπάρχει τότε μόνο ως *ολότητα* σκέψης, και η ελευθερία του όλου όπως και η αναγκαιότητα των υποδιαιρέσεων, τις οποίες περιέχει το όλο, μπορούν να υπάρχουν μόνο όταν διακρίνονται και ορίζονται.

Ένα φιλοσοφείν *χωρίς σύστημα* δεν μπορεί να είναι επιστημονικό. Ένα τέτοιο φιλοσοφείν εκφράζει περισσότερο μια υποκειμενική διάθεση, και το περιεχόμενό του είναι οργανωμένο τυχαία. Ένα περιεχόμενο έχει τη δικαίωσή του μόνο ως στάδιο του όλου, γιατί έξω από αυτό

---

1. *Περίληψη*: Μέσα σε μια συστηματική Φιλοσοφία δεν υπάρχει η ιστορική επιπολαιότητα που αναφέρθηκε στην § 13. Εδώ η νόηση είναι μέσα στον εαυτό της, αυτοσυγκεντρωμένη και συγκεκριμένη· όταν έτσι η νόηση φτάνει στην αλήθεια της και στη γενικότητά της, είναι η ίδια η ιδέα και το Απόλυτο. Ο Χέγκελ ορίζει την έννοια «σύστημα» ως μια τέτοια αλήθεια: συγκεκριμένη, αυτοσυγκεντρωμένη και διατηρούμενη σε ενότητα, που ενοποιεί την ελευθερία του όλου με την αναγκαιότητα των μερών.

Μέσα σε ένα σύστημα κάθε επιμέρους περιεχόμενο υπηρετεί το όλο, αλλιώς πρόκειται για σκόρπια αισθήματα και γνώμες. Ένα φιλοσοφικό σύστημα δεν είναι *μία* Φιλοσοφία μεταξύ άλλων διαφορετικών από αυτήν, αλλά η Φιλοσοφία *ενγένει*, γιατί το αξίωμά της είναι κάτι *γενικό* που συμπεριλαμβάνει κάθε επιμέρους αξίωμα.

υπάρχει μόνο ως αθεμελίωτη προϋπόθεση ή ως υποκειμενική πεποίθηση· πολλά φιλοσοφικά βιβλία περιορίζονται έτσι στο να εκφράζουν μόνο *αισθήματα* και *γνώμες*.

– Με τον όρο *σύστημα* εννοούν λαθεμένα μια Φιλοσοφία, της οποίας το αξίωμα είναι περιορισμένο και διαφορετικό από άλλα. Το αξίωμα μιας αληθινής Φιλοσοφίας χαρακτηρίζεται αντίθετα από το ότι περιέχει μέσα του όλα τα επιμέρους αξιώματα.

§ 15

[1]Κάθε μέρος της Φιλοσοφίας είναι ένα φιλοσοφικό όλο, ένας κύκλος που κλείνεται μέσα στον εαυτό του· εντούτοις καθένα από αυτά τα μέρη περιγράφει τη φιλοσοφική ιδέα με ένα επιμέρους όρο ή στοιχείο. Ο κάθε ατομικός κύκλος, επειδή εντός εαυτού αποτελεί ολότητα, διασπά τον φραγμό του στοιχείου του και θεμελιώνει μια περαιτέρω σφαίρα· το φιλοσοφικό όλο παρουσιάζεται λοιπόν ως ένας κύκλος από κύκλους, καθένας από τους οποίους είναι ένα αναγκαίο στάδιο, έτσι ώστε το σύστημα των ιδιαίτερων φάσεων συγκροτεί την όλη ιδέα, η οποία όμως εμφανίζεται επίσης μέσα σε κάθε ατομικό στοιχείο.

§ 16

Με τη μορφή *Εγκυκλοπαίδειας* η επιστήμη δεν έχει χώρο για μια λεπτομερή παρουσίαση των επιμέρους· οφείλει να περιοριστεί στο ξεκίνημα των επιμέρους επιστημών και στις βασικές τους έννοιες.

---

1. *Περίληψη*: Ο Χέγκελ περιγράφει εδώ την ολότητα ενός φιλοσοφικού συστήματος μέσα σε *διαλεκτική* σχέση του φιλοσοφικού όλου προς τα μέρη του. Κάθε μέρος είναι ένας αυτοεγκλειόμενος στον εαυτό του κύκλος, που εκφράζει με τον τρόπο του το όλο. Έτσι κάθε μέρος είναι αναγκαίο στάδιο του όλου, που εκφράζει εξίσου καλά την όλη ιδέα όσο και το πλήρες σύστημα.

[1]Πόσα από τα μέρη χρειάζονται για να συγκροτήσουν μια επιμέρους επιστήμη, είναι ακαθόριστο, εφόσον το μέρος, για να είναι κάτι αληθινό, δεν οφείλει να είναι απλώς ένα απομονωμένο στάδιο, αλλά να είναι αυτό τούτο μια ολότητα. Νά γιατί το όλο της Φιλοσοφίας συγκροτεί στ' αλήθεια *μία* επιστήμη, αλλά μπορεί επίσης να θεωρηθεί ως ένα όλο αποτελούμενο από πολλές επιμέρους επιστήμες.

– Η φιλοσοφική Εγκυκλοπαίδεια δεν πρέπει να συγχέεται με μια συνηθισμένη Εγκυκλοπαίδεια. Μια συνηθισμένη Εγκυκλοπαίδεια είναι ένα *συνονθύλευμα* των επιστημών, οι οποίες παραλαμβάνονται κατά τρόπο τυχαίο και εμπειρικό· ανάμεσα σε όσες παραλαμβάνονται, υπάρχουν κάποιες που απλώς φέρουν το όνομα της επιστήμης, ενώ δεν είναι παρά μια συλλογή γνώσεων. Σε ένα τέτοιο συνονθύλευμα οι διάφορες επιστήμες εισάγονται με εξωτερικό [= επιπόλαιο] τρόπο, γι' αυτό και η ενότητά τους είναι τεχνητή – είναι αποτέλεσμα μιας ταξινόμησης. Για τον ίδιο λόγο, κι επειδή επιπλέον τα υλικά έχουν τυχαία φύση, αυτή η ταξινόμηση παραμένει κατ' ανάγκην ένα

---

1. *Περίληψη*: Κάθε μέρος της Φιλοσοφίας δεν είναι ένα απομονωμένο στάδιο, αλλά μια αυθύπαρκτη ολότητα· έτσι η Φιλοσοφία περιέχει μια πληθώρα επιμέρους επιστημών. Αλλά η φιλοσοφική Εγκυκλοπαίδεια δεν δέχεται ανεξαίρετα όλες τις επιστήμες και τις γνώσεις όπως μια συνηθισμένη Εγκυκλοπαίδεια, που περιέχει ένα *συνονθύλευμα* (Aggregat) γνώσεων.

Η φιλοσοφική Εγκυκλοπαίδεια αποκλείει όσες επιστήμες αποτελούν ένα συνονθύλευμα γνώσεων, ή βασίζονται στην αυθαιρεσία ή έχουν κάποιο «θετικό» (δηλ. μη ορθολογικό) χαρακτήρα. Ένα τέτοιο θετικό χαρακτήρα έχουν οι επιστήμες των οποίων είτε το *υλικό* είτε η *μορφή* είτε το *γνωσιακό όργανο* έχει πεπερασμένο και εμπειρικό χαρακτήρα. Ακόμα και αν είναι εμπειρική μόνο η *μορφή της επιστημονικής παρουσίασης*, αυτός είναι αρκετός λόγος για να αποκλειστεί μια επιστήμη από τη φιλοσοφική Εγκυκλοπαίδεια.

πείραμα και μερικές πλευρές της δείχνουν αταίριαστες.
– Μια φιλοσοφική Εγκυκλοπαίδεια αποκλείει τρία είδη επιστημών: 1) Αποκλείει οποιοδήποτε *συνονθύλευμα* γνώσεων – όπως π.χ. εμφανίζεται κατ' αρχήν η Φιλολογία. 2) Αποκλείει επιστήμες που θεμελιώνονται μόνο στην αυθαιρεσία, όπως π.χ. η Εραλδική[2]· οι επιστήμες αυτού του είδους είναι *πέρα για πέρα θετικές*. 3) Κάποιες άλλες επιστήμες ονομάζονται επίσης *θετικές*, αλλά έχουν ένα ορθολογικό θεμέλιο και ξεκίνημα[3]. Αυτό το συστατικό ανήκει στη Φιλοσοφία· αλλά η *θετική πλευρά* παραμένει ιδιότητα αυτών των επιστημών. Το θετικό στοιχείο αυτών των επιστημών είναι διαφόρων ειδών. 1) Το κατά βάση ορθολογικό τους ξεκίνημα μετατρέπεται σε κάτι τυχαίο, επειδή αυτές οι επιστήμες οφείλουν να υπαγάγουν το γενικό στην *εμπειρική λεπτομέρεια* και *πραγματικότητα*. Μέσα σ' αυτό το πεδίο της μεταβλητότητας και τυχαιότητας δεν μπορεί να ισχύσει η *έννοια*· μπορούν να ισχύσουν μόνο κάποια *θεμέλια*. Π.χ. η Νομική επιστήμη ή το σύστημα των άμεσων και έμμεσων φόρων απαιτούν κάποιες *τελικές και ακριβόλογες* αποφάσεις που βρίσκονται έξω από τα *καθ'-εαυτά-και-δι'-εαυτά-προσδιορισμένα όρια της έννοιας*· γι' αυτό επιτρέπουν μια ευρύτητα όρων, οι

2. Εραλδική είναι η επιστήμη που ασχολείται με τα οικόσημα (Οικοσημολογία), δηλαδή με τα σήματα και τα εμβλήματα που χρησιμοποιούσαν από πανάρχαιους χρόνους οι φυλές, οι οικογένειες ή οι ηγέτες. Η λέξη προέρχεται από τη λατινική λέξη heraldus, που σημαίνει τον *κήρυκα* (ο οποίος ανήγγελλε κατά τον Μεσαίωνα τους ιππότες, άρα και τα εμβλήματά τους).

3. Ο όρος «θετική επιστήμη» γίνεται εδώ σαφής από την αντίθεσή του προς την επιστήμη που έχει ένα *ορθολογικό* θεμέλιο και ξεκίνημα. Θετική είναι λοιπόν η *εμπειρική* επιστήμη, της οποίας το υλικό ή η μέθοδος έχει «πεπερασμένο χαρακτήρα» (όπως λέει ο Χέγκελ παρακάτω) σε αντίθεση προς την απεραντοσύνη στην οποία οδηγείται η λογική ικανότητα.

οποίοι μπορούν να εκληφθούν βάσει κάποιου αξιώματος έτσι και βάσει κάποιου άλλου αλλιώς, και δεν είναι ικανοί για κάτι σίγουρα τελικό. Παρόμοια η ιδέα της *φύσης*, όταν επιμερίζεται, διασπάται σε τυχαίες πραγματικότητες. Η *φυσική Ιστορία, η Γεωγραφία, η Ιατρική* κτλ. οδηγούνται σε ορισμούς της ύπαρξης, σε είδη και διαφορές, που καθορίζονται από εξωτερική σύμπτωση και από το παιχνίδι, όχι από τη λογική ικανότητα. Η *Ιστορία* ανήκει επίσης εδώ· η ουσία της είναι η ιδέα, η εμφάνιση όμως της ιδέας γίνεται μέσα στην τυχαιότητα και μέσα στο πεδίο της αυθαιρεσίας. 2) Αυτές οι επιστήμες είναι επίσης *θετικές*, εφόσον δεν αναγνωρίζουν ότι οι κατηγορίες τους είναι *πεπερασμένες*, και ούτε δείχνουν πώς γίνεται η μετάβαση των κατηγοριών τους και της όλης σφαίρας τους σε μια ανώτερη σφαίρα, αλλά τις αποδέχονται ως *απόλυτα έγκυρες*. Εδώ το ελάττωμα έγκειται στον πεπερασμένο χαρακτήρα της *μορφής*, όπως ακριβώς πρωτύτερα έγκειτο στον πεπερασμένο χαρακτήρα της *ύλης*. Με αυτά συνδέεται 3) ο πεπερασμένος χαρακτήρας του *γνωσιακού θεμέλιου*, το οποίο είναι ενμέρει ο διαλογισμός, ενμέρει το αίσθημα, η θρησκευτική πίστη και η αυθεντία, γενικά η αυθεντία της εσωτερικής ή εξωτερικής εποπτείας. Η Φιλοσοφία που θέλει να θεμελιώνεται στην Ανθρωπολογία, στα συμβάντα της συνείδησης, στην εσωτερική εποπτεία ή στην εξωτερική εμπειρία, ανήκει επίσης εδώ. [4)] Μπορεί ακόμη να είναι εμπειρική μόνο η *μορφή της επιστημονικής παρουσίασης*, ενώ η αισθητηριακή εποπτεία ταξινομεί όσα είναι μόνο φαινόμενα, σύμφωνα με την εσωτερική ακολουθία της έννοιας. Σε μια τέτοια εμπειρία οι αντιθέσεις ανάμεσα στα πολυάριθμα συλλεγόμενα φαινόμενα αναιρούν τις *εξωτερικές και τυχαίες περιστάσεις* των συνθηκών τους, κι έτσι τότε κάνει την εμφάνισή του το *γενικό*. Η πειραματική Φυσική, η Ιστορία κτλ. θα παρουσιάσουν έτσι την

ορθολογική επιστήμη της φύσης και των ανθρώπινων συμβάντων και πράξεων μέσα σε μια εξωτερική εικόνα, που απεικονίζει τη φιλοσοφική έννοια.

§ 17

[1] Όσον αφορά το *ξεκίνημα* που οφείλει να κάνει η Φιλοσοφία, αυτή φαίνεται να αρχίζει με μια υποκειμενική προϋπόθεση όπως και οι άλλες επιστήμες, δηλαδή με ένα επιμέρους αντικείμενο· όπως αλλού ο χώρος, ο αριθμός κτλ., έτσι εδώ πρέπει να γίνεται αντικείμενο της νόησης η *νόηση*. Αλλά αυτή είναι μια ελεύθερη πράξη της νόησης, όπου η νόηση καταλαμβάνει μια σταθερή άποψη [Standpunkt], μέσα στην οποία η νόηση υπάρχει για τον εαυτό της [= δι' εαυτήν] και έτσι *παράγει* και *παρέχει στον εαυτό της το αντικείμενό της*. Η σταθερή αυτή άποψη, που εμφανίζεται έτσι ως *άμεση*, οφείλει κατά την πορεία της επιστήμης να καθιστά τον εαυτό της ένα *αποτέλεσμα*, και μάλιστα ένα τελικό αποτέλεσμα, μέσα στο οποίο η επιστήμη οδηγείται στο ξεκίνημά της και επανέρχεται μέσα της. Κατ' αυτό τον τρόπο η Φιλοσοφία φανερώνεται ως ένας κύκλος[2] που επανέρχεται στον εαυτό του και δεν έχει ένα ξεκίνημα με το

---

1. *Περίληψη*: Το αντικείμενο της Φιλοσοφίας, η *νόηση*, που φαίνεται να είναι μια υποκειμενική προϋπόθεση, όπως για άλλες επιστήμες είναι ο χώρος, ο αριθμός κτλ., εδώ αποτελεί όχι μόνο την αφετηρία αλλά και το αποτέλεσμα: Η ίδια η νόηση παράγει τον εαυτό της και τον καθιστά αντικείμενό της· μέσα από τη φιλοσοφική πορεία γίνεται επιστροφή στην αφετηρία, όπου υπάρχει μόνο η νόηση σε σχέση προς (= μέσα σε) ένα νοούν υποκείμενο. Αμέσως μόλις η Φιλοσοφία νοήσει το αντικείμενό της, ουσιαστικά νοεί και το φιλοσοφούν υποκείμενο, επανερχόμενη έτσι σ' αυτό που είναι ευθύς εξαρχής το τελικό και το πρώτο της αίτιο.

2. Ο Χέγκελ κάνει σαφή υπαινιγμό και εμβάθυνση στη λέξη «Εν-κυκλο-παίδεια», με την οποία τιτλοφορεί το παρόν έργο του. Η Εγκυκλοπαίδεια και ολόκληρη η Φιλοσοφία είναι ένας *κύκλος*: η νοητική πορεία επανέρχεται στην αφετηρία που είναι η νόηση και άρα ο εαυτός της.

νόημα των άλλων επιστημών. Το φιλοσοφικό ξεκίνημα νοείται μόνο σε σχέση προς ένα υποκείμενο, καθόσον αυτό προτίθεται να φιλοσοφήσει, και όχι σε σχέση προς την επιστήμη σαν τέτοια. – Το ίδιο πράγμα μπορεί να εκφραστεί ως εξής: Η έννοια της επιστήμης και άρα η έννοια με την οποία ξεκινούμε – που επειδή είναι η πρώτη, συμπεριλαμβάνει ένα διαχωρισμό ανάμεσα στη νόηση που είναι αντικείμενο και σε ένα (τρόπον τινά εξωτερικό) φιλοσοφούν υποκείμενο –, πρέπει να συλληφθεί από την ίδια την επιστήμη. Αυτό μάλιστα είναι ο μοναδικός σκοπός, άθλος και στόχος της Φιλοσοφίας: να φτάσει στην έννοια της έννοιάς της και έτσι στην επάνοδο και στην ικανοποίησή της.

§ 18

[1]Από μια Φιλοσοφία δεν μπορεί να δοθεί με προσωρινό τρόπο μια γενική παράσταση, γιατί μόνο το *όλο* της επιστήμης μπορεί να παρουσιάσει την ιδέα· ούτε και η *διαίρεση* της Φιλοσοφίας μπορεί να κατανοηθεί, παρά μόνο με βάση αυτή την παρουσίαση[2]· η διαίρεση είναι όπως και η παρουσίαση, από την οποία μέλλει να ληφθεί, κάτι προκαταρκτικό. Αλλά η ιδέα αναδείχνεται ως η νόηση που ταυτίζεται απόλυτα με τον εαυτό της, και

---

1. *Περίληψη*: Εδώ παρέχεται η ταξινόμηση ολόκληρης της Εγκυκλοπαίδειας, δηλαδή τα μέρη στα οποία υποδιαιρείται η Φιλοσοφία κατά τον Χέγκελ. Εφιστάται η προσοχή στο ότι τα τρία μέρη της Φιλοσοφίας έχουν ως μοναδικό αντικείμενο την *ιδέα* μέσα στις τρεις εκφάνσεις της: λόγος - φύση - πνεύμα. Αυτές οι εκφάνσεις είναι *στάδια* στη διαλεκτική πορεία της ιδέας προς τον εαυτό της, γι' αυτό και τα τρία μέρη έχουν ρευστό και μεταβατικό χαρακτήρα.

2. Αξίζει να προσεχτεί η διάκριση ανάμεσα στην προσωρινή παράσταση (Vorstellung) της Φιλοσοφίας και στην παρουσίαση (Darstellung) της ιδέας. Μια προσωρινή παράσταση είναι ελλιπής, επειδή δεν κατέχει το όλο της επιστήμης, παρά μόνο μια εικόνα, της οποίας τα μέρη εκτίθενται στατικά και υποστάσιοποιημένα σαν είδη (Arten), όπως θα ειπωθεί παρακάτω.

ταυτίζεται όχι μόνο αφηρημένα, αλλά και μέσα στην πράξη κατά την οποία, για να είναι δι' εαυτήν, αντιπαραθέτει τον εαυτό της στον εαυτό της, και ενώ είναι μέσα σ' αυτό το άλλο, είναι μόνο παρ' εαυτήν. Έτσι, η Φιλοσοφία κατανέμεται σε τρία μέρη:

I. *Τη Λογική, δηλαδή την επιστήμη της ιδέας καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν*[3].

II. *Τη Φιλοσοφία της φύσης, δηλαδή την επιστήμη της ιδέας μέσα στην ετερότητά της.*

III. *Τη Φιλοσοφία του πνεύματος, δηλαδή την επιστήμη της ιδέας που από την ετερότητά της επανέρχεται στον εαυτό της.*

Όπως αναφέρθηκε στην § 15, οι διαφορές των επιμέρους φιλοσοφικών επιστημών είναι απλώς και μόνο προσδιορισμοί αυτής τούτης της ιδέας, και *αυτή* μόνο είναι εκείνο που παρουσιάζεται μέσα σ' αυτά τα διαφορετικά στοιχεία. Μέσα στη φύση δεν λαβαίνουμε γνώση κάποιου άλλου πράγματος, παρά μόνο της ιδέας· αλλά η ιδέα εκεί έχει *απεκδυθεί* τον εαυτό της. Μέσα στο πνεύμα είναι πάλι η ιδέα, ως κάτι που *είναι δι' εαυτό* και που *γίνεται καθ' εαυτό και δι' εαυτό*[4]. Κάθε τέτοια μορφή, μέσα στην οποία

---

3. Η ιδέα βρίσκεται κατ' αρχήν μέσα σε γενικότητα και καθαρότητα· είναι καθαρός «λόγος», γι' αυτό η επιστήμη που μελετά αυτό το στάδιο ονομάζεται «Λογική». Σ' αυτό το στάδιο η ιδέα ταυτίζεται με τον εαυτό της (είναι «καθ' εαυτήν»), αλλά ακόμα κατά τρόπο αφηρημένο – δεν έχει ακόμα τεθεί απέναντι στον εαυτό της ως κάτι άλλο, για να αρνηθεί την ετερότητα και να επιστρέψει στον εαυτό της ως συγκεκριμένη. Ωστόσο και σ' αυτό το στάδιο της Λογικής η ιδέα αντιμετωπίζει τον εαυτό της (= είναι «δι' εαυτήν») μέσα σε νοητική καθαρότητα και ολότητα.

4. Η ιδέα μέσα στο πνεύμα δεν αντιμετωπίζει απλώς τον εαυτό της (ως κάτι «δι' εαυτό»), αλλά και προχωρεί σε πλήρη και συγκεκριμένη ταύτιση με τον εαυτό της (ως κάτι «καθ' εαυτό»). Μεταβαίνοντας στο

εμφανίζεται η ιδέα, είναι συνάμα ένα *ρευστό στάδιο*· γι' αυτό καθεμιά από αυτές τις υποδιαιρέσεις οφείλει όχι μόνο να γνωρίσει το περιεχόμενό της ως αντικείμενο έτσι καθώς *είναι*, αλλά και να ανιχνεύσει άμεσα τη μετάβασή του σε ένα ανώτερο κύκλο. Η παράσταση της παραπάνω *διαίρεσης* χαρακτηρίζεται λοιπόν από το σφάλμα, ότι παραθέτει τα διάφορα μέρη ή τις επιμέρους επιστήμες *τη μία δίπλα στην άλλη*, σαν αυτές να ήταν ακίνητες και μέσα στη διαφορετικότητά τους υποστασιοποιημένες, όπως είναι τα *είδη*.

«καθ' εαυτό και δι' εαυτό» η ιδέα επιστρέφει στο *ξεκίνημά* της (το οποίο μελετάται από την επιστήμη της Λογικής), κλείνοντας έτσι τον κύκλο.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ

§ 19

Η Λογική είναι η επιστήμη *της καθαρής ιδέας*[1], δηλαδή της ιδέας μέσα στο αφηρημένο στοιχείο της *νόησης*.

Γι' αυτόν τον όρο όπως και για τους άλλους, όσους περιέχονται μέσα στην παρούσα «Προκαταρκτική επισκόπηση», ισχύει ό,τι και για τις προοιμιακές έννοιες που αφορούν τη Φιλοσοφία γενικά: είναι όροι που αντλούνται *από και σύμφωνα με* μια επισκόπηση του όλου συστήματος.

Μπορεί να ειπωθεί ότι η Λογική είναι η επιστήμη της *νόησης*, των *όρων και των νόμων* της. Αλλά η νόηση σαν τέτοια δεν αποτελεί παρά μόνο *τον γενικό όρο* ή το *στοιχείο*, μέσα στο οποίο υπάρχει η ιδέα ως Λογική [logische] ιδέα. Η ιδέα είναι η νόηση όχι ως μορφική[2], αλλά ως η αυτοαναπτυσσόμενη ολότητα των όρων της και των νόμων της, τους οποίους δίνει η ίδια η νόηση στον εαυτό της, και δεν είναι ένα δεδομένο που ήδη το *κατέχει* ή το *βρίσκει* μέσα της.

Η Λογική είναι η *πιο δύσκολη* επιστήμη, γιατί δεν έχει να κάνει με εποπτείες, ούτε όπως η Γεωμετρία με

---

1. Η Λογική, που στην § 18 ορίστηκε ως «επιστήμη της ιδέας καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν», εδώ ορίζεται ως «επιστήμη της καθαρής ιδέας». Πρόκειται και στις δύο διατυπώσεις για τον *αφηρημένο* και καθαρά *νοητικό* χαρακτήρα της Λογικής, όπως τονίζεται αμέσως παρακάτω.

2. Η Λογική του Χέγκελ δεν παρέχει τις *μορφές* του νοείν, δεν μπορεί λοιπόν να ταυτιστεί με την παραδοσιακή μορφική (formal· συνήθως επονομαζόμενη: *τυπική*) Λογική. Το Λογικό στοιχείο, μολονότι ανεξάρτητο από την εμπειρία, άρα «καθαρά» Λογικό, δεν στερείται περιεχομένου. Αντίθετα μέσα του περιέχεται όλος ο πλούτος της απόλυτης αλήθειας, η ζωή και η κίνηση της νόησης που σκέπτεται τον εαυτό της.

αφηρημένες αισθητηριακές παραστάσεις, αλλά με καθαρές αφαιρέσεις· και γιατί απαιτεί δύναμη και άσκηση, για να αποσυρθεί κανείς μέσα στην καθαρή σκέψη, να τη σφιχτοκρατήσει και να κινηθεί μέσα της. Από άλλη πλευρά ιδωμένη η Λογική θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η *πιο εύκολη*, γιατί το περιεχόμενό της δεν είναι άλλο από τη δική μας νόηση και τους συνηθισμένους της όρους· και αυτοί είναι συνάμα οι *πιο απλοί* και ό,τι πιο *στοιχειώδες*. Αυτοί οι όροι είναι επίσης ό,τι *πιο οικείο*: το 'είναι' και το 'δεν είναι'[3]· η ποιότητα και το μέγεθος· το δυνάμει και το ενεργείᾳ· το ένα, τα πολλά κτλ. Αλλά αυτή η εξοικείωση μάλλον δυσκολεύει τη σπουδή της Λογικής· αφενός γιατί δεν θεωρείται άξια για ν' ασχοληθεί κανείς με κάτι τόσο οικείο, αφετέρου χρειάζεται να εξοικειωθεί κανείς με αυτό κατά έναν άλλο τρόπο, εντελώς αντίθετο από αυτόν που ήδη διαθέτει.

Η *χρησιμότητα* της Λογικής έγκειται σε όσα προσφέρει στον σπουδαστή, καθόσον αυτός παρέχει στον εαυτό του μια μόρφωση για άλλους σκοπούς. Η μόρφωση μέσω της Λογικής έγκειται στο ότι ο σπουδαστής ασκείται μέσα στη νόηση, γιατί αυτή η επιστήμη είναι νόηση της νόησης· έγκειται επιπλέον στο ότι ο σπουδαστής προσλαμβάνει στο κεφάλι του τις σκέψεις ακόμα και ως σκέψεις.

– Αλλά κατά το μέτρο που το Λογικό στοιχείο [das Logische] είναι η απόλυτη μορφή της αλήθειας και – ακόμα περισσότερο – η ίδια η καθαρή αλήθεια[4], η Λογική

---

3. Ο Χέγκελ γράφει εδώ: «το Είναι και το μηδέν» (Sein, Nichts). Αλλά επειδή δεν είναι ακόμα σαφές ότι αυτοί οι χεγκελιανοί όροι αντιστοιχούν προς τις καθημερινές εκφράσεις «είναι - δεν είναι», προτίμησα εδώ (ακολουθώντας την αγγλική μετάφραση του W. Wallace) να βάλω *αυτές* τις εκφράσεις, οι οποίες είναι πράγματι «ό,τι πιο οικείο».

4. Μέσα σε μια προφορική προσθήκη του Χέγκελ σ' αυτή την παράγραφο γίνεται σαφές, ότι ο Χέγκελ έχει εδώ κατά νου τον *θεό*, τον

είναι κάτι εντελώς αλλιώτικο από κάτι απλώς *χρήσιμο*. Αλλά όπως το πιο τέλειο, το πιο ελεύθερο και πιο αυθύπαρκτο είναι επίσης το πιο χρήσιμο, η Λογική μπορεί επίσης να εκληφθεί έτσι. Τότε όμως η χρησιμότητά της πρέπει να εκτιμηθεί εντελώς αλλιώτικα, από μια άσκηση της νόησης που γίνεται μόνο μορφικά και μόνο για χάρη της άσκησης.

§ 20

[1]Αν πάρουμε την πλησιέστερή μας αντίληψη για τη νόηση, αυτή εμφανίζεται α) κατ' αρχήν μέσα στη συνηθισμένη υποκειμενική της σημασία ως μία από τις πνευματικές ενέργειες ή

οποίο ταυτίζει με την αλήθεια. Λέει κατά λέξη: «Το πρώτο ερώτημα είναι: Ποιο είναι το αντικείμενο της επιστήμης μας; Η πιο απλή και πιο ευνόητη απάντηση σ' αυτό το ερώτημα είναι: αυτό το αντικείμενο είναι η *αλήθεια* ... Αμέσως όμως προκύπτει η ένσταση: είμαστε ικανοί να γνωρίσουμε την αλήθεια; Φαίνεται να υπάρχει μια δυσαναλογία ανάμεσα σ' εμάς ως πεπερασμένους ανθρώπους και στην αλήθεια που είναι απόλυτη· και τίθεται το ερώτημα, κατά πόσο υπάρχει μια γέφυρα ανάμεσα στο πεπερασμένο και στο απέραντο. Ο θεός είναι η αλήθεια· πώς θα τον γνωρίσουμε;». Και σε μια δεύτερη προσθήκη: «Αυτό το περιεχόμενο, ο ίδιος ο θεός, υπάρχει στην αλήθεια του μόνο μέσα στη νόηση και ως νόηση. Εάν λοιπόν έτσι έχουν τα πράγματα, η σκέψη δεν είναι απλώς και μόνο σκέψη, αλλά είναι ο ανώτατος, και αν ιδωθεί ακριβέστερα, ο μόνος τρόπος με τον οποίο μπορεί να συλληφθεί το αιώνιο και το απόλυτο». Μέσα από αυτό το πρίσμα της καθαρής νόησης, και μάλιστα καθόσον η Ιδέα δεν έχει ακόμα εξωτερικευτεί μέσα στη φύση ή αναδιπλωθεί ως πνεύμα (δες § 18), πρέπει να κατανοηθεί και η περιβόητη διατύπωση του Χέγκελ, ότι το περιεχόμενο της Λογικής είναι «η παρουσίαση του θεού, έτσι όπως αυτός είναι μέσα στην αιώνια ουσία του πριν από τη δημιουργία της φύσης και κάποιου πεπερασμένου πνεύματος» (Logik I, σελ. 44).

1. *Περίληψη*: Τί είναι νόηση; Για να προσδιοριστεί ετούτη, είναι κατ' αρχήν απαραίτητο να διακριθεί από άλλες πνευματικές ικανότητες, όπως η αίσθηση, η παράσταση, η διάνοια κτλ. Κάθε τι αισθητό είναι κάτι ατομικό· παρόμοια η παράσταση και η διάνοια έχουν να κάνουν

ικανότητες *δίπλα* σε άλλες: στην αίσθηση, στην εποπτεία, στη φαντασία, στην επιθυμία, στη θέληση κτλ. Το *προϊόν* αυτής της ενέργειας, ο χαρακτήρας ή η μορφή της σκέψης, είναι το *γενικό*, το αφηρημένο ενγένει. Άρα η *νόηση* ως *ενέργεια* είναι το *ενεργητικό* γενικό, και μάλιστα αυτό που ενεργοποιεί τον εαυτό του, γιατί το έργο, το παραγόμενο, είναι ακριβώς το γενικό. Η νόηση θεωρούμενη ως *υποκείμενο* είναι κάτι *σκεπτόμενο*, και ο πιο απλός όρος που δηλώνει το υπάρχον υποκείμενο ως σκεπτόμενο, είναι: *Εγώ*.

Οι εδώ και μέσα στις αμέσως επόμενες παραγράφους (§§) παρεχόμενοι ορισμοί δεν πρέπει να εκληφθούν ως ισχυρισμοί ή ως δικές μου *γνώμες* σχετικά με τη νόηση. Αλλά σ' αυτές τις προκαταρκτικές παραγράφους δεν μπορεί να γίνει κάποια παραγωγή [από γενικότερες έννοιες] ή να δοθεί κάποια απόδειξη, γι' αυτό οι ορισμοί μπορούν να εκληφθούν ως δεδομένοι [*Facta*]. Μέσα στη συνείδηση καθενός, ο οποίος σκέπτεται και εξετάζει, θα βρεθεί εμπειρικά ότι αυτοί οι ορισμοί έχουν τον χαρακτήρα της γενικότητας, το ίδιο και οι ορισμοί που θα ακολουθήσουν. Για να παρατηρήσει κανείς τα δεδομένα της συνείδησής του και των παραστάσεών του, απαιτείται βέβαια μια πρωτύτερη εξάσκηση της προσοχής και της αφαίρεσης.

Ήδη μέσα στην παρούσα προκαταρκτική έκθεση γίνεται λόγος για τη διαφορά μεταξύ αισθητού, παράστασης και σκέψης. Αυτή η διαφορά είναι εξαιρετικά σημαντική για να κατανοηθεί η φύση και τα είδη του γνωρίζειν· θα είναι λοιπόν χρήσιμο να επεξηγηθεί εδώ αυτή η διαφορά.

κυρίως με ατομικά (= εξατομικευμένα, μεμονωμένα) και επιμέρους πράγματα. Αντίθετα έργο της νόησης είναι το γενικό, γι' αυτό και η γλώσσα (Sprache), που είναι έργο της σκέψης, εκφράζει πάντα κάτι γενικό. Ο Χέγκελ διαβεβαιώνει ότι ακόμα και όταν λέμε «εγώ» εννοώντας τον εαυτό μας, εκφράζουμε μια γενικότητα, γιατί Εγώ είναι καθένας μας.

– Για να εξηγηθεί το *αισθητό*, γίνεται συνήθως αναφορά στην εξωτερική του πηγή: στις αισθήσεις ή αλλιώς αισθητήρια όργανα. Αλλά το να αναφερθεί το όργανο, δεν βοηθά στο να εξηγηθεί τί είναι εκείνο που συλλαμβάνεται με αυτό. Η πραγματική διαφορά του *αισθητού* από τη σκέψη έγκειται στο ότι το ουσιώδες χαρακτηριστικό του αισθητού είναι το *ατομικό*· και επειδή το ατομικό (με εντελώς απλό όρο: το άτομο) βρίσκεται επίσης σε συνάφεια με κάτι άλλο, τα αισθητά είναι *εκτός αλλήλων*· οι κάπως πιο αφηρημένες εκφράσεις αυτής της εξωτερικότητας είναι το *παράπλευρα αλλήλων* [=η παρεύρεση στον χώρο] και το *μετ' άλληλα* [=η χρονική διαδοχή].

– Η *παράσταση* έχει ένα τέτοιο αισθητό υλικό ως περιεχόμενο, αλλά με τον όρο ότι πρόκειται για κάτι *δικό μου* (δηλαδή αυτό το περιεχόμενο είναι μέσα σ' *εμένα*) κι έχει τεθεί μέσα σε *γενικότητα και απλότητα*, μέσα σε αυτοσχετισμό.

– Αλλά εκτός από τα αισθητά η παράσταση έχει ως περιεχόμενο και υλικό που πηγάζει από την αυτοσυνειδητοποιημένη νόηση· τέτοιες είναι οι παραστάσεις περί δικαίου, ηθικού, θρησκευτικού, αλλά και περί της ίδιας της νόησης, και δεν είναι τόσο εύκολο να βρεθεί, πού έγκειται η διαφορά τέτοιων *παραστάσεων* από τις *σκέψεις* πάνω σ' αυτά τα περιεχόμενα. Γιατί εδώ το περιεχόμενο είναι μια σκέψη, και επιπλέον υπάρχει η μορφή της γενικότητας, χωρίς την οποία κανένα περιεχόμενο δεν θα μπορούσε να είναι μέσα σ' *εμένα*, ή ενγένει να είναι παράσταση. Αλλά η ιδιομορφία της παράστασης έγκειται γενικά στο ότι μέσα της το περιεχόμενο στέκεται εξατομικευμένο, μεμονωμένο. Ο νόμος, η δικαιοσύνη και οι παρόμοιοι όροι δεν στέκονται βέβαια μέσα σε κάποια αισθητή εξωτερικότητα, μέσα στο εκτός αλλήλων του *χώρου*. Μολονότι ως προς τον χρόνο εμφανίζονται κάπως διαδο-

χικά, το περιεχόμενό τους δεν υπόκειται στον χρόνο, ούτε παριστάνεται ως παρερχόμενο και μεταβαλλόμενο μέσα στον χρόνο. Αλλά τέτοιοι όροι, αν και κατά βάση πνευματικοί, στέκονται επίσης *εξατομικευμένοι* μέσα στην ευρεία περιοχή της παράστασης, με την εσωτερική και αφηρημένη της γενικότητα. Μέσα σ' αυτή την εξατομίκευση οι όροι είναι *απλοί*: δίκαιο, καθήκον, θεός. Η παράσταση είτε εμμένει σ' αυτόν τον όρο, λέγοντας ότι: «Το δίκαιο είναι δίκαιο», «Ο θεός είναι ο θεός»· είτε παρέχει κάποιους πιο καλλιεργημένους όρους, π.χ. «Ο θεός είναι δημιουργός του κόσμου, πάνσοφος, παντοδύναμος κτλ.». Αλλά και εδώ απαριθμούνται πολλοί μεμονωμένοι απλοί όροι, οι οποίοι παρ' όλο τον σύνδεσμο που τους ενώνει με το υποκείμενο, παραμένουν εκτός αλλήλων. Εδώ φανερώνεται η ομοιότητα της παράστασης με τη *διάνοια*· η μόνη διαφορά ανάμεσά τους είναι ότι η διάνοια συσχετίζει το γενικό με το μερικό, την αιτία με το αποτέλεσμα κτλ., και άρα θέτει κάποια σχέση αναγκαιότητας ανάμεσα στους μεμονωμένους όρους της παράστασης, ενώ η παράσταση αρκείται να τους τοποθετεί *παράπλευρα αλλήλων* μέσα σε ένα αόριστο χώρο, και να τους συνδέει με ένα σκέτο *και*.
– Η διαφορά μεταξύ παράστασης και σκέψης είναι σημαντικότατη, γιατί μπορεί να ειπωθεί ότι η Φιλοσοφία δεν κάνει τίποτε άλλο, παρά να μεταμορφώνει τις παραστάσεις σε σκέψεις, – αλλά βέβαια περαιτέρω και τη σκέτη σκέψη σε έννοια.

Τα αισθητά χαρακτηρίστηκαν με τους όρους: *ατομικότητα και εκτός αλλήλων* [= εξωτερικότητα]· πρέπει να προσθέσουμε ότι και αυτοί είναι σκέψεις και γενικοί όροι. Μέσα στη Λογική θα δειχτεί ότι η σκέψη όπως και το γενικό είναι ακριβώς ετούτο: είναι ο εαυτός του και το άλλο του, συλλαμβάνει αυτό το άλλο και το ξεπερνά – και δεν του ξεφεύγει τίποτα. Επειδή η *γλώσσα* είναι το έργο

της σκέψης, δεν μπορεί με αυτήν να ειπωθεί τίποτα, που δεν είναι γενικό. Ό,τι μόνο εγώ *νομίζω*, είναι *δικό μου*[2]: ανήκει σ' εμένα, σ' αυτό το επιμέρους άτομο· αλλά εάν η γλώσσα εκφράζει μόνο κάτι γενικό, δεν μπορώ να λέω ό,τι είναι μόνο *δική μου γνώμη*. Και το *ανείπωτο*, το συναίσθημα ή το αίσθημα, δεν είναι ό,τι πιο αληθινό, αλλά είναι ό,τι πιο ασήμαντο και αναληθές. Όταν λέω: «το *άτομο*», «*ετούτο* το άτομο», «εδώ», «τώρα», όλα αυτά είναι γενικότητες· τα πάντα και κάθε τι είναι ένα άτομο, ένα «ετούτο», ακόμα και αν αυτό είναι αισθητό, εδώ και τώρα. Παρόμοια όταν λέω: «εγώ», εννοώ τον εαυτό μου ως αυτόν εδώ, με αποκλεισμό όλων των άλλων· αλλ' αυτό που λέω, το «εγώ», είναι ο καθένας μας· καθένας μας είναι ένα Εγώ που αποκλείει από τον εαυτό του όλους τους άλλους.

– Ο Καντ χρησιμοποίησε την αδέξια έκφραση, ότι το Εγώ *συνοδεύει* όλες τις παραστάσεις μου, αλλά και τα αισθήματα, τους πόθους, τις πράξεις κτλ.[3] Το Εγώ είναι το καθ' εαυτό και δι' εαυτό γενικό ως κάτι κοινό σε όλους[4]· η

---

2. "Was ich nur *meine*, ist *mein*". Ο Χέγκελ κάνει εδώ ένα λεκτικό παιχνίδι με τις λέξεις meine (= νομίζω) – mein (= δικό μου), που ομοφωνούν, χωρίς όμως να έχουν κάποια ετυμολογική συγγένεια. Αναδύεται ωστόσο ξεκάθαρα το σημαντικό φιλοσοφικό νόημα, ότι κάθε γνώμη έχει έναν υποκειμενικό και άρα ατομικό χαρακτήρα.

3. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* Β 131: «Το "*εγώ σκέπτομαι*" οφείλει να *μπορεί* να συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μου». Ενταγμένος μέσα στη μακραίωνη φιλοσοφική παράδοση, που ανανεώνεται κατά τους νεότερους χρόνους χάρη στο ego cogito (= «εγώ σκέπτομαι») του Καρτέσιου, ο Καντ προσδιορίζει αυτή την έκφραση ως: «καθαρή κατανόηση» (reine Apperzeption) και ως αυτοσυνείδηση. Πρόκειται βέβαια για το αυτοσυνειδητοποιούμενο και σκεπτόμενο υποκείμενο.

4. Ο Χέγκελ ετυμολογεί τη λέξη Allgemeines (= γενικό), και έτσι βγάζει από αυτήν το νόημα: «κοινό σε όλους». Γι' αυτό και μιλά αμέσως παρακάτω για το νόημα της «κοινότητας».

κοινότητα είναι μια μορφή της γενικότητας, αλλά μια εξωτερική της μορφή. Όλοι οι άλλοι άνθρωποι έχουν με εμένα ετούτο το κοινό, ότι είναι Εγώ, όπως και σε όλα τα *δικά μου* αισθήματα, τις παραστάσεις κτλ. είναι κοινό, ότι αυτά είναι *δικά μου*. Αλλά το *Εγώ*, αφηρημένο σαν τέτοιο, είναι ο καθαρός αυτοσχετισμός, μέσα στον οποίο έχει γίνει αφαίρεση από την πράξη της παράστασης και της αίσθησης, από κάθε κατάσταση όπως και από κάθε ιδιαιτερότητα της φύσης, του ταλέντου, της εμπειρίας κτλ. Έτσι λοιπόν το Εγώ είναι η ύπαρξη μιας εντελώς *αφηρημένης* γενικότητας, κάτι αφηρημένα *ελεύθερο*. Νά γιατί το Εγώ είναι η *νόηση* ως *υποκείμενο*, και κατά το μέτρο που Εγώ είμαι συνάμα σε όλα τα αισθήματά μου, στις παραστάσεις μου, στις καταστάσεις μου κτλ., η σκέψη είναι παντού παρούσα και διαπερνά ως κατηγορία όλους αυτούς τους όρους.

§ 21

[1]6) Η νόηση περιγράφτηκε ως ενεργητική· εάν τώρα εξετάσουμε αυτή την ενέργεια σε σχέση προς τα αντικείμενα, ως *αναλογισμό πάνω σε κάτι*, το γενικό ως προϊόν αυτής της ενέργειας περιέχει την αξία του *Πράγματος*[2] – είναι το *ουσιώδες*, το *εσωτερικό*, το *αληθινό*.

Στην § 5 αναφέρθηκε η αρχαία πίστη, σύμφωνα με

---

1. *Περίληψη*: Σε μια δεύτερη προσέγγιση της νόησης ο Χέγκελ αναφέρει τον αναλογισμό (Nachdenken) ως ενεργητική νοητική πράξη που ξεπερνά την άμεση, αισθητηριακή επαφή με τα αντικείμενα, και οδηγείται στην ουσία τους και στην αληθινή τους υφή.

2. Αποδίδω τη λέξη Sache ως: Πράγμα (με κεφαλαίο Π) σε αντιδιαστολή προς τη λέξη Ding (= πράγμα). Ο Χέγκελ εναλλάσσει στις εδώ παραγράφους (δες § 24) αυτές τις δύο λέξεις, αλλά έχει κατά νου μια εννοιολογική τους διάκριση που εκτίθεται παρακάτω, δες §§ 124-5 και 147-8.

την οποία ό,τι υπάρχει αληθινό στα αντικείμενα, στις ποιότητες και στα συμβάντα, το εσωτερικό και ουσιώδες τους, το Πράγμα, δεν βρίσκεται *άμεσα* μέσα στη συνείδηση, δεν είναι ό,τι προσφέρει η πρώτη εμφάνιση και εντύπωση· αντίθετα πρέπει πρώτα να *αναλογιστούμε* πάνω σ' αυτό, για να συλλάβουμε την αληθινή υφή του αντικειμένου — και πιστεύεται ότι αυτή πετυχαίνεται μέσω αναλογισμού[3].

§ 22

γ) Μέσω του αναλογισμού κάτι *μεταβάλλεται* στον τρόπο, κατά τον οποίο το περιεχόμενο υπάρχει κατ' αρχήν μέσα στην αίσθηση, στην εποπτεία ή στην παράσταση. Άρα μόνο *με μεσολάβηση* μιας μεταβολής φτάνει στη συνείδηση η *αληθινή* φύση του αντικειμένου[1].

---

3. Σε μια προφορική προσθήκη του Χέγκελ σ' αυτή την παράγραφο, επιχειρείται μια περαιτέρω επεξήγηση του αναλογισμού. Λέγεται κατά λέξη: «Τα αισθητά όντα είναι ατομικά και εξαφανιζόμενα· το σταθερό στοιχείο μέσα τους ανακαλύπτεται με αναλογισμό. Η φύση μάς δείχνει ένα απέραντο αριθμό επιμέρους μορφών και φαινομένων. Έχουμε την ανάγκη να εισαγάγουμε ενότητα σ' αυτή την πολλαπλότητα· γι' αυτό συγκρίνουμε και προσπαθούμε να βρούμε το γενικό [ή: κοινό] καθενός επιμέρους. ... Από όλα αυτά τα παραδείγματα μπορεί να γίνει κατανοητό, ότι ο αναλογισμός ζητά πάντα το σταθερό, το μόνιμο, το εντός εαυτού προσδιορισμένο και αυτό που κυβερνά τα επιμέρους. Αυτή η γενικότητα δεν μπορεί να συλληφθεί με τις αισθήσεις».

1. Τονίζοντας την πεποίθησή του ότι μόνο νοητικά μπορούμε να οδηγηθούμε στην αλήθεια, λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Μέσα στην καθημερινή ζωή αναλογιζόμαστε, χωρίς να υπενθυμίζουμε ιδιαίτερα στον εαυτό μας ότι μέσω τούτου φτάνουμε στην αλήθεια· σκεπτόμαστε χωρίς δισταγμό, και με τη στέρεη πίστη ότι η σκέψη συμφωνεί με το Πράγμα. Αυτή η πίστη είναι εξαιρετικά σημαντική. Η αρρώστια της εποχής μας οφείλεται στην απελπισμένη της πεποίθηση, ότι η γνώση μας είναι μόνο υποκειμενική και ότι δεν μπορούμε να

§ 23

[1]δ) Επειδή με τον αναλογισμό φανερώνεται η αληθινή φύση [των πραγμάτων] και αυτό το σκέπτεσθαι είναι *δική μου* ενέργεια, άρα η φύση [των πραγμάτων] είναι *προϊόν του δικού μου* πνεύματος, και μάλιστα ως σκεπτόμενου υποκειμένου· προϊόν δικό μου σύμφωνα με την απλή γενικότητά μου, ως του απόλυτα *παρ' εαυτόν μένοντος* Εγώ, – δηλαδή της *ελευθερίας* μου.

Συχνά ακούγεται η έκφραση *«σκέψου από μόνος σου»*, σαν αυτό να ήταν κάτι σημαντικό. Στην πραγματικότητα κανένας δεν μπορεί να σκεφτεί αντί για κάποιον άλλο, όπως δεν μπορεί ούτε να φάει ή να πιεί αντί για κάποιον άλλο· αυτή η έκφραση περιέχει λοιπόν ένα πλεονασμό.

– Μέσα στη νόηση βρίσκεται άμεσα η *ελευθερία*, γιατί η νόηση ως πράξη του γενικού είναι ένας αφηρημένος αυτοσχετισμός, ένα παρ'-εαυτόν-Είναι απροσδιόριστο κατά την υποκειμενική πλευρά, που κατά το *περιεχόμενο* υπάρχει μόνο μέσα στο *Πράγμα* και στα χαρακτηριστικά του. Όταν λοιπόν γίνεται λόγος για ταπεινοφροσύνη ή μετριοφροσύνη και για καυχησιά σε σχέση προς το φιλοσοφείν, και η ταπεινοφροσύνη ή μετριοφροσύνη συνίσταται στο να μην αποδίδει κάποιος στην υποκειμενικότητά του καμιά

ξεπεράσουμε αυτή την υποκειμενικότητα. Αλλά η αλήθεια είναι το αντικειμενικό, και με αυτό το νόημα οφείλει να διακανονίζει την πεποίθηση όλων μας· γιατί η πεποίθηση του ατόμου είναι εσφαλμένη, όταν δεν συμφωνεί με αυτόν τον κανόνα».

1. *Περίληψη*: Μέσω του αναλογισμού και της νόησης προκύπτει ως προϊόν η αληθινή φύση των πραγμάτων, και σ' αυτό δεν υπάρχει κανένας υποκειμενισμός ή ιδιαιτερότητα, γιατί ο σκεπτόμενος συμπεριφέρεται ως *αφηρημένο* Εγώ, το νοείν είναι και παράγει μόνο *γενικότητα*, και όσο περισσότερο ο σκεπτόμενος παραμένει στον εαυτό του, τόσο πιο *ελεύθερος* είναι για την αλήθεια.

ιδιαίτερη [= επιμέρους] ιδιότητα ή πράξη, τότε το φιλοσοφείν θα πρέπει να απαλλαχθεί από κάθε μομφή για καυχησιά. Γιατί η νόηση κατά το περιεχόμενο αληθεύει μόνο, κατά το μέτρο που βυθίζεται στο *Πράγμα*, και κατά τη μορφή δεν είναι καμιά *ιδιαίτερη* κατάσταση ή πράξη του υποκειμένου, αλλά έγκειται στο ότι η συνείδηση συμπεριφέρεται ως αφηρημένο Εγώ, *απελευθερωμένο από κάθε ιδιαιτερότητα* άλλων ιδιοτήτων, καταστάσεων κτλ., και πράττει μόνο κάτι το γενικό, μέσα στο οποίο η συνείδηση ταυτίζεται με όλα τα άλλα άτομα.

– Όταν ο Αριστοτέλης ζητά να υψωθούμε στην *αξιοπρέπεια* μιας τέτοιας συμπεριφοράς[2], η αξιοπρέπεια την οποία ζητά, έγκειται στο να εγκαταλείψουμε τις *ιδιαίτερες* γνώμες και προκαταλήψεις και να επιτρέψουμε στο *Πράγμα* να επικρατήσει μέσα μας.

§ 24

[1]Σύμφωνα με τις παραπάνω εξηγήσεις οι σκέψεις μπορούν να ονομαστούν *αντικειμενικές* σκέψεις, και ανάμεσά τους οφείλουν να συμπεριληφθούν και οι μορφές, οι οποίες εξετάζονται κατ' αρχήν μέσα στη συνηθισμένη Λογική[2] και εκλαμβάνονται συνήθως ως μορφές *της συνειδητής* νόησης. Η Λογική συμπίπτει

---

2. Ο Χέγκελ παραπέμπει κατά πάσα πιθανότητα στις πρώτες γραμμές του 2ου κεφαλαίου του Α των Αριστοτελικών *Μεταφυσικών* (982a 4 κ.ε.), όπου περιγράφονται οι ιδιότητες του «σοφού» ανθρώπου.

1. *Περίληψη*: Οι σκέψεις δεν είναι κάτι υποκειμενικό, αλλά εκφράζουν (τόσο κατά το περιεχόμενο όσο και κατά τη μορφή) τα πράγματα μέσα στην ουσία τους – είναι λοιπόν αντικειμενικές. Η Λογική ως επιστήμη που σκέπτεται τα πράγματα, συμπίπτει λοιπόν με την παραδοσιακή Μεταφυσική.

2. Εννοεί τη «μορφική» (ή αλλιώς: «τυπική») Λογική, που εξετάζει μόνο τη μορφή και όχι το περιεχόμενο της νόησης, σε αντίθεση προς τη Μεταφυσική.

λοιπόν με τη *Μεταφυσική*, η οποία συλλαμβάνει τα *πράγματα* μέσα σε *σκέψεις*, οι οποίες θεωρείται ότι εκφράζουν την *ουσία των πραγμάτων*.

> Η σχέση τέτοιων μορφών όπως: έννοια, κρίση και συλλογισμός, προς άλλες μορφές όπως: αιτιότητα κτλ., μπορεί να εκτεθεί μόνο μέσα στην ίδια τη Λογική. Αλλά ήδη από τώρα πρέπει να γίνει σαφές ότι εάν η σκέψη προσπαθεί να φτιάξει μια *έννοια* των πραγμάτων, αυτή η έννοια (μαζί και οι πιο άμεσες μορφές της, η κρίση και ο συλλογισμός) δεν μπορεί να αποτελείται από όρους και σχέσεις, που είναι ξένες και εξωτερικές προς τα πράγματα. Ο αναλογισμός, ειπώθηκε παραπάνω, οδηγεί στη *γενικότητα* των πραγμάτων· αλλά αυτή είναι ένα από τα στοιχεία της έννοιας. Λέγοντας ότι υπάρχει διάνοια ή λογική ικανότητα μέσα στον κόσμο, λέμε το ίδιο με εκείνο που περιέχει η έκφραση «αντικειμενική σκέψη». Αλλά ετούτη η έκφραση είναι άβολη, γιατί η *σκέψη* θεωρείται συνήθως ότι υπάγεται στη δικαιοδοσία του πνεύματος ή της συνείδησης, ενώ το αντικειμενικό αποδίδεται κατ' αρχήν μόνο σε κάτι μη-πνευματικό[3].

---

3. Από αυτήν αλλά και από τις προηγούμενες παραγράφους γίνεται σαφής η προσπάθεια του Χέγκελ να απομακρύνει κάθε υποψία *υποκειμενισμού* από τη νόηση και από τις σκέψεις. Αλλά και όταν χαρακτηρίζονται οι σκέψεις ως *αντικειμενικές*, παρουσιάζεται το πρόβλημα ότι ο κοινός νους σκανδαλίζεται: έχει συνηθίσει να υπάγει τις σκέψεις στην περιοχή του πνεύματος και το αντικειμενικό στην περιοχή του μη-πνευματικού. Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ διαβλέπει ως λύση του προβλήματος, να μη μιλά πια για «σκέψεις» αλλά για «νοητικούς όρους» (Denkbestimmungen), οπότε εξαλείφεται ο κίνδυνος να σκοντάψει είτε στον υποκειμενισμό είτε στον αντικειμενισμό του πνεύματος. Και εξηγεί περαιτέρω: «Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν, το Λογικό στοιχείο [= das Logische] πρέπει να θεωρηθεί ως ένα σύστημα από νοητικούς όρους, μέσα στους οποίους εκπίπτει η αντίθεση μεταξύ υποκειμενικού-αντικειμενικού (μέσα στη συνηθισμένη τους σημασία). Αυτή η σημασία της νόησης και των όρων της

§ 25

[1]Η έκφραση «αντικειμενικές σκέψεις» σημαίνει την *αλή-*

μπορεί να διασαφηνηθεί καλύτερα, βάσει εκείνου που έλεγαν οι αρχαίοι: ότι "ο νοῦς κυβερνά τον κόσμο" – ή βάσει αυτού που λέμε εμείς: ότι "υπάρχει λογική ικανότητα μέσα στον κόσμο"· που σημαίνει ότι η λογική ικανότητα είναι η ψυχή του κόσμου, συμπεριλαμβάνεται μέσα του, είναι ένα εμμενές [immanent] αξίωμά του, είναι η πιο δική του και εσώτερη φύση του, η γενικότητά του».

Σε μια δεύτερη προσθήκη ο Χέγκελ αναμετριέται με το πρόβλημα της *αλήθειας*. Η μορφική ή «τυπική» Λογική έχει ως βασικό σκοπό τη διερεύνηση της αλήθειας και του ψεύδους που ενυπάρχει μέσα στη μορφή των κρίσεων. Αλλά κατά τον Χέγκελ η αλήθεια είναι αδιανόητη, εάν δεν ληφθεί υπόψη το *περιεχόμενο* των εννοιών. Λέει κατά λέξη: «Το ερώτημα, κατά πόσο περιέχουν αλήθεια οι νοητικοί όροι, θα πρέπει να ηχεί παράξενα για τον κοινό νου· γιατί οι νοητικοί όροι φαίνεται να περιέχουν αλήθεια, μόνο όταν εφαρμόζονται πάνω σε κάποια δεδομένα αντικείμενα, και πέρα από αυτή την εφαρμογή μοιάζει ανόητο να ερωτούμε για την αλήθεια τους. Αλλά ακριβώς αυτό το ερώτημα είναι ό,τι πιο κεντρικό και ουσιώδες. Ωστόσο πρέπει βέβαια να ξέρουμε, τί εννοούμε όταν μιλάμε για αλήθεια. Συνήθως ονομάζουμε "αλήθεια" τη συμφωνία ενός αντικειμένου με την παράσταση που έχουμε γι' αυτό. Προϋποθέτουμε λοιπόν ένα αντικείμενο, με το οποίο πρέπει να συμφωνεί η παράστασή μας. Αντίθετα το φιλοσοφικό νόημα της λέξης "αλήθεια" μπορεί να περιγραφεί, κάπως αφηρημένα, ως συμφωνία ενός περιεχόμενου με τον εαυτό του. Αυτό είναι ένα εντελώς διαφορετικό νόημα αλήθειας από εκείνο που αναφέρθηκε παραπάνω. Άλλωστε το βαθύτερο (= το φιλοσοφικό) νόημα της αλήθειας βρίσκεται ενμέρει ήδη μέσα στην καθημερινή γλωσσική χρήση. Μιλάμε π.χ. για έναν *αληθινό* φίλο, και με αυτό εννοούμε ένα φίλο, του οποίου η συμπεριφορά συμφωνεί με την έννοια της φιλίας· με το ίδιο νόημα μιλάμε για ένα *αληθινό* έργο τέχνης. Αναληθές με αυτό το νόημα σημαίνει: κακό, αναρμόνιστο με τον εαυτό του. Έτσι ένα κακό κράτος είναι ένα αναληθές κράτος· το κακό και το αναληθές έγκειται γενικά στην αντίφαση ανάμεσα στον όρο (ή στην έννοια) και στην ύπαρξη ενός αντικείμενου. Για ένα τέτοιο κακό αντικείμενο μπορούμε να έχουμε μια ορθή παράσταση, αλλά το περιεχόμενο αυτής της παράστασης είναι εντός εαυτού αναληθές».

1. *Περίληψη*: Εάν οι σκέψεις, που αποτελούν το αντικείμενο της

θεια, η οποία οφείλει να είναι το απόλυτο *αντικείμενο* της Φιλοσοφίας, και όχι απλά ο *στόχος* της. Δείχνει όμως συνάμα κάποια αντίθεση, και μάλιστα εκείνη, γύρω από τον χαρακτήρα και την ισχύ της οποίας στρέφεται το ενδιαφέρον της σύγχρονης Φιλοσοφίας και το ερώτημα σχετικά με την *αλήθεια* και τη γνώση της. Εάν οι όροι της νόησης είναι επιβαρυμένοι από μια έμμονη αντίθεση, είναι δηλαδή μόνο *πεπερασμένοι*, τότε είναι ασύμμετροι προς την αλήθεια, η οποία είναι κατά τρόπο απόλυτο καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν, και τότε η αλήθεια δεν μπορεί να εισδύσει στη νόηση. Η νόηση, που παράγει μόνο *πεπερασμένες* κατηγορίες και κινείται μέσα τους, ονομάζεται *διάνοια* ([γερμανικά Verstand] με το πιο αυστηρό νόημα της λέξης). Ο *πεπερασμένος* χαρακτήρας αυτών των κατηγοριών πρέπει να συλληφθεί κατά δύο τρόπους: αφενός αυτές οι κατηγορίες είναι *μόνο υποκειμενικές* και έχουν έμμονη αντίθεση προς το αντικειμενικό, αφετέρου έχουν *περιορισμένο περιεχόμενο* κι έτσι βρίσκονται σε αντίθεση η μία προς την άλλη και ακόμα περισσότερο προς το Απόλυτο. Θα εξετάσουμε τώρα τις διάφορες *στάσεις που πήρε η νόηση απέναντι στην αντικειμενικότητα*, για να εξηγήσουμε καλύτερα τη σημασία και τη θέση που έχει εδώ η Λογική[2].

Φιλοσοφίας, είναι πράγματι αντικειμενικές, τότε φαίνεται να διέπονται από τη διάκριση μεταξύ υποκειμενικού-αντικειμενικού και να έχουν μονόπλευρο, άρα αναληθή χαρακτήρα. Πράγματι κάτι τέτοιο συμβαίνει όχι στις σκέψεις της νόησης (Denken) αλλά της διάνοιας (Verstand), της οποίας οι κατηγορίες είναι υποκειμενικές και περιορισμένου περιεχόμενου.

Για να ξεφύγουμε από τέτοιους δυισμούς ανάμεσα στο υποκειμενικό-αντικειμενικό, μορφή-περιεχόμενο κτλ. είναι απαραίτητο να μελετήσουμε τις παραδοσιακές φιλοσοφικές στάσεις απέναντι στην αντικειμενικότητα.

2. Στις επόμενες παραγράφους θα εξεταστούν κυρίως τέσσερις φιλοσοφικές θεωρίες, που αφορούν τη *σχέση της νόησης προς τα αντικείμενα*: Θα εξεταστεί ο ορθολογισμός του Chr. Wolff (στις §§ 26-36), ο εμπειρισμός του D. Hume (στις §§ 37-39), η κριτική σκέψη του I. Kant (στις §§ 40-60) και η ενορατική σκέψη του Fr. Jacobi (στις §§ 61-78).

Μέσα στο βιβλίο μου *Φαινομενολογία του πνεύματος*, που κατά την έκδοσή του χαρακτηρίστηκε ως πρώτο τμήμα του συστήματος της επιστήμης[3], η μέθοδος που ακολουθήθηκε έγκειται στο ότι ξεκινά από την πρώτη, απλούστατη εμφάνιση του πνεύματος, από την *άμεση συνείδηση*, και αναπτύσσει τη διαλεκτική της συνείδησης έως το στάδιο της φιλοσοφικής επιστήμης, η αναγκαιότητα της οποίας καταδείχνεται μέσω αυτής της προόδου. Προς τούτο όμως δεν ήταν δυνατό να παραμείνουμε στο μορφικό στοιχείο της συνείδησης. Γιατί το στάδιο της φιλοσοφικής γνώσης είναι το πιο πλήρες σε περιεχόμενο και συνάμα το πιο συγκεκριμένο· προκύπτοντας έτσι ως αποτέλεσμα, η φιλοσοφική γνώση προϋπέθετε και τις συγκεκριμένες μορφές της συνείδησης όπως π.χ. τα ήθη, την ηθικότητα, την τέχνη και τη θρησκεία. Στην ανάπτυξη όμως του *περιεχομένου*, των αντικειμένων που συζητιώνται μέσα στα διάφορα μέρη της Φιλοσοφίας, συμπεριλαμβάνεται η ανάπτυξη της συνείδησης, που φαίνεται κατ' αρχήν να περιορίζεται στο μορφικό στοιχείο. Η ανάπτυξη του περιεχομένου οφείλει τρόπον τινά να γίνεται πίσω από την πλάτη της συνείδησης, καθόσον το περιεχόμενο σχετίζεται με τη συνείδηση ως ουσιώδης πυρήνας της. Έτσι η παρουσίαση γίνεται πιο περίπλοκη, και ό,τι ανήκει στα συγκεκριμένα μέρη, συμπιέζεται πρόωρα μέσα στην Εισαγωγή.

– Η εδώ προτιθέμενη επισκόπηση είναι επιπλέον άβολη, γιατί έχει μόνο ιστοριογραφικό χαρακτήρα και τη μορφή διαλογισμών. Θα συνδράμει όμως προπάντων στη γνώση ότι τα ερωτήματα που τίθενται σχετικά με τη φύση του

3. Ο πλήρης τίτλος αυτού του βιβλίου έχει ως εξής: *System der Wissenschaft. Erster Teil, Die Phänomenologie des Geistes* (= «Σύστημα της επιστήμης. Μέρος πρώτο: Η Φαινομενολογία του πνεύματος»), Bamberg – Würzburg 1807.

γνωρίζειν, σχετικά με την *πίστη* κτλ. – τα οποία μάλιστα θεωρούνται εντελώς *συγκεκριμένα* –, μπορούν να αναχθούν σε *απλές* κατηγορίες, οι οποίες όμως μόνο μέσα στη Λογική μπορούν να μελετηθούν αληθινά.

Α

Πρώτη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα

ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ[1]

§ 26

Η πρώτη στάση [της νόησης απέναντι στα αντικείμενα] είναι η *απλοϊκή* μέθοδος, κατά την οποία η νόηση χωρίς να έχει ακόμα συνείδηση των αντιθέσεων μέσα στον εαυτό της και απέναντι στον εαυτό της, ξεκινά από την *πίστη* ότι μέσω του *αναλογισμού γνωρίζεται η αλήθεια*, και ότι τα αντικείμενα έρχονται στη συνείδηση έτσι όπως πράγματι είναι. Μέσα σ' αυτή την πίστη η νόηση βαδίζει κατευθείαν προς τα αντικείμενα, αντλεί το περιεχόμενο των αισθημάτων και εποπτειών και το αναπαράγει αφ' εαυτής καθιστώντας-το περιεχόμενο της σκέψης· με αυτό το περιεχόμενο ικανοποιείται, πιστεύοντας ότι αυτό εκφράζει την αλήθεια. Κάθε αρχάρια Φιλοσοφία, κάθε επιστήμη, ακόμα και η καθημερινή πρακτική δραστηριότητα και συνείδηση ζουν μέσα σ' αυτή την πίστη.

§ 27

Αυτή η νόηση, επειδή δεν έχει συνείδηση των αντιθέσεών της, *μπορεί* κατά το περιεχόμενό της να είναι ένα γνήσιο

1. Ο υπότιτλος «Μεταφυσική» εμφανίζεται στην α' έκδοση, αλλά λείπει από την β' και γ' έκδοση. Ωστόσο υπάρχει στον πίνακα περιεχομένων και των τριών αυτών εκδόσεων.

θεωρησιακό φιλοσοφείν, έστω και αν δεν προχωρεί πέρα από κάποιες *πεπερασμένες* κατηγορίες, δηλαδή πέρα από *εξακολουθητικά αδιάλυτες* αντιθέσεις. Στην παρούσα Εισαγωγή το κύριο ζήτημα είναι να εξετάσουμε αυτή τη στάση της νόησης στην ακραία μορφή της, κι έτσι να μελετήσουμε το πιο χαμηλό επίπεδο φιλοσόφησης.

– Αυτή η φιλοσόφηση, έτσι όπως διαμορφώθηκε με την πιο σαφή και πιο κοντά σ' εμάς ευρισκόμενη μορφή, είναι η *αλλοτινή Μεταφυσική*, έτσι όπως υπήρχε ανάμεσά μας πριν από τη Φιλοσοφία του Καντ[1]. Αλλά αυτή η Μεταφυσική μόνο σε σχέση προς την ιστορία της Φιλοσοφίας είναι κάτι *αλλοτινό*· στην πραγματικότητα υπάρχει πάντοτε, ως άποψη την οποία αποδέχεται η *διάνοια* σχετικά με τα αντικείμενα της καθαρής λογικής. Άρα και αυτό το επίκαιρο στοιχείο προκαλεί το ενδιαφέρον για μιαν ακριβέστερη εξέταση της διεξαγωγής της Μεταφυσικής και των βασικών της περιεχομένων.

§ 28

[1]Αυτή η επιστήμη θεωρούσε τους νοητικούς όρους[2] ως *θεμελιώδεις όρους των πραγμάτων*· προϋπέθετε ότι κάθε τι που

---

1. Αν και δεν αναφέρει κάποιον συγκεκριμένο φιλόσοφο πριν από τον Καντ (1724-1804), είναι σαφές ότι ο Χέγκελ έχει στον νου του κυρίως τον Christian Wolff (1679-1754) αλλά και τον Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), η ορθολογική Μεταφυσική των οποίων συμπίπτει σε πολλά σημεία.

1. *Περίληψη*: Ο Χέγκελ εγείρει την εξής ένσταση κατά της ορθολογικής Μεταφυσικής: αυτή θεώρησε ως αυτονόητο ότι τα κατηγορούμενα μπορούν να αποδώσουν την αλήθεια και το Απόλυτο. Ως τέτοια κατηγορούμενα του Απόλυτου (= του θεού, του κόσμου κτλ.) αναφέρει: είναι (= υπάρχει) – δεν είναι· πεπερασμένο – άπειρο· απλό – σύνθετο· ένα – πολλά· μέρος – όλο. Υποδείχνει έτσι και την αντιθετικότητα που ενυπάρχει σ' αυτά τα κατηγορούμενα.

2. Ο Χέγκελ μιλά εδώ για «νοητικούς όρους» (Denkbestimmungen),

υπάρχει, γνωρίζεται καθ' εαυτό με το *ότι νοείται*, κι έτσι στεκόταν πάνω από τη μεταγενέστερη κριτική Φιλοσοφία. Αλλά 1) εκείνοι οι όροι είχαν αποκοπεί από τη συνάφειά τους[3]· θεωρούνταν ως ισχύοντες δι' εαυτούς [= ξέχωρα] και ικανοί να γίνουν *κατηγορούμενα του Αληθινού*. Εκείνη η Μεταφυσική προϋπέθετε ότι μπορούμε να γνωρίσουμε το Απόλυτο *αποδίδοντάς του κατηγορούμενα*. Ούτε διερεύνησε τους όρους της διάνοιας ως προς το περιεχόμενο ή την αξία τους, ούτε εξέτασε τη μέθοδο, να ορίζεται το Απόλυτο με απόδοση κατηγορουμένων.

Τέτοια κατηγορούμενα είναι π.χ. η *ύπαρξη*, μέσα στην πρόταση: «Ο θεός έχει ύπαρξη»· το *πεπερασμένο* και το *άπειρο*, μέσα στο ζήτημα: «Είναι ο κόσμος πεπερασμένος ή άπειρος;»· το *απλό* και το *σύνθετο*, μέσα στην πρόταση: «Η ψυχή είναι απλή»· κι ακόμα: «Το πράγμα είναι *ένα*, μια *ολότητα*» κτλ.

– Δεν διερευνήθηκε αν τέτοια κατηγορούμενα είναι καθ' εαυτά και δι' εαυτά κάτι αληθινό, ούτε αν η μορφή της κρίσης μπορεί να είναι μορφή της αλήθειας.

αν και είναι σαφής η πεποίθησή του: δεν πρόκειται για κατηγορίες της νόησης (Denken) αλλά της διάνοιας (Verstand). Αυτή η σύγχυση ανάμεσα στη νόηση και στη διάνοια είναι κατά τον Χέγκελ ένα σοβαρό μειονέκτημα της παραδοσιακής Μεταφυσικής.

3. Επεξηγώντας αυτή τη μομφή λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Πρέπει να προσεχτεί ιδιαίτερα, ότι η μέθοδός τους συνίστατο στο να *αποδίδονται* κατηγορούμενα στο αντικείμενο που επρόκειτο να γνωσθεί, π.χ. στον θεό. Αλλά η απόδοση κατηγορουμένων είναι μια εξωτερική [= επιπόλαιη] ανασκόπηση του αντικειμένου, γιατί οι όροι (τα κατηγορούμενα) είναι έτοιμοι μέσα στην παράστασή μου και αποδίδονται μηχανικά στο αντικείμενο. Αντίθετα εάν πρόκειται να γνωρίσουμε στ' αλήθεια ένα αντικείμενο, πρέπει αυτό να προσδιορίζεται αφ' εαυτού του και να μη δανείζεται τα κατηγορούμενά του απ' έξω».

§ 29

[1]Τα κατηγορούμενα αυτού του είδους, εάν ιδωθούν δι' εαυτά [= ξέχωρα], έχουν ένα *περιορισμένο* περιεχόμενο· φανερώνονται αταίριαστα με τον *πλούτο της παράστασης* (του θεού, της φύσης, του πνεύματος κτλ.) και δεν μπορούν να τον εξαντλήσουν. Επιπλέον επειδή είναι όλα κατηγορούμενα *ενός* υποκειμένου, συνδέονται μεταξύ τους, αλλά ως προς το περιεχόμενό τους διαφέρουν, έτσι ώστε όταν λαμβάνεται κάποιο από αυτά, φανερώνεται ως *ξένο* προς τα υπόλοιπα.

Οι Ανατολικοί λαοί προσπάθησαν να αποφύγουν το πρώτο ελάττωμα, όταν προσδιόρισαν π.χ. τον θεό αποδίδοντάς του πολλά *ονόματα*. Αλλ' αυτά τα ονόματα θα έπρεπε να είναι *απέραντα* πολλά.

§ 30

[1]2) Τα *αντικείμενα* αυτής της Μεταφυσικής είναι *βέβαια* ολότητες που καθ' εαυτές και δι' εαυτές ανήκουν στη *λογική ικανότητα*, δηλαδή στη *συγκεκριμένη* γενικότητα της νόησης. Αλλά αυτές τις ολότητες (ψυχή, κόσμο, θεό) τις αντλούσε η Μεταφυσική από την *παράσταση*, και τις εκλάμβανε ως *έτοιμα δεδομένα υποκείμενα* για να έχει ένα υπόβαθρο[2] κατά την εφαρ-

---

1. *Περίληψη*: Τα κατηγορούμενα βαρύνονται από δύο ελαττώματα: α) Έχουν περιορισμένο νόημα και δεν μπορούν να εκφράσουν τον τεράστιο πλούτο των μεταφυσικών αντικειμένων. β) Μολονότι αποβλέπουν στο να προσδιορίσουν *ένα και το αυτό* αντικείμενο (τον θεό ή το Απόλυτο), το νόημα κάθε κατηγορούμενου διαφέρει από το νόημα των άλλων και φανερώνει μια *ετερότητα*.

1. *Περίληψη*: Ενώ τα μεταφυσικά αντικείμενα ανήκουν στη λογική ικανότητα και στη *νόηση*, η παραδοσιακή Μεταφυσική τα αντλούσε από την *παράσταση*, η οποία ήταν και το μόνο της κριτήριο για την ορθότητα της σχέσης υποκειμένου-κατηγορουμένου.

2. legte sie als ... *Subjekte* ... zugrunde: Ο Χέγκελ υποδείχνει ότι η

μογή των κατηγοριών της διάνοιας. Το μόνο *κριτήριο* που διέθετε, για το αν τα κατηγορούμενα είναι επαρκή και ταιριαστά στο υποκείμενο, ήταν εκείνη η παράσταση.

§ 31

[1]Οι παραστάσεις περί ψυχής, κόσμου και θεού φαίνονται κατ' αρχήν να παρέχουν στη νόηση ένα *στέρεο βάθρο*. Αλλά εκτός του ότι προσκολλάται σ' αυτές ένα επιμέρους και υποκειμενικό στοιχείο, και έτσι αυτές μπορούν να έχουν πολλές διαφορετικές σημασίες, χρειάζεται να πάρουν μάλλον από τη νόηση ένα στέρεο ορισμό. Αυτό είναι φανερό σε κάθε πρόταση, εφόσον χάρη στο *κατηγορούμενο* (δηλ. κατά τη Φιλοσοφία χάρη στην κατηγορία) πρωτοδείχνεται τί είναι το υποκείμενο, δηλαδή η αρχική παράσταση.

> Σε μια πρόταση όπως: «Ο θεός είναι αιώνιος» αρχίζουμε με την παράσταση «θεός»· αλλά τί *είναι* αυτός, δεν ξέρουμε ακόμα· το κατηγορούμενο πρωτοδιατυπώνει το τί *είναι* αυτός. Γι' αυτό μέσα στη Λογική, όπου οι όροι οι οποίοι διατυπώνουν το περιεχόμενο είναι μόνο όροι της σκέψης, είναι όχι μόνο περιττό να κάνουμε αυτούς τους όρους κατηγορούμενα προτάσεων, των οποίων υποκείμενο είναι ο θεός ή, ακόμα πιο αόριστα, το Απόλυτο, αλλά

λέξη Subjekt (λατινικά: subjectum, ελληνικά: υποκείμενο) σημαίνει ετυμολογικά κάτι που έχει *τεθεί-υπό*, κάτι τεθειμένο ως υπόβαθρο. Δεν πρόκειται λοιπόν για κάτι έτοιμο και δεδομένο, αλλά για κάτι που εγκαθιδρύθηκε με μια τεχνητή τοποθέτηση.

1. *Περίληψη*: Οι μεταφυσικές *παραστάσεις* δεν μπορούν να αποτελέσουν ένα στέρεο υπόβαθρο, ώστε να εγκαθίστανται ως υποκείμενα μεταφυσικών προτάσεων· τους λείπει η γενικότητα και η αντικειμενικότητα. Μόνο η *νόηση* μπορεί να παράσχει ένα στέρεο υπόβαθρο. Το ότι δεν αρκεί η παράσταση, φανερώνεται με το ότι χρειάζεται επιπρόσθετα ένα κατηγορούμενο, για να μας πει τί είναι το υποκείμενο της πρότασης.

υπάρχει και το μειονέκτημα ότι καταφεύγουμε σε ένα άλλο κριτήριο, και όχι στη φύση της σκέψης.

– Άλλωστε η μορφή της πρότασης[2] ή ακριβέστερα της κρίσης είναι ακατάλληλη στο να εκφράζει το συγκεκριμένο – και το αληθινό είναι συγκεκριμένο – ή το θεωρησιακό· η κρίση μέσω της μορφής της είναι μονόπλευρη και κατά τούτο ψευδής[3].

§ 32

3) Αυτή η Μεταφυσική ήταν *δογματισμός*, γιατί σύμφωνα με τη φύση των πεπερασμένων όρων ήταν αναγκασμένη να δέχεται ότι από *δύο αντίθετους ισχυρισμούς* (τέτοιες ήταν οι προτάσεις της) ο ένας πρέπει να είναι *αληθής* ενώ ο άλλος *ψευδής*[1].

---

2. Η γενική μορφή (ή δομή) της πρότασης είναι: Υ + Κ, δηλαδή: Υποκείμενο – Συνδετικό ρήμα – Κατηγορούμενο. Ο Χέγκελ έχει κατά νου τη βασική αυτή δομή της πρότασης, παράδειγμα της οποίας αναφέρει εδώ: «Ο θεός (:Υ) είναι (: Συνδετικό ρήμα) αιώνιος (: Κατηγορούμενο)».

3. Ενώ σύμφωνα με την παραδοσιακή Λογική η αλήθεια είναι στοιχείο που ενυπάρχει στις μη ψευδείς προτάσεις, ο Χέγκελ αποστασιοποιείται ριζικά από την προτασιακή ή αποφαντική αλήθεια, και ισχυρίζεται ότι ήδη εξαιτίας της μορφής της (Υ + Κ) κάθε πρόταση ψεύδεται. Έτσι ο Χέγκελ προτείνει μια Λογική, σύμφωνα με την οποία η αλήθεια βρίσκεται μέσα στις έννοιες και όχι μέσα στις προτάσεις.

1. Ο δογματισμός συνίσταται κατά τον Χέγκελ στο να αποκλείει κάποιος τον ένα από δύο αντίθετους ισχυρισμούς ως ψευδή. Π.χ. στην πρόταση «Ο κόσμος είναι είτε απέραντος είτε πεπερασμένος», είναι δογματισμός να αποκλειστεί ως λαθεμένη η μία από τις δύο εκδοχές. Σε μια τέτοια περίπτωση ο Χέγκελ θα απαντούσε ότι ο κόσμος δεν είναι ούτε *μόνο* απέραντος ούτε *μόνο* πεπερασμένος, αλλά ότι είναι και το ένα και το άλλο. Συνάμα επιδιώκει να δείξει ότι μια Φιλοσοφία που εργάζεται με τη διάνοια (και όχι με τη νόηση) έχει πάντα να κάνει με αντίθετους όρους, που χρησιμοποιούμενοι μεμονωμένα (δηλ. με αποκλεισμό του αντίθετου) δεν κατορθώνουν να φτάσουν στη νοητική γενικότητα και στην έκφραση του απέραντου.

§ 33

[1]Το *πρώτο μέρος* αυτής της Μεταφυσικής ήταν η *Οντολογία* – η θεωρία περί των *αφηρημένων χαρακτηριστικών της ουσίας*. Αλλά η πολλαπλότητα αυτών των χαρακτηριστικών και η πεπερασμένη τους ισχύς δεν στηρίζεται σε ένα αξίωμα. Κατά συνέπεια αυτά πρέπει να απαριθμώνται *εμπειρικά* και *τυχαία*, και το *περιεχόμενό* τους δεν μπορεί να θεμελιώνεται παρά μόνο στην *παράσταση*, στη διαβεβαίωση ότι με την τάδε λέξη εννοείται το τάδε, ή και στην ετυμολογία. Αν θεωρηθεί ότι υπάρχει εμπειρική *πληρότητα* και *ορθότητα* της ανάλυσης μέσω συμφωνίας με τη γλωσσική χρήση, τότε η Μεταφυσική επαναπαύεται· αλλά τότε η καθ' εαυτήν [=ενδόμυχη] και δι' εαυτήν [= ανεξάρτητη] *αλήθεια* και *αναγκαιότητα* τέτοιων χαρακτηριστικών δεν τίθεται υπό έρευνα.

> Το ερώτημα εάν το Είναι, η ύπαρξη, το πεπερασμένο, η απλότητα, η σύνθεση κτλ. είναι *καθ' εαυτές* και *δι' εαυτές αληθινές έννοιες*, πρέπει να εκπλήξει εκείνους που πιστεύουν ότι μπορεί να γίνεται λόγος μόνο για την αλήθεια *μιας πρότασης* (αναρωτιώνται π.χ. εάν μια *έννοια* μπορεί ή όχι να *αποδίδεται σε ένα υποκείμενο* με αλήθεια) και ότι το ψεύδος εξαρτάται από την αντίφαση που υπάρχει ανάμεσα στο υποκείμενο της παράστασης και στην έννοια που πρόκειται να κατηγορηθεί απ' αυτό[2].

---

1. *Περίληψη:* Σ' αυτήν και στις επόμενες παραγράφους ο Χέγκελ κριτικάρει τους τέσσερις κλάδους της παραδοσιακής Μεταφυσικής: την Οντολογία (στην § 33), την ορθολογική Ψυχολογία (στην § 34), την Κοσμολογία (στην § 35) και την ορθολογική Θεολογία (στην § 36). Η Οντολογία δεν θεώρησε απαραίτητο να εξηγήσει, γιατί οι κατηγορίες της ήταν πολλές και είχαν πεπερασμένο κύρος. Έτσι αρκείτο να τις απαριθμεί εμπειρικά, κι επαναπαυόταν μόλις πετύχαινε εμπειρική πληρότητα και ορθή γλωσσική χρήση. Αλλά ποτέ δεν ερεύνησε, αν οι κατηγορίες περιείχαν αλήθεια και αναγκαιότητα.

2. Ο Χέγκελ διαβεβαιώνει ότι οι λέξεις που εδώ και αιώνες

Αλλά η έννοια είναι κάτι συγκεκριμένο, μα και κάθε όρος ενγένει είναι ουσιαστικά εντός εαυτού μια ενότητα διαφορετικών όρων. Εάν λοιπόν η αλήθεια δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η έλλειψη αντίφασης, θα έπρεπε σε κάθε έννοια να εξετάζεται κατ' αρχήν, εάν αυτή λαμβανόμενη δι' εαυτήν [= ξέχωρα] περιέχει μια τέτοια εσωτερική αντίφαση[3].

§ 34

Το *δεύτερο* μέρος [της Μεταφυσικής] ήταν η *ορθολογική Ψυχολογία* ή *Πνευματολογία*. Αυτή αφορά τη μεταφυσική φύση της *ψυχής*, δηλαδή του πνεύματος ιδωμένου ως *πράγματος*.

Η αθανασία [της ψυχής] αναζητήθηκε σ' εκείνη τη σφαίρα, όπου έχουν τη θέση τους η σύνθεση, ο χρόνος, η ποιοτική αλλαγή και η ποσοτική αύξηση ή ελάττωση[1].

απασχολούν την Οντολογία κάτω από την ονομασία «κατηγορίες» (ουσία, ύπαρξη, πεπερασμένο, άπειρο, απλό, σύνθετο κτλ.) οφείλουν να ερευνηθούν ως προς την *αλήθεια* τους *προτού* χρησιμοποιηθούν ως κατηγορούμενα μέσα σε κάποια πρόταση. Η αλήθεια και το ψεύδος δεν πρωτοεμφανίζονται μόλις συνδέεται ένα υποκείμενο (Υ) με ένα κατηγορούμενο (Κ), αλλά ενυπάρχουν ήδη μέσα στις έννοιες που χρησιμεύουν ως υποκείμενα και κατηγορούμενα.

3. Ο Χέγκελ διακατέχεται από την πεποίθηση ότι κάθε έννοια κρύβει μέσα της μια αντίφαση, που την οδηγεί σε διαλεκτική κίνηση προς ένα ανώτερο στάδιο. Αλλά η ύπαρξη μιας τέτοιας αντίφασης αποτελεί σκάνδαλο για την παραδοσιακή Λογική, της οποίας η «αρχή της αντίφασης» αποκλείει ότι το Α είναι και δεν είναι Α.

1. Σε μια προφορική προσθήκη σ' αυτό το χωρίο λέει ο Χέγκελ: «Η παλαιά Μεταφυσική έβλεπε την ψυχή σαν πράγμα. Αλλά η λέξη 'πράγμα' είναι εξαιρετικά αμφισήμαντη. Ως πράγμα εννοούμε κατ' αρχήν κάτι άμεσα υπαρκτό, του οποίου έχουμε μια αισθητηριακή παράσταση – και με αυτό το νόημα μιλούσαν για την ψυχή. Έτσι έθεταν το ερώτημα: Πού εδράζεται η ψυχή; Αλλά εάν η ψυχή έχει κάποια έδρα, τότε είναι μέσα στον χώρο και υπάρχει μέσω μιας αισθητηριακής παράστασης. Εάν

§ 35

Το *τρίτο* μέρος, η *Κοσμολογία*, πραγματευόταν τον *κόσμο*, τον τυχαίο του χαρακτήρα, την αναγκαιότητά του, την αιωνιότητά του, τον περιορισμένο του χαρακτήρα μέσα σε χώρο και χρόνο, τους μορφικούς νόμους των αλλαγών του, τέλος την ελευθερία του ανθρώπου και την προέλευση του κακού.

Ως απόλυτες αντιθέσεις ισχύουν εδώ κυρίως: το τυχαίο και η αναγκαιότητα· η εξωτερική και η εσωτερική αναγκαιότητα· τα ποιητικά και τα τελικά αίτια, ή γενικά η αιτιότητα και η σκοπιμότητα· η ουσία ή υπόσταση και το φαινόμενο· η μορφή και η ύλη· η ελευθερία και η αναγκαιότητα· η ευτυχία και ο πόνος· το καλό και το κακό[1].

§ 36

Το *τέταρτο* μέρος, η *φυσική* ή *ορθολογική Θεολογία*, εξέταζε την έννοια του θεού ή τη δυνατότητα ύπαρξης θεού, τις αποδείξεις της ύπαρξής του και τις ιδιότητές του.

η ψυχή συλλαμβάνεται ως πράγμα, τίθεται επίσης το ερώτημα, εάν αυτή είναι απλή ή σύνθετη. Το ερώτημα είναι ενδιαφέρον σε σχέση προς την αθανασία της ψυχής, η οποία υποτίθεται ότι εξαρτάται από την απουσία σύνθεσης». Είναι επίσης σαφές ότι η αθανασία της ψυχής αντιπαρατέθηκε από παλιά προς την έννοια του χρόνου (η ψυχή θεωρείτο αιώνια) και της ποιοτικής ή ποσοτικής αλλαγής (στην οποία η εξωεμπειρική ψυχή δεν μπορούσε να αναμειχθεί).

1. Πώς εισέδυσαν οι έννοιες της ανθρώπινης ελευθερίας, της ευτυχίας, του πόνου, του καλού και του κακού μέσα στην Κοσμολογία; Ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη απαντά ως εξής: «Η Κοσμολογία είχε ως αντικείμενο όχι μόνο τη φύση, αλλά και το πνεύμα μέσα στις εξωτερικές του επιπλοκές, μέσα στην εμφάνισή του – άρα γενικά την ύπαρξη, το σύνολο των πεπερασμένων πραγμάτων». Είναι σαφές ότι αυτή την επιστήμη έχει ο ίδιος ο Χέγκελ εμπρός στα μάτια του, όταν θέτει ως δεύτερο μέρος της *Εγκυκλοπαίδειάς* του τη Φιλοσοφία της φύσης.

α) Όταν η διάνοια εξετάζει έτσι τον θεό, το κύριο πρόβλημα είναι: ποια κατηγορούμενα ταιριάζουν ή δεν ταιριάζουν στην *παράσταση* που έχουμε περί θεού. Η αντίθεση μεταξύ ρεαλιστικότητας[1] και άρνησης παρουσιάζεται εδώ ως απόλυτη· άρα για την *έννοια* [του θεού], έτσι όπως την συλλαμβάνει η διάνοια, μένει τελικά μόνο η κενή αφαίρεση της αόριστης *ουσίας*, της καθαρής ρεαλιστικότητας[1] ή θετικότητας, το νεκρό προϊόν του σύγχρονου Διαφωτισμού. β) Το ότι το πεπερασμένο γνωρίζειν *αποδείχνει*, φανερώνει την εσφαλμένη στάση· γιατί ζητά ένα αντικειμενικό αίτιο της ύπαρξης του θεού, κι έτσι τον παρουσιάζει ως κάτι παραγόμενο από κάτι άλλο. Αυτό το αποδείχνειν επειδή έχει ως κανόνα την ταυτότητα έτσι όπως την καταλαβαίνει η διάνοια, προσκρούει στη δυσκολία, πώς θα πετύχει τη μετάβαση από το *πεπερασμένο* στο *άπειρο*. Έτσι είτε δεν μπόρεσε να απαλλάξει τον θεό από τον πεπερασμένο χαρακτήρα του κόσμου – χαρακτήρας που παρέμεινε ως κάτι θετικό –, έτσι ώστε ο θεός έπρεπε να προσδιοριστεί ως η άμεση υπόσταση του κόσμου (πανθεϊσμός), ή ο θεός παρέμεινε ως ένα αντικείμενο απέναντι στο υποκείμενο, και άρα κάτι *πεπερασμένο* (δυϊσμός). γ) Οι ιδιότητες [του θεού], αν και θα έπρεπε να είναι ακριβείς και ποικίλες, καταποντίζονται μέσα στην αφηρημένη έννοια της καθαρής ρεαλιστικότητας, της ακαθόριστης ουσίας [του θεού]. Αλλά εφόσον μέσα στην παράσταση παραμένει ακόμα ο πεπερασμένος κόσμος ως *αληθινό* ον και ο θεός ως κάτι αντίθετο, η παράσταση επινοεί διάφορες σχέσεις του θεού προς τον κόσμο. Αυτές διατυπώνονται ως ιδιότητες [του θεού], και αφενός ως σχέσεις προς πεπερα-

1. Realität – πρόκειται για μια μεταφυσική κατηγορία, με την οποία απλώς *τίθεται* (=καταφάσκεται) η ύπαρξη ενός όντος, και άρα σημαδεύει μια θετική στάση απέναντί του, της οποίας η αντίθεση έγκειται στην άρνηση (της ύπαρξης).

σμένες καταστάσεις πρέπει να είναι και αυτές πεπερασμένες (τέτοιες είναι π.χ. οι ιδιότητες: δίκαιος, καλός, ισχυρός, σοφός κτλ.), αφετέρου όμως πρέπει να είναι άπειρες. Σ' αυτό το επίπεδο σκέψης ο μόνος τρόπος, και αρκετά νεφελώδης, για να λυθεί η αντίφαση, ήταν η ποσοτική επαύξηση των ιδιοτήτων, που τις οδήγησε στην αοριστία, στο sensum eminentiorem [= υπερθετικό νόημα][2]. Έτσι όμως η ιδιότητα εκμηδενίζεται, και δεν μένει παρά ένα σκέτο όνομα.

Β

Δεύτερη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα

Ι. ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΣ

§ 37

Αφενός η ανάγκη ενός *συγκεκριμένου* περιεχόμενου ως αντιστάθμισμα στις αφηρημένες θεωρίες της διάνοιας, η οποία δεν μπορεί να μεταβαίνει αβοήθητα από τις γενικότητές της στο μερικό και καθορισμένο, αφετέρου η ανάγκη ενός *στέρεου βάθρου*, για να μην *μπορούν να αποδείχνονται τα πάντα* πάνω στο έδαφος και σύμφωνα με τη μέθοδο των πεπερασμένων όρων, αυτές οι ανάγκες οδήγησαν κατ' αρχήν στον *εμπειρισμό*, ο οποίος αντί να ζητά το αληθινό μέσα στην ίδια τη σκέψη, προσπαθεί να το αντλήσει από την *εμπειρία*, από κάθε τι εξωτερικά και εσωτερικά παρόν[1].

---

2. Ο Χέγκελ υπαινίσσεται μία οδό πρόσβασης στην ουσία του θεού γνωστή ως via eminentiae (=οδός της υπέρθεσης), κατά την οποία οι ιδιότητες του θεού ανάγονται σε υπερθετικό, ανώτατο βαθμό ύπαρξης: ο θεός εθεωρείτο ύψιστα δίκαιος, πανάγαθος, πανίσχυρος, πάνσοφος κτλ.

1. Ποιους φιλοσόφους έχει εδώ ο Χέγκελ κατά νου, όταν μιλά για

§ 38

[1]Ο *εμπειρισμός* έχει κοινή με τη Μεταφυσική την εξής προέλευση: ότι για να καταστήσει πιστευτούς τους ορισμούς, δηλ. τις βασικές προϋποθέσεις αλλά και το πιο επεξεργασμένο περιεχόμενο, τους στηρίζει και αυτός στις παραστάσεις, δηλαδή στο περιεχόμενο που ξεκινά από την εμπειρία. Αφετέρου η μεμονωμένη κατ' αίσθηση αντίληψη διαφέρει από την εμπειρία, και ο εμπειρισμός ανυψώνει τα δεδομένα της κατ' αίσθηση αντίληψης, του αισθήματος και της εποπτείας *στη μορφή γενικών παραστάσεων, προτάσεων και νόμων*[2]. Αλλ' αυτό συμβαίνει

εμπειρισμό; Αναφέρεται βέβαια προπάντων στον αγγλικό εμπειρισμό του John Locke (1632-1704) και του David Hume (1711-1776), αλλά και στην εμπειρική επιστημονική δραστηριότητα του Isaac Newton (1643-1727).

Αξίζει να προσεχτεί ότι ο Χέγκελ εξηγεί την εμφάνιση του εμπειρισμού σαν υγιή αντίδραση προς τη Μεταφυσική της διάνοιας, και μάλιστα μετά από συνειδητοποίηση δύο βασικών ελαττωμάτων της: ότι η διάνοια δεν είναι ικανή να συγκεκριμενοποιεί, δηλαδή να μεταβαίνει από το γενικό στο μερικό και στο ατομικό χωρίς εξωτερική (άρα εμπειρική) βοήθεια, και ότι οι *πεπερασμένοι* όροι της διάνοιας χρειάζονται θεμελίωση σε κάποια περιοχή (εννοείται η νόηση), που θα τους καταστήσει επιδεκτικούς του *απείρου*.

1. *Περίληψη:* Σε μερικά σημεία ο εμπειρισμός έκανε προόδους σχετικά με την παραδοσιακή Μεταφυσική, σε άλλα όμως σημεία παρέμεινε στο ίδιο επίπεδο. Τα αξιώματα του εμπειρισμού, ότι αλήθεια υπάρχει μόνο μέσα στα πραγματικά όντα, και ότι καθένας πρέπει να παρίσταται και να βλέπει τα δεδομένα για να τα θεωρεί έγκυρα, είναι μια σημαντική πρόοδος. Αλλά το ότι ο εμπειρισμός αποκλείει κάθε τι υπεραισθητό ή απέραντο και χρησιμοποιεί άκριτα τα μεταφυσικά στοιχεία και επιτεύγματα, αποτελεί βασικό μειονέκτημα.

2. Σε μια προφορική προσθήκη σχετικά με τη μέθοδο που χρησιμοποιεί ο εμπειρισμός, λέει ο Χέγκελ: «Για ν' αποκτήσει εμπειρίες, ο εμπειρισμός χρησιμοποιεί προπάντων τη φόρμα της *ανάλυσης*. Μέσα στην κατ' αίσθηση αντίληψη έχουμε πολλά συγκεκριμένα στοιχεία, τα χαρα-

μόνο με το νόημα ότι αυτοί οι γενικοί όροι (π.χ. η δύναμη) δεν έχουν καμιά άλλη σημασία και ισχύ από αυτήν που παίρνουν από την κατ' αίσθηση αντίληψη, και καμιά άλλη δικαίωση από την καταδεικτέα συνάφειά τους προς τα φαινόμενα. Από την *υποκειμενική* πλευρά η εμπειρική γνώση βρίσκει ένα στέρεο βάθρο στο γεγονός ότι η συνείδηση μέσα στην κατ' αίσθηση αντίληψη είναι *άμεσα παρούσα και βέβαιη για τον εαυτό της.*

Μέσα στον εμπειρισμό υπάρχει αυτό το μεγάλο αξίωμα, ότι το αληθινό πρέπει να είναι πραγματικό και να παρουσιάζεται στην κατ' αίσθηση αντίληψή μας. Αυτό το αξίωμα εναντιώνεται στο *πρέπει*, με το οποίο η ανασκόπηση καυχολογιέται και περιφρονεί την πραγματικότητα και το παρόν παραπέμποντας σε ένα *«επέκεινα»*, το οποίο έχει τάχα την έδρα του και την ύπαρξή του μόνο μέσα στη διάνοια όσων μιλούν γι' αυτό. Όπως ο εμπειρισμός, έτσι και η Φιλοσοφία γνωρίζει (§ 7) μόνο ό,τι *υπάρχει*· αγνοεί όσα απλώς και μόνο *πρέπει* να είναι και άρα *δεν* υπάρχουν. – Από την υποκειμενική πλευρά πρέπει να αναγνωριστεί επίσης το σημαντικό αξίωμα της *ελευθερίας*, που υπάρχει μέσα στον εμπειρισμό. Σύμφωνα μ' αυτό, όσα πρόκειται να αποδεχτεί κάποιος ως έγκυρα μέσα στη σφαίρα της γνώ-

---

κτηριστικά των οποίων οφείλουν να ξεφλουδιστούν ένα προς ένα όπως τα φλούδια ενός κρεμμυδιού. Αυτός ο διαμελισμός έχει λοιπόν το νόημα ότι αποσυνθέτει και διαλύει τους όρους που έχουν συμφυεί, και δεν προσθέτει παρά την υποκειμενική ενέργεια της αποσύνθεσης. Αλλά η ανάλυση είναι η πορεία από την αμεσότητα της κατ' αίσθηση αντίληψης προς τη σκέψη· οι όροι, τους οποίους το αναλυόμενο αντικείμενο περιέχει ενωμένους μέσα του, διαχωριζόμενοι αποκτούν τη μορφή της γενικότητας. Ο εμπειρισμός βρίσκεται λοιπόν σε πλάνη, εάν νομίζει ότι αναλύοντας τα αντικείμενά του τα αφήνει όπως είναι· στην πραγματικότητα μεταμορφώνει τα συγκεκριμένα σε αφηρημένα. Σαν συνέπεια αυτής της αλλαγής τα ζωντανά σκοτώνονται, γιατί ζωντανό είναι μόνο το συγκεκριμένο και ενιαίο».

σης του, πρέπει ο *ίδιος* να τα βλέπει και να ξέρει ότι είναι *ο ίδιος παρών* μέσα τους.

– Αλλά η *συνεπής* διεξαγωγή του εμπειρισμού, το γεγονός ότι αυτός περιορίζεται κατά το περιεχόμενο σε πεπερασμένα όντα, αρνείται κάθε τι υπεραισθητό, ή τουλάχιστο τη γνώση του και τον ορισμό του, κι επιτρέπει στη νόηση μόνο την αφαίρεση, τη μορφική γενικότητα και ταυτότητα.

– Η βασική πλάνη μέσα στον επιστημονικό εμπειρισμό είναι ότι ενώ αυτός χρησιμοποιεί τις μεταφυσικές κατηγορίες: ύλη, δύναμη, ένα, πολλά, γενικότητα, άπειρο κτλ., και μάλιστα με οδηγό αυτές τις κατηγορίες προχωρεί σε συλλογισμούς προϋποθέτοντας και εφαρμόζοντας τις μορφές του συλλογίζεσθαι, αγνοεί ότι έτσι φτιάχνει και συμπεριλαμβάνει μια Μεταφυσική, και χρησιμοποιεί εκείνες τις κατηγορίες και τις συνθέσεις τους κατά ένα εντελώς άκριτο και ασυνειδητοποίητο τρόπο[3].

---

3. Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι ο εμπειρισμός συγγενεύει μεθοδολογικά όχι μόνο με την παραδοσιακή Μεταφυσική αλλά και με τον υλισμό· ωστόσο και ο υλισμός ψέγεται για παρόμοιες ασυνέπειες. Λέει ο Χέγκελ κατά λέξη: «Γενικά ο εμπειρισμός βρίσκει την αλήθεια μέσα στον εξωτερικό κόσμο· και ακόμα και αν αποδέχεται ένα υπεραισθητό κόσμο, θεωρεί ως αδύνατη τη γνώση αυτού του κόσμου, και τείνει να μας περιορίσει σε όσα ανήκουν στην κατ' αίσθηση αντίληψη. Εάν ακολουθηθεί με συνέπεια, αυτή η θεώρηση οδηγεί σε αυτό που αργότερα ονομάστηκε *υλισμός* [Materialismus]. Αυτός ο υλισμός θεωρεί την ύλη σαν τέτοια ως κάτι αληθινά αντικειμενικό. Αλλά ήδη με τη λέξη 'ύλη' οδηγηθήκαμε σε μια αφαίρεση, η οποία σαν τέτοια δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή με την αίσθηση, και μπορεί να ειπωθεί ότι δεν υπάρχει ύλη· γιατί έτσι όπως αυτή υπάρχει, είναι πάντα κάτι προσδιορισμένο και συγκεκριμένο. Και όμως η αφαίρεση, την οποία ονομάζουμε 'ύλη', υποτίθεται ότι αποτελεί τη βάση όλου του αισθητού κόσμου, κι εκφράζει το αισθητό ενγένει, την απόλυτη εξατομίκευση και άρα τα εκτός-αλλήλων-όντα».

§ 39

[1]Σχετικά με αυτό το αξίωμα του εμπειρισμού έχει παρατηρηθεί σωστά, ότι μέσα σ' αυτό που λέγεται *εμπειρία* και που πρέπει να διακρίνεται από τις μεμονωμένες [= ατομικές] κατ' αίσθηση αντιλήψεις μεμονωμένων συμβάντων, υπάρχουν *δύο στοιχεία*: το ένα είναι η *ύλη*, μια σειρά απέραντα πολλών ατόμων, το άλλο είναι η *μορφή*, οι όροι της *γενικότητας* και *αναγκαιότητας*. Η εμπειρία προσφέρει *βέβαια* πολλές, ίσως αναρίθμητα πολλές όμοιες κατ' αίσθηση αντιλήψεις· αλλά η *γενικότητα* είναι κάτι εντελώς αλλιώτικο από τη μεγάλη πληθώρα. Επίσης η εμπειρία παρέχει, *βέβαια*, κατ' αίσθηση αντιλήψεις *διαδοχικών* μεταβολών ή *παράπλευρα αλλήλων* αντικειμένων, αλλά *όχι* μια σύνδεση *αναγκαιότητας*. Επειδή εδώ η κατ' αίσθηση αντίληψη οφείλει να παραμένει το μόνο θεμέλιο της αλήθειας, η γενικότητα και η αναγκαιότητα εμφανίζονται σαν κάτι *αδικαίωτο*, σαν μια υποκειμενική σύμπτωση, σαν απλή συνήθεια, της οποίας το περιεχόμενο μπορεί να είναι έτσι, μπορεί και αλλιώς.

Ένα σημαντικό επακόλουθο τούτων είναι ότι μέσα στον εμπειρικό τρόπο θεώρησης το δίκαιο, οι ηθικοί νόμοι και τα περιεχόμενα της θρησκείας εμφανίζονται σαν κάτι τυχαίο, στερημένο από κάθε αντικειμενικότητα και εσωτερική αλήθεια.

---

1. *Περίληψη:* Η εμπειρία διαφέρει από την κατ' αίσθηση αντίληψη, που συλλαμβάνει μόνο ατομικά δεδομένα· η εμπειρία αποτελείται από την *ύλη* πάμπολλων ατομικών δεδομένων, αλλά και από τη *μορφή* της γενικότητας και της αναγκαιότητας. Ο σκεπτικισμός του Χιούμ παραμένει προσκολλημένος στην κατ' αίσθηση αντίληψη, και δεν δικαιώνει τη γενικότητα και την αναγκαιότητα, αλλά τις εξηγεί ως υποκειμενική σύμπτωση και συνήθεια. Αντίθετα ο αρχαιοελληνικός σκεπτικισμός όχι μόνο δεν βασιζόταν στα αισθητά δεδομένα, αλλά αντίθετα αμφέβαλλε προπάντων γι' αυτά.

Ο σκεπτικισμός του Χιούμ[2], στον οποίο κυρίως οφείλεται η παραπάνω θεωρία, πρέπει να διακρίνεται εντελώς από τον *αρχαιοελληνικό σκεπτικισμό*. Ο Χιούμ βάζει ως θεμέλιο την *αλήθεια* του εμπειρικού στοιχείου, του αισθήματος, της εποπτείας, και αμφισβητεί τους γενικούς όρους και νόμους, με τη δικαιολογία ότι δεν δικαιώνονται μέσω της κατ' αίσθηση αντίληψης. Ο αρχαίος σκεπτικισμός όχι μόνο δεν θεωρούσε το αίσθημα και την εποπτεία ως θεμέλιο αλήθειας, αλλ' αντίθετα στρεφόταν προπάντων ενάντια στο αισθητό. (Σχετικά με τον σύγχρονο σκεπτικισμό σε σύγκριση προς τον αρχαίο, δες το κείμενο των Schelling και Hegel στο περιοδικό *Kritisches Journal der Philosophie* 1 (1802), 2. Stück[3]).

ΙΙ. ΚΡΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

§ 40

[1]Η κριτική Φιλοσοφία έχει κοινό με τον εμπειρισμό, ότι θεωρεί την εμπειρία ως *μοναδική* βάση των γνώσεων· δεν θεωρεί όμως ότι αυτές είναι αλήθειες, αλλά μόνο γνώσεις φαινομένων.

---

2. Ο David Hume (1711-1776) επηρέασε με τον εμπειρισμό και σκεπτικισμό του όχι μόνο τον Χέγκελ αλλά και μια σειρά άλλων φιλοσόφων, όπως και την κριτική Φιλοσοφία του *Im. Kant.*

3. Πρόκειται για το κείμενο: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten.* (= «Η σχέση του σκεπτικισμού προς τη Φιλοσοφία. Παρουσίαση των διαφόρων τροποποιήσεών του και σύγκριση του πιο πρόσφατου με τον αρχαίο σκεπτικισμό»). Δες Hegels *Werke* (Suhrkamp), Band 2, σελ. 213-272.

1. *Περίληψη:* Η κριτική Φιλοσοφία του Καντ ξεκινά από τη διάκριση της εμπειρίας σε αισθητή *ύλη* και στη *μορφή* της γενικότητας και αναγκαιότητας (δες § 39), θεωρεί όμως ότι η μορφή δεν προέρχεται από

Ξεκινά αρχικά από τη διαφορά ανάμεσα στα στοιχεία, που παρουσιάζονται κατά την ανάλυση της εμπειρίας: τη διαφορά ανάμεσα στην *αισθητή ύλη* και στις *γενικές σχέσεις* της. Παίρνοντας υπόψη της όσα αναφέραμε στην προηγούμενη παράγραφο (§ 39), ότι μέσα στην κατ' αίσθηση αντίληψη περιλαμβάνονται μόνο *μεμονωμένα* [= ατομικά] όντα και μόνο όσα *συμβαίνουν*, επιμένει συνάμα στο γεγονός ότι η *γενικότητα* και η *αναγκαιότητα* ως εξίσου σημαντικοί όροι συγκροτούν αυτό που ονομάζεται «εμπειρία». Επειδή αυτά τα στοιχεία [δηλ. η γενικότητα και η αναγκαιότητα] δεν προέρχονται από την εμπειρία σαν τέτοια, ανήκουν στην αυτενέργεια της *νόησης* και άρα υπάρχουν a priori. – Οι νοητικοί όροι, τους οποίους ονομάζει «έννοιες της διάνοιας»[2], συγκροτούν την *αντικειμενικότητα* των εμπειρικών γνώσεων. Γενικά περιέχουν *σχέσεις*, κι έτσι μέσω αυτών σχηματίζονται *συνθετικές* κρίσεις a priori (δηλ. αρχέγονες σχέσεις ανάμεσα σε αντίθετα)[3].

την εμπειρία, αλλά από τη νόηση. Πρόκειται για σχέσεις που συνάπτονται a priori (=προεμπειρικά) μέσα στη νόηση και σχηματίζουν συνθετικές κρίσεις.

2. Αξίζει να προσεχτεί η μεταποίηση της Καντιανής ορολογίας, την οποία επιχειρεί εδώ ο Χέγκελ. Ενώ ο Καντ μιλά για Verstandesbegriffe (μεταφράζω: «έννοιες της διάνοιας»), ο Χέγκελ τις μεταποιεί σε Denkbestimmungen (μεταφράζω: «νοητικοί όροι»). Στον Καντ δεν υπάρχει η διάκριση ανάμεσα στις λέξεις Verstand και Denken, γι' αυτό ο όρος Verstandesbegriffe μπορεί μέσα στα κείμενα του Καντ να αποδίδεται ως «έννοιες της νόησης» ή «νοητικές έννοιες». Αυτές οι έννοιες δεν είναι, βέβαια, άλλες από τις δώδεκα Καντιανές κατηγορίες, που πηγάζουν κατά τρόπο προεμπειρικό από την ίδια τη νόηση.

3. Η παρένθεση, την οποία επισυνάπτει εδώ ο Χέγκελ, είναι μια ακόμα προσπάθεια να φανεί η σχέση ανάμεσα στον Καντιανό και στον Χεγκελιανό τρόπο σκέψης. Ο Χέγκελ επεξηγεί τις Καντιανές συνθετικές κρίσεις a priori ως «σχέσεις ανάμεσα σε αντίθετα», για να δηλώσει ότι αυτές οι κρίσεις μέσα στην αρχέγονη (= μη-παράγωγη) υφή τους περιέχουν μια εσωτερική αντίθεση που τις ωθεί διαλεκτικά προς ένα ανώτερο στάδιο.

Το ότι μέσα στη γνώση βρίσκονται τα χαρακτηριστικά της γενικότητας και της αναγκαιότητας, είναι ένα γεγονός [Faktum] που δεν αμφισβητεί ο σκεπτικισμός του Χιούμ. Αυτό το γεγονός μέσα στη Φιλοσοφία του Καντ παραμένει μια προϋπόθεση· σύμφωνα με την καθιερωμένη επιστημονική έκφραση μπορεί να ειπωθεί, ότι ο Καντ προσέφερε μόνο μιαν άλλη *εξήγηση* εκείνου του γεγονότος.

§ 41

[1]Η *κριτική* Φιλοσοφία υποβάλλει κατ' αρχήν σε εξέταση τις «*έννοιες της διάνοιας*» που χρησιμοποιούνται μέσα στη Μεταφυσική – αλλά βέβαια και στις άλλες επιστήμες, καθώς και στην κοινή αντίληψη. Αυτή η κριτική όμως δεν εισδύει στο *περιεχόμενο* και στην ακριβή σχέση αυτών των κατηγοριών αναμεταξύ τους, αλλά τις εξετάζει ως προς την αντίθεση μεταξύ *υποκειμενικότητας* και *αντικειμενικότητας*[2]. Αυτή η αντίθεση όπως γίνεται εδώ κατανοητή, αφορά (δες § 40) τη διαφορά των δύο στοιχείων *μέσα* στην εμπειρία[3]. «*Αντικειμενικότητα*» ονομάζεται εδώ το στοιχείο της *γενικότητας* και της *αναγκαιότητας*, δηλαδή αυτών τούτων των κατηγοριών, του επονομαζόμενου «a priori». Αλλά η κριτική Φιλοσοφία επεκτείνει την αντίθεση τόσο, ώστε μέσα στην *υποκειμενικότητα* συμπεριλαμβάνεται το σύνολο της εμπειρίας, δηλαδή και τα δύο εκείνα

---

1. *Περίληψη:* Η κριτική Φιλοσοφία του Καντ εξετάζει τις κατηγορίες, αλλά όχι ως προς το πώς σχετίζονται μεταξύ τους, παρά μόνο εάν είναι υποκειμενικές ή αντικειμενικές. Και αντί να συμπεράνει ότι είναι αντικειμενικές, εφόσον χαρακτηρίζονται από γενικότητα και αναγκαιότητα, τις θεωρεί υποκειμενικές μαζί με το σύνολο της εμπειρίας, αφήνοντας απ' έξω μόνο το πράγμα-καθ'-εαυτό.

2. Εξετάζει, δηλαδή, κατά πόσο οι κατηγορίες είναι υποκειμενικές ή αντικειμενικές.

3. Δηλαδή τη διαφορά ανάμεσα στην ύλη και στη μορφή.

στοιχεία, και απέναντι σ' αυτήν δεν μένει τίποτε άλλο από το *πράγμα-καθ'-εαυτό.*

Οι *μορφές του a priori* στοιχείου, δηλαδή της νόησης, η οποία παρ' όλη την αντικειμενικότητά της θεωρείται ως υποκειμενική ενέργεια, προκύπτουν κατά τον παρακάτω εξηγούμενο τρόπο, με μια συστηματοποίηση που τελικά δεν βασίζεται παρά μόνο σε ψυχολογικά και ιστορικά θεμέλια.

§ 42

[1]α) *Η θεωρητική ικανότητα*, η γνώση σαν τέτοια.

Η κριτική Φιλοσοφία αναφέρει ως συγκεκριμένο *θεμέλιο* των κατηγοριών την *αρχέγονη ταυτότητα* του Εγώ μέσα στη νόηση (αυτό που ο Καντ ονομάζει: «υπερβασιακή ενότητα της αυτοσυνείδησης»)[2]. Οι παραστάσεις που μας δίνονται μέσω του αισθήματος και της εποπτείας, είναι κατά το *περιεχόμενό* τους κάτι πολλαπλό· το ίδιο και κατά τη μορφή τους. Γιατί η αίσθηση χαρακτηρίζεται από ένα *εκτός-αλλήλων* μέσα στις δύο

---

1. *Περίληψη:* Η θεωρητική Φιλοσοφία του Καντ θεμελιώνει τις κατηγορίες πάνω στην ταυτότητα του Εγώ. Η πολλαπλότητα των δεδομένων που προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις, ενοποιείται σε μια ενιαία συνείδηση μέσω του Εγώ. Οι τρόποι αυτής της ενοποίησης είναι οι κατηγορίες.

Αλλά ο Καντ δεν πολυσκοτίστηκε να αποδείξει την αναγκαιότητα των κατηγοριών και τον τρόπο παραγωγής τους· βασίστηκε στα είδη των κρίσεων που έχει ταξινομήσει εμπειρικά η παραδοσιακή Λογική, και αντίστοιχα προς τα είδη της κρίσης έφτιαξε τον πίνακα των κατηγοριών. Ο Φίχτε έδειξε ότι πρέπει να αποδείχνεται η αναγκαιότητα και ο τρόπος παραγωγής των κατηγοριών, αλλά και αυτός δεν οδηγήθηκε σε κάποιο αποτέλεσμα.

2. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* Β 132-6, § 16: *Περί της αρχέγονα συνθετικής ενότητας της κατανόησης.* Ο Καντ ονομάζει το επηρεασμένο από τον Καρτέσιο «εγώ σκέπτομαι» (Ich denke, cogito): καθαρή ή αρχέγονη κατανόηση (Apperzeption), εξηγώντας ότι πρόκειται για μια *ενιαία* αυτοσυνείδηση που συνοδεύει όλες τις παραστάσεις μας.

μορφές της, τον χώρο και τον χρόνο, οι οποίες ως μορφές (ως γενικοί τύποι) της εποπτείας είναι επίσης a priori[3]. Αυτή η πολλαπλότητα του αισθήματος και της εποπτείας, αφού το Εγώ την φέρνει σε σχέση με τον εαυτό του και την ενώνει μαζί του σε μια *ενιαία* συνείδηση («καθαρή κατανόηση»), οδηγείται σε ταυτότητα, σε μια αρχέγονη σύνθεση. Οι ειδικοί τρόποι αυτού του σχετισμού είναι οι καθαρές έννοιες της διάνοιας, οι *κατηγορίες*.

Είναι γνωστό ότι ο Καντ δεν πολυπαιδεύτηκε για να *ανακαλύψει* τις κατηγορίες[4]. Το *Εγώ*, η ενότητα της αυτοσυνείδησης, είναι κάτι εντελώς αφηρημένο και ολωσδιόλου *αόριστο*· πώς μπορεί λοιπόν κανείς να φτάσει στους *όρους* του εγώ, στις κατηγορίες; Ευτυχώς η καθιερωμένη Λογική μάς προσφέρει μια εμπειρική ταξινόμηση των *ειδών της κρίσης*. Αλλά το να κρίνεις είναι το *ίδιο* με το να *σκέφτεσαι* ένα ορισμένο αντικείμενο. Άρα οι διάφοροι τρόποι της κρίσης, που μας έχουν ήδη προσφερθεί, παρέχουν τις διάφορες *κατηγορίες της νόησης*.

– Η Φιλοσοφία του Φίχτε έχει τη μεγάλη αξία, ότι μας κατέστησε προσεκτικούς στην ανάγκη να εκθέτουμε την *αναγκαιότητα των κατηγοριών* και να καταδείχνουμε το πώς *παράγονται*.

---

3. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* Α 19 κ.ε. / Β 3 κ.ε.: *Η υπερβασιακή Αισθητική*. Μέσα σ' αυτό το κεφάλαιο ο Καντ δείχνει ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι δύο καθαρές (= a priori) μορφές της εποπτείας, στις οποίες εισάγεται ως περιεχόμενο η πληθώρα των εντυπώσεων που προσδεχόμαστε μέσω των αισθήσεων. Ο Χέγκελ παρατηρεί ότι όχι μόνο το περιεχόμενό τους αλλά και οι ίδιες αυτές οι μορφές χαρακτηρίζονται από μια πολλαπλότητα.

4. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* Α 66 κ.ε./ Β 91 κ.ε., όπου ο Καντ εκθέτει «το οδηγητικό νήμα για την ανακάλυψη όλων των καθαρά νοητικών εννοιών» (δηλ. των κατηγοριών). Αυτό το οδηγητικό νήμα είναι τα είδη της κρίσης που προσφέρονται μέσω της παραδοσιακής Λογικής.

– Ο Φίχτε θα έπρεπε να είχε προσφέρει τουλάχιστο κάποιο αποτέλεσμα της μεθόδου, με την οποία πρέπει να πραγματευόμαστε τη Λογική. Θα περιμέναμε ότι οι κατηγορίες, το συνηθισμένο υλικό της Λογικής, ή έστω τα *είδη* των εννοιών, των κρίσεων και των συλλογισμών, δεν θα αντλούνταν πια μόνο από την παρατήρηση και άρα δεν θα εκλαμβάνονταν μόνο εμπειρικά, αλλά θα παράγονταν από την ίδια τη νόηση[5]. Εάν η νόηση είναι διόλου ικανή να αποδείξει κάτι, εάν η Λογική πρέπει να επιμείνει στο να παρέχονται *αποδείξεις* και σκοπεύει να διδάξει το πώς αποδείχνουμε, θα όφειλε πριν απ' όλα να δίνει απόδειξη για τα δικά της περιεχόμενα, και να διαβλέπει ότι κάτι τέτοιο είναι αναγκαίο.

§ 43

[Οι Καντιανές κατηγορίες μπορούν να ιδωθούν από δύο απόψεις:] Αφενός από το ότι μέσω αυτών η κατ' αίσθηση αντίληψη ανυψώνεται σε αντικειμενικότητα και *εμπειρία*. Αφετέρου αυτές οι έννοιες ως ενότητες της υποκειμενικής μόνο συνείδησης εξαρτώνται από την ύλη που τους δίνεται, και αφού είναι οι ίδιες κενές[1], μπορούν να εφαρμοστούν και να χρησιμοποι-

---

5. Ο Χέγκελ μέμφεται εδώ τον Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) ότι δεν εισήγαγε αποφασιστικά όλο το υλικό της Λογικής μέσα στην περιοχή της νόησης, αλλά επέτρεψε να το αντλούν από την παρατήρηση και άρα από την εμπειρία.

1. Ο Χέγκελ υπαινίσσεται προφανώς τη γνωστή Καντιανή πρόταση (*Κριτ. τ. καθ. λογ.* A51 / B75): «Σκέψεις χωρίς περιεχόμενο είναι κενές, εποπτείες χωρίς έννοιες είναι τυφλές». Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ αρνείται την άποψη, ότι οι κατηγορίες είναι κενές περιεχομένου, εφόσον έχουν ένα *προσδιορισμένο* νόημα· προσθέτει όμως ότι το περιεχόμενο των κατηγοριών δεν μπορεί να θεωρηθεί ως κάτι αντλημένο από τις αισθήσεις και ούτε βρίσκεται μέσα στον χώρο ή στον χρόνο – κι αυτό δεν είναι μειονέκτημα αλλά προτέρημά τους.

ηθούν μόνο μέσα στην εμπειρία. Αλλά το άλλο συστατικό της εμπειρίας, οι εντυπώσεις τις οποίες δεχόμαστε μέσω του αισθήματος και της εποπτείας, δεν είναι ούτε τόσο δα λιγότερο υποκειμενικές από τις κατηγορίες[2].

§ 44

[1] Άρα οι [Καντιανές] κατηγορίες δεν μπορούν να εκφράσουν το απόλυτο, γιατί αυτό δεν δίνεται στην κατ' αίσθηση αντίληψη· η διάνοια ή η γνώση μέσω των κατηγοριών είναι λοιπόν ακατάλληλη στο να γνωρίσει τα *πράγματα καθ' εαυτά*.

Το *πράγμα-καθ'-εαυτό* (και κάτω από τον όρο «πράγμα» περιέχεται ακόμα και το πνεύμα, ο θεός) εκφράζει το αντικείμενο, όταν *κάνουμε αφαίρεση* από όλα όσα η συνείδηση καθιστά αντικείμενα, από όλους τους όρους του αισθήματος και από όλες τις σκέψεις της. Είναι εύκολο να

---

2. Ο Χέγκελ μέμφεται τον Καντ ότι τελικά ανάγει το κάθε τι σε υποκειμενικότητα, και δεν μένει τίποτε αντικειμενικό. Οι κατηγορίες ως υποκειμενικές και κενές εξαρτώνται από το υλικό που προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις, το οποίο όμως είναι επίσης υποκειμενικό, γιατί καθένας αισθάνεται κατά τις ιδιομορφίες του. Είναι σαφές ότι επικρίνοντας τον Καντιανό *υποκειμενικό* ιδεαλισμό ο Χέγκελ οδηγεί τον αναγνώστη προς τον δικό του *αντικειμενικό* ιδεαλισμό, όπου κάθε τι μέσα στη νόηση διεκδικεί αντικειμενικότητα – δηλ. αναγκαιότητα και γενικότητα.

1. *Περίληψη:* Ο Χέγκελ βρίσκει εδώ ευκαιρία να ασκήσει μια οξύτατη κριτική στην Καντιανή έννοια «πράγμα καθ' εαυτό». Εάν δεν μπορούμε να γνωρίσουμε αυτό το πράγμα (όπως παραδέχεται ο Καντ), τότε δεν μπορούμε να γνωρίσουμε ούτε το απόλυτο, το πνεύμα ή τον θεό. Τί είναι λοιπόν αυτό το πράγμα; Είναι απομεινάρι μιας ολοσχερούς αφαίρεσης, κάτι κενό και αρνητικό. Είναι προϊόν ενός κενού Εγώ, που έχει κάνει νοητική αφαίρεση από κάθε τι άλλο εκτός του εαυτού του. Εάν όμως το πράγμα καθ' εαυτό είναι *αφαίρεση, άρνηση* και *ταυτότητα* του εαυτού με τον εαυτό του – τότε νά που ξέρουμε περί τίνος πρόκειται, και δεν μας είναι διόλου άγνωστο.

ιδούμε τί απομένει – κάτι *εντελώς αφηρημένο*, εντελώς *κενό*, που προσδιορίζεται μόνο ως κάτι *εκείθεν* [= αλλόκοσμο]· είναι το *αρνητικό* της παράστασης, του αισθήματος και της προσδιορισμένης νόησης. Εξίσου απλό είναι όμως να καταλάβουμε, ότι αυτό το caput mortuum [= νεκροκεφαλή] δεν είναι άλλο από ένα *προϊόν* της νόησης[2], και μάλιστα της νόησης η οποία έχει προχωρήσει στην καθαρή αφαίρεση· ότι είναι προϊόν του κενού Εγώ, το οποίο μεταβάλλει σε *αντικείμενό* του αυτή την κενή *ταυτότητα* του εαυτού του. Το *αρνητικό* χαρακτηριστικό, που αποκτά αυτή η αφηρημένη ταυτότητα ως *αντικείμενο*, απαριθμείται επίσης ανάμεσα στις Καντιανές κατηγορίες, και δεν είναι κάτι λιγότερο οικείο από εκείνη την κενή ταυτότητα που ανέφερα.

– Γι' αυτό δεν μπορούμε παρά να διαβάζουμε με έκπληξη την επαναλαμβανόμενη [Καντιανή] υπόδειξη ότι δεν γνωρίζουμε τί είναι το *πράγμα-καθ'-εαυτό*· γιατί αντίθετα δεν υπάρχει τίποτα πιο εύκολο από αυτή τη γνώση.

§ 45

[1]Η λογική ικανότητα, η λειτουργία του απόλυτου [= αυτού που δεν υπόκειται σε όρους], είναι αυτή που ανακαλύπτει

---

2. Ο Χέγκελ επικρίνει με κάμποση δριμύτητα το Καντιανό «πράγμα καθ' εαυτό» (Ding an sich) σαν μια νεκροκεφαλή, ένα νεκρικό κατάλοιπο από την αντίληψη του John Locke ή του Baruch Spinoza περί υπόστασης. Ο Χέγκελ διαβλέπει ότι το Καντιανό «πράγμα καθ' εαυτό» δεν είναι απλώς κάτι που *συλλαμβάνεται* μέσω της νόησης (κάτι «νοούμενο», σύμφωνα με τον Καντ), αλλά κάτι που *προέκυψε* από αυτήν ως διανοητικό σκαρίφημα.

1. *Περίληψη:* Με βάση όσα ειπώθηκαν στις προηγούμενες παραγράφους ο Χέγκελ εξηγεί και επικρίνει την Καντιανή αντίληψη περί λογικής ικανότητας (Vernunft). Αντικείμενο της Καντιανής λογικής ικανότητας είναι το απόλυτο, αλλ' αυτό το απόλυτο είναι η κενή και αόριστη

οτιδήποτε υπόκειται σε όρους μέσα στην εμπειρική γνώση[2]. Αυτό που εδώ [ενν. στον Καντ] ονομάζεται αντικείμενο της λογικής ικανότητας, το *απόλυτο* ή *απέραντο*, δεν είναι άλλο από αυτό που ταυτίζεται με τον εαυτό του, δηλαδή η *αρχέγονη ταυτότητα* του Εγώ μέσα στη νόηση, που αναφέρεται στην § 42. «Λογική ικανότητα» σημαίνει εδώ αυτό το *αφηρημένο Εγώ* ή νοείν, το οποίο βάζει ως αντικείμενο ή σκοπό του αυτή την καθαρή *ταυτότητα* (δες τη Σημείωση της § 44). Προς αυτή την απόλυτα *αόριστη* ταυτότητα είναι ασύμμετρες οι εμπειρικές γνώσεις, γιατί αυτές είναι πάντα γνώσεις ενός *ορισμένου* περιεχόμενου. Εάν ένα τέτοιο απόλυτα αόριστο εκληφθεί ως η απόλυτη αλήθεια της λογικής ικανότητας (ως *ιδέα*), τότε οι εμπειρικές γνώσεις αναδείχνονται ως κάτι αναληθές, ως *φαινόμενα*.

ταυτότητα του Εγώ με τον εαυτό του, μια καθαρή αφαίρεση. Ως εντελώς *αόριστη* ταυτότητα, το περιεχόμενο της λογικής ικανότητας δεν μπορεί να συναποτελείται από εμπειρικές γνώσεις, αφού αυτές περιέχουν πάντα κάτι *ορισμένο*· και σε αντίθεση προς τον αληθινό χαρακτήρα της λογικής ικανότητας, ο Καντ εκτιμά τις εμπειρικές γνώσεις ως αναληθείς.

2. Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ επαινεί την πρωτοβουλία του Καντ να διαχωρίσει τη διάνοια (Verstand) από τη λογική ικανότητα (Vernunft), απονέμοντας στην πρώτη ως αντικείμενο τα πεπερασμένα και υπό όρους πράγματα, και στη δεύτερη το απέραντο και απόλυτο ον. Αλλά ο Χέγκελ δεν αρκείται σ' αυτόν τον έπαινο. Διαπιστώνει ότι ονομάζοντας τα αντικείμενα της εμπειρικής γνώσης *φαινόμενα* (Erscheinungen) ο Καντ τα απέκλεισε από τη δικαιοδοσία της λογικής ικανότητας, κι έτσι η Καντιανή Κριτική κατέληξε σε ένα αρνητικό και στείρο αποτέλεσμα· επιπλέον θεωρούμενη ως τάση υπέρβασης των πεπερασμένων και υπό όρους πραγμάτων η λογική ικανότητα υποβιβάζεται σε ένα ον πεπερασμένο και υπό όρους (Bedingtes). Και ο Χέγκελ αντιπαραθέτει τη δική του άποψη: η λογική ικανότητα περιλαμβάνει μέσα της *και* τα πεπερασμένα όντα, «γιατί το αληθινά απέραντο δεν είναι κάτι απλώς εκείθεν των πεπερασμένων όντων, αλλά τα περιέχει ως ανηρημένα μέσα στον εαυτό του».

§ 46

[1]Αισθανόμαστε όμως την ανάγκη να γνωρίσουμε αυτή την ταυτότητα, αυτό το κενό *πράγμα-καθ'-εαυτό*. Το να *γνωρίσουμε*, θα πει να εξοικειωθούμε με ένα αντικείμενο ως προς το *ιδιαίτερο* περιεχόμενό του. Αλλά ένα τέτοιο περιεχόμενο εμπεριέχει μια πολλαπλή *ενδοσυνάφεια* μέσα του, και θεμελιώνει μια συνάφεια με πολλά άλλα αντικείμενα. Στην παρούσα περίπτωση, για να προσδιορίσει εκείνο το Απέραντο ή *πράγμα-καθ'-εαυτό*, η λογική ικανότητα δεν θα διέθετε τίποτε άλλο πέρα από τις *κατηγορίες*· αλλά χρησιμοποιώντας τις κατηγορίες η λογική ικανότητα γίνεται *υπεριπτάμενη* (υπερβατική).

> Εδώ ξεκινά το δεύτερο τμήμα της *Κριτικής της λογικής ικανότητας*, και αυτό το δεύτερο είναι δι' εαυτό [=ως ανεξάρτητο] σημαντικότερο από το πρώτο. Το πρώτο τμήμα, όπως εξηγήθηκε παραπάνω, είναι η θεωρία ότι οι κατηγορίες έχουν την πηγή τους μέσα στην ενότητα της αυτοσυνείδησης· άρα ότι κάθε γνώση που προκύπτει μέσω αυτών δεν περιέχει τίποτε αντικειμενικό, και ότι η αντικειμενικότητα που τους αποδίδεται (δες §§ 40 και 41) είναι μόνο *υποκειμενική*. Εάν ληφθεί τούτο υπόψη, η Καντιανή κριτική παρουσιάζεται ως εκείνο το κοινό είδος

---

1. *Περίληψη:* Ο Χέγκελ σχολιάζει εδώ τον προβληματισμό του δεύτερου τμήματος της Καντιανής *Κριτ. τ. καθ. λογ.*, δηλαδή το κεφάλαιο: «Υπερβασιακή διαλεκτική» («Die transzendentale Dialektik»), το οποίο θεωρεί σημαντικότερο από το πρώτο τμήμα. Τα περιεχόμενα του πρώτου τμήματος συνοψίζονται στη θεωρία ότι κάθε γνώση που προκύπτει μέσω των κατηγοριών είναι σε τελική ανάλυση υποκειμενική, κι έτσι η Καντιανή κριτική αναδείχνεται ως υποκειμενικός ιδεαλισμός. Στο δεύτερο τμήμα της *Κριτ. τ. καθ. λογ.* το πρόβλημα που τίθεται, αφορά το πώς η λογική ικανότητα μπορεί να προσδιορίζει το πράγμα καθ' εαυτό (κατά τον Χέγκελ: το Απόλυτο ή Απέραντο)· η μόνη δυνατότητα θα ήταν να χρησιμοποιήσει τις κατηγορίες· χρησιμοποιώντας τις όμως η λογική ικανότητα υπερβαίνει τα όριά της και αναδείχνεται αταίριαστη.

ιδεαλισμού, γνωστό ως *υποκειμενικός ιδεαλισμός*· δεν εισδύει στο *περιεχόμενο* [των κατηγοριών], αλλά ασχολείται μόνο με τις αφηρημένες μορφές της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας, και μάλιστα προσκολλάται με μονόπλευρο τρόπο στην πρώτη, στην υποκειμενικότητα, ως τελικό και απόλυτα θετικό όρο της νόησης. Αλλά στο δεύτερο τμήμα, όταν ο Καντ εξετάζει τη λεγόμενη *εφαρμογή*, την οποία κάνει η λογική ικανότητα στις κατηγορίες για να γνωρίσει τα αντικείμενά της, παρουσιάζεται προς συζήτηση και το περιεχόμενο των κατηγοριών, τουλάχιστο σε κάποια του σημεία· ή πάντως θα ήταν αυτό μια ευκαιρία για να γίνει μια τέτοια συζήτηση. Είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον να ιδεί κανείς, πώς κρίνει ο Καντ αυτή την *εφαρμογή των κατηγοριών πάνω στο απόλυτο*, δηλαδή στη Μεταφυσική· η μεθόδευσή του θα αναφερθεί και θα κριθεί εδώ με συντομία.

§ 47

[1]Το *πρώτο απόλυτο ον* που εξετάζει ο Καντ, είναι η *ψυχή* (δες παραπάνω, § 34)[2]. Μέσα στη συνείδησή μου – λέει ο Καντ

1. *Περίληψη:* Μπορούν οι κατηγορίες να εφαρμοστούν πάνω στο απόλυτο; Το πρώτο απόλυτο ον που εξετάζει ο Καντ, είναι η *ψυχή*. Η παλαιά Μεταφυσική, όπως διαπιστώνει ο Καντ, υποκαθιστούσε τους εμπειρικούς όρους με κατηγορίες, κι έτσι έκανε σύγχυση των πρώτων με τις δεύτερες· αλλά αυτή η κριτική παρατήρηση έχει διατυπωθεί ήδη από τον Χιούμ.

Ο Χέγκελ επαινεί τον Καντ για το ότι απελευθέρωσε τη θεώρηση της ψυχής από τις κατηγορίες, αλλά τον επικρίνει ότι και ο ίδιος συγχέει το εμπειρικό με το νοητικό στοιχείο, όταν θεωρεί ότι όσα προσλαμβάνουμε μέσω αισθήσεων, τα σκεπτόμαστε μέσω κατηγοριών. Επιπλέον το ελάττωμα δεν έγκειται στο ότι οι κατηγορίες προέρχονται από τη νόηση και γι' αυτό δεν αντιστοιχούν με την ψυχή, αλλά στο ότι εάν εξεταστούν κατά το περιεχόμενο, θα φανεί ότι δεν περιλαμβάνουν την αλήθεια – και ο Καντ παραλείπει μια τέτοια εξέταση.

2. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* A341 κ.ε. / B399 κ.ε.: «Σχετικά

– βρίσκω πάντα το Εγώ μου α) ως *καθορίζον υποκείμενο*, β) ως κάτι *ατομικό* ή αφηρημένα απλό, γ) ως *ένα και το αυτό* μέσα στην πολλαπλότητα όλων εκείνων τα οποία συνειδητοποιώ, δ) ως κάτι που *με ξεχωρίζει* ως σκεπτόμενο από όλα τα πράγματα έξω μου.

Η μέθοδος της αλλοτινής Μεταφυσικής, όπως την αναφέρει ορθά ο Καντ, συνίστατο στο ότι υποκαθιστούσε τους *εμπειρικούς* όρους με τους αντίστοιχους *νοητικούς* όρους, με *κατηγορίες*. Έτσι προέκυπταν αυτές οι τέσσερις προτάσεις: α) η ψυχή είναι *ύπόσταση*, β)είναι μια *απλή* υπόσταση, γ) είναι *αριθμητικά η ίδια* μέσα στις διάφορες περιόδους της ύπαρξής της, δ) βρίσκεται σε σχέση προς τον *χώρο*.

Ο Καντ συζητά αυτή τη μεταποίηση και εφιστά την προσοχή στο σφάλμα (**παραλογισμό**) ότι συγχέονται μεταξύ τους δύο είδη όρων, δηλαδή οι εμπειρικοί όροι με τις κατηγορίες· επισημαίνει ότι είναι αδικαιολόγητο να *συμπεραίνουμε* από τους πρώτους για τις δεύτερες ή να βάζουμε τις δεύτερες στη θέση των πρώτων.

Είναι προφανές ότι αυτή η κριτική δεν κάνει άλλο από του να επαναλάβει την παραπάνω (§ 39) αναφερόμενη παρατήρηση του Χιούμ, ότι οι νοητικοί όροι ενγένει – η γενικότητα και η αναγκαιότητα – δεν συναντιώνται μέσα στην κατ' αίσθηση αντίληψη· ότι το εμπειρικό στοιχείο ως προς το περιεχόμενό του και τη μορφή του διαφέρει από τη νοητική του διατύπωση.

> Εάν το εμπειρικό στοιχείο συγκροτούσε την πιστοποίηση του νοητικού, τότε βέβαια θα ήταν απαραίτητο να καταδείξει το νοητικό μέσα σε κατ' αίσθηση αντιλήψεις. – Το ότι η ψυχή δεν μπορεί να περιγραφεί ως υπόσταση, απλότητα, ταυτότητα με τον εαυτό της, και ως διατηρούμενη αυθυπαρξία μέσα στην επικοινωνία με τον υλικό κόσμο, αυτά τα συμπεραίνει ο Καντ μέσα στην κριτική

με τους παραλογισμούς της καθαρά λογικής ικανότητας».

που ασκεί στη μεταφυσική Ψυχολογία, βασισμένος μόνο στο ότι οι διάφοροι όροι, των οποίων η συνείδηση μάς επιτρέπει να αποκτήσουμε *εμπειρία* περί της ψυχής, δεν είναι ακριβώς οι ίδιοι με εκείνους που παράγει η *νόηση*. Είδαμε όμως παραπάνω ότι και κατά τον Καντ το *γνωρίζειν* ενγένει, αλλά και η *εμπειρία*, συνίστανται στο ότι σκεφτόμαστε τις *κατ' αίσθηση αντιλήψεις* μας – δηλαδή ότι οι όροι που κατ' αρχήν ανήκουν στην κατ' αίσθηση αντίληψη, *μεταμορφώνονται* σε νοητικούς όρους.

– Πρέπει να θεωρηθεί ως ένα καλό επίτευγμα της Καντιανής κριτικής, το ότι απελευθέρωσε τη φιλοσόφηση σχετικά με το *πνεύμα* από την ψυχή-ως-*πράγμα*, από τις κατηγορίες, και άρα από τα ερωτήματα περί απλότητας, συνθετότητας, υλικότητας κτλ. της ψυχής.

– Αλλ' ακόμα και για τον κοινό ανθρώπινο νου, το κεντρικό σημείο, από το οποίο φανερώνεται το *ανεπίτρεπτο* τέτοιων μορφών, δεν είναι ότι αυτές είναι σκέψεις[3], αλλά ότι τέτοιου είδους σκέψεις δεν περιλαμβάνουν και ούτε μπορούν να περιλαμβάνουν την αλήθεια.

– Εάν η σκέψη και το φαινόμενο δεν αντιστοιχούν εντελώς μεταξύ τους, είμαστε τουλάχιστο ελεύθεροι να επιλέξουμε, ποιο από τα δύο θα θεωρηθεί ως ελαττωματικό. Ο Καντιανός ιδεαλισμός όσον αφορά την περιοχή της λογικής

---

3. Θεωρώντας τις κατηγορίες ακατάλληλες στο να προσδιορίσουν την ψυχή, ο Καντ φαίνεται να τις θεωρεί μειονεκτικές, μόνο επειδή ανήκουν στη νόηση και άρα «είναι σκέψεις». Για τον Χέγκελ η περιοχή της νόησης δεν μπορεί να θεωρηθεί μειονεκτική σαν τέτοια. Κάτι φταίει στο περιεχόμενο των κατηγοριών, το οποίο εάν εξεταζόταν, θα δειχνόταν ότι είναι αταίριαστο με όσα βιώνουμε σχετικά με την ψυχή. Ο Χέγκελ υποδείχνει λίγο πιο πάνω, ότι ακόμα και ο παραδοσιακός όρος «ψυχή» πρέπει να αντικατασταθεί με τον όρο «πνεύμα», γιατί η ψυχή είναι επιβαρυμένη με ένα μεταφυσικό παρελθόν που την *πραγμοποίησε*. (Ο όρος του Χέγκελ είναι: Seelending· μεταφράζω: ψυχή-ως-πράγμα).

ικανότητας ρίχνει το ελάττωμα στις σκέψεις, λέγοντας ότι αυτές είναι μειονεκτικές, επειδή δεν ισοδυναμούν με όσα αντιλαμβάνόμαστε μέσω της αίσθησης και με όσα συνειδητοποιούμε περιοριζόμενοι στην περιοχή της κατ' αίσθηση αντίληψης, μέσα στην οποία σαν τέτοια δεν συναντιώνται οι σκέψεις. Αλλά το περιεχόμενο της σκέψης δι' εαυτό [=ξέχωρα] δεν τίθεται εδώ υπό εξέταση.

§ 48

[1]2) Το *δεύτερο* απόλυτο αντικείμενο είναι ο *κόσμος* (§ 35)[2]. Στην προσπάθεια που κάνει η λογική ικανότητα για να γνωρίσει το απόλυτο στοιχείο του κόσμου, μπλέκεται σε *αντινομίες*, δηλαδή καταφάσκει σε *δύο αντίθετες* προτάσεις για *το ίδιο* αντικείμενο, και μάλιστα κατά τρόπο ώστε κάθε μια από αυτές τις προτάσεις πρέπει να καταφάσκεται με ίση αναγκαιότητα. Από αυτό προκύπτει ότι το περιεχόμενο του κόσμου, του οποίου οι

---

1. *Περίληψη:* Το δεύτερο απόλυτο ον που εξετάζει ο Καντ, είναι ο *κόσμος*. Προσπαθώντας να γνωρίσει τον κόσμο η λογική ικανότητα πέφτει σε αντινομίες, δηλαδή σε αντίθετες προτάσεις που έχουν ίση αναγκαιότητα. Από αυτό συμπεραίνεται ότι ο κόσμος δεν αντιμετωπίζεται ως πράγμα καθ' εαυτό, αλλά ως φαινόμενο, και η αντίφαση οφείλεται στη λογική ικανότητα και στις κατηγορίες της.

Ο Χέγκελ επαινεί τον Καντ για τη διαπίστωση ότι η αντίφαση μέσα στην περιοχή της λογικής ικανότητας είναι ουσιώδης και αναγκαία, αλλά του επιρρίπτει μια «τρυφερότητα για τα πράγματα του κόσμου», που τα απαλλάσσει από κάθε αντιφατικότητα· έτσι ο Καντ προσπαθεί να μειώσει την ουσία του πνεύματος, εφόσον θεωρεί την αναγκαία χρησιμοποίηση κατηγοριών ως ελαττωματική. Επιπλέον ο Καντ περιορίζει τις αντινομίες σε τέσσερις, επειδή βασίζεται στα ετοιμοπαράδοτα τέσσερα είδη κατηγοριών. Κατά τον Χέγκελ αντινομικά (=αντιφατικά) δεν είναι μόνο τα τέσσερα κοσμολογικά αντικείμενα, αλλά *όλα* τα αντικείμενα, *όλες* οι παραστάσεις, οι έννοιες και οι ιδέες.

2. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* A405 κ.ε. / B432 κ.ε.: «Η αντινομία της καθαρά λογικής ικανότητας».

περιγραφικοί ορισμοί πέφτουν σε μια τέτοια αντίφαση, δεν μπορεί να είναι το περιεχόμενο *καθ' εαυτό*, αλλά μόνο ένα φαινόμενο. Η *λύση* της αντινομίας είναι ότι η αντίφαση δεν αφορά το αντικείμενο καθ' εαυτό και δι' εαυτό, αλλά μόνο τη λογική ικανότητα η οποία επιχειρεί να το γνωρίσει.

Διατυπώνεται έτσι η υπόθεση ότι είναι το ίδιο το περιεχόμενο, δηλαδή η εσωτερική υφή των κατηγοριών, αυτό που προκαλεί την αντίφαση. Αυτή η σκέψη, ότι η αντίφαση που εγκαθιδρύεται μέσα στην περιοχή της λογικής ικανότητας μέσω των κατηγοριών είναι *ουσιώδης* και *αναγκαία*, πρέπει να θεωρηθεί ως ένα από τα πιο σημαντικά και βαθυστόχαστα βήματα προόδου της νεότερης Φιλοσοφίας. Όσο βαθύ και αν είναι αυτό το σημείο, άλλο τόσο είναι ασήμαντη η λύση της αντινομίας· το μόνο της κίνητρο είναι μια τρυφερότητα για τα πράγματα του κόσμου. Δεν πρέπει να φέρει η ίδια η ουσία του κόσμου το ελάττωμα της αντίφασης, αλλά αυτό μπορεί να αποδοθεί στη σκεπτόμενη λογική ικανότητα, στην *ουσία του πνεύματος*. Προφανώς κανένας δεν θα αρνηθεί ότι ο *εμφανιζόμενος* κόσμος παρουσιάζει αντιφάσεις στο πνεύμα που τον εξετάζει· «εμφανιζόμενος» είναι ο κόσμος έτσι όπως παρουσιάζεται στο υποκειμενικό πνεύμα, στις *αισθήσεις* και στη *διάνοια*. Αλλά εάν τώρα συγκριθεί η *ουσία* του κόσμου με την *ουσία* του πνεύματος, θα απορήσει κανείς με πόση αμεροληψία εκτίθεται από κάποιον και επαναλαμβάνεται από άλλους η ταπεινόφρονη παραδοχή, ότι η έδρα της αντίφασης είναι το σκεπτόμενο ον, η λογική ικανότητα, και όχι ο κόσμος. Δεν βοηθά σε τίποτα το να χρησιμοποιηθεί η διατύπωση, ότι η λογική ικανότητα πέφτει σε αντίφαση *μόνο επειδή εφαρμόζει τις κατηγορίες*. Γιατί παράλληλα γίνεται παραδεκτό, ότι αυτή η εφαρμογή των κατηγοριών είναι *αναγκαία* και ότι η λογική ικανότητα δεν διαθέτει για το γνωρίζειν κανέναν άλλο όρο από τις

κατηγορίες. Και πράγματι το γνωρίζειν είναι *ορίζουσα* και *οριζόμενη* νόηση· εάν η λογική ικανότητα είναι μόνο μια κενή, αόριστη νόηση, τότε δεν σκέπτεται τίποτα. Αλλά εάν τελικά η λογική ικανότητα περικοπεί αναγόμενη σε μια *κενή ταυτότητα* [χωρίς ετερότητα] (δες την επόμενη §), τελικά θα πετύχει μια ευτυχισμένη απελευθέρωση από την αντίφαση, με αντίτιμο την ασήμαντη θυσία κάθε περιεχομένου και συστατικού [Inhaltes und Gehaltes].

Μπορεί επίσης να σημειωθεί ότι η έλλειψη μιας βαθύτερης εξέτασης της αντινομίας ήταν ένας από τους λόγους, για τους οποίους ο Καντ αναφέρει μόνο *τέσσερις* αντινομίες[3]. Αυτές οι τέσσερις τράβηξαν την προσοχή του, επειδή, όπως είναι φανερό όταν συζητά τους "επονομαζόμενους παραλογισμούς, προϋπέθετε ως βάση τον πίνακα των κατηγοριών· παράλληλα χρησιμοποίησε αυτό που αργότερα έγινε τόσο αγαπητή μανιέρα: εγκατέστησε το αντικείμενο μέσα σε ένα ετοιμοπαράδοτο *σχήμα*, αντί να παραγάγει τα χαρακτηριστικά του από την έννοιά του. Περαιτέρω ελλείψεις στην Καντιανή παρουσίαση των αντινομιών ανέφερα ευκαιριακά μέσα στο βιβλίο μου *Επιστήμη της Λογικής*[4].

– Το βασικό σημείο που πρέπει να προσεχτεί, είναι ότι οι αντινομίες δεν περιορίζονται στα τέσσερα επιμέρους αντι-

---

3. Οι τέσσερις κοσμολογικές αντινομίες, τις οποίες εκθέτει ο Καντ, είναι χωρισμένες σε θέση και αντίθεση και αφορούν τα εξής: α) Κατά πόσο ο κόσμος ως προς τον χώρο και τον χρόνο είναι *πεπερασμένος* ή *απέραντος*. β) Κατά πόσο η ύλη είναι επ' άπειρο διαιρετή και άρα *σύνθετη* ή αποτελείται από άπειρα *απλά* μέρη. γ) Κατά πόσο όλα μέσα στον κόσμο ενεργούν *ελεύθερα* ή καθορίζονται από τη φυσική *αναγκαιότητα* δ) Κατά πόσο ο κόσμος προέκυψε από μια *αιτία* ή είναι αποτέλεσμα *σύμπτωσης*.

4. Δες Logik I, σελ. 216 κ.ε.: «Η Καντιανή αντινομία του αδιαίρετου και του επ' άπειρο διαιρετού χαρακτήρα του χρόνου, του χώρου, της ύλης».

κείμενα[5] που έχουν παρθεί από την Κοσμολογία, αλλά επεκτείνονται σε *όλα* τα αντικείμενα κάθε είδους, σε *όλες* τις παραστάσεις, έννοιες και ιδέες. Εάν ξέρει κανείς ετούτο και γνωρίσει τα αντικείμενα μέσα σ' αυτή τους την ιδιότητα, κάνει ένα ουσιώδες βήμα στη φιλοσοφική πορεία· γιατί αυτή η ιδιότητα αποτελεί εκείνο, το οποίο παρακάτω θα προσδιορίσουμε ως *διαλεκτικό* στοιχείο μέσα στη Λογική.

§ 49

3) Το *τρίτο* αντικείμενο της λογικής ικανότητας είναι ο *θεός* (§ 36)[1]· αυτός πρέπει άρα να γνωρίζεται και να ορίζεται μέσω της *νόησης*. Αλλά σε διάκριση προς μιαν απλή *ταυτότητα*, κάθε προσδιοριστικός όρος για τη διάνοια είναι μόνο ένας *φραγμός* και μια άρνηση· κάθε ρεαλιστική ύπαρξη πρέπει λοιπόν να εκληφθεί ως απεριόριστη [=χωρίς φραγμό], δηλαδή *αόριστη*. Κατά συνέπεια ο θεός, που ορίζεται ως το σύνολο όλων των ρεαλιστικών υπάρξεων ή ως το πιο ρεαλιστικά υπαρκτό ον, αποβαίνει κάτι *απλώς αφηρημένο*· και ο μόνος όρος, με τον οποίο μπορεί να οριστεί αυτό το ον, είναι ο επίσης εντελώς αφηρημένος όρος: το *Είναι*. Η αφηρημένη *ταυτότητα*, η οποία εδώ ονομάζεται επίσης «έννοια», και το *Είναι*, είναι τα δύο στάδια των οποίων η λογική ικανότητα επιζητεί τη συνένωση· αυτή η συνένωση είναι το *ιδεώδες* της λογικής ικανότητας[2].

---

5. Ο Χέγκελ δεν εννοεί ότι υπάρχουν κατά τον Καντ τέσσερα διαφορετικά αντινομικά αντικείμενα *μέσα* στον κόσμο, αλλά ότι αυτά τα αντινομικά αντικείμενα είναι α) ο πεπερασμένος ή απέραντος κόσμος, β) ο σύνθετος ή απλός χαρακτήρας της ύλης κτλ.

1. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* Α567 κ.ε. / Β 595 κ.ε.: «Το ιδεώδες της καθαρά λογικής ικανότητας».

2. Ο Χέγκελ επεκτείνει εδώ τον προβληματισμό περί θεού που παρουσιάστηκε παραπάνω, στην § 36. Τα δύο κύρια προβλήματα αφορούν τη δυνατότητα να προσδιοριστεί ο θεός και να αποδειχτεί η ύπαρξή του. Η

§ 50

Αυτή η συνένωση μπορεί να γίνει κατά *δύο τρόπους* ή μορφές· μπορούμε είτε να ξεκινήσουμε από το *Είναι* και να προχωρήσουμε στο *αφηρημένο στοιχείο της νόησης*, είτε αντίστροφα να ξεκινήσουμε από το *αφηρημένο* και να καταλήξουμε στο *Είναι*[1].

Στην πρώτη περίπτωση ξεκινούμε από το Είναι· αλλά το Είναι ως κάτι άμεσο, παρουσιάζεται ως ένα Είναι απέραντα πολλαπλό, ως ένας κόσμος μέσα στην πληρότητά του. Αυτός ο

παραδοσιακή Μεταφυσική, που προσπάθησε να αποδείξει την ύπαρξη του θεού μέσα από την έννοιά του (με επιχείρημα ότι η έννοια του θεού ως τέλειου όντος δεν συμβιβάζεται με την ατέλεια του μη-υπάρχειν) και να αποδώσει στον θεό μια πληθώρα ιδιοτήτων οδηγημένων σε υπερθετικό βαθμό («ο θεός είναι παντοδύναμος, αγαθότατος, σοφότατος κτλ.»), θεωρείται αδικαίωτη. Κάθε προσδιοριστικός όρος βάζει φραγμούς και αρνείται (στη συγκεκριμένη περίπτωση: αρνείται την ύπαρξη του θεού) – δεν μένει λοιπόν παρά να αφεθεί ο θεός αόριστος. Έτσι όμως ο θεός γίνεται μια απλή αφαίρεση, στην οποία μπορεί να αποδοθεί μόνο η αφηρημένη λέξη «είναι». Αλλά αυτό ακριβώς είναι και το πρόβλημα που ο Χέγκελ προσδιορίζει διαλεκτικά: η έννοια (του θεού) και το Είναι (του θεού) είναι δύο στάδια μέσα στη διαλεκτική πορεία ενοποίησής τους. – Το ότι ακριβώς πάνω στο καίριο πρόβλημα του θεού δεν μπορεί να πετύχει τη σύνθεση της έννοιας και του Είναι, αποτελεί μια βασική μομφή, που επιρρίπτει ο Χέγκελ στην κριτική σκέψη του Καντ· δες π.χ. Hegels *Werke* (Suhrkamp), Band 20, σελ. 360.

1. Η πορεία προς τη συνένωση της *έννοιας* (του θεού) και της *ύπαρξης* (του θεού) μπορεί να γίνει κατά δύο τρόπους: είτε ξεκινώντας με την ύπαρξη ώστε να καταλήξουμε στην έννοια, είτε ξεκινώντας με την έννοια για να καταλήξουμε στην ύπαρξη. Ο Χέγκελ θα μελετήσει εδώ τον πρώτο τρόπο, για να εξετάσει τον δεύτερο τρόπο στην επόμενη παράγραφο (§ 51). Ας αναφερθεί ότι η μέθοδος του Χέγκελ μέσα στη Λογική του ενγένει συμπίπτει με τον *πρώτο* τρόπο μεθόδευσης: με αφετηρία το Είναι (ως θέση) προχωρεί με ενδιάμεσο σταθμό την ουσία (ως αντίθεση) προς την έννοια (ως σύνθεση).

κόσμος μπορεί να προσδιοριστεί διττά: αφενός ως μια συνάθροιση απέραντα πολλών συμπτώσεων (όπως μέσα στην *κοσμολογική* απόδειξη), αφετέρου ως μια συνάθροιση απέραντα πολλών *σκοπών και σκόπιμων* σχέσεων (όπως μέσα στη *φυσικο-θεολογική* απόδειξη)[2].

– Το να *σκεφτούμε* αυτή την πληρότητα του Είναι, σημαίνει να αφαιρέσουμε απ' αυτό την ατομικότητα και τις συμπτώσεις, και να το συλλάβουμε ως ένα Είναι γενικό και απόλυτα αναγκαίο, που ορίζει τον εαυτό του και ενεργεί σύμφωνα με γενικούς σκοπούς· σημαίνει λοιπόν να το συλλάβουμε ως διαφορετικό από εκείνο το πρώτο Είναι – να το συλλάβουμε ως θεό.

– Η κύρια ένσταση του Καντ σ' αυτή την πορεία, είναι ότι πρόκειται για ένα συλλογισμό, για μια μετάβαση. Επειδή οι *κατ' αίσθηση αντιλήψεις* και το συνονθύλευμά τους, ο κόσμος, δεν δείχνουν από μόνα τους τη γενικότητα που αναδείχνουν αργότερα μέσω της νοητικής κάθαρσης, αυτή η γενικότητα δεν δικαιώνεται [κατά τον Καντ] μέσω εκείνης της εμπειρικής παράστασης περί κόσμου. Έτσι κάθε νοητική ανάβαση από την εμπειρική παράσταση περί κόσμου στον θεό εναντιώνεται στο επιχείρημα του Χιούμ (όπως με τους παραλογισμούς, δες § 47), σύμφωνα με το οποίο δεν έχουμε δικαίωμα να *σκεφτόμαστε* τις

---

2. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* A603 κ.ε. / B631 κ.ε.: «Το αδύνατο μιας κοσμολογικής απόδειξης της ύπαρξης του θεού». Δες επίσης ό.π. A620 κ.ε. / B648 κ.ε.: «Το αδύνατο της φυσικο-θεολογικής απόδειξης». Η *κοσμολογική απόδειξη* της ύπαρξης του θεού διατυπώνεται από τον Καντ ως εξής: «Εάν κάτι υπάρχει, τότε πρέπει να υπάρχει και ένα απόλυτα αναγκαίο ον. Αλλά τουλάχιστον εγώ ο ίδιος υπάρχω· άρα υπάρχει ένα απόλυτα αναγκαίο ον» (δες ό.π., A604 / B632). Από αυτή τη διατύπωση γίνεται σαφές ότι από την ύπαρξη τυχαίων όντων συμπεραίνεται η ύπαρξη ενός απόλυτα αναγκαίου όντος. Η *φυσικο-θεολογική* απόδειξη διαπιστώνει παντού μια αλυσίδα αιτίων και αποτελεσμάτων, και συμπεραίνει ότι όλα τα αίτια θα πρέπει να οφείλονται σε μια πρώτη, ανώτατη, θεική αιτία.

κατ' αίσθηση αντιλήψεις, δηλαδή να αποσπούμε απ' αυτές γενικότητα και αναγκαιότητα[3].

Επειδή ο άνθρωπος είναι σκεπτόμενο ον, ούτε η υγιής ανθρώπινη διάνοια ούτε η Φιλοσοφία θα επιτρέψουν ποτέ να τους αφαιρεθεί το δικαίωμα, να υψώνονται στον θεό *από* και *με βάση* την εμπειρική κοσμοθεωρία. Αυτή η ανύψωση δεν έχει άλλο θεμέλιο από τη *σκεπτόμενη* μελέτη του κόσμου, και όχι τη σκέτα αισθητηριακή, ζωώδη αντίληψη. Για τη νόηση και *μόνο* για τη νόηση υπάρχει η *ουσία*, η *υπόσταση*, η *γενική εξουσία και ο τελικός σκοπός* του κόσμου. Οι επονομαζόμενες «αποδείξεις της ύπαρξης του θεού» δεν είναι παρά οι *περιγραφές* και αναλύσεις *της πορείας του πνεύματος* εντός εαυτού, μια πορεία της *νόησης* που σκέπτεται τα δεδομένα των αισθήσεων. Η *ανύψωση* της νόησης πάνω από τα αισθητά, το *πέρασμά* της πάνω από τα πεπερασμένα προς το απέραντο, το *άλμα* που κάνει προς το υπεραισθητό διασπώντας την αλυσίδα των αισθητών, όλη αυτή η μετάβαση είναι η ίδια η νόηση και *μόνο νόηση*. Εάν πεις ότι δεν πρέπει να γίνεται μια τέτοια μετάβαση, είναι σαν να λες ότι δεν πρέπει να σκεπτόμαστε. Και πράγματι τα ζώα δεν κάνουν μια τέτοια μετάβαση· ποτέ δεν ξεφεύγουν από την αίσθηση και την αισθητηριακή εποπτεία· γι' αυτό και δεν έχουν θρησκεία. Γενικότερα, αλλά και ειδικότερα σχετικά με την κριτική αυτής της νοητικής ανύψωσης, πρέπει να γίνουν οι εξής

3. Η ένσταση, την οποία εγείρει ο Καντ ενάντια στην κοσμολογική και στη φυσικο-θεολογική απόδειξη, άρα και στην πορεία από την ύπαρξη προς την έννοια, έγκειται στο ότι είναι ανεπίτρεπτο να συγχέουμε τις *εμπειρικές* παραστάσεις (περί κόσμου, υπαρκτών όντων, αιτίων και αποτελεσμάτων) με τη γενικότητα και αναγκαιότητα που αρμόζει στη *νόηση* και στις κατηγορίες της. Είναι όμως ορθή αυτή η Καντιανή ένσταση; Μέσα σε όσα σημειώνει αμέσως παρακάτω, ο Χέγκελ ασκεί μια οξύτατη πολεμική ενάντια σ' αυτή την κριτική του Καντ.

δύο παρατηρήσεις. *Πρώτον*, όταν αυτή η ανύψωση γίνεται με τη μορφή *συλλογισμών* (των επονομαζόμενων *αποδείξεων* της *ύπαρξης* του θεού), η *αφετηρία* της είναι *βέβαια* η κοσμοθεωρία, που αποτελεί κάτι σαν ένα συνονθύλευμα από συμπτώσεις ή από σκοπούς και σκόπιμες σχέσεις. Αυτή η αφετηρία μέσα στη νόηση, η οποία φτιάχνει *συλλογισμούς*, μπορεί να φαίνεται σαν *στέρεη βάση*, και να δείχνει ότι *παραμένει* μέχρι τέλους εξίσου εμπειρική όσο είναι και στην αρχή. Η σχέση της αφετηρίας προς το συμπέρασμα στο οποίο οδηγείται, ισχύει έτσι ως καθαρά *καταφατική*, σαν να πρόκειται για ένα συλλογισμό που οδηγεί από κάτι που *είναι* και συνεχίζει να είναι, σε κάτι άλλο που *επίσης είναι*. Αλλά είναι μεγάλη πλάνη, να θέλουμε να περιορίσουμε τη φύση της νόησης σ' αυτή τη μορφή της διάνοιας. Το να σκεπτόμαστε τον εμπειρικό κόσμο, θα πει μάλλον να μεταβάλλουμε την εμπειρική του μορφή και να τον μεταμορφώνουμε σε κάτι γενικό. Η νόηση ασκεί συνάμα μια *αρνητική* επίδραση πάνω σ' εκείνη την εμπειρική *βάση*· το αισθητηριακό υλικό, όταν παίρνει τη σφραγίδα της γενικότητας, *δεν παραμένει* μέσα στην πρώτη του εμπειρική μορφή. Μαζί με την απομάκρυνση και *άρνηση* του περικαλύμματος αναδεικνύεται το εσωτερικό *περιεχόμενο* όσων αντιλαμβανόμαστε με την *αίσθηση* (δες §§ 13 και 23). Οι μεταφυσικές αποδείξεις της ύπαρξης του θεού είναι ελαττωματικές ερμηνείες και περιγραφές της ανύψωσης του πνεύματος από τον κόσμο στον θεό, γιατί δεν εκφράζουν με αρκετή οξύτητα το στοιχείο της *άρνησης*, το οποίο συμπεριλαμβάνεται μέσα σ' αυτή την ανύψωση· εάν ο κόσμος είναι *συμπτωματικός* [*zufällig*], αυτό σημαίνει ότι είναι απλώς και μόνο *πτωτικός* [*fallend*], φαινομενικός, καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν κάτι *μηδαμινό*. Το νόημα της ανύψωσης του πνεύματος, είναι ότι στον κόσμο ιδιάζει *βέβαια* κάποιο Είναι, αλλά

αυτό είναι μόνο επίφαση και όχι το αληθινό Είναι, όχι απόλυτη αλήθεια· αντίθετα η απόλυτη αλήθεια είναι εκείθεν εκείνου του φαινόμενου, υπάρχει μόνο μέσα στον θεό, και μόνο ο θεός είναι το αληθινό Είναι. Εάν αυτή η ανύψωση [Erhebung] είναι *μετάβαση* και *μεσολάβηση*, είναι επίσης *αναίρεση* [Aufhebung] της μετάβασης και της μεσολάβησης· γιατί ίσα-ίσα ο κόσμος, μέσω του οποίου θα μπορούσε να φανεί μεσολαβούμενος ο θεός, αναδείχνεται ως κάτι μηδαμινό· μόνο εάν *εκμηδενιστεί* το Είναι του κόσμου, υπάρχει στήριγμα για την ανύψωση· έτσι αυτό που στέκεται ως μεσολαβητής, εξαφανίζεται, και μαζί του αναιρείται η μεσολάβηση μέσα στην ίδια ετούτη μεσολάβηση[4].

– Κυρίως είναι εκείνη η απλώς και μόνο ως *καταφατική* εκλαμβανόμενη σχέση, ως σχέση μεταξύ δύο όντων, την οποία έχει εμπρός στα μάτια του ο Jacobi όταν καταπολεμά τις αποδείξεις της διάνοιας. Επιρρίπτει σ' αυτές τη δίκαιη μομφή ότι αναζητούν *συνθήκες* (δηλαδή τον κόσμο)

---

4. Ο Χέγκελ φανερώνεται ως υπερασπιστής των αποδείξεων περί ύπαρξης του θεού, επειδή αυτές είναι μια «σκεπτόμενη μελέτη του κόσμου» που οδηγεί τον άνθρωπο πάνω από τη ζωώδη αισθητήρια κατάσταση, προς μια θρησκευτική κοσμοθεωρία· πρόκειται για μια προσπάθεια ανύψωσης από τα αισθητά προς το υπεραισθητό, από τα πεπερασμένα προς το άπειρο, που εξευγενίζει τον άνθρωπο. Αλλά είναι εσφαλμένο κατά τον Χέγκελ, να θεωρηθεί ότι αυτή η πορεία *συγχέει* τα εμπειρικά με τα νοητικά πράγματα, καταφάσκοντας στα πρώτα όπως και στα δεύτερα. Αντίθετα είναι σαφές ότι πρόκειται για μια *άρνηση* των αισθητών, για μια *αναίρεσή* τους, που *εκμηδενίζει* το Είναι του κόσμου για να οδηγηθεί στο Είναι του θεού. Αν φαίνεται ο κόσμος να «μεσολαβεί» για να προκύψει θεός, αυτό γίνεται μόνο με *εκμηδένιση* του μεσολαβούντος κόσμου. Ο Χέγκελ καταλήγει να αντικαθιστά τον όρο «ανύψωση» (Erhebung) με τον χαρακτηριστικό διαλεκτικό όρο «αναίρεση» (Aufhebung), που σημαδεύει την εκμηδένιση ενός προηγούμενου σταδίου, το οποίο όμως εξακολουθεί να *διατηρείται ως ανηρημένο* μέσα σε ένα ανώτερο στάδιο.

για το *απόλυτο* [= αυτό που δεν βρίσκεται κάτω από συνθήκες, (γερμανικά: das *Unbedingte*)], και παρατηρεί ότι έτσι το *απέραντο* (ο θεός) παριστάνεται ως *παράγωγο* και *εξαρτημένο*[5]. Αλλά εκείνη η ανύψωση, όπως λαβαίνει χώρα μέσα στο πνεύμα, χρησιμεύει στο να διορθώσει αυτή την επίφαση· και πράγματι ολόκληρο το περιεχόμενό της αποτελεί διόρθωση αυτής της επίφασης. Ωστόσο ο Jacobi δεν αναγνώρισε αυτή την αληθινή φύση της ουσιώδους νόησης: το ότι κατορθώνει να αναιρεί μέσα στη μεσολάβηση την ίδια τη μεσολάβηση, γι' αυτό και η ορθή μομφή του, που στρέφεται ενάντια στην απλώς και μόνο ανασκοπική διάνοια, είναι εσφαλμένη όταν στρέφεται ενάντια στη νόηση ενγένει, και ειδικά στην ορθολογική νόηση.

Για να εξηγήσουμε τί εννοούμε, με το ότι έχει παραβλεφθεί το *αρνητικό* στάδιο της νόησης, μπορούμε να αναφέρουμε ως παράδειγμα την ένσταση που έχει διατυπωθεί ενάντια στις θεωρίες του Σπινόζα, αποδίδοντάς τους πανθεϊσμό και αθεϊσμό[6]. Η *απόλυτη υπόσταση* του Σπινόζα δεν είναι βέβαια ακόμα το απόλυτο *πνεύμα*, και είναι μια δίκαιη απαίτηση το να ορίζεται ο θεός ως απόλυτο πνεύμα. Αλλά όταν ο ορισμός του Σπινόζα παριστάνεται έτσι ώστε να συγχέει τον θεό με τη φύση και με τον πεπερασμένο κόσμο, και να θεοποιεί τον κόσμο, προϋποτίθεται ότι ο πεπερασμένος κόσμος κατέχει μια αληθινή πραγματικότητα [Wirklichkeit] και μια *καταφατική ρεαλι-*

---

5. Δες Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (= «Η διδασκαλία του Σπινόζα μέσα σε επιστολές προς τον κύριο Μωυσή Μέντελσον»), α' έκδοση 1785, β' συμπληρωμένη έκδοση 1789. Δες κυρίως το 3ο παράρτημα αυτού του βιβλίου.

6. Πρόκειται για μια μομφή που επιρρίπτει ο Fr.H. Jacobi στο κεφάλαιο «Ο σπινοζισμός είναι ένας αθεϊσμός» μέσα στο· παραπάνω αναφερόμενο βιβλίο του.

στικότητα [*Realität*]. Με αυτή την προϋπόθεση ο θεός, ενοποιούμενος με τον κόσμο, γίνεται ολωσδιόλου πεπερασμένος και υποβιβάζεται στην απλώς πεπερασμένη και εξωτερική πολλαπλότητα της ύπαρξης. Αλλά έχω να κάνω δύο ενστάσεις: Αφενός ότι ο Σπινόζα δεν ορίζει τον θεό ως ενότητα του θεού με τον κόσμο, αλλά ως ενότητα της *νόησης* με την έκταση (δηλαδή με τον υλικό κόσμο). Αφετέρου ότι ακόμα και αν δεχτούμε αυτή την αδέξια διατυπωμένη μομφή περί ενότητας, παραμένει γεγονός ότι το σύστημα του Σπινόζα ορίζει τον κόσμο ως φαινόμενο που δεν έχει αληθινή πραγματικότητα [wirkliche Realität], άρα αυτό το σύστημα πρέπει να θεωρηθεί ως **ακοσμισμός** και όχι ως αθεϊσμός. Μια Φιλοσοφία που ισχυρίζεται ότι ο θεός υπάρχει και ότι *μόνο* ο θεός υπάρχει, θα δικαιούτο τουλάχιστο να μην στιγματιστεί ως αθεϊστική· ακόμα και στους λαούς που λατρεύουν τον πίθηκο, την αγελάδα, ή πέτρινα και χάλκινα είδωλα ως θεό, αποδίδουμε δα θρησκεία. Αλλά η ανθρώπινη παράσταση είναι τέτοια, ώστε οι άνθρωποι αντιδρούν έντονα στο να εγκαταλείψουν την πιο αγαπητή τους πεποίθηση, ότι αυτό το συνονθύλευμα από πεπερασμένα όντα, το οποίο ονομάζεται *κόσμος*, είναι πράγματι ρεαλιστικό. Το να ισχυριστεί κάποιος ότι *δεν υπάρχει κόσμος*, είναι ένας τρόπος σκέψης τον οποίο τείνουν να θεωρούν ως αδύνατο, ή τουλάχιστο ως πολύ λιγότερο δυνατό από το να υποστηρίξει κάποιος ότι *δεν υπάρχει θεός*. Πιστεύουν πολύ ευκολότερα, και όχι βέβαια προς τιμήν τους, ότι ένα σύστημα αρνείται τον θεό, παρά ότι αρνείται τον κόσμο· βρίσκουν πολύ πιο ευνόητο να αρνηθεί κάποιος τον θεό, παρά να αρνηθεί τον κόσμο.

Η *δεύτερη* παρατήρηση αφορά την κριτική του *περιεχομένου*, το οποίο πετυχαίνει κατ' αρχήν εκείνη η σκεπτόμενη ανύψωση. Αν αυτό το περιεχόμενο συνίσταται μόνο σε όρους όπως η *υπόσταση* του κόσμου, η *αναγκαία ουσία*

του, η *σκόπιμα οργανωτική και κατευθυντήρια αιτία*, τότε βέβαια είναι ακατάλληλο στο να εκφράσει αυτό που εννοείται ή που θα έπρεπε να εννοείται με τον όρο «θεός». Αλλ' άσχετα από το ότι κάποιοι προϋποθέτουν μια παράσταση περί θεού και κρίνουν ένα συμπέρασμα με βάση αυτή την προϋπόθεση, εκείνοι οι όροι έχουν μεγάλη αξία και είναι αναγκαία στοιχεία στην ιδέα περί θεού. Για να φέρουμε κατ' αυτό τον τρόπο μπροστά στη νόηση την αληθινή ιδέα περί θεού, και να αποδώσουμε το περιεχόμενό της με τον αληθινό όρο, οφείλουμε να λάβουμε ως αφετηρία όχι κάποιο υποδεέστερο περιεχόμενο. Τα *απλώς συμπτωματικά* πράγματα του κόσμου είναι ένας πολύ αφηρημένος όρος. Οι οργανικές δομές και οι σκοπιμότητές τους ανήκουν σε μια ανώτερη σφαίρα, *στη ζωή*. Αλλά εκτός του ότι η εξέταση της ζωντανής φύσης και των άλλων τελεολογικών απόψεων των υπαρκτών πραγμάτων μολύνει λόγω ασημαντότητας τα *τελικά αίτια*, και μάλιστα με παιδιάστικες αναφορές σ' αυτά και στις σχέσεις τους, η απλώς ζωντανή φύση δεν είναι ακόμη ικανή να παράσχει το υλικό, βάσει του οποίου θα μπορέσει να συλληφθεί ο αληθινός *όρος* της ιδέας περί θεού. Ο θεός είναι κάτι περισσότερο από ζωή, είναι πνεύμα. Αν λοιπόν η νόηση παίρνει μια *αφετηρία* για να σκεφτεί το απόλυτο, και θέλει να πάρει την πιο κοντινή, η πιο άξια και αληθινή αφετηρία είναι μόνο η φύση του *πνεύματος*.

§ 51

Η *άλλη οδός συνένωσης*, μέσω της οποίας πρόκειται να προκύψει το *ιδεώδες* [της λογικής ικανότητας], ξεκινά από το *αφηρημένο στοιχείο της νόησης* και τείνει προς τον χαρακτηρισμό του: ο μόνος όρος που απομένει για κάτι τέτοιο είναι *το Είναι·*

αυτό κάνει η *οντολογική απόδειξη* της ύπαρξης του θεού[1]. Εδώ παρουσιάζεται αντίθεση ανάμεσα στη *νόηση* και στο *Είναι*, ενώ κατά την πρώτη οδό συνένωσης το Είναι είναι κοινό στους δύο όρους, και η αντίθεση αφορά εκεί μόνο τη διαφορά μεταξύ ατομικού και γενικού. Η αντίρρηση την οποία προβάλλει η διάνοια σ' αυτή τη δεύτερη οδό, είναι η ίδια μ' εκείνη που προέβαλε κατά την πρώτη οδό, όπου αρνήθηκε ότι μέσα στο εμπειρικό στοιχείο περιέχεται η γενικότητα· έτσι κι εδώ, αρνείται ότι μέσα στο γενικό περιέχεται το ατομικό, και το ατομικό είναι εδώ το Είναι. Με άλλη διατύπωση, λέει ότι το Είναι δεν μπορεί να παραχθεί με κάποια ανάλυση από την έννοια [η οποία είναι κάτι γενικό][2].

Η Καντιανή κριτική στην οντολογική απόδειξη βρήκε μια ομόφωνα ευνοϊκή υποδοχή και αποδοχή, πράγμα που οφείλεται αναμφίβολα στο παράδειγμα που έδωσε ο Καντ με τα *εκατό τάληρα*, για να διασαφηνίσει τη διαφορά

---

1. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* A592 κ.ε. / B620 κ.ε.: «Το αδύνατο μιας οντολογικής απόδειξης της ύπαρξης του θεού». Η οντολογική απόδειξη ξεκινά με το δεδομένο της *έννοιας* του θεού ως του ύψιστου και τέλειου όντος· αυτή η έννοια δεν μπορεί να περιέχει την ατέλεια του μη-υπάρχειν. Με βάση λοιπόν την έννοια στην τέλεια και απόλυτη μορφή της βγαίνει ένα συμπέρασμα σχετικά με το Είναι.

2. Στην «πρώτη οδό συνένωσης» της νόησης με το Είναι επρόκειτο για την έννοια του θεού ως αναγκαίου αιτίου. Εκεί αφετηρία ήταν το κοσμικό και εμπειρικό Είναι, το οποίο ζητούσε να αναχθεί σε ένα αναγκαίο θεικό αίτιο· από τα *επιμέρους* υπαρκτά όντα απαιτείτο η *γενικότητα* και αναγκαιότητα της θεικής έννοιας. Αντίθετα στη «δεύτερη οδό συνένωσης», στην οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του θεού, από τη γενικότητα της έννοιας ζητάται το ατομικό Είναι του θεού. Η ίδια ασυμμετρία ανάμεσα στο γενικό και στο επιμέρους, που επικρίθηκε από τη «διάνοια» (του Ιμ. Καντ), διαπιστώνεται και εδώ· έτσι ο Καντ θεωρεί ότι η οντολογική απόδειξη είναι απαράδεκτη. Με τις παρατηρήσεις που ακολουθούν, ο Χέγκελ αναλαμβάνει μια ένθερμη υπεράσπιση της οντολογικής απόδειξης.

που υπάρχει ανάμεσα στη νόηση και στο Είναι. Εάν σκεφτούμε μόνο την *έννοιά* τους, δεν υπάρχει καμιά διαφορά αν τα εκατό τάληρα υπάρχουν πράγματι ή δυνάμει· αλλά για την οικονομική κατάσταση ενός ανθρώπου, υπάρχει ουσιαστική διαφορά. – Τίποτα δεν μπορεί να είναι τόσο σαφές, όσο ότι κάτι που έχω στη σκέψη μου ή στην παράστασή μου δεν είναι κιόλας κάτι *πραγματικό*· η παράσταση ή ακόμη και η έννοια δεν φτάνουν το Είναι.

– Ωστόσο μπορεί να χαρακτηριστεί ως βαρβαρότητα, το να ονομαστεί «έννοια» κάτι σαν τα εκατό τάληρα· εκτός τούτου όλοι εκείνοι που δεν παύουν να μιλούν ενάντια στη φιλοσοφική ιδέα, ότι *η νόηση διαφέρει από το Είναι*, θα έπρεπε επιτέλους να παραδεχτούν ότι αυτό δεν είναι εντελώς άγνωστο στους φιλόσοφους. Ποια γνώση μπορεί να είναι πιο τετριμμένη απ' αυτήν; Επιπλέον θα έπρεπε να σκεφτούμε, ότι όταν μιλάμε για *θεό*, πρόκειται για αντικείμενο άλλου είδους από τα εκατό τάληρα και από *οποιαδήποτε* επιμέρους έννοια, παράσταση ή όποιο άλλο όνομα της δώσουμε. Πράγματι κάθε τι *πεπερασμένο*, είναι αυτό και *μόνο αυτό*: *η ύπαρξή του διαφέρει από την έννοιά του*. Αλλά ο θεός είναι σίγουρα ένα ον, που μπορεί να νοηθεί *μόνο ως υπάρχον*· η έννοιά του περιέχει Είναι[3]. Αυτή η ενότητα της έννοιας και του Είναι συγκροτεί την έννοια του θεού.

– Αυτός είναι βέβαια ακόμα ένας μορφικός χαρακτηρισμός του θεού, που δεν περιέχει τίποτα περισσότερο από τη φύση της *έννοιας*. Αλλά είναι εύκολο να ιδούμε, ότι η έννοια ήδη με το εντελώς αφηρημένο της νόημα περιέχει το *Είναι*. Γιατί η έννοια, όπως αλλιώς και αν οριστεί,

3. Έτσι ορίζει τον θεό ο Σπινόζα μέσα στην *Ηθική* του, μέρος 1ο, αρ. 1: «Με τον όρο *'αιτία του εαυτού του'* [: causa sui] εννοώ αυτό του οποίου η ουσία συμπεριλαμβάνει την ύπαρξη, ή αυτό του οποίου η φύση μόνο ως υπάρχουσα μπορεί να νοηθεί».

ορίζεται τουλάχιστο ως αυτοσχετισμός που προκύπτει με αναίρεση της μεσολάβησης, και άρα είναι κάτι *άμεσο*. Αλλά ακριβώς αυτό είναι το Είναι[4].

– Θα ήταν βέβαια παράδοξο, μπορείς να πεις, εάν η έννοια, αυτό το πιο ενδόμυχο στοιχείο του πνεύματος, ή ακόμα το Εγώ και όλη αυτή η συγκεκριμένη ολότητα την οποία καλούμε θεό, δεν ήταν αρκετά πλούσια ώστε να περιέχει έναν τόσο φτωχό όρο όπως το *Είναι*, που είναι δα ο πιο φτωχός και πιο αφηρημένος όρος απ' όλους. Εάν δούμε τη σκέψη που περιέχει, δεν μπορεί να υπάρχει τίποτα πιο ελάχιστο από το *Είναι*. Και μόνο ετούτο είναι ίσως ακόμα πιο ελάχιστο: αυτο που φέρνουμε αρχικά κατά νου ακούγοντας τη λέξη «Είναι», μια *εξωτερική* και *αισθητή* ύπαρξη, όπως αυτού του χαρτιού που έχω εδώ μπροστά μου· αλλά κανένας δεν σκέφτεται να μιλήσει για την αισθητή ύπαρξη ενός περιορισμένου και φθαρτού πράγματος.

– Άλλωστε η τετριμμένη παρατήρηση της [Καντιανής] κριτικής, ότι «η νόηση και το Είναι διαφέρουν», μπορεί το πολύ-πολύ να ενοχλήσει τη μετάβαση του ανθρώπινου πνεύματος από τη *σκέψη* του θεού προς τη βεβαιότητα ότι αυτός *είναι*· δεν μπορεί όμως να του την στερήσει. Αυτή η

---

4. Ο Χέγκελ αρνείται να συγκαταλέξει τα «εκατό τάληρα», που έφερε ο Καντ ως παράδειγμα, στην περιοχή της νόησης. Εάν θέλουμε να μιλήσουμε για νόηση θεού, αυτή δεν μπορεί να συγκρίνεται με τη νόηση ενός οποιουδήποτε πεπερασμένου και επιμέρους όντος. Η έννοια του θεού διαφέρει κατά τον Χέγκελ από κάθε άλλη, κατά το ότι οφείλει να περιέχει την ύπαρξη του θεού, και μάλιστα η ίδια η φύση της έννοιας έγκειται στο να περιέχει την ύπαρξη του νοούμενου. Αλλά παρέχεται ένας ακόμα ορισμός: η *έννοια* είναι καρπός ενός αυτοσχετισμού, άρα ενός σχετισμού του εαυτού με τον εαυτό του, όπου ο άλλος εαυτός έχει ήδη αναιρεθεί μέσα στην ιδιότητά του να μεσολαβεί μεταξύ εαυτού (θέσης) και εαυτού (αντίθεσης), και έχει οδηγήσει τον εαυτό σε μια νέα αμεσότητα – που είναι το Είναι μέσα σε ταυτότητα με το νοείν.

μετάβαση, που εξαρτάται από τον απόλυτα αδιαχώριστο χαρακτήρα της σκέψης περί θεού και του Είναι του, έχει αποκατασταθεί στο δίκιο της από την *άμεση γνώση* που είναι η *πίστη*· θα μιλήσω γι' αυτήν παρακάτω[5].

§ 52

Έτσι [κατά τον Καντ] η *νόηση* πάνω στο αποκορύφωμά της αφήνει πίσω της τον *προσδιορισμό* ως κάτι *εξωτερικό* της· αυτή παραμένει πέρα για πέρα *αφηρημένη* νόηση, ενώ εξακολουθητικά ονομάζεται *λογική ικανότητα*. Το αποτέλεσμα είναι ότι η λογική ικανότητα δεν παρέχει παρά τη *μορφική ενότητα* που απαιτείται για την απλοποίηση και συστηματοποίηση των εμπειριών· είναι απλώς ένας *κανόνας* [Kanon], και όχι ένα *όργανο* [Organon] της αλήθειας, δεν μπορεί να προσφέρει μια *θεωρία* περί του απείρου, παρά μόνο μια *κριτική* της γνώσης[1]. Σε τελική ανάλυση η [Καντιανή] κριτική συνίσταται στη *διαβεβαίωση* ότι η νόηση είναι μόνο η *απροσδιόριστη ενότητα* και η *ενέργεια* αυτής της απροσδιόριστης ενότητας.

---

5. Η άμεση γνώση, δηλαδή η πίστη, είναι η τρίτη στάση της νόησης απέναντι στα αντικείμενα, που εξετάζεται παρακάτω στις §§ 61-78.

1. Η διάκριση ανάμεσα στη λογική ικανότητα ως «κανόνα» και ως «όργανο» προέρχεται από τον Ιμ. Καντ, δες *Κριτ τ. καθ. λογ.* A795 κ.ε. / B823 κ.ε.: «Ο κανόνας της καθαρά λογικής ικανότητας». Γράφει εκεί ο Καντ: «Η μεγαλύτερη και ίσως η μοναδική χρησιμότητα κάθε Φιλοσοφίας της καθαρά λογικής ικανότητας είναι λοιπόν μόνο αρνητική· γιατί δεν αποτελεί ένα όργανο [Organon] που θα έτεινε στο να διευρύνει, αλλά είναι μια επιστήμη που χρησιμεύει στο να προσδιορίζει τα όρια, και αντί να αποκαλύπτει την αλήθεια, έχει μόνο τη σιωπηλή αξία να προφυλάσσει από πλάνες. ... Με τον όρο 'κανόνας' [Kanon] εννοώ το σύνολο των a priori αξιωμάτων για την ορθή χρησιμοποίηση ορισμένων γνωσιακών ικανοτήτων ενγένει. Έτσι η γενική [= μορφική, τυπική] Λογική μέσα στο αναλυτικό της μέρος είναι ένας κανόνας για τη διάνοια και τη λογική ικανότητα ενγένει, αλλά μόνο κατά τη μορφή, γιατί κάνει αφαίρεση κάθε

6). [1]Η *πρακτική λογική ικανότητα* συλλαμβάνεται [από τον Καντ] ως θέληση που καθορίζει τον εαυτό της και μάλιστα κατά *γενικό* τρόπο, δηλ. ως *σκεπτόμενη* θέληση. Έργο της είναι να δίνει προστακτικούς, αντικειμενικούς νόμους ελευθερίας, που αποφαίνονται τί *πρέπει να γίνεται*. Η δικαίωση τού να εικάζεται εδώ η νόηση ως ενέργεια που *καθορίζει αντικειμενικά* (δηλαδή που είναι πράγματι *λογική ικανότητα*), αποδίδεται στο ότι η πρακτική ελευθερία μπορεί να *αποδειχτεί μέσω εμπειρίας*, δηλαδή να καταδειχτεί μέσα στο φαινόμενο της αυτοσυνείδησης. Ενάντια σ' αυτή την εμπειρία μέσα στη συνείδηση τάσσεται κάθε τι που αντιπροτείνει ο ντετερμινισμός με βάση αντίθετες εμπειρίες, ιδιαίτερα η σκεπτικιστική επαγωγή (που υποστηρίζεται και από τον Χιούμ) της *απέραντης διαφορετικότητας* ανάμεσα σε όσα θεωρούνται από τους ανθρώπους ως δικαίωμα και καθήκον, – δηλαδή της διαφορετικότητας ανάμεσα στους νόμους που υποτίθεται ότι είναι αντικειμενικοί νόμοι της ελευθερίας[2].

περιεχόμενου». Είναι φανερό ότι χαρακτηρίζοντας την Κριτική του «όργανο», ο Καντ αποποιείται τη δυνατότητα να *προσδιορίσει θετικά* τα περιεχόμενα της καθαρά λογικής ικανότητας: την ψυχή, τον κόσμο και τον θεό. Ο Χέγκελ παρατηρεί ότι έτσι η λογική ικανότητα παραμένει κάτι αφηρημένο, μορφικό και απροσδιόριστο.

1. Αυτό το 6′ αντιστοιχεί προς το α′ που εμφανίστηκε στην § 42. Αφού ο Χέγκελ εξέθεσε κριτικά την Καντιανή *θεωρητική* Φιλοσοφία, πρόκειται τώρα (στις §§ 53-54) να αναφερθεί σύντομα στην *πρακτική* Φιλοσοφία του Καντ. Ο Ιμ. Καντ συνέγραψε, ως γνωστόν, τρία βιβλία σχετικά με την Ηθική: *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών* (1785), *Κριτική της πρακτικής λογικής ικανότητας* (1788), και *Η Μεταφυσική των ηθών* (1797).

2. Ο Χέγκελ επισημαίνει ότι οι ηθικοί νόμοι, τους οποίους ανακαλύπτει ο Καντ, είναι νόμοι ελευθερίας και αντιτίθενται στον σκεπτικισμό και στον ντετερμινισμό, οι οποίοι διαπιστώνουν ότι οι ανθρώπινοι νόμοι που αφορούν τα δικαιώματα και τα καθήκοντα των ανθρώπων είναι απέραντα διαφορετικοί από λαό σε λαό και από εποχή σε εποχή, έτσι ώστε δεν

§ 54

Εκείνο που η πρακτική νόηση βάζει στον εαυτό της ως νόμο και ως κριτήριο του *αυτοπροσδιορισμού* της, δεν είναι πάλι τίποτε άλλο παρά η ίδια *αφηρημένη ταυτότητα* της διάνοιας: το ότι δεν πρέπει να υπάρχει αντίφαση μέσα στον αυτοπροσδιορισμό. Έτσι και η *πρακτική* λογική ικανότητα δεν ξεπερνά τον φορμαλισμό, ο οποίος θεωρείται ως έσχατη βαθμίδα της *θεωρητικής* λογικής ικανότητας[1].

Αλλά αυτή η πρακτική λογική ικανότητα δεν αρκείται να θέσει τον γενικό όρο, *το καλό*, μόνο *μέσα της*· πρωτογίνεται αληθινά *πρακτική*, όταν απαιτεί να αποκτήσει το καλό μια ύπαρξη μέσα στον κόσμο, μια εξωτερική αντικειμενικότητα, δηλαδή η σκέψη να μην είναι απλώς *υποκειμενική*, αλλά να γίνει πέρα για πέρα αντικειμενική. Θα μιλήσω παρακάτω γι' αυτό το αίτημα της πρακτικής λογικής ικανότητας.

μπορεί να γίνει λόγος για αντικειμενικούς νόμους. Είναι γνωστό ότι ο Καντ θεμελιώνει την *αντικειμενικότητα* των ηθικών νόμων στο γεγονός ότι αυτοί οι νόμοι επιβάλλουν ένα «πρέπει» που ισχύει *γενικά* και *αναγκαία* για κάθε έλλογο ον.

1. Το δικαίωμα που ο Καντ αρνήθηκε να παραχωρήσει στη *θεωρητική* λογική ικανότητα, να μπορεί να αυτοπροσδιορίζει το περιεχόμενό της ελεύθερα και άρα να προσδιορίζει το απόλυτο (θεό, ψυχή, κόσμο), το παραχώρησε στην *πρακτική* λογική ικανότητα. Έτσι η πρακτική νόηση είναι κατά τον Καντ σε θέση να βάζει αφ' εαυτής ένα ηθικό νόμο στον εαυτό της και να υπακούει αυτόβουλα σ' αυτόν τον νόμο. Ωστόσο ο Χέγκελ παρατηρεί ότι δεν έχει λυθεί το πρόβλημα που αφορά το *περιεχόμενο* αυτής της νομοθεσίας· το μόνο κριτήριο που βάζει ο Καντ, είναι να μην υπάρχει αντίφαση, δηλαδή οι *ατομικοί* γνώμονες να μπορούν να γίνουν και *γενικοί* ηθικοί νόμοι· αυτό όμως είναι ένα φορμαλιστικό κριτήριο, που δεν εξηγεί ποιο μπορεί να είναι το περιεχόμενο της πρακτικής νόησης: το καλό. Και το πρόβλημα δεν λύνεται (όπως παρατηρεί ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη), με το να απαιτείται το καθήκον μόνο ένεκα του καθήκοντος, ή με το αξίωμα ότι η θέληση πρέπει να συμφωνεί με τον εαυτό της.

γ) Στην *ανασκοπική δύναμη του κρίνειν* αποδίδεται [από τον Καντ] το αξίωμα μιας *εποπτεύουσας διάνοιας*, δηλαδή μιας διάνοιας, μέσα στην οποία το *μερικό*, το οποίο είναι κάτι *τυχαίο* για τη γενικότητα (δηλ. για την αφηρημένη ταυτότητα) και δεν μπορεί να παραχθεί απ' αυτό, ορίζεται από την ίδια ετούτη γενικότητα. Αυτό συμβαίνει μέσα στα προϊόντα της τέχνης και της *οργανικής* φύσης[1].

Το κύριο χαρακτηριστικό μέσα στην Καντιανή *Κριτική της δύναμης του κρίνειν*, είναι ότι έφτασε να εκφράσει την παράσταση αλλά και τη σκέψη *της ιδέας*. Η παράσταση μιας *εποπτικής διάνοιας*, μιας *εσωτερικής* σκοπιμότητας κτλ. είναι το γενικό που έχει συνάμα νοηθεί ως καθ' εαυτό *συγκεκριμένο*. Μόνο μέσα σ' αυτές τις παρα-

---

1. Εδώ και στις επόμενες παραγράφους (§§ 56-59) ο Χέγκελ αναφέρεται στην τρίτη μεγάλη Κριτική του Ιμ. Καντ, στην *Κριτική της δύναμης του κρίνειν (Kritik der Urteilskraft*, 1790), που αναφέρεται στην ανθρώπινη δύναμη να εκφέρουμε κρίσεις για τα καλλιτεχνήματα και για τη φυσική τελεολογία. Ο Χέγκελ παραπέμπει προπάντων στην § 77 αυτού του Καντιανού βιβλίου, η οποία πραγματεύεται την ικανότητα της ανθρώπινης διάνοιας να συλλαμβάνει την έννοια ενός φυσικού σκοπού. Ανασκοπώντας τα φυσικά όντα η ανθρώπινη διάνοια είναι σε θέση να υπερβεί τον *μερικό* και *τυχαίο* χαρακτήρα τους, και να συλλάβει σ' αυτά την έννοια ενός *γενικού* σκοπού προς τον οποίο κατατείνουν. Ο Καντ οδηγείται στην πεποίθηση ότι διαθέτουμε μια *«εποπτική διάνοια»* (intuitiver Verstand), όσο και αν αυτή φανερώνεται αντιφατική ως αποτελούμενη από εποπτεία (= αίσθηση) και νόηση, η οποία δεν προχωρεί από κάποιες γενικές έννοιες προς τα επιμέρους όντα της φύσης και ούτε υπάγει τα επιμέρους όντα σε γενικές a priori κατηγορίες. Αυτή η «εποπτική διάνοια» είναι η ανθρώπινη δύναμη να εκφέρουμε κρίσεις (Urteilskraft). Αυτή κατορθώνει να συλλαμβάνει μια «ιδέα» (Idee) που δεν είναι ορθολογικό αξίωμα και ούτε εμπειρικό φαινόμενο, αλλά που συνδυάζει και συνταυτίζει μέσα της την παράσταση και τη σκέψη (αυτής της ιδέας).

στάσεις φανερώνεται λοιπόν ο *θεωρησιακός* χαρακτήρας της Καντιανής Φιλοσοφίας. Ο Schiller και άλλοι βρήκαν μέσα στην ιδέα του *καλλιτεχνικά ωραίου*, όπου η σκέψη ενοποιείται *συγκεκριμένα* με την αισθητηριακή παράσταση, τη διέξοδο από τις *αφαιρέσεις* της διαχωρίζουσας διάνοιας[2]. Άλλοι βρήκαν μια τέτοια διέξοδο στην εποπτεία και στη συνείδηση της *ζωής* και των *ζωντανών* όντων, είτε αυτή η ζωντάνια είναι φυσική είτε νοητική. – Το καλλιτεχνικό προϊόν όπως και το ζωντανό άτομο έχουν βέβαια ένα περιορισμένο περιεχόμενο. Αλλά μέσα στην αιτούμενη αρμονία της φύσης (ή αναγκαιότητας) και του ελεύθερου σκοπού, μέσα στον τελικό σκοπό του κόσμου νοούμενο ως ρεαλιστικά πραγματωμένο, ο Καντ έθεσε μπροστά μας την ιδέα ως ευνόητη ακόμα και κατά το περιεχόμενό της. Αλλ' αυτό που μπορεί να ονομαστεί τεμπελιά της *σκέψης*, όταν συναναστρέφεται αυτή την ύψιστη ιδέα βρίσκει μια υπερβολικά εύκολη διέξοδο στο *πρέπει*: αντί να σταθεί στη ρεαλιστική πραγμάτωση του τελικού σκοπού, στέκεται στον διαχωρισμό ανάμεσα στην έννοια και στη ρεαλιστικότητα. Αντίθετα ήδη το *παρόν* των ζωντανών οργανισμών και του καλλιτεχνικά ωραίου δείχνει στη νόηση και στην εποπτεία την *πραγματικότητα* του *ιδεώδους*. Οι Καντιανές παρατηρήσεις σχετικά με αυτά τα αντικείμενα θα ήταν λοιπόν ιδιαίτερα κατάλληλες στο να οδηγήσουν τη συνείδηση να συλλάβει και να σκεφτεί τη *συγκεκριμένη* ιδέα.

---

2. Δες Fr. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (= «Σχετικά με την αισθητική μόρφωση του ανθρώπου», 1795), γράμματα 18 και 25.

§ 56

Εδώ οδηγούμαστε στο να σκεφτούμε μια διαφορετική σχέση ανάμεσα στη *γενικότητα* της διάνοιας και στη *μερικότητα* της εποπτείας, από εκείνη στην οποία θεμελιώνεται η θεωρία περί θεωρητικής και πρακτικής λογικής ικανότητας. Αλλά μ' ετούτο δεν συνδέεται η διάγνωση, ότι αυτή η διαφορετική σχέση είναι η *αληθινή* ή καν η ίδια η *αλήθεια*. Αντίθετα αυτή η ενότητα [της γενικότητας και της μερικότητας] γίνεται δεκτή έτσι όπως υπάρχει μέσα σε πεπερασμένα φαινόμενα, και αποκαλύπτεται μέσα στην *εμπειρία*. Μια τέτοια εμπειρία, που κατ' αρχήν υπάρχει μόνο μέσα στο *υποκείμενο*, μπορεί να προέλθει από δύο πηγές: Μπορεί να πηγάσει αφενός από τη *μεγαλοφυΐα* [Genie], από την ικανότητα που παράγει αισθητικές ιδέες[1], δηλαδή παραστάσεις της ελεύθερης *φαντασίας*, οι οποίες χρησιμεύουν στην παραγωγή μιας ιδέας και υποβάλλουν σκέψεις, χωρίς το περιεχόμενό τους να εκφράζεται ή να μπορεί να εκφραστεί με μια *έννοια*. Αφετέρου μπορεί να πηγάσει από την *καλαισθησία*, δηλαδή από το *αίσθημα* της *συμφωνίας* ανάμεσα στο ελεύθερο

---

1. Ο Ιμ. Καντ μελετά την καλλιτεχνική ιδιοφυΐα στο βιβλίο του *Κριτική της δύναμης του κρίνειν* §§ 46-50. Ο ορισμός από τον οποίο ξεκινά, έγκειται στο ότι ιδιοφυΐα είναι το φυσικό ταλέντο, το οποίο δίνει στην τέχνη κανόνες· με άλλη έκφραση: «είναι το έμφυτο πνευματικό χάρισμα, μέσω του οποίου η φύση δίνει στην τέχνη κανόνες» (§ 46). Διακριτικό γνώρισμα μιας ιδιοφυΐας είναι το *πνεύμα* (Geist), που προσδιορίζεται ως «η ικανότητα της παρουσίασης *αισθητικών ιδεών*· με τον όρο 'αισθητική ιδέα' εννοώ εκείνη την παράσταση της φαντασίας, η οποία δίνει αφορμή σε πολλές σκέψεις, χωρίς όμως να μπορεί να ισοδυναμεί με αυτήν κάποια ορισμένη σκέψη, δηλαδή *έννοια*, και άρα δεν μπορεί να προσεγγιστεί με τη γλώσσα ή να γίνει γλωσσικά κατανοητή. – Γίνεται σαφές ότι η αισθητική ιδέα είναι κάτι αντίστοιχο προς μια *ιδέα της λογικής ικανότητας* [Vernunftidee], η οποία είναι αντίστροφα μια έννοια, με την οποία δεν μπορεί να ισοδυναμεί καμιά *εποπτεία* (δηλ. καμιά παράσταση της φαντασίας).» (ό.π. A190 / B192-3).

παιχνίδι της *εποπτείας* ή της παραστατικής φαντασίας και στους νόμους της *διάνοιας*[2].

§ 57

Το αξίωμα, σύμφωνα με το οποίο η ανασκοπική δύναμη του κρίνειν ρυθμίζει τα *ζωντανά προϊόντα της φύσης*, ορίζεται ως *σκοπός*, ως ενεργός *έννοια*, ως γενικότητα που προσδιορίζει και συνάμα προσδιορίζεται μέσα της[1]. Ταυτόχρονα ο Καντ απομακρύνει την παράσταση της *εξωτερικής* ή *πεπερασμένης σκοπιμότητας*, μέσα στην οποία ο σκοπός είναι μόνο η εξωτερική μορφή του μέσου και του υλικού, μέσα στο οποίο ο σκοπός πραγματώνεται ρεαλιστικά. Αντίθετα μέσα στον *ζωντανό* οργανισμό ο σκοπός είναι ένας εμμενής όρος και μια ενέργεια μέσα στην ύλη, και όλα τα μέλη είναι το ένα προς το άλλο τόσο μέσο όσο και σκοπός.

§ 58

Μολονότι μέσα σε μια τέτοια ιδέα αναιρείται η σχέση την οποία εγκαθιδρύει η διάνοια μεταξύ σκοπού και μέσου, μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, εντούτοις ο σκοπός εξηγείται [από τον Καντ] ως αιτία που υπάρχει και δρα *υποκειμενικά*, δηλαδή *μόνο ως παράσταση*. Έτσι και η τελεολογία εξηγείται ως ένα αξίωμα των κρίσεών μας, που ανήκει αποκλειστικά στη *δική μας* διάνοια.

---

2. Με την έννοια της καλαισθησίας (Geschmacksurteil) ασχολείται ο Καντ στο βιβλίο του *Κριτική της δύναμης του κρίνειν* §§ 1 κ.ε. Ο Χέγκελ τονίζει εδώ το στοιχείο της εναρμόνισης αίσθησης-διάνοιας και ελευθερίας-νομοτέλειας.

1. Οι έννοιες του σκοπού (Zweck) και της σκοπιμότητας (Zweckmaßigkeit) είναι θεμελιώδεις μέσα στο εδώ συζητούμενο βιβλίο του Ιμ. Καντ. Δες *Κριτική της δύναμης του κρίνειν* Α XXV κ.ε. / Β XXVII κ.ε. καθώς και τις πρώτες παραγράφους από το δεύτερο μέρος του βιβλίου, §§ 61 κ.ε.

Αφού το συμπέρασμα της κριτικής Φιλοσοφίας είναι ότι η λογική ικανότητα μόνο *φαινόμενα* μπορεί να γνωρίζει, θα μπορούσε να υπάρχει τουλάχιστο για την έμψυχη φύση μια δυνατότητα επιλογής ανάμεσα σε δύο *εξίσου υποκειμενικούς* τρόπους σκέψης. Σύμφωνα με όσα εκθέτει ο Καντ, θα μπορούσε να υπάρχει μια υποχρέωση, να γνωρίζουμε τα προϊόντα της φύσης όχι μόνο σύμφωνα με τις κατηγορίες της ποιότητας, της αιτίας και του αποτελέσματος, της σύνθεσης, των συστατικών κτλ. Εάν το αξίωμα περί *εσωτερικής σκοπιμότητας* είχε διατηρηθεί και αναπτυχθεί μέσα σε επιστημονική εφαρμογή, θα είχε οδηγήσει σε έναν εντελώς διαφορετικό και ανώτερο τρόπο εξέτασης της φύσης.

§ 59

Σύμφωνα με αυτό το αξίωμα περί σκοπιμότητας, εάν είχαν απομακρυνθεί όλοι οι περιορισμοί από την ιδέα, τότε αυτή θα έγκειτο στο ότι πραγματοποιείται μέσα στον κόσμο η από λογική ικανότητα καθορισμένη γενικότητα, ως το απόλυτο τελικό αίτιο, *το καλό* [das Gute]· και μάλιστα πραγματοποιείται μέσω ενός τρίτου, μέσω της δύναμης η οποία θέτει και πραγματώνει ρεαλιστικά αυτό το τελικό αίτιο – δηλαδή μέσω του *θεού*. Άρα μέσα σ' αυτόν, ο οποίος είναι η απόλυτη αλήθεια, εκείνες οι αντιθέσεις μεταξύ γενικότητας-ατομικότητας και υποκειμενικότητας-αντικειμενικότητας διαλύονται και αναδείχνονται ως εξαρτώμενες και αναληθείς.

§ 60

[1]Αλλά το *καλό*, το οποίο ισχύει ως τελικό αίτιο του κόσμου, έχει προσδιοριστεί ευθύς εξαρχής [από τον Καντ] μόνο

1. *Περίληψη*: Ο Χέγκελ κάνει εδώ μια συνολική και συγκριτική αποτίμηση των τριών Κριτικών του Ιμ. Καντ. Το καλό, που αναδείχτηκε

ως *δικό μας* καλό, ως ο ηθικός νόμος της *δικής μας* πρακτικής λογικής ικανότητας. Έτσι όμως η ενότητα περιορίζεται στο να εναρμονίζει την παγκόσμια κατάσταση και τα παγκόσμια συμβάντα με την ηθικότητά μας*. Άλλωστε ακόμα και με αυτό

ως τελικό αίτιο του κόσμου, είναι μια έννοια περιορισμένη στην ηθικότητα· έτσι η αρμονία του κόσμου παραμένει υποκειμενική και δεοντολογική, ως κάτι που μόνο *πρέπει* να υπάρχει, και όχι αντικειμενικά υπαρκτή. Έτσι όμως η αντιθετικότητα μεταξύ υποκειμενικότητας-αντικειμενικότητας δεν καταργείται, αλλά μετατίθεται για το μέλλον, όπου διαιωνίζεται μέσα σε μια απέραντη πρόοδο.

Ακολουθούν δύο παρατηρήσεις πάνω στην Καντιανή Γνωσιολογία: α) Ο δυισμός του Καντ επιχειρεί να ενοποιήσει δύο όρους που κατ' αρχήν εξηγούνται ως αυθύπαρκτοι και ανίκανοι για ενοποίηση· εφόσον η διάνοια κατά τον Καντ γνωρίζει μόνο φαινόμενα, είναι ανίκανη να οδηγηθεί στην απόλυτη γνώση. Είναι λοιπόν αδύνατο στον Καντ να ενοποιήσει το νοητικό με το αισθητό, το γενικό με το επιμέρους, το απέραντο με το πεπερασμένο. β) Αφήνοντας τις κατηγορίες και τη μέθοδο του συνηθισμένου γνωρίζειν ανενόχλητες, η Καντιανή Φιλοσοφία δεν μπόρεσε να επιδράσει στις επιστήμες.

Μπόρεσε ο Καντ να υπερβεί τον μεταφυσικό εμπειρισμό; Αυτός ο εμπειρισμός είναι ουσιαστικά διχασμένος ανάμεσα στα αισθητά και στα υπεραισθητά, ανάμεσα στο περιεχόμενο και στη μορφή της εμπειρικής γνώσης· όταν όμως ξεπερνά ένα πρώτο αφελές στάδιο, ο εμπειρισμός ξεπερνά τον δυισμό και γίνεται υλισμός και νατουραλισμός. Αλλά ο Καντ δεν ξεπερνά αυτό το αφελές στάδιο· είναι διχασμένος ανάμεσα στα γνωριζόμενα φαινόμενα (του εμπειρισμού) και στα αυτοσυλλαμβανόμενα νοούμενα (της παραδοσιακής Μεταφυσικής), στα οποία ο Καντ δεν κατορθώνει να παράσχει ένα καινούριο περιεχόμενο. Ο Καντ μπόρεσε να ορθώσει το αίτημα μιας απόλυτης εσωτερικότητας, η οποία μολονότι παραμένει άκαρπη, αρνείται να αποδεχτεί την εξωτερικότητα και να ενωθεί μαζί της.

* [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Με τα ίδια τα λόγια του Καντ (δες *Κριτική της δύναμης του κρίνειν*, σελ. 427 [της α' έκδοσης, σελ. 432 της β' έκδοσης]: «Το τελικό αίτιο δεν είναι παρά μια έννοια της πρακτικής λογικής μας ικανότητας. Δεν μπορεί να παραχθεί *από δεδομένα της εμπειρίας* ως ένα θεωρητικό κριτήριο της φύσης, και ούτε μπορεί να

τον περιορισμό το *τελικό αίτιο*, το *καλό*, γίνεται μια ακαθόριστη αφαίρεση, και το ίδιο συμβαίνει με το *καθήκον*. Επιπλέον ενάντια σ' αυτή την αρμονία αφυπνίζεται ξανά και καταφάσκεται η αντίθεση, της οποίας το περιεχόμενο είχε τεθεί ως *αναληθές*. Έτσι η αρμονία ορίζεται ως κάτι απλώς *υποκειμενικό*, ως κάτι που *πρέπει* να υπάρχει, που άρα ταυτόχρονα *δεν* είναι πραγματικό – ως κάτι *πιστευόμενο*, στο οποίο προσιδιάζει μόνο υποκειμενική βεβαιότητα, *όχι* όμως αλήθεια, δηλαδή *όχι* εκείνη η αντικειμενικότητα που ανήκει στην ιδέα.

– Εάν αυτή η αντίφαση φαίνεται να επικαλύπτεται με το ότι η πραγματοποίηση της ιδέας μετατίθεται για το μέλλον, για ένα *χρόνο* κατά τον οποίο θα υπάρχει και η ιδέα, μια τέτοια αισθητήρια συνθήκη όπως ο χρόνος είναι το αντίθετο από μια ακύρωση της αντίφασης· και η *απέραντη πρόοδος* – που είναι η αντίστοιχη [προς τον χρόνο] παράσταση που υιοθετείται από τη διάνοια – δεν κάνει άλλο παρά να επαναλαμβάνει και να διαιωνίζει την αντίφαση.

Μπορεί να γίνει ακόμα μια γενική παρατήρηση σχετικά με το αποτέλεσμα στο οποίο οδηγήθηκε η κριτική Φιλοσοφία σχετικά με τη φύση του *γνωρίζειν*· αποτέλεσμα που γέννησε μια από τις προκαταλήψεις και γενικά αποδεκτές πεποιθήσεις της εποχής μας.

Σε κάθε δυϊστικό σύστημα, και ειδικά στο σύστημα του Καντ, γίνεται ορατό ένα βασικό ελάττωμα, που έγκειται στην ασυνέπεια ότι *ενοποιείται* κάτι που μια στιγμή πρωτύτερα εξηγήθηκε ως αυθύπαρκτο και άρα ως

χρησιμοποιηθεί στο να γνωρίσουμε τη φύση. Δεν είναι δυνατή καμιά χρήση αυτής της έννοιας, παρά μόνο για την πρακτική λογική ικανότητα, σύμφωνα με ηθικούς νόμους· και το *τελικό αίτιο της πλάσης* είναι εκείνη η υφή του κόσμου, που συμφωνεί με αυτό στο οποίο και μόνο μπορούμε να αποδώσουμε καθορισμένους νόμους, δηλαδή με το τελικό αίτιο της *καθαρά πρακτικής λογικής μας ικανότητας*, και μάλιστα κατά το μέτρο που αυτή οφείλει να παραμένει πρακτική.»

ανίκανο για ενοποίηση. Αμέσως μόλις το ενοποιημένο επεξηγείται ως αληθινό, πληροφορούμαστε ως Αλήθεια ότι τα *δύο στάδια*, στην ενοποίηση των οποίων ο Καντ είχε αρνηθεί την αυθυπαρξία ως Αλήθεια, είναι αληθινά και πραγματικά μόνο μέσα στον διαχωρισμό τους. Σε μια τέτοια φιλοσόφηση λείπει η λιγοστή συνειδητοποίηση, ότι με αυτό το πηγαινέλα φανερώνεται πόσο λίγο ικανοποιητικός είναι καθένας από αυτούς τους δύο όρους· και το ελάττωμα οφείλεται στο ότι αυτή η φιλοσόφηση είναι ανίκανη να συνδυάσει δύο σκέψεις – και όσο αφορά τη μορφή τους οι σκέψεις είναι μόνο δύο. Είναι λοιπόν η πιο μεγάλη ασυνέπεια, αφενός να παραδέχεται ότι η διάνοια γνωρίζει μόνο φαινόμενα, αφετέρου να υποστηρίζει τον *απόλυτο* χαρακτήρα αυτής της γνώσης, λέγοντας ότι το γνωρίζειν δεν *μπορεί* να προχωρήσει άλλο, ή ότι αυτό είναι το *φυσικό* και απόλυτο *όριο* της ανθρώπινης γνώσης. Τα φυσικά πράγματα είναι περιορισμένα, και είναι φυσικά πράγματα μόνο καθόσον *δεν ξέρουν* το γενικό τους όριο, ή καθόσον η υφή τους είναι μόνο ένα όριο *για εμάς*, όχι *γι' αυτά*. Γνωρίζει ή και αισθάνεται κάποιος ότι του επιβάλλεται κάποιο *όριο* ή ελάττωμα, μόνο καθόσον αυτός είναι ταυτόχρονα *έξω* απ' αυτά. Τα ζωντανά όντα [π.χ.,] έχουν το προνόμιο να πονούν, ενώ τα άψυχα δεν το έχουν· ακόμα και για τα ζωντανά, μια *ατομική* ιδιότητα γίνεται αισθητή ως κάτι *αρνητικό*, γιατί αυτά ως ζωντανά έχουν μέσα τους τη *γενικότητα* της ζωντάνιας, που *υπερβαίνει* το ατομικό· διατηρούνται μέσα στην αρνητικότητα του εαυτού τους, κι αισθάνονται αυτή την *αντίφαση* ως κάτι που υπάρχει μέσα τους. Αλλά αυτή η αντίφαση υπάρχει μέσα τους, μόνο καθόσον τα δύο ετούτα υπάρχουν μέσα *στο ίδιο* υποκείμενο: η γενικότητα του αισθήματος της ζωής και η ατομικότητα που την αρνείται. Όμοια ένα όριο ή ένα ελάττωμα του γνωρίζειν ορίζεται *ως* όριο ή ελάττωμα

μόνο μέσω της *σύγκρισης* με την *υπαρκτή* ιδέα του γενικού, κάποιου ολόκληρου και τέλειου. Είναι λοιπόν δείγμα απερισκεψίας να μη διαβλέπεις, ότι ίσα-ίσα ο χαρακτηρισμός κάποιου όντος ως πεπερασμένου ή περιορισμένου περιέχει την απόδειξη της *πραγματικής παρουσίας* του Απέραντου και Απεριόριστου, και ότι η γνώση του ορίου μπορεί να υπάρχει, μόνο εφόσον το Απεριόριστο υπάρχει μέσα στη συνείδηση *εδώθε* αυτού του ορίου.

Σχετικά με εκείνο το Καντιανό αποτέλεσμα περί της γνώσης μπορεί να αναφερθεί μια *δεύτερη παρατήρηση*. Η Φιλοσοφία του Καντ δεν μπόρεσε να ασκήσει κάποια επίδραση πάνω στη μέθοδο των επιστημών. *Αφήνει τις κατηγορίες και τη μέθοδο του συνηθισμένου γνωρίζειν εντελώς ανενόχλητες*. Όταν κάποια επιστημονικά βιβλία εκείνου του καιρού ξεκινούν με προτάσεις της Καντιανής Φιλοσοφίας, κατά την πορεία της πραγματείας φανερώνεται ότι αυτές οι προτάσεις ήταν μόνο ένα περιττό κόσμημα, και αν εκείνες οι λίγες πρώτες σελίδες είχαν παραλειφθεί, δεν θα παρουσιαζόταν καμιά αλλαγή στα εμπειρικά περιεχόμενα* *.

Εάν περαιτέρω συγκριθεί η Καντιανή Φιλοσοφία με τον *μεταφυσικό εμπειρισμό*, ο *αφελής* εμπειρισμός επιμένει *βέβαια* στην κατ' αίσθηση αντίληψη, αλλά παραδέχεται και μια πνευματική πραγματικότητα, έναν υπεραισθητό

---

* * [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Ακόμα και το *Εγχειρίδιο Μετρικής* του Hermann [= Gottfried Hermann: *Handbuch der Metrik*, Leipzig 1799] αρχίζει με παραγράφους της Καντιανής Φιλοσοφίας. Και μάλιστα στην § 8 συμπεραίνεται ότι ένας νόμος του ρυθμού πρέπει να είναι 1) *αντικειμενικός*, 2) *μορφικός*, και 3) *προσδιορισμένος a priori*. Αλλά εάν με αυτές τις απαιτήσεις και με τα παρακάτω εμφανιζόμενα αξιώματα περί αιτιότητας και αμοιβαίας επίδρασης συγκριθεί η πραγμάτευση των στιχουργικών μέτρων, θα φανερωθεί ότι εκείνα τα μορφικά αξιώματα δεν ασκούν ούτε την ελάχιστη επίδραση.

κόσμο, όπως και αν είναι δομημένο το *περιεχόμενό* του, είτε κατάγεται από τη νόηση, είτε από τη φαντασία κτλ. Όσον αφορά τη *μορφή* αυτό το περιεχόμενο βασίζεται στην αυθεντία του πνεύματος, όπως ακριβώς τα υπόλοιπα περιεχόμενα της εμπειρικής γνώσης βασίζονται στην αυθεντία της εξωτερικής κατ' αίσθηση αντίληψης. Αλλά όταν ο εμπειρισμός γίνεται στοχαστικός [ακριβέστερα: *ανασκοπικός*, γερμαν.: reflektierend] και θέτει ως αξίωμα τη *συνέπεια*, καταπολεμά έναν τέτοιο δυϊσμό του έσχατου και ύψιστου περιεχόμενου και αρνείται την ανεξαρτησία του σκεπτόμενου αξιώματος και ενός πνευματικού κόσμου που αυτοαναπτύσσεται σκεπτόμενος. Το *συνεπές* σύστημα του εμπειρισμού είναι λοιπόν ο *υλισμός* και ο *νατουραλισμός*.

– Σε έναν τέτοιο εμπειρισμό η Καντιανή Φιλοσοφία αντιπαραθέτει με οξύτητα το αξίωμα της νόησης και της ελευθερίας, και προσκολλάται στην πρώτη περίπτωση εμπειρισμού, χωρίς να αποσπαστεί ούτε κατ' ελάχιστο από τα γενικά του αξιώματα. [Ο δυϊσμός της Καντιανής Φιλοσοφίας έχει ως εξής:] Στη μια πλευρά του στέκεται ο κόσμος της κατ' αίσθηση αντίληψης και της περί αυτόν στοχαζόμενης διάνοιας. Αυτός ο κόσμος αναγνωρίζεται, βέβαια, ως κόσμος *φαινομένων*. Αλλ' αυτό είναι ένας σκέτος τίτλος, μια καθαρά μορφική περιγραφή, γιατί η πηγή, τα περιεχόμενα και ο τρόπος εξέτασης παραμένουν εντελώς τα ίδια [όπως και στον εμπειρισμό]. Στην άλλη πλευρά στέκεται η ανεξαρτησία της αυτοσκεπτόμενης νόησης, το αξίωμα περί ελευθερίας, το οποίο ο Καντ έχει κοινό με την αλλοτινή, τη συνηθισμένη Μεταφυσική, αλλ' απογυμνωμένο από κάθε περιεχόμενο· και είναι ανίκανος να του παράσχει ένα καινούριο περιεχόμενο. Γιατί αυτή η νόηση, την οποία ο Καντ ονομάζει λογική ικανότητα, απογυμνώνεται από κάθε προσδιορισμό και από κάθε *αυθε-*

ντία. Το κύριο αποτέλεσμα που είχε η Καντιανή Φιλοσοφία, ήταν ότι αφύπνισε τη συνείδηση της λογικής ικανότητας, αυτής της απόλυτης εσωτερικότητας· και μολονότι αυτή η εσωτερικότητα εξαιτίας του αφηρημένου της χαρακτήρα δεν μπορεί να αναπτύξει τίποτε αφ' εαυτής και ούτε να παραγάγει κάποιους όρους, κάποιες γνώσεις ή κάποιους ηθικούς νόμους, αρνείται εντελώς να αποδεχτεί ή να επιτρέψει την ισχύ σε κάθε τι που έχει τον χαρακτήρα της *εξωτερικότητας*. Το αξίωμα περί *ανεξαρτησίας* της λογικής ικανότητας ή περί απόλυτης αυθυπαρξίας της, έγινε από τότε ένα γενικό αξίωμα της Φιλοσοφίας αλλά και μια προκατάληψη της εποχής μας.

C

Τρίτη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα

Η ΑΜΕΣΗ ΓΝΩΣΗ

§ 61

Μέσα στην κριτική Φιλοσοφία η νόηση συλλαμβάνεται ως *υποκειμενική*, και ο *έσχατος*, ανυπέρβλητος όρος της νόησης είναι η *αφηρημένη γενικότητα*, η μορφική ταυτότητα. Έτσι η νόηση αντιπαρατίθεται προς την αλήθεια, η οποία δεν είναι κάτι αφηρημένο, αλλά είναι μια συγκεκριμένη γενικότητα. Σ' αυτόν τον ύψιστο τρόπο σκέψης, που είναι η λογική ικανότητα, δεν τίθεται θέμα κατηγοριών.

– Η εντελώς αντίθετη άποψη είναι να συλληφθεί η νόηση ως δραστηριότητα μόνο *τού επιμέρους*, και επάνω σ' αυτή τη βάση να θεωρηθεί επίσης ως ανίκανη να συλλάβει την αλήθεια[1].

1. Αυτή η άποψη υποστηρίζεται από τον Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), του οποίου η *ενορατική* θεωρία πρόκειται να εξεταστεί στις επόμενες παραγράφους.

§ 62

[1]Η νόηση ως δραστηριότητα του επιμέρους έχει ως μοναδικό προϊόν και περιεχόμενό της τις *κατηγορίες*. Αλλά αυτές, έτσι όπως συλλαμβάνονται από τη διάνοια, είναι *περιορισμένοι* όροι, μορφές των ευρισκόμενων *κάτω από συνθήκες* όντων, των *εξαρτημένων* και *παράγωγων* όντων. Η νόηση που περιορίζεται στο να σκέπτεται τέτοια όντα, δεν συλλαμβάνει το απέραντο και αληθινό· δεν μπορεί να κάνει τη μετάβαση προς κάτι τέτοιο (ενάντια στις αποδείξεις της ύπαρξης του θεού). Αυτοί οι περιορισμένοι νοητικοί όροι, οι κατηγορίες, ονομάζονται επίσης *έννοιες*· και το να συλλάβει κάποιος την *έννοια* ενός αντικειμένου, θα πει να το συλλάβει με τη μορφή ενός *παράγωγου* και ευρισκόμενου *κάτω από συνθήκες* όντος. Αν λοιπόν αυτό το αντικείμενο είναι το αληθινό, το απέραντο, το απόλυτο [=το μη-ευρισκόμενο-κάτω-από-συνθήκες][2], το μεταβάλλει σε κάτι

---

1. *Περίληψη*: Εδώ επεξηγείται εκτενέστερα αυτό που ειπώθηκε στην § 61. Σύμφωνα με την ενορατική θεωρία του F.H. Jacobi η νόηση δεν είναι ικανή να συλλάβει την αλήθεια· οι νοητικές κατηγορίες αφορούν τα εξαρτημένα, παράγωγα και πεπερασμένα όντα· εάν λοιπόν πρόκειται για κάτι απέραντο, απόλυτο και αληθινό, αυτό δεν μπορεί να συλληφθεί από τη νόηση, γιατί μέσω αυτής διαστρεβλώνεται σε αναληθές.

Η πολεμική του Jacobi εξηγεί ιστοριογραφικά τη σημασία που πήρε η νόηση: αυτή θεωρήθηκε ως ένα ανώτερο στάδιο σε αντίθεση προς τον ανθρωπομορφισμό, ένα στάδιο που αποβάλλει κάθε τι πεπερασμένο από την αντίληψη περί θεού· φανερώθηκε όμως στη συνέχεια, ότι και οι νοητικοί όροι έχουν ανθρωπομορφικό χαρακτήρα. Εξηγώντας νοητικά τα πεπερασμένα όντα, οδηγούμαστε σε άλλα εξίσου πεπερασμένα, επιμέρους και παράγωγα όντα, και όχι σε κάτι απόλυτο και απέραντο. Ο Jacobi εξηγεί τις νοητικές κατηγορίες ως πεπερασμένες βασισμένος στις φυσικές επιστήμες, οι οποίες μελετώντας το συνονθύλευμα των πεπερασμένων όντων, καταλήγουν μόνο στη γενική έννοια της *ύλης*, καταλήγουν δηλαδή στον υλισμό, ποτέ όμως σε κάτι θεικό και απόλυτο.

2. Η γερμανική λέξη Unbedingtes (μεταφράζω: απόλυτο)· ιδωμένη ετυμολογικά σημαίνει: αυτό που δεν βρίσκεται κάτω από συνθήκες. Εδώ

παράγωγο και ευρισκόμενο κάτω από συνθήκες· αντί να συλλάβει μέσω της σκέψης το αληθινό, το διαστρεβλώνει σε αναληθές.

Αυτή είναι η μοναδική απλή πολεμική, την οποία ασκεί η άποψη ότι η γνώση του θεού και του αληθινού πρέπει να είναι μόνο άμεση. Παλαιότερα είχαν απομακρυνθεί από τον θεό όλες οι επονομαζόμενες «ανθρωπομορφικές» [anthropopathisch] παραστάσεις ως πεπερασμένες και γι' αυτό ανάξιες του Απέραντου· έτσι ο θεός είχε καταντήσει ένα εξαιρετικά κενό ον. Αλλά τότε οι νοητικοί όροι δεν εκλαμβάνονταν ακόμα γενικά ως ανθρωπομορφικοί. Αντίθετα η νόηση θεωρείτο ότι καθαρίζει τις παραστάσεις του Απόλυτου από κάθε τι πεπερασμένο, – σε συμφωνία με την παραπάνω [§ 5] αναφερόμενη πεποίθηση όλων των εποχών, ότι ο αναλογισμός είναι ο μόνος δρόμος προς την αλήθεια. Τελικά όμως ακόμα και οι νοητικοί όροι ενγένει χαρακτηρίστηκαν ανθρωπομορφικοί, και η νόηση περιγράφηκε ως ενέργεια που μεταβάλλει τα όντα σε *πεπερασμένα.*

– Ο Jacobi παρουσίασε με εξαιρετική ευκρίνεια αυτή την πολεμική στο 7ο συμπλήρωμα των επιστολών του σχετικά με τον Σπινόζα[3], την οποία μάλιστα δανείστηκε από την ίδια τη Φιλοσοφία του Σπινόζα, και την χρησιμοποίησε για την καταπολέμηση του γνωρίζειν ενγένει. Μέσα στην πολεμική του το γνωρίζειν εκλαμβάνεται μόνο ως γνώση του πεπερασμένου, ως νοητική πορεία που προχωρεί *κατά*

και παρακάτω ο Χέγκελ χρησιμοποιεί επανειλημμένα τους όρους: Bedingung (= συνθήκη), Bedingtes (= ευρισκόμενο κάτω από συνθήκες), Unbedingtes (= απόλυτο, και άρα μη ευρισκόμενο κάτω από συνθήκες).

3. Πρόκειται για το βιβλίο του Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785[1], νέα συμπληρωμένη έκδοση 1789), που αναφέρθηκε και παραπάνω, στην 5η και 6η υποσημείωση της § 50.

σειράν από ένα ον ευρισκόμενο κάτω από συνθήκες, σε ένα άλλο ευρισκόμενο *κάτω από συνθήκες* ον, καθένα από τα οποία είναι συνθήκη και ταυτόχρονα *κάτω από συνθήκες*· πρόκειται λοιπόν για *συνθήκες* που βρίσκονται *κάτω από συνθήκες*. Σύμφωνα με αυτόν, το να εξηγείς και να συλλαμβάνεις την έννοια ενός όντος, σημαίνει να καταδείχνεις ότι αυτό είναι *παράγωγο ενός άλλου*· άρα κάθε περιεχόμενο είναι κάτι *επιμέρους, εξαρτώμενο* και *πεπερασμένο*· το απέραντο, το αληθινό, δηλ. ο θεός, βρίσκεται έξω από μια τέτοια μηχανιστική συνάφεια στην οποία περιορίζεται το γνωρίζειν.

– Είναι σημαντικό να προσεχτεί, ότι ενώ ο Καντ έθεσε τον πεπερασμένο χαρακτήρα των κατηγοριών κυρίως μέσα στον μορφικό χαρακτηρισμό ότι οι κατηγορίες είναι *υποκειμενικές*, μέσα σ' αυτή την πολεμική ο Jacobi χαρακτηρίζει τις κατηγορίες ως κάτι προσδιορισμένο, και διαπιστώνει ότι οι κατηγορίες σαν τέτοιες είναι πεπερασμένες.

– Ο Jacobi είχε εμπρός στα μάτια του κυρίως τα λαμπρά επιτεύγματα των φυσικών ή ακριβολογικών επιστημών (των sciences exactes), μέσα στην προσπάθειά τους να γνωρίσουν τις φυσικές δυνάμεις και τους φυσικούς νόμους. Πάνω στο πεπερασμένο έδαφος, όπου βασίζονται αυτές οι επιστήμες, δεν μπορεί βέβαια να βρεθεί το Απέραντο. Είχε δίκιο λοιπόν ο Lalande[4], όταν είπε ότι διερεύνησε ολόκληρο τον ουρανό και δεν βρήκε τον θεό (δες τη Σημείωση της § 60)[5]. Πάνω στο έδαφος των φυσικών επιστημών προκύπτει ως έσχατο αποτέλεσμα μια *γενική* έννοια, που είναι το *ακαθόριστο* συνονθύλευμα των εξωτερικών πεπερασμένων όντων: η *ύλη*· και ο Jacobi διείδε σωστά ότι δεν υπάρχει καμιά άλλη διέξοδος, όταν προχωρεί κανένας σε έναν

4. Joseph Jérôme Lalande (1732-1807), γάλλος αστρονόμος.

5. Ως «Σημείωση» εννοεί ο Χέγκελ το δεύτερο τμήμα της παραγράφου, που παρουσιάζεται με ευρύτερο αριστερό περιθώριο.

τέτοιο δρόμο, όπου κάθε τι επεξηγείται με *μεσολάβηση* [και άρα ως παράγωγο] κάποιου άλλου.

§ 63

[1]Ταυτόχρονα ο Jacobi ισχυρίζεται ότι η *αλήθεια υπάρχει για το πνεύμα*, έτσι ώστε ο άνθρωπος υφίσταται μόνο μέσω της *λογικής ικανότητας* και ότι η λογική ικανότητα είναι η *γνώση περί θεού*. Αλλά μιας και η παράγωγη [=μεσολαβημένη] γνώση περιορίζεται σε πεπερασμένα περιεχόμενα, η λογική ικανότητα είναι άμεση [= αμεσολάβητη] γνώση, δηλαδή *πίστη*[2].

---

1. *Περίληψη*: Εδώ εφιστάται η προσοχή στην εννοιολογική σύγχυση που υπάρχει μέσα στη Φιλοσοφία του Jacobi. Η λογική ικανότητα ταυτίζεται με την πίστη· η γνώση αντιπαρατίθεται στην πίστη, ενώ ταυτόχρονα η πίστη ορίζεται ως άμεση γνώση και θεωρείται ότι γνωρίζουμε όσα πιστεύουμε. Η λέξη «πίστη» αναφέρεται τόσο σε αισθητά όσο και σε υπεραισθητά, άρα νοητά όντα, χωρίς όμως να παραλληλίζεται με τη νόηση. Ενώ η καθαρή επόπτευση (Anschauen) ταυτίζεται με την καθαρή νόηση (Denken) όταν αυτές αφορούν τη σχέση με τον θεό, ο Jacobi εξακολουθεί να τις διαφοροποιεί. Χρησιμοποιώντας τη λέξη «πίστη» υποβάλλει την ψευδαίσθηση μιας ευσέβειας και μιας συνταύτισης με τη χριστιανική θρησκεία, ενώ εδώ πρόκειται για την υποκειμενική αποκάλυψη και για ένα γενικά εκλαμβανόμενο θεό ως ανώτατο ον. Τελικά ο όρος «πίστη» συγχέεται με τα νοήματα: έμπνευση, αποκαλύψεις της καρδιάς, κοινός νους κτλ.

2. Η γνώση ενός όντος, η οποία επιτυγχάνεται όταν ερευνώνται όσα αποτελούν τη συνθήκη για τη δυνατότητά του, παραμένει σε συνθήκες που βρίσκονται κάτω από συνθήκες (bedingte Bedingungen, δες § 62)· πρόκειται λοιπόν για μια γνώση *παράγωγων* στοιχείων, όντων που υπάρχουν χάρη στη *μεσολάβηση* (Vermittlung) άλλων. Μια τέτοια γνώση αφορά τα πεπερασμένα όντα και δεν μπορεί να συλλάβει τη θεϊκή απεραντοσύνη. Έτσι ο Jacobi αντιπροτείνει την *αμεσολάβητη*, την άμεση (unmittelbar) γνώση, που είναι η πίστη. Αξίζει να σημειωθεί ότι και ο ίδιος ο Χέγκελ ξεκινά την πορεία της Λογικής του με κάτι αμεσολάβητο: με το καθαρό Είναι (δες § 86).

Οι κατηγορίες, τις οποίες συναντούμε μέσα σ' αυτή τη θεωρία, είναι: *γνώση, πίστη, νόηση, εποπτεία.* Αυτοί οι όροι, ενώ *προϋποτίθενται ως οικείοι,* πολύ συχνά χρησιμοποιούνται με αυθαίρετο τρόπο, βάσει ψυχολογικών παραστάσεων και διακρίσεων, χωρίς πρωτύτερη έρευνα της φύσης τους και της έννοιάς τους, η οποία είναι και το σπουδαιότερο. Έτσι βρίσκουμε πολύ συχνά τη *γνώση* να αντιπαρατίθεται στην *πίστη,* ενώ ταυτόχρονα η πίστη ορίζεται ως άμεση γνώση – άρα αναγνωρίζεται έτσι η πίστη ως είδος γνώσης. Επιπλέον θεωρείται ασφαλώς ως εμπειρικό δεδομένο, αφενός ότι όσα πιστεύουμε υπάρχουν μέσα στη συνείδησή μας, και άρα ότι τουλάχιστο *κάτι ξέρουμε* απ' αυτά· αφετέρου ότι όσα πιστεύουμε υπάρχουν ως κάτι *βέβαιο* μέσα στη συνείδησή μας, και άρα *τα ξέρουμε.*

– Επιπλέον, η *νόηση* αντιπαρατίθεται κυρίως στην άμεση γνώση και στην πίστη, ειδικότερα όμως στην εποπτεία. Αλλά εάν η εποπτεία οριστεί ως *διανοητική,* αυτό δεν μπορεί να σημαίνει άλλο από *σκεπτόμενη* εποπτεία, εάν δεν θέλουμε με τον όρο «διανοητικός» να καταλαβαίνει ο αναγνώστης κάποιες εικόνες ή και φανταστικές παραστάσεις, σε μια έρευνα γύρω από τη φύση του θεού. Μέσα στη διάλεκτο αυτής της Φιλοσοφίας η λέξη «πίστη» χρησιμοποιείται και με αναφορά σε κοινά πράγματα που είναι παρόντα στις *αισθήσεις. Πιστεύουμε,* λέει ο Jacobi, ότι έχουμε ένα *σώμα*· πιστεύουμε στην *ύπαρξη* των *αισθητών πραγμάτων*[3]. Αλλά όταν γίνεται λόγος για πίστη στο

3. Γράφει κατά λέξη ο Jacobi στο βιβλίο του *Η θεωρία του Σπινόζα* (1785, δες F. Jacobi IV, σελ. 211): «Με την πίστη γνωρίζουμε ότι έχουμε ένα σώμα και ότι έξω από εμάς είναι παρόντα άλλα σώματα και άλλα σκεπτόμενα όντα». Στις οξύτατες αντιρρήσεις που διήγειρε η περί πίστης θεωρία του Jacobi, απάντησε ο ίδιος στο βιβλίο του: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (= «Ο Δαβίδ Χιούμ σχετικά με

αληθινό και αιώνιο, και λέμε ότι ο θεός έχει αποκαλυφθεί και δοθεί στην άμεση γνώση και εποπτεία, δεν αναφερόμαστε σε αισθητά πράγματα, αλλά σε ένα *εντός εαυτού γενικό* περιεχόμενο, σε αντικείμενα που αφορούν μόνο το *σκεπτόμενο* πνεύμα. Και όταν συζητιέται το *ατομικό* Εγώ, η *προσωπικότητα* – όχι ένα *εμπειρικό* Εγώ, μια *επιμέρους* προσωπικότητα–, προπάντων όταν έχουμε μπροστά στη συνείδησή μας την προσωπικότητα του θεού, τότε γίνεται λόγος για μια *καθαρή*, δηλαδή *εντός εαυτής γενική* προσωπικότητα. Μια τέτοια προσωπικότητα είναι μια σκέψη και αρμόζει μόνο στη νόηση.

– Επιπλέον, η καθαρή *επόπτευση* είναι εντελώς το ίδιο ό,τι και η καθαρή νόηση. Η επόπτευση και η πίστη εκφράζουν κατ' αρχήν τις προσδιορισμένες παραστάσεις, τις οποίες συνδέουμε συνήθως με αυτές τις λέξεις· διαφέρουν βέβαια από τη νόηση, και αυτή η διαφορά είναι σχεδόν σε όλους κατανοητή. Αλλά εδώ [δηλ. στη Φιλοσοφία του Jacobi] εκλαμβάνονται με ένα ανώτερο νόημα, και πρέπει να ερμηνευτούν ως πίστη στον θεό, ως διανοητική επόπτευση του θεού· πρέπει δηλαδή να κάνουμε αφαίρεση από όσα διαφοροποιούν τη νόηση αφενός, από την επόπτευση και την πίστη αφετέρου. Είναι αδύνατο να ειπωθεί, όταν μεταφέρονται σ' αυτή την ανώτερη περιοχή, το πώς η πίστη και η επόπτευση διαφέρουν από τη νόηση. Και μολονότι πρόκειται για διακρίσεις λέξεων που έχουν καταντήσει κενές περιεχομένου, με αυτές νομίζουν ότι λένε και ισχυρίζονται κάτι πολύ σπουδαίο, και νομίζουν ότι καταπολεμούν κάποιους όρους, που είναι οι ίδιοι με αυτούς τους οποίους υποστηρίζουν.

– Ωστόσο ο όρος *πίστη* έχει το ιδιαίτερο προτέρημα ότι

την πίστη, ή ιδεαλισμός και ρεαλισμός », 1787). Δες F. Jacobi II, σελ. 148-9 και 151 Σημ.

υπενθυμίζει την πίστη της *χριστιανικής θρησκείας*· μοιάζει σαν να συμπεριλαμβάνει τη χριστιανική πίστη ή και να ταυτίζεται με αυτήν· έτσι αυτή η πιστεύουσα φιλοσόφηση φαίνεται να διακατέχεται από ευσέβεια και μάλιστα χριστιανική ευσέβεια, και πάνω στο θεμέλιο αυτής της ευσέβειας παίρνει την ελευθερία να διατυπώνει τις αυθαίρετες διαβεβαιώσεις της με όλο και μεγαλύτερη απαιτητικότητα και αυθεντία. Δεν πρέπει όμως να αφήσουμε τον εαυτό μας να εξαπατηθεί από την επίφαση που μπορεί να εισδύσει με την ομοιότητα των λέξεων, αλλά να συνειδητοποιήσουμε τη διαφορά. Η χριστιανική πίστη κατ' αρχήν συμπεριλαμβάνει την αυθεντία της Εκκλησίας· αλλά η πίστη της Φιλοσοφίας του Jacobi έχει μόνο την αυθεντία της υποκειμενικής του αποκάλυψης. Έπειτα η χριστιανική πίστη είναι ένα αντικειμενικό, εσωτερικά πλούσιο περιεχόμενο, ένα σύστημα διδασκαλίας και γνώσης· αλλά το περιεχόμενο ετούτης της φιλοσοφικής πίστης είναι τόσο ακαθόριστο εσωτερικά, ώστε σίγουρα αφήνει χώρο για τη χριστιανική πίστη, αλλά συμπεριλαμβάνει εξίσου καλά την πίστη ότι ο Δαλάι Λάμα, ο ταύρος, ο πίθηκος κτλ. είναι θεός – έτσι ώστε περιορίζει τον θεό στο να είναι ο *θεός ενγένει, το ανώτατο ον*. Η ίδια η πίστη, εκλαμβανόμενη με αυτό το υποτιθέμενα φιλοσοφικό νόημα, δεν είναι παρά μια στεγνή *αφαίρεση* άμεσης γνώσης, μια εντελώς μορφική κατηγορία που δεν πρέπει να συγχέεται ή να ταυτίζεται με την πνευματική πληρότητα της χριστιανικής πίστης, είτε δούμε την πίστη του Jacobi από την πλευρά της καρδιάς ενός πιστού και του μέσα του διαμένοντος Αγίου Πνεύματος, είτε από την πλευρά μιας συστηματικής διδασκαλίας.

Αυτό που εδώ ονομάζεται «πίστη» ή «άμεση γνώση», είναι εντελώς το ίδιο με εκείνο που έχει αλλού ονομαστεί: έμπνευση, αποκαλύψεις της καρδιάς, αλήθειες φυτεμένες

μέσα στους ανθρώπους από τη φύση, και ειδικότερα: υγιής ανθρώπινος νους, common sense, κοινός νους. Όλες αυτές οι μορφές συμφωνούν κατά το ότι υιοθετούν ως αξίωμά τους την αμεσότητα, τον αυταπόδεικτο τρόπο κατά τον οποίο παρουσιάζεται ένα περιεχόμενο ή ένα συμβάν μέσα στη συνείδηση.

§ 64

[1]Αυτό που γνωρίζει αυτή η άμεση γνώση, είναι ότι το απέραντο, το αιώνιο, ο θεός που *βρίσκεται μέσα στην παράστασή* μας, *πράγματι υπάρχει*· ότι μέσα στη συνείδησή μας έχει συνδεθεί με αυτή την *παράσταση* άμεσα και αδιαχώριστα η *βεβαιότητα* του *Είναι* της.

Το να θελήσει να εναντιωθεί σ' αυτές τις προτάσεις της άμεσης γνώσης, είναι το τελευταίο πράγμα που θα σκεφτόταν ένας φιλόσοφος. Θα μπορούσε αντίθετα να της ευχηθεί, αυτές οι πανάρχαιες προτάσεις, που μάλιστα εκφράζουν ολόκληρο το γενικό περιεχόμενο της Φιλοσο-

---

1. *Περίληψη*: Σύμφωνα με τη θεωρία του Jacobi περί άμεσης γνώσης, η παράσταση που έχουμε για το Απόλυτο (τον θεό, την απεραντοσύνη, την αιωνιότητα) συνδέεται άμεσα με τη βεβαιότητα ότι το Απόλυτο υπάρχει· συνδέεται λοιπόν άμεσα το νοούμενο με το Είναι του.

Αλλά σ' αυτό δεν διαφωνεί κανένας φιλόσοφος, έστω και αν αυτή η θεωρία διατυπώθηκε αφιλοσόφητα· πρόκειται για ταύτιση της σκέψης του θεού με την ύπαρξή του, της αντικειμενικότητας του θεού με την υποκειμενικότητα της σκέψης περί θεού. Ακόμα και όταν ο Jacobi προσπαθεί να αποδείξει ότι η ύπαρξη συνδέεται και με την παράσταση αισθητών πραγμάτων, οι φιλόσοφοι δεν χρειάζεται να δυσαρεστηθούν. Η μόνη διαφορά είναι ότι ο Jacobi παίρνει «αποκλειστική» στάση αποκλείοντας τους φιλόσοφους από την αλήθεια. Η ταύτιση των παραστάσεών μας με το Είναι τους δεν είναι καν συλλογισμός, όπως δεν είναι και το Καρτεσιανό cogito, ergo sum· αλλά αυτό το παραδέχεται ο ίδιος ο Καρτέσιος, και κάθε πρόσφατη πρόταση του Jacobi είναι περιττή επανάληψη.

φίας, να γίνουν και γενικές πεποιθήσεις της εποχής μας, έστω και με αυτόν τον αφιλοσόφητο τρόπο. Θα ήταν μάλιστα απορίας άξιο, αν νόμιζε κανείς ότι αυτές οι προτάσεις εναντιώνονται στη Φιλοσοφία – δηλ. οι προτάσεις ότι όσα θεωρούνται ως αληθινά, είναι εμμενή μέσα στο πνεύμα (§ 63), και ότι η αλήθεια υπάρχει για το πνεύμα (όπ.π.). Από μορφική άποψη είναι ενδιαφέρουσα ειδικά η πρόταση, ότι είναι άμεσα και αδιαχώριστα συνδεδεμένη η *σκέψη* του θεού με το *Είναι* του, η *αντικειμενικότητα* με την *υποκειμενικότητα* που παρουσιάζει κατ' αρχήν αυτή η σκέψη. Και μάλιστα η Φιλοσοφία της άμεσης γνώσης προχωρεί τόσο πολύ στην αφαίρεσή της, ώστε ισχυρίζεται ότι ο όρος της *ύπαρξης* είναι αδιαχώριστα συνδεδεμένος όχι μόνο με τη σκέψη του θεού, αλλά και μέσα στην εποπτεία με την *παράσταση του σώματός* μου και των *εξωτερικών* πραγμάτων.

– Εάν η Φιλοσοφία προσπαθεί να *αποδείξει* μια τέτοια ενότητα, δηλαδή να δείξει ότι έγκειται μέσα στην ίδια τη φύση της σκέψης και της υποκειμενικότητας το να είναι αδιαχώριστη από το Είναι και την αντικειμενικότητα, όποια εκτίμηση και αν χαίρουν τέτοιες αποδείξεις, η Φιλοσοφία θα πρέπει οπωσδήποτε να είναι ευχαριστημένη που δείχνεται ότι οι προτάσεις της είναι και *γεγονότα της συνείδησης*, και άρα ότι εναρμονίζονται με την *εμπειρία*.

– Η διαφορά ανάμεσα στη Φιλοσοφία και σε όσα ισχυρίζεται η άμεση γνώση, συνοψίζεται στο ότι η άμεση γνώση παίρνει μια *αποκλειστική* στάση, όταν αντιπαρατίθεται προς τη Φιλοσοφία.

– Αλλά κι εκείνη η πρόταση, γύρω από την οποία μπορεί να ειπωθεί ότι στρέφεται ολόκληρο το ενδιαφέρον της νεότερης[2] Φιλοσοφίας αφότου εκφράστηκε από τον δημι-

2. Η δεύτερη έκδοση γράφει: neueren (= νεότερης), η τρίτη έκδοση γράφει: neuen (=νέας).

ουργό της: *Cogito, ergo sum*, [=Σκέπτομαι, άρα υπάρχω], είναι μια αυταπόδεικτη ή άμεση αλήθεια. Όποιος θεωρεί αυτή την πρόταση συλλογισμό, δεν θα πρέπει σχετικά με τη φύση των συλλογισμών να ξέρει περισσότερα από το ότι περιέχουν το «ergo». Πού είναι ο medius terminus [=μεσαίος όρος]; Ένας τέτοιος όρος είναι δα κάτι πολύ ουσιαστικότερο σε ένα συλλογισμό από όσο η λέξη «ergo». Αν θελήσουμε όμως να δικαιώσουμε τον τίτλο, ονομάζοντας αυτή τη σύνθεση του Descartes έναν *άμεσο* συλλογισμό, αυτή η περιττή μορφή συλλογισμού θα ονομαστεί μια *σύνθεση διαφορετικών όρων που δεν μεσολαβείται από τίποτα.* Τότε όμως η σύνθεση του Είναι με τις παραστάσεις μας, την οποία προβάλλει το αξίωμα περί άμεσης γνώσης, δεν θα είναι περισσότερο ή λιγότερο από την πρόταση του Descartes ένας συλλογισμός.

– Από τη διατριβή του Hotho σχετικά με την Καρτεσιανή Φιλοσοφία (εκδόθηκε το 1826)[3] αντλώ τα χωρία, μέσα στα οποία και ο ίδιος ο Descartes εξηγεί ρητά ότι η πρόταση cogito, ergo sum δεν είναι συλλογισμός· τα χωρία είναι: *Respons. ad sec. object.· De Methodo* IV· *Epistolae* I, 118[4]. Καταγράφω τις σχετικές εκφράσεις από το πρώτο κείμενο. Ο Descartes λέει πρώτα: το ότι είμαστε σκεπτόμενα όντα, είναι «prima quaedam notio quae ex nullo

3. Πρόκειται για τη διδακτορική διατριβή του Heinrich Gustav Hotho: *De philosophia Cartesiana* (= «Περί της Φιλοσοφίας του Καρτέσιου»), Berlin 1826.

4. Τα τρία κείμενα του Καρτέσιου, στα οποία παραπέμπει ο Χέγκελ με λατινικούς τίτλους είναι: α) *Meditationes de prima philosophia* (= «Στοχασμοί περί της Πρώτης Φιλοσοφίας»), 1641, στο κεφάλαιο: Responsiones ad secundas objectiones (=«Απαντήσεις στις δεύτερες αντιρρήσεις»). β) *Discours de la méthode* (=«Λόγος περί της μεθόδου»), 1637, 4ο μέρος. γ) *Lettres* (= «Επιστολές»), στην έκδοση που έκανε ο Clerselier: *Lettres de Mr. Descartes*, 3 τόμοι, Paris 1657-58. Πρόκειται για την επιστολή CDXL μέσα στα Άπαντα του Καρτέσιου IV, 442-7.

syllogismo concluditur» [= «μια κάποια πρωταρχική έννοια, που δεν συμπεραίνεται από κανένα συλλογισμό»]· και συνεχίζει: «neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit» [= «εάν κάποιος πει: 'σκέπτομαι, άρα είμαι ή υπάρχω', δεν παράγει την ύπαρξη από τη νόηση με συλλογισμό»]. Μια και ο Descartes γνωρίζει τί ανήκει σε ένα συλλογισμό, προσθέτει ότι για να μεταβάλουμε εκείνη την πρόταση σε συλλογισμό, θα έπρεπε να προσθέσουμε την προκείμενη: «illud omne, quod cogitat, est sive existit» [=«όλα όσα σκέπτονται, είναι ή υπάρχουν»][5]. Αυτή η προκείμενη όμως – προσθέτει – είναι εκείνη που πρέπει μάλλον να παραχθεί από την αρχική πρόταση.

Όσα λέει ο Descartes σχετικά με το αξίωμα ότι το σκεπτόμενο Εγώ είναι αδιαχώριστο από το Είναι, δηλαδή:

---

5. Το κείμενο από τις *Meditationes* του Καρτέσιου (δες Άπαντα VII, 140), που παραθέτει ο Χέγκελ, στην πλήρη του μορφή έχει ως εξής: «Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo,* existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit;* atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat.» (= «Αλλά όταν αντιλαμβανόμαστε ότι είμαστε σκεπτόμενα πράγματα, αυτή είναι μια πρώτη έννοια που δεν συμπεραίνεται από κανένα συλλογισμό· και όταν κάποιος λέει: *Σκέπτομαι, άρα είμαι ή υπάρχω*, δεν συμπεραίνει την ύπαρξή του από τη σκέψη του δυνάμει κάποιου συλλογισμού, αλλά δυνάμει ενός πράγματος γνωστού αφ' εαυτού, το οποίο βλέπει με μια απλή θεώρηση του πνεύματος. Αυτό φαίνεται από το ότι εάν την είχε παραγάγει δυνάμει συλλογισμού, θα έπρεπε να γνώριζε πρωτύτερα αυτή την προκείμενη: *Όλα όσα σκέπτονται, είναι ή υπάρχουν.* Αντίθετα αυτή του υποδείχνεται από αυτό που γνωρίζει μέσα του, ότι δεν μπορεί να σκέπτεται, εάν δεν υπάρχει.»).

ότι αυτή η συνάφεια προσφέρεται και περιέχεται μέσα στην *απλή εποπτεία* της συνείδησης, ότι αυτή η συνάφεια είναι κάτι απόλυτα πρώτο, ένα αξίωμα, το πιο βέβαιο και προφανές από όλα, έτσι ώστε δεν μπορεί να νοηθεί κανένας τόσο τερατώδης σκεπτικισμός που δεν θα το παραδεχόταν – όλα αυτά είναι τόσο εκφραστικά και σαφή, ώστε οι πρόσφατες προτάσεις του Jacobi και άλλων σχετικά με αυτή την άμεση σύνθεση μόνο ως περιττές επαναλήψεις μπορούν να θεωρηθούν.

§ 65

[1]Αυτή η θεωρία δεν αρκείται σ' εκείνο που έδειξε σχετικά με την *έμμεση* γνώση: ότι αυτή λαμβανόμενη *μεμονωμένα* είναι ανεπαρκής για την αλήθεια. Η ιδιομορφία αυτής της θεωρίας έγκειται στην άποψη ότι η *άμεση* γνώση μόνο *μεμονωμένα* λαμβανόμενη, με πλήρη *αποκλεισμό* της μεσολάβησης, μπορεί να έχει ως περιεχόμενο την αλήθεια.

– Αυτός ο αποκλεισμός δείχνει ότι η θεωρία ετούτη είναι ένας υποτροπιασμός στη μεταφυσική διάνοια, στην ταλάντευσή της μεταξύ ακροτήτων («*είτε-είτε*»), και άρα υποτροπιασμός στη συμπεριφορά της εξωτερικής μεσολάβησης, η οποία προσκολλάται στο πεπερασμένο, δηλαδή σε μονόπλευρες κατηγορίες, τις οποίες εσφαλμένα θεωρεί ότι έχει ξεπεράσει. Ωστόσο δεν θα συζητήσουμε αυτό το σημείο εκτεταμένα· η αποκλειστικά άμεση γνώση καταφάσκεται μόνο ως *γεγονός*, και μέσα στην παρούσα

1. *Περίληψη*: Η θεωρία του Jacobi περί άμεσης γνώσης δεν αρκείται να επικρίνει την έμμεση, μεσολαβημένη γνώση, αλλά και αποκλείει εντελώς τη μεσολάβηση. Έτσι ξαναπέφτει στην παραδοσιακή Μεταφυσική με τις μονόπλευρες κατηγορίες της. Αλλά το ζήτημα που θέτει η Λογική, αφορά την αντίθεση μεταξύ αμεσότητας και μεσολάβησης· αυτό το ζήτημα θα εξεταστεί παρακάτω, και μάλιστα με αυτό θα ασχοληθεί ολόκληρο το δεύτερο μέρος της Λογικής, που αφορά την *ουσία* ως ενότητα αμεσότητας και μεσολάβησης.

Εισαγωγή θα την εξετάσουμε μόνο από αυτή την εξωτερική άποψη. Η πραγματική σημασία της έγκειται στο ερώτημα της Λογικής σχετικά με την αντίθεση μεταξύ αμεσότητας και μεσολάβησης. Αλλά η συζητούμενη θεωρία αρνείται να εξετάσει τη φύση των Πραγμάτων, δηλαδή την έννοια, γιατί μια τέτοια εξέταση θα οδηγούσε σε μεσολάβηση και μάλιστα σε γνώση. Η αληθινή εξέταση πρέπει λοιπόν να αναβληθεί, έως ότου φτάσουμε μέσα στην ίδια την επιστήμη της Λογικής.

Ολόκληρο το δεύτερο μέρος της Λογικής, η διδασκαλία περί της *ουσίας*, εξετάζει την ουσιώδη αυτοτιθέμενη ενότητα αμεσότητας και μεσολάβησης.

§ 66

[1]Θα σταθούμε λοιπόν σ' ετούτο: η άμεση γνώση οφείλει να εκληφθεί ως *γεγονός*. Έτσι όμως η εξέταση οδηγείται στο πεδίο της *εμπειρίας*, σε ένα *ψυχολογικό* φαινόμενο.

– Σχετικά με αυτό πρέπει να αναφερθεί ως κοινότατη εμπειρία, ότι οι αλήθειες για τις οποίες ξέρουμε πολύ καλά ότι είναι αποτέλεσμα των πιο περίπλοκων και έμμεσων ερευνών, παρουσιάζονται *άμεσα* στη συνείδηση εκείνου, ο οποίος εξοικειώθηκε με αυτές τις γνώσεις. Ο μαθηματικός, όπως και κάθε εκπαιδευμένος σε μια επιστήμη, έχει τις λύσεις των προβλημάτων άμεσα παρούσες, στις οποίες όμως έχει φτάσει μέσα από πολύπλοκες αναλύσεις· κάθε μορφωμένος άνθρωπος έχει ένα πλήθος από γενικές απόψεις και αρχές άμεσα παρούσες στο πνεύμα του, οι

1. *Περίληψη*: Η άμεση γνώση είναι ένα αδιαμφισβήτητο εμπειρικό και ψυχολογικό γεγονός. Αλλά κάθε επιστήμονας και κάθε μορφωμένος άνθρωπος που οδηγήθηκε σε μια άμεση γνώση ή λύση κάποιου προβλήματος, οδηγήθηκε μετά από πολύπλοκες αναλύσεις και προσπάθειες· άρα η άμεση γνώση είναι προιόν μεσολαβήσεων. Παρόμοια η άμεση *ύπαρξη* ενός γονέα ή ενός σπόρου είναι προιόν μεσολάβησης, εφόσον οι γονείς και οι σπόροι έχουν προκύψει μέσω άλλων γονέων και σπόρων· η άμεση ύπαρξη και παρουσία είναι λοιπόν επίσης προιόν μεσολάβησης.

οποίες έχουν προκύψει από συχνούς αναλογισμούς και μακρόχρονη πείρα. Η άνεση στην οποία φτάνουμε μέσα σε κάποιο είδος γνώσης, τέχνης ή τεχνικής επιδεξιότητας, έγκειται στο ότι αποκτούμε τέτοιες γνώσεις ή τέτοια είδη δραστηριότητας *άμεσα* στη συνείδησή μας, ή και *άμεσα* στα μέλη μας, σε κάποια προς τα έξω κατευθυνόμενη δραστηριότητα.

– Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, η αμεσότητα της γνώσης όχι μόνο δεν αποκλείει τη μεσολάβηση, αλλά αυτές οι δύο είναι τόσο συνδεδεμένες, ώστε η άμεση γνώση αποτελεί προϊόν και αποτέλεσμα της έμμεσης [= μεσολαβημένης] γνώσης.

Όχι λιγότερο σαφές είναι ότι η άμεση *ύπαρξη* συνδέεται με τη μεσολάβησή της. Οι σπόροι και οι γονείς είναι άμεσες και αφετηριακές [anfangend] υπάρξεις σχετικά προς τα παιδιά κτλ. που αυτοί γεννούν. Αλλά οι σπόροι και οι γονείς, έστω και αν ως υπάρχοντες είναι κάτι *άμεσο*, ωστόσο είναι επίσης γεννημένοι [και άρα μεσολαβημένοι από άλλους]· και τα παιδιά, παρά τον μεσολαβημένο χαρακτήρα της ύπαρξής τους, είναι τώρα άμεσα, εφόσον υπάρχουν. Το ότι εγώ είμαι στο Βερολίνο, αυτή η *άμεση* παρουσία μου έχει *μεσολαβηθεί* από το ταξίδι που έκανα έως εδώ· και ούτω καθεξής.

§ 67

[1] Όσον αφορά την *άμεση γνώση θεού, νομικών και ηθικών αρχών* – και στην άμεση γνώση συμπεριλαμβάνεται το ένστικτο, οι έμφυτες ιδέες, ο κοινός νους, η φυσική λογική ικανότητα κτλ.

---

1. *Περίληψη*: Η θρησκεία και η ηθικότητα είναι μεν ζητήματα πίστης ή άμεσης γνώσης, αλλά προϋποθέτουν μια απαραίτητη *μεσολάβηση*, που ονομάζεται εκπαίδευση, ανάπτυξη, μόρφωση.

Η θεωρία περί έμφυτων ιδεών κάνει ένα λάθος παρόμοιο με τη θεωρία περί άμεσης γνώσης: διαχωρίζει με οξύτητα όσα προυπάρχουν έμφυτα μέσα στην ψυχή, από όσα μας δίνονται εμπειρικά – ενώ αυτά αλληλοεξαρτώνται. Αλλά οι έμφυτες ιδέες δεν χρειάζεται να είναι

–, όποια μορφή και αν δοθεί στο αρχέγονο, αποτελεί γενική εμπειρία ότι για να συνειδητοποιηθούν όσα περιέχονται μέσα του απαιτείται ουσιαστικά *εκπαίδευση*, ανάπτυξη. Αυτήν προϋποθέτει ακόμα και η *Πλατωνική ανάμνηση*[2]· και το χριστιανικό βάπτισμα, μολονότι μυστήριο, συμπεριλαμβάνει την πρόσθετη υποχρέωση μιας χριστιανικής εκπαίδευσης. Κοντολογής η θρησκεία και η ηθικότητα, όσο και αν είναι ζητήματα *πίστης* ή *άμεσης γνώσης*, έχουν ως απαραίτητη συνθήκη τους τη *μεσολάβηση* που ονομάζεται ανάπτυξη, εκπαίδευση, μόρφωση.

Τόσο οι οπαδοί όσο και οι αντίπαλοι της θεωρίας περί *έμφυτων* ιδεών είναι υπόλογοι ενός παρόμοιου αποκλεισμού αντίθετων όρων. Έσυραν μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην ουσιώδη και *άμεση* ένωση (όπως μπορεί να χαρακτηριστεί) ορισμένων γενικών όρων με την *ψυχή*, και σε μιαν άλλη ένωση που τάχα συμβαίνει με εξωτερικό τρόπο, μέσα από τα *διδόμενα* αντικείμενα και τις παραστάσεις. Στη θεωρία περί *έμφυτων ιδεών* επέρριψαν την εμπειρική μομφή ότι όλοι οι άνθρωποι θα έπρεπε να έχουν αυτές τις ιδέες, π.χ. την αρχή της αντίφασης, μέσα στη συνείδησή τους, και άρα να την γνωρίζουν· γιατί η αρχή

εντελώς διαμορφωμένες, ώστε να έχουν τη *μορφή* ιδεών ή παραστάσεων· η διαμόρφωσή τους έρχεται με την εμπειρία, και άρα με μεσολάβηση.

Εάν γίνει παραδεκτή η αναγκαιότητα της εκπαίδευσης για την καλλιέργεια της θρησκευτικής πίστης, έχει ήδη γίνει παραδεκτή η ουσιαστικότητα της μεσολάβησης.

2. Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: « Όταν μέσα στην Πλατωνική Φιλοσοφία λέγεται ότι *ξαναθυμόμαστε* τις ιδέες, τούτο έχει το νόημα ότι οι ιδέες υπάρχουν καθ' εαυτές [= ενδιάθετα] μέσα στον άνθρωπο, και όχι (όπως ισχυρίζονταν οι σοφιστές) ως κάτι ξένο προς τον άνθρωπο, ως κάτι που έρχεται απ' έξω. Αλλά το να συλληφθεί το γνωρίζειν ως *ανάμνηση*, δεν αποκλείει την ανάπτυξη αυτού που υπάρχει μέσα στον άνθρωπο *καθ' εαυτόν* [= ενδιάθετα]· και αυτή η ανάπτυξη δεν είναι παρά μεσολάβηση.»

της αντίφασης μαζί με άλλες συγκαταλέχθηκαν στις έμφυτες ιδέες. Σ' αυτή τη μομφή μπορεί να καταλογιστεί μια παρερμηνεία· οι όροι που αναφέρονται ως έμφυτοι δεν χρειάζεται να έχουν κιόλας τη *μορφή* ιδεών ή παραστάσεων για πράγματα που γνωρίζουμε. Αλλά η μομφή είναι εξαιρετικά ταιριαστή ενάντια στη θεωρία περί άμεσης γνώσης, η οποία υποστηρίζει ρητά τους όρους της κατά το μέτρο που βρίσκονται μέσα στη συνείδηση.

– Εάν η θεωρία περί άμεσης γνώσης παραδέχεται, ότι ειδικά για τη θρησκευτική πίστη είναι *αναγκαία* μια ανάπτυξη και μια χριστιανική ή θρησκευτική εκπαίδευση, είναι αυθαιρεσία να προσπαθεί να αγνοήσει τούτο όταν μιλά για την πίστη, και είναι απερισκεψία να μην ξέρει ότι εάν έχει παραδεχτεί την αναγκαιότητα της εκπαίδευσης, έχει ήδη εκφράσει τον ουσιώδη χαρακτήρα της μεσολάβησης.

§ 68

[1]Μέσα σ' αυτές τις εμπειρίες επικαλούμαστε όσα φανερώνονται ως *συνδεδεμένα* με την άμεση γνώση. Ακόμα και αν αυτή η σύνδεση εκληφθεί κατ' αρχήν ως μόνο *εξωτερική*, εμπειρική συνάρτηση, αναδείχνεται ακόμα και για την εμπειρική εξέταση ως ουσιώδης και αδιαχώριστη, μιας και είναι σταθερή. Αλλά πέρα από την εμπειρία, εάν αυτή η άμεση γνώση εκληφθεί δι'

---

1. *Περίληψη*: Μέσα στις εμπειρίες που αποκτούμε με τη θρησκευτική και ηθική εκπαίδευση, δεν γνωρίζουμε παρά μόνο όσα συνδέονται με όσα ήδη ξέρουμε άμεσα· η σύνδεση των αποκτώμενων γνώσεων με την προϋπάρχουσα άμεση γνώση είναι ουσιώδης και σταθερή. Αλλά και από μόνη της η άμεση γνώση του θεού είναι μια *ανύψωση* (Erheben) υπεράνω των αισθητών όντων, που έχει ως προυπόθεσή της τη μεσολαβητική πορεία από τα αισθητά στα υπεραισθητά. Οι αποδείξεις της ύπαρξης του θεού εκφράζουν αυτή την ανύψωση του πνεύματος, και άρα είναι απαραίτητες πνευματικές μεσολαβήσεις.

εαυτήν [= ξέχωρα], καθόσον είναι γνώση του θεού και του θεϊκού στοιχείου, μια τέτοια συνείδηση είναι γενικά μια *ανύψωση υπεράνω* των αισθητών και πεπερασμένων όντων, καθώς και υπεράνω των άμεσων πόθων και τάσεων της καρδιάς – μια ανύψωση που μεταβαίνει και καταλήγει στην πίστη στον θεό και στο θεϊκό στοιχείο. Αυτή η πίστη είναι ασφαλώς μια άμεση γνώση και πεποίθηση, ωστόσο έχει ως προϋπόθεση και απαραίτητη συνθήκη της εκείνη την πορεία της μεσολάβησης [από τα πεπερασμένα στο Απέραντο].

Έχει ήδη παρατηρηθεί ότι οι επονομαζόμενες αποδείξεις της ύπαρξης του θεού, που ξεκινούν από το πεπερασμένο Είναι, εκφράζουν αυτή την ανύψωση. Έτσι ιδωμένες δεν είναι επινοήσεις μιας επιτηδευμένης ανασκόπησης, αλλά οι εγγενείς και αναγκαίες μεσολαβήσεις του πνεύματος, μολονότι στη συνηθισμένη μορφή τους εκείνες οι αποδείξεις δεν έχουν διατυπωθεί με πληρότητα και ορθότητα.

§ 69

Αυτό που ενδιαφέρει κατά κύριο λόγο τη θεωρία περί άμεσης γνώσης, είναι η μετάβαση (που αναφέρθηκε στην § 64) από την υποκειμενική ιδέα στο Είναι. Υποστηρίζεται ότι πρόκειται για μια αρχέγονη και αμεσολάβητη συνάρτηση ανάμεσα στην ιδέα μας και στο Είναι. Χωρίς να ληφθούν υπόψη οι εμπειρικά εμφανιζόμενες συνθέσεις, ακριβώς αυτό το κεντρικό σημείο της μετάβασης φανερώνει μια μεσολάβηση· και μάλιστα αυτή λαβαίνει χώρα όχι αόριστα και αναληθώς, όχι με κάποιο ή μέσω κάποιου εξωτερικού στοιχείου, αλλά συμπεριλαμβάνοντας η ίδια εντός εαυτής και το αποτέλεσμά της[1].

---

1. Πρόκειται και σ' αυτή την παράγραφο για την ύπαρξη του θεού. Η θεωρία του Jacobi ισχυρίζεται (όπως ειπώθηκε ήδη στην § 64) ότι η άμεση γνώση του θεού συνδέεται με τη βεβαιότητα ότι ο θεός υπάρχει, και

§ 70

[1]Αυτή η θεωρία υποστηρίζει δηλαδή, ότι το Αληθινό δεν είναι ούτε η *ιδέα*, αφού αυτή είναι μια απλώς *υποκειμενική* σκέψη, ούτε ένα Είναι δι' εαυτό [= ξέχωρο]· ότι εκλαμβανόμενο μόνο δι' εαυτό, το Είναι που δεν ταυτίζεται με την ιδέα, είναι το αισθητό, πεπερασμένο Είναι του κόσμου. Άρα υποστηρίζεται ότι η ιδέα *είναι το Αληθινό* μόνο *μέσω* του Είναι και αντίστροφα το Είναι είναι το Αληθινό μόνο *μέσω* της ιδέας. Η θεωρία περί άμεσης γνώσης απορρίπτει – και πολύ σωστά – μια ακαθόριστη, κενή αμεσότητα, το αφηρημένο Είναι ή την καθαρή ενότητα λαμβανόμενη δι' εαυτήν, και καταφάσκει στην ενότητα της *ιδέας* με το Είναι. Αλλά είναι απερισκεψία να μη βλέπει ότι η ενότητα *διαφορετικών* όρων δεν είναι απλώς μια άμεση, δηλαδή εντελώς αόριστη και κενή ενότητα, αλλά έγκειται στο ότι κάθε όρος έχει αλήθεια μόνο μεσολαβούμενος μέσω του άλλου – ή αν

άρα μέσα στην άμεση γνώση ταυτίζεται η υποκειμενική μας ιδέα περί θεού με την αντικειμενική του ύπαρξη (= με το Είναι του). Αλλά κατά τον Χέγκελ ακριβώς αυτή η μετάβαση από την υποκειμενική ιδέα στην αντικειμενική ύπαρξη του θεού φανερώνει μια *μεσολάβηση* ανάμεσά τους, η οποία μάλιστα δεν έχει ανάγκη από και δεν οδηγεί σε κάτι τρίτο, αλλά είναι η ίδια μεσολαβήτρια και αποτέλεσμα της μεσολάβησης (γερμανικά: sich in sich selbst beschließend).

1. *Περίληψη*: Σύμφωνα με τη θεωρία του Jacobi περί άμεσης γνώσης ούτε μόνη της η *ιδέα* (περί θεού) ούτε μόνη της η *ύπαρξη* (του θεού) είναι η αλήθεια, αλλά καθεμιά τους είναι αλήθεια μόνο μέσω της άλλης. Αυτή η θεωρία απορρίπτει λοιπόν την κενή και αφηρημένη αμεσότητα, και καταφάσκει στην *ενότητα* της ιδέας με την ύπαρξη. Αλλά από απερισκεψία δεν βλέπει ότι η ενότητα διαφορετικών όρων είναι μια μεσολάβηση ανάμεσά τους.

Μέσα σε κάθε αμεσότητα υπάρχει λοιπόν μια μεσολάβηση. Και μόνο η αφηρημένη διάνοια θεωρεί την αμεσότητα και τη μεσολάβηση ως εντελώς διαφορετικές και ξέχωρες, και πασχίζει μάταια να τις ενοποιήσει.

προτιμάτε, κάθε όρος μόνο μέσω του άλλου μεσολαβείται [= σχετίζεται] με την αλήθεια.

– Έτσι καταδείχνεται ότι μέσα σε κάθε αμεσότητα συμπεριλαμβάνεται ο όρος της μεσολάβησης ως *γεγονός* [Faktum], ενάντια στο οποίο η *διάνοια*, σύμφωνα με το θεμελιώδες αξίωμα της άμεσης γνώσης [ότι η συνείδηση είναι κάτι αυταπόδεικτο], δεν μπορεί να φέρει αντίρρηση. Μόνο η συνηθισμένη αφηρημένη διάνοια παίρνει ξέχωρα, σαν κάτι απόλυτο, τους όρους «αμεσότητα» και «μεσολάβηση» και νομίζει ότι κατέχει μια *σταθερή* διάκρισή τους· έτσι δημιουργεί τον ανεπίτευκτο στόχο να τις ενοποιήσει. Η δυσκολία αυτού του εγχειρήματος δεν υπάρχει – όπως έδειξα – στην πραγματικότητα, κι εξαφανίζεται μέσα στη θεωρησιακή έννοια.

§ 71

[1]Ο μονόπλευρος χαρακτήρας αυτής της θεωρίας κουβαλάει μαζί του όρους και επακόλουθα, των οποίων θα εκτεθούν εδώ τα κυριότερα χαρακτηριστικά, αφού εκθέσαμε το θεμελιώδες αξίωμα. *Κατ' αρχήν*: Αφού το κριτήριο της αλήθειας δεν βρίσκεται μέσα στη φύση *του περιεχομένου* αλλά μέσα στο γεγονός *της συνείδησης*, όσα θεωρούνται ως αλήθεια δεν έχουν άλλο θεμέλιο από την *υποκειμενική βεβαιότητα* και τη διαβεβαίωση ότι μέσα

---

1. *Περίληψη*: Η θεωρία του Jacobi περί άμεσης γνώσης δεν ελέγχει το *περιεχόμενο* της άμεσης γνώσης, για να κρίνει την αλήθεια του, αλλά αρκείται στο ότι αυτό είναι ένα γεγονός της συνείδησης· έτσι όμως μοναδικό θεμέλιο είναι η υποκειμενική βεβαιότητα, της οποίας το περιεχόμενο εξογκώνεται τόσο, ώστε να αφορά κάθε συνείδηση.

Παλαιότερα θεωρείτο η συμφωνία όλων των ανθρώπων (consensus gentium) ότι υπάρχει θεός, ως απόδειξη της ύπαρξής του. Από το γεγονός ότι αυτή η συμφωνία υπάρχει σε κάθε συνείδηση, συμπέραιναν ότι πρόκειται για μια αναγκαιότητα· αλλά από την εμπειρική γενικότητα δεν προκύπτει αναγκαιότητα, πόσο μάλλον αφού η εμπειρική γενικότητα είναι αμφισβητήσιμη.

στη συνείδησή μας ανακαλύπτουμε κάποιο περιεχόμενο. Ό,τι εγώ βρίσκω μέσα στη *δική μου* συνείδηση, εξογκώνεται τόσο, ώστε να γίνεται ένα περιεχόμενο της συνείδησης *όλων*, και χαρακτηρίζεται: η *φύση* της ίδιας της συνείδησης.

Παλαιότερα, ανάμεσα στις επονομαζόμενες αποδείξεις της ύπαρξης του θεού ανέφεραν και τον consensus gentium [= συμφωνία όλων των λαών], τον οποίο επικαλείται ήδη ο Κικέρων[2]. Ο consensus gentium είναι μια σημαντική αυθεντία, και είναι αυτονόητη η μετάβαση από το ότι ένα περιεχόμενο βρίσκεται μέσα στη συνείδηση *όλων*, στο συμπέρασμα ότι αυτό το περιεχόμενο είναι κάτι αναγκαίο μέσα στη φύση της ίδιας της συνείδησης. Μέσα σ' αυτή τη *γενική* συμφωνία υπήρχε άρρητα η αντίληψη – η οποία δεν διαφεύγει ούτε και από τον ελάχιστα μορφωμένο ανθρώπινο νου – ότι η ατομική συνείδηση είναι ταυτόχρονα κάτι *επιμέρους* και *τυχαίο*. Εάν δεν ερευνήσουμε τη φύση της ίδιας της συνείδησης αποχωρίζοντάς την από κάθε επιμέρους και τυχαίο στοιχείο, – μια κοπιαστική επιχείρηση αναλογισμού, μέσω της οποίας και μόνο μπορεί να αποσπαστεί το γενικό στοιχείο της συνείδησης μέσα στην πληρότητα και καθαρότητά του –, μόνο η ομόφωνη συμφωνία *όλων* σχετικά με ένα περιεχόμενο ανήκει στη φύση της ίδιας της συνείδησης. Αν η νόηση έχει ανάγκη να ξέρει, ότι αυτά που δείχνονται ως *γενικώς* υπαρκτά είναι *αναγκαία*, ο consensus gentium [= συμφωνία όλων των λαών] δεν επαρκεί. Αλλά ακόμα και αν γίνει παραδεκτό ότι εκείνη η γενικότητα του γεγονότος

---

2. Δες Κικέρωνα: *De natura deorum* II, 12: «Itaque inter omnes omnium gentium sententia constat. Omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos». (= «Νά γιατί αυτή η γνώμη είναι παραδεκτή από όλους τους ανθρώπους όλων των λαών. Είναι πράγματι έμφυτο σε όλους και τρόπον τινά σκαλισμένο μέσα στο πνεύμα τους, το ότι υπάρχουν θεοί.»)

είναι μια επαρκής απόδειξη, έχει θεωρηθεί ως απαράδεκτη απόδειξη της ύπαρξης θεού, γιατί η εμπειρία δείχνει ότι υπάρχουν άτομα και λαοί, στους οποίους δεν συναντιέται η πίστη σε θεό*. Αλλά δεν υπάρχει τίποτα πιο σύντομο και άνετο, από του να κάνεις την απλή *διαβεβαίωση*, ότι εφόσον το Εγώ ανακαλύπτει ένα περιεχόμενο μέσα στη συνείδησή του και έχει τη βεβαιότητα ότι αυτό αληθεύει, αυτή η βεβαιότητα δεν ανήκει τάχα σ' εμένα ως επιμέρους υποκείμενο, αλλά στην ίδια τη φύση του πνεύματος.

---

* [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Για να κρίνουμε τον αθεϊσμό και την πίστη στον θεό από το πόσο είναι εμπειρικά εκτεταμένοι, το ζήτημα είναι αν αρκούμαστε στον όρο ενός θεού *ενγένει* ή αν απαιτούμε μια πιο προσδιορισμένη γνώση περί θεού. Ο χριστιανικός κόσμος δεν παραδέχεται ότι είναι θεός τα είδωλα των Κινέζων και των Ινδών, ούτε τα ξόανα των Αφρικανών, και ούτε καν οι θεοί των Ελλήνων. Όποιος λοιπόν πιστεύει σ' αυτά τα είδωλα, δεν πιστεύει σε θεό. Αν αντίθετα γίνει παραδεκτό, ότι μια τέτοια πίστη σε είδωλα περιλαμβάνει κάποια πίστη στον θεό *ενγένει*, όπως μέσα στο επιμέρους ενέχεται το γενικό, τότε και η ειδωλολατρία θα ισχύσει ως πίστη όχι μόνο σε είδωλα αλλά και σε θεό. Αντίστροφα τους ποιητές και τους φιλοσόφους, οι οποίοι θεωρούσαν τον Δία κτλ. ως σύννεφα και υποστήριζαν ότι υπάρχει ένας θεός *ενγένει*, οι Αθηναίοι τούς μεταχειρίζονταν ως αθεϊστές.

– Εδώ το ζήτημα δεν είναι, τί περιλαμβάνεται *καθ' εαυτό* [= ενδιάθετα, δυνάμει] μέσα σε ένα αντικείμενο, αλλά τί *βγάζει* από αυτό το αντικείμενο η συνείδηση. Εάν δεν μπορέσουμε να κάνουμε αυτή τη διάκριση, τότε ακόμα και οι πιο τετριμμένες αισθητήριες αντιλήψεις των ανθρώπων θα είναι θρησκεία· γιατί κάθε τέτοια αντίληψη, κάθε τι πνευματικό, περιλαμβάνει το αξίωμα που, εάν καθαρθεί και αναπτυχθεί, υψώνεται σε θρησκεία. Αλλά είναι άλλο πράγμα να είσαι *ικανός* για τη θρησκεία (και εκείνο το «καθ' εαυτό» εκφράζει την ικανότητα και τη δυνατότητα), και άλλο να *έχεις* θρησκεία.

– Έτσι κάποιοι ταξιδιώτες ανακάλυψαν πρόσφατα κάποιους λαούς (όπως οι καπετάνιοι Ross [= John Ross (1777-1856), συγγραφέας του βιβλίου: *A Voyage of Discovery ... for the Purpose of Exploring Baffin's Bay and Inquiring into the Probability of a North-West Passage,* London 1819] και

§ 72

Ένα *δεύτερο* πόρισμα, που προκύπτει από το ότι η *άμεση γνώση* θεωρείται το κριτήριο της αλήθειας, είναι ότι κάθε δεισιδαιμονία και ειδωλολατρία γίνεται παραδεκτή ως αλήθεια, και δικαιώνεται κάθε περιεχόμενο της θέλησης, ακόμα και το πιο άδικο ή ανήθικο. Θεωρείται ότι ο Ινδός έχει την αγελάδα, τον πίθηκο, τον Βραχμάνο, τον Λάμα ως θεό – όχι επειδή κατέληξε σ' αυτά από τη λεγόμενη έμμεση γνώση, από διαλογισμούς και συλλογισμούς, αλλά επειδή *πιστεύει* σ' αυτά. Αλλά οι φυσικές επιθυμίες και ροπές βάζουν αφ' εαυτών ενδιαφέροντα στη συνείδηση, οι ανήθικοι σκοποί βρίσκονται εντελώς άμεσα στη συνείδηση· ο χαρακτήρας, καλός ή κακός, εκφράζει έτσι τάχα το *προσδιορισμένο Είναι* της θέλησης, το οποίο μπορεί να γίνει γνωστό μέσα στα ενδιαφέροντα και στους σκοπούς, και μάλιστα κατά αμεσότατο τρόπο.

§ 73

Τρίτο και τελευταίο: Η άμεση γνώση [Wissen] περί θεού μπορεί να πει μόνο *ότι* ο θεός είναι, *όχι το τί* είναι ο θεός· γιατί το δεύτερο θα ήταν μια αληθινή γνωριμία [Erkenntnis] που θα συμπεριλάμβανε μεσολάβηση. Έτσι ο θεός ως θρησκευτικό

Parry [=William Edward Parry (1790-1855), συγγραφέας πολυάριθμων ταξιδιωτικών περιγραφών] βρήκαν τους Εσκιμώους), σχετικά με τους οποίους αρνήθηκαν ότι έχουν θρησκεία, ακόμα κι εκείνο το θρησκευτικό στοιχείο που βρίσκεται στους Αφρικανούς *μάγους* (στους **γόητες** του Ηροδότου [δες *Ιστοριών* II, 33, 1]). Αφετέρου ένας Άγγλος που πέρασε τους πρώτους μήνες του τελευταίου ιωβηλαίου στη Ρώμη, περιγράφοντας τους σύγχρονους Ρωμαίους λέει ότι ο κοινός λαός είναι φανατισμένος, ενώ εκείνοι που μπορούν να διαβάζουν και να γράφουν, είναι όλοι τους αθεϊστές.

– Η μομφή του αθεισμού ακούγεται σπάνια στην εποχή μας, κυρίως γιατί το περιεχόμενο και οι απαιτήσεις της θρησκείας έχουν συρρικνωθεί στο ελάχιστο (δες § 73).

αντικείμενο συρρικνώνεται ρητά στο απροσδιόριστο Υπεραισθητό, στον θεό *ενγένει*, και το περιεχόμενο της θρησκείας μειώνεται σε ένα ελάχιστο.

> Εάν ήταν πράγματι αναγκαίο να πετύχουμε τουλάχιστο ετούτο: να διατηρηθεί ακόμα η πίστη *ότι υπάρχει θεός* ή έστω να δημιουργηθεί μια τέτοια πίστη, θα έπρεπε να απορούσαμε διαπιστώνοντας τη φτώχια της εποχής μας, η οποία θεωρεί ως κέρδος ακόμα και το πιο μηδαμινό στοιχείο θρησκευτικής συνείδησης, και μέσα στην Εκκλησία της έχει βυθιστεί τόσο βαθιά, ώστε να λατρεύει εκείνο τον βωμό που υπήρχε εδώ και αιώνες στην Αθήνα, αφιερωμένος *στον άγνωστο θεό*![1].

§ 74

[1]Πρέπει να φανερώσουμε σύντομα τη γενική φύση της *μορφής της αμεσότητας*. Επειδή αυτή η μορφή είναι *μονόπλευρη*, η ίδια αυτή μορφή είναι που καθιστά και το περιεχόμενό της μονόπλευρο και άρα *πεπερασμένο*. Στο *γενικό* δίνει τον μονό-

---

1. Δες *Πράξεις των Αποστόλων* 17, 23. Η επίθεση του Χέγκελ κατά της σύγχρονης θρησκείας έγκειται όχι σε μια περιφρόνηση της θρησκευτικής πίστης, αλλά στην καταπολέμηση της τάσης να συρρικνώνεται ο θεός σε ένα αόριστο υπεραισθητό ον, για να δείχνεται ότι κάθε λαός πίστευε ανέκαθεν σε θεό.

1. *Περίληψη*: Τί είναι *αμεσότητα*; Είναι μια μονόπλευρη φόρμα, που καθιστά και το περιεχόμενό της μονόπλευρο και πεπερασμένο. Προσπαθώντας να ορίσει τον θεό, η αμεσότητα τον καθιστά αόριστο – γιατί ο θεός είναι πνεύμα και άρα απ' αρχής μέχρι τέλους μια πορεία μεσολάβησης. Μόνο εάν συλλαμβάνεται ως μεσολάβηση του εαυτού του, γνωρίζεται ο θεός συγκεκριμένα.

Η αμεσότητα δεν αποδίδει ούτε καν την ουσία των πεπερασμένων όντων, γιατί τα αντιλαμβάνεται ως αυτοσχετισμούς, ενώ αυτά είναι σχετισμοί με κάτι έξω από αυτά. Έτσι τα πεπερασμένα συλλαμβάνονται ως απόλυτα. Η αμεσότητα αδιαφορεί για το περιεχόμενο, κι έτσι αποδέχεται και εξαγιάζει και τα ειδωλολατρικά και ανήθικα περιεχόμενα.

πλευρο χαρακτήρα μιας *αφαίρεσης*, έτσι ώστε ο θεός μεταβάλλεται σε ένα απροσδιόριστο ον· αλλά ο θεός μπορεί να ονομάζεται πνεύμα, μόνο εφόσον γίνεται γνωστός ως αρχή και τέλος, αλλά και ως μέσον μέσα στη διαδικασία της μεσολάβησης[2]. Μόνο έτσι είναι ο θεός *συγκεκριμένος*, ζωντανός και πνεύμα· η *γνώση* του θεού ως πνεύματος περιέχει λοιπόν αναγκαία κάποια μεσολάβηση.

– Η μορφή της αμεσότητας δίνει στο *επιμέρους* τον προσδιορισμό ότι *είναι*, δηλαδή ότι σχετίζεται *με τον εαυτό του*. Αλλά ένας τέτοιος προσδιορισμός είναι ενάντιος στην ουσία του επιμέρους, το οποίο έγκειται στο ότι σχετίζεται με κάτι *άλλο* έξω από τον εαυτό του. Μέσω της αμεσότητας το *πεπερασμένο* τίθεται ως απόλυτο. Η μορφή της αμεσότητας είναι εντελώς αφηρημένη: είναι *αδιάφορη* απέναντι σε κάθε περιεχόμενο, και γι' αυτό επιδεκτική κάθε περιεχομένου· έτσι μπορεί να εξαγιάζει τόσο το ειδωλολατρικό και ανήθικο περιεχόμενο, όσο και το αντίθετο απ' αυτό. Μόνο όταν διαπιστώνεται ότι το επιμέρους περιεχόμενο δεν είναι αυθύπαρκτο, αλλά έχει *μεσολαβηθεί* [= *παραχθεί*] *από*

Αλλά τα πεπερασμένα όντα περιέχουν μεσολάβηση, και μόνο μέσω αυτής γνωρίζονται σαν τέτοια. Αντίθετα το απέραντο και αληθινό, ο θεός, έγκειται σε μια ταύτιση μεσολάβησης και άμεσου αυτοσχετισμού (= ταύτιση μεσολάβησης και αμεσότητας).

Σε τελική ανάλυση η θεωρία περί άμεσης γνώσης είναι μια επιστροφή στην παραδοσιακή Μεταφυσική της αφηρημένης ταυτότητας, γιατί η αμεσότητα είναι αφηρημένος αυτοσχετισμός.

2. Μεταφράζω τις τελευταίες λέξεις κάπως ελεύθερα. Μια κατά λέξη μετάφραση θα ήταν: «... μόνο εφόσον γίνεται γνωστός ως μεσολαβών εντός εαυτού *τον εαυτό του με τον εαυτό του*» (γερμανικά: ... insofern er als *sich* in sich selbst *mit sich selbst vermittelnd* gewußt wird.). Αυτός ο Χεγκελιανός ορισμός του θεού δηλώνει ότι α) ο θεός δεν προέρχεται από κάτι άλλο, δεν έχει παραχθεί από κάτι άλλο, αλλά είναι ο ίδιος αιτία του εαυτού του (causa sui). β) Ο θεός είναι ένα ον, όπου έχει ταυτιστεί απόλυτα η αιτία που *μεσολάβησε* για τη δημιουργία του με την *αμεσότητα* που προέκυψε· είναι λοιπόν ταυτότητα μεσολάβησης και αμεσότητας.

κάτι άλλο, φανερώνεται μέσα στον πεπερασμένο και αναληθή χαρακτήρα του. Μια τέτοια διαπίστωση, όπου το διαπιστωνόμενο περιεχόμενο φέρνει μαζί του τη μεσολάβηση, είναι μια γνώση που περιλαμβάνει μεσολάβηση. Το μόνο περιεχόμενο που μπορεί να γίνει γνωστό ως κάτι αληθινό, είναι αυτό που δεν μεσολαβείται από κάποιο άλλο, που δεν είναι πεπερασμένο· άρα είναι αυτό που μεσολαβεί τον εαυτό του με τον εαυτό του, κι έτσι η μεσολάβηση συμπίπτει με τον άμεσο αυτοσχετισμό.
– Η διάνοια που νομίζει ότι έχει απαλλαγεί από την πεπερασμένη γνώση, από την κενή *ταυτότητα* της Μεταφυσικής και του Διαφωτισμού, παίρνει ξανά ως αξίωμα και κριτήριο της αλήθειας αυτή την *αμεσότητα*, δηλαδή τον *αφηρημένο αυτοσχετισμό*, την αφηρημένη ταυτότητα[3]. *Αφηρημένη νόηση* (η μορφή που χρησιμοποιείται από την ανασκοπική Μεταφυσική) και *αφηρημένη επόπτευση* (η μορφή που χρησιμοποιείται από την άμεση γνώση) είναι ένα και το αυτό.

§ 75

Η *κριτική* που ασκήσαμε σ' αυτή την τρίτη στάση, την οποία παίρνει η νόηση απέναντι στην αλήθεια, δεν μπορούσε να γίνει παρά μόνο κατά τον τρόπο που η ίδια αυτή η θεωρία εκθέτει και αποδέχεται άμεσα. Καταδείχτηκε λοιπόν ως γεγονός, ότι είναι εσφαλμένο να λέγεται ότι υπάρχει μια άμεση γνώση, μια γνώση χωρίς μεσολάβηση είτε μέσω κάτι άλλου είτε εντός εαυτού μέσω του εαυτού. Δείχτηκε επίσης ως γεγονός, ότι είναι αναληθές να λέγεται ότι η νόηση προχωρεί μόνο

3. Σε μια προφορική προσθήκη λέει ο Χέγκελ σαφέστερα: «Η αμεσότητα είναι γενικά ένας αφηρημένος αυτοσχετισμός και άρα ταυτόχρονα μια αφηρημένη ταυτότητα, μια αφηρημένη γενικότητα». Αυτός ο αφηρημένος χαρακτήρας οφείλεται στο ότι η αμεσότητα ορίζεται σε έμμονη αντίθεση προς τη μεσολάβηση και όχι μέσα σε *διαλεκτική* σχέση προς αυτήν.

με πεπερασμένες και υπό συνθήκες κατηγορίες, οι οποίες είναι πάντα *μεσολαβημένες από κάτι άλλο*, και να λησμονιέται ότι μέσα στην ίδια την πράξη της μεσολάβησης αυτή η μεσολάβηση αναιρείται[1]. Ως *παράδειγμα* τού ότι αποτελεί *γεγονός* [Faktum] μια τέτοια γνώση, η οποία δεν προχωρεί ούτε μέσα σε μονόπλευρη αμεσότητα ούτε μέσα σε μονόπλευρη μεσολάβηση, μπορεί να αναφερθεί η ίδια η *Λογική και ολόκληρη η Φιλοσοφία*.

§ 76

Εαν δούμε τα αξιώματα της άμεσης γνώσης σε σχέση προς την *αφελή* Μεταφυσική, την οποία αναφέραμε ξεκινώντας, θα προκύψει ο αντιδραστικός χαρακτήρας της Φιλοσοφίας του Jacobi. Η θεωρία του είναι μια *επιστροφή* σ' εκείνο το ξεκίνημα, που έκανε αυτή η Μεταφυσική των νεότερων χρόνων με τη Φιλοσοφία του Καρτέσιου. Τόσο ο Jacobi όσο και ο Descartes ισχυρίζονται τα εξής τρία σημεία:

1) Η *νόηση* και το *Είναι* του νοούντος είναι απλώς αδιαχώριστα. Το cogito ergo sum είναι εντελώς το ίδιο με το ότι μέσα στη συνείδηση μού έχει αποκαλυφθεί άμεσα το Είναι, η ρεαλιστικότητα και η ύπαρξη του Εγώ. (Ο Καρτέσιος είναι αρκετά

---

1. Ο Χέγκελ συνοψίζει εδώ τα βασικά συμπεράσματα των προηγούμενων παραγράφων, όπου έγινε μια *εμμενής* κριτική της θεωρίας του Jacobi περί άμεσης γνώσης, δηλαδή μια κριτική με βάση τις έννοιες και τα κριτήρια που προσφέρει η ίδια αυτή η θεωρία. Τα συμπεράσματα συνοψίζονται ως εξής: α) Δεν υπάρχει άμεση γνώση που να μην έχει προέλθει από μεσολάβηση. Η μεσολάβηση είναι δύο ειδών: είτε μεσολάβηση μέσω κάτι άλλου, οπότε προκύπτει ένα πεπερασμένο ον, είτε μεσολάβηση μέσω του εαυτού, οπότε προκύπτει ένα απέραντο ον: ο θεός. β) Οι κατηγορίες της νόησης δεν περιέχουν μόνο μεσολάβηση, δεν παράγονται μόνο η μία από την άλλη έτσι ώστε να είναι όλες παραγόμενες από κάτι άλλο, αλλά μέσα στην ίδια την πράξη της μεσολάβησης η μεσολάβηση αναιρείται για να δώσει τη θέση της σε μια αμεσότητα, ή σε μια ταυτότητα μεσολάβησης και αμεσότητας.

προσεκτικός ώστε να εξηγήσει, ότι με τον όρο «νόηση» εννοεί τη *συνείδηση* ενγένει. Δες *Principia philosophiae* I, 9[1]). Αυτός ο αδιαχώριστος χαρακτήρας είναι η απόλυτα *πρώτη* (όχι μεσολαβημένη ή αποδειγμένη) και *βεβαιότατη* γνώση.

2) Η παράσταση περί *θεού* είναι αδιαχώριστη από την *ύπαρξή* του, έτσι ώστε η ύπαρξη του θεού να συμπεριλαμβάνεται μέσα στην παράστασή του, η οποία δεν μπορεί ποτέ να υπάρχει χωρίς τον όρο της ύπαρξης, η οποία άρα είναι μια ύπαρξη αναγκαία και αιώνια*.

---

1. Λέει εκεί ο Καρτέσιος: «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.» (= «Με τη λέξη 'νόηση' εννοώ όλα όσα γίνονται μέσα μας κατά τέτοιον τρόπο, ώστε εμείς να τα γνωρίζουμε και να έχουμε συνείδησή τους.»).

* [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Καρτέσιου, *Principia philosophiae* I, 15: «Magis hoc (ens summe perfectum existere) *credet*, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; ... intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque *non potest non existere*, cum necessaria existentia *in ea contineatur*.» [= «Ο αναγνώστης θα είναι περισσότερο διατεθειμένος να *πιστέψει* (ότι υπάρχει ένα ύψιστα τέλειο ον), εάν προσέξει ότι μέσα σε καμιά άλλη από τις ιδέες του δεν περιέχεται αυτή η αναγκαία ύπαρξη κατά τον ίδιο τρόπο. Θα ιδεί ότι αυτή η ιδέα παρουσιάζει μια αληθινή και αμετάβλητη φύση, η οποία *δεν μπορεί παρά να υπάρχει*, μια και η αναγκαία ύπαρξη *συμπεριλαμβάνεται μέσα της*». Ο Χέγκελ παραθέτει το κείμενο του Καρτέσιου κάπως συντετμημένο]. Μια σημείωση που έπεται αμέσως μετά, και που μοιάζει με μεσολάβηση ή απόδειξη, δεν ζημιώνει διόλου αυτό το πρώτο αξίωμα.
– Στον Σπινόζα υπάρχει ακριβώς ο ίδιος ισχυρισμός: ότι η *ουσία* του θεού, δηλαδή η αφηρημένη παράστασή του, συμπεριλαμβάνει την ύπαρξη. Ο πρώτος από τους ορισμούς του Σπινόζα, σχετικά με την causa sui [= αιτία του εαυτού του], εξηγεί ότι ο θεός είναι αυτό, «cujus *essentia* involvit existentiam; sive id, cujus *natura non potest concipi*, nisi existens» [= «του οποίου η ουσία συμπεριλαμβάνει την ύπαρξη, δηλαδή αυτό του οποίου η φύση δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνο ως υπάρχουσα». *Ηθική* I, ορισμός 1.]. Το αδιαχώριστο της έννοιας από το Είναι είναι βασικός όρος και

3) Όσον αφορά την άμεση συνείδηση της ύπαρξης *εξωτερικών* πραγμάτων, αυτή δεν είναι άλλη από την *αισθητηριακή* συνείδηση. Το ότι έχουμε μια τέτοια συνείδηση, είναι η πιο ευτελής γνώση· το μόνο που αξίζει να ξέρουμε γι' αυτήν, είναι ότι μια τέτοια άμεση γνώση του *Είναι* των εξωτερικών πραγμάτων είναι ψευδαίσθηση και πλάνη, ότι μέσα στα αισθητά σαν τέτοια δεν υπάρχει αλήθεια, ότι το *Είναι* αυτών των εξωτερικών πραγμάτων είναι τυχαίο και προσωρινό, μια *επίφαση* – ότι τα εξωτερικά πράγματα συνίστανται ουσιαστικά μόνο στο ότι έχουν ύπαρξη, η οποία μπορεί να διαχωρίζεται από την έννοιά τους και την ουσία τους.

§ 77

Ωστόσο αυτές οι δύο θεωρίες διαφέρουν ως προς τα εξής:

1) Η Καρτεσιανή Φιλοσοφία ξεκινά απ' αυτές τις αναπόδεικτες προϋποθέσεις, τις οποίες εικάζει ως μη αποδείξιμες, αλλά προχωρεί σε *ευρύτερα* ανεπτυγμένες γνώσεις, κι έτσι αποτέλεσε την πηγή των νεώτερων επιστημών. Αντίθετα η πρόσφατη θεωρία [ενν. του Jacobi] έφτασε στο δι' εαυτό [= ξέχωρα ιδωμένο] σημαντικό αποτέλεσμα (§ 62), ότι η γνώση που προχωρεί με *πεπερασμένες* μεσολαβήσεις, μπορεί να γνωρί-

---

προυπόθεση του συστήματός του. Αλλά ποια έννοια είναι αυτή στην οποία ιδιάζει εκείνο το αδιαχώριστο από το Είναι; Όχι η έννοια των *πεπερασμένων πραγμάτων*, γιατί αυτά είναι συγκροτημένα κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να έχουν μια *τυχαία* και δημιουργημένη ύπαρξη.

– Η 11η πρόταση του Σπινόζα, την οποία ακολουθεί η απόδειξη ότι ο θεός υπάρχει κατ' ανάγκην, και η 20ή, που δείχνει ότι η ύπαρξη και η ουσία του θεού είναι ένα και το αυτό, είναι περιττές προτάσεις και οι αποδείξεις τους είναι φορμαλιστικές. Το να πεις ότι ο θεός είναι υπόσταση (και μάλιστα η μοναδική), κι εφόσον η υπόσταση είναι causa sui [= αιτία του εαυτού της], άρα ο θεός υπάρχει κατ' ανάγκην – δεν κάνεις άλλο από του να ισχυρίζεσαι ότι ο θεός είναι εκείνο, του οποίου η έννοια και το Είναι είναι αδιαχώριστα.

ζει μόνο πεπερασμένα όντα και δεν περιέχει αλήθεια· απαιτεί όμως να μην προχωρήσει η συνείδηση του θεού, αλλά να παραμένει σ' εκείνη την εντελώς αφηρημένη πίστη*.

2) Η πρόσφατη θεωρία [του Jacobi περί άμεσης γνώσης] αφενός δεν αλλάζει τίποτα στην Καρτεσιανή μέθοδο της συνηθισμένης επιστημονικής γνώσης, και προωθεί με εντελώς ίδιο τρόπο τις εμπειρικές επιστήμες του πεπερασμένου που ξεπήδησαν από αυτήν. Αφετέρου όμως απορρίπτει αυτή τη μέθοδο, και μαζί με αυτήν – εφόσον δεν ξέρει καμιάν άλλη – όλες τις μεθόδους που τείνουν στη γνώση του απέραντου. Έτσι εγκαταλείπεται στην άγρια αυθαιρεσία της φαντασίας και σε αυθαίρετες διαβεβαιώσεις, σε ηθική κενοδοξία και συναισθηματική αλαζονεία, ή σε έναν άμετρο δογματισμό και διαλογισμό που στρέφεται με οξύτητα ενάντια στη Φιλοσοφία και στα φιλοσοφήματα. Και βέβαια η Φιλοσοφία δεν ανέχεται τις σκέτες διαβεβαιώσεις, ούτε τις φαντασίες, ούτε ένα κατά βούληση πηγαινέλα διαλογισμών.

§ 78

Πρέπει να απορρίψουμε την *αντίθεση* ανάμεσα σε μια αυθύπαρκτη αμεσότητα στα περιεχόμενα ή στις γνώσεις και σε μια εξίσου αυθύπαρκτη μεσολάβηση, που είναι τάχα ασυμβίβαστη με την αμεσότητα· γιατί αυτή η αντίθεση είναι απλώς μια *προϋπόθεση* και μια αυθαίρετη *διαβεβαίωση*. Παρόμοια πρέπει να εγκαταλειφθούν όλες οι άλλες προϋποθέσεις και προκαταλήψεις

* [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Αντίθετα ο Άνσελμος λέει: «*Negligentiae* mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non *studemus*, quod *credimus*, *intelligere*» (*Tractat. Cur Deus homo*) [I, 1 = «Μου φαίνεται ότι είναι *παράλειψη*, εάν, αφού έχουμε σταθεροποιηθεί μέσα στην πίστη, δεν *προσπαθούμε να καταλάβουμε τί πιστεύουμε*»]. Με αυτά τα λόγια ο Άνσελμος θέτει σε σχέση προς το συγκεκριμένο περιεχόμενο της χριστιανικής διδασκαλίας έναν εντελώς διαφορετικό και δυσκολότερο στόχο έρευνας, από εκείνον που περιέχεται σ' αυτή τη σύγχρονη πίστη.

καθώς θα εισέλθουμε στην επιστήμη, είτε αυτές έχουν ληφθεί από τη φαντασία είτε από τη νόηση. Γιατί η επιστήμη είναι ο τόπος, μέσα στον οποίο θα ερευνηθούν ολόπρωτα όλες αυτές οι προτάσεις, και θα γίνει γνωστό ποιο είναι το νόημά τους και οι αντιθέσεις τους.

Ο *σκεπτικισμός*, ως αρνητική επιστήμη που εφαρμόζεται σε όλες τις μορφές γνώσης, θα μπορούσε να προσφερθεί ως κατάλληλη Εισαγωγή που καταδείχνει τη μηδαμινότητα τέτοιων προϋποθέσεων. Αλλά αυτός θα ήταν όχι μόνο άχαρος, αλλά και περιττός δρόμος· γιατί η διαλεκτική είναι ένα ουσιαστικό στοιχείο της καταφατικής επιστήμης, καθώς θα φανερώσουμε αμέσως παρακάτω. Άλλωστε ο σκεπτικισμός θα είχε ανακαλύψει μόνο εμπειρικά και μη-επιστημονικά τις πεπερασμένες μορφές, και θα τις είχε δεχθεί ως δεδομένες [αντί να τις παραγάγει επιστημονικά]. Το να απαιτηθεί ένας τέτοιος διαμορφωμένος σκεπτικισμός, είναι το ίδιο με το να απαιτούμε να προηγηθεί της επιστήμης *η αμφιβολία για το κάθε τι*, δηλαδή μια πλήρης *έλλειψη προϋποθέσεων*. Αυτή η απαίτηση έχει εκδηλωθεί ήδη μέσα στην απόφαση, να *θέλουμε να σκεπτόμαστε καθαρά*· έχει πραγματωθεί ήδη μέσω της ελευθερίας, η οποία κάνει αφαίρεση από κάθε τι, και συλλαμβάνει την καθαρή της αφαίρεση, την απλότητα της νόησης[1].

---

1. Είναι αξιοπρόσεχτη η στάση που παίρνει ο Χέγκελ απέναντι στον σκεπτικισμό: Αφενός τον επικρίνει ως περιττό, εφόσον ο *αρνητικός* του χαρακτήρας μπορεί να αντικατασταθεί από τον *καταφατικό* χαρακτήρα της διαλεκτικής, και τον κατηγορεί ότι ανακαλύπτει εμπειρικά και μη-επιστημονικά τα πεπερασμένα όντα που εξετάζει. Αφετέρου ο Χέγκελ εισάγει στον στοχασμό του ένα ριζικά σκεπτικιστικό χαρακτήρα, ξεκινώντας εντελώς *απροϋπόθετα*, δηλαδή κάνοντας ριζική *αφαίρεση* από κάθε εμπειρικό δεδομένο και αποφασίζοντας να σκεφτεί *καθαρά* (rein), που σημαίνει: με τα μέσα της εξωεμπειρικής νόησης.

§ 79

Η Λογική ως προς τη μορφή έχει τρεις πλευρές: α) την *αφηρημένη* πλευρά, που αφορά τη *διάνοια*· β) τη *διαλεκτική* πλευρά, που αφορά την *αρνητική λογική ικανότητα*· γ) τη *θεωρησιακή* πλευρά, που αφορά τη *θετική λογική ικανότητα*[1].

Αυτές οι τρεις πλευρές δεν αποτελούν τρία *μέρη* της Λογικής, αλλά είναι *στάδια κάθε Λογικής πραγματικότητας*, δηλαδή κάθε έννοιας και κάθε αλήθειας ενγένει. Μπορούν και οι τρεις να τεθούν κάτω από το πρώτο στάδιο, το στάδιο της *διάνοιας*, και έτσι να διατηρηθούν διαχωρισμένες η μία από την άλλη· έτσι όμως δεν θα βλέπονταν μέσα στην αλήθεια τους[2].

– Όσα λέγονται εδώ για τα χαρακτηριστικά της Λογικής και για τη διαίρεσή της, έχουν εδώ απλώς προκαταρκτικό και ιστοριογραφικό χαρακτήρα.

§ 80

α) Η νόηση ως *διάνοια* προσκολλάται σε σταθερά χαρακτηριστικά και στις διαφορές του ενός από το άλλο· κάθε τέτοιο περιορισμένο και αφηρημένο στοιχείο ισχύει για τη διάνοια ως ξέχωρη υπόσταση και ύπαρξη[1].

1. Αυτές οι τρεις πλευρές της Λογικής θα εξηγηθούν στις επόμενες τρεις παραγράφους (§§ 80-82). Η εδώ εκτιθέμενη διαίρεση της Λογικής αφορά τη *μορφή*, ενώ το *περιεχόμενο* της Λογικής θα δοθεί διαγραμματικά στην § 83.

2. Η πρώτη και η δεύτερη έκδοση γράφουν, καθώς μεταφράζω: «μέσα στην αλήθεια τους» (= in ihrer Wahrheit)· η τρίτη έκδοση γράφει: «στ' αλήθεια» (= in Wahrheit).

1. Ο ρόλος της *διάνοιας* (Verstand) μέσα στη Λογική έγκειται στο ότι η διάνοια στέκεται σε μεμονωμένα και σταθερά χαρακτηριστικά, και επισημαίνει τις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσά τους. Το να ιδωθεί αυτή η

β) Το *διαλεκτικό* στάδιο είναι εκείνο, μέσα στο οποίο αυτά τα πεπερασμένα χαρακτηριστικά αυτοαναιρούνται και μεταβαίνουν στα αντίθετά τους.

1) Όταν το διαλεκτικό στάδιο χρησιμοποιείται από τη διάνοια ξέχωρα και ανεξάρτητα, ειδικά καθώς εμφανίζεται μέσα σε επιστημονικές θεωρίες, γίνεται *σκεπτικισμός*· ως αποτέλεσμά του περιέχει τότε μια σκέτη άρνηση. 2) Η διαλεκτική θεωρείται συνήθως ως εξωτερική τέχνη, η οποία με την αυθαιρεσία της προκαλεί σύγχυση σε ορισμένες έννοιες και μια *επίφαση αντιφάσεων*, έτσι ώστε όχι αυτές οι έννοιες, αλλά η επίφαση να είναι το απαράδεκτο, ενώ το αληθινό να έγκειται σε όσα ισχυρίζεται η διάνοια. Συνήθως η διαλεκτική δεν είναι τίποτα περισσότερο από μια υποκειμενική κούνια πηγαινοερχόμενων επιχειρημάτων, όπου η απουσία περιεχομένου επικαλύπτεται από την οξύνοια η οποία παράγει τέτοια επιχειρήματα[1].

σταθερότητα είναι εξαιρετικά σημαντικό, γιατί συνεπάγεται μια ώριμη σύλληψη των πραγμάτων, αφού έχει αποποιηθεί τη ρευστότητα των αισθητηριακών εντυπώσεων κι έχει κάνει αφαίρεση από τα περιπτωσιακά και πρόσκαιρα στοιχεία. Ο Χέγκελ (μέσα σε μια προφορική προσθήκη) παρομοιάζει αυτή την ωριμότητα της διάνοιας με την προσωπικότητα ενός ανθρώπου, ο οποίος διαμορφώνει ένα σταθερό χαρακτήρα, βάζει εμπρός του σταθερούς σκοπούς και τους επιδιώκει με ετιμονή. Αλλά και σε κάθε επιστημονική περιοχή είναι (όπως λέει ο Χέγκελ) απαραίτητη αυτή η αφαίρεση και σταθεροποίηση, όπως π.χ. στη Φυσική η διάκριση των δυνάμεων, των ειδών, των φυσικών στοιχείων κτλ.

1. Ο Χέγκελ αντιδιαστέλλει τη διαλεκτική α) έτσι όπως παρουσιάστηκε ήδη από την αρχαιότητα αλλά και σε σύγχρονες επιστημονικές θεωρίες, όπου κατάντησε σκεπτικισμός, δηλαδή μια σκέτη άρνηση, β) και έτσι όπως διεξάγεται συνήθως, σαν μια σοφιστική τέχνη αντικρουόμενων επιχειρημάτων που παράγει μια επίφαση αντιφάσεων, από την γ) αυθεντική διαλεκτική έτσι όπως προσδιορίζεται παρακάτω. Είναι σαφές ότι η

– Αλλά μέσα στον αυθεντικό της χαρακτήρα η διαλεκτική είναι η αληθινή φύση των κατηγοριών της διάνοιας, των πραγμάτων και των πεπερασμένων όντων ενγένει. Η διαλεκτική διαφέρει από την ανασκόπηση [Reflexion]. Η ανασκόπηση είναι κατ' αρχήν μια μετάβαση έξω από το μεμονωμένο χαρακτηριστικό και μια αναφορά προς αυτό, μέσω της οποίας αυτό έρχεται σε σχετισμό, ενώ κατά τα άλλα αυτό διατηρείται μέσα σε απομόνωση. Αντίθετα η διαλεκτική είναι μια *εμμενής* μετάβαση προς τα έξω, μέσω της οποίας παρουσιάζεται ο μονόπλευρος και περιορισμένος χαρακτήρας των κατηγοριών της διάνοιας ως αυτό που είναι, δηλαδή ως η άρνησή τους. Κάθε τι πεπερασμένο έγκειται στο να αυτοαναιρείται[2]. Η διαλεκτική είναι λοιπόν η κινητήρια ψυχή της επιστημονικής προόδου, και είναι το αξίωμα [Prinzip] μέσω του οποίου και μόνο

6' μορφή διαλεκτικής είναι αυτή με την οποία ασχολήθηκε ο Καντ, ο οποίος έδειξε με επιτυχία ότι μερικές έννοιες οδηγούν σε αδιάλυτες απάτες όταν αναφέρονται στα πράγματα καθ' εαυτά· κατέληξε όμως στο συμπέρασμα ότι υπαίτια γι' αυτή την απάτη είναι η καθαρά λογική ικανότητα ως ανίκανη να οδηγηθεί σε κάτι μονοσήμαντα αληθινό, αντί να συμπεράνει ότι υπαίτιες είναι αυτές οι έννοιες ως έννοιες πεπερασμένων όντων.

2. Ο Χέγκελ αντιδιαστέλλει εδώ τη διαλεκτική από την ανασκόπηση (Reflexion). Η ανασκόπηση βγαίνει από ένα χαρακτηριστικό και το συσχετίζει με κάποιο άλλο, αλλά κατά τέτοιον τρόπο, ώστε διατηρεί κάθε χαρακτηριστικό μέσα στην αρχική του απομόνωση. Έτσι π.χ. συσχετίζει το αρνητικό με το θετικό, αλλά δεν παύει να βλέπει το θετικό ως δυνάμει και ενεργεία θετικό. Αντίθετα η διαλεκτική κάνει μια *εμμενή* υπέρβαση (immanentes Hinausgehen – είναι ολοφάνερη η αντιφατικότητα αυτής της κίνησης) των πεπερασμένων χαρακτηριστικών, που τα αναδείχνει ως αυτά ακριβώς που είναι, δηλαδή ως προορισμένα να αναιρεθούν, να φτάσουν στο πέρας τους. Η πράξη της αναίρεσης δεν είναι λοιπόν κάτι που έρχεται απ' έξω ως βίαιη εκμηδένιση, αλλά είναι η αποκάλυψη ότι ο ίδιος ο πεπερασμένος χαρακτήρας των κατηγοριών τίς οδηγεί στην άρνησή τους, στην εκμηδένισή τους.

παρέχεται *εμμενής συνάφεια και αναγκαιότητα* στα περιεχόμενα της επιστήμης· έτσι λοιπόν, μόνο σ' αυτήν εναπόκειται η αληθινή και όχι εξωτερική εξύψωση πάνω από τα πεπερασμένα.

§ 82

γ) Το *θεωρησιακό* στάδιο, που αφορά τη *θετική λογική ικανότητα*, συλλαμβάνει την ενότητα των όρων μέσα στην αντίθεσή τους, [συλλαμβάνει δηλαδή] το *καταφατικό* στοιχείο που περιέχεται μέσα στη διάλυσή τους και μέσα στη μετάβασή τους.

1) Η διαλεκτική έχει *θετικό* αποτέλεσμα, γιατί έχει ένα *ορισμένο περιεχόμενο* και το αποτέλεσμά της δεν είναι το *κενό και αφηρημένο μηδέν*, αλλά η άρνηση *ορισμένων όρων* που περιέχονται μέσα στο αποτέλεσμα – ακριβώς επειδή ετούτο είναι αποτέλεσμα και όχι ένα *άμεσο μηδέν*[1].

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ δίνει ένα εξαίρετο παράδειγμα της αντιφατικότητας που ενδημεί στα πεπερασμένα όντα, όταν αυτά βλέπονται διαλεκτικά: «Εάν κοιτάξουμε εγγύτερα, βλέπουμε ότι τα πεπερασμένα όντα δεν έχουν τον περιορισμό τους μόνο απ' έξω, αλλά ότι η ίδια τους η φύση είναι η αιτία της αναίρεσής τους, και ότι με δική τους πράξη μεταβαίνουν στο αντίθετό τους. Λέμε π.χ. ότι ο άνθρωπος είναι θνητός, και όμως μοιάζει να θεωρούμε το θνήσκειν ως κάτι που οφείλεται μόνο σε εξωτερικές περιστάσεις· εάν αυτή η θεώρηση ήταν ορθή, ο άνθρωπος θα είχε δύο ιδιότητες, θα ήταν ζωντανός και *επίσης* θνητός. Αλλά η αληθινή σύλληψη αυτού του θέματος είναι ότι η ζωή σαν τέτοια συμπεριλαμβάνει μέσα της το σπέρμα του θανάτου, και ότι γενικά τα πεπερασμένα όντα είναι εντός εαυτών αντιφατικά και εξαιτίας τούτου αυτοαναιρούνται.»

1. Μολονότι η διαλεκτική φανερώνει την αυτοαναίρεση και αυτοεκμηδένιση των κατηγοριών, δεν είναι μόνο αρνητική, όπως εμφανίζεται μέσα στο δεύτερο στάδιο, αλλά είναι επίσης θετική. Γιατί το αποτέλεσμά της δεν είναι ένα κενό τίποτα, μια πλήρης αφαίρεση περιεχόμενου· είναι μόνο η αναίρεση *ορισμένων* κατηγοριών, δηλαδή εκείνων που αναδείχτη-

2) Άρα αυτό το έλλογο αποτέλεσμα, μολονότι είναι κάτι νοούμενο και αφηρημένο, είναι ταυτόχρονα κάτι *συγκεκριμένο*, γιατί δεν είναι μια *απλή, μορφική* ενότητα, αλλά είναι *ενότητα διαφορετικών όρων*. Η Φιλοσοφία δεν έχει λοιπόν να κάνει με σκέτες αφαιρέσεις ή με μορφικές σκέψεις, αλλά μόνο με συγκεκριμένες σκέψεις[2]. 3) Μέσα στη θεωρησιακή[3] Λογική περιέχεται η *Λογική της διά-*

καν πεπερασμένες. Και αυτό που προκύπτει, είναι προιόν άρνησης του πεπερασμένου, άρα κάτι απέραντο· επιπλέον είναι προιόν άρνησης του αφηρημένου, άρα κάτι συγκεκριμένο.

2. Ο Χέγκελ προσδιορίζει εδώ το «*συγκεκριμένο*» ως «ενότητα διαφορετικών όρων». Πρόκειται για δύο κάθε φορά αντίθετους όρους που έχουν συντεθεί (ακόμα και ετυμολογικά ιδωμένο: έχουν *συν-κραθεί*· γερμανικά: konkret από το λατινικό ρήμα concrescere = συγκροτώ), για να συναπαρτίσουν μια καινούρια ενότητα. Αυτή η συγκεκριμενοποίηση αφορά το περιεχόμενο, δεν είναι λοιπόν μόνο μορφική. Έτσι ο Χέγκελ ισχυρίζεται ότι η Λογική (όπως και ολόκληρη η Φιλοσοφία) δεν είναι η παραδοσιακή «τυπική» (= μορφική) επιστήμη, αλλά αφορά το περιεχόμενο, εφόσον περιέχει έννοιες και σκέψεις συγκεκριμένες.

3. Τί σημαίνει ο όρος «θεωρησιακό» (spekulativ); Αναφέρω κατ' αρχήν μεταφραστικά, ότι αυτός ο όρος πρέπει να διακριθεί με οξύτητα από τον όρο «θεωρητικό» (theoretisch), που νοείται σε αντίθεση προς το πρακτικό ή ηθικό μέρος της Φιλοσοφίας. Η γερμανική λέξη Spekulation χρησιμοποιείται για εντελώς καθημερινά πράγματα, όπως για εμπορικές και κοινωνικές υποθέσεις· ο Χέγκελ έχει βέβαια υπόψη του αυτή την καθημερινή χρήση, και την αντιδιαστέλλει ρητά από τον φιλοσοφικό όρο. Λένε π.χ. οι Γερμανοί: er hat sein Vermögen durch gewagte Spekulationen verloren =«αυτός έχασε την περιουσία του με ριψοκίνδυνες *χρηματικές υποθέσεις*»· er verliert sich in Spekulationen = «αυτός χάνεται μέσα σε *εικασίες ή θεωρητικολογίες*». Πρόκειται οπωσδήποτε για έναν δυσμετάφραστο όρο.

Σε μια προφορική προσθήκη λέει ο Χέγκελ: «Πρέπει να ειπωθεί ότι το θεωρησιακό στοιχείο ως προς την αληθινή του σημασία δεν είναι ούτε προσωρινά ούτε οριστικά κάτι σκέτα υποκειμενικό, αλλά είναι εκείνο το στοιχείο, που περιέχει μέσα του ως ανηρημένες εκείνες τις αντιθέσεις, στις οποίες προσκολλάται η διάνοια (άρα και η αντίθεση μεταξύ υποκειμε-

νοιας, κι ετούτη μπορεί εύκολα να εξαχθεί από εκείνη· προς τούτο δεν χρειάζεται τίποτε άλλο, από του να παραμεριστεί το διαλεκτικό και έλλογο στοιχείο· τότε όμως αυτή γίνεται η *συνηθισμένη Λογική*, μια *ιστοριογραφική* συλλογή ανάκατων νοητικών όρων, οι οποίοι μολονότι είναι πεπερασμένοι, εκλαμβάνονται ως κάτι απέραντο.

§ 83

Η Λογική υποδιαιρείται σε τρία μέρη:

I. *Στη διδασκαλία περί του Είναι.*

II. *Στη διδασκαλία περί της ουσίας.*

III. *Στη διδασκαλία περί της έννοιας και της ιδέας.*

Δηλαδή [υποδιαιρείται] στη διδασκαλία περί της νόησης:

I. Μέσα στην *αμεσότητά* της, που αφορά την *έννοια καθ' εαυτήν.*

II. Μέσα στην *ανασκόπησή* της και *μεσολάβησή* της, που αφορά το *δι'-εαυτό-Είναι* και την *εμφάνιση* της έννοιας.

III. Μέσα στην *επιστροφή της εντός εαυτής* και στην

νικού και αντικειμενικού), και έτσι το θεωρησιακό στοιχείο αναδείχνεται ως κάτι συγκεκριμένο και ως ολότητα. Ένα θεωρησιακό περιεχόμενο δεν μπορεί να εκφραστεί με μια μονόπλευρη πρόταση. Εάν π.χ. πούμε ότι το Απόλυτο είναι η ενότητα του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, αυτό είναι ασφαλώς σωστό, ωστόσο είναι μονόπλευρο, γιατί εδώ εκφράζεται μόνο η *ενότητα* και σ' αυτήν δίνεται έμφαση, ενώ στην πραγματικότητα το υποκειμενικό και το αντικειμενικό όχι μόνο ταυτίζονται αλλά και διαφέρουν. Όσον αφορά τη σημασία του όρου 'θεωρησιακό' πρέπει ακόμα να αναφερθεί ότι με αυτό τον όρο νοείται αυτό που παλαιότερα, προπάντων σε σχέση προς τη θρησκευτική συνείδηση και το περιεχόμενό της, συνηθιζόταν να χαρακτηρίζεται ως: *μυστικιστικό* [das *Mystische*].»

Ο όρος «θεωρησιακό» αποκτά το βαθύτερο νόημά του, όταν ο Χέγκελ χαρακτηρίζει με αυτό τον όρο την *απόλυτη* ιδέα, δες §§ 235-6.

ανάπτυξή της παρ' εαυτήν, που αφορά την έννοια *καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν*[1].

1. Τα τρία μέρη της Λογικής ασχολούνται α) με το *Είναι*, δηλαδή με τη νόηση μέσα στην αμεσότητά της, β) με την *ουσία*, δηλαδή με τη νόηση μέσα στην ανασκόπηση και μεσολάβησή της, και γ) με την *έννοια* (και την ιδέα), δηλαδή με τη νόηση μέσα στην επιστροφή της εντός εαυτής και μέσα στην ανάπτυξή της παρ' εαυτήν.

Πώς σχετίζονται μεταξύ τους αυτά τα τρία μέρη; Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η σχέση, μέσα στην οποία στέκονται μεταξύ τους οι εδώ εκτιθέμενες τρεις βασικές βαθμίδες της σκέψης ή της Λογικής ιδέας, πρέπει να κατανοηθεί ως εξής: Το αληθινό είναι μόνο η *έννοια*· ακριβέστερα, η έννοια είναι η αλήθεια του *Είναι* καί της *ουσίας*, τα οποία εάν θεωρηθούν δι' εαυτά [=ξέχωρα] μέσα στην απομόνωσή τους, δεν μπορούν παρά να είναι αναληθή – το *Είναι* επειδή είναι αποκλειστικά και μόνο κάτι *άμεσο*, και η *ουσία* επειδή είναι αποκλειστικά και μόνο κάτι *μεσολαβημένο*». Είναι σαφές ότι πρόκειται για μια βαθμιαία πορεία προς την αλήθεια, της οποίας τα πρώτα στάδια είναι κατ' ανάγκην αναληθή, επειδή έχουν μονόπλευρο χαρακτήρα. Και ο Χέγκελ προσθέτει: «Ο θεός, ο οποίος είναι η αλήθεια, γνωρίζεται από εμάς μέσα σ' αυτή την αλήθεια του, δηλαδή ως απόλυτο πνεύμα, μόνο εφόσον ταυτόχρονα αναγνωρίζουμε ότι ο κόσμος που φτιάχτηκε από αυτόν, η φύση και το πεπερασμένο πνεύμα, είναι, μέσα στη διαφορά τους από τον θεό, αναληθή».

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ
Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΕΙΝΑΙ

§ 84

Το Είναι είναι η έννοια μόνο *καθ' εαυτήν* [=δυνάμει]· οι όροι του είναι *όντες*· όταν διακρίνονται, κάθε όρος είναι *άλλος* ως προς τους άλλους, και η μορφή την οποία παίρνει η διαλεκτική μέσα τους, δηλαδή ο περαιτέρω προσδιορισμός τους, είναι μια *μετάβαση μέσα σε κάτι άλλο*[1]. Αυτός ο περαιτέρω προσδιορισμός είναι μια *εκφορά* και άρα μια ανάπτυξη της *καθ' εαυτήν* ούσας έννοιας, και συνάμα μια *εντός-εαυτού-πόρεία* του Είναι, μια εμβάθυνσή του εντός εαυτού[2]. Η εκτύλιξη της έννοιας μέσα στη

---

1. Το Είναι περιγράφεται κατ' αρχήν σε σχέση προς την έννοια (του Απόλυτου), η οποία αποτελεί τη μόνη αλήθεια. Το Είναι δεν είναι κάτι άλλο από την έννοια, αλλά είναι η ακόμα ανεξέλικτη έννοια, η έννοια ως δυνατότητα. Αυτό σημαίνει: το Είναι είναι *ήδη ολόκληρη* η έννοια, γι' αυτό και περιγράφεται ως σφαίρα που περικλείει μέσα της ένα πλήθος όρων, δηλαδή κατηγοριών. Αυτοί οι όροι θα εκτεθούν παρακάτω με τα ονόματα: το καθαρό Είναι, το μηδέν, το γίγνεσθαι κτλ. Αυτοί οι όροι είναι «όντες» (seiende), έχουν δηλαδή μια άμεση και αυθύπαρκτη υφή: δεν βασίζεται ο ένας πάνω σε άλλους, ούτε αποτελεί καθένας συνέχεια άλλων, αλλά είναι απλά «*άλλος* ως προς τους άλλους». Τί γίνεται τώρα, όταν αυτοί περνούν από το διαλεκτικό στάδιο που περιγράφηκε στην § 81; Τότε ο ένας όρος αντικαθιστά κάποιον άλλο αντίθετό του κατά τέτοιον τρόπο, ώστε γίνεται «μετάβαση μέσα σε κάτι άλλο». Ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ τη λέξη Übergehen (= μετάβαση), για να δείξει το πέρασμα *υπεράνω* (über) μιας κατηγορίας, το ξεπέρασμά της, για να διεξαχθεί η προσέγγιση σε μιαν άλλη κατηγορία.

2. Αυτός ο προσδιορισμός, κατά τον οποίο το Είναι φεύγει από τον ένα όρο για να μεταβεί σε άλλον (ο Χέγκελ λέει ωραιότατα: Fortbestimmung, όπου το πρόθεμα fort- σημαίνει τη φυγή), είναι διττός: είναι αφενός εξάπλωση, «εκφορά» (Heraussetzen) αυτού που κατ' αρχήν είναι

σφαίρα του Είναι πετυχαίνει δύο πράγματα: εκφέρει την ολότητα του Είναι, και αναιρεί την αμεσότητα του Είναι, δηλαδή τη μορφή του Είναι σαν τέτοιου[3].

§ 85

Το Είναι όπως και οι επόμενοι όροι – και όχι μόνο οι όροι του Είναι αλλά και οι Λογικοί όροι ενγένει – μπορούν να θεωρούνται ως ορισμοί του Απόλυτου, ως *μεταφυσικοί ορισμοί του θεού*· τουλάχιστο ο πρώτος και ο τρίτος όρος σε κάθε σφαίρα: ο πρώτος, όπου διατυπώνεται η πρώτη μορφή της σφαίρας μέσα στην απλότητά της, και ο τρίτος, που είναι η επιστροφή από τη διαφορά [του δεύτερου όρου] σε έναν απλό αυτοσχετισμό[1]. Γιατί

μέσα στον εαυτό του («καθ' εαυτό»), αφετέρου είναι μια εμβάθυνση στον εαυτό, μια πορεία μέσα στον εαυτό. Με τούτο δηλώνεται ότι δεν γίνεται περιδιάβαση σε κάτι εντελώς άλλο, γιατί αυτό που φάνηκε να υπερβαίνει (über-gehen), δεν κάνει σε τελική ανάλυση παρά ένα εντός-εαυτού-βαίνειν (Insichgehen).

3. Η διαλεκτική μετάβαση του Είναι χαρακτηρίζεται τώρα ως «εκτύλιξη»· πρόκειται για τη γερμανική λέξη Explikation, που δεν έχει εδώ το καθημερινό νόημα: «εξήγηση», αλλά το νόημα: ξεδίπλωμα, ανάπτυξη (ex-plicatio). Αυτή χαρακτηρίζεται επίσης διττά: αφενός ως εκφορά που αποκαλύπτει την ολότητα του Είναι, αφετέρου ως εντός-εαυτού-πορεία, όπου το Είναι αυτοαναιρείται, δηλ. αναιρεί τον *άμεσο* εαυτό του, έτσι ώστε να ουσιαστικοποιηθεί αυτοεπισκοπώμενο και να καταστεί «ουσία».

1. Όλοι οι όροι, με τους οποίους ασχολείται η Χεγκελιανή Λογική, είναι μεταφυσικοί ορισμοί (Definitionen) του θεού, γι' αυτό δίκαια μπορεί να ειπωθεί ότι η Λογική του Χέγκελ είναι κατ' ουσίαν Μεταφυσική. Μπορεί όμως επίσης να ειπωθεί ότι όλοι αυτοί οι όροι είναι μόνο στάδια (Momente) προς μια πληρέστερη σύλληψη του θεού. Σε κάθε μια από τις τρεις «σφαίρες» της Λογικής (Είναι, ουσία, έννοια) υπάρχουν κάποιες τριάδες, που αναδείχνονται επίσης ως ορισμοί του θεού· π.χ. στη σφαίρα του Είναι υπάρχει η βασική τριάδα: ποιότητα - ποσότητα - μέτρο. Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η *ποιότητα* είναι κατ' αρχήν ένα

το να ορίσουμε τον θεό μεταφυσικά, σημαίνει να εκφράσουμε τη φύση του μέσα σε *σκέψεις* σαν τέτοιες· και η Λογική συμπεριλαμβάνει όλες τις σκέψεις, έτσι καθώς αυτές είναι ακόμα υπό μορφή σκέψεων[2]. Οι *δεύτεροι* όροι σε κάθε τριάδα, οι οποίοι αποτελούν μια νοηματική σφαίρα μέσα στη *διαφορά* τους, είναι οι ορισμοί του *πεπερασμένου*. Μια ένσταση σχετικά με τη μορφή του ορισμού, είναι ότι όταν αυτή χρησιμοποιείται, προβάλλεται στην παράστασή μας ένα υποκείμενο [στο οποίο αποδίδονται τα κατηγορούμενα]. Έτσι, ακόμα και *το Απόλυτο* – μολονότι σκοπεύει να εκφράσει τον θεό με τη σημασία και τη μορφή της σκέψης – παραμένει σε σχέση προς το κατηγορούμενό του (ως πραγματική έκφραση του υποκείμενου μέσα σε σκέψεις) μόνο μια *νομιζόμενη* σκέψη, ένα δι' εαυτό ακαθόριστο υποκείμενο. Η σκέψη, που είναι εδώ ό,τι πιο σημαντικό, περιέχεται μόνο μέσα στο κατηγορούμενο· και άρα η μορφή μιας πρότασης, όπως κι εκείνο το υποκείμενο [δηλαδή το Απόλυτο], είναι κάτι εντελώς περιττό (δες § 31 και παρακάτω σχετικά με την κρίση [§ 166 κ.εες])[3].

χαρακτηριστικό που ταυτίζεται με το Είναι, εφόσον κάτι παύει να είναι αυτό που είναι, όταν χάνει την ποιότητά του. Αντίθετα η *ποσότητα* είναι ένα χαρακτηριστικό εξωτερικό και αδιάφορο για το Είναι. Έτσι π.χ. ένα σπίτι παραμένει αυτό που είναι, είτε είναι μεγαλύτερο είτε μικρότερο, και το κόκκινο παραμένει κόκκινο, είτε είναι ανοιχτότερο είτε πιο σκούρο. Η τρίτη βαθμίδα του Είναι, το *μέτρο*, είναι η ενότητα των δύο πρώτων, η ποιοτική ποσότητα.» Ο πρώτος όρος κάθε τριάδας είναι πάντα μια άμεση ταυτότητα-με-τον-εαυτό, και αφού ενωθεί με τον δεύτερο όρο (ως κάτι εξωτερικό και αδιάφορο), επιστρέφει «σε έναν απλό αυτοσχετισμό» ως τρίτος όρος.

2. Η Λογική εκφράζει τον θεό μόνο μέσα σε σκέψεις, και όσο ακόμα *δεν* έχει αποκαλυφθεί ο θεός μέσα στη φύση, στην τέχνη ή στη θρησκεία.

3. Εδώ διατυπώνεται η εξής ένσταση σχετικά με τους ορισμούς: Κάθε ορισμός περιέχει ένα υποκείμενο και ένα κατηγορούμενο, π.χ. «Ο θεός είναι απέραντος»· αλλά η *σκέψη* εκφράζεται με το κατηγορούμενο: το υποκείμενο χαρακτηρίζεται μέσω τούτου απέραντο, ενώ το ίδιο το

Α. ΠΟΙΟΤΗΤΑ

a) *Είναι*

§ 86

Το *καθαρό Είναι* κάνει το ξεκίνημα, αφενός γιατί είναι καθαρή σκέψη, αφετέρου γιατί είναι η απροσδιόριστη, απλή αμεσότητα· και το πρώτο ξεκίνημα δεν μπορεί να είναι κάτι μεσολαβημένο από άλλα, ούτε κάτι περαιτέρω προσδιοριζόμενο[1].

υποκείμενο δεν αποτελεί σκέψη, παρά μόνο μια παράσταση, μια *γνώμη* (ο Χέγκελ λέει: «μια *νομιζόμενη* σκέψη»). Εφόσον λοιπόν η σκέψη υπάρχει μόνο στο κατηγορούμενο, το υποκείμενο και η μορφή του ορισμού είναι περιττά.

1. Το ξεκίνημα ολόκληρης της Φιλοσοφίας και ειδικότερα της Λογικής γίνεται με το «καθαρό Είναι». Εδώ δεν πρόκειται για ολόκληρη τη «σφαίρα» του Είναι, που σχολιάστηκε στις §§ 84-5, μαζί με την πληθώρα όρων της, αλλά για το *καθαρό* Είναι που δεν περιέχει ακόμα κανέναν άλλο όρο. Είναι ένας καθαρά Λογικός όρος, μια «καθαρή σκέψη», που δεν προυποθέτει καμία εμφάνιση του Είναι μέσα στη φύση ή στο πνεύμα. Αλλά δεν είναι *ένα κάποιο* άμεσο Είναι – γιατί και ένα οποιοδήποτε ον μπορεί να χαρακτηριστεί ως άμεσα υπαρκτό· εδώ πρόκειται για την ίδια την αμεσότητα μέσα σε καθαρότητα και απλότητα, που δεν έχει μεσολαβηθεί (= παραχθεί) από κάτι άλλο, και ούτε προχωρεί σε περαιτέρω προσδιορισμούς.

Για διασάφηση του «καθαρού Είναι» ως απόλυτου ξεκινήματος της Λογικής, παραθέτω τις εξής προτάσεις από τη Μεγάλη Λογική του Χέγκελ (Logik I, σελ. 68-9): «Το ξεκίνημα πρέπει λοιπόν να είναι *απόλυτο*, ή, πράγμα ταυτόσημο εδώ, να είναι αφηρημένο ξεκίνημα· δεν πρέπει λοιπόν να *προϋποθέτει τίποτα*, δεν πρέπει να έχει μεσολαβηθεί από τίποτα και ούτε να έχει κάποιο θεμέλιο· οφείλει αντίθετα να είναι θεμέλιο ολόκληρης της επιστήμης. Νά γιατί πρέπει να είναι κάτι άμεσο ή μάλλον να είναι απλώς και μόνο το ίδιο *το άμεσο*. Όπως δεν μπορεί να έχει έναν όρο έναντι κάποιου άλλου, όμοια δεν μπορεί να έχει ούτε ένα όρο εντός εαυτού, ένα περιεχόμενο, γιατί τότε θα αποτελούσε διάκριση και σχέση

Όλες οι αμφιβολίες και νουθεσίες, που θα μπορούσαν να προβληθούν ενάντια στο ξεκίνημα της επιστήμης με το αφηρημένο κενό *Είναι*, θα εξαφανιστούν εάν απλώς και μόνο συνειδητοποιήσουμε τί περιέχει η φύση ενός ξεκινήματος. Το Είναι μπορεί να προσδιοριστεί ως Εγώ = Εγώ, ως *απόλυτη μη-διαφοροποίηση* ή *ταυτότητα* κτλ. Όταν θεωρήθηκε αναγκαίο να ξεκινήσουν είτε με κάτι απόλυτα *βέβαιο*, δηλαδή με την αυτοβεβαιότητα, ή με ένα ορισμό ή εποπτεία του *απόλυτα αληθινού*, αυτές και άλλες παρόμοιες μορφές μπορούν να θεωρηθούν ότι πρέπει να είναι οι πρώτες. Αλλά καθεμιά από αυτές τις μορφές περιέχει ήδη *μεσολάβηση*, και άρα δεν μπορεί να είναι η πρώτη· γιατί κάθε μεσολάβηση είναι μια έξοδος που έχει γίνει από κάτι πρώτο προς κάτι δεύτερο, και ένα προχώρημα από κάτι διαφορετικό. Όταν το Εγώ = Εγώ ή και η διανοητική εποπτεία εκλαμβάνονται στ' αλήθεια ως μοναδικό Πρώτο, αυτή η καθαρή αμεσότητα δεν περιέχει άλλο από το *Είναι*· και αντίστροφα το καθαρό Είναι, όταν δεν είναι πια αυτό το αφηρημένο Είναι αλλά περιέχει μέσα του κάποια μεσολάβηση, τότε είναι καθαρή νόηση ή επόπτευση[2].

διαφορετικών όντων μεταξύ τους, άρα μεσολάβηση. Συνεπώς το ξεκίνημα είναι το *καθαρό Είναι*.»

Αποδίδω ως «ξεκίνημα» τη γερμανική λέξη Anfang, ενώ έχει αποδοθεί παλαιότερα (π.χ. από τον Παύλο Γρατσιάτο) ως «αρχή». Η λέξη «αρχή» είναι πολυσήμαντη, γι' αυτό πρέπει να χρησιμοποιείται με πολλή προσοχή, εάν θέλουμε να αποφεύγονται οι παρεξηγήσεις· η λέξη «αρχή» συμπεριλαμβάνει τα νοήματα τριών γερμανικών λέξεων σαφώς διαφοροποιημένων: Anfang (μεταφράζω: «ξεκίνημα»), Prinzip (μεταφράζω: «αξίωμα») και Ursprung (μεταφράζω: «προέλευση»). (Ο Γρατσιάτος μεταφράζει ως «αρχή» ακόμα και τον όρο Grund, επιφέροντας πλήρη σύγχυση εννοιών.) Είναι αδύνατο να συνεννοηθούμε και να επικοινωνήσουμε φιλοσοφικά, εάν δεν διατηρήσουμε τα νοήματα σαφώς διαχωρισμένα.

2. Ο Χέγκελ δεν είναι βέβαια ο πρώτος που στοχάστηκε σχετικά με το ξεκίνημα της Φιλοσοφίας. Έτσι αναλαμβάνει εδώ να σχολιάσει

Εάν χαρακτηρίσουμε το *Είναι* ως κατηγορούμενο του Απόλυτου, οδηγούμαστε στον πρώτο ορισμό ετούτου: *Το Απόλυτο είναι το Είναι.* Αυτός είναι (μέσα στη σκέψη) ο απόλυτα αρχικός ορισμός, ο πιο αφηρημένος και ο πιο πενιχρός. Είναι ο ορισμός που δόθηκε από τους Ελεάτες, αλλά ταυτόχρονα είναι και ο γνωστός ορισμός του *θεού ως συνόλου κάθε ρεαλιστικής ύπαρξης.* Σημαίνει ότι πρέπει να κάνουμε αφαίρεση του περιορισμού που ενυπάρχει σε κάθε ρεαλιστική ύπαρξη, έτσι ώστε ο θεός να είναι μόνο το *ρεαλιστικά υπαρκτό* μέσα σε κάθε ρεαλιστική ύπαρξη, το *πιο ρεαλιστικά υπαρκτό.* Εάν απορρίψουμε τον όρο «ρεαλιστική ύπαρξη» [Realität] επειδή περιέχει ήδη μια ανασκόπηση[3], βρίσκουμε μια αμεσότερη έκφραση του ίδιου πράγματος σ' αυτό που λέει ο Jacobi: ότι ο θεός του Σπινόζα είναι το principium [=αξίωμα, αρχή] *του Είναι μέσα σε κάθε ύπαρξη.*

§ 87

Αυτό το καθαρό Είναι είναι η *καθαρή αφαίρεση* και άρα το *απόλυτα αρνητικό·* πράγμα που, λαμβανόμενο επίσης άμεσα, είναι το *μηδέν*[1].

σύντομα το ξεκίνημα που υποστηρίζει ο J.G. Fichte (1762-1814) από το «Εγώ = Εγώ», το ξεκίνημα που υποστηρίζει ο F.W. Schelling (1775–1854) από την «απόλυτη μη-διαφοροποίηση» ή «απόλυτη ταυτότητα», καθώς και την Καντιανή «διανοητική εποπτεία». Στις επόμενες προτάσεις θα αναφερθεί επιπλέον στους Ελεάτες και στον Jacobi.

3. Η λέξη Realität (μεταφράζω: ρεαλιστική ύπαρξη) είναι η *κατάφαση* στο Πραγμοειδές (Sachheit) ενός Πράγματος· γι' αυτό είναι μια κατηγορία που στέκεται σε αντίθεση προς την *άρνηση,* δες π.χ. τον Καντιανό πίνακα κατηγοριών, όπου οι δύο αυτές κατηγορίες της ποιότητας αντιπαρατιθέμενες έχουν ως συνθετικό τους αποτέλεσμα τον περιορισμό (Limitation bzw. Einschränkung). Σαν τέτοια η κατηγορία Realität περιέχει μέσα της μια αντιπαράθεση και άρα μια ανασκόπηση (Reflexion).

1. Το καθαρό Είναι δεν έχει *κανένα* προσδιορισμό και *κανένα* περιεχό-

1) Από αυτό προέκυψε ο δεύτερος ορισμός του Απόλυτου: το Απόλυτο είναι το *μηδέν*. Πράγματι αυτός ο ορισμός περιέχεται στην κουβέντα, ότι το πράγμα-καθ'-εαυτό είναι το απροσδιόριστο, απόλυτα άμορφο και κενό περιεχομένου – ή στην κουβέντα ότι ο θεός *είναι μόνο το ανώτατο ον* και τίποτε άλλο· γιατί έτσι εκφράζεται η ίδια αρνητικότητα. Το μηδέν που ανάγουν οι Βουδιστές σε καθολικό αξίωμα καθώς και σε τελικό αίτιο και σκοπό του κάθε τι, είναι η ίδια αφαίρεση[2].

– 2) Όταν εκφράζεται η αντίθεση μέσα σ' αυτή την αμεσότητα ως *Είναι* και *μηδέν*, τότε φαίνεται ως προφανές ότι πρόκειται για μηδαμινή αντίθεση, ώστε θα επιχειρούσε κανείς να στερεώσει το Είναι και να το προφυλάξει από του να μεταβεί στο μηδέν. Με αυτή την πρόθεση ο αναλογισμός ξεπέφτει στο να αναζητά ένα στέρεο όρο, μέσω του οποίου το Είναι θα διακρινόταν από το μηδέν. Το

μενο· είναι καθαρή αφαίρεση και απόλυτη άρνηση. Δεν είναι καν το αρνητικό κάποιου θετικού, αλλά το απόλυτα αρνητικό: το μηδέν. Πρόκειται για άρνηση οποιασδήποτε μεσολάβησης και οποιουδήποτε προσδιορισμού· το καθαρό τίποτα.

Αλλά εάν το Είναι είναι μηδέν, και άρα μια σαφέστατη έλλειψη μεσολαβήσεων και προυποθέσεων, γιατί η Χεγκελιανή Λογική ξεκινά με το Είναι και όχι με το μηδέν; Ο Errol Harris 1983, σελ. 94, δίνει την εξής αξιόλογη απάντηση: «Εάν το μηδέν είναι απλώς μηδέν [= τίποτα], δεν είναι αντικείμενο της νόησης, ή είναι αντικείμενο μη νοητό – και έτσι δεν αποτελεί ξεκίνημα. Επιπλέον δεν είναι κάτι ρεαλιστικό. Αλλά καθόσον το μηδέν γίνεται αντικείμενο της νόησης, *είναι*, και τότε ταυτίζεται με το Είναι».

2. Ο Χέγκελ παραλληλίζει εδώ το απόλυτα αρνητικό μηδέν με το Καντιανό πράγμα-καθ'-εαυτό, που δεν επιδέχεται κανένα προσδιορισμό, και που μόνο μέσω των αισθήσεών μας αποκτά περιεχόμενο, ενώ μέσω της νόησής μας αποκτά μορφή. Παρόμοια όταν ο θεός ορίζεται ως «το ανώτατο ον», ουσιαστικά εξορίζεται στο επέκεινα και στο τίποτα. Τέλος το επίτευγμα του Βουδιστικού νιρβάνα, ο θεός ιδωμένος μέσα από την

εκλαμβάνουν π.χ. ως κάτι που εμμένει σταθερό μέσα σε κάθε αλλαγή, ως απέραντα επιδεκτική προσδιορισμών *ύλη* κτλ., ή και ασυλλόγιστα ως μια κάποια *επιμέρους* ύπαρξη, ως ένα οποιοδήποτε αισθητό ή πνευματικό ον. Αλλά κάθε τέτοιος περαιτέρω και πιο συγκεκριμένος προσδιορισμός δεν αφήνει πια το Είναι ως *καθαρό Είναι*, μέσα στην αμεσότητα που έχει στο ξεκίνημα. Μόνο μέσα σ' αυτή την καθαρή αοριστία και δυνάμει τούτης είναι το Είναι *μηδέν*, κάτι *ανείπωτο*· ενώ η διαφορά του από το μηδέν είναι μια σκέτη *γνώμη*.

– Το μόνο που χρειάζεται, είναι να συνειδητοποιήσουμε ότι αυτά τα ξεκινήματα δεν είναι παρά κενές αφαιρέσεις, καθεμιά τους εξίσου κενή με την άλλη. Η *ορμή* που μας σπρώχνει να βρούμε μια στέρεη σημασία στο Είναι ή και στο μηδέν, είναι η ίδια ετούτη *αναγκαιότητα* που ωθεί το Είναι και το μηδέν σε περαιτέρω κίνηση [weiterführt], και τους δίνει μια αληθινή, δηλαδή συγκεκριμένη σημασία. Αυτό το προχώρημα είναι η Λογική διεξαγωγή [Ausführung] και η νοητική πορεία που θα εκτεθεί παρακάτω. Ο

εγκατάλειψη των πάντων, το μηδέν ως σκοπός των πάντων, είναι η ίδια απόλυτη αφαίρεση.

Αλλά πώς μπορεί το Απόλυτο να χαρακτηρίζεται με δύο τόσο αντίθετες κατηγορίες, όπως το Είναι και το μηδέν; Πώς μπορεί το Είναι, το οποίο δα σχετίζεται με όλα όσα είναι, να μπαίνει στον ίδιο παρονομαστή με το απόλυτα πενιχρό μηδέν; Και πώς μπορεί το Απόλυτο, ο ίδιος ο θεός, να ορίζεται ως μηδέν; Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Είναι φυσικό να παριστάνουν το Είναι ως κάτι απόλυτα πλούσιο και το μηδέν ως απόλυτη φτώχια. Αλλά εάν δούμε όλο τον κόσμο, και πούμε ότι όλα *είναι*, και τίποτα περισσότερο, τότε παραμερίζουμε κάθε τι ειδικό και προσδιορισμένο, και αντί για απόλυτη πληρότητα έχουμε την απόλυτη κενότητα. Το ίδιο μπορεί να εφαρμοστεί σ' εκείνους που ορίζουν τον θεό ως σκέτο Είναι· αυτός ο ορισμός είναι εξίσου δικαιωμένος με τον ορισμό των Βουδιστών, ότι ο θεός είναι το μηδέν, ένα αξίωμα που έχει ως συνεπές συμπέρασμα, ότι ο άνθρωπος γίνεται θεός μέσω του αυτοεκμηδενισμού.»

αναλογισμός που βρίσκει βαθύτερους χαρακτηρισμούς του Είναι και του μηδενός, είναι η Λογική νόηση, μέσω της οποίας αυτοί προκύπτουν – και μάλιστα όχι με τυχαίο αλλά με αναγκαίο τρόπο.

– Κάθε σημασία την οποία θα λάβουν παρακάτω, πρέπει λοιπόν να θεωρηθεί ως *περαιτέρω προσδιορισμός* και ως *αληθινότερος ορισμός του Απόλυτου.* Ένας τέτοιος ορισμός δεν είναι πια μια κενή αφαίρεση όπως το Είναι και το μηδέν, αλλά είναι κάτι συγκεκριμένο, μέσα στο οποίο αυτά τα δύο, το Είναι και το μηδέν, είναι στάδια.

– Η ανώτατη μορφή του μηδενός ως κάτι ξέχωρου θα ήταν η *ελευθερία*· αλλά η ελευθερία είναι αρνητικότητα, μόνο καθόσον βυθίζεται μέσα στον εαυτό της με ανώτατη ένταση, και είναι συνάμα κατάφαση, και μάλιστα απόλυτη κατάφαση[3].

§88

Εάν το *μηδέν* είναι αυτό το άμεσο και ίσο με τον εαυτό του, ταυτίζεται με το *Είναι.* Η αλήθεια του Είναι και του μηδενός είναι λοιπόν η *ενότητά* τους· αυτή η ενότητα είναι το *γίγνεσθαι*[1].

---

3. Τί σημαίνει αυτός ο παράδοξος συσχετισμός του μηδενός με την ελευθερία; Πρόκειται για μια υπόθεση, που όμως μόνο ως υπόθεση μπορεί να σταθεί – ο Χέγκελ αμέσως την αντικρούει. Η ανώτατη μορφή του μηδενός είναι μια μονόπλευρη αφαίρεση, ένα φρικτό χάος, που δεν μπορεί να συγκριθεί με τον θετικό χαρακτήρα της ελευθερίας (π.χ. με το Καντιανό νόημα της αυτονομίας). Διότι η ελευθερία είναι αρνητικότητα, μόνο κατά το μέτρο που *αρνείται το αρνητικό*, κατά το μέτρο που απαλλάσσεται από κάθε εξωτερική επίδραση και βυθίζεται στον εαυτό της «με ανώτατη ένταση», για να καταστεί εντός εαυτής μια απόλυτη κατάφαση του εαυτού ως απόλυτου νομοθέτη.

1. Στην § 87 φανερώθηκε ότι το καθαρό Είναι είναι το μηδέν· τώρα αποκαλύπτεται και αντίστροφα, ότι το μηδέν μέσα στην αμεσότητα και καθαρή ταυτότητα με τον εαυτό του είναι το Είναι. Ο Χέγκελ εκλαμβάνει

1) Η πρόταση *«Το Είναι και το μηδέν ταυτίζονται»* φαίνεται τόσο παράδοξη για την παράσταση ή για τη διάνοια, ώστε ετούτη ίσως δεν την παίρνει στα σοβαρά. Και πράγματι αυτή η πρόταση είναι ένα από τα πιο δύσκολα πράγματα που μπορούν να ανατεθούν στη νόηση: γιατί το Είναι και το μηδέν αποτελούν μια αντίθεση μέσα σε όλη της την *αμεσότητα*, δηλαδή χωρίς να *τεθεί* σε κάποιον από αυτούς τους όρους ένα κατηγορούμενο, που θα περιείχε τη σχέση του με τον άλλο. Εντούτοις αυτοί οι όροι *περιέχουν* αυτό το κατηγορούμενο, όπως δείχτηκε στην προηγούμενη παράγραφο [§ 87] – ένα κατηγορούμενο που είναι το ίδιο και στους δύο. Έτσι λοιπόν η παραγωγή [Deduktion] της ενότητάς τους είναι εξ ολοκλήρου *αναλυτική*· και γενικά ολόκληρη η πρόοδος του φιλοσοφείν ως μεθοδικής, δηλαδή ως *αναγκαίας* πορείας, έγκειται μόνο στο να *τίθενται* όσα περιέχονται ήδη μέσα σε μία έννοια[2].

κατ' ακρίβειαν το μηδέν ως «ίσο» με τον εαυτό του, θέλοντας να δείξει μια *απτή* αμεσότητα, σαν να πρόκειται για ένα μετρήσιμο μέγεθος· παραπέμπει έτσι άρρητα σε κάποιες αρχαίες εκφράσεις, όπου π.χ. το Είναι του Παρμενίδη χαρακτηρίζεται ως «ίσο με τον εαυτό του» (δες Παρμενίδη Β 8, 49· Diels-Kranz). Με την κατηγορία της ισότητας ασχολείται ο Χέγκελ παρακάτω, στις §§ 117-8. – Αλλά τί θα πει: «η αλήθεια του Είναι και του μηδενός»; Πρόκειται για μια χαρακτηριστική έκφραση του Χέγκελ, που δηλώνει ότι οι λέξεις που βρίσκονται κατά γενική πτώση έχουν αληθινή ύπαρξη σε κάτι ευρύτερο απ' αυτές, το οποίο τις περιέχει ως πρωτύτερα στάδια της ανάπτυξής του. – Το ότι η ενότητα του Είναι και του μηδενός είναι το *γίγνεσθαι*, σημαίνει ότι α) η μετάβαση από το μηδέν στο Είναι έγκειται στη *γένεση*· β) η μετάβαση από το Είναι στο μηδέν έγκειται στη *φθορά*· ωστόσο μέσα στον όρο «γίγνεσθαι» δεν πρέπει να ιδούμε μεμονωμένα μια από αυτές τις αλλαγές (π.χ. ως φυσικά φαινόμενα), γιατί εδώ έχουμε να κάνουμε με μια καθαρά Λογική κατηγορία.

2. Ποιο είναι το κοινό στοιχείο ανάμεσα στο Είναι και στο μηδέν, που μας πείθει ότι αυτά ταυτίζονται; Δεν υπάρχει κανένα στοιχείο που θα μπορούσε να τα προσδιορίσει, γιατί και τα δύο είναι απροσδιόριστα και

– Εξίσου όμως ορθό με το ότι το Είναι και το μηδέν αποτελούν ενότητα, είναι και το ότι *αυτά είναι απόλυτα διαφορετικά*. Το ένα *δεν* είναι αυτό που είναι το άλλο. Αλλά επειδή εδώ η διαφορά δεν έχει ακόμα προσδιοριστεί, αφού δα το Είναι και το μηδέν είναι ακόμα το άμεσο, η διαφορά τους είναι κάτι *ανείπωτο*, μια σκέτη *γνώμη*.

2)Δεν χρειάζεται να δαπανήσει κανείς πολύ μυαλό για να γελοιοποιήσει την πρόταση, ότι το Είναι και το μηδέν ταυτίζονται, ή να παράσχει κάποιους παραλογισμούς με την ψευδή διαβεβαίωση ότι αυτή η πρόταση έχει ως επακόλουθο και εφαρμογή ότι δεν έχει καμιά διαφορά εάν το σπίτι μου, η περιουσία μου, ο αέρας που αναπνέω, αυτή η πόλη, ο ήλιος, ο νόμος, το πνεύμα, ο θεός *είναι* [=*υπάρχουν*] ή όχι. Σε μερικά από αυτά τα παραδείγματα παρεμβάλλουν *ιδιωτικούς στόχους*, τη *χρησιμότητα* που έχει κάτι για μένα, και ερωτούν εάν είναι σ' *εμένα* αδιάφορο, εάν το τάδε χρήσιμο πράγμα υπάρχει ή όχι[3]. Πράγματι η Φιλοσοφία είναι εκείνη η διδασκαλία, που απελευθερώνει τον άνθρωπο από μια απέραντη ποσότητα πεπερασμένων σκοπών και προθέσεων, κάνοντάς τον αναίσθητο απέναντι σ' αυτούς, έτσι ώστε να του είναι αδιάφορη η ύπαρξή τους ή η ανυπαρξία τους. Αλλά γενικά

αμεσολάβητα (= δεν έχουν παραχθεί από κάτι άλλο). Αλλά ακριβώς αυτή η *αοριστία* και *αμεσότητα* είναι το κοινό τους χαρακτηριστικό. Ο Χέγκελ τονίζει μάλιστα ότι το καθένα προκύπτει *αναλυτικά* από το άλλο, και άρα δεν υπάρχει κανένα στοιχείο συνθετικής τους ενότητας· αρκεί μόνο να *θέσει* (setzen) κανείς ρητά όσα έχει ήδη *προϋποθέσει* (voraussetzen) βάζοντας το Είναι ή το μηδέν κατά νου.

3. Ο Χέγκελ υπαινίσσεται εδώ το περίφημο παράδειγμα του Καντ με τα εκατό τάληρα, που όσο τα σκεφτόμαστε, δεν έχει καμιά διαφορά εάν αυτά υπάρχουν ή όχι, «αλλά στην οικονομική μου κατάσταση υπάρχει κάτι περισσότερο σε εκατό πραγματικά τάληρα από ό,τι στη σκέτη έννοιά τους (δηλ. στη δυνατότητά τους)» (δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ* A599 / B627).

όταν γίνεται λόγος για κάποιο *περιεχόμενο*, γίνεται συσχέτιση με *άλλες* υπάρξεις, με *άλλους* σκοπούς κτλ., οι οποίοι *προϋποτίθενται* ως αξιόλογοι· και αρχίζει από *τέτοιες προϋποθέσεις* να εξαρτάται, κατά πόσο ταυτίζεται ή όχι το Είναι και το μη-Είναι ενός ορισμένου περιεχόμενου. Παρεμβάλλεται λοιπόν μια διαφορά *περιεχομένων* στην κενή διαφορά του Είναι και του μηδενός.

– Σε άλλες όμως περιπτώσεις υπάρχουν ουσιώδεις σκοποί, απόλυτες υπάρξεις και ιδέες, που τίθενται κάτω από τους όρους «Είναι» και «μη-Είναι». Για τέτοια συγκεκριμένα αντικείμενα υπάρχουν πολύ περισσότερα που μπορούν να ειπωθούν, πέρα από το ότι αυτά *είναι ή δεν είναι*. Οι κενές αφαιρέσεις Είναι και μηδέν – που είναι τέτοιες, επειδή ορίζουν μόνο το ξεκίνημα, και είναι οι πιο πενιχροί όροι που υπάρχουν – είναι εντελώς ασύμμετρες προς τη φύση εκείνων των [συγκεκριμένων] αντικειμένων. Το περιεχόμενο της αλήθειας είναι κάτι που υπερβαίνει κατά πολύ αυτές τις αφαιρέσεις και την αντίθεσή τους.

– Όταν γενικά παρεμβάλλεται κάτι συγκεκριμένο κάτω από τους τίτλους «Είναι» και «μηδέν», τότε η απερισκεψία κάνει το συνηθισμένο λάθος να φέρνει στο μυαλό της κάτι εντελώς άλλο και να μιλά γι' αυτό το άλλο· ενώ εδώ γίνεται λόγος μόνο για το αφηρημένο Είναι και μηδέν.

3) Μπορεί ίσως να ειπωθεί ότι κανένας δεν μπορεί να *εννοήσει* την ενότητα του Είναι και του μηδενός. Αλλά η έννοια της ενότητάς τους αναφέρθηκε στις προηγούμενες §§, και δεν υπάρχει τίποτε άλλο από όσα αναφέρθηκαν· αν κάποιος τα κατανοήσει, θα έχει συλλάβει αυτή την έννοια. Με το ρήμα «εννοώ» θέλουν ίσως να επισημάνουν κάτι άλλο από την κατεξοχήν έννοια· απαιτούν μια πιο περίπλοκη και πιο πλούσια αντίληψη, μια παράσταση, έτσι ώστε μια τέτοια έννοια να παρασχεθεί ως συγκεκριμένη περίπτωση και ως οικειότερη προς τις συνηθισμένες

πρακτικές της νόησης. Το ότι δεν μπορούν να εννοήσουν, σημαίνει μόνο ότι είναι ασυνήθιστοι να συλλαμβάνουν αφηρημένες σκέψεις απαλλαγμένες από κάθε αισθητηριακή ανάμειξη και να αγγίζουν τις θεωρησιακές προτάσεις· σ' αυτό δεν μπορούμε να πούμε άλλο, από το ότι η φιλοσοφική γνώση διαφέρει από το είδος της γνώσης με το οποίο είναι κανείς εξοικειωμένος στην κοινή ζωή, καθώς και από το είδος γνώσης που επικρατεί σε άλλες επιστήμες. Αλλά εάν με το «δεν εννοώ» θέλουν να πουν μόνο ότι δεν μπορούν να αποκτήσουν μια *παράσταση* της ενότητας του Είναι και του μηδενός, αυτό δεν είναι διόλου αληθινό· γιατί καθένας μας έχει απέραντα πολλές παραστάσεις αυτής της ενότητας. Το ότι δεν έχουν μια τέτοια παράσταση θέλει μόνο να πει, ότι σε καμιά από αυτές τις [απέραντα πολλές] παραστάσεις δεν αναγνωρίζουν την προκείμενη έννοια, και δεν ξέρουν ότι πρόκειται για παραδείγματά της. Το πιο προσιτό προς αυτή την έννοια παράδειγμα, είναι το *γίγνεσθαι*. Καθένας μας έχει μια παράσταση του γίγνεσθαι, και θα παραδεχτεί ότι αυτή είναι *μία* παράσταση· θα παραδεχτεί επιπλέον ότι αν αυτή αναλυθεί, μέσα της περιέχεται ο όρος *Είναι*, αλλά και το εντελώς άλλο του Είναι, δηλαδή το *μηδέν*· επιπλέον ότι αυτοί οι δύο όροι βρίσκονται αδιαχώριστοι μέσα σ' αυτή τη *μία* παράσταση, έτσι ώστε το γίγνεσθαι είναι ενότητα του Είναι και του μηδενός.

– Ένα επίσης προσιτό παράδειγμα είναι το *ξεκίνημα*. Ξεκινώντας, ένα πράγμα *δεν είναι* [= *δεν υπάρχει*] *ακόμα*, αλλά δεν είναι κι ένα σκέτο *μηδέν*, γιατί το *Είναι* του πράγματος είναι ήδη μέσα στο ξεκίνημα. Το ίδιο το ξεκίνημα είναι και ένα γίγνεσθαι· εκφράζει δα ήδη μια αναφορά στο περαιτέρω προχώρημα.

– Αν θέλαμε να συμμορφωθούμε με την πιο συνηθισμένη μέθοδο των επιστημών, θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε τη

Λογική με την παράσταση του ξεκινήματος ως καθαρά νοούμενου, άρα του ξεκινήματος σαν τέτοιου, και στη συνέχεια να αναλύσουμε αυτή την παράσταση· ίσως τότε μερικοί θα παραδέχονταν ως αποτέλεσμα αυτής της ανάλυσης, ότι το Είναι και το μηδέν παρουσιάζονται αχώριστα μέσα σε ενότητα[4].

4) Πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι τέτοιες εκφράσεις όπως «Το Είναι και το μηδέν *ταυτίζονται*» ή «*η ενότητα* του Είναι και του μηδενός» – καθώς και όλες οι άλλες παρόμοιες *ενότητες*: υποκειμένου-αντικειμένου κτλ. – εύλογα σκανδαλίζουν. Το σφάλμα τους έγκειται στο ότι εξαίρουν την *ενότητα*, ενώ η διαφορά υπάρχει αναμφίβολα μέσα τους (εφόσον π.χ. πρόκειται για το Είναι και το μηδέν, που τίθενται ως ενιαία), αλλά αυτή η διαφορά δεν εκφράζεται ταυτόχρονα και δεν αναγνωρίζεται· φαίνεται λοιπόν σαν να έχει η διαφορά αφαιρεθεί ανάρμοστα και σαν να μην έχει ληφθεί υπόψη. Πράγματι ένας θεωρησιακός όρος δεν μπορεί να εκφραστεί σωστά με τη μορφή μιας τέτοιας πρότασης, γιατί η ενότητα πρέπει να συλληφθεί *μέσα* στη διαφορά, η οποία είναι ταυτόχρονα *παρούσα* και έχει *τεθεί*. Το γίγνεσθαι είναι η αληθινή έκφραση του αποτελέσματος του Είναι και του μηδενός· είναι η ενότητα τους· δεν είναι όμως μόνο η *ενότητά* τους, αλλά και η εσωτερική *ανησυχία* – η ενότητα που δεν είναι απλώς ένας αυτοσχετισμός και άρα κάτι ακίνητο, αλλά που μέσω της διαφοράς μεταξύ του Είναι και του μηδενός, η οποία

---

4. Όταν κάτι ξεκινά, δεν υπάρχει ακόμα, και από μιαν άποψη είναι *μηδέν*· αλλά από άλλη άποψη *είναι* ήδη κάτι, μιας και βρίσκεται ήδη στο ξεκίνημά του. Μέσα στο ξεκίνημα γίνεται λοιπόν εύληπτη η ενότητα του Είναι και του μηδενός, και θα μπορούσε για παιδαγωγικούς λόγους να αρχίσει η Λογική από την απλή αυτή εμβάθυνση στην παράσταση ενός ξεκινήματος.

υπάρχει μέσα στο γίγνεσθαι, εναντιώνεται εντός εαυτής προς τον εαυτό της.

– Το προσδιορισμένο-Είναι αφετέρου είναι αυτή η ενότητα, ή το γίγνεσθαι μέσα σ' αυτή τη μορφή της ενότητας· νά γιατί το προσδιορισμένο-Είναι είναι *μονόπλευρο* και *πεπερασμένο*. Η αντίθεση [ανάμεσα στους δύο όρους] είναι σαν να εξαφανίστηκε· περιέχεται μόνο *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει] μέσα στην ενότητα, αλλά δεν *τίθεται* μέσα στην ενότητα[5].

5) Στο αξίωμα του *γίγνεσθαι*, ότι το Είναι είναι η μετάβαση στο μηδέν και το μηδέν η μετάβαση στο Είναι, εναντιώνεται το αξίωμα *«Από τίποτα δεν γίνεται τίποτα»*, «Μόνο από κάτι γίνεται κάτι», που είναι το αξίωμα περί αιωνιότητας της ύλης, το αξίωμα του πανθεϊσμού. Οι αρχαίοι έκαναν την απλή σκέψη ότι το αξίωμα «Από κάτι γίνεται κάτι» ή «Από τίποτα δεν γίνεται τίποτα» ουσιαστικά αναιρεί το γίγνεσθαι· γιατί αυτό από το οποίο γίνεται και αυτό που γίνεται, είναι ένα και το αυτό[6].

---

5. Μεταφράζω εδώ και στις επόμενες παραγράφους τον όρο Dasein ως: προσδιορισμένο-Είναι. Όπου αυτή η λέξη δεν έχει το αυστηρά Λογικό της νόημα, μπορεί να μεταφραστεί και να κατανοηθεί με το καθημερινό νόημα: *ύπαρξη* ή *παρουσία*. Για τα μεταφραστικά προβλήματα που παρουσιάζει, δες τα σχόλιά μου στην § 89. Εδώ ας προσεχτεί ότι αντιπροσωπεύει κάτι στατικό σε αντίθεση προς τη ρευστότητα του γίγνεσθαι· ενώ το γίγνεσθαι χαρακτηρίζεται από μια «ανησυχία» έκδηλη μέσα στην ενότητα του Είναι και του μηδενός, η οποία τείνει να αναδείξει τη διαφορά τους, το προσδιορισμένο-Είναι εκπροσωπεί μια στατική άποψη της ενότητάς τους, όπου «η αντίθεση είναι σαν να εξαφανίστηκε».

6. Ποιοι είναι «οι αρχαίοι» που έκαναν αυτή τη σκέψη; Ο Χέγκελ έχει προφανώς υπόψη του τους Ελεάτες φιλοσόφους (Ξενοφάνη, Παρμενίδη, Ζήνωνα), που εκδήλωσαν οξύτατη αντίρρηση στο ότι από το μηδέν μπορεί να *γίνει* κάτι, δηλ. να προκύψει το Είναι, καθώς και αντίστροφα από το Είναι να γίνει μετάβαση στο μηδέν. Το Είναι είναι κατ' αυτούς αγέννητο και ανώλεθρο, το μηδέν απλώς δεν είναι. Έτσι οι Ελεάτες

Έτσι εξηγούμενο, πρόκειται για το αξίωμα της αφηρημένης ταυτότητας που προκύπτει από τη διάνοια. Πρέπει λοιπόν να εκπλήσσεται κανείς, όταν ακούει να λέγονται και στην εποχή μας αυθόρμητα τέτοιες προτάσεις, όπως «Από τίποτα δεν γίνεται τίποτα», ή «Μόνο από κάτι γίνεται κάτι», χωρίς να συνειδητοποιείται ότι αυτές είναι το θεμέλιο του πανθεϊσμού, και χωρίς να κατέχεται η γνώση ότι οι αρχαίοι έχουν εξετάσει εξαντλητικά αυτές τις προτάσεις.

b) *Προσδιορισμένο-Είναι*

§ 89

Μέσα στο γίγνεσθαι, το Είναι ως ενιαίο με το μηδέν και το μηδέν ως ενιαίο με το Είναι είναι μόνο εξαφανιζόμενα στάδια. Μέσω της εσωτερικής του αντίφασης το γίγνεσθαι συμπίπτει με την ενότητα, μέσα στην οποία το Είναι και το μηδέν αναιρούνται. Το *αποτέλεσμά* του είναι το *προσδιορισμένο-Είναι* [*Dasein*][1].

αρνήθηκαν την κίνηση, αφού το Είναι απλώς είναι, δεν γίνεται (= δεν γεννιέται και δεν εκμηδενίζεται).

1. Στην § 88 φανερώθηκε ότι το γίγνεσθαι αποτελεί την ενότητα του Είναι και του μηδενός· μέσα σ' αυτή την ενότητα το Είναι και το μηδέν ανήκουν μόνο ως εξαφανιζόμενα (Verschwindende). Πρόκειται για μια σύμπτωση και κατάπτωση (Zusammenfallen in...: η γερμανική αυτή λέξη είναι αμφισήμαντη) στην ενότητα, που κατ' αρχήν έχει τον κινητικό χαρακτήρα του *γίγνεσθαι*, όταν όμως φτάνει στην ενότητα, στο *αποτέλεσμα* της πτώσης, έχει ένα *στατικό* χαρακτήρα, τον οποίο ο Χέγκελ αποδίδει με τον όρο Dasein. – Η λέξη Dasein χρησιμοποιήθηκε από πολλούς γερμανούς στοχαστές, και σε κάθε στοχαστή αποκτά διαφορετικό νόημα. Στην καθημερινή χρήση σημαίνει: ύπαρξη, παρουσία (οποιουδήποτε όντος, συμπεριλαμβανόμενου και του ανθρώπου). Στον 20ό αιώνα ο Μ. Χάιντεγγερ κατέστησε αυτή τη λέξη κεντρικό όρο του πρώιμου στοχασμού του, δηλώνοντας τον *άνθρωπο* ιδωμένο ως προς το Είναι του, βασικό χαρακτη-

Σ' αυτό το πρώτο παράδειγμα πρέπει να υπενθυμίσουμε μια για πάντα αυτό που ειπώθηκε στην § 82 και στην εκεί Σημείωση: ο μόνος τρόπος για να εξασφαλιστεί μια πρόοδος και μια ανάπτυξη μέσα στη γνώση, είναι να συγκρατούμε τα αποτελέσματα μέσα στην αλήθεια τους. Δεν υπάρχει *τίποτε απολύτως*, μέσα στο οποίο να μην είναι δυνατό και αναγκαίο να καταδείξουμε μια αντίφαση, δηλαδή αντιτιθέμενους όρους[2]· άρα η αφαίρεση που γίνεται από μέρους της διάνοιας είναι μια βίαιη συγκράτηση ενός μόνο όρου, μια προσπάθεια να επισκοτιστεί και να απομακρυνθεί η συνείδηση του άλλου όρου ο οποίος ενυπάρχει.

ριστικό του οποίου είναι η κατανόηση του Είναι, ως ένας «φωτισμός» που του αποκαλύπτει τόσο το δικό του Είναι όσο και το Είναι ενγένει· εκφράζοντας αυτή την αποκάλυψη ο Χάιντεγγερ γράφει Da-sein (θα μπορούσε να περιγραφεί ως: «ιδού το Είναι!»· μεταφράζω τον όρο του Χάιντεγγερ: «εδωνά-Είναι»)· επηρεασμένοι από αυτή τη χαιντεγγεριανή χρήση αποδίδουν οι André Léonard και Bernard Bourgeois το Χεγκελιανό Dasein ως être-là. Αλλά εδώ το νόημα είναι εντελώς διαφορετικό, και για να μην γίνεται σύγχυση, πιστεύω ότι πρέπει να χρησιμοποιηθεί διαφορετικός όρος. Ο Χέγκελ δεν έχει στον νου του μόνο τον άνθρωπο, αλλά ούτε και ένα οποιοδήποτε άλλο ον· ο όρος σημαίνει εδώ το *προσδιορισμένο-Είναι*, αυτό που έχει υπερβεί την αοριστία, καθαρότητα και αμεσότητα, κι έχει εγκολπωθεί την άρνησή του, το μηδέν. Έτσι στην § 90 το Dasein ορίζεται ως «Είναι με έναν *προσδιορισμό*»· και αλλού λέγεται (δες Logik I, σελ. 116): «Δεν είναι σκέτο Είναι, αλλά *προσδιορισμένο-Είναι*· ιδωμένο ετυμολογικά: Είναι σε κάποιον *τόπο*· αλλά η παράσταση του χώρου δεν είναι εδώ κατάλληλη». Πρόκειται λοιπόν για το 'εδώ και τώρα' προσδιορισμένο Είναι, για το Είναι ως συγκεκριμένο.

2. Αυτή είναι μια θεμελιώδης πεποίθηση του Χέγκελ και βασικό αξίωμα της Λογικής του, που στρέφεται ενάντια στην παραδοσιακή «αρχή της αντίφασης». Κατά τον Χέγκελ όλα τα πράγματα ιδωμένα καθ' εαυτά είναι *αντιφατικά*, και αυτό το αξίωμα «εκφράζει την αλήθεια και την ουσία των πραγμάτων» (Logik II, σελ. 74). Έτσι π.χ. κάθε αισθητό πράγμα, μια πέτρα, ένα σπίτι, ένα βουνό, έχει τα όριά του, δηλαδή το *μη-Είναι* του ως βασικό χαρακτηριστικό του Είναι του.

Οποτεδήποτε όμως αναγνωρίζεται μια τέτοια αντίφαση μέσα σε κάποιο αντικείμενο ή μέσα σε κάποια έννοια, συνηθίζουν να βγάζουν το συμπέρασμα: «*Άρα* αυτό το αντικείμενο[3] δεν είναι *τίποτα*». Έτσι ο Ζήνων, που πρώτος έδειξε την αντιφατικότητα της κίνησης, έβγαλε το συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει κίνηση· και οι αρχαίοι που διέγνωσαν τη *γένεση* και τη *φθορά*, τα δύο είδη του γίγνεσθαι, ως αναληθείς όρους, είπαν ότι το *Ένα*, δηλαδή το Απόλυτο, ούτε γεννιέται ούτε φθείρεται. Μια τέτοια διαλεκτική κοιτάζει μόνο την αρνητική πλευρά του αποτελέσματος και κάνει αφαίρεση από όσα είναι συγχρόνως πράγματι παρόντα: ένα *προσδιορισμένο* αποτέλεσμα, στην παρούσα περίπτωση ένα καθαρό *μηδέν*, αλλά ένα μηδέν που περιέχει μέσα του το Είναι, και αντίστροφα ένα Είναι που περιέχει μέσα του το μηδέν. Άρα το προσδιορισμένο-Είναι είναι 1) η ενότητα του Είναι και του μηδενός, μέσα στην οποία έχει εξαφανιστεί η αμεσότητα αυτών των όρων, μαζί και η αντίφαση μέσα στον αμοιβαίο σχετισμό τους – μια ενότητα μέσα στην οποία αυτά είναι πια μόνο στάδια. 2) Μια και το αποτέλεσμα είναι η ανηρημένη αντίφαση, αυτό το αποτέλεσμα εμφανίζεται με τη μορφή *απλής ενότητας* με τον εαυτό του· πρόκειται δηλαδή για ένα Είναι, αλλά ένα Είναι μαζί με άρνηση ή με προσδιορισμό· πρόκειται για το γίγνεσθαι που έχει τεθεί με τη μορφή *ενός* από τα στάδιά του, δηλαδή του Είναι.

§ 90

α) Το *προσδιορισμένο-Είναι* είναι Είναι με έναν *προσδιορισμό* – ο οποίος απλώς *είναι*· ένας τέτοιος άμεσος προσδιορισμός

3. Στην πρώτη και δεύτερη γερμανική έκδοση υπάρχει εδώ η λέξη Gegenstand (=αντικείμενο)· στην τρίτη έκδοση παρουσιάζεται – ίσως από τυπογραφικό λάθος – η λέξη Gegensatz (= αντίθεση).

είναι η *ποιότητα*. Ως ανασκοπούμενο εντός εαυτού μέσα σ' αυτόν τον προσδιορισμό του, το προσδιορισμένο-Είναι είναι *προσδιορισμένο-ον, Κάτι*[1].

– Οι κατηγορίες που προκύπτουν από μια εγγύτερη ανάλυση του προσδιορισμένου-Είναι, θα αναφερθούν παρακάτω εντελώς συνοπτικά.

---

1. Σ' αυτήν και στις επόμενες παραγράφους εκτίθενται τα τρία χαρακτηριστικά του προσδιορισμένου-Είναι: α) το Κάτι, β) το όριο, γ) η απεραντοσύνη. Το πρώτο χαρακτηριστικό έγκειται στο ότι το προσδιορισμένο-Είναι είναι ένα προσδιορισμένο και όχι πια καθαρό Είναι, ένα Κάτι (με την ορολογία του Αριστοτέλη: ένα «τόδε τι»· ο Χέγκελ πλάθει τη λέξη: Daseiendes = προσδιορισμένο-ον). Είναι προσδιορισμένο κατά το ότι διαφέρει από κάτι άλλο, κι αυτή η διάκριση συγκροτεί την *ποιότητά* του· τέτοιες ποιότητες των πραγμάτων είναι π.χ.: κόκκινο, κίτρινο, βαρύ, λείο, χωράφι, ποτάμι. Μια τέτοια ποιότητα είναι *άμεσα* συνδεδεμένη με το εκάστοτε προσδιοριζόμενο Είναι, έτσι ώστε αν αυτή η ποιότητα χαθεί, το Κάτι παύει να είναι: εάν π.χ. ένα ποτάμι πάψει να είναι ποτάμι και γίνει λίμνη ή λιβάδι, παύει να είναι αυτό το *κάτι* που ήταν. Αυτό συμβαίνει μόνο με την ποιότητα και όχι με την ποσότητα: εάν το ποτάμι γίνει ευρύτερο, μακρύτερο ή πιο βρώμικο, δεν παύει να *είναι* ποτάμι. Χάρη στον ποιοτικό προσδιορισμό τα όντα συγκεκριμενοποιούνται: δεν είναι πια μια αφηρημένη ύπαρξη ή μια κάποια νόηση, αλλά ένα υπαρκτό ον, ένα νοούν εγώ κτλ. Ο Χέγκελ θεωρεί αυτή τη συγκεκριμενοποίηση ως εξαιρετικά σημαντική τόσο για τα πεπερασμένα όντα όσο και για το θεϊκό απέραντο ον, το οποίο παύει να είναι μια θεότητα ενγένει και γίνεται ο συγκεκριμένος θεός· δες Logik I, σελ. 123. – Για το κάπως παράδοξο γεγονός ότι ο Χέγκελ βλέπει εδώ μια ανασκόπηση (Reflexion), η οποία είναι κατηγορία της ουσίας και όχι του Είναι, μπορεί να ειπωθεί ότι αυτή η ανασκόπηση βρίσκεται εδώ σε ένα άμεσο στάδιο, όπου δεν έχει ακόμα τεθεί *σαν τέτοια*, δηλαδή *ως* ανασκόπηση· το προσδιορισμένο-ον (Daseiendes) δεν τη συνειδητοποιεί και δεν την πραγματώνει με δική του θέληση και απόφαση.

§ 91

Η ποιότητα ως *ων* προσδιορισμός σε αντίθεση προς την *άρνηση*, η οποία περιέχεται μέσα στην ποιότητα αλλά διαφέρει από αυτήν, είναι *ρεαλιστικότητα* [Realität]. Η άρνηση δεν είναι πια το αφηρημένο μηδέν, αλλά ως ένα προσδιορισμένο-Είναι και Κάτι, είναι μόνο μορφή ενός τέτοιου Είναι – είναι ως *άλλο-Είναι* [= ετερότητα][1]. Μια και αυτό το άλλο-Είναι, μολονότι προσδιορισμός της ποιότητάς του, είναι κατ' αρχήν διαφορετικό από αυτήν, η ποιότητα είναι *Είναι-για-κάτι-άλλο* – μια διεύρυνση του προσδιορισμένου-Είναι, του Κάτι. Σε αντίθεση προς αυτή τη σχέση προς κάτι άλλο, το *Είναι* της ποιότητας σαν τέτοιο είναι το *καθ'-εαυτό-Είναι*[2].

---

1. Κάθε προσδιορισμός είναι άρνηση· αυτό έχει διατυπωθεί ήδη παραπάνω (δες § 89 Σημ. του Χέγκελ, στο τέλος) κι έχει ακόμα πρωτύτερα διατυπωθεί από τον Σπινόζα με την κλασική έκφραση: omnis determinatio est negatio. Αλλά η ποιότητα είναι «*ων* προσδιορισμός σε αντίθεση προς την *άρνηση*»· με αυτό δηλώνεται ότι η άρνηση (που συμπεριλαμβάνεται στην ποιότητα ως προσδιορισμό) δεν έχει πια εδώ το νόημα του καθαρού μηδενός, μιας απόλυτης άρνησης, αλλά είναι μια κατάφαση στο Πραγμοειδές (άρα μια Realität, δες υποσημ. 3 της § 86) που αρνείται μόνο τα άλλα όντα: π.χ. το ποτάμι *δεν* είναι λίμνη ή βούρκος, είναι κάτι *άλλο* από αυτά.

2. Τί τρέχει με αυτό το *άλλο-Είναι*; Ο Χέγκελ διαβεβαιώνει ότι σε αυτό το αρχάριο στάδιο που διανύουμε, και όπου έχουμε να κάνουμε με έναν άμεσο ποιοτικό προσδιορισμό των όντων, τα όντα δεν είναι ακόμα μέσα στον εαυτό τους, καθ' εαυτά (an sich), αλλά είναι σε σχέση προς κάτι άλλο, και μάλιστα κατά τρόπο ώστε αυτό το άλλο διεκδικεί ολοκληρωτικά το Είναι τους· τα όντα *δεν είναι παρά* γι' αυτό το άλλο. Η ποιότητα αποκαλύπτεται ως Είναι-για-κάτι-άλλο (Sein-für-Anderes), πράγμα που αποτελεί διεύρυνση των όντων. Ο Χέγκελ προσθέτει ότι το *Είναι* της ποιότητας σε αντίθεση προς αυτή τη διεύρυνση είναι ακόμα *δυνάμει* (= «καθ' εαυτό», an sich) και όχι ανεπτυγμένο τόσο, ώστε να αποτελεί ένα ον δι' εαυτό (= ξέχωρο, αυθύπαρκτο).

6) Εάν το Είναι συλλαμβανόταν ως διαφορετικό από τον προσδιορισμό του, ως *καθ'-εαυτό-Είναι*, θα ήταν μόνο η κενή αφαίρεση του Είναι. Μέσα στο προσδιορισμένο-Είναι ο προσδιορισμός ταυτίζεται με το Είναι· τιθέμενος ταυτόχρονα ως άρνηση, ο προσδιορισμός είναι ένα *όριο*, ένας *φραγμός*. Επομένως το άλλο-Είναι δεν είναι κάτι αδιάφορο έξω από αυτό, αλλά ένα δικό του στάδιο. Ένα *Κάτι* είναι μέσω της ποιότητάς του αφενός *πεπερασμένο*, αφετέρου *μεταβλητό*· έτσι ώστε ο πεπερασμένος και μεταβλητός χαρακτήρας ανήκουν στο Είναι του[1].

---

1. Εφόσον έχουμε εισδύσει στο *προσδιορισμένο-Είναι*, δεν μπορούμε να συλλάβουμε το Είναι ως απροσδιόριστο και άμεσο, όπως ήταν κατά το ξεκίνημα. Και αν συλλάβουμε το Είναι μόνο ως δυνάμει, ως καθ'-εαυτό-Είναι, είναι σαν να το συλλαμβάνουμε ως άμεσο και απροσδιόριστο. Τί συμβαίνει τώρα μέσα στο προσδιορισμένο-Είναι; Με την ποιότητα είδαμε έναν *θετικό*, έναν «όντα» προσδιορισμό· ο ίδιος αυτός προσδιορισμός τίθεται όμως και αρνητικά: ως *όριο* και *φραγμός*. Πρόκειται για το άλλο-Είναι που είδαμε στην § 91, αλλά όχι πια σαν κάτι εξωτερικό («το ποτάμι είναι κάτι άλλο από τη λίμνη»), αλλά σαν ένα εσωτερικό στοιχείο του προσδιορισμένου-Είναι, ένα στάδιο της εξέλιξής του. Αυτό μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα, εάν το όριο ανάμεσα στο ποτάμι και στη λίμνη ιδωθεί όχι μόνο χωρικά αλλά και χρονικά: το ποτάμι είναι προορισμένο να χυθεί στη λίμνη, είναι λοιπόν χρονικά *πεπερασμένο* και προ(σδι)ορισμένο να μεταβληθεί σε λίμνη. Αυτός ο οριακός και πεπερασμένος χαρακτήρας του προσδιορισμένου-Είναι ανήκει αναπόσπαστα στο Είναι του. Ο Χέγκελ διαβεβαιώνει με μια τραγική διατύπωση ότι «η ώρα της γέννησης είναι και η ώρα του θανάτου», κάθε Κάτι έχει απ' αρχής ήδη *περανθεί*, είναι «πεπερασμένο» (endlich= am Ende; begrenzt = an der Grenze).

Και μια μεταφραστική παρατήρηση: η λέξη veränderlich (μεταφράζω: «μεταβλητό») θα μπορούσε να μεταφραστεί «αλλοιώσιμο» για να δειχτεί αυτό που είναι σαφές στη γερμανική λέξη: η δυνατότητα μετάβασης στο *άλλο*· αλλά η ελληνική λέξη «αλλοιώσιμο» έχει υπερβολικό φορτίο δυνατότητας, ενώ εδώ πρόκειται για μια αδιάκοπα *υπαρκτή* ικανότητα μεταβολής και αλλοίωσης. Παρόμοια ο A. Léonard 1974 (σελ.

§ 93

Ένα Κάτι γίνεται κάτι άλλο· αλλά το άλλο είναι επίσης Κάτι· άρα γίνεται και αυτό κάτι άλλο, και ούτω καθ' εξής επ' *άπειρο*[1].

§ 94

Αυτή η *απεραντοσύνη* είναι η *κακή* ή *αρνητική* απεραντοσύνη· είναι μόνο η άρνηση του πεπερασμένου· αλλά το πεπερασμένο αναδύεται επανειλημμένα, άρα δεν έχει αναιρεθεί[1]. Με άλλες λέξεις, αυτή η απεραντοσύνη εκφράζει μόνο το ότι *πρέπει* να αναιρεθεί το πεπερασμένο. Η επ' άπειρο πρόοδος δεν προχωρεί πέρα από τη διατύπωση της αντίφασης η οποία περιέχεται στο πεπερασμένο, δηλαδή ότι το πεπερασμένο είναι και *Κάτι* και κάτι *άλλο*, και είναι η άπαυτη [perennierend] συνέχιση της εναλλαγής αυτών των όρων, καθένας από τους οποίους προάγει τον *άλλο*[2].

71, σημ. 6) διστάζει να μεταφράσει ως altérable, και προτιμά το λιγότερο χρωματισμένο με δυνατότητα: variable.

1. Το άλλο, στο οποίο μεταβαίνει το «Κάτι» αλλοιωνόμενο, δεν είναι μηδαμινό, μια καθαρή άρνηση· είναι επίσης κάτι. Αλλά ως «κάτι» είναι και αυτό πεπερασμένο και μεταβλητό, άρα προορισμένο να μεταβεί και αυτό σε κάτι άλλο και ούτω καθεξής. Αυτό το επ' *άπειρο* προχώρημα (regressio ad infinitum) φανερώνει μια πρώτη μορφή *απεραντοσύνης*, η οποία είναι το *ριζικά άλλο* των πεπερασμένων όντων.

1. Γιατί είναι «κακή» αυτή η απεραντοσύνη; Επειδή είναι μόνο *άρνηση* του πεπερασμένου και όχι συνάμα κατάφασή του, όχι *άρνηση της άρνησης*, όπως είναι η απόλυτη απεραντοσύνη την οποία θα ιδούμε στην § 95. Η κακή απεραντοσύνη, μολονότι αρνείται το πεπερασμένο, δεν κατορθώνει να το εξοντώσει ολοκληρωτικά, γιατί αυτό αναδύεται ξανά και ξανά μέσα από νέες πεπερασμένες υπάρξεις.

2. Η κακή απεραντοσύνη εκφράζει ένα δέον: τα πεπερασμένα όντα *οφείλουν* να φθαρούν. Αλλά δεν μπορεί να πετύχει την τελειωτική και ολοκληρωτική πραγματοποίηση αυτής της οφειλής. Διατυπώνει μόνο την

§ 95

γ)[1] Αυτό που έχουμε τώρα πράγματι εμπρός μας, είναι ότι Κάτι γίνεται κάτι άλλο, και το άλλο ενγένει γίνεται κάτι άλλο. Μέσα στη σχέση του προς κάτι άλλο, ένα Κάτι είναι ήδη άλλο από τον εαυτό του· άρα μιας και αυτό, στο οποίο μεταβαίνει, είναι εντελώς το ίδιο με αυτό που μεταβαίνει – γιατί και τα δύο έχουν ένα και τον αυτό προσδιορισμό, δηλαδή ότι είναι κάτι *άλλο* –, προκύπτει ότι το Κάτι μεταβαίνοντας σε κάτι άλλο απλώς και μόνο συνδέεται *με τον εαυτό του*. Αυτός ο αυτοσχετισμός μέσα στη μετάβαση και μέσα στο άλλο, είναι η *αληθινή απεραντοσύνη*. Ή από αρνητική άποψη: αυτό που αλλοιώνεται είναι το *άλλο*: γίνεται το άλλο του άλλου. Έτσι το Είναι – αλλά ως άρνηση της άρνησης – αποκαθίσταται ξανά: είναι το *δι'-εαυτό-Είναι*[2].

αντίφαση που υπάρχει αδιάκοπα μέσα στα πεπερασμένα: ότι αυτά είναι ο εαυτός τους και συνάμα κάτι άλλο, είτε ιδωμένο τοπικά (π.χ. είναι αυτό εδώ το ποτάμι και συνάμα κάτι άλλο από εκείνη εκεί τη λίμνη) είτε χρονικά (είναι π.χ. ποτάμι, που όμως συνέχεια μεταβάλλεται σε κάτι άλλο, σε λίμνη). Μέσα σ' αυτή την αφηρημένη μορφή του απείρου και του πεπερασμένου, οι όροι «κάτι» και «κάτι άλλο» (αυτό-έτερο, ταυτότητα-ετερότητα) συνέχεια εναλλάσσονται και αλληλοϋποκαθιστώνται.

1. Εδώ εξετάζεται το τρίτο και τελευταίο στάδιο ανάπτυξης του προσδιορισμένου-Είναι. Το πρώτο στάδιο (το «Κάτι») αντιτίθεται στο δεύτερο στάδιο («όριο ή φραγμό»), για να παραγάγουν ως σύνθεσή τους το τρίτο ετούτο στάδιο: την αληθινή απεραντοσύνη. Το προσδιορισμένο-Είναι περνά λοιπόν από α) το προσδιορισμένο-*Είναι*, και από β) το *προσδιορισμένο*-Είναι, για να καταλήξει σε ένα ξεμασκάρεμα του πεπερασμένου χαρακτήρα του ως απεραντοσύνης.

2. Η βασική σκέψη έγκειται εδώ στο ότι ένα οποιοδήποτε Κάτι είναι άλλο από τον *εαυτό* του, και μεταβαίνοντας στο άλλο δεν κάνει παρά να μεταβαίνει στον εαυτό του. Η μετάβαση που παραπάνω φάνηκε να οδηγεί επ' άπειρο σε κάτι άλλο, εδώ αποκαλύπτεται ότι οδηγεί στον εαυτό. Ας προσεχτεί η έκφραση: «το άλλο ενγένει [= das Andere überhaupt] γίνεται κάτι άλλο»· σημαίνει ότι η ίδια η ετερότητα, η ετερότητα ενγένει,

Ο δυϊσμός που θεωρεί ως ανυπέρβλητη την αντίθεση μεταξύ πεπερασμένου και απέραντου, δεν κάνει την απλή παρατήρηση ότι έτσι το απέραντο είναι μόνο *το ένα από τα δύο* και άρα ανάγεται σε κάτι απλώς *επιμέρους* [= *μερικό*], του οποίου το άλλο επιμέρους είναι το πεπερασμένο. Ένα τέτοιο απέραντο, που είναι απλώς και μόνο ένα επιμέρους, βρίσκεται *δίπλα* στο πεπερασμένο αποτελώντας το όριό του, τον φραγμό του· *δεν* είναι αυτό που πρέπει να είναι, δηλαδή το απέραντο, αλλά είναι μόνο κάτι *πεπερασμένο*[3].

– Μέσα σε μια τέτοια περίσταση, όπου το πεπερασμένο είναι *εδώθε*, ενώ το απέραντο *εκείθεν*, αποδίδεται στο πεπερασμένο η *ίδια αξιοπρέπεια υπόστασης και αυθυπαρξίας* με το απέραντο· το Είναι του πεπερασμένου μεταβάλλεται

μεταποιείται σε εαυτότητα. Πρόκειται για μια αλλοίωση του άλλου ενγένει· και το άλλο του άλλου είναι ο εαυτός – όχι πια μέσα σ' εκείνη την αμεσότητα και αοριστία του καθαρού Είναι, αλλά μέσα σε έναν αυθύπαρκτο σχετισμό με τον εαυτό: ως δι'-εαυτό-Είναι. Είναι σαφές ότι η παραπάνω θεωρούμενη ως ευθύγραμμη «πορεία επ' άπειρο» προς κάτι άλλο, αποκαλύπτεται τώρα ως *κύκλος* που κλείνει με αυτό που υπήρχε ευθύς εξ αρχής, με τον *εαυτό* – όχι πια ως άμεση κατάφαση σ' αυτόν, αλλά ως άρνηση της άρνησής του. Πρόκειται όχι πια για μια αρνητική, αλλά για μια καταφατική απεραντοσύνη, γιατί αρνείται την άρνηση του εαυτού. Αυτό το αληθινό απέραντο δεν είναι λοιπόν κάτι εξωτερικό και άσχετο (ως κάτι «εκείθεν») από το πεπερασμένο (ως κάτι «εδώθε»), όπως ούτε το πεπερασμένο είναι άσχετο από το απέραντο· το πεπερασμένο είναι αυτό, μέσα στο οποίο απεραντοποιείται το απέραντο, και το απέραντο είναι ο περατωμός του πεπερασμένου, ο εκμηδενισμός του μηδενικού. Την τελευταία λέξη δεν έχει ο περατωμός, αλλά «ο περατωμός του περατωμού» («das Vergehen des Vergehens», *Die Logik*, I, σελ. 141).

3. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ κριτική στην παραδοσιακή δυϊστική Μεταφυσική, η οποία αντιπαραθέτει το απέραντο στο πεπερασμένο κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να σχετικοποιεί το απέραντο, να το καθιστά «το ένα από τα δύο» και έτσι να το καθιστά μερικό και πεπερασμένο.

σε ένα απόλυτο Είναι, και σ' αυτό τον δυϊσμό διατηρείται σταθερά δι' εαυτό [= ανεξάρτητο]. Εάν τροποντινά θιγόταν από το απέραντο, το πεπερασμένο θα εκμηδενιζόταν· αλλά δεν παραδέχονται ότι μπορεί να θιχτεί από το απέραντο· θεωρούν ότι υπάρχει μια άβυσσος, ένα αδιαπέραστο χάσμα ανάμεσα στα δύο, έτσι ώστε να *εμμένουν σταθερά* το απέραντο εκείθεν και το πεπερασμένο εδώθε. Εκείνοι που υποστηρίζουν ότι το πεπερασμένο εμμένει σταθερά απέναντι στο απέραντο, νομίζουν ότι βρίσκονται υπεράνω κάθε Μεταφυσικής· αλλά στέκονται εξ ολοκλήρου πάνω στο έδαφος της πιο κοινότοπης Μεταφυσικής της διάνοιας. Συμβαίνει εδώ το ίδιο με εκείνο που εκφράζει η επ' άπειρο πρόοδος: κατ' αρχήν γίνεται παραδεκτό ότι το πεπερασμένο *δεν είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό*, δεν του ανήκει μια *αυθύπαρκτη* πραγματικότητα, ένα *απόλυτο* Είναι, αλλά είναι μόνο κάτι περαστικό. Κατά την επόμενη στιγμή αυτό ξεχνιέται εντελώς· το πεπερασμένο απλώς αντιπαρατίθεται στο απέραντο, διαχωρίζεται εντελώς από αυτό και απαλλάσσεται από την εκμηδένιση, θεωρείται ως αυθύπαρκτο και εμμένον δι' εαυτό [= ξέχωρα].

– Ενώ έτσι η νόηση νομίζει ότι ανυψώνεται έως το απέραντο, της συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο: φτάνει σε ένα απέραντο που είναι μόνο πεπερασμένο, και το πεπερασμένο που άφησε πίσω της διατηρείται εξακολουθητικά και μεταβάλλεται σε Απόλυτο.

Μετά από αυτή την εξέταση (αναφορικά προς την οποία μπορούμε να παραπέμψουμε στον Πλατωνικό *Φίληβο*[4]) που θέλει να δείξει τον μηδαμινό και αταίριαστο χαρακτήρα της αντίθεσης μεταξύ πεπερασμένου και απέραντου έτσι όπως την συλλαμβάνει η διάνοια, εύκολα

4. Δες Πλάτωνος *Φίληβος* 23c και εξής.

μπορεί κανείς να παρασυρθεί στην πεποίθηση ότι το απέραντο και το πεπερασμένο είναι *ενιαία*, και ότι η Αλήθεια, η αληθινή απεραντοσύνη, πρέπει να προσδιοριστεί και να διατυπωθεί ως *ενότητα* του απέραντου και του πεπερασμένου. Μια τέτοια διατύπωση περιέχει βέβαια κάτι σωστό, αλλά είναι εξίσου αδέξια και εσφαλμένη όσο και η παραπάνω εξεταζόμενη *ενότητα* του Είναι και του μηδενός. Επιπλέον είναι επιβαρυμένη με τη δίκαιη μομφή ότι ανάγει την απεραντοσύνη σε κάτι πεπερασμένο και φτιάχνει ένα πεπερασμένο απέραντο. Γιατί μέσα σ' εκείνη τη διατύπωση εμφανίζεται το πεπερασμένο να παραμένει στη θέση του· δεν διατυπώνεται ρητά ως κάτι *ανηρημένο*.

– Εάν λοιπόν συλλογιστούμε ότι το πεπερασμένο, ως κάτι που ταυτίζεται με το απέραντο, δεν μπορεί βέβαια να παραμείνει ό,τι ήταν έξω από αυτή την ενότητα, και τουλάχιστο θα υποστεί κάποια αλλαγή των χαρακτηριστικών του (όπως το κάλιο χάνει κάποιες από τις ιδιότητές του όταν ενωθεί με ένα οξύ), το ίδιο θα υποστεί και το απέραντο, που ως το αρνητικό [του πεπερασμένου] θα βρεθεί εξασθενημένο από το αντίθετό του. Και πράγματι αυτό συμβαίνει με το αφηρημένο, μονόπλευρο απέραντο της διάνοιας. Αλλά το αληθινό απέραντο δεν συμπεριφέρεται [verhält sich] όπως το μονόπλευρο οξύ, αλλά διασώζεται [erhält sich]. Η άρνηση της άρνησης δεν είναι εξουδετέρωση· το απέραντο είναι κάτι καταφατικό και μόνο το πεπερασμένο είναι ανηρημένο[5].

Στο δι'-εαυτό-Είναι εισέρχεται η κατηγορία της

5. Η ενότητα πεπερασμένου και απέραντου έχει νόημα, μόνο καθόσον το απέραντο είναι η προέλευση και το επακόλουθο του πεπερασμένου· και ενώ το πεπερασμένο είναι απ' αρχής και αναδείχνεται όλο και περισσότερο ως *ανηρημένο*, το απέραντο διατηρείται σαν τέτοιο, δεν εξασθενίζει από τη σχέση του με το πεπερασμένο και ούτε παράγεται μέσω αυτού, αλλά αντίθετα είναι αυτό που παράγει το πεπερασμένο.

ιδεατότητας [Idealität]. Το *προσδιορισμένο-Είναι*, έτσι καθώς συλλαμβάνεται κατ' αρχήν μόνο ως προς το Είναι του ή ως προς το ότι καταφάσκει, έχει *ρεαλιστικότητα* [Realität] (§ 91)· άρα ακόμα και το πεπερασμένο είναι κατ' αρχήν μέσα στην κατηγορία της ρεαλιστικότητας. Αλλά η αλήθεια του πεπερασμένου είναι η *ιδεατότητά* του. Παρόμοια το απέραντο που συλλαμβάνεται από τη διάνοια και τίθεται *δίπλα* στο πεπερασμένο, είναι μόνο το ένα από τα δύο πεπερασμένα: κάτι αναληθές, *ιδεατό*. Αυτή η ιδεατότητα του πεπερασμένου είναι το βασικό αξίωμα της Φιλοσοφίας, γι' αυτό κάθε αληθινή Φιλοσοφία είναι *ιδεαλισμός*[6]. Αλλά τα πάντα εξαρτώνται από το να μην εκλάβουμε ως απέραντο εκείνο που αμέσως μόλις προσδιοριστεί μεταβάλλεται σε κάτι επιμέρους και πεπερασμένο.

– Νά γιατί στρέψαμε εδώ κάπως εκτεταμένα την προσοχή σ' αυτή τη διαφορά· γιατί από αυτήν εξαρτάται η βασική έννοια της Φιλοσοφίας, το αληθινό απέραντο. Αυτή η διαφορά διασαφηνίζεται από τις εντελώς απλές, γι' αυτό ίσως αφανείς, αλλά ακαταμάχητες σκέψεις, που περιέχονται στην παρούσα §.

---

6. Εδώ εκφράζεται ένα θεμελιώδες αξίωμα της χεγκελιανής Φιλοσοφίας. Η αλήθεια των πεπερασμένων όντων δεν είναι η ρεαλιστικότητά τους αλλά η *ιδεατότητά τους*, κατά το μέτρο που αυτά ισχύουν ως ανηρημένα. Τα πεπερασμένα ως ανηρημένα αποτελούν ένα στάδιο του απέραντου – του θεού. Αλλά και η αρνητική απεραντοσύνη, που μέσα στην παραδοσιακή Μεταφυσική αντιπαρατίθεται προς το πεπερασμένο, είναι κάτι *ιδεατό* και πρέπει να νοηθεί ως στάδιο της αληθινής απεραντοσύνης. Έτσι ο Χέγκελ περιχαρακώνει τον ιδεαλισμό σε αντίθεση προς τον ρεαλισμό.

§ 96

α)[1] Το δι'-εαυτό-Είναι ως αυτοσχετισμός είναι *αμεσότητα*, και ως αυτοσχετισμός του αρνητικού είναι δι'-εαυτό-ον, το *Ένα*. Αυτή η ενότητα, που υπάρχει χωρίς εσωτερική διαφορά, *αποκλείει* από τον εαυτό της το *άλλο*[2].

---

1. Ο Χέγκελ αναλαμβάνει τώρα να εκθέσει τα τρία στάδια ανάπτυξης του δι'-εαυτό-Είναι. Πρόκειται για α) την αμεσότητα ή το Είναι του δι'-εαυτό-Είναι, β) το αρνητικό στάδιο της μεσολάβησής του, και γ) το θεωρησιακό στάδιο της αναίρεσής του, μέσω της οποίας το δι'-εαυτό-Είναι γίνεται ποσότητα.

2. Το δι'-εαυτό-Είναι εξηγήθηκε στην § 95 ως αναίρεση του άλλου ενγένει και μεταποίησή του σε εαυτότητα, δηλαδή σε ένα αυθύπαρκτο αυτοσχετισμό. Λυτός ο αυτοσχετισμός είναι μια επιστροφή στο άμεσο Είναι, όχι όμως πια με τη μορφή του καθαρού Είναι (§ 86), αλλά ως *άρνηση* της άρνησής του και γι' αυτό ως «αυτοσχετισμός του αρνητικού». Όπως στην § 90 είδαμε το προσδιορισμένο-Είναι να γίνεται ένα προσδιορισμένο-ον και ένα «Κάτι», έτσι κι εδώ το δι'-εαυτό-Είναι *εξατομικεύεται* σε δι'-εαυτό-ον (Fürsichseiendes), γίνεται μια ατομική ενότητα, το *Ένα*. Αυτό το Ένα δεν έχει ακόμα ποσοτικό νόημα, αλλά έχει το νόημα μιας αφηρημένης σχέσης προς τον εαυτό, η οποία ως αυτοσχετισμός αρνήσεων αρνείται και αποκλείει κάθε τι άλλο: είναι το ένα και μόνο. Έτσι αυτοσχετιζόμενο το Ένα αποκλείει *από τον εαυτό του* το άλλο, την ετερότητα, και παραμένει χωρίς εσωτερική διαφορά (das in sich selbst Unterschiedslose). Ως προσιτό παράδειγμα αυτού του Ενός ο Χέγκελ αναφέρει σε μια προφορική προσθήκη το *Εγώ*: «Μπορεί να ειπωθεί ότι ο άνθρωπος διαφέρει από το ζώο, άρα και από τη φύση ενγένει, μέσω του ότι γνωρίζει τον εαυτό του ως Εγώ.»

Ενώ το προσδιορισμένο-Είναι χαρακτηρίστηκε στην § 91 ως ρεαλιστικότητα (Realität), το δι'-εαυτό-Είναι ως αυτοσχετισμός του Εγώ οφείλει να χαρακτηριστεί ως ιδεατότητα (Idealität). Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η *ρεαλιστικότητα* και η *ιδεατότητα* θεωρούνται συχνά ως ένα ζευγάρι με ίση αυθυπαρξία, και λέγεται ότι εκτός από τη ρεαλιστικότητα υπάρχει *επίσης* μια ιδεατότητα. Αλλά η ιδεατότητα δεν

6) Ο αυτοσχετισμός του αρνητικού είναι *αρνητική* σχέση, και άρα διάκριση του Ενός από τον εαυτό του, η *απώθηση* [Repulsion] του Ενός· είναι δηλαδή μια πράξη κατά την οποία τίθενται *πολλά Ένα*. Σύμφωνα με την *αμεσότητα* των δι'-εαυτά-όντων αυτά τα πολλά είναι *όντα*, και η απώθηση κάθε Ενός από αυτά γίνεται απώθηση του ενός έναντι του άλλου ως ήδη παρόντων – με άλλες λέξεις: *αμοιβαίος αποκλεισμός*[1].

είναι κάτι που υπάρχει έξω από και παράλληλα με τη ρεαλιστικότητα· η έννοια της ιδεατότητας συνίσταται ακριβώς, στο ότι αυτή είναι η *αλήθεια* της ρεαλιστικότητας. Όταν δηλαδή η ρεαλιστικότητα τίθεται ρητά ως αυτό που είναι καθ' εαυτήν [= δυνάμει], αναδείχνεται ως ιδεατότητα. Δεν επιτρέπεται λοιπόν να πιστεύεις ότι απέδωσες τις αναγκαίες τιμές στην ιδεατότητα, όταν παραδέχεσαι ότι τα πάντα δεν είναι ρεαλιστικότητα, και ότι εκτός από αυτήν οφείλεις να παραδεχτείς κάποια ιδεατότητα. Μια τέτοια ιδεατότητα, που υπάρχει παράλληλα ή έστω και υπεράνω της ρεαλιστικότητας, δεν θα ήταν παρά μόνο μια κενή λέξη. Η ιδεατότητα έχει νόημα, μόνο εφόσον είναι ιδεατότητα κάτινος· αλλά αυτό το Κάτι δεν είναι ένα απροσδιόριστο Ετούτο ή Εκείνο, αλλά είναι το προσδιορισμένο-Είναι προσδιορισμένο ως ρεαλιστικότητα, το οποίο, εάν ιδωθεί δι' εαυτό [= ξέχωρα], δεν κατέχει καμιά αλήθεια.»

1. Εδώ αναλύεται το δεύτερο στάδιο ανάπτυξης του δι'-εαυτό-Είναι. Ο αυτοσχετισμός που χαρακτηρίζει το δι'-εαυτό-Είναι ως άρνηση της άρνησής του σχετίζεται αρνητικά προς τον ίδιο τον εαυτό. Και αφού ο εαυτός είναι το Ένα, ο αυτοσχετισμός αρνείται το Ένα, το «απωθεί» και θέτει πολλά. Ας προσεχτεί ότι δεν πρόκειται για αντιπαράθεση ενός Εγώ προς γύρω του παρευρισκόμενα ανθρώπινα Εγώ, αλλά για μια αυτοδιαφοροποίηση: ο ίδιος ο εαυτός ανακαλύπτει εντός εαυτού πολλά Ένα, σε μια προσπάθεια απώθησης του ενός Ενός. Έτσι ο αυτοσχετισμός γίνεται σχετισμός του Ενός προς άλλα, τα οποία όμως είναι επίσης Ένα, εφόσον συνανήκουν μέσα στο Ένα – δεν πρόκειται λοιπόν για το Ένα έναντι των πολλών, αλλά για έναν εσωτερικό κατακερματισμό σε πολλά *αλληλοαποκλειόμενα* Ένα.

γ) Αλλά από τα *πολλά* το καθένα είναι ό,τι και το άλλο, καθένα είναι Ένα, ή έστω ένα από τα πολλά· άρα τα πολλά είναι ένα και το αυτό. Ή εάν εξετάσουμε όλα όσα περιλαμβάνει η απώθηση, θα ιδούμε ότι αυτή ως αρνητική *συμπεριφορά* των πολλών Ένα προς άλληλα, είναι εξίσου ουσιαστικά ένας αλληλοσχετισμός· και αφού εκείνα, με τα οποία σχετίζεται το Ένα μέσα στην απώθησή του, είναι Ένα, μέσα σ' αυτά το Ένα σχετίζεται με τον εαυτό του. Έτσι η απώθηση είναι εξίσου ουσιαστικά *έλξη* [Attraktion]· και το αποκλείον Ένα, το δι'-εαυτό-Είναι, αναιρείται. Ο ποιοτικός προσδιορισμός, ο οποίος μέσα στο Ένα έχει φτάσει στο ανώτατο σημείο του προσδιορισμού του [κατά λέξη: στο καθ'-εαυτό-και-δι'-εαυτό-προσδιορισμένο-Είναι του], έχει έτσι μεταβεί σε ένα νέο προσδιορισμό ως *ανηρημένη* ποιότητα, δηλαδή στο Είναι ως *ποσότητα*[1].

---

1. Αφού παραπάνω φανερώθηκε ο εσωτερικός κατακερματισμός του δι'-εαυτό-Είναι, εδώ παρουσιάζεται ο σχετισμικός ή *ελκτικός* χαρακτήρας του αυτοσχετισμού. Ο όλος συλλογισμός βασίζεται στο ότι «τα πολλά» δεν είναι εδώ διαφορετικά μεταξύ τους, αλλά καθένα τους είναι ό,τι και τα άλλα, είναι Ένα, και άρα ταυτίζονται. Έτσι όμως το δι'-εαυτό-Είναι, αυτός ο αυτοσχετισμός του αρνητικού, αποσπάται από την απομόνωση και την αφηρημένη αυτάρκειά του – από το Ένα που αποκλείει κάθε τι άλλο – και αναιρείται. Αλλά μαζί με το δι'-εαυτό-Είναι, αυτό το αποκορύφωμα της ποιότητας, αναιρείται και η ίδια η ποιότητα και γίνεται ποσότητα. Τί σημαίνει ετούτο; Αν πάρουμε ως παράδειγμα τις χρωματικές ποιότητες, εύκολα διαπιστώνουμε ότι το κόκκινο είναι κόκκινο μόνο καθόσον *δεν* είναι κίτρινο, δηλ. μόνο καθόσον διαφέρει από κάτι άλλο έξω από αυτό. Αλλά όταν το κόκκινο νοείται ως δι'-εαυτό-Είναι, ως μια εσωτερική πληθώρα αποχρώσεων που αλληλοαποκλείονται και αλληλοέλκονται, το κόκκινο παύει να είναι αυτό το ορισμένο χρώμα, που δεν έχουμε παρά να το δείξουμε με το δάχτυλο ως καθαρό «ετούτο»· τότε το κόκκινο διαθλάται σε μια πληθώρα (= ποσότητα) αποχρώσεων· αποχρωματίζεται και ποσοτικοποιείται. Είναι σαφές ότι κατά τον Χέγκελ η ποιότητα

Η *ατομιστική* Φιλοσοφία είναι η άποψη κατά την οποία το Απόλυτο προσδιορίζεται ως δι'-εαυτό-Είναι, ως Ένα και ως πολλά Ένα. Ως θεμελιώδης δύναμη [μέσα σ' αυτά τα άτομα] εκλαμβάνεται επίσης η απώθηση που φανερώνεται στην έννοια του Ενός. Όχι όμως η έλξη, αλλά η *σύμπτωση* [Zufall], δηλαδή το απερίσκεπτο, εκλαμβάνεται ως ενωτική δύναμη. Εφόσον το Ένα εντοπίζεται ως Ένα, είναι *βέβαια* αδύνατο να θεωρηθεί η συνάθροισή του με τα άλλα κάπως αλλιώς, παρά ως κάτι εντελώς εξωτερικό.

– Το *κενό*, που εκλαμβάνεται ως το συμπληρωματικό προς τα άτομα στοιχείο, δεν είναι άλλο από την απώθηση, θεωρούμενη ως το μηδέν που *υπάρχει* ανάμεσα στα άτομα.

– Ο νεότερος ατομισμός – και η Φυσική παραμένει αξιωματικά ατομιστική – έχει εγκαταλείψει τα άτομα, εφόσον παραδέχεται τα μόρια. Έτσι η Φυσική ήρθε κοντύτερα στην αισθητήρια αντίληψη, εγκαταλείποντας όμως τον νοητικό όρο.

– Επιπλέον, εφόσον στην απωθητική δύναμη προστέθηκε η ελκτική δύναμη, η αντίθεση έγινε *βέβαια πλήρης*, και η ανακάλυψη αυτής της φυσικής δύναμης, όπως ονομάστηκε, πρόσφερε πολλή καυχησιά. Αλλά η σχέση ανάμεσα σ' αυτές τις δύο δυνάμεις, που συγκροτεί τον συγκεκριμένο και αληθινό χαρακτήρα τους, θα έπρεπε να τους αποσπάσει από το σκοτάδι και τη σύγχυση, μέσα στην οποία βρίσκεται ακόμα και ο Καντ στα *Μεταφυσικά θεμέλια της φυσικής επιστήμης*[2].

προηγείται διαλεκτικά της ποσότητας, η οποία περιλαμβάνει μέσα της ποιότητα ως ένα ανηρημένο διαλεκτικό στάδιο της ανάπτυξής της.

2. Δεν Ιμ. Καντ, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga 1786, προπάντων το δεύτερο κεφάλαιο: «Μεταφυσικά θεμέλια της Δυναμικής».

– Στη σύγχρονη εποχή η ατομιστική άποψη απέκτησε περισσότερη σπουδαιότητα στην *πολιτική* και όχι στη φυσική επιστήμη. Σύμφωνα με την πολιτική επιστήμη η θέληση των *ατόμων* σαν τέτοιων είναι το αξίωμα [Prinzip] του κράτους· η ελκτική δύναμη είναι οι επιμέρους ανάγκες και ορμές των ατόμων, ενώ το γενικό, δηλαδή αυτό τούτο το κράτος, είναι η εξωτερική σχέση ενός συμβόλαιου[3].

Β. ΠΟΣΟΤΗΤΑ

α) *Η καθαρή ποσότητα*

§ 99

Η *ποσότητα* είναι το καθαρό Είναι, στο οποίο ο προσδιορισμός δεν έχει πια τεθεί ως ενιαίος με το Είναι, αλλά ως *ανηρημένος ή αδιάφορος*[1].

---

3. Ο Χέγκελ επικρίνει εδώ με δριμύτητα τόσο την αρχαία ατομιστική Φιλοσοφία του Δημόκριτου και του Λεύκιππου όσο και τις νεότερες επιστήμες. Ο αρχαίος ατομισμός διείδε στα άτομα την απώθηση, αλλά δεν συνέλαβε την έλξη και αντ' αυτής έθεσε μια εντελώς απερίσκεπτη τάση, το τυχαίο, τη σύμπτωση. Ακόμα και το *κενό* που συνέλαβαν οι αρχαίοι ατομιστές, και που τελικά ταυτίζεται με την απώθηση, συνελήφθη μέσω της παράστασης ως *μηδέν* και έτσι στατικοποιήθηκε. Η νεότερη Φυσική (ο Χέγκελ έχει κατά νου τη Νευτώνεια) παραδέχεται επίσης το ατομιστικό αξίωμα, εφόσον παραδέχεται τα μόρια, αλλά εγκατέλειψε τον νοητικό όρο για χάρη της εμπειρίας. (Ο B. Lakebrink 1979, σελ. 148, θεωρεί ότι αυτή η χεγκελιανή μομφή δεν ισχύει για τη σύγχρονη Φυσική, γιατί αυτή «αφέθηκε στον *μη-εποπτικό* χαρακτήρα του μαθηματικού σκέπτεσθαι». Ωστόσο υποθέτω ότι η χεγκελιανή μομφή πηγαίνει πολύ βαθύτερα.) Τέλος ο Χέγκελ επικρίνει τη νεότερη πολιτική επιστήμη ότι στηρίζεται στην *ατομική* θέληση των ανθρώπινων ατόμων και στο *μερικό* στοιχείο των επιμέρους αναγκών και ορμών, ενώ το *καθολικό* στοιχείο, το Κράτος, έχει καταντήσει να θεωρείται μια εξωτερική σχέση κοινωνικού συμβολαίου με το νόημα που έδωσε ο Ρουσσώ.

1. Οι §§ 99 και 100 ασχολούνται με την καθαρή ποσότητα, οι

1) Ο όρος *μέγεθος* δεν είναι ταιριαστός για την ποσότητα ενγένει, γιατί σημαίνει προπάντων *την προσδιορισμένη* ποσότητα. 2) Τα Μαθηματικά ορίζουν συνήθως το μέγεθος ως αυτό που μπορεί να *αυξάνεται* ή να *μειώνεται*. Αυτός ο ορισμός είναι ελαττωματικός κατά το ότι περιέχει αυτό που οφείλει να ορίσει[2]· μπορεί όμως να χρησιμεύσει στο να δείξει ότι η κατηγορία του μεγέθους έχει τεθεί ως *μεταβλητή* και *αδιάφορη*, έτσι ώστε μολονότι μεταβάλλεται με μια αυξανόμενη έκταση ή ένταση, το πράγμα – π.χ. ένα σπίτι – δεν παύει να είναι σπίτι, το κόκκινο δεν παύει να είναι κόκκινο. 3) Το Απόλυτο είναι καθαρή ποσότητα[3]. Αυτή η άποψη γενικά συμπίπτει με εκείνη, η οποία ορίζει το Απόλυτο ως *ύλη*, στην οποία η μορφή είναι ασφαλώς παρούσα, αλλά ως ασήμαντο χαρακτηριστικό. Η ποσότητα αποτελεί επίσης το θεμελιώδες χαρακτηριστικό

επόμενες δύο παράγραφοι με την προσδιορισμένη ποσότητα: το ποσόν. Η καθαρή ποσότητα είναι μια αφαίρεση και όχι ένας ποσοτικός όρος. Μέσα στην καθαρή και αφηρημένη αυτή μορφή μπορεί να συσχετιστεί με το καθαρό Είναι (§ 86). Αλλά εδώ δεν υπάρχει πια η ενότητα του προσδιορισμού και του Είναι, την οποία γνωρίσαμε ως προσδιορισμένο-Είναι ή γενικά ως ποιότητα· ο προσδιορισμός που προσδιορίζει κάτι ως κόκκινο, κίτρινο, ποτάμι, λίμνη κτλ. έχει εδώ *αναιρεθεί* χάρη στην εσωτερική απώθηση και έλξη (δες §§ 97-8) και είναι *αδιάφορος*: είναι αδιάφορο εάν πρόκειται για λίμνη ή στέρνα· εδώ ενδιαφέρει εάν είναι μεγάλη ή μικρή, φαρδιά ή στενή, ευρύχωρη ή στενόχωρη κτλ.

2. Το μέγεθος είναι μια προσδιορισμένη ποιότητα, που όταν ορίζεται ως κάτι που αυξάνεται ή μειώνεται, χρησιμοποιείται το οριζόμενο μέσα στον ορισμό, αφού «αυξάνεται» θα πει: γίνεται μεγαλύτερο *μέγεθος*, και «μειώνεται» θα πει: γίνεται μικρότερο *μέγεθος*.

3. Αυτό είναι το *βασικό αξίωμα κάθε υλισμού*. Ο Χέγκελ δεν το αρνείται, αλλά τοποθετώντας το σ' αυτήν εδώ τη θέση, δείχνει ανάγλυφα ότι πρόκειται για μια *αφηρημένη* θεώρηση της ύλης και της ποσότητας, κατά το μέτρο που αυτή δεν έχει προσδιοριστεί ως τάδε ή δείνα ποσόν, και δεν έχει ληφθεί υπόψη η σημαντικότητα της *μορφής*.

του Απόλυτου, όταν το Απόλυτο εκλαμβάνεται ως το απόλυτα αδιαφοροποίητο, δηλαδή γίνεται παραδεκτό ότι κάθε διαφορά σ' αυτό είναι μόνο ποσοτική.

– Άλλωστε ο καθαρός χώρος, ο καθαρός χρόνος κτλ. μπορούν να λαμβάνονται ως παραδείγματα της ποσότητας, εάν θεωρούμε το ρεαλιστικά υπαρκτό ως κάτι που γεμίζει τον χώρο και τον χρόνο, *αδιάφορο τί* είναι αυτό.

§ 100

Όσον αφορά τον άμεσο αυτοσχετισμό της ή την μέσω έλξης τιθέμενη ισότητά της με τον εαυτό της, η ποσότητα είναι μέγεθος *συνεχές*· αλλά εάν ιδωθεί το άλλο της χαρακτηριστικό, το Ένα που περιέχεται μέσα της, η ποσότητα είναι μέγεθος *διακεκριμένο*. Ωστόσο η συνεχής ποσότητα είναι και διακεκριμένη, γιατί δεν είναι παρά συνέχεια *των πολλών*· και η διακεκριμένη ποσότητα είναι επίσης συνεχής, γιατί η συνέχειά της είναι το Ένα, *η ενότητα*, δηλαδή *η ταυτότητα* των πολλών Ένα[1].

1) Το συνεχές και το διακεκριμένο μέγεθος δεν πρέπει λοιπόν να θεωρηθούν ως δύο *είδη* μεγέθους, σαν να μην ταίριαζε στο ένα το χαρακτηριστικό του άλλου. Η μόνη διαφορά ανάμεσά τους είναι ότι *το ίδιο όλο* [ποσότητας]

---

1. Είδαμε παραπάνω (§ 98) ότι η ποσότητα προέκυψε μέσα από δύο αντίθετες τάσεις του δι'-εαυτό-Είναι: την *απώθηση* και την *έλξη* των πολλών Ένα που ανακαλύπτονται μέσα στην ποσότητα. Επακόλουθο της έλξης είναι ο άμεσος αυτοσχετισμός της ποσότητας (η «ισότητά της με τον εαυτό της») που την καθιστά ένα *συνεχές* μέγεθος· αλλά η πολλαπλότητα των Ένα που φανερώνεται και μέσα της (π.χ. πολύ / περισσότερο / λιγότερο / πάρα πολύ / ελάχιστο) την καθιστά ένα *διακεκριμένο* μέγεθος. Ο Χέγκελ εφιστά την προσοχή στο ότι αυτές είναι δύο συμπληρωματικές και αλληλένδετες απόψεις της ποσότητας, καθεμιά από τις οποίες μπορεί να θεωρηθεί ως εμφάνιση της άλλης: το συνεχές ως συνέχεια πολλών, το διακεκριμένο ως ταυτότητα των Ένα.

τίθεται τη μία φορά κάτω από το ένα χαρακτηριστικό, την άλλη φορά κάτω από το άλλο. 2) Η αντινομία του χώρου, του χρόνου ή της ύλης όσον αφορά τη δυνατότητά τους να διαιρούνται επ' άπειρο ή να συνίστανται από μη-διαιρετές ενότητες, δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι η ποσότητα εκλαμβάνεται τη μία φορά ως συνεχής, την άλλη φορά ως διακεκριμένη. Εάν ο χώρος, ο χρόνος κτλ. τίθενται μόνο ως συνεχείς ποσότητες, τότε είναι *διαιρετοί επ' άπειρο*· εάν αντίθετα τίθενται ως διακεκριμένα μεγέθη, τότε είναι ήδη καθ' εαυτούς *διαιρεμένοι* και συνίστανται από μη-διαιρετές ενότητες. Καθεμιά από αυτές τις απόψεις είναι εξίσου μονόπλευρη με την άλλη[2].

b) *Το ποσόν*

§ 101

Η ποσότητα που *τίθεται* ουσιαστικά μαζί με τον αποκλείοντα χαρακτήρα τον οποίο περιλαμβάνει, είναι *ποσόν*, δηλαδή περιορισμένη ποσότητα[1].

---

2. Ο Χέγκελ αναμετριέται εδώ με τη δεύτερη Καντιανή αντινομία (δες *Κριτ. τ. καθ. λογ.* A434 κ.ε. / B462 κ.ε.), που αποτελείται από μια θέση και μια αντίθεση. Η θέση ισχυρίζεται ότι όλα όσα υπάρχουν μέσα στον κόσμο, συνίστανται από απλά μέρη ή από όσα έχουν συντεθεί από απλά· η αντίθεση ισχυρίζεται ότι κανένα σύνθετο πράγμα δεν συνίσταται από απλά, και ούτε διόλου υπάρχει κάτι απλό. Ο Χέγκελ *αρνείται* να ιδεί εδώ μια αντινομία: βλέπει μόνο δύο διαφορετικές όψεις της ποσότητας, το συνεχές και το διακεκριμένο μέγεθος, από τις οποίες εάν ιδωθεί μόνο η μία, αποτελεί μια μονόπλευρη άποψη οφειλόμενη στην αφαιρετική μας τάση και στην ανικανότητά μας να νοούμε το όλο.

1. Όταν μέσα στην ποσότητα (όπως και μέσα στην ποιότητα, καθώς είδαμε παραπάνω) τίθεται ένα Ένα που αποκλείει κάθε τι άλλο, τότε η απεριόριστη, καθαρή ποσότητα *περιορίζεται* και υπερισχύει μέσα της ο *διακεκριμένος* χαρακτήρας των πολλών Ένα. Από την απεριόριστη

§ 102

Το ποσόν φτάνει την ανάπτυξή του και τον πλήρη προσδιορισμό του ως *αριθμός*. Επειδή το στοιχείο του είναι το Ένα, ο αριθμός [Zahl] περιέχει μέσα του δύο ποιοτικά στάδια: το *πλήθος* [Anzahl], που εξαρτάται από τον παράγοντα της διάκρισης, και την *ενότητα*, που εξαρτάται από τον παράγοντα της συνέχειας[1].

Στην Αριθμητική παρουσιάζουν συνήθως τα διάφορα

ποσότητα (Quantität) οδηγούμαστε έτσι στο περιορισμένο ποσόν (Quantum).

Ο Χέγκελ παρουσιάζει ανάγλυφα αυτή την πορεία, λέγοντας σε μια προφορική προσθήκη: «Εάν ιδωθεί εκτενέστερα η πορεία από την καθαρή ποσότητα στο ποσόν, θεμελιώνεται στο εξής: ότι ενώ μέσα στην καθαρή ποσότητα η διαφορά, ως διαφορά του συνεχούς και του διακεκριμένου, υπάρχει κατ' αρχήν μόνο καθ' εαυτήν [= δυνάμει], μέσα σε ένα ποσόν η διαφορά τίθεται ενεργεία, και μάλιστα κατά τρόπο ώστε η ποιότητα ενγένει εμφανίζεται εφεξής ως διαφοροποιημένη ή περιορισμένη. Τότε όμως διαλύεται συνάμα και το ποσόν σε μια απροσδιόριστη πληθώρα ποσών ή προσδιορισμένων μεγεθών.»

1. Το ποσόν ως περιορισμένη ποσότητα φτάνει στην ανάπτυξή του και άρα στον εντελώς προσδιορισμένο του χαρακτήρα ως *αριθμός*. Ο αριθμός έχει κατά τον Χέγκελ αυτό το εντελώς προσδιορισμένο Είναι, συνάμα όμως και μια πλήρη «αδιαφορία» απέναντι σε άλλους αριθμούς, που οφείλεται στο ότι πρόκειται για κάτι εξωτερικό και αφηρημένο. Ο Χέγκελ ανακαλύπτει μέσα στον αριθμό δύο *ποιοτικά* διαλεκτικά στάδια, το πλήθος και την ενότητα. Πρόκειται για κάτι ποιοτικό, αφού οφείλονται στις τάσεις του διακεκριμένου και του συνεχούς, που είδαμε να διακατέχουν το δι'-εαυτό-Είναι της ποιότητας. Τί θα πει: πλήθος και ενότητα; Ας προσεχτεί κατ' αρχήν ότι το Ένα *δεν* είναι κατά τον Χέγκελ αριθμός, γιατί ακόμα δεν έχει συμπεριλάβει μέσα του αυτά τα δύο ποιοτικά στάδια. Αντίθετα π.χ. ο αριθμός 10 περιέχει ένα *πλήθος* ενοτήτων, που μπορούν να παραταχθούν κατ' ευαρέσκειαν: π.χ. 2, 3, 5 ή 2, 2, 6· εδώ έχουμε κάθε φορά ένα πλήθος τριών αριθμών, που συνενώνονται στην *ενότητα* 10. (Ας προσεχτεί λοιπόν ότι ο όρος «ενότητα» δεν εννοεί τη μονάδα, αλλά το σύνολο μονάδων που συμψηφίζονται σε ένα αριθμό, και μάλιστα όχι ως απλών μονάδων – ως πολλά Ένα – αλλά ως πλήθος.)

είδη υπολογισμού ως τυχαίους τρόπους επεξεργασίας των αριθμών. Εάν πρόκειται να υπάρξει μέσα σ' αυτή την επεξεργασία μια αναγκαιότητα και μια διάνοια, αυτή πρέπει να βασίζεται σε ένα αξίωμα [Prinzip], και αυτό να στηρίζεται στα χαρακτηριστικά της έννοιας του αριθμού. Αυτό το αξίωμα θα εκτεθεί εδώ με συντομία.

– Τα χαρακτηριστικά της έννοιας του αριθμού είναι το *πλήθος* και η *ενότητα*· ο αριθμός ενγένει είναι η ενότητα αυτών των δύο. Αλλά η ενότητα, όταν εφαρμόζεται σε εμπειρικούς αριθμούς, είναι μόνο η *ισότητά* τους· άρα το αξίωμα των ειδών υπολογισμού, είναι το να θέτουμε αριθμούς μέσα στη σχέση ενότητας και πλήθους, και να παράγουμε την ισότητα αυτών των δύο χαρακτηριστικών.

Εφόσον τα Ένα ή οι αριθμοί είναι αδιάφοροι ο ένας προς τον άλλο, η ενότητα μέσα στην οποία μετατίθενται [με την αρίθμηση] εμφανίζεται σαν ένας εξωτερικός συμψηφισμός. Κάθε υπολογισμός είναι λοιπόν μια *απαρίθμηση* [Zählen], και η διαφορά ανάμεσα στα *είδη* υπολογισμού έγκειται μόνο στην ποιοτική σύσταση των αριθμών που συνδυάζονται. Το αξίωμα αυτής της σύστασης είναι η ενότητα και το πλήθος.

Η πρώτη εργασία στον υπολογισμό είναι η *αριθμοποίηση* [Numerieren], το να βάζεις αριθμούς, το να συμψηφίζεις κατά βούληση πολλά *Ένα*. – Αλλά ένα *είδος* υπολογισμού προκύπτει, όταν αυτά που συνυπολογίζουμε είναι ήδη αριθμοί, και όχι πια απλά Ένα.

Κατ' αρχήν και μέσα στην αμεσότητά τους οι αριθμοί είναι εντελώς απροσδιόριστοι: αριθμοί ενγένει, άρα ενγένει άνισοι. Το να συμψηφίζεις ή να απαριθμείς τέτοιους αριθμούς, λέγεται *πρόσθεση*.

Ο επόμενος όρος είναι αυτός κατά τον οποίο οι αριθμοί είναι *ίσοι* και άρα αποτελούν *μια ενότητα*· τότε είναι παρόν ένα *πλήθος* αριθμών· το να απαριθμείς τέτοι-

ους αριθμούς λέγεται *πολλαπλασιασμός*. Εδώ είναι αδιάφορο το πώς κατανέμονται οι όροι «πλήθος» και «ενότητα» ανάμεσα στους δύο πολλαπλασιαζόμενους αριθμούς, ποιος από αυτούς εκλαμβάνεται ως πλήθος και ποιος ως ενότητα.

Ο τρίτος και τελευταίος όρος είναι η *ισότητα του πλήθους και της ενότητας*. Η συναρίθμηση τέτοιων αριθμών λέγεται *ύψωση σε δύναμη* – και κατ' αρχήν: *ύψωση στο τετράγωνο*. – Η ύψωση σε ανώτερη δύναμη είναι η μορφική συνέχιση του πολλαπλασιασμού του αριθμού με τον εαυτό του, που καταλήγει πάλι σε ένα αόριστο πλήθος. – Επειδή σ' αυτό τον τρίτο τύπο υπολογισμού πετυχαίνεται η πλήρης ισότητα της μοναδικής υπαρκτής διαφοράς, δηλαδή του πλήθους και της ενότητας, δεν μπορούν να υπάρχουν περισσότερα από αυτά τα τρία είδη υπολογισμού.

– Στη συναρίθμηση αντιστοιχεί η αποσύνθεση αριθμών, σύμφωνα με τα ίδια χαρακτηριστικά. Άρα παράπλευρα προς αυτά τα τρία είδη [υπολογισμού] που αναφέρθηκαν και που μπορούν να ονομαστούν *θετικά*, υπάρχουν και τρία *αρνητικά* είδη [δηλαδή η αφαίρεση, η διαίρεση και ο υπολογισμός της ρίζας][2].

---

2. Ο Χέγκελ δεν θεωρεί ικανοποιητικούς τους *τυχαίους* τρόπους υπολογισμού, με τους οποίους εργάζεται η Αριθμητική (κριτικάρει δηλαδή ως τυχαίες τις αριθμητικές πράξεις που κάνουμε χειριζόμενοι αυθαίρετα επιλεγμένους αριθμούς, έστω και αν τα αποτελέσματα αυτών των πράξεων είναι ορθά), και επινοεί μια διαλεκτική *αναγκαιότητα* που στηρίζεται σε ένα αξίωμα. Διαπιστώνει κατ' αρχήν ότι κάθε εμπειρικός υπολογισμός δεν έχει να κάνει με την ενότητα, αλλά με την ισότητα (=) των αριθμών. Το αξίωμα του υπολογισμού έγκειται λοιπόν στο να συσχετίζουμε τα δύο χαρακτηριστικά των αριθμών, το *πλήθος* και την *ενότητα*, ώστε να παράγουμε την *ισότητα* αυτών των χαρακτηριστικών.

Το να βάζουμε αριθμούς στα πράγματα και να τα βλέπουμε ως πολλά Ένα, δεν είναι ακόμα υπολογισμός· είναι όμως η πρώτη βασική εργασία της *αριθμοποίησης*. Όταν κατ' αυτή την πράξη συνυπολογίζουμε αριθμούς και όχι πολλά Ένα, τότε πρόκειται για πρόσθεση, όπου κατ'

c) *Ο βαθμός*

§ 103

Το όριο [μέσα σε ένα ποσόν] ταυτίζεται με την ολότητα του ποσού. Ως *εντός εαυτού πολλαπλό*, το όριο είναι *εκτεινόμενο* μέγεθος· αλλά ως εντός εαυτού *απλός* προσδιορισμός είναι *εντεινόμενο* μέγεθος ή *βαθμός*[1].

ευαρέσκειαν συμψηφίζουμε τα πιο ετερόκλητα και άρα *άνισα*. Αυτό είναι το πρώτο και άμεσο διαλεκτικό στάδιο αριθμητικού υπολογισμού. Όταν δεν προσθέτουμε άνισους, αλλά *ίσους* αριθμούς (όταν έχουμε π.χ. ένα πλήθος τεσσάρων ίσων ενοτήτων του 3, τότε προσθέτουμε 3 + 3 + 3 ή 4 × 3), αυτό είναι πολλαπλασιασμός. Ο Χέγκελ παρατηρεί ότι εδώ είναι αδιάφορο, ποιος από τους πολλαπλασιαζόμενους αριθμούς θα εκληφθεί ως πλήθος και ποιος ως ενότητα, γι' αυτό π.χ. 3 × 4 ισούται με 4 × 3. Στο τρίτο και τελευταίο στάδιο αριθμητικού υπολογισμού έχουμε όχι πια μόνο ίσους αριθμούς, αλλά ισότητα πλήθους και ενότητας. Τότε δεν πολλαπλασιάζουμε 3 × 4, αλλά 4 × 4 ή 5 × 5, και αυτή είναι η ύψωση σε δύναμη, π.χ. $4 \times 4 = 4^2$ και $5 \times 5 \times 5 = 5^3$.

Εφόσον έτσι φτάνουμε στην «πλήρη ισότητα της μοναδικής υπαρκτής διαφοράς», όπου ισούνται το πλήθος και η ενότητα, δεν είναι δυνατό να νοηθούν άλλες αριθμητικές πράξεις. Αλλά στα τρία αυτά είδη *συναρίθμησης* αντιστοιχούν τρία είδη αριθμητικής *αποσύνθεσης*, τρία *αρνητικά* είδη: η αφαίρεση, η διαίρεση και ο υπολογισμός της ρίζας. Στην αφαίρεση χειριζόμαστε άνισους αριθμούς, στη διαίρεση ίσους, και στον υπολογισμό της ρίζας έχουμε ισότητα του πλήθους και της ενότητας.

1. Είδαμε παραπάνω (§ 101) ότι το ποσόν είναι μια περιορισμένη ποσότητα. Σε τί έγκειται αυτός ο περιορισμός; Έγκειται στο ότι το ποσόν ταυτίζεται με το όριο (Grenze). Το όριο διαπερνά ολόκληρο το ποσόν και όχι μόνο κάποια ακραία στοιχεία του. Έτσι π.χ. στον αριθμό 10 δεν είναι η 10η μονάδα που αποτελεί το όριο, αλλά κάθε μονάδα βρίσκεται κατά το ίδιο όριο οριζόμενη και κανένα Ένα δεν υπερέχει ή μειονεκτεί. Σε αντιστοιχία τώρα προς τα δύο ποιοτικά στάδια του αριθμού, δηλαδή το πλήθος και την ενότητα (§ 102), το όριο παρουσιάζει κάθε μέγεθος είτε *εκτεινόμενο* (=μέσα σε έκταση) είτε *εντεινόμενο* (=μέσα σε ένταση). Ο πολλαπλός και διακεκριμένος χαρακτήρας του αριθμητικού πλήθους καθι-

Η διαφορά μεταξύ συνεχούς και διακεκριμένου μεγέθους αφενός, από το εκτεινόμενο και εντεινόμενο μέγεθος αφετέρου, συνίσταται στο ότι τα πρώτα αναφέρονται στην *ποσότητα ενγένει*, ενώ τα δεύτερα αναφέρονται στο *όριο* ή στον προσδιορισμό τους σαν τέτοιο.
– Το εκτεινόμενο και εντεινόμενο μέγεθος δεν είναι – όπως δεν είναι ούτε εκείνα – δύο είδη, καθένα από τα οποία θα περιείχε ένα χαρακτήρα τον οποίο δεν θα κατείχε το άλλο· ό,τι είναι ένα εκτεινόμενο μέγεθος, είναι και ένα εντεινόμενο, και αντίστροφα[2].

§ 104

Μέσα στον βαθμό έχει τεθεί η *έννοια* του ποσού. Ο βαθμός είναι το μέγεθος ως κάτι αδιάφορο *δι' εαυτό* [= για τον εαυτό του] και απλό· αλλά κατά τέτοιον τρόπο, ώστε ο χαρακτήρας, μέσω του οποίου είναι ποσόν, κείτεται εντελώς *έξω από αυτό*

στά ένα μέγεθος εκτεινόμενο· ο απλός και συνεχόμενος χαρακτήρας της αριθμητικής ενότητας καθιστά ένα μέγεθος εντεινόμενο. (Ιδωμένες ετυμολογικά οι γερμανικές λέξεις: vielfach =«πολλαπλός» και einfach = «απλός» παρουσιάζουν ανάγλυφα τη διάκριση: πολλά - ένα). Έτσι π.χ. ο αριθμός 10 είναι ένα *εκτεινόμενο* μέγεθος κατά τις ενότητες 2, 3, 5 ή 2, 2, 2, 2· αντίθετα ο ίδιος αριθμός εκλαμβανόμενος ως δεκάδα είναι ένα *εντεινόμενο* μέγεθος ή ένας *βαθμός* έντασης (που μπορεί να αφορά τη θερμότητα, την απόχρωση, τη φωτεινότητα κτλ.).

2. Τί σημαίνει η τελευταία αυτή παρατήρηση; Ο Χέγκελ αρνείται να ιδεί το εκτεινόμενο ως κάτι ξέχωρο και διαφορετικό από το εντεινόμενο μέγεθος· είναι απόψεις ενός και του αυτού πράγματος, του περιορισμένου ποσού. Κι αυτό γιατί τα δύο ποιοτικά στάδια του αριθμού (δηλ. το πλήθος και η ενότητα) δεν μπορούν να διαχωρίζονται. Έτσι π.χ. μια τάδε *έκταση* του υδράργυρου μέσα σε ένα θερμόμετρο είναι συνάμα και ένας αντίστοιχος βαθμός *έντασης* (π.χ. 20 βαθμοί Κελσίου). Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ παρέχει ένα παράδειγμα και από την περιοχή του πνεύματος: « Ένας πιο έντονος [πνευματικός ή ψυχικός] χαρακτήρας ασκεί περισσότερο εκτεταμένη επίδραση από έναν λιγότερο έντονο».

μέσα σε άλλα μεγέθη[1]. Μέσα σ' αυτή την αντίφαση, όπου το *δι' εαυτό* αδιάφορο όριο είναι απόλυτη *εξωτερικότητα*, έχει τεθεί η *απέραντη ποσοτική πρόοδος* – μια αμεσότητα που μεταβάλλεται άμεσα στο αντίθετό της, στην *εμμεσότητα* (στην υπέρβαση υπεράνω του μόλις τεθειμένου ποσού), και αντίστροφα[2].

Ο *αριθμός* είναι σκέψη, αλλά σκέψη ως κάτι εντελώς εξωτερικό προς τον εαυτό του. Επειδή είναι σκέψη, δεν ανήκει στην εποπτεία· αλλά είναι σκέψη που χαρακτηρίζεται από την εξωτερικότητα της εποπτείας.

---

1. Αυτή η πρόταση είναι αρκετά προβληματική, κυρίως γιατί προσπαθεί να εκφράσει μια αντίφαση με αντιφατικά μέσα. Ας δούμε τί είναι «βαθμός» μέσα στη συνολική διαλεκτική πορεία: Όπως η καθαρή ποσότητα αντιστοιχεί προς το καθαρό Είναι και το ποσόν αντιστοιχεί προς το προσδιορισμένο-Είναι, όμοια ο βαθμός αντιστοιχεί προς το δι'-εαυτό-Είναι. Ένας βαθμός είναι λοιπόν μια αναδίπλωση στον εαυτό του και μια αυθυπαρξία έναντι άλλων βαθμών. Αλλά ακριβώς αυτός ο αυτοσχετισμός χαρακτηρίζεται από αντίφαση: ο βαθμός είναι «κάτι αδιάφορο *δι' εαυτό*», δηλαδή είναι αφενός αυτοσχετισμός (= «δι' εαυτό»), αφετέρου αδιαφορία για τον εαυτό. Η αντίφαση εκφράζεται και με άλλον τρόπο: ο βαθμός ως αυτοσχετισμός είναι σχετισμός του εαυτού με τον εαυτό, ενώ συνάμα είναι κάτι απλό, αποτελούμενο από ενότητα (ein-fach). Τέλος ο ποσοτικός χαρακτήρας του βαθμού ως *εντεινόμενου* «κείτεται εντελώς *έξω απ' αυτό*». Πρόκειται λοιπόν για μια πολλαπλά αντιφατική σχέση εσωτερικότητας-εξωτερικότητας.

2. Ο Χέγκελ προσδιορίζει εδώ περισσότερο την αντίφαση. Πρόκειται όχι μόνο για εσωτερικότητα (= «δι' εαυτό») - εξωτερικότητα, αλλά και για μια *πορεία επ' άπειρο* που φεύγει από τον ένα βαθμό για να μεταβεί σε άλλον υπερβαίνοντας το μόλις τεθειμένο ποσόν· αυτή η πορεία δεν έχει τον *ποιοτικό* χαρακτήρα που παρατηρήθηκε παραπάνω (§§ 93-4), αλλά είναι καθαρά ποσοτική, που σημαίνει ότι δεν έχει τον αλματικό χαρακτήρα της μετάβασης από μια ποσότητα σε άλλη, αλλά τον *συνεχή* χαρακτήρα μιας απέραντης σειράς αριθμητικών ποσοτήτων (1, 2, 3, 4 ...). Και μολονότι πρόκειται για μια *αμεσότητα*, η επ' άπειρο πρόοδος είναι αντιφατική κατά το ότι κάθε ποσόν μεσολαβείται από την άμεση υπέρβαση σε ένα άλλο ποσόν.

– Το ποσόν *μπορεί* λοιπόν όχι μόνο να αυξάνεται ή να μειώνεται επ' άπειρο· αυτή τούτη η έννοιά του έγκειται στο να *βγαίνει* εκτός εαυτού. Η απέραντη ποσοτική πρόοδος είναι ακριβώς η απερίσκεπτη επανάληψη μιας και της αυτής αντίφασης, που είναι το ποσόν ενγένει, και που όταν τίθεται μέσα στον προσδιορισμό του, είναι βαθμός. Για να δείξει πόσο είναι περιττό να εκφράζεται αυτή η αντίφαση με τη μορφή της απέραντης προόδου, λέει σωστά ο Ζήνων, έτσι καθώς το παραθέτει ο Αριστοτέλης: «Είναι το ίδιο πράγμα να πεις κάτι *μια φορά*, και να το λες *πάντα*»[3].

§ 105

Το ότι το ποσόν είναι μέσα στον δι' εαυτό προσδιορισμό του *εξωτερικό* προς τον εαυτό του, αποτελεί την *ποιότητά* του· μέσα σ' αυτή την εξωτερικότητα είναι αυτό τούτο και αυτοσχετιζόμενο. Μέσα του έχει ενοποιηθεί η εξωτερικότητα, δηλαδή το ποσοτικό, και το δι'-εαυτό-Είναι [= η αυθυπαρξία], δηλαδή το ποιοτικό[1].

---

3. Η πρόταση αυτή δεν παραδίδεται από τον Αριστοτέλη, όπως εσφαλμένα γράφει ο Χέγκελ, αλλά από τον Σιμπλίκιο στα Σχόλια που έχει γράψει για τα αριστοτελικά *Φυσικά*. Δες *Commentaria in Aristotelem Graeca*, τόμο 9, Berlin 1882, σελ. 141. Στην έκδοση των Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, παρουσιάζεται ως απόσπασμα B1 του Ζήνωνα. Θέλει να πει ότι η σκέτη επανάληψη δεν φέρνει τίποτα καινούριο, και ότι μια φορά αρκεί για να ειπωθεί ένα και το αυτό πράγμα. Έτσι δείχνεται η «απερισκεψία» τού να προχωρεί κανείς ποσοτικά επ' άπειρο, ενώ ήδη ένας απλός (ein-fach) βαθμός είναι εντός εαυτού αντιφατικός ως αυτοεξωτερικευόμενος και αυτοαναιρούμενος.

1. Εδώ αποκαλύπτεται με σαφήνεια αυτό που υπέφωσκε στην § 104. Η αντίφαση που υπάρχει μέσα στον «βαθμό» ως ανώτατη βαθμίδα της ποσότητας, η αντίφαση εσωτερικότητας-εξωτερικότητας, αποκαλύπτεται εδώ ως *ενότητα ποσότητας και ποιότητας*. Κατεξοχήν χαρακτηριστικό του ποσού είναι η εξωτερικότητά του – αλλά ακριβώς μέσα σ' αυτή την

— Όταν το ποσόν τίθεται έτσι καθ' εαυτό, είναι η *ποσοτική σχέση* — ένας προσδιορισμός που είναι *άμεσο* ποσόν, ο εκθέτης, όσο και *έμμεσο* ποσόν, δηλαδή η *σχέση* κάποιου ποσού προς κάποιο άλλο — οι δύο πλευρές της σχέσης. Αλλά τα δύο ποσά δεν ισχύουν ως προς την άμεση αξία τους· η αξία τους υπάρχει μόνο μέσα σ' αυτή τη σχέση[2].

§ 106

Οι δύο *πλευρές* της σχέσης είναι ακόμα *άμεσα ποσά*· τόσο ο ποιοτικός όσο και ο ποσοτικός όρος είναι ακόμα εξωτερικοί ο ένας προς τον άλλο. Αλλά όσον αφορά την αλήθεια τους, ότι το ίδιο το ποσοτικό μέσα στην εξωτερικότητά του είναι αυτοσχετισμός, ή ότι το δι'-εαυτό-Είναι και η αδιαφορία του προσδιορισμού συνενώνονται, είναι *μέτρο*[1].

εξωτερικότητα υπάρχει και ο αυτοσχετισμός που χαρακτηρίζει την ποιότητα μέσα στην ανώτατη βαθμίδα της: στη βαθμίδα του δι'-εαυτό-Είναι.

2. Για να γίνει κατανοητή αυτή η παρατήρηση, που εμβαθύνει στην *ποσοτική σχέση*, ας αναφερθεί ως παράδειγμα: 6/3 = 2. Αυτή η ποσοτική σχέση είναι τόσο ένα *άμεσο* ποσόν, το 2, όσο και ένα *έμμεσο* ποσόν, η σχέση τού 6 προς το 3. Από τα δύο αλληλοσχετιζόμενα ποσά: 6 και 3, κανένα δεν ισχύει ως προς την άμεση αξία του, γιατί «η αξία τους υπάρχει μόνο μέσα σ' αυτή τη σχέση». Πράγματι τα 6 και 3 έχουν εδώ μιαν αξία όχι γι' αυτό το ποσόν που αντιπροσωπεύει καθένα τους, αλλά για τη σχέση μέσα στην οποία ισχύουν· αυτό δείχνεται με το ότι τα ποσά μπορούν να μεταβάλλονται επ' άπειρο, χωρίς να θίγεται η σχέση τους: τα 6 και 3 μπορούν να γίνουν 4 και 2, ή 8 και 4, ή 10 και 5 κτλ., και ο εκθέτης να διατηρείται πάντα ο ίδιος: 2. Ο Χέγκελ καταδείχνει έτσι τον *ποιοτικό* χαρακτήρα που υπάρχει μέσα στην *ποσοτική* σχέση: όχι η ποσότητα (= «η άμεση αξία»), αλλά η ποιότητα της σχέσης είναι αυτό που ισχύει.

1. Οι δύο πλευρές της σχέσης (στο παραπάνω αναφερόμενο παράδειγμα: το 6 και το 3) είναι ακόμα άμεσα ποσά και άρα δεν έχουν μεταβεί εντελώς στην εμμεσότητα του ποιοτικού. Επιπλέον ο ποσοτικός όρος (το 2) όσο και ο ποιοτικός όρος (η σχέση του 6 προς το 3) είναι ακόμα μεταξύ

C. ΤΟ ΜΕΤΡΟ

§ 107

Το μέτρο είναι το ποιοτικό ποσόν κατ' αρχήν ως κάτι *άμεσο* – ένα ποσόν με το οποίο είναι συνδεδεμένο ένα προσδιορισμένο-Είναι ή μια ποιότητα[1].

τους «εξωτερικοί», εφόσον τα 6 και 3 μπορούν να μεταβάλλονται χωρίς αυτό να ενοχλεί τη σχέση των δύο όρων, κι εφόσον πρόκειται για σχέση ισότητας (=) και όχι ταυτότητας. Αλλά ο Χέγκελ διευρύνει τώρα την ποσοτική σχέση εισάγοντας την «αλήθεια» της, που είναι ένας νέος όρος: *το μέτρο*. Σε τί έγκειται το μέτρο; Η πρώτη εξήγηση που παρέχεται, είναι ότι η ποσοτική σχέση (6 προς 3) σχετίζεται με την εξωτερικότητα του εκθέτη (δηλ. του 2) με σχέση αυτοσχετισμού, σαν ο εκθέτης να είναι ο εαυτός της· και αντίστροφα το δι'-εαυτό-Είναι (= η ποιότητα του εκθέτη 2) ενοποιείται με την «αδιαφορία του προσδιορισμού» (δηλαδή με το 6 προς 3, τα οποία έως τώρα αδιαφορούσαν για το αν θα παρέμεναν έτσι ή αν θα μεταβάλλονταν π.χ. σε 4 και 2 ή σε 8 και 4). Το *μέτρο* είναι λοιπόν η ενοποίηση εσωτερικότητας-εξωτερικότητας και ποιότητας-ποσότητας· είναι, καθώς θα οριστεί παρακάτω, το «ποιοτικό ποσόν» ή το «ποσοτικό ποιόν».

1. Τί είναι το μέτρο; Ο Χέγκελ έχει στον νου του μια πληθώρα παραδειγμάτων τόσο από την περιοχή της εμπειρίας όσο και από την περιοχή του πνεύματος. Για να αναφέρω μερικά: Το κιλό είναι μέτρο βάρους, ο πήχυς ή το χιλιόμετρο είναι μέτρο μήκους, η περιφορά του ήλιου γύρω από τη γη είναι μέτρο χρόνου. Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ υπενθυμίζει ότι σύμφωνα με τη θρησκεία ο θεός είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, και άρα ότι το μέτρο είναι και ένας ορισμός (Definition) του Απόλυτου. Ειδικά σε σχέση προς την ηθικότητα οι αρχαίοι Έλληνες λάτρευαν τη Νέμεση ως θεότητα του μέτρου. Σύμφωνα τώρα με τον χεγκελιανό ορισμό, το μέτρο είναι «το ποιοτικό ποσόν» και άρα μια ενότητα ποιότητας και ποσότητας. Αυτός ο ορισμός προέκυψε ως αποτέλεσμα της ποσοτικής σχέσης, η οποία φανερώθηκε κατ' αρχήν ως αντίφαση και τελικά ως ενοποίηση ποιότητας και ποσότητας. Τί θα πει: «το μέτρο είναι το ποιοτικό ποσόν»; Μιλάμε π.χ. για το «ειδικό βάρος» που έχει το κυβικό εκατοστόμετρο μιας ορισμένης ύλης (π.χ. του χαλκού ή του αλουμίνιου), όπου είναι σαφές ότι το είδος ή η *ποιότητα* της ύλης καθορίζει

§ 108

Καθόσον μέσα στο μέτρο η ποιότητα και η ποσότητα είναι μόνο *άμεσα* ενωμένες, η διαφορά τους προκύπτει κατά τρόπο επίσης άμεσο. [Δύο τινά μπορούν τότε να συμβούν:] Το ειδικό ποσόν [ή μέτρο] είναι ένα σκέτο ποσόν, και το προσδιορισμένο-Είναι είναι ικανό για μια αύξηση και μείωση, χωρίς το μέτρο (που τότε είναι *κανόνας*) να αναιρείται. Ειδάλλως η μεταβολή του ποσού είναι και μεταβολή της ποιότητας[1].

την *ποσότητα* του βάρους. ΊΙ μιλάμε για μια ορισμένη *ποσότητα* 365 ημερών κατ' έτος, εξαρτώμενη από την *ποιότητα* που συγκροτεί ένας κύκλος περιστροφών του ήλιου γύρω από τη γη. Παρόμοια η υγρή κατάσταση είναι μια *ποιότητα* του νερού αλληλένδετη με την *ποσότητα* 1-99 βαθμών Κελσίου, πάνω από την οποία το νερό εξαερώνεται και κάτω από την οποία παγώνει, άρα αλλάζει ποιότητα. Είναι φανερό ότι αυτά τα μέτρα ως ποσοτικοί περιορισμοί είναι *άμεσα* δεμένοι με κάτι υπαρκτό, με ένα προσδιορισμένο-Είναι (Dasein).

1. Η ποιότητα και η ποσότητα είναι μέσα στο μέτρο όχι μόνο άμεσα ενωμένες, αλλά και *άμεσα* διαφοροποιήσιμες. Αυτή η διαφοροποίηση μπορεί να γίνει κατά δύο τρόπους: α) Στο παράδειγμα του νερού: η υγρή του κατάσταση (= η ποιότητα) *δεν μεταβάλλεται*, ενώ μπορεί η θερμότητά του να ποικίλλει από 1-99 βαθμούς Κελσίου· ο Χέγκελ παρατηρεί ότι αυτή η ποιότητα παίζει εδώ κανονιστικό ρόλο. β) Εάν η θερμότητα του νερού γίνει μικρότερη ή μεγαλύτερη από τους καθορισμένους βαθμούς, τότε *μεταβάλλεται* και η ποιότητα, το νερό γίνεται υδρατμός ή πάγος. Έτσι φανερώνεται ότι μέσα στο μέτρο η ποιότητα και η ποσότητα πολύ απέχουν από του να είναι αληθινά και τέλεια μεσολαβημένες, συμφιλιωμένες.

Το παράδειγμα που αντλεί ο A. Léonard 1974 (σελ. 116, σημ. 3) από την πολιτική, είναι πιο πολύπλοκο από ό,τι παρουσιάζεται, άρα απρόσφορο για μια σαφή κατανόηση: Το δημοκρατικό πολίτευμα είναι μια *ποιότητα* που εξαρτήθηκε κατά τη γένεσή της στην κλασική Αθήνα από κάποιους *ποσοτικούς* παράγοντες όπως τη συγκεκριμένη έκταση της Αθήνας, τον αριθμό κατοίκων κτλ. Αλλά η αντιπαράθεση ποιότητας-ποσότητας δεν είναι εδώ τόσο απλή. Η αθηναική δημοκρατία δεν εξαρτήθηκε μόνο από ποσοτικούς αλλά και από ποιοτικούς παράγοντες, όπως από

§ 109

Στη δεύτερη ετούτη περίπτωση, όταν ένα μέτρο μέσω της ποσοτικής του φύσης έχει βγει έξω και υπεράνω του ποιοτικού του χαρακτήρα, πρόκειται για *αμετρία*. Αλλά μιας και η δεύτερη ποσοτική σχέση, που σε σύγκριση με την πρώτη είναι αμετρία, είναι επίσης ποιοτική, η αμετρία είναι επίσης ένα μέτρο. Αυτές οι δύο μεταβάσεις: από την ποιότητα στο ποσόν και από αυτό ξανά στην ποιότητα, μπορούν να παρασταθούν ως μια *απέραντη πρόοδος* – ως αναίρεση και αποκατάσταση του μέτρου μέσα στην αμετρία[1].

§ 110

Αυτό που πράγματι συμβαίνει εδώ, είναι ότι η *αμεσότητα*, η οποία ανήκει ακόμα στο μέτρο σαν τέτοιο, αναιρείται· μέσα

το πολιτιστικό επίπεδο του λαού και των ηγετών, από την ηγεμονική θέση έναντι άλλων κρατών, από τη συγκεκριμένη στάση απέναντι στους σκλάβους και στις γυναίκες κτλ.

1. Όταν μια ποσότητα ξεπερνά το όριο που έχει τεθεί από τη σχετική ποιότητα, τότε πρόκειται για υπέρβαση και απώλεια του μέτρου, γι᾽ αυτό μπορεί να ονομαστεί *αμετρία*. Αλλά μέσα στα καινούρια ποσοτικά όρια υπάρχει μια καινούρια ποιότητα, η οποία είναι ένα καινούριο μέτρο – όπως είναι π.χ. η ποιότητα του πάγου και του υδρατμού στο παραπάνω αναφερόμενο παράδειγμα. Δεν πρόκειται λοιπόν για *ολοσχερή* απώλεια του μέτρου, αλλά για μια «αλματική» (σε αντίθεση προς τη βαθμιαία ποσοτική) μετάβαση σε ένα άλλο μέτρο (ποιότητα)· άλλωστε η νέα ποιότητα δεν είναι εντελώς διαφορετική από την πρώτη: π.χ. από ένα πιάνο μπορούν να ξεπηδήσουν ηχητικές ποιότητες (ντο, ρε, μι ...) αλλά όχι ηθικές ή πολιτικές ποιότητες. Η αμετρία αναδείχνεται έτσι ως κάτι *σχετικό* προς το πρωτύτερο και ήδη ξεπερασμένο μέτρο – και όχι ως κάτι *απόλυτο*.

Ως παράδειγμα «απέραντης προόδου» από μία ποιότητα στην αναίρεσή της και εν συνεχεία στην αποκατάσταση του μέτρου μέσω μιας νέας ποιότητας, μπορεί να αναφερθεί η αρίθμηση των «απόλυτων» αριθμών: 1, 2, 3, 4 ...

στο μέτρο κατ' αρχήν η ποιότητα και η ποσότητα είναι *άμεσες*, και το μέτρο είναι μόνο η *σχετική ταυτότητά* τους. Το μέτρο φανερώνεται να αναιρείται μεταβαίνοντας στην αμετρία· εντούτοις η αμετρία, μολονότι είναι η άρνηση του μέτρου, είναι ενότητα της ποσότητας και της ποιότητας· έτσι μέσα στην αμετρία το μέτρο φανερώνεται να συμβαδίζει μόνο *με τον εαυτό του*[1].

§ 111

Αντί για τους αφηρημένους όρους: Είναι και μηδέν, Κάτι και άλλο κτλ., το απέραντο, που είναι κατάφαση ως άρνηση της άρνησης, δέχεται τώρα τους όρους: ποιότητα και ποσότητα. Αυτοί οι όροι α) κατ' αρχήν έχουν *μεταβεί*: η ποιότητα σε ποσότητα (§ 98) και η ποσότητα σε ποιότητα (§ 105), κι έτσι αναδείχτηκαν και οι δύο ως *αρνήσεις*. β) Αλλά μέσα στην *ενότητά* τους, δηλαδή μέσα στο μέτρο, είναι κατ' αρχήν διαφορετικοί όροι, και ο ένας είναι μόνο *μέσω* του άλλου. Και γ) αφού η αμεσότητα αυτής της ενότητας αναδείχτηκε ως αυτοαναιρούμενη, αυτή η ενότητα έχει τώρα *τεθεί* ως αυτό που είναι *καθ' εαυτήν*, ως απλός αυτοσχετισμός, ο οποίος περιέχει μέσα του ως

---

1. Με την απώλεια του μέτρου, που περιγράφηκε στην § 109, αυτό που πράγματι «χάνεται» (με το χεγκελιανό νόημα: αναιρείται) είναι η αρχική *αμεσότητα* του μέτρου (δες § 107). Μέσα σ' εκείνη την αμεσότητα η ποιότητα και η ποσότητα ταυτίζονταν, αλλά η ταυτότητά τους ήταν μόνο *σχετική*. Όταν η ποιότητα ξεπερνιέται εξαιτίας μιας επ' άπειρο υπέρβασης του ποσοτικού ορίου, η ενότητα ποιότητας και ποσότητας γίνεται *απόλυτη*. Τί θα πει τούτο; Θα πει ότι η μετάβαση του μέτρου στην αμετρία είναι κατ' ουσίαν ταυτισμός με τον εαυτό του μέσω της αναίρεσης του εαυτού του· αλλά αυτός ο αυτοταυτισμός *αρνείται* και αφήνει πίσω του όλους τους προσδιορισμούς του Είναι: όχι μόνο τους ποιοτικούς και τους ποσοτικούς, αλλά και τους μετρητικούς. Αυτή η άρνηση είναι *απόλυτη*, γιατί το μέτρο παύει εντελώς να σχετίζεται με το Είναι και εισδύει (όπως θα ιδούμε) στην ουσία.

ανηρημένα το Είναι ενγένει και όλες τις μορφές του.
– Το Είναι, δηλαδή η αμεσότητα, η οποία μέσω της άρνησης του εαυτού της είναι μεσολάβηση *με τον εαυτό* και σχέση προς εαυτόν – είναι άρα μεσολάβηση που αυτοαναιρούμενη μεταβάλλεται σε αυτοσχετισμό, δηλαδή σε αμεσότητα – είναι η *ουσία*[1].

1. Εδώ γίνεται μια σύντομη ανασκόπηση των σταδίων που διανύθηκαν έως τώρα, από το ξεκίνημα με τους αφηρημένους όρους (Είναι, μηδέν κλπ.) έως το μέτρο και την αμετρία, για να γίνει τώρα η μετάβαση στην *ουσία*, η οποία αποτελεί το αντικείμενο του δεύτερου μέρους της Λογικής. Αξίζει να προσεχτεί ότι όλες αυτές οι κατηγορίες παρουσιάζονται ως όροι του Απέραντου, δηλαδή του Απόλυτου. Ήδη οι βασικές έννοιες ποιότητα - ποσότητα έχουν αρνηθεί η μία την άλλη και καθεμιά έχει αναιρεθεί μέσω της άλλης, γι' αυτό χαρακτηρίζονται ως *αρνήσεις*. Μέσα σ' αυτόν τον ανηρημένο τους χαρακτήρα επανεμφανίζονται ενιαίες μέσα στο μέτρο, κατ' αρχήν αλληλοεξαρτώμενες και στη συνέχεια αυτοσχετιζόμενες μέσα σε απόλυτη ταυτότητα. Ενοποιούμενες η ποιότητα με την ποσότητα ως αρνήσεις αποτελούν μια *κατάφαση* ως διπλή άρνηση («άρνηση της άρνησης»), πράγμα που είναι ο ορισμός του Απέραντου. Αλλά πώς μπορεί να υπάρχει *ουσία*, όταν έχει αναιρεθεί τόσο η ποιότητα όσο και η ποσότητα; Η απάντηση δίνεται μέσω του ορισμού, τον οποίο παρέχει εδώ ο Χέγκελ: Η ουσία είναι καθαρή *μεσολάβηση*, καθαρή σχέση χωρίς σχετιζόμενα· σχετίζεται μόνο με τον εαυτό της και μεσολαβεί μόνο στον εαυτό της· πρόκειται για καθαρό αυτοσχετισμό.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ
Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ

§ 112

Η *ουσία* είναι η έννοια ως *τεθειμένη* έννοια. Οι όροι μέσα στην *ουσία* είναι μόνο *σχετικοί*, και όχι ακόμα απόλυτα ανασκοπούμενοι μέσα τους· γι' αυτό μέσα στην *ουσία* η έννοια δεν έχει ακόμα πραγματωθεί ως κάτι δι' εαυτό[1]. Η *ουσία* – ως Είναι που έρχεται σε μεσολάβηση με τον εαυτό του μέσω της άρνησης του εαυτού του – είναι αυτοσχετισμός μόνο καθόσον είναι σχετισμός με κάτι άλλο, αλλά αυτό το άλλο παρουσιάζεται άμεσα όχι ως ον, αλλά ως *τεθειμένο* και *μεσολαβημένο*[2].

---

1. Το δεύτερο μέρος της χεγκελιανής Λογικής ασχολείται με την *ουσία*. Μέσα στις πρώτες παραγράφους αυτού του μέρους ο Χέγκελ αναλαμβάνει να προσδιορίσει τη σχέση της ουσίας προς τις δύο άλλες βασικές έννοιες της Λογικής: το *Είναι* και την *έννοια*.

«Η *ουσία* είναι η έννοια ως *τεθειμένη* έννοια». Έτσι προσδιορίζεται η σχέση μεταξύ ουσίας και έννοιας. Τί θα πει τούτο; Στην § 84 έχει ειπωθεί: «Το Είναι είναι η έννοια μόνο *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει]». Ενώ λοιπόν το Είναι είναι μόνο *δυνάμει* η έννοια, η ουσία είναι η *εκ-τεθειμένη*, εκδιπλωμένη έννοια (του Απόλυτου). Έχουμε πια υπερβεί την απλότητα και καθαρότητα του Είναι, όπου πρόκειται για κάτι ολωσδιόλου άμεσο, κι έχουμε οδηγηθεί στην περιοχή της μεσολάβησης και της ανασκόπησης (Reflexion). Αλλά ο Χέγκελ προσθέτει ότι οι όροι που προσδιορίζουν την ουσία – με αυτούς θα ασχοληθούμε σ' αυτό το κεφάλαιο – δεν είναι ακόμα «απόλυτα ανασκοπούμενοι μέσα τους», αλλά καθένας *σχετίζεται* με και έτσι εξαρτάται από τους άλλους· έτσι π.χ. ο όρος «αιτία» σχετίζεται με τον όρο «αποτέλεσμα», το «περιεχόμενο» με τη «μορφή». Ακόμα λοιπόν δεν έχει πραγματωθεί μια τέλεια αυτοανασκόπηση, ένα τέλειο «δι' εαυτό».

2. Ο Χέγκελ επαναδιατυπώνει εδώ όσα ειπώθηκαν στην τελευταία πρόταση της § 111. Καθόσον το Είναι έχει αρνηθεί τον εαυτό του και

– Το Είναι δεν έχει εξαφανιστεί· κατ' αρχήν η ουσία ως απλός αυτοσχετισμός είναι Είναι· έπειτα όσον αφορά τον μονόπλευρο χαρακτήρα της *αμεσότητάς* του, το Είναι έχει *συρρικνωθεί* σε κάτι απλώς αρνητικό, σε *εμφάνιση*.

– Άρα η ουσία είναι το Είναι ως *εμφανίζεσθαι* μέσα στον εαυτό του[3].

έχει έτσι οδηγηθεί σε μεσολάβηση με τον εαυτό του, προκύπτει η ουσία. Αλλά τί θα πει αυτό; Θα πει ότι υπάρχει *και* αυτοσχετισμός *και* σχετισμός με κάτι άλλο, *και* μεσολάβηση με τον εαυτό *και* μεσολάβηση από (= εξάρτηση από) κάτι άλλο. Το Απόλυτο δεν είναι λοιπόν ακόμα το *θέτον*, ο Δημιουργός, αλλά το *τεθειμένο*, αυτό που έχει δημιουργηθεί («μεσολαβηθεί») από κάτι άλλο. Έχουμε συνεπώς ξεφύγει από την καθαρή αμεσότητα, όπου κάτι απλώς *είναι*, αλλά δεν έχουμε φτάσει και στην πλήρη εσωτερικότητα ενός αυτονοούντος Απόλυτου, το οποίο θέτει τον εαυτό του εντός του εαυτού του.

3. Ο Χέγκελ προσδιορίζει εδώ καλύτερα τη σχέση της ουσίας προς το Είναι. Το Είναι έχει αναιρεθεί, αλλ' αυτό δεν σημαίνει ότι έχει εξαφανιστεί. Η ουσία είναι Είναι, κατά το μέτρο που είναι ένας «απλός» και άρα *άμεσος* αυτοσχετισμός. Κάνοντας ένα λεκτικό συσχετισμό γράφει ο Χέγκελ στη Μεγάλη Λογική (δες Logik II, σελ. 13) ότι η ουσία (Wesen) είναι το Είναι ως κάτι υπάρξαν (gewesen) και άρα παρελθόν, γιατί μόνο εφόσον η γνώση αναθυμάται και άρα αναδιπλώνεται και εισδύει στον εαυτό της (sich er-innert), βρίσκει την ουσία. Αλλά εκείνο το *καθαρό* Είναι, που ήταν μόνο αμεσότητα και τίποτε άλλο, σίγουρα δεν είναι πια· εδώ υπάρχει κάτι επιπλέον. Τί είναι αυτό; Ο Χέγκελ το προσδιορίζει ως κάτι «συρρικνωμένο», επειδή έχει χαθεί η απόλυτη θετικότητά του – το κατεξοχήν χαρακτηριστικό του Είναι –, κι έχει εισδύσει μια καθαρή αρνητικότητα. Ένα ακόμα παιχνίδι παίζεται στη λέξη «herabgesetzt» (μεταφράζω: «συρρικνωμένο»), όπου πρόκειται για κάτι *τεθειμένο* (gesetzt), αλλά χαμηλότερα από πριν: υποβιβασμένο ως προς τον *θετικό* χαρακτήρα του.

Τέλος η ουσία χαρακτηρίζεται ως «εμφάνιση» (Schein). Η γερμανική αυτή λέξη είναι πολυσήμαντη: Schein είναι κάτι το οποίο μπορεί κάποιος να παρατηρεί ως προς την εξωτερική του όψη, χωρίς να μπορεί να το ελέγξει – άρα ενδεχομένως μια αισθητήρια απάτη, μια *επίφαση*· Schein είναι ακόμα η *λάμψη*, το φως· Schein είναι τέλος η πιστοποίηση,

Το Απόλυτο είναι η *ουσία*. – Αυτός ο ορισμός ταυτίζεται με τον προηγούμενο ορισμό, ότι το Απόλυτο είναι το *Είναι*, εφόσον το Είναι είναι επίσης ο απλός αυτοσχετισμός· αλλά είναι συνάμα ανώτερος ορισμός, γιατί η ουσία είναι το Είναι που έχει βαδίσει *μέσα στον εαυτό του*· δηλαδή ο απλός αυτοσχετισμός του έχει τεθεί ως άρνηση του αρνητικού, ως μεσολάβησή του εντός εαυτού με τον εαυτό του.

– Όταν όμως το Απόλυτο ορίζεται ως *ουσία*, η αρνητικότητα που περιέχεται σ' αυτό εκλαμβάνεται συχνά μόνο με το νόημα *μιας αφαίρεσης* όλων των προσδιορισμένων κατηγορούμενων. Αυτή η αρνητική πράξη, η αφαίρεση, πέφτει έτσι έξω από την ουσία – η οποία παραμένει τότε ένα σκέτο αποτέλεσμα ξέχωρα από τις προκείμενές του, ένα caput mortuum [= νεκροκεφαλή] της αφαίρεσης. Αλλά μιας και αυτή η αρνητικότητα δεν είναι εξωτερική προς το Είναι, αλλά είναι η δική του διαλεκτική, η αλήθεια του (δηλαδή η ουσία) είναι το Είναι που έχει βαδίσει *μέσα στον εαυτό του* ή που είναι *εντός εαυτού*. Τη διαφορά του από το άμεσο Είναι συγκροτεί εκείνη η *ανασκόπηση*,

---

το *αποδεικτικό* (ακόμα και τα χρήματα ως τραπεζικό αποδεικτικό είναι Geldschein). Για τον Χέγκελ βαρύνει επιπλέον η φιλοσοφική παράδοση, που όρισε τη Διαλεκτική ως «επίφαση αντιφάσεων» (Schein von Widersprüchen, δες § 81 Σημ.), αλλά σημαντική είναι και η λεκτική συστοιχία Sein - Schein, που συμπαραθέτει και αντιπαραθέτει το Είναι προς το φαίνεσθαι. Ο αναγνώστης ας διατηρήσει λοιπόν κατά νου αυτή την πολυσημία του όρου Schein, και ας δει περισσότερα από όσα προσφέρει η λέξη «εμφάνιση». – Ο Χέγκελ σαφώς αναμετριέται εδώ με το πρόβλημα: είναι όσα εμφανίζονται ο εαυτός τους, ή είναι αυτά κάτι άλλο από όσα μας φαίνονται; είναι όσα εμφανίζονται ένα Είναι, ή μήπως είναι μια επίφαση κάποιου άλλου που δεν φαίνεται; Η εκπληκτική απάντηση, την οποία δίνει ο Χέγκελ, δεν επιτρέπει καν την ύπαρξη κάποιου «άλλου»: το Είναι *φαίνεται* μέσα στον εαυτό του, και άρα όχι μέσω κάποιου άλλου ή μέσα σε κάτι άλλο· το *έτσι* εμφανιζόμενο Είναι είναι η ουσία.

δηλαδή η εμφάνισή του μέσα στον εαυτό του, και αυτή είναι το ιδιότυπο χαρακτηριστικό της ουσίας[4].

§ 113

Ο αυτοσχετισμός μέσα στην ουσία είναι η μορφή της *ταυτότητας*, της *ανασκόπησης-εντός-εαυτού*. Αυτή έχει αντικαταστήσει εδώ την *αμεσότητα* του Είναι. Αυτές οι δύο είναι η ίδια αφαίρεση: αφαίρεση του αυτοσχετισμού[1].

Η απερισκεψία της αίσθησης, να εκλαμβάνει κάθε τι περιορισμένο και πεπερασμένο ως *ον*, γίνεται εδώ μια μονομανία της διάνοιας, που έγκειται στο ότι το πεπερα-

---

4. Ο Χέγκελ επικρίνει τον καθιερωμένο μεταφυσικό ορισμό του Απόλυτου, ότι «το Απόλυτο είναι ουσία», επειδή πρόκειται για μια αφαίρεση όλων των προσδιορισμένων κατηγορούμενων, που έχει καταστήσει το Απόλυτο κάτι εντελώς αφηρημένο. Μια τέτοια αφαίρεση δεν βλέπει ότι η ουσία είναι ασφαλώς ένα αποτέλεσμα, που όμως *διατηρεί* μέσα του ως ανηρημένες τις κατηγορίες του Είναι. Έτσι ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι η ουσία είναι η αλήθεια του Είναι, άρα μια εκδιπλωμένη μορφή του, όπου το Είναι έχει εισδύσει στον εαυτό του και βρίσκεται εντός εαυτού. Τέλος ο Χέγκελ προσδιορίζει το χαρακτηριστικό που αναφέρθηκε παραπάνω, «το Είναι ως εμφανίζεσθαι μέσα στον εαυτό του», ως ανασκόπηση (Reflexion), με το νόημα ότι πρόκειται για ένα «σκοπείν» (= σκέπτεσθαι, αλλά και αποσκοπείν, κατατείνειν προς κάτι) που ανακάμπτεται και επανέρχεται στον εαυτό. Η ουσία είναι μια τέτοια (αυτο)ανασκόπηση.

1. Μέσα στη σφαίρα του Είναι υπήρχε αμεσότητα· το καθαρό Είναι χαρακτηρίστηκε στην § 86 ως κάτι απλό και άμεσο. Μέσα στη σφαίρα της ουσίας αυτή η αμεσότητα γίνεται *ταυτότητα*. Η ταυτότητα είναι εξίσου αφηρημένος αυτοσχετισμός όσο και η αμεσότητα του Είναι, ωστόσο ανάμεσά τους υπάρχει μια τεράστια διαφορά: η ταυτότητα που φανερώνεται μέσα στη σφαίρα της ουσίας δεν είναι σχετισμός με κάτι άλλο, το οποίο βρίσκεται έξω από τον εαυτό της, αλλά σχετισμός (= ανασκόπηση) με τον εαυτό.

σμένο συλλαμβάνεται ως κάτι ταυτό με τον εαυτό του, κάτι μη-αντιφατικό με τον εαυτό του[2].

§ 114

Αυτή η ταυτότητα, επειδή προέρχεται από το Είναι, εμφανίζεται κατ' αρχήν ως συνοδευόμενη μόνο από τα χαρακτηριστικά του Είναι και ως σχετιζόμενη με το Είναι ως προς κάτι *εξωτερικό*. Εάν αυτό το εξωτερικό ληφθεί ξέχωρα από την ουσία, ονομάζεται *επουσιώδες*. Αλλ' αυτό είναι λάθος, γιατί η ουσία είναι εντός-εαυτού-Είναι, είναι *ουσιώδης* μόνο καθόσον έχει μέσα της το αρνητικό της, δηλαδή τον σχετισμό-με-κάτι-άλλο, τη μεσολάβηση. Άρα έχει το επουσιώδες ως δική της εμφάνιση μέσα στον εαυτό της[1]. Αλλά εφόσον μέσα στην

---

2. Ο Χέγκελ επεξηγεί αυτή τη διαφορά μεταξύ αμεσότητας (του Είναι) - ταυτότητας (της ουσίας), παραλληλίζοντάς την με τη διαφορά μεταξύ αίσθησης - διάνοιας. Η αίσθηση εκλαμβάνει απερίσκεπτα κάθε τι πεπερασμένο ως *ον*, και δεν βλέπει ότι αυτό υπόκειται σε αλλαγή, σε φθορά, και άρα ότι είναι επίσης *μη ον*. Η διάνοια είναι σίγουρα πιο περιεσκεμμένη, και βλέπει κάτι περισσότερο· αλλά ερμηνεύει το ον επίσης αφηρημένα, ως κάτι που *ταυτίζεται* με τον εαυτό του και όχι ως κάτι *διαφοροποιούμενο* και άρα αντιφατικό προς τον εαυτό του· η διάνοια προσκολλάται στην «αρχή της αντίφασης», λέγοντας ότι τίποτα δεν μπορεί να αντιφάσκει προς τον εαυτό του (Α ≠ μη-Α). Ως γνωστόν ο Χέγκελ ασκεί δριμύτατη κριτική στην αρχή της αντίφασης (δες §§ 117-9), γιατί η αντίφαση είναι κατ' αυτόν η κινητήρια ορμή κάθε δραστηριότητας και αλλαγής.

1. Ο αυτοσχετισμός που παρουσιάζεται μέσα στην ουσία, η ταυτότητα, μοιάζει κατ' αρχήν να συνοδεύεται από τις κατηγορίες του Είναι σαν κάτι αλλιώτικο («εξωτερικό»). Έτσι π.χ. η ουσία φαίνεται να είναι κάτι *άλλο* από το Είναι. Τότε το Είναι χαρακτηρίζεται εσφαλμένα ως επουσιώδες. Αλλά η ουσία συμπεριλαμβάνει το Είναι μέσα της, γιατί το Είναι είναι το *δικό της* αρνητικό· το λεγόμενο «επουσιώδες» είναι λοιπόν εμφάνιση της ίδιας της ουσίας μέσα στον εαυτό της. Εάν δεν εμφανιζόταν αυτό το «επουσιώδες», η ουσία θα ήταν κάτι *μόνο* ουσιώδες, δηλαδή μια

εμφάνιση ή μεσολάβηση περιέχεται η διάκριση, και όσα διαφέρουν (ως διαφέροντα από εκείνη την ταυτότητα, από την οποία προκύπτουν και μέσα στην οποία δεν υπάρχουν ή υπάρχουν ως εμφάνιση) αποκτούν τη μορφή της ταυτότητας, η εμφάνιση πραγματώνεται κατά τον τρόπο του Είναι, δηλαδή της αυτοσχετιζόμενης αμεσότητας. Έτσι η σφαίρα της ουσίας μεταβάλλεται σε μια ακόμη ατελή σύνδεση της *αμεσότητας* και της *μεσολάβησης*. Μέσα της το κάθε τι έχει τεθεί έτσι, ώστε να σχετίζεται με τον εαυτό του και ταυτόχρονα να τον έχει υπερβεί – ως ένα *Είναι της ανασκόπησης*, ένα Είναι μέσα στο οποίο εμφανίζεται κάτι άλλο και το οποίο εμφανίζεται μέσα σε κάτι άλλο[2].

– Η σφαίρα της ουσίας είναι λοιπόν επίσης η σφαίρα της *τεθειμένης αντίφασης*, η οποία [αντίφαση] μέσα στη σφαίρα του Είναι ήταν μόνο *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει].

Επειδή η *μία* έννοια είναι κάτι το κοινό που υπόκειται όλων, μέσα στην ανάπτυξη της ουσίας βρίσκουμε τους ίδιους όρους με εκείνους που βρήκαμε μέσα στην ανάπτυξη του Είναι, αλλά με μορφή *ανασκοπούμενη*. Αντί για το *Είναι* και το *μηδέν* παρουσιάζονται εδώ οι μορφές: *θετικό* και *αρνητικό*· το πρώτο κατ' αρχήν ως *ταυτότητα* αντιστοι-

---

αμεσότητα. Αλλά η ουσία «είναι *ουσιώδης* μόνο καθόσον έχει μέσα της ... τον σχετισμό-με-κάτι-άλλο».

2. Αφού φάνηκε ότι η ουσία έχει μέσα της τη διαφοροποίηση ουσιώδες - επουσιώδες, η εμφάνιση-εντός-εαυτού ως *μεσολάβηση-με-τον-εαυτό* φαίνεται να σχετίζεται *άμεσα* με τον εαυτό· συμπεριλαμβάνει λοιπόν αμεσότητα και μεσολάβηση, αλλά ακόμα όχι μέσα σε τέλεια ενότητα. Αν δούμε π.χ. δύο κατηγορίες της ουσίας, την αιτία και το αποτέλεσμα (δες §§ 153-4), η αιτία φανερώνεται *άμεσα* σαν τέτοια, αλλά ταυτόχρονα *μεσολαβείται* από το αποτέλεσμα· η αμεσότητα (της αιτίας) είναι ταυτόχρονα κάτι μεσολαβούμενο, ανασκοπούμενο, ένα «Είναι της ανασκόπησης». Μέσα στην αιτία εμφανίζεται (ως αναγκαίο άλλο) το αποτέλεσμα, και η αιτία εμφανίζεται (ως αναγκαία προυπόθεση) μέσα στο αποτέλεσμα.

χεί προς το χωρίς-αντίθεση Είναι, το δεύτερο αναπτύσσεται (εμφανίζεται μέσα στον εαυτό του) ως *διαφορά*. Επιπλέον παρουσιάζεται το *γίγνεσθαι* ως *θεμέλιο* του *προσδιορισμένου-Είναι*, το οποίο, όταν ανακλάται [= ανασκοπείται] πάνω στο θεμέλιο, είναι *ύπαρξη*[3].

– Η διδασκαλία περί της ουσίας είναι το πιο δύσκολο μέρος της Λογικής. Περιέχει κυρίως τις κατηγορίες της Μεταφυσικής και των επιστημών ενγένει. Αυτά είναι προϊόντα της ανασκοπούσας διάνοιας, η οποία ενώ εκλαμβάνει τις διαφορές ως *αυθύπαρκτες* και συνάμα θέτει *επίσης* τη σχετικότητά τους, ωστόσο συνδέει την αυθυπαρξία και τη σχετικότητα ως συνυπάρχουσες ή ως διαδοχικές με ένα «*επίσης*», χωρίς να συνδέει αυτές τις σκέψεις και χωρίς να τις ενοποιεί σε μία έννοια[4].

---

3. Στα τρία μέρη της χεγκελιανής Λογικής (περί του Είναι, περί της ουσίας, περί της έννοιας) αναπτύσσεται σε τελική ανάλυση η τρίτη βαθμίδα, η *έννοια* (του Απόλυτου)· τα τρία μέρη είναι, με άλλη διατύπωση, α) η έννοια καθ' εαυτήν, β) η έννοια δι' εαυτήν, γ) η έννοια καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν (δες § 83). Έτσι τις ίδιες κατηγορίες, που συναντήσαμε μέσα στη διδασκαλία περί του Είναι, θα συναντήσουμε και μέσα στη διδασκαλία περί της ουσίας – όχι όμως πια ως *άμεσα* υπαρκτές οντότητες, αλλά ως *ανασκοπούμενες*, δηλαδή ανακλώμενες τη μία πάνω στην άλλη, σχετιζόμενες μέσα τους τη μία με την άλλη. Αντί για τα Είναι-μηδέν θα παρουσιαστούν εδώ τα θετικό-αρνητικό (§ 120), κατ' αρχήν με την κάπως πιο αφηρημένη μορφή: ταυτότητα-διαφορά (§§ 115-9). Στη συνέχεια θα παρουσιαστεί το θεμέλιο (§§ 121-2) αντί για το γίγνεσθαι, και η ύπαρξη (§ 123) αντί για το προσδιορισμένο-Είναι.

4. Γιατί η διδασκαλία περί της ουσίας είναι το πιο δύσκολο μέρος της Λογικής; Επειδή οι διαφορετικές κατηγορίες που παρουσιάζει, συνδέονται ανά ζεύγη (θετικό-αρνητικό, αιτία-αποτέλεσμα κτλ.), αλλά με το ανεπαρκές συνδετικό «επίσης». Ο Χέγκελ εντοπίζει εδώ μια αντίφαση ανάμεσα στον αυθύπαρκτο και όμως αλληλοεξαρτώμενο χαρακτήρα τους: οι κατηγορίες είναι εδώ αυθύπαρκτες, αλλά *επίσης* σχετικές. Σύμφωνα με το παράδειγμα που προσκομίζει ο B. Lakebrink 1979 (σελ. 213): ο άνθρωπος είναι *όμοιος* με τον θεό καθόσον είναι πνεύμα, αλλά είναι επίσης

Α. Η ΟΥΣΙΑ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΟ ΤΗΣ ΥΠΑΡΞΗΣ

α) *Οι καθαρές κατηγορίες της ανασκόπησης*

α) Ταυτότητα

§ 115

Η ουσία εμφανίζεται *εντός εαυτής*, δηλαδή είναι καθαρή ανασκόπηση· άρα είναι μόνο αυτοσχετισμός, όχι ως άμεσος αλλά ως ανασκοπούμενος – *ταυτότητα με τον εαυτό της*[1].

Αυτή η ταυτότητα είναι *μορφική ή της διάνοιας*, εάν κάποιος εμμένει σ' αυτήν και κάνει *αφαίρεση* της διαφοράς. Ή μάλλον η αφαίρεση είναι το να τίθεται αυτή η μορφική ταυτότητα, η μεταμόρφωση κάποιου όντος εντός εαυτού συγκεκριμένου σ' αυτή τη μορφή της απλότητας. [Αυτό μπορεί να γίνει κατά δύο τρόπους:] Είτε με το να *παραμεριστεί* (μέσω της επονομαζόμενης *ανάλυσης*) ένα μέρος από τα πολλαπλά χαρακτηριστικά που υπάρχουν στο συγκεκριμένο ον, και να επιλεγεί μόνο *ένα* από αυτά· είτε με το να παραμεριστεί η διαφορετικότητά τους και να *συναθροιστούν* τα πολλαπλά χαρακτηριστικά σε *ένα*[2].

ανόμοιος προς τον θεό καθόσον είναι αισθητός-σωματικός· η ομοιότητα και η ανομοιότητα είναι εδώ αυθύπαρκτες κατηγορίες, αλλά «επίσης» σχετικές.

1. Ο Χέγκελ επαναλαμβάνει αρχικά αυτό που αναφέρθηκε στην § 112: «Η ουσία είναι το Είναι ως εμφανίζεσθαι μέσα στον εαυτό του». Ως τέτοια εμφάνιση εντός της η ουσία είναι μια *καθαρή* ανασκόπηση (Reflexion), δηλαδή ανάκαμψη στον εαυτό της, σχετισμός μόνο με τον εαυτό της, που δεν συμπεριλαμβάνει άλλο από τον εαυτό. Έτσι ο Χέγκελ οδηγείται στον πρώτο όρο (= κατηγορία) της ουσίας, που είναι η κατηγορία της *ταυτότητας*. Αυτή είναι η πρώτη «καθαρή κατηγορία της ανασκόπησης»· οι άλλες δύο είναι η *διαφορά* (δηλ. η αντίφαση, δες §§ 116-8) και το *θεμέλιο* (γερμανικά: Grund, δες §§ 121-2).

2. Τί θα πει ταυτότητα; Ο Χέγκελ εκθέτει κατ' αρχήν την *αφηρημένη ή μορφική* ταυτότητα. Αυτή έγκειται στο να βλέπει κανείς

Εάν συνδέσουμε την ταυτότητα με το Απόλυτο, μεταβάλλοντας το Απόλυτο σε υποκείμενο μιας πρότασης, προκύπτει: *το Απόλυτο ταυτίζεται με τον εαυτό του.*

– Όσο αληθινή και αν είναι αυτή η πρόταση, είναι αμφίβολο εάν νοείται μέσα στην αλήθεια της· γι' αυτό ως προς την έκφρασή της είναι τουλάχιστο ατελής. Γιατί παραμένει αναποφάσιστο, κατά πόσο εννοεί την αφηρημένη ταυτότητα της διάνοιας, δηλαδή σε αντίθεση προς τα άλλα χαρακτηριστικά της ουσίας, ή την ταυτότητα ως κάτι εντός εαυτού *συγκεκριμένο*. Στη δεύτερη περίπτωση, καθώς θα φανεί, η ταυτότητα είναι κατ' αρχήν το *θεμέλιο*, κι έπειτα – σε ένα ανώτερο βαθμό αλήθειας – η *έννοια*.

– Ακόμα και η λέξη «*απόλυτο*» δεν έχει συχνά καμιά άλλη σημασία πέρα από το «*αφηρημένο*». Έτσι π.χ. ο *απόλυτος* χώρος και ο *απόλυτος* χρόνος δεν σημαίνει τίποτε άλλο από τον αφηρημένο χώρο και τον αφηρημένο χρόνο.

μόνο την ταυτότητα και να παραβλέπει τη διαφορά (= ετερότητα). Η ίδια η αφαίρεση έγκειται στο να τίθεται αυτή η μορφική ταυτότητα. Αυτό κάνει η μορφική (ή τυπική) Λογική, της οποίας η πρώτη «αρχή» είναι η «αρχή της ταυτότητας»: Α=Α. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ μια οξεία κριτική σ' αυτό το αξίωμα: Πρόκειται για «μεταμόρφωση» (Verwandlung) κάποιου συγκεκριμένου όντος σ' αυτή την απλή φόρμα (= τύπο, καλούπι). Αυτή η μεταμόρφωση επιτυγχάνεται είτε με παραμερισμό των πολλών χαρακτηριστικών για χάρη ενός (π.χ. όταν ο θεός ορίζεται ως το ρεαλιστικότατο ον – ens realissimum –, παραμερίζονται τα ποικίλα χαρακτηριστικά του: η δικαιοσύνη, η αγάπη, η παντοδυναμία κλπ.), είτε με συνάθροιση των πολλών χαρακτηριστικών σε ένα, οπότε η διαφορετικότητά τους εξαφανίζεται. Το ότι ο Χέγκελ έχει κατά νου τον θεό, το Απόλυτο, φανερώνεται με τις επόμενες προτάσεις του κειμένου. Σε μια προφορική προσθήκη λέει ο Χέγκελ: «Μπορεί να ειπωθεί ότι η αληθινή γνώση του θεού αρχίζει με το να τον γνωρίσει κανείς ως ταυτότητα – ως απόλυτη ταυτότητα· σ' ετούτο συμπεριλαμβάνεται τότε επίσης, ότι κάθε δύναμη και κάθε μεγαλοπρέπεια του κόσμου καταποντίζεται προ του θεού, και μπορεί να υφίσταται μόνο ως εμφάνιση της *δικής του* δύναμης και της *δικής του* μεγαλοπρέπειας».

Όταν οι όροι της ουσίας λαμβάνονται ως *ουσιώδεις* όροι, γίνονται κατηγορούμενα ενός προϋποτιθέμενου υποκείμενου, το οποίο, επειδή αυτοί είναι ουσιώδεις, είναι *το κάθε τι*. Οι προτάσεις που προκύπτουν έτσι, διατυπώνονται ως *γενικοί νόμοι της νόησης*. Η πρώτη από αυτές, η *αρχή της ταυτότητας*, λέει: «*Το κάθε τι ταυτίζεται με τον εαυτό του*· Α = Α»· και αρνητικά: «*Το Α δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα Α και μη-Α*».

– Αυτή η πρόταση, αντί να είναι ένας αληθινός νόμος της νόησης, δεν είναι παρά ο νόμος της *αφηρημένης διάνοιας*. Ήδη η *προτασιακή μορφή* αντιφάσκει προς αυτήν: γιατί μια πρόταση υπόσχεται πάντα μια διαφορά ανάμεσα στο υποκείμενο και στο κατηγορούμενο· αλλά αυτή η πρόταση δεν εκπληρώνει αυτό που απαιτεί η μορφή της. Κυρίως όμως αυτός ο νόμος αναιρείται με τους υπόλοιπους υποτιθέμενους νόμους της νόησης, οι οποίοι μεταβάλλουν σε νόμο το αντίθετο αυτού του νόμου.

– Εάν κάποιος ισχυρίζεται ότι η αρχή της ταυτότητας δεν μπορεί να αποδειχτεί, αλλά *κάθε* συνείδηση πορεύεται σύμφωνα με αυτήν και συμφωνεί με αυτήν εμπειρικά αμέσως μόλις την ακούσει, σ' αυτή την υποτιθέμενη εμπειρία της Σχολής πρέπει να αντιπαραταχθεί η γενική εμπειρία, ότι καμιά συνείδηση δεν σκέφτεται σύμφωνα με αυτόν τον νόμο, και ούτε φτιάχνει παραστάσεις σύμφωνα με αυτόν, και καμιά ύπαρξη οποιουδήποτε είδους δεν υπάρχει σύμφωνα με αυτόν. Το να μιλά κανείς σύμφωνα με αυτόν τον υποτιθέμενο νόμο της αλήθειας («Ένας πλανήτης είναι ένας πλανήτης». «Ο μαγνητισμός είναι ο μαγνητισμός». «Το πνεύμα είναι το πνεύμα») θεωρείται πολύ σωστά ως ηλιθιότητα· αυτό είναι σίγουρα γενική εμπειρία. Η μόνη Σχολή μέσα στην οποία ισχύουν τέτοιοι νόμοι, μαζί με τη Λογική της, την οποία εκθέτει με πολλή σοβαρότητα, έχει χάσει εδώ και πολύν καιρό την

αξιοπιστία της τόσο στον υγιή ανθρώπινο νου όσο και στη φιλοσοφική λογική ικανότητα[3].

β) Η διαφορά

§ 116

Η ουσία είναι καθαρή ταυτότητα και εμφάνιση μέσα στον εαυτό της, μόνο καθόσον είναι αυτοσχετιζόμενη αρνητικότητα και άρα αυτοαπώθηση του εαυτού της. Περιέχει λοιπόν ουσιαστικά το χαρακτηριστικό της *διαφοράς*[1].

---

3. Η κύρια ένσταση του Χέγκελ ενάντια στην αρχή της ταυτότητας έγκειται στο ότι πρόκειται για μια πρόταση με υποκείμενο / συνδετικό / κατηγορούμενο· αλλά κάθε πρόταση προϋποθέτει μια *διαφορά* ανάμεσα στο υποκείμενο και στο κατηγορούμενο, ενώ η αρχή της ταυτότητας την αρνείται. Αλλά και εμπειρικά ιδωμένο, κανένας δεν σκέπτεται σύμφωνα με αυτή την αρχή, και τίποτα δεν υπάρχει βάσει αυτής. Μόνο ένας ηλίθιος θα μπορούσε να προσδιορίσει ένα πλανήτη ως πλανήτη – κι αυτό γιατί όσο αφηρημένα και αν συλληφθεί π.χ. ένας πλανήτης, ποτέ δεν θα μπορούσαν να αποκλεισθούν έλλογα όλες οι *διαφορές* του από τους άλλους πλανήτες ή από τα απλανή σώματα. – Ως «Σχολή» δεν εννοεί ο Χέγκελ ένα επιμέρους φιλοσοφικό σύστημα, αλλά τον «σχολαστικό» τρόπο με τον οποίο εδώ και αιώνες διδάσκεται η Αριστοτελική μορφική (= «τυπική») Λογική.

1. Εμβαθύνοντας στην καθαρή *ταυτότητα* της ουσίας ο Χέγκελ ανακαλύπτει τη *διαφορά* (= ετερότητα). Πώς είναι δυνατό κάτι τέτοιο; Η ουσία είναι καθαρή ανασκόπηση, δηλαδή ανάκαμψη του εαυτού μέσα στον εαυτό του, αυτοεμφάνιση εντός εαυτής. Αυτό δηλώνει μια μεταποίηση του Είναι σε φαίνεσθαι, σε καθαρή φαινομενικότητα· δεν είναι πια *κάτι* που εμφανίζεται, αλλά ένα σκέτο φαινόμενο. Τότε όμως ο εαυτός βλέπει μέσα στον εαυτό του όχι πια *κάτι*, αλλά ένα σκέτο φαινόμενο, και ο αυτοσχετισμός παύει να είναι σκέτη ταύτιση του εαυτού με τον εαυτό του, και γίνεται *άρνηση* του φαινόμενου σαν τέτοιου, διαφοροποίηση από αυτό και απώθησή του (Abstoßen). Μια παρόμοια απώθηση (Repulsion) και αρνητική σχέση

Η ετερότητα δεν είναι πια εδώ *ποιοτική*, ένας προσδιορισμός, ένα όριο. Η ετερότητα είναι τώρα μέσα στην ουσία, η οποία σχετίζεται με τον εαυτό της, άρα η άρνηση είναι ταυτόχρονα μια σχέση – είναι *διαφορά, τεθειμένο-Είναι, μεσολαβημένο-Είναι*[2].

§ 117

Η διαφορά είναι 1) *άμεση* διαφορά, *διαφορετικότητα*· μέσα σ' αυτήν τα διαφορετικά όντα είναι καθένα δι' εαυτό αυτό που είναι, και αδιάφορο για τη σχέση του προς το άλλο. Αυτή η σχέση είναι λοιπόν κάτι εξωτερικό προς αυτά. Εξαιτίας της αδιαφορίας των διαφορετικών για τη διαφορά τους, αυτή η διαφορά πέφτει έξω από αυτά σε κάτι τρίτο, στον *συγκρίνοντα* όρο. Αυτή η εξωτερική διαφορά, ως ταυτότητα των σχετιζόμενων όντων, είναι *ομοιότητα*· ως μη-ταυτότητά τους, είναι *ανομοιότητα*[1].

προς τον εαυτό συναντήσαμε ήδη στην § 97. Ενώ όμως εκεί η απώθηση και η αυτοδιαφοροποίηση ήταν άμεση, εδώ είναι ανασκοπούμενη. Εδώ πρόκειται όχι για *κάτι* που αρνείται κάτι άλλο, αλλά για καθαρή αρνητικότητα και καθαρή διαφοροποίηση: ο ίδιος ο «εαυτός» απωθεί και αρνείται τον εαυτό του. Η «διαφορά» είναι λοιπόν *αυτοδιχασμός*.

2. Αφού ανακάλυψε τη διαφορά (Unterschied), ο Χέγκελ μιλά για ετερότητα (Anderssein). Η ετερότητα μέσα στη σφαίρα της ουσίας δεν χαρακτηρίζει δύο διαφορετικές ποιότητες· δεν αποτελεί όριο ανάμεσά τους (όπως ήταν στις §§ 91-2). Εδώ η ταύτιση και η διαφοροποίηση διεξάγεται εντός εαυτής, ως άρνηση του εαυτού και «ταυτόχρονα» ως σχέση με τον εαυτό. Ο Χέγκελ χαρακτηρίζει εδώ την ετερότητα ως *τεθειμένο-Είναι* σε αντίθεση προς το δι'-εαυτό-Είναι (της ποιότητας), και την ορίζει ως *μεσολαβημένο-Είναι* σε αντίθεση προς την ασχέτιστη αμεσότητα. Έτσι π.χ. στο αντιθετικό ζευγάρι αιτία - αποτέλεσμα, το αποτέλεσμα δεν είναι μια αυθύπαρκτη ποιότητα, κάτι άμεσα διαφορετικό· παραμένει κάτι τεθειμένο από την αιτία, κάτι εξακολουθητικά μεσολαβούμενο από αυτήν (= σχετιζόμενο προς αυτήν).

1. Ο Χέγκελ μελετά εδώ και στις επόμενες παραγράφους τη

Η διάνοια χωρίζει αυτά τα χαρακτηριστικά τόσο πολύ, ώστε μολονότι η σύγκριση έχει ένα και το αυτό υπόστρωμα για την ομοιότητα και την ανομοιότητα, οι οποίες οφείλουν να εξηγηθούν ως διαφορετικές *πλευρές* και *απόψεις* του, εντούτοις η ομοιότητα δι' εαυτήν [= ξέχωρα ιδωμένη] είναι μόνο το πρώτο από τα στοιχεία, δηλαδή η ταυτότητα, και η ανομοιότητα δι' εαυτήν είναι διαφορά[2].

Η διαφορετικότητα, όπως και η ταυτότητα, έχει

διαφορά. Πρώτα εξετάζει την *άμεση* διαφορά (§§ 117-8) και στη συνέχεια την *ουσιώδη ή καθ' εαυτήν* διαφορά (§§ 119-20). Η άμεση διαφορά είναι αυτή κατά την οποία δύο όντα είναι αυτό που είναι, και αδιαφορούν για τη σχέση του ενός προς το άλλο. Ο Χέγκελ χαρακτηρίζει αυτή τη διαφορά: διαφορετικότητα (Verschiedenheit), με το νόημα ότι πρόκειται για έναν πέρα για πέρα διεξαγόμενο διαχωρισμό των διαφορετικών όντων. Πρόκειται για μια διαφορά που υφίσταται, κατά το μέτρο που κάθε ον βλέπεται άμεσα, ως το αυτό με τον εαυτό του, και άρα σε διάκριση προς κάθε τι άλλο.

Υπάρχει στο παρόν χωρίο ένα λεκτικό παιχνίδι, που αποκαλύπτει περισσότερα από όσα προσφέρει μια απλή ανάγνωση. Όταν ο Χέγκελ γράφει ότι τα διαφορετικά όντα «αδιαφορούν» (sind gleichgültig), υπονοεί: ισχύουν ως *όμοια* (gleich - gelten). Η διαφορετικότητά τους είναι λοιπόν ομοιότητα και ανομοιότητα. Αλλά για να ιδωθεί ετούτη, είναι απαραίτητος ένας συγκρίνων όρος· κι εδώ υπάρχει ένα ακόμα λογοπαίγνιο: ο «συγκρίνων» όρος (Vergleichendes) δεν κάνει παρά μια «εξομοίωση» (gleichen), μια εξωτερική και επιπόλαιη σύγκριση, που ανακαλύπτει μόνο ομοιότητες και ανομοιότητες. Μέσα στη γερμανική λέξη gleich (μεταφράζω: όμοιος) υπάρχει επίσης το νόημα: *ίσος*· έτσι ο Χέγκελ συνδυάζει αυτή την εξωτερική σχέση ομοιότητας με την αριθμητική ισότητα - ανισότητα.

2. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ μια κριτική στην παραδοσιακή Μεταφυσική (την οποία μέμφεται ότι εργάζεται μόνο με τη «διάνοια»), η οποία διαχωρίζει τόσο πολύ την ομοιότητα από την ανομοιότητα (που είναι ασφαλώς όροι συσχετισμού και άρα σχετικοί), ώστε καταντά να βλέπει στην ομοιότητα μια ταυτότητα αποκομμένη από κάθε έτερο, και στην ανομοιότητα μια ετερότητα αποκομμένη από κάθε ταυτότητα.

υποστεί μεταμόρφωση διαμορφωμένη σε πρόταση: «*Το κάθε τι είναι διαφορετικό*» ή «*Δεν υπάρχουν δύο πράγματα που να είναι εντελώς όμοια μεταξύ τους*»[3]. Εδώ στο «κάθε τι» δίνεται ένα κατηγορούμενο, που είναι το *αντίθετο* από την *ταυτότητα* που του αποδιδόταν στο πρώτο αξίωμα· άρα του αποδίδεται ένας νόμος που αντιφάσκει στον πρώτο. Ωστόσο αυτό εξηγείται. Εφόσον η διαφορετικότητα εκλαμβάνεται ως ανήκουσα μόνο στην εξωτερική σύγκριση, κάθε τι που βλέπεται *δι' εαυτό* οφείλει να είναι *το αυτό* με τον εαυτό του, και έτσι αυτή η δεύτερη πρόταση δεν χρειάζεται να αντιφάσκει προς την πρώτη. Τότε όμως και η διαφορετικότητα *δεν ανήκει* στο «κάτι» ή στο «κάθε τι»: δεν αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό αυτού του υποκειμένου· με αυτό το νόημα η δεύτερη ετούτη πρόταση δεν επιτρέπεται καν να λέγεται.

– Εάν όμως το ίδιο το «κάτι» είναι, όπως λέει η πρόταση, διαφορετικό, είναι τέτοιο μόνο μέσω του *δικού του* χαρακτήρα· τότε όμως δεν εννοείται πια η διαφορετικότητα σαν τέτοια, αλλά η *προσδιορισμένη* [= «ειδοποιός»] διαφορά. – Αυτό είναι και το νόημα της πρότασης του Leibniz[4].

---

3. Δες G.W. Leibniz, *Μοναδολογία* 9: «Il faut même que chaque Monade soit differente de chaque autre. Car il n' y a jamais dans la nature deux Êtres, qui soient parfaitement l' un comme l' autre». (= «Και μάλιστα κάθε μια Μονάδα πρέπει να διαφέρει από κάθε άλλη. Γιατί δεν υπάρχουν ποτέ μέσα στη φύση δύο όντα, που να μοιάζουν εντελώς μεταξύ τους»).

4. Εδώ ο Χέγκελ κρίνει την περίφημη «αρχή της διαφοράς» (principium indiscernibilium) που διατύπωσε ο Λάιμπνιτς. Η παραδοσιακή Μεταφυσική έφτασε να διαμορφώσει μια πρόταση, η οποία σε τελική ανάλυση «μεταμορφώνει» τη διαφορετικότητα, όπως είδαμε παραπάνω την ταυτότητα να μεταμορφώνεται σε «αρχή της ταυτότητας». Και ενώ εκείνη η αρχή ισχυριζόταν ότι «*Το κάθε τι ταυτίζεται* με τον εαυτό του», αυτή εδώ η πρόταση λέει ακριβώς το αντίθετο και ουσιαστικά αντιφάσκει προς εκείνη, λέγοντας: «*Το κάθε τι είναι διαφορετικό (= διαφέρει)*». Η

§ 118

Η ομοιότητα είναι μια ταυτότητα τέτοιων μόνο όντων, τα οποία δεν είναι *τα αυτά*, δεν ταυτίζονται μεταξύ τους· και η ανομοιότητα είναι *σχέση* ανόμοιων όντων. Αυτές οι δύο δεν πέφτουν λοιπόν σε διαφορετικές πλευρές ή απόψεις των όντων, ώστε να μη συγγενεύουν, αλλά η καθεμιά τους είναι ένας φωτισμός της άλλης. Η διαφορετικότητα είναι διαφορά της ανασκόπησης ή *διαφορά καθ' εαυτήν, προσδιορισμένη* [= «ειδοποιός»] διαφορά[1].

διάνοια δεν βλέπει αντίφαση ανάμεσα σ' αυτές τις δύο προτάσεις, γιατί η μία πρόταση ταυτίζει κάθε τι *με τον εαυτό του*, η δεύτερη πρόταση το διαφοροποιεί *από άλλα*· αλλά αυτό το πετυχαίνει κατ' αρχήν παραβλέποντας ότι η ταυτότητα είναι κατά βάθος μια διαφορά (του εαυτού από τον εαυτό του, του υποκείμενου από το κατηγορούμενο), αφετέρου παραβλέποντας ότι η διαφορά ή η ομοιότητα-ανομοιότητα αναφέρεται στο ίδιο υπόστρωμα, σε ένα και το αυτό «υποκείμενο». Εάν μελετηθεί η διαφορά μέσα σε ένα και το αυτό «κάτι», τότε παύει να είναι διαφορετικότητα ανάμεσα σε δύο διαφορετικά όντα και γίνεται *ουσιώδης* διαφορά, δηλαδή διαφορά μέσα στην ταυτότητα. Το νόημα του περίφημου principium indiscernibilium, που διατύπωσε ο Λάιμπνιτς στη *Μοναδολογία* (δες προηγούμενη υποσημείωση), είναι ακριβώς αυτό: ότι ένα «κάτι» για να διαφέρει πράγματι από άλλα τινά, πρέπει να διαφέρει από τον εαυτό του, δηλαδή να είναι καθ' εαυτό προσδιορισμένο. Έτσι π.χ. το «κάτι» που ονομάζουμε «πολίτης» για να διαφέρει πράγματι από άλλα τινά, πρέπει πρώτα να διαφοροποιηθεί – και έτσι να προσδιοριστεί – σε ένα συγκεκριμένο πλήθος ανθρώπων, όπως είναι οι πολίτες της Αθήνας, της Πάτρας κλπ.

1. Σε αντίθεση προς τον μονόπλευρο χαρακτήρα της παραδοσιακής Μεταφυσικής, η οποία αποκόβει ριζικά την ομοιότητα από την ανομοιότητα, την ταυτότητα από τη διαφορά, ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι η ομοιότητα είναι μεν ταυτότητα, αλλά όντων που *δεν* ταυτίζονται μεταξύ τους – και άρα διαφέρουν· αφετέρου η ανομοιότητα περιλαμβάνει ασφαλώς μια διαφορά, αλλά επειδή *σχετίζονται* τα ανόμοια (π.χ. σχετίζεται ένας αρχαίος ναός με μια εκκλησία ή μια καρυδιά με μια βελανιδιά). Η ομοιότητα ενέχει διαφορά και η ανομοιότητα ενέχει ταυτότητα· καθεμιά

2) Η *καθ' εαυτήν* διαφορά είναι ουσιώδης: είναι το *θετικό* και το *αρνητικό*. Το θετικό είναι ο ταυτός αυτοσχετισμός κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να *μην* είναι το αρνητικό, και το αρνητικό είναι το διαφορετικό δι' εαυτό κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να *μην* είναι το θετικό. Εφόσον καθένα τους είναι δι' εαυτό έτσι, ώστε *να μην είναι το άλλο*, καθένα από αυτά *εμφανίζεται* μέσα στο άλλο και υπάρχει μόνο όσο υπάρχει το άλλο. Άρα η ουσιώδης διαφορά είναι *αντίθεση*, σύμφωνα με την οποία το διαφορετικό δεν αντιτίθεται προς κάτι *άλλο γενικά*, αλλά προς το *δικό του* άλλο. Δηλαδή καθένα από αυτά τα δύο [δηλ. το αρνητικό και το θετικό] έχει το δικό του χαρακτηριστικό μόνο μέσα στη σχέση του προς το άλλο· ανασκοπείται μέσα στον εαυτό του, μόνο καθόσον ανασκοπείται μέσα στο άλλο, και αντίστροφα. Έτσι λοιπόν καθένα είναι του άλλου το δικό του άλλο[1].

εμφανίζεται και φωτίζεται (scheint) μέσω της άλλης, καθεμιά εμφανίζει και φωτίζει την άλλη. Δεν πρόκειται λοιπόν για ριζική διαφορετικότητα, αλλά για μια *ανασκοπούμενη* διαφορά, όπου γίνεται ανάκλαση του εαυτού εντός εαυτού – γι' αυτό και μπορεί να ονομαστεί: διαφορά «καθ' εαυτήν». Ας προσεχτεί ότι αυτό το «καθ' εαυτό» (an sich) δεν είναι πια εκείνο το *δυνάμει* καθ'-εαυτό-Είναι, που εμφανίστηκε στην § 91, αλλά πρόκειται για ένα *προσδιορισμένο* Είναι-για-κάτι-άλλο· μέσα σε μια ταυτότητα (π.χ. «πολίτης») γίνεται προσδιορισμός και διαφοροποίηση ενός Κάτι από κάτι άλλο (π.χ. Αθηναίος πολίτης, Θηβαίος πολίτης, Κορίνθιος πολίτης).

1. Αφού στις προηγούμενες παραγράφους επέκρινε τη «διάνοια» για το ότι βλέπει μόνο *άμεσες* διαφορές, ο Χέγκελ αναπτύσσει εδώ την καθ' εαυτήν διαφορά ή διαφορά της ανασκόπησης, η οποία ανήκει στη σφαίρα της ουσίας. Αυτή η διαφορά συγκεκριμενοποιείται με τους όρους: θετικό-αρνητικό. Υπάρχει ασφαλώς μια αντιστοιχία ανάμεσα στα: θετικό-ταυτότητα, όπως και στα: αρνητικό-διαφορά. Αλλά το θετικό ως ταυτότητα *δεν* είναι το αρνητικό, και το αρνητικό ως διαφορά *δεν* είναι το θετικό· έτσι το θετικό είναι το μη-αρνητικό και το αρνητικό είναι το μη-θετικό: η ουσιώδης διαφορά αποκαλύπτεται ως αντίθεση (Entgegensetzung). Εδώ

Η καθ' εαυτήν διαφορά παρέχει το αξίωμα: «*Το κάθε τι είναι ουσιαστικά διαφορετικό*»· ή όπως έχει επίσης εκφραστεί: «*Από δύο αντίθετα κατηγορούμενα μόνο το ένα μπορεί να αποδοθεί σε κάτι, και τρίτο δεν υπάρχει*».

– Αυτή η «αρχή της αντίθεσης» αντιφάσκει ξεκάθαρα προς την αρχή της ταυτότητας· η δεύτερη λέει ότι κάτι είναι μόνο *αυτοσχετισμός*, η πρώτη λέει ότι είναι *αντίθετο, σχετισμός με το άλλο του*. Αυτή είναι η ιδιόμορφη απεριοσκεψία της αφαίρεσης: να παραθέτει δίπλα-δίπλα δύο τέτοιες αντιφατικές προτάσεις ως νόμους, χωρίς καν να τις συγκρίνει.

– Η αρχή *του αποκλειόμενου τρίτου* είναι το αξίωμα της προσδιορισμένης διάνοιας, η οποία θέλει να αποφύγει την αντίφαση, αλλά επιχειρώντας τούτο πέφτει σε αντίφαση. Το Α πρέπει να είναι είτε +Α είτε –Α· με αυτές τις λέξεις εκφράζεται ήδη ένα τρίτο Α, που δεν είναι ούτε + ούτε –, και το οποίο τίθεται *τόσο* ως +Α *όσο* και ως –Α. Εάν +W σημαίνει 6 μίλια προς τα δυτικά, και –W σημαίνει 6 μίλια προς τα ανατολικά και τα + και – αλληλοαναιρούνται, τότε τα 6 μίλια δρόμου ή χώρου παραμένουν ό,τι ήταν χωρίς και μαζί με την αντίθεση. Ακόμα και το σκέτο *συν* και *πλην* του αριθμού ή της αφηρημένης κατεύθυνσης έχουν τρόπον τινά το μηδέν ως τρίτο τους· πρέπει πάντως να αναγνωρίσουμε ότι η κενή αντίθεση, την οποία θέτει η διάνοια ανάμεσα στα *συν* και *πλην*, έχει την αξία της σε τέτοιες αφαιρέσεις όπως είναι ο αριθμός, η κατεύθυνση κτλ[2].

παύει ο ένας όρος να «αδιαφορεί» για τον άλλο, γιατί ο άλλος όρος είναι το *δικό του* άλλο. Έτσι ο Χέγκελ οδηγείται στον πυρήνα της διαλεκτικής, που είναι η «τεθειμένη αντίφαση» (§ 114): τα αντιφατικά συνυπάρχουν ως αλληλοαναιρούμενα.

2. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ μια οξύτατη κριτική στην «αρχή του αποκλειόμενου τρίτου» ή «αρχή της αντίθεσης». Λυτή η αρχή υποστηρίζει

Μέσα στη διδασκαλία περί αντιφατικών εννοιών η μία έννοια είναι π.χ. το μπλε (γιατί μέσα σ' αυτή τη διδασκαλία ακόμα και η αισθητηριακή παράσταση ενός χρώματος ονομάζεται έννοια) και η άλλη *όχι-μπλε*. Αυτή η άλλη δεν είναι κάτι καταφατικό, ας πούμε *κίτρινο*, αλλά μόνο το αφηρημένα αρνητικό του πρώτου.

– Το ότι το αρνητικό εντός εαυτού είναι επίσης θετικό, δες την επόμενη §· τούτο περιέχεται ήδη μέσα στον ορισμό, ότι αυτό που αντιτίθεται σε κάτι άλλο είναι το άλλο του [= το *δικό του* άλλο].

– Η κενότητα της αντίθεσης ανάμεσα στις επονομαζόμενες αντιφατικές έννοιες εκτέθηκε με πληρότητα στη μεγαλόπρεπη έκφραση ενός γενικού νόμου, ότι σε *κάθε* πράγμα ανήκει το ένα και όχι το άλλο από *όλα* τα έτσι αντιτιθέμενα κατηγορούμενα· έτσι ώστε το πνεύμα είναι είτε λευκό είτε όχι-λευκό, είτε κίτρινο είτε όχι-κίτρινο, και ούτω καθεξής επ' άπειρο[3].

Επειδή ξεχνιέται ότι η ίδια η ταυτότητα και η

ότι κάθε τι είναι αντίθετο, δηλαδή τίθεται σε αντίθεση προς το άλλο του – έτσι όμως αντιφάσκει προς την αρχή της ταυτότητας, που έβλεπε μόνο έναν αυτοσχετισμό τού κάθε τι με τον εαυτό του (A=A). Η αρχή του αποκλειόμενου τρίτου (tertium non datur) προσπαθεί να παραμερίσει την αντίφαση – η οποία ωστόσο υπάρχει! -, και κατ' αυτή την προσπάθεια πέφτει η ίδια σε αντίφαση. Γιατί εάν «το Α πρέπει να είναι είτε +Α είτε –Α», τότε ήδη έχει εκφραστεί ένας τρίτος όρος, το Α που δεν είναι ούτε + ούτε –, και άρα είναι τόσο + όσο και –. Αντί να εξοστρακίζει την αντίφαση, αυτή η αρχή την καθιστά ορατή: υπάρχει ένα Α που είναι και +Α και –Α. Με ένα πιο απτό παράδειγμα: εάν +W = «6 μίλια προς τα δυτικά» και –W = «6 μίλια προς τα ανατολικά», τότε υπάρχουν πράγματι *6 μίλια* δρόμου ή χώρου, για τα οποία αυτή η αντίθεση είναι αδιάφορη, και είναι το W που είναι τόσο + όσο και –.

3. Η αρχή του αποκλειόμενου τρίτου είναι μια «μεγαλοπρεπής» (μέσα στην αφέλειά της) έκφραση της εικασίας, ότι σε *κάθε κάτι* πρέπει να ανήκει το ένα από τα δύο αντιφατικά κατηγορούμενα (π.χ. μπλε/όχι-

αντίθεση είναι αντίθετες, η «αρχή της αντίθεσης» εκλαμβάνεται και ως «αρχή της ταυτότητας» με τη μορφή της «αρχής της αντίφασης». Μια *έννοια* που από δύο αντιφατικά μεταξύ τους χαρακτηριστικά δεν έχει κανένα ή έχει και τα δύο, π.χ. ένας τετράγωνος κύκλος, θεωρείται κάτι Λογικά εσφαλμένο. Μολονότι ένας πολυγωνικός κύκλος και ένα ευθύγραμμο τόξο κύκλου αντιφάσκουν προς αυτό το αξίωμα, οι γεωμέτρες δεν διστάζουν να θεωρήσουν τον κύκλο ως ένα πολύγωνο με ευθύγραμμες πλευρές. Αλλά ένας κύκλος (δηλαδή ο σκέτος ονοματικός του προσδιορισμός) δεν είναι ακόμα *έννοια*. Μέσα στην έννοια του κύκλου, το κέντρο και η περιφέρεια είναι εξίσου ουσιώδη· και τα δύο αυτά χαρακτηριστικά τής ανήκουν· και όμως το κέντρο και η περιφέρεια είναι αντίθετα και αντιφατικά μεταξύ τους[4].

Η αντίληψη της *πολικότητας*, που τόσο πολύ κυριαρχεί μέσα στη Φυσική, περιέχει μέσα της τον πιο σωστό

μπλε, λευκό/όχι-λευκό), και άρα εικάζει ότι π.χ. το πνεύμα ή ο θεός ή η ελευθερία είναι είτε μπλε είτε όχι-μπλε!

4. Η *αρχή της αντίφασης* δεν είναι παρά η αρχή της αντίθεσης διατυπωμένη ως αρχή της ταυτότητας. Αυτή λέει το εξής: «Μία έννοια που από δύο αντιφατικά χαρακτηριστικά δεν έχει κανένα (π.χ. το Α που δεν είναι ούτε +Α ούτε –Α, το πνεύμα που δεν είναι ούτε μπλε ούτε όχι-μπλε) ή που έχει και τα δύο (π.χ. το Α που είναι και +Α και –Α), είναι Λογικά εσφαλμένη». Η ίδια αρχή διατυπωμένη με βάση την αρχή της ταυτότητας: «Εφόσον κάθε τι ταυτίζεται με τον εαυτό του, δεν μπορεί να αντιφάσκει στον εαυτό του». Ο Χέγκελ καταδείχνει ότι η αντιφατική πρόταση «ένας κύκλος είναι ταυτόχρονα ευθύγραμμος και κυρτός» *δεν* είναι εσφαλμένη, γιατί ο κύκλος, μολονότι κυρτός, αποτελείται επίσης από άπειρες μικρές ευθύγραμμες πλευρές· επιπλέον μέσα στον κύκλο ως έννοια συνυπάρχει η αντίθεση: κέντρο - περιφέρεια, χωρίς αυτή να εξολοθρεύει τον κύκλο. Συμπέρασμα: Μια έννοια είναι πάντα *μια ταυτότητα μέσα στη διαφορά*, άρα περιέχει μια *αντίφαση* που δεν μπορεί να αποκλειστεί.

ορισμό της αντίθεσης. Αλλά εάν η Φυσική προσκολληθεί στη συνηθισμένη Λογική σχετικά με τους νόμους της νόησης, θα έπρεπε να τρομοκρατηθεί για τα καλά, αν επεξεργαζόταν κάποτε την πολικότητα και οδηγείτο στα νοήματα που εξετάζει αυτή η Λογική.

§ 120

[Η εναντίωση έχει δύο μορφές:] Το *θετικό* είναι εκείνος ο *διαφορετικός* όρος, που κατανοείται ως δι' εαυτόν [= αυθύπαρκτος] και εντούτοις *όχι* ως αδιάφορος για τη σχέση του *προς το άλλο του*. Το *αρνητικό* είναι εξίσου αυθύπαρκτο, ως αρνητική σχέση *προς εαυτόν*, ως κάτι *δι' εαυτό*, αλλά ταυτόχρονα ως απόλυτα αρνητικό πρέπει να έχει αυτό τον αυτοσχετισμό του, δηλαδή το θετικό του, μόνο μέσα στο άλλο. Το θετικό και το αρνητικό είναι λοιπόν η τεθειμένη αντίφαση· και τα δύο είναι *καθ' εαυτά* [= δυνάμει] το αυτό. Αυτά τα δύο ταυτίζονται και *δι' εαυτά*, εφόσον καθένα από αυτά είναι η αναίρεση του άλλου και του εαυτού του. Έτσι μεταβαίνουν στο *θεμέλιο*[1].

1. Σ' αυτή τη θεμελιώδη παράγραφο της χεγκελιανής Λογικής δίνεται μια λαμπρή εικόνα της διαλεκτικής κίνησης. Η αντίθεση ανάμεσα στις έννοιες θετικό-αρνητικό, που δείχτηκε στην § 119, οξύνεται τώρα σε εναντίωση. Το θετικό και το αρνητικό γίνονται οι δύο πόλοι μιας εναντίωσης, καθένας από τους οποίους περιέχει μέσα του τον άλλο, και μάλιστα κατά τρόπο ώστε αποκλείοντας τον άλλο, αποκλείει τον εαυτό του.

Κατ' αρχήν διαπιστώνεται η αντιστοιχία θετικό-διαφορετικό και αρνητικό-ταυτό· το θετικό ως αυθύπαρκτο είναι διαφορετικό από το αρνητικό· το αρνητικό ως αυτοσχετιζόμενο είναι κάτι ταυτό με τον εαυτό του. Το *θετικό* είναι διαφορετικό, καθόσον έχει την αυθυπαρξία μιας δι'-εαυτό-σχέσης, μιας διαφορετικότητας (δες § 117)· και όμως δεν μπορεί να αδιαφορεί για τη σχέση του προς το αρνητικό, γιατί αυτό είναι το άλλο του· το θετικό παρουσιάζεται λοιπόν ως εντός εαυτού αντιφατικό· είναι ένα διαφορετικό που ταυτόχρονα *δεν* αδιαφορεί. Το ίδιο συμβαίνει με

– Ή αλλιώς: η ουσιώδης διαφορά ως διαφορά καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν, είναι άμεσα μόνο η διαφορά του εαυτού της από τον εαυτό της, άρα περιέχει το ταυτό· στην ολική, καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν υπάρχουσα διαφορά ανήκει λοιπόν τόσο η διαφορά όσο και η ταυτότητα.

– Η διαφορά, *ως αυτοσχετιζόμενη* διαφορά, είναι ήδη *το ταυτό με τον εαυτό του*, και το *αντίθετο* είναι γενικά εκείνο που περιέχει μέσα του το ένα και το άλλο του, τον εαυτό του και το αντίθετό του. Το εντός-εαυτού-Είναι της ουσίας έτσι οριζόμενο, είναι το *θεμέλιο*[2].

το *αρνητικό*. είναι ένα αυθύπαρκτο (= δι' εαυτό) που σχετίζεται αρνητικά προς τον εαυτό του (άρα ταυτό), αλλά ταυτόχρονα δεν σχετίζεται με τον εαυτό του παρά έχοντας τον *θετικό* αυτοσχετισμό του ως άλλο του. Οι δύο αυτοί όροι αναδείχνονται αντιφατικοί ως «τεθειμένη αντίφαση», γιατί καθένας τους αποκλείει από τον εαυτό του το άλλο του, δηλ. ακριβώς αυτό που χρειάζεται για να είναι ο εαυτός του· άρα τίθενται μόνο κατά το μέτρο που αυτοαναιρούνται, και αποκλείουν το άλλο τους μόνο καθόσον αποκλείουν τον εαυτό τους. Κατά τούτο ταυτίζονται· και ταυτίζονται όχι μόνο δυνάμει αλλά και ενεργείᾳ (= όχι μόνο καθ' εαυτούς αλλά και δι' εαυτούς): διότι καθένας αναιρώντας το άλλο του, αναιρεί τον εαυτό του. Ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ μια δισήμαντη διατύπωση, για να πει ότι αυτή η αυτοαναίρεση και αλληλοαναίρεση ως όλεθρος (zugrunde gehen) είναι μια μετάβαση στο *θεμέλιο (zu Grunde* gehen), μέσα στο οποίο το θετικό και το αρνητικό διατηρούνται ως ανηρημένα. Αντί λοιπόν να μεταβούν στη μηδενικότητα του μηδενός, το θετικό και το αρνητικό επανέρχονται στη θετικότητα του θεμελίου τους.

2. Εδώ ο προβληματισμός διευρύνεται: όχι μόνο οι όροι αρνητικό-θετικό, αλλά και οι όροι διαφορά-ταυτότητα ως αντίθετοι περιέχουν καθένας τόσο τον εαυτό του όσο και το αντίθετό του ως άλλο του. Έτσι η διαφορά περιέχει την ταυτότητα και αντίστροφα. Και γενικά το *αντίθετο* είναι εκείνο που περιέχει τον εαυτό του και το αντίθετό του.

Σαν κατακλείδα ο Χέγκελ προσθέτει ότι το κύριο χαρακτηριστικό της ουσίας, το να εμφανίζεται *εντός εαυτής* και άρα να είναι καθαρή ανασκόπηση (δες § 115), φανερώνεται χάρη στον ορισμό περί αντιθέτων να αυτοαναιρείται και να μεταβαίνει στο αντίθετο της ουσίας και της

γ) Το θεμέλιο [Grund]

§ 121

Το *θεμέλιο* είναι η ενότητα της ταυτότητας και της διαφοράς, η αλήθεια όσων προέκυψαν ως διαφορά και ταυτότητα – ανασκόπηση-εντός-εαυτού που είναι και ανασκόπηση-εντός-άλλου, και αντίστροφα. Το θεμέλιο είναι *η ουσία* τεθειμένη ως *ολότητα*[1].

Το αξίωμα περί του θεμέλιου έχει ως εξής: «Κάθε τι έχει το επαρκές του *θεμέλιο*»[2], δηλαδή το αληθινά ουσιώδες κάθε πράγματος δεν είναι ο προσδιορισμός του ως ταυτού με τον εαυτό του, ούτε ως διαφορετικού, ούτε ως απλώς θετικού ή απλώς αρνητικού, αλλά ως έχοντος το Είναι του μέσα σε κάτι άλλο, το οποίο ως ταυτό-με-τον-εαυτό ετούτου είναι η ουσία του. Αυτή η ουσία δεν είναι

ανασκόπησης: αυτό το αντίθετο είναι το *θεμέλιό* της, η αμεσότητα. Έτσι η ουσία μεταποιείται σε αμεσότητα: ύπαρξη (§ 123), πράγμα (§§ 124 κ.ε.), ύλη (§ 127) κτλ.

1. Η ταυτότητα μεταβαίνει στη διαφορά και αντίστροφα η διαφορά μεταβαίνει στην ταυτότητα· η ενότητά τους τις οδηγεί στο *θεμέλιό* τους, το οποίο είναι τόσο ανασκόπηση-εντός-εαυτού (ταυτότητα) όσο και ανασκόπηση-εντός-άλλου (διαφορά). Έτσι αποκαλύπτεται η *αλήθεια* τής έως τώρα μονόπλευρα ιδωμένης ουσίας, δηλαδή η *ολότητά* της: πρόκειται για το θεμέλιο.

2. Αυτό το αξίωμα τιτλοφορήθηκε παλαιότερα: «αρχή του αποχρώντος λόγου». Πρόκειται για την πρόταση: «Κάθε τι έχει το επαρκές του θεμέλιο». Είναι λοιπόν ορθότερο να το ονομάσουμε: *αξίωμα περί του επαρκούς θεμέλιου* (γερμανικά: Satz des zureichenden Grundes). Σημαίνει ότι δεν υπάρχει και δεν συμβαίνει τίποτα, χωρίς να έχει ένα προσδιοριστικό αίτιο, ένα θεμέλιο. Έχει διατυπωθεί κλασικά από τον G. W. Leibniz στη *Μοναδολογία* του, § 32, με τίτλο: principe de la raison suffisante. Το έσχατο θεμέλιο των πραγμάτων είναι κατά τον Λάιμπνιτς ο θεός *(Μοναδολογία* § 38).

αφηρημένη ανασκόπηση *εντός εαυτού*, αλλά *εντός άλλου*. Το θεμέλιο είναι η ουσία που βρίσκεται εντός εαυτής· η ουσία είναι κατ' ουσίαν θεμέλιο, και είναι θεμέλιο, μόνο καθόσον είναι θεμέλιο κάποιου, δηλαδή κάποιου άλλου.

§ 122

Η ουσία είναι κατ' αρχήν εμφάνιση και μεσολάβηση *εντός εαυτής*· αλλά όταν ολοκληρώνεται ο κύκλος της μεσολάβησης, η ενότητα της ουσίας με τον εαυτό της έχει *τεθεί* ως αυτοαναίρεση της διαφοράς, άρα και της μεσολάβησης. Για μια ακόμα φορά αποκαθίσταται τότε η *αμεσότητα*, δηλαδή το *Είναι* – αλλά το Είναι καθόσον έχει *μεσολαβηθεί με αναίρεση της μεσολάβησης*· αυτό το Είναι είναι η *ύπαρξη*[1].

Το θεμέλιο δεν έχει ακόμα κανένα καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο *περιεχόμενο*, ούτε είναι *σκοπός*· άρα

---

1. Ήδη στην § 122 διαπιστώθηκε ότι «η ουσία είναι το Είναι ως εμφανίζεσθαι μέσα στον εαυτό του». Ο Χέγκελ αναφέρει ξανά αυτό τον ορισμό, επειδή τώρα ολοκληρώθηκε η πορεία μέσα από τους μονόπλευρους και αφηρημένους όρους της ανασκόπησης (ταυτότητα, διαφορά, θετικό, αρνητικό), και μέσα από την αλληλοαναίρεσή τους ξεπηδά το Είναι μέσα στην αμεσότητά του: η ύπαρξη (Existenz). Όλη αυτή η πορεία της ουσίας *εντός εαυτής* ήταν μια πορεία μεσολάβησης του εαυτού της με τον εαυτό της, έτσι ώστε η ουσία να οδηγηθεί στην *ολότητά* της, στην «αλήθεια» της, που είναι το *θεμέλιο*. Επανερχόμενοι λοιπόν στο Είναι δεν το αντικρύζουμε πια στην αφετηριακή, απροσδιόριστη και εντελώς καθαρή μορφή του, αλλά ως αμεσότητα που έχει προκύψει με αναίρεση της μεσολάβησης· μια τέτοια αμεσότητα είναι η *ύπαρξη*, που άρα αποτελεί ενότητα ταυτότητας-διαφοράς, θετικού-αρνητικού, θεμέλιου-θεμελιωνόμενου (Grund-Begründetes). Αξίζει εδώ να συνειδητοποιηθεί ότι η *ύπαρξη* είναι κατά τον Χέγκελ ένας προσδιορισμός της *ουσίας*, αντίθετα προς ολόκληρη την Αριστοτελική παράδοση, η οποία διακρίνει με οξύτητα αυτές τις δύο· δες π.χ. Αριστοτέλους *Αναλυτικά ύστερα* 92b 13-14: «Το δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί», και ειδικά για τον άνθρωπο: «Τό δέ τί ἐστιν ἄνθρωπος καί τό εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο» (ό.π. b 10-11).

δεν είναι *ενεργητικό* και ούτε *παραγωγικό*. Αλλά μια ύπαρξη *προκύπτει* από το θεμέλιο. Το *προσδιορισμένο* θεμέλιο είναι λοιπόν κάτι μορφικό· πρόκειται για έναν οποιονδήποτε προσδιορισμό καθόσον αυτός τίθεται ως *αυτοσχετιζόμενος*, ως κατάφαση, σε σχέση προς την άμεση ύπαρξη που εξαρτάται από αυτό. Και μόνο με το ότι είναι *θεμέλιο*, είναι ένα *καλό* θεμέλιο· γιατί το επίθετο «καλός» χρησιμοποιούμενο εντελώς αφηρημένα είναι ισοδύναμο με το καταφατικό· και κάθε χαρακτηριστικό είναι καλό, εάν μπορεί με κάποιο τρόπο να εκφραστεί ως παραδεκτά καταφατικό. Μπορεί λοιπόν να βρεθεί και να αποδοθεί ένα θεμέλιο σε κάθε τι· και ένα *καλό θεμέλιο* (π.χ. ένα καλό κίνητρο για δράση) μπορεί να φέρει κάποιο αποτέλεσμα ή *και όχι*, μπορεί να έχει επακόλουθα ή *και όχι*. Κίνητρο που φέρνει αποτέλεσμα, γίνεται π.χ. εάν γίνει αποδεκτό μέσα σε μια θέληση· γιατί μόνο αυτή το καθιστά ενεργητικό και το μεταβάλλει σε αιτία[2].

---

2. Με αυτές τις προτάσεις ο Χέγκελ περιορίζει το βελησνεκές της έννοιας «θεμέλιο»· το θεμέλιο δεν έχει ένα προσδιορισμένο περιεχόμενο, γι' αυτό και δεν είναι σκοπός. Είναι σαφές ότι ο Χέγκελ αντιπαραβάλλει το θεμέλιο προς τα τέσσερα αριστοτελικά αίτια: ύλη, μορφή, κινητήρια αιτία και τελικό αίτιο (=σκοπός). Συνάμα έχει βέβαια κατά νου το «επαρκές θεμέλιο» του Λάιμπνιτς, το οποίο είναι σκοπός, δηλαδή τελικό αίτιο. Το ακόμα απροσδιόριστο θεμέλιο δεν είναι ούτε ενεργητικό ούτε παραγωγικό (όπως είναι ένα *ποιητικό* αίτιο, μια κινητήρια αιτία, μια Ursache). Το θεμέλιο είναι ένας εντελώς *μορφικός* όρος, από τον οποίο (μπορεί να ειπωθεί ότι) «προκύπτει» (hervorgeht) κάθε τι, όπως π.χ. ένα θερμό δωμάτιο προκύπτει από τη θερμότητα· έτσι «σε σχέση προς την άμεση ύπαρξη που εξαρτάται απ' αυτό», δηλ. σε σχέση προς το θερμό δωμάτιο, διαπιστώνουμε ως θεμέλιο κάτι καταφατικό και αυθύπαρκτο («ως αυτοσχετιζόμενο»), το οποίο αιτιολογεί το άμεσο φαινόμενο ενός θερμού δωμάτιου.

Πρέπει να σημειωθεί ότι ο Χέγκελ πραγματεύεται το θεμέλιο (Grund) στη Μεγάλη Λογική του πολύ εκτενέστερα από όσο στην Εγκυ-

b) *Η ύπαρξη* [Existenz]

§ 123

Η ύπαρξη είναι η άμεση ενότητα της ανασκόπησης-εντός-εαυτού και της ανασκόπησης-εντός-άλλου. Άρα η ύπαρξη είναι το απροσδιόριστο πλήθος υπαρχόντων ως εντός-εαυτών-ανασκοπούμενων, τα οποία ταυτόχρονα εμφανίζονται-εντός-άλλου [= αλληλοφωτίζονται], είναι δηλαδή μεταξύ τους *σχετικά*, και σχηματίζουν έναν *κόσμο* αμοιβαίας εξάρτησης και απέραντης συνάρτησης θεμελίων και θεμελιωνόμενων. Τα ίδια τα θεμέλια είναι υπάρξεις, και τα υπάρχοντα είναι από πολλές απόψεις τόσο θεμέλια όσο και θεμελιωνόμενα[1].

κλοπαίδεια, συμπεριλαμβάνοντας μάλιστα όρους που παρουσιάζονται σε μετέπειτα παραγράφους της Εγκυκλοπαίδειας. Η διαλεκτική του θεμέλιου αναπτύσσεται εκεί σε τρία στάδια: α) το απόλυτο θεμέλιο, β) το προσδιορισμένο θεμέλιο, και γ) η συνθήκη. Ένα επιμέρους εννοιολογικό ζευγάρι του πρώτου από αυτά τα στάδια είναι το ζευγάρι *μορφή-περιεχόμενο*, που εξετάζεται στις §§ 133-4 της Εγκυκλοπαίδειας· ο Χέγκελ μελετά επίσης το τρίτο από αυτά τα στάδια, τη *συνθήκη* (Bedingung, αγγλικά και γαλλικά: condition), στις §§ 146-8 της Εγκυκλοπαίδειας ως διαλεκτικό στάδιο της πραγματικότητας. Δες το σχετικό κεφάλαιο στη Logik II, σελ. 80-123.

1. Ο Χέγκελ ορίζει εδώ την ύπαρξη κατά τρόπο αντίστοιχο προς τον ορισμό που έδωσε παραπάνω στο θεμέλιο (δες § 121): η ύπαρξη είναι (όπως και το θεμέλιο) ενότητα της ανασκόπησης-εντός-εαυτού και της ανασκόπησης-εντός-άλλου, αλλά πρόκειται για *άμεση* ενότητα που περιέχει μέσα της το θεμέλιό της ανηρημένο. Η ύπαρξη χαρακτηρίζεται από την πληθώρα που διέκρινε και τις κατηγορίες του Είναι, και όπως το προσδιορισμένο-Είναι διασκορπιζόταν σε προσδιορισμένα-όντα (δες § 90), έτσι και η ύπαρξη διασκορπίζεται σε μια πληθώρα από υπάρχοντα (Existierendes). Εδώ όμως τα υπάρχοντα δεν είναι πια αδιάφορα το ένα για το άλλο, όπως ήταν ενγένει οι κατηγορίες της αμεσότητας, αλλά εκτός από αυτοανασκοπούμενα τα υπάρχοντα είναι και ανασκοπούμενα-εντός-άλλου, ως αλληλοεμφανιζόμενα και αλληλοφωτιζόμενα. Ο Χέγκελ δια-

§ 124

Η ανασκόπηση-εντός-άλλου του υπάρχοντος είναι όμως αδιαχώριστη από την ανασκόπηση-εντός-εαυτού· το θεμέλιο είναι η ενότητά τους, από την οποία έχει προκύψει η ύπαρξη. Άρα το υπάρχον περιέχει σχετικότητα, κι έχει καθ' εαυτό πολλαπλές συναρτήσεις με άλλα υπάρχοντα· ανασκοπείται εντός εαυτού ως θεμέλιο. Έτσι περιγραφόμενο, το υπάρχον είναι *πράγμα* [Ding][1].

Το *πράγμα-καθ'-εαυτό*, που έγινε τόσο περίφημο μέσα

βλέπει εδώ έναν «*κόσμο* αμοιβαίας εξάρτησης» από θεμέλια και θεμελιωνόμενα, που σχηματίζουν μια απέραντη αλυσίδα αλληλεξάρτησης: το θεμέλιο κάποιας ύπαρξης θεμελιώνεται από κάποιο άλλο θεμέλιο κ.ο.κ. Σε μια προφορική προσθήκη φανερώνει ότι έχει υπόψη του και το ετυμολογικό νόημα της λέξης Existenz (από το λατινικό ρήμα existere), που δηλώνει μια «έκ-σταση», κάτι που έχει προκύψει-από, κάτι που έχει εκ-κύψει: «η ύπαρξη είναι το Είναι που έχει προκύψει από το θεμέλιο κι έχει αποκατασταθεί αναιρώντας τη μεσολάβηση». Αξίζει να προσεχτεί και η έννοια του *κόσμου*, όπως την εκθέτει εκεί ο Χέγκελ: «Μέσα σ' αυτό το πολύχρωμο παιχνίδι του κόσμου ως συνόλου των υπαρχόντων δεν παρουσιάζεται κατ' αρχήν πουθενά μια στέρεη βάση· όλα εμφανίζονται μέσα σε μια σχετικότητα, τιθέμενα κάτω από τη συνθήκη άλλων και αποτελώντας τη συνθήκη κάποιων άλλων.»

1. Ο Χέγκελ τονίζει εδώ τον αδιαχώριστο χαρακτήρα των δύο στοιχείων που συναποτελούν κάθε ύπαρξη. Ήδη το θεμέλιο που βρίσκεται ανηρημένο μέσα σε κάθε τι υπαρκτό, είναι *ενότητα* ανασκόπησης-εντός-εαυτού (ως θεμέλιου) και ανασκόπησης-εντός-άλλου (ως θεμελιωνόμενου σε κάτι άλλο). Καθ' εαυτό το υπάρχον έχει λοιπόν μια σχετικότητα (Relativität) προς άλλα υπάρχοντα. Αυτή η πολλαπλή συνάφεια του ενός υπάρχοντος με τα πολλά είναι το προσδιοριστικό στοιχείο μιας νέας κατηγορίας, που είναι το *πράγμα*. Αξίζει να προσεχτεί η αντιστοιχία που φανερώνεται στις κατηγορίες της ουσίας, με τις παραπάνω περιγραφόμενες κατηγορίες του Είναι: ενώ η ύπαρξη αντιστοιχεί προς το προσδιορισμένο-Είναι, το πράγμα αντιστοιχεί προς το δι'-εαυτό-Είναι (= το Ένα, δες § 96).

στην Καντιανή Φιλοσοφία, δείχνεται εδώ μέσα στη γένεσή του. Φανερώνεται δηλαδή ως αφηρημένη ανασκόπηση-εντός-εαυτού, ενάντια στην ανασκόπηση-εντός-άλλου και στους διάφορους όρους. Το πράγμα-καθ'-εαυτό είναι λοιπόν η κενή *βάση* αυτών των όρων[2].

c) *Το πράγμα*

§ 125

Το *πράγμα* είναι η ολότητα (ως ανάπτυξη που έχει τεθεί μέσα σε μια ενότητα) των δύο κατηγοριών: θεμέλιο και ύπαρξη. Σύμφωνα με ένα από τα στάδιά του, δηλαδή την *ανασκόπηση-εντός-άλλου*, έχει μέσα του τις διαφορές, δυνάμει των οποίων είναι ένα *προσδιορισμένο* και συγκεκριμένο πράγμα[1]. α) Αυτοί οι

---

2. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ μια έντονη κριτική στην Καντιανή έννοια «πράγμα καθ' εαυτό» (Ding an sich). Πώς προέκυψε αυτή η Καντιανή έννοια; Προέκυψε με αποκλεισμό της ανασκόπησης-εντός-άλλου και των διαφόρων όρων (των «ιδιοτήτων», για τις οποίες γίνεται λόγος στην § 125), κι έτσι απέμεινε μόνο η ανασκόπηση-εντός-εαυτού, μια κενή *βάση* (Grundlage), άρα ούτε καν ένα θεμέλιο (Grund). Ήδη το θεμέλιο είναι ενότητα ανασκόπησης-εντός-εαυτού και ανασκόπησης-εντός-άλλου, ενώ η βάση αδιαφορεί για τη σχέση θεμέλιου-θεμελιωνόμενου. Το θεμέλιο και κατ' επέκταση το πράγμα είναι μια ολότητα, είναι «η ουσία τεθειμένη ως ολότητα» (§ 121), κι αυτό δεν το πρόσεξε ο Καντ, όταν συνελάμβανε αυτή την αφαίρεση ενός απρόσιτου και αποκομμένου «πράγματος-καθ'-εαυτό».

1. Τί είναι «πράγμα»; Ο Χέγκελ το ορίζει με βάση τα διαλεκτικά στάδια που διανύθηκαν έως αυτή την έννοια. Δύο κατηγορίες έχουν ενοποιηθεί μέσα του: το θεμέλιο και η ύπαρξη. Το πράγμα είναι λοιπόν μια πορεία, μια «ανάπτυξη», που έχει καταλήξει στο να ενοποιήσει κάτι υπαρκτό με το θεμέλιο, απ' όπου αυτό προέκυψε. Τα δύο στάδια που ενοποιήθηκαν μέσα στο πράγμα, έχουν προσδιοριστεί ως ανασκόπηση-εντός-εαυτού (ως θεμέλιο) και ανασκόπηση-εντός-άλλου (ως κάτι θεμελι-

όροι είναι διαφορετικοί *αναμεταξύ τους*· έχουν την ανασκόπηση-εντός-εαυτού κατά το μέρος του πράγματος, όχι κατά το μέρος του εαυτού τους [= καθ' εαυτόν]. Είναι *ιδιότητες* του πράγματος, και η σχέση τους προς το πράγμα εκφράζεται με το ρήμα «έχειν»[2].

> Ως έκφραση σχέσης, το «έχειν» παίρνει τη θέση του «είναι». Κάθε Κάτι έχει *βέβαια* καθ' εαυτό και κάποιες *ποιότητες*, αλλά αυτή η μετάθεση του έχειν στη σφαίρα του Είναι είναι ανακριβής, γιατί ο προσδιορισμός ως ποιότητα είναι άμεσα ενιαίος με το Κάτι, και το Κάτι *παύει να υπάρχει* όταν χάνει την ποιότητά του. Αλλά το *πράγμα* είναι ανασκόπηση-εντός-εαυτού· γιατί είναι μια ταυτότητα που διαφέρει από τη διαφορά, δηλαδή από τα κατηγορούμενά της[3].

ωνόμενο σε κάτι άλλο). Το δεύτερο από αυτά τα στάδια περιέχει εκείνες τις διαφορές (από άλλα πράγματα), δυνάμει των οποίων ένα πράγμα είναι κάτι προσδιορισμένο και συγκεκριμένο, π.χ. ως τραπέζι, γραφείο, καρέκλα. Αυτή η ανασκόπηση-εντός-άλλου αναπτύσσει μια δική της διαλεκτική κίνηση, την οποία ο Χέγκελ εκθέτει εδώ και στις αμέσως επόμενες παραγράφους (§§ 126-8). Έτσι θα μελετηθούν: α) Το πράγμα και οι ιδιότητές του, β) Το πράγμα και οι ύλες, γ) Η ύλη και η μορφή.

2. Πώς σχετίζεται το πράγμα προς τις *ιδιότητές* του; Αυτές οι ιδιότητες είναι διαφορετικές μεταξύ τους, αλλά όχι και αδιάφορες η μία προς την άλλη· η ανασκόπησή τους μέσα στον εαυτό τους είναι στραμμένη προς το πράγμα (του οποίου είναι ιδιότητες) και όχι προς τον εαυτό τους. Οι ιδιότητες είναι λοιπόν αυτό που είναι, μόνο μέσα στο πράγμα, στο οποίο ιδιάζουν. Αυτή η σχέση εκφράζεται, όταν λέμε ότι το τάδε πράγμα «έχει» τις τάδε ιδιότητες: π.χ. το τραπέζι *έχει* τέσσερα πόδια, δεν *είναι* τέσσερα πόδια. Έτσι οι ιδιότητες ενοποιούνται και υπάρχουν μέσα στο πράγμα ως κάτι αυθύπαρκτο.

3. Ο Χέγκελ αντιπαραβάλλει εδώ τις ιδιότητες με τις *ποιότητες* ενός πράγματος. Σίγουρα μπορεί να ειπωθεί ότι το τάδε πράγμα «έχει» και κάποιες ποιότητες· αλλά αυτή η κουβέντα δεν ακριβολογεί, γιατί το πράγμα δεν *είναι* χωρίς τις ποιότητες, και μόλις αυτές αφαιρεθούν, παύει

– Σε πολλές γλώσσες το «έχειν» χρησιμοποιείται για να δηλώνει το *παρελθόν*. Και πολύ σωστά, γιατί το παρελθόν είναι το *ανηρημένο Είναι*, και το πνεύμα είναι η ανασκόπηση-εντός-εαυτού του παρελθόντος· μόνο μέσα στο πνεύμα εξακολουθεί ακόμα να υφίσταται το παρελθόν· το πνεύμα όμως διακρίνει από τον εαυτό του αυτό το Είναι που έχει αναιρεθεί μέσα του [δηλ. το παρελθόν][4].

§ 126

β) Αλλά ακόμα και μέσα στο *θεμέλιο*, η ανασκόπηση-εντός-άλλου είναι άμεσα ανασκόπηση-εντός-εαυτού. Γι' αυτό οι ιδιότητες [δεν είναι απλώς διαφορετικές μεταξύ τους·] είναι επίσης ταυτές με τον εαυτό τους, *αυθύπαρκτες* και απελευθερωμένες από την πρόσδεσή τους στο πράγμα. Επειδή όμως οι ιδιότητες είναι τα *διαφορετικά αναμεταξύ τους* χαρακτηριστικά του πράγματος ως ανασκοπούμενα-εντός-εαυτών, οι ιδιες οι ιδιότητες δεν είναι πράγματα, καθόσον αυτά είναι συγκεκρι-

---

να υπάρχει και το πράγμα. Το πράγμα ιδωμένο μέσα στη σφαίρα του Είναι, δεν είναι χωρίς ποιότητες· αλλά ιδωμένο μέσα στη σφαίρα της ουσίας, είναι ανεξάρτητο από τις ιδιότητές του.

4. Το έχειν χρησιμοποιείται σε πολλές γλώσσες ως βοηθητικό ρήμα για να δηλώνει το παρελθόν· αυτό συμβαίνει στον παρακείμενο: «έχω πιεί», «έχω ταξιδέψει» κτλ. Ο Χέγκελ συσχετίζει αυτό το γραμματικό φαινόμενο με την πεποίθησή του ότι η ουσία (Wesen) είναι το Είναι που έχει υπάρξει (gewesen), άρα που ανήκει στο παρελθόν. Η ουσία δεν είναι, αλλά *έχει υπάρξει*· δεν είναι κάτι άμεσο, αλλά είναι κάτι που έχει μεσολαβηθεί μέσα στο πνεύμα και έχει μετ-ουσιωθεί. Το πνεύμα ανασκοπεί εντός εαυτού το παρελθόν, το ανα-θυμάται, και συνάμα το εσωτερικεύει (er-innert). Το πνεύμα όμως *έχει* μέσα του το παρελθόν, δεν ταυτίζεται με αυτό, και ξέρει να το διακρίνει από τον εαυτό του. Γιατί το ίδιο το πνεύμα βρίσκεται υπεράνω του χρόνου και δεν *είναι* μέσα στην ιστορία, απλώς την *έχει* μέσα του.

μένα, αλλά είναι εντός εαυτών ανασκοπούμενες υπάρξεις ως αφηρημένα χαρακτηριστικά· είναι *ύλες*[1].

Οι ύλες, π.χ. η μαγνητική και η ηλεκτρική ύλη, δεν ονομάζονται «πράγματα».

– Οι ύλες είναι οι κατεξοχήν ποιότητες, ενιαίες με το Είναι τους· πρόκειται για ένα χαρακτηριστικό που έχει φτάσει την αμεσότητα· είναι όμως ένα ανασκοπημένο Είναι: ύπαρξη[2].

---

1. Ήδη μέσα στο θεμέλιο, το οποίο υπάρχει ανηρημένο μέσα σε κάθε πράγμα, η ανασκόπηση-εντός-άλλου συνδέεται άρρηκτα με την ανασκόπηση-εντός-εαυτού. Οι ιδιότητες – τις οποίες είδαμε στην § 125 ως διαφορετικές μεταξύ τους και προσδεμένες στο πράγμα – αποτελούν λοιπόν και μια σχέση-προς-εαυτόν, κατέχουν μια αυθυπαρξία, και από αυτή την άποψη δεν είναι εντελώς προσδεμένες στο πράγμα. Αλλά οι έτσι ιδωμένες ιδιότητες δεν είναι ανεξάρτητα πράγματα· είναι αυτοανασκοπούμενες υπάρξεις που δεν πετυχαίνουν τον συγκεκριμένο χαρακτήρα ενός πράγματος: η αυτοανασκόπησή τους είναι κάτι *αφηρημένο*· και ενώ το πράγμα κατέχει μια ενότητα, αυτές διατηρούνται μέσα σε διαφορετικότητα μεταξύ τους. Αυτές οι ιδιότητες είναι οι αφηρημένες *ύλες* από τις οποίες έχει συντεθεί ένα πράγμα, π.χ. η φωτιστική, η θερμική, η μαγνητική, η ηλεκτρική ύλη.

2. Ο Χέγκελ συγκρίνει εδώ τις ύλες με τις *ποιότητες*, όπως παραπάνω συνέκρινε τις ιδιότητες με τις ποιότητες. Οι ύλες βρίσκονται πιο κοντά από εκείνες στις ποιότητες, γιατί είναι ενιαίες με το Είναι και όχι με το έχειν του πράγματος. Οι ύλες έχουν επανέλθει στην αμεσότητα του Είναι, αλλά όχι σ' εκείνη την καθαρή αμεσότητα όπου βρίσκονται οι ποιότητες· εδώ πρόκειται για ένα ανασκοπημένο Είναι, του οποίου η αμεσότητα «έχει μεσολαβηθεί με αναίρεση της μεσολάβησης» (δες § 122)· πρόκειται για την *ύπαρξη* που ενέχεται στο πράγμα. Η ύλη είναι λοιπόν ένα άμεσο χαρακτηριστικό του πράγματος, αλλά με εκείνη τη μεσολαβημένη αμεσότητα που χαρακτηρίζει την ύπαρξη. – Οι τελευταίες λέξεις της εδώ σχολιαζόμενης πρότασης παρουσιάζονται κάπως παραλλαγμένες· μετέφρασα την παραλλαγή της 3ης γερμανικής έκδοσης· η 2η έκδοση γράφει: «... πρόκειται για ένα χαρακτηριστικό που έχει φτάσει την αμεσότητα, αλλά μια αμεσότητα που είναι ύπαρξη.»

§ 127

Η ύλη είναι λοιπόν *η αφηρημένη* ή απροσδιόριστη ανασκόπηση-εντός-*άλλου*, ή ανασκόπηση-εντός-εαυτού ως *προσδιορισμένη*· άρα είναι το *προσδιορισμένο-ον πραγμοειδές* [daseiende Dingheit], η υπόσταση του πράγματος. Έτσι το πράγμα έχει την ανασκόπηση-εντός-εαυτού (το αντίθετο από την § 125) κατά τη μεριά των υλών· δεν έχει την υπόστασή του κατά τη μεριά του εαυτού του [= καθ' εαυτό], αλλά αποτελείται *από τις ύλες*, και είναι μόνο μια επιπόλαιη συνάρτηση υλών, μια εξωτερική σύνδεσή τους[1].

---

1. Ο Χέγκελ προσδιορίζει περαιτέρω την ύλη περιγράφοντας τον *διττό* χαρακτήρα της. Η ύλη είναι ανασκόπηση-εντός-άλλου, εφόσον κάθε ύλη διαφέρει και διακρίνεται από άλλες ύλες· από αυτή την άποψη ιδωμένη η ύλη είναι ακόμα ατελής, με δυνατότητα εσωτερικού προσδιορισμού, αλλά ακόμα απροσδιόριστη, «αφηρημένη»· δεν είναι εντελώς ένα πράγμα, αλλά κάτι λιγότερο, ένα *πραγμοειδές* χαρακτηριστικό (Dingheit). Αφετέρου η ύλη είναι συνάμα ανασκόπηση-εντός-εαυτής, και έτσι ιδωμένη έχει προσδιοριστεί ως ετούτη-εδώ η ύλη, σύμφωνα με τον γερμανικό όρο ως προσδιορισμένο-ον (daseiend). Συνδυάζοντας αυτές τις δύο απόψεις μέσα στην έκφραση «προσδιορισμένο πραγμοειδές» ο Χέγκελ ορίζει ουσιαστικά την ύλη ως ένα προσδιορισμένο απροσδιόριστο ή ως μια προσδιορισμένη αφαίρεση. Και ενώ στην § 125 διαπιστώθηκε ότι οι ιδιότητες του πράγματος έχουν τον εσωτερικό τους προσδιορισμό «κατά το μέρος του πράγματος» και άρα εξαρτώνται από την αυθύπαρκτη υπόστασή του, εδώ διαπιστώνεται αντίθετα ότι το πράγμα έχει τον εσωτερικό του προσδιορισμό «κατά τη μεριά των υλών» και άρα εξαρτάται άμεσα από αυτές, έτσι ώστε εάν διαλυθεί η «επιπόλαιη συνάρτησή τους», το πράγμα αποσυντίθεται και εξολοθρεύεται. Οι ιδιότητες (§ 125) αποτελούν μια διαπίστωση της κλασικής Μεταφυσικής, ενώ οι ύλες (§§ 126-7) είναι μια σύλληψη της μηχανιστικής Φυσικής, που διεκδικεί επίσης τη θέση της μέσα στο διαλεκτικό γίγνεσθαι.

§ 128

γ) Η ύλη, ως η *άμεση ενότητα* της ύπαρξης με τον εαυτό της, είναι επίσης αδιάφορη προς κάθε προσδιορισμό. Άρα οι πολλές διαφορετικές ύλες συγχέονται στη *μία ύλη*, δηλαδή στην ύπαρξη μέσα στο ανασκοπικό χαρακτηριστικό της *ταυτότητας*. Σε αντίθεση προς αυτή τη μία ύλη οι διαφορετικοί προσδιορισμοί και η εξωτερική τους *σχέση*, την οποία αυτοί έχουν μεταξύ τους μέσα στο πράγμα, συγκροτούν τη *μορφή* – δηλαδή την ανασκοπική κατηγορία της *διαφοράς*, αλλά ως υπάρχουσα [existierend] και ως ολότητα[1].

---

1. Ο Χέγκελ περιγράφει εδώ το τρίτο διαλεκτικό στάδιο της ανασκόπησης-εντός-άλλου του πράγματος: τη σχέση ύλης - μορφής (Materie - Form). Κατά τί διαφέρουν και πώς συνδέονται μεταξύ τους η ύλη και η μορφή; Ο Χέγκελ τονίζει εδώ το *απροσδιόριστο* της ύλης, που αφορά ακριβώς την ανασκόπηση-εντός-άλλου· παραμένοντας αυτή η ανασκόπηση μη προσδιορισμένη – σαν ένα προσδιορίσιμο υλικό – χαρακτηρίζει την ύλη ως «άμεση ενότητα της ύπαρξης με τον εαυτό της» που εξαφανίζει τις διαφορές τής μιας ύλης από την άλλη και τις συγχέει σε *μία ύλη*. Αλλά οι διαφορετικοί προσδιορισμοί της ύλης – για τους οποίους αυτή αδιαφορεί – καθώς και η σχέση αυτών των προσδιορισμών ανάμεσά τους, είναι η *μορφή*.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ προσκομίζει ένα αρκετά διαφωτιστικό παράδειγμα: «Αυτή η αδιαφορία της ύλης για κάποιες προσδιορισμένες μορφές εμφανίζεται ασφαλώς και μέσα σε πεπερασμένα πράγματα. Έτσι π.χ. ένα κομμάτι μαρμάρου αδιαφορεί για το αν θα του δοθεί η μορφή του τάδε ή του δείνα αγάλματος ή και μιας κολώνας. Ωστόσο δεν πρέπει να παραβλέπεται ότι μια τέτοια ύλη, όπως είναι ένα κομμάτι μαρμάρου, μόνο σχετικά (σε σχέση προς τον γλύπτη) αδιαφορεί για τη μορφή· δεν είναι κατά κανένα τρόπο εντελώς άμορφο. Έτσι ο πετρογράφος εξετάζει το σχετικά άμορφο κομμάτι μαρμάρου σαν μια ορισμένη διαμόρφωση πέτρας, σε διάκριση από άλλες, εξίσου προσδιορισμένες διαμορφώσεις, όπως είναι η αμμόπετρα ή ο πορφυρίτης.» Ο Χέγκελ προσθέτει επίσης ότι η μορφή δεν είναι κάτι που φτάνει στην ύλη απ' έξω, αλλά συμπεριλαμβάνεται μέσα στην ύλη αξιωματικά (als

Αυτή η μία, χωρίς προσδιορισμό ύλη είναι το ίδιο με το πράγμα-καθ'-εαυτό. Αλλά το πράγμα-καθ'-εαυτό είναι εντός εαυτού κάτι εντελώς αφηρημένο, ενώ η μία ύλη είναι καθ' εαυτήν μια αναφορά προς κάτι άλλο [ακριβέστερα: είναι για-κάτι-άλλο] και κατ' αρχήν προς τη μορφή[2].

§ 129

Έτσι το πράγμα διασπάται σε *ύλη* και σε *μορφή*. Κάθε μία από αυτές είναι η *ολότητα* του πραγμοειδούς και υφίσταται αυθύπαρκτα δι' εαυτήν. Αλλά η *ύλη*, που νοείται ως θετική, απροσδιόριστη ύπαρξη [του πράγματος], περιέχει ως ύπαρξη τόσο την ανασκόπηση-εντός-άλλου όσο και το εντός-εαυτού-Είναι. Ως ενότητα αυτών των χαρακτηριστικών, η ύλη είναι η ολότητα της μορφής. Αλλά η μορφή, όντας μια ολότητα χαρακτηριστικών, περιέχει ήδη σαν τέτοια την ανασκόπηση-εντός-εαυτού· με άλλες λέξεις, ως *αυτοσχετιζόμενη* η μορφή περιέχει αυτό ακριβώς που συγκροτεί τον προσδιορισμό της ύλης. Ύλη και μορφή είναι *καθ' εαυτές* το ίδιο. Εάν *τεθεί* αυτή η ενότητά τους, έχουμε μπροστά μας τη *σχέση* ύλης και μορφής, οι οποίες ωστόσο είναι και διαφορετικές[1].

Prinzip) και ολοκληρωτικά (als Totalität). Η προέλευση αυτής της πεποίθησης είναι θεολογική: το ότι ο θεός εμφύσησε μορφή στο άμορφο χάος, δηλώνει ότι η ύλη σαν τέτοια δεν είναι κάτι αυθύπαρκτο, και ότι μόνο σε συνδυασμό με τη μορφή μπορεί να ιδωθεί στην ολότητά της.

2. Εδώ γίνεται μία ακόμα κριτική παρατήρηση στο Καντιανό πράγμα-καθ'-εαυτό. Η χωρίς προσδιορισμό ύλη μπορεί να συγκριθεί με αυτή την Καντιανή έννοια. Αλλά υπάρχει μια σημαντική διαφορά: ότι το Καντιανό πράγμα-καθ'-εαυτό είναι κάτι εντελώς αφηρημένο και απροσδιόριστο, *απρόσιτο* στη γνωσιακή ικανότητα προσδιορισμού· αντίθετα η ύλη είναι καθ' εαυτήν – δηλαδή δυνάμει – στραμμένη προς τη μορφή, και πάντα σε συνδυασμό προς αυτήν *μπορεί* να συλλαμβάνεται.

1. Εδώ ο Χέγκελ μελετά περαιτέρω τη διαλεκτική σχέση ανάμεσα

§ 130

Το πράγμα, όντας αυτή η ολότητα, είναι μια αντίφαση· από την πλευρά της αρνητικής του ενότητας είναι *μορφή*, μέσα στην οποία έχει προσδιοριστεί η ύλη και έχει περισταλεί σε *ιδιότητες* (§ 125)· ταυτόχρονα το πράγμα συνίσταται από *ύλες*, οι οποίες μέσα στην ανασκόπηση-του-πράγματος-εντός-εαυτού είναι τόσο αυθύπαρκτες όσο και ανηρημένες. Έτσι το πράγμα είναι η ουσιώδης ύπαρξη ως εντός εαυτής αυτοαναιρούμενη· είναι *φαινόμενο*[1].

Αυτός ο διπλός χαρακτήρας των υλών: *η τεθειμένη άρνηση* μέσα στο πράγμα όπως και η αυθυπαρξία τους,

---

στην ύλη και στη μορφή· παραπάνω φανερώθηκε η ύλη κάτω από το χαρακτηριστικό της προσδιορίσιμης και άρα ακόμα απροσδιόριστης ταυτότητας, η μορφή κάτω από το χαρακτηριστικό της προσδιορισμένης διαφοράς. Έτσι ιδωμένη καθεμιά αποτελεί την ολότητα της ουσίας του πράγματος, την ολότητα του «πραγμοειδούς» (Dingheit), και υφίσταται αυθύπαρκτα, όχι όμως βέβαια ως ξέχωρο πράγμα, γιατί αυτό είναι κάτι συγκεκριμένο. Αλλά αυτή η αυθυπαρξία δεν διαρκεί. Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι τα χαρακτηριστικά καθεμιάς ταυτίζονται με τα χαρακτηριστικά της άλλης ως προς τη συνύφανση ανασκόπησης-εντός-άλλου και ανασκόπησης-εντός-εαυτού. Έτσι η ύλη είναι η ολότητα της μορφής και η μορφή είναι η ολότητα της ύλης. Αυτό σημαίνει ότι δυνάμει («καθ' εαυτές») η ύλη και η μορφή ταυτίζονται· αλλά όχι μόνο δυνάμει· και όταν *τίθεται*, δηλ. ενεργοποιείται η ενότητά τους, ύλη και μορφή εισδύουν σε μια αδιάλυτη σχέση.

1. Το πράγμα είναι η τεθειμένη σχέση ύλης και μορφής, και σαν τέτοιο αντιφατικό. Ο Χέγκελ διαπιστώνει μια πολλαπλή αντίφαση: η μορφή προσδιορίζει την ύλη κατά τέτοιον τρόπο, ώστε αναδείχνει τον μη-αυθύπαρκτο χαρακτήρα των διαφόρων υλών, τις οποίες υποβιβάζει σε ιδιότητες· από μέρους της η ύλη αξιώνει μια αυθυπαρξία, με το νόημα ότι από *ύλες* συνίσταται το πράγμα, και άρα αυτές αποτελούν το θεμέλιό του (δες § 127), μια αξιώση που αμέσως αναδείχνεται φρούδα, αφού οι ύλες συγχωνεύονται ως μη-αυθύπαρκτες στη *μία ύλη* (δες § 128) και έτσι αυτοαναιρούνται. Αυτό που κατ' αρχήν παρουσιάστηκε ως συνάρτηση της

παρουσιάζεται μέσα στη Φυσική ως το *πορώδες* [Porosität] των σωμάτων. Καθεμιά από τις πολλές ύλες (η χρωματική ύλη, η οσμητική ύλη, καθώς και άλλες, σύμφωνα με μερικούς και η ακουστική ύλη, ασφαλώς η θερμική, η ηλεκτρική κτλ.) έχει *επίσης υποστεί άρνηση*· και μέσα σ' αυτή την άρνησή τους, μέσα στους πόρους τους, βρίσκονται οι αναρίθμητες άλλες αυθύπαρκτες ύλες, που είναι επίσης πορώδεις, και επιτρέπουν εντός εαυτών στις υπόλοιπες να υπάρχουν μέσα σε αμοιβαία σχέση. Οι πόροι δεν είναι κάτι *εμπειρικό*· είναι επινοήσεις της διάνοιας, η οποία τους χρησιμοποιεί για να παριστάνουν το στάδιο της άρνησης μέσα στις αυθύπαρκτες ύλες· η περαιτέρω ανάπτυξη των αντιφάσεων καλύπτεται με εκείνη την ομιχλώδη σύγχυση, ότι όλες οι ύλες είναι *αυθύπαρκτες* και συνάμα έχουν *υποστεί άρνηση* η μία μέσα στην άλλη.
– Το ίδιο συμβαίνει με το πνεύμα, όταν οι ικανότητες ή δραστηριότητές του υποστασιοποιούνται· τότε η ζωντανή τους ενότητα μεταβάλλεται σε μια συγχυσμένη σχέση αλληλεπίδρασης της μιας ικανότητας πάνω στην άλλη.

Όπως οι πόροι (και δεν μιλάμε για τους πόρους μέσα σε ένα οργανικό σώμα, όπως είναι οι πόροι του ξύλου ή του δέρματος, αλλά για τους πόρους μέσα στις λεγόμενες «ύλες», όπως στη χρωματική ύλη, στη θερμική ύλη, ή στα μέταλλα, στα κρύσταλλα κτλ.) δεν μπορούν να επαληθευτούν με την παρατήρηση, όμοια και η ίδια η ύλη, κι ακόμα η μορφή που είναι χωρισμένη από την ύλη, είτε πρόκειται για το πράγμα ως υφιστάμενο από ύλες είτε για το πράγμα ως κάτι που υφίσταται αφ' εαυτού και έχει

ύπαρξης και του θεμελίου της (δες § 125), το πράγμα, αυτή η «ουσιώδης ύπαρξη», αναδείχνεται τώρα κάτι ολωσδιόλου αντιφατικό και αυτοαναιρούμενο. Αυτό δεν σημαίνει ότι το πράγμα εξανεμίζεται εντελώς σαν να ήταν μια σκέτη επίφαση (Schein) χωρίς υπόσταση, αλλά αποκαλύπτεται ως εμφάνιση της ουσίας, ως *φαινόμενο* (Erscheinung).

μόνο ιδιότητες – όλα αυτά είναι προϊόντα της ανασκοπικής διάνοιας, η οποία ενώ παρατηρεί και δηλώνει ότι εκθέτει μόνο όσα παρατηρεί, αντίθετα παράγει μια Μεταφυσική που βρίθει από αντιφάσεις, τις οποίες όμως δεν συνειδητοποιεί[2].

Β. ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟ

§ 131

Η ουσία οφείλει να *φαίνεται*. Η εμφάνισή της εντός εαυτής είναι η αναίρεσή της και μεταποίησή της σε αμεσότητα, η οποία ενώ ως ανασκόπηση-εντός-εαυτού είναι *υπόσταση* (ύλη), ως ανασκόπηση-εντός-άλλου είναι *μορφή*, αυτοαναιρούμενη υπόσταση. Το ότι εμφανίζεται είναι εκείνο το χαρακτηριστικό, μέσω του οποίου η ουσία διαφέρει από το Είναι – μέσω του οποίου είναι ουσία· και η ανεπτυγμένη εμφάνιση είναι το φαινόμενο. Άρα η ουσία δεν βρίσκεται *πίσω* από το φαινόμενο

---

2. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ κριτική στη Φυσική του καιρού του, η οποία προσπαθώντας να εξηγήσει το νοητικό στοιχείο της *άρνησης* και ταυτόχρονα της *αυθυπαρξίας* που χαρακτηρίζει τα ανόργανα σώματα, οδηγήθηκε στην έννοια του «πορώδους». Σύμφωνα με αυτή την έννοια κάθε ύλη είναι *αυθύπαρκτη*, μιας και καταστρέφεται («υφίσταται άρνηση») μόνο από αυτό που δεν είναι ύλη, δηλαδή από το κενό των πόρων· και ταυτόχρονα η ύλη *υφίσταται άρνηση*, αφού μέσα στους *δικούς της* πόρους εισδύουν οι άλλες ύλες και την εξολοθρεύουν. Αλλά αυτή δεν είναι μια εμπειρική παρατήρηση· είναι μια εξήγηση που επινόησε η διάνοια, επειδή αυτή είναι ανίκανη να συλλάβει τη θεωρησιακή έννοια της άρνησης και τη διαλεκτική αντίφαση που ελλοχεύει στα πάντα. Οι πόροι, η ύλη, η μορφή – ως φυσικά δεδομένα δεν είναι άλλο από επινοήσεις της διάνοιας, που καταφεύγει στην αίσθηση για να επαληθεύσει τις θεωρίες της, και όχι στη σκεπτόμενη νόηση.

ούτε *εκείθεν* του φαινόμενου, αλλά – ακριβώς επειδή η ουσία είναι αυτό που υπάρχει – η ύπαρξη είναι φαινόμενο[1].

a) *Ο κόσμος των φαινομένων*

§ 132

Το φαινόμενο ως ον υπάρχει κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η *υπόσταση* του έχει άμεσα αναιρεθεί και είναι μόνο *ένα στάδιο* της μορφής. Η μορφή συμπεριλαμβάνει μέσα της την υπόσταση,

---

1. Ο Χέγκελ ορίζει εδώ αδρά, τί είναι το φαινόμενο: πρόκειται για φανέρωση της ουσίας. Η ουσία «οφείλει» να φαίνεται, επειδή έτσι κατορθώνει να αυτουπερβαίνεται, να ξεπερνά τον ανασκοπικό χαρακτήρα της (δες §§ 115-122) και να μεταποιείται σε αμεσότητα. Ωστόσο κάθε άμεσα υπαρκτό πράγμα απαρτίζεται αφενός από ανασκόπηση-εντός-εαυτού (ύλη), αφετέρου από ανασκόπηση-εντός-άλλου (μορφή). Αυτά τα δύο αναδείχτηκαν ως αντιφατικά· το φαινόμενο είναι λοιπόν ταυτόχρονα υπόσταση (ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ και στις αμέσως επόμενες παραγράφους τον όρο Bestehen και όχι τον όρο Substanz, που αποδίδω επίσης ως «υπόσταση», δες §§ 150 κ.ε.) και αυτοαναιρούμενη υπόσταση. Το εμφανίζεσθαι-εντός-εαυτής (das Scheinen-in-sich, δες § 115) είναι εκείνο το χαρακτηριστικό της ουσίας, το οποίο την διαφοροποιεί από το Είναι· αλλά αναπτυσσόμενο αυτό το εμφανίζεσθαι γίνεται φαινόμενο. Έτσι ο Χέγκελ ορθώνει μια εντελώς δική του άποψη περί φαινομένου, με ρητή αντιπαράθεση στη μεταφυσική παράδοση: Η ουσία δεν είναι μια ιδέα που κρύβεται *πίσω* από τα φαινόμενα, όπως ήθελε ο Πλάτων και η σχολή του που εγκαθιστούσε την αλήθεια *εκείθεν* των φαινομένων, σε έναν ουράνιο τόπο. Το φαινόμενο δεν είναι ούτε εκείνο το Καντιανό κατασκεύασμα που φανερώνεται μόνο *υποκειμενικά*, στην κατ' αίσθηση αντίληψή μας, ενώ το πράγμα καθ' εαυτό παραμένει τάχα απρόσιτο και άγνωστο. Το φαινόμενο κατά τον Χέγκελ είναι η ίδια η ύπαρξη, και δεν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο από την ουσία, «ακριβώς επειδή η ουσία είναι αυτό που υπάρχει» (existiert). Ο Χέγκελ έχει προσθέσει προφορικά ότι «το φαινόμενο είναι κάτι ανώτερο από το σκέτο Είναι. Το φαινόμενο είναι ενγένει η αλήθεια του Είναι και ένας όρος πιο πλούσιος από αυτό, εφόσον το

δηλαδή την ύλη, ως ένα από τα χαρακτηριστικά της. Το φαινόμενο ως ον έχει έτσι το θεμέλιό του μέσα στη μορφή ως ουσία του, ως ανασκόπηση-εντός-εαυτού σε αντίθεση προς την αμεσότητά του, αλλά το έχει μόνο μέσα σε μιαν άλλη άποψη της μορφής. Αυτό το θεμέλιό του είναι εξίσου ένα φαινόμενο ως ον, κι έτσι το φαινόμενο προχωρεί προς μια απέραντη μεσολάβηση της υπόστασης μέσω της μορφής, άρα επίσης μέσω της μη-υπόστασης. Αυτή η απέραντη μεσολάβηση είναι συνάμα μια ενότητα αυτοσχετισμού, και η ύπαρξη έχει αναπτυχθεί σε μια *ολότητα*, σε ένα *κόσμο* φαινομένων – δηλαδή ανασκοπημένων πεπερασμένων όντων[1].

φαινόμενο περιέχει ενοποιημένες εντός εαυτού την ανασκόπηση-εντός-εαυτού και την ανασκόπηση-εντός-άλλου, ενώ το Είναι (ή η αμεσότητα) είναι ακόμα μια μονόπλευρη έλλειψη σχετισμού και προφανώς εφησυχάζει μόνο εφ' εαυτόν».

1. Όπως παραπάνω (στην § 123) έγινε λόγος για τα υπάρχοντα ως οντικές συγκεκριμενοποιήσεις της ύπαρξης, έτσι κι εδώ γίνεται λόγος όχι πια για το φαινόμενο (Erscheinung) ως «ανεπτυγμένη εμφάνιση της ουσίας», αλλά για το φαινόμενο-ως-ον (Erscheinendes). Τούτο είναι κάτι επίσης υπαρκτό, αλλά κατά τρόπον ώστε η υπόστασή του (=η ύλη του) έχει άμεσα αναιρεθεί, και συμπεριλαμβάνεται στη μορφή ως κάτι ανηρημένο. Η αρνητικότητα της μορφής έχει λοιπόν υπερισχύσει της αμεσότητας της ύλης. Το φαινόμενο ως ον έχει το *θεμέλιό* του μέσα στη μορφή ως αντιτιθέμενη προς την αμεσότητα της ύλης. Πράγμα που σημαίνει ότι το φαινόμενο ως ον έχει απομακρυνθεί από την αμεσότητα που χαρακτήριζε το υπαρκτό ον, και αποτελεί όλο και περισσότερο μια εμφάνιση της ουσίας. Αλλά αυτό το *θεμέλιο* που ενέχεται στη μορφή, δεν είναι μια αφηρημένη ουσία και ούτε κάποιος νοητός κόσμος κρυμμένος πίσω από το ον, αλλά είναι επίσης ένα φαινόμενο ως ον· έτσι οδηγούμαστε σε μια απέραντη αλυσίδα των φαινόμενων ως όντων και του θεμελίου τους (ως άλλου φαινόμενου ως όντος), που συγκροτεί έναν κόσμο φαινομένων. Σύμφωνα με το διαφωτιστικό παράδειγμα του B. Lakebrink 1979 (σελ. 287): Η πατρικότητα αποτελεί θεμέλιο της θεμελιωνόμενης υιικότητας, η οποία υιϊκότητα με τη σειρά της αποβαίνει πατρικότητα (και άρα θεμέλιο) της υιϊκότητας· έτσι κάθε «φαινόμενο ως ον» είναι ένας κρίκος σε

b) *Περιεχόμενο και μορφή*

§ 133

Το εκτός-αλλήλων του κόσμου των φαινομένων αποτελεί μια ολότητα και περιέχεται εντελώς μέσα στον *αυτοσχετισμό* του. Ο αυτοσχετισμός των φαινομένων είναι έτσι εντελώς προσδιορισμένος, έχει τη *μορφή* μέσα του, και επειδή είναι μέσα σ' αυτή την ταυτότητα, την έχει ως ουσιώδη υπόσταση. Έτσι η μορφή είναι *περιεχόμενο*· και μέσα στην αναπτυγμένη της φάση η μορφή είναι ο *νόμος* του φαινόμενου. Καθόσον αντίθετα *η μορφή δεν ανασκοπείται εντός εαυτής*, ισοδυναμεί με το αρνητικό του φαινόμενου, με το μη-αυθύπαρκτο και μεταβλητό· αυτό το είδος μορφής είναι η αδιάφορη, *εξωτερική* μορφή[1].

μια αλυσίδα θεμελίων και ταυτόχρονα θεμελιωνόμενων. Ο Χέγκελ επισημαίνει με οξυδέρκεια το γεγονός ότι αυτή η απέραντη μεσολάβηση υπόστασης/μορφής ή φαινόμενου ως όντος/θεμελίου είναι ουσιαστικά μεσολάβηση της υπόστασης μέσω της μη-υπόστασης, εφόσον πρόκειται μόνο για εντελώς *προσωρινή* μορφοποίηση μιας υπόστασης, από την οποία έχει αναιρεθεί ολωσδιόλου η υλική *αμεσότητα*. (Αυτή η μορφοποίηση χαρακτηρίζεται ως κόσμος «ανασκοπημένων πεπερασμένων όντων»).

1. Στην § 132 εκτέθηκε η εκτός-αλλήλων σχέση των φαινομένων ως απέραντη αλυσίδα αλληλοθεμελίωσης που συγκροτεί μια ολότητα, δηλ. έναν κόσμο φαινομένων. Ως τέτοια ολότητα η εξωτερικότητα (τού εκτός-αλλήλων) δεν είναι σχέση με κάτι εξωτερικό, αλλά αυτοσχετισμός. Τί σημαίνει ετούτο; Σημαίνει ότι η μορφή βλέπεται τώρα μέσα στη συνάρτησή της με ολόκληρο τον κόσμο ως ολότητα φαινομένων· αυτή η συνάρτηση την καθιστά *περιεχόμενο*. Έτσι ξεφεύγουμε από το εννοιολογικό ζευγάρι μορφή - ύλη, όπου η ύλη είναι μια άμεση υπόσταση, και οδηγούμαστε στο ζευγάρι μορφή - περιεχόμενο, όπου η μορφή περιέχεται μέσα στο φαινόμενο ως «ουσιώδης υπόσταση» (= ως περιεχόμενο). Πώς μπορεί η ίδια η μορφή να ταυτίζεται με το περιεχόμενο; Ο Χέγκελ παρέχει δύο εξηγήσεις: α) Ιδωμένο ως αυτοσχετισμός το εκτός-αλλήλων των φαινομένων είναι κάτι εντελώς προσδιορισμένο, δηλ. μορφοποιημένο· η μορφή είναι λοιπόν *μέσα* στην ταυτότητα του φαινομένου ως τέτοιου

Στην αντίθεση μεταξύ μορφής και περιεχομένου είναι σημαντικό να διατηρήσουμε κατά νου ότι το περιεχόμενο δεν είναι άμορφο, αλλά έχει τη *μορφή μέσα του*, και όμως συνάμα η μορφή είναι *κάτι εξωτερικό* προς αυτό. Υπάρχει εδώ ένας διπλασιασμός της μορφής· αφενός η μορφή ανασκοπείται μέσα της και σαν τέτοια ταυτίζεται με το περιεχόμενο· αφετέρου δεν ανασκοπείται μέσα της και τότε είναι η εξωτερική ύπαρξη, που αδιαφορεί για το περιεχόμενο. Καθ' εαυτήν [= δυνάμει] είναι εδώ παρούσα η απόλυτη σχέση του περιεχόμενου και της μορφής, δηλαδή η μεταστροφή του ενός στο άλλο, έτσι ώστε το *περιεχόμενο* δεν είναι άλλο από τη *μεταστροφή της μορφής* σε περιεχόμενο, και η *μορφή* δεν είναι άλλο από τη *μεταστροφή του περιεχόμενου* σε μορφή. Αυτή η αμοιβαία

αυτοσχετισμού. 6) Η μορφή ιδωμένη ως περιεχόμενο είναι ο *νόμος* (Gesetz) του φαινομένου, χάρη στον οποίο δύο ή περισσότερα φαινόμενα *τίθενται* (werden *gesetzt*) σε συνάφεια· ένας νόμος που διέπει τα φυσικά φαινόμενα είναι ασφαλώς ένας κοινός προσδιορισμός που *περιέχεται* μέσα τους. Για να διασαφηνίσει καλύτερα αυτή την ταυτότητα μορφής - περιεχομένου λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Αληθινά καλλιτεχνήματα είναι μόνο εκείνα, των οποίων το περιεχόμενο και η μορφή αναδείχνονται ως απόλυτα ίδια. Μπορεί κανείς να πει για την *Ιλιάδα* ότι το περιεχόμενό της είναι ο Τρωικός πόλεμος και ειδικότερα ο θυμός του Αχιλλέα· μ' ετούτο έχουμε τα πάντα και όμως πολύ λίγα· γιατί η *Ιλιάδα* γίνεται *Ιλιάδα* μέσω της ποιητικής της μορφής, μέσα στην οποία εκείνο το περιεχόμενο έχει πλασθεί και αναδυθεί».

Ωστόσο η μορφή δεν είναι μόνο μια τέτοια ανασκόπηση-εντός-εαυτής που αλυσιδώνεται με την ολότητα των φαινομένων του κόσμου· είναι επίσης ανασκόπηση-εντός-άλλου, που αντικατοπτρίζει την πολλαπλότητα και μεταβλητότητα των φαινομένων, μιαν ασταμάτητη ροή ερχόμενων και παρερχόμενων, προσωρινών και ασυνάρτητων φαινομένων, των οποίων η μορφή δεν είναι πια ένας νόμος που περιέχεται μέσα τους ως συνδετικός και συν-θετικός, αλλά «το αρνητικό του φαινόμενου»· τότε η μορφή παύει να ταυτίζεται με το περιεχόμενο και είναι αδιάφορη γι' αυτό, ένας ολωσδιόλου εξωτερικός προσδιορισμός.

μεταστροφή είναι ένας από τους πιο σημαντικούς όρους. Αλλά δεν τίθεται εξαρχής, παρά μόνο μέσα στην *απόλυτη σχέση*[2].

§ 134

Αλλά η *άμεση* ύπαρξη είναι προσδιορισμός τόσο της υπόστασης όσο και της μορφής· άρα είναι εξωτερική προς τον χαρακτήρα του περιεχόμενου· αλλά αυτή η εξωτερικότητα, την οποία έχει το περιεχόμενο μέσω της υπόστασής του, είναι ουσιώδης για το περιεχόμενο. Όταν τίθεται έτσι, το φαινόμενο είναι η *σχέση* κατά την οποία ένα και το αυτό πράγμα, δηλαδή το περιεχόμενο ως αναπτυγμένη μορφή, φανερώνεται ως εξωτερικότητα και *αντίθεση* αυθύπαρκτων υπάρξεων, και ως αναγωγή τους σε μια σχέση *ταυτότητας*, μέσα στην οποία [ταυτότητα] τα διαφορετικά πράγματα είναι αυτό που είναι[1].

---

2. Ο Χέγκελ εξηγεί εδώ με σαφήνεια ότι η μορφή είναι κάτι διττό: υπάρχει μέσα στο φαινόμενο ως περιεχόμενο, αλλά υπάρχει και ως κάτι εξωτερικό προς αυτό· υπάρχει ως ανασκόπηση-εντός-εαυτής αλλά και ως ανασκόπηση-εντός-άλλου. Σ' αυτή τη διττότητα αναπαράγεται η παντοχού (μέσα στην περιοχή της ουσίας) παρούσα αντίθεση μεταξύ ουσιώδους-επουσιώδους, ανασκοπημένου-άμεσου κτλ. Εδώ μάλιστα η ίδια η μορφή αυτοδιχάζεται σε ουσιώδη (ως περιεχόμενο) - επουσιώδη, σε ανασκοπημένη (εντός εαυτής) - άμεση. Ο Χέγκελ δεν βλέπει μια στατική αντίθεση, αλλά μια αμοιβαία *μεταστροφή* της μορφής σε περιεχόμενο και αντίστροφα, κατ' επέκταση της ουσίας σε άμεσο Είναι και αντίστροφα· αλλά αυτή η μεταστροφή είναι εδώ ακόμα δυνάμει, και θα τεθεί ρητά μέσα στην «απόλυτη σχέση» που θα περιγραφεί στις §§ 150-157 ως σχέση υποστασιακότητας, αιτιότητας και αλληλεπίδρασης. Η έννοια της μεταστροφής (Umschlagen) δεν είναι κάτι καινούριο· έχει εκτεθεί ως «άλμα» στην § 50, αλλού ως «ποιοτικό άλμα», και είναι η κατηγορία που ενέπνευσε κι επηρέασε βαθιά τόσο την πολιτικο-οικονομική θεωρία του Κ. Μαρξ όσο και την υπαρξιακή θεωρία του Σ. Κίρκεγκωρ.

1. Αυτή η παράγραφος εισάγει αυτό που ο Χέγκελ στη Μεγάλη Λογική του ονομάζει «ουσιώδης σχέση», ενώ εδώ το ονομάζει απλά

c) *Η σχέση*

§ 135

α) Η *άμεση* σχέση είναι η σχέση του όλου και *των μερών*. Το περιεχόμενο είναι το όλο και συνίσταται από τα μέρη (μορφή), δηλαδή από το αντίθετό του. Τα μέρη διαφέρουν μεταξύ τους· αυτά είναι που έχουν αυθύπαρκτο Είναι. Αλλά δεν είναι μέρη, παρά μόνο καθόσον σχετίζονται ταυτιζόμενα μεταξύ τους, δηλαδή καθόσον συγκροτούν το όλο όταν συναθροίζονται. Αλλά αυτό το συν [= η συνάθροιση] είναι το αντίθετο και η άρνηση του μέρους[1].

«σχέση»· πρόκειται για το τρίτο στάδιο διαλεκτικής κίνησης του φαινόμενου. Στην § 133 είδαμε ότι η μη-ανασκοπούμενη-εντός-εαυτής μορφή είναι αδιάφορη για το περιεχόμενο και εξωτερική προς αυτό· σαν τέτοια μεταστρέφεται σε *άμεση* ύπαρξη, σε ένα αυθύπαρκτο ον, όπως είναι και η υπόσταση (ως ύλη). Έτσι φανερώνεται ότι η άμεση ύπαρξη είναι προσδιορισμός όχι μόνο της υπόστασης αλλά και της μορφής, και είναι «ουσιώδης» για το περιεχόμενο ενός φαινόμενου, γιατί προσδιορίζει την υπόσταση ως περιεχόμενο σε διάκριση από τη μορφή. Τί συμβαίνει τότε; Το φαινόμενο φανερώνεται με ένα καινούριο προσδιορισμό: ως *σχέση*. Και μολονότι πρόκειται για ένα και το αυτό πράγμα, συνενώνει τις έσχατες αντιθέσεις: είναι περιεχόμενο αλλά και μορφή, είναι εξωτερικότητα αλλά και ουσιαστικότητα, είναι αντίθεση αυθύπαρκτων υπάρξεων αλλά και ταυτότητά τους. Λυτή η σχέση δεν είναι πια η «ποσοτική σχέση» την οποία είδαμε στην § 105, αλλά ούτε ακόμα η «απόλυτη σχέση» την οποία θα ιδούμε στις §§ 150 κ.ε. Η εδώ σχέση είναι συνάρτηση της απέραντης πολλαπλότητας του κόσμου των φαινομένων (§ 132) και της ταύτισης μορφής-περιεχόμενου (§ 133).

1. Ο Χέγκελ εκθέτει εδώ τη διαλεκτική της ουσιώδους σχέσης σε τρία στάδια: α) Το όλο και τα μέρη (§ 135), β) Η δύναμη και η εξωτερίκευσή της (§ 136), γ) Το εσωτερικό και το εξωτερικό (§§ 138-140).

Κατ' αρχήν η ουσιώδης σχέση εξετάζεται ως κάτι άμεσο: πρόκειται για σχέση του *όλου* και των *μερών* (ενός φαινόμενου). Όλο και μέρη

6) Το ένα-και-το-αυτό αυτής της σχέσης, ο αυτοσχετισμός που υπάρχει μέσα της, είναι λοιπόν άμεσα *αρνητικός* αυτοσχετισμός, και μάλιστα ως μεσολάβηση κατά την οποία ένα και το αυτό είναι *αδιάφορο* για τη διαφορά, και είναι ο *αρνητικός* αυτοσχετισμός, ο οποίος απωθεί τον εαυτό του ως ανασκόπηση-εντός-εαυτού προς τη διαφορά, και υπάρχοντας θέτει τον εαυτό του ως ανασκόπηση-εντός-άλλου, ενώ αντίστροφα επαναφέρει αυτή την ανασκόπηση-εντός-άλλου στον αυτοσχετισμό και στην αδιαφορία· αυτή είναι η *δύναμη* και η *εξωτερίκευσή* της[1].

αντιτίθενται, και αντιστοιχούν προς την αντίθεση περιεχόμενο - μορφή. Αλλά δεν πρόκειται μόνο για αντίθεση, αλλά και για ταυτότητα: το όλο συνίσταται από τα μέρη και υφίσταται (ως υπόσταση: Bestehen) χάρη σ' αυτά. Ο Χέγκελ διαπιστώνει μια αμοιβαία εξάρτηση: το όλο συνίσταται από τα μέρη, μολονότι αυτά είναι το αντίθετό του· τα διαφορετικά μέρη μολονότι αυθύπαρκτα, είναι μέρη μόνο καθόσον συγκροτούν ένα όλο. Το μέρος (Teil) είναι το αντίθετο (Gegenteil) του όλου, το όλο (= η συνάθροιση των μερών) αντιτίθεται και αρνείται το μέρος· πρόκειται για σαφή αντιφατικότητα. Λέει επεξηγηματικά ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η σχέση του όλου και των μερών είναι *αναληθής*, καθόσον η έννοια και η ρεαλιστική ύπαρξη της σχέσης δεν εναρμονίζονται μεταξύ τους. Η έννοια του όλου έγκειται στο να περιέχει μέρη· αλλά εάν το όλο τεθεί ως αυτό που είναι σύμφωνα με την έννοιά του, τότε διαιρείται και έτσι παύει να είναι όλο. Υπάρχουν ασφαλώς πράγματα, που αντιστοιχούν προς αυτή τη σχέση· αλλά ακριβώς εξαιτίας τούτου αυτά είναι ευτελείς και αναληθείς υπάρξεις. Ωστόσο πρέπει να θυμίσουμε ότι εάν σε μια φιλοσοφική συζήτηση γίνεται λόγος για κάτι 'αναληθές', αυτό δεν σημαίνει ότι κάτι τέτοιο δεν υπάρχει. Ένα κακό κράτος ή ένα άρρωστο σώμα μπορούν να υπάρχουν· αλλά αυτά τα πράγματα είναι αναληθή, γιατί η έννοιά τους και η ρεαλιστική τους ύπαρξη δεν εναρμονίζονται».

1. Σ' αυτή την παράγραφο εκτίθεται το δεύτερο στάδιο της ουσιώδους σχέσης. Στην § 135 είδαμε ότι το όλο και τα μέρη του αποτελούν μια *αντιφατική* ενότητα· πρόκειται για ένα και το αυτό πράγμα που σχετίζεται «*αρνητικά*» με τον εαυτό του. Αυτό εξηγήθηκε παραπάνω από

Η *σχέση του όλου και των μερών* είναι η άμεση και γι' αυτό απερίσκεπτη [=μηχανική] σχέση, μια μεταστροφή της ταυτότητας-με-τον-εαυτό σε διαφορετικότητα. Γίνεται μετάβαση από το όλο στα μέρη και από τα μέρη στο όλο· τη μια φορά λησμονιέται η αντίθεση του ενός προς το άλλο, επειδή λαμβάνεται καθένα τους δι' εαυτό [=ξέχωρα], άλλοτε το όλο άλλοτε τα μέρη, ως αυθύπαρκτη ύπαρξη. Ή όταν θεωρείται ότι τα μέρη συνίστανται *μέσα* στο όλο και το όλο συνίσταται *από* τα μέρη, εκλαμβάνεται άλλοτε το ένα και άλλοτε το άλλο ως *υπόσταση*, ενώ το εκάστοτε άλλο της υπόστασης ως *επουσιώδες*. Μέσα στην επιπόλαιη μορφή της η *μηχανική* σχέση έγκειται στο ότι τα μέρη είναι ανεξάρτητα το ένα από το άλλο και από το όλο[2].

το γεγονός ότι το όλο «συνίσταται από τα μέρη ..., δηλαδή από το αντίθετό του». Αυτό το αντιφατικό «συνίστασθαι», «συγκροτείσθαι», «συναθροίζεσθαι» είναι μια μεσολάβηση – και άρα όχι πια αμεσότητα – ανάμεσα στα αντίθετα, όπου το όλο αδιαφορεί για τη διαφορά του από τα μέρη. Πρόκειται για έναν αρνητικό αυτοσχετισμό, όπου το όλο αρνούμενο τον εαυτό του τον απωθεί ωθώντας τον προς τη διαφορά, κι ενώ υπάρχει άμεσα, το όλο θέτει τον εαυτό του ως διαφοροποίηση, ως ανασκόπηση-εντός-άλλου. Αυτή η ωθητική-απωθητική *δύναμη* της ανασκόπησης πραγματώνει και την αντίστροφη πορεία: από την ανασκόπηση-εντός-άλλου στην αυτοανασκόπηση και στην αδιαφορία για το άλλο. Έτσι ο Χέγκελ βλέπει εδώ ένα νέο εννοιολογικό ζευγάρι (και όχι πια το ζευγάρι όλο-μέρη)· πρόκειται για τη *δύναμη* (Kraft) και την *εξωτερίκευσή* της. Σε μια προφορική προσθήκη επισημαίνει ο Χέγκελ και την εξής διαφορά: «Το όλο, μολονότι καθ' εαυτό υφίσταται από μέρη, εντούτοις παύει να είναι ένα όλο κατά το μέτρο που επιμερίζεται· αντίθετα η δύναμη ακριβώς με το ότι εξωτερικεύεται [= εκδηλώνεται], επικυρώνεται ως δύναμη και μέσα στην εξωτερίκευσή της επανέρχεται στον εαυτό της, γιατί η ίδια η εξωτερίκευση είναι πάλι δύναμη».

2. Ο Χέγκελ προσκομίζει εδώ το παράδειγμα της *μηχανικής* σχέσης, που υπάρχει μέσα σε μια ανόργανη ύλη ανάμεσα στο όλο και στα ποικίλα μέρη του, για να δείξει με οξύτητα ότι σ' αυτή την *άμεση* ύπαρξη τα

Αυτή η σχέση μπορεί να υιοθετηθεί κατά την *πρόοδο επ' άπειρο* στην περίπτωση της *διαιρετότητας της ύλης*· τότε πρόκειται για μια απερίσκεπτη εναλλαγή ανάμεσα στους δύο όρους της. Ένα πράγμα παίρνεται τη μια φορά ως ένα *όλο*, και ύστερα γίνεται μετάβαση στον *προσδιορισμό των μερών*· αυτός ο προσδιορισμός λησμονιέται, και ό,τι ήταν μέρος, θεωρείται τώρα ως όλο· έπειτα επανέρχεται πάλι ο προσδιορισμός του μέρους κτλ. επ' άπειρο. Αλλά εάν αυτή η απεραντοσύνη εκληφθεί ως το αρνητικό που αυτή είναι, είναι ο *αρνητικός* αυτοσχετισμός της σχέσης – η *δύναμη*, το ταυτό με τον εαυτό του όλο ως εντός-εαυτού-Είναι – που αναιρείται ως τέτοιο εντός-εαυτού-Είναι και εξωτερικεύεται· και αντίστροφα είναι η εξωτερίκευση που εξαφανίζεται και επανέρχεται στη δύναμη.

Παρ' όλην αυτή την απεραντοσύνη της η δύναμη είναι πεπερασμένη· γιατί το περιεχόμενο, δηλαδή το *ένα και το αυτό* της δύναμης και της εξωτερίκευσης, είναι κατ' αρχήν μόνο *καθ' εαυτήν* [=δυνάμει] αυτή η ταυτότητα· οι δύο όροι της σχέσης δεν είναι ακόμα, καθένας δι' εαυτόν [=ξέχωρα], η συγκεκριμένη ταυτότητα αυτού του ενός-και-του-αυτού, δεν είναι ακόμα η ολότητα. Άρα είναι διαφορετικοί ο ένας για τον άλλο, και η σχέση είναι *πεπερασμένη*. Η δύναμη χρειάζεται λοιπόν μια διέγερση απ' έξω· ενεργεί τυφλά· και εξαιτίας αυτής της ατέλειας της μορφής είναι και το περιεχόμενο περιορισμένο και τυχαίο. Το περιεχόμενο δεν ταυτίζεται ακόμα αληθινά με τη μορφή, δεν υπάρχει ακόμα ως έννοια και σκοπός· δηλαδή δεν είναι ακόμα κάτι καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο.

σχετιζόμενα μέρη είναι ανεξάρτητα το ένα από το άλλο και από το όλο. Πρόκειται εδώ για μια «απερίσκεπτη» (gedankenlos), μηχανική, μηανασκοπική σχέση.

– Αυτή η διαφορά είναι εξαιρετικά ουσιώδης αλλά δυσνόητη· θα προσδιοριστεί καλύτερα όταν φτάσουμε στην έννοια του σκοπού. Εάν παραβλεφτεί, οδηγεί στη σύγχυση τού να συλλαμβάνεται ο θεός ως δύναμη, μια σύγχυση στην οποία έχει υποπέσει προπάντων ο θεός του Herder[3].

Συνηθίζουν να λένε ότι η *φύση της δύναμης* είναι *άγνωστη* και ότι γνωρίζεται μόνο η εξωτερίκευσή της. Αλλά κατ' αρχήν κάθε *όρος περιεχομένου της δύναμης* είναι ο ίδιος με τον όρο της *εξωτερίκευσης*· άρα το να εξηγηθεί ένα φαινόμενο βάσει μιας δύναμης είναι μια κενή ταυτολογία. Αυτό που υποτίθεται ότι παραμένει άγνωστο, δεν είναι λοιπόν πράγματι άλλο από την κενή μορφή της ανασκόπησης-εντός-εαυτού, μέσω της οποίας και μόνο η δύναμη διαφέρει από την εξωτερίκευση – και αυτή η μορφή είναι επίσης κάτι πολύ γνωστό. Είναι μια μορφή που δεν προσθέτει ούτε το ελάχιστο στο περιεχόμενο και στον νόμο, τα οποία μπορούν να γνωρίζονται μόνο από το φαινόμενο [= από την εξωτερίκευσή τους]. Επιπλέον μας διαβεβαιώνουν ότι δεν πρέπει να ισχυριζόμαστε τίποτα για τη δύναμη· κάτω από αυτές τις συνθήκες είναι αδύνατο να καταλάβει κανείς, γιατί η μορφή της δύναμης εισέδυσε μέσα στις επιστήμες.

– Αφετέρου όμως η φύση της δύναμης είναι ασφαλώς κάτι άγνωστο· γιατί ακόμα μας λείπει η αναγκαιότητα στη συνάρτηση του περιεχομένου της εντός εαυτού, καθώς και

---

3. Δες Johann Gottfried Herder: *Gott. Einige Gespräche,* Gotha 1787. Το ίδιο βιβλίο κυκλοφόρησε επηυξημένο σε δεύτερη έκδοση το 1800, με τίτλο: *Gott. Einige Gespräche über Spinozas System; nebst Shaftesbury's Naturhymnus* (= *Ο θεός. Μερικές συζητήσεις πάνω στο σύστημα του Σπινόζα· μαζί με τον Ύμνο στη φύση, του Shaftesbury*). Είναι σαφές ότι ο Χέγκελ επιτίθεται εδώ στον νατουραλισμό και στον άκριτο εξελικτισμό, ο οποίος συλλαμβάνει τον θεό όχι ως πνευματική πραγματικότητα, ως νοητική ελευθερία, αλλά ως τυφλή φυσική δύναμη.

του περιεχομένου της καθόσον αυτό είναι δι' εαυτό περιορισμένο και άρα έχει τον προσδιορισμό του έξω από τον εαυτό του, μέσω ενός άλλου όντος[4].

---

4. Ο Χέγκελ κάνει δύο αξιόλογες κριτικές παρατηρήσεις στον συνηθισμένο ισχυρισμό ότι η *δύναμη* είναι κάτι άγνωστο και μυστηριώδες, και ότι γνωρίζουμε μόνο την *εξωτερίκευσή* της. α) Δεν υπάρχει τίποτα μέσα στο περιεχόμενο της δύναμης, που να μην υπάρχει και μέσα στην εξωτερίκευσή της, και αντίστροφα. Αν εξηγήσουμε μια δύναμη, είναι σαν να εξηγήσαμε το φαινόμενο. Αυτό που θεωρούν άγνωστο, είναι η κενή μορφή της ανασκόπησης-εντός-εαυτού, την οποία δα γνωρίσαμε στην § 113 ως ένα αφηρημένο αυτοσχετισμό. Και η απαγόρευση τού να λέγεται κάτι για τη δύναμη, όπως το να παρέχεται κάποιος ορισμός και κάποια εξήγησή της, είναι μια αδιανόητη απαγόρευση: Γιατί τότε οι φυσικοί εισήγαγαν την έννοια της δύναμης μέσα στην επιστήμη τους; β) Ωστόσο δεν είναι εσφαλμένο να ειπωθεί ότι η δύναμη είναι κατ' ουσίαν κάτι άγνωστο, αλλά μόνο με το νόημα ότι αγνοούμε την *αναγκαιότητα* που ενυπάρχει στο περιεχόμενό της· η αναγκαιότητα είναι μια θεωρησιακή (spekulativ) κατηγορία, που θα πρωτοπαρουσιαστεί στην § 147. Επιπλέον αγνοούμε το περιεχόμενο της δύναμης κατά το μέτρο που είναι κάτι περιορισμένο, πεπερασμένο, και άρα μπορεί να προσδιοριστεί μόνο μέσω κάποιου άλλου όντος, το οποίο αποτελεί τη διεγερτική αιτία του. Ωστόσο ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη αρνείται να δεχτεί ότι οι δυνάμεις που εκδηλώνονται μέσα στα πεπερασμένα όντα είναι μια εξωτερίκευση θεικών δυνάμεων: «Διστάζουμε να παραδεχτούμε τον θεό ως σκέτη δύναμη, γιατί η δύναμη είναι ακόμα ένας κατώτερος και πεπερασμένος όρος. Με αυτό το νόημα και η Εκκλησία, όταν κατά τη λεγόμενη αναγέννηση των επιστημών επιχειρήθηκε να αναχθούν τα επιμέρους φυσικά φαινόμενα σε κάποιες θεμελιώδεις δυνάμεις, θεώρησε αυτή την προσπάθεια ως άθεη· το επιχείρημα της Εκκλησίας είχε ως εξής: εάν οι δυνάμεις της βαρύτητας, της βλάστησης κτλ. είναι αυτές που προκαλούν την κίνηση των ουράνιων σωμάτων, την αύξηση των φυτών κτλ., δεν απομένει τίποτε να κάνει η θεϊκή κυβέρνηση του κόσμου, κι έτσι ο θεός υποβιβάζεται σε έναν περιττό θεατή ενός τέτοιου παιχνιδιού δυνάμεων».

§ 137

Η δύναμη είναι ένα όλο, που ιδωμένο καθ' εαυτό [=ενδόμυχα] είναι αρνητικός αυτοσχετισμός· ως τέτοιο όλο, έγκειται στο ότι απωθεί από τον εαυτό του και *εξωτερικεύεται*. Αλλά επειδή αυτή η ανασκόπηση-εντός-άλλου, που αντιστοιχεί στη διάκριση των μερών από το όλο, είναι επίσης ανασκόπηση-εντός-εαυτού, αυτή η εξωτερίκευση είναι η μεσολάβηση [=το μέσον], μέσω της οποίας η δύναμη που επιστρέφει στον εαυτό της, υπάρχει ως δύναμη. Η ίδια αυτή η εξωτερίκευση αναιρεί τη διαφορετικότητα των δύο πλευρών της σχέσης, και θέτει την ταυτότητα που συγκροτεί *καθ' εαυτήν* [=δυνάμει] το περιεχόμενο. Η αλήθεια της δύναμης είναι λοιπόν η σχέση, της οποίας οι δύο πλευρές διαφέρουν μόνο ως κάτι *εσωτερικό* από κάτι *εξωτερικό*[1].

§ 138

γ) Το *εσωτερικό* είναι το θεμέλιο, όταν στέκεται ως σκέτη μορφή της μιας πλευράς του φαινόμενου και της σχέσης, η κενή

---

1. Με αυτή την παράγραφο γίνεται μετάβαση από το εννοιολογικό ζευγάρι δύναμη-εξωτερίκευση στη σχέση μεταξύ εσωτερικού-εξωτερικού. Ο Χέγκελ επαναλαμβάνει κατ' αρχήν ότι η δύναμη είναι ένας αυτοσχετισμός που αρνείται τον εαυτό του, ωθεί *έξω* από τον εαυτό του και έτσι εξωτερικεύεται. Αλλά εφόσον αυτή η ανασκόπηση-εντός-άλλου (δηλ. η εξωτερίκευση) είναι επίσης αυτοανασκόπηση, η εξωτερίκευση είναι ένας μεσολαβητικός παράγων, μέσω του οποίου η δύναμη επιστρέφει στον εαυτό της και αποκαθίσταται ως δύναμη. Έτσι όμως η εξωτερίκευση αναιρεί τη διαφορά μεταξύ δύναμης-εξωτερίκευσης και θέτει την ταυτότητά τους. Πρόκειται πια για ένα και το αυτό περιεχόμενο, και οι δύο πλευρές της σχέσης αποτελούν τώρα το *εσωτερικό* και το *εξωτερικό* του ίδιου αυτού περιεχόμενου. Ενώ η σχέση ανάμεσα στο όλο και στα μέρη του ήταν *άμεση*, ανάμεσα στη δύναμη και στην εξωτερίκευσή της η σχέση ήταν *μεσολαβητική*· μεταξύ εσωτερικού-εξωτερικού αναδύεται όμως τώρα η *απόλυτη* ταυτότητα του περιεχόμενου.

μορφή της ανασκόπησης-εντός-εαυτού. Έναντι τούτου στέκεται η ύπαρξη επίσης ως μορφή της άλλης πλευράς της σχέσης, με το κενό χαρακτηριστικό της ανασκόπησης-εντός-άλλου, ως κάτι *εξωτερικό*. Αλλά το εσωτερικό και το εξωτερικό ταυτίζονται· η ταυτότητά τους είναι μια ταυτότητα που έχει οδηγηθεί σε πληρότητα· είναι το *περιεχόμενο*, η *ενότητα* της ανασκόπησης-εντός-εαυτού και της ανασκόπησης-εντός-άλλου, που έχει τεθεί μέσα στην κίνηση της δύναμης. Οι δύο ανασκοπήσεις είναι *μία* και η αυτή ολότητα, και αυτή η ενότητα τις καθιστά περιεχόμενο[1].

§ 139

Κατά πρώτον λοιπόν, το εξωτερικό είναι *το ίδιο περιεχόμενο* με το εσωτερικό. Ό,τι είναι εσωτερικά υπάρχει και εξωτερικά, και αντίστροφα· το φαινόμενο δεν δείχνει κάτι που δεν υπάρχει μέσα στην ουσία, και μέσα στην ουσία δεν υπάρχει τίποτα που να μην εκδηλώνεται[1].

---

1. Ο Χέγκελ επεξηγεί κατ' αρχήν τη διαφορά μεταξύ *εσωτερικού - εξωτερικού* σε αντιστοιχία προς την παραπάνω (δες §§ 121 κ.ε.) περιγραφόμενη διαφορά μεταξύ *θεμέλιου - ύπαρξης*. Αλλά το θεμέλιο είναι πια εδώ η κενή μορφή της αυτοανασκόπησης, ενώ η ύπαρξη είναι η εξίσου κενή μορφή της ανασκόπησης-εντός-άλλου. Μόνο μορφικά ιδωμένα αντιστοιχούν λοιπόν τα: εσωτερικό/θεμέλιο και εξωτερικό/ύπαρξη. Στη συνέχεια ο Χέγκελ επεξηγεί την ταυτότητα εσωτερικού - εξωτερικού: πρόκειται για ένα και το αυτό *περιεχόμενο*, άρα για μια πλήρη ταυτότητα, μέσα στην οποία έχουν αναιρεθεί όλες οι μορφικές διαφορές και έχει ενοποιηθεί απόλυτα η ανασκόπηση-εντός-εαυτού με την ανασκόπηση-εντός-άλλου (δες § 137). Το εσωτερικό και το εξωτερικό είναι «μία και η αυτή ολότητα», που εξαλείφει κάθε μορφική διαφορά τους. Ως χειροπιαστό παράδειγμα μπορεί να αναφερθεί εδώ ο ηλεκτρισμός, του οποίου οι δύο πλευρές, η ένταση (το εσωτερικό) και η εκφόρτιση (το εξωτερικό) αποκαλύπτονται ως *μία* ολότητα περιεχομένου και όχι ως δύο διαφοροποιούμενα μέρη.

1. Ο Χέγκελ τονίζει εδώ ξανά την ταυτότητα του περιεχόμενου

§ 140

Δεύτερον: Το εσωτερικό και το εξωτερικό ως προσδιορισμοί μορφής είναι όμως αμοιβαία *αντιτιθέμενοι*, και μάλιστα απόλυτα. Το ένα είναι η αφαίρεση της ταυτότητας με τον εαυτό, το άλλο της καθαρής πολλαπλότητας ή ρεαλιστικότητας [Realität][1]. Αλλά ως στάδια της μιας μορφής, το εσωτερικό και το εξωτερικό ουσιαστικά ταυτίζονται, έτσι ώστε οτιδήποτε έχει κατ' αρχήν τεθεί *μόνο* μέσα στη μία αφαίρεση, δεν έχει επίσης *άμεσα* τεθεί παρά *μόνο* μέσα στην άλλη. Ό,τι λοιπόν είναι *μόνο εσωτερικό*, είναι επίσης *μόνο εξωτερικό*· και ό,τι είναι *μόνο* εξωτερικό, είναι επίσης κατ' αρχήν *μόνο* εσωτερικό[2].

Το συνηθισμένο λάθος της ανασκόπησης είναι ότι εκλαμβάνει την *ουσία* ως κάτι απλώς *εσωτερικό*. Όταν εκλαμβάνεται έτσι, τότε ακόμα και ο τρόπος θέασης είναι

ανάμεσα στο εσωτερικό και στο εξωτερικό. Τονίζει όμως ότι εδώ αυτή η ταυτότητα είναι κάτι «πρώτον», επειδή στην § 140 θα εκτεθεί και κάποια αντίθεση: Υφίσταται ταυτότητα περιεχομένου, όχι όμως και ταυτότητα μορφής. Ο Χέγκελ αρκείται ωστόσο εδώ να επισημάνει, ότι αυτή η ταυτότητα αφορά σε τελική ανάλυση το *φαινόμενο* σε σχέση προς την *ουσία*: ό,τι υπάρχει μέσα στην ουσία, εξωτερικεύεται και γίνεται φαινόμενο, και αντίστροφα όσα δείχνονται στο φαινόμενο υπάρχουν και στην ουσία. Είναι σαφής η σημαντικότητα την οποία αποδίδει έτσι ο Χέγκελ στο φαινόμενο.

1. Η σχέση ανάμεσα στο εσωτερικό και στο εξωτερικό εξετάζεται εδώ από την άποψη της μορφής. Και μολονότι στην § 139 δείχτηκε ότι από την άποψη του περιεχόμενου αυτά ταυτίζονται, εδώ διαπιστώνεται η *αντίθεσή* τους, και μάλιστα απόλυτη: το *εσωτερικό* είναι η ανασκόπηση-εντός-εαυτού, η αφηρημένη ταυτότητα με τον εαυτό, η εσωτερική ουσία· το *εξωτερικό* είναι η ανασκόπηση-εντός-άλλου, η καθαρή πολλαπλότητα, το εξωτερικό Είναι.

2. Ωστόσο και από την άποψη της μορφής το εσωτερικό και το εξωτερικό ταυτίζονται, γιατί αποτελούν στάδια μιας και μόνο μορφής. Όπως είδαμε στις §§ 137-8, η ταυτότητα του περιεχομένου τους στηρίζεται στην ταύτιση της ανασκόπησης-εντός-εαυτού και της ανασκό-

εντελώς *εξωτερικός*, και η ουσία νοείται ως κενή εξωτερική αφαίρεση. Λέει ένας ποιητής:

Μέσα στο *εσωτερικό* της φύσης
δεν εισδύει ένα δημιουργημένο πνεύμα·
είναι ήδη υπερευτυχισμένο,
όταν ξέρει μόνο το *έξω* φλούδι*.

Θα έπρεπε μάλλον να έχει πει ότι εάν η ουσία της φύσης προσδιορίστηκε ποτέ σαν κάτι *εσωτερικό*, το πρόσωπο που την προσδιόρισε ξέρει μόνο το *έξω* φλούδι[3].

πησης-εντός-άλλου, η οποία είχε πραγματωθεί χάρη στη μεσολαβητική σχέση της δύναμης προς την εξωτερίκευσή της. Παρ' όλη την αντίθεσή τους, μορφικά ιδωμένα το εσωτερικό και το εξωτερικό συγχωνεύονται στην ίδια μορφή – συγκροτώντας βέβαια μια αντιφατική ενότητα. Αλλά αυτή η συγχώνευση γίνεται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε οτιδήποτε τίθεται *μόνο* στον ένα από αυτούς τους όρους, τίθεται επίσης *μόνο* στον άλλο. Αυτό μπορεί να παρομοιαστεί γραφικά με δύο εφαπτόμενους κύκλους, που μολονότι είναι εξωτερικοί ο ένας προς τον άλλο, «ταυτίζονται» σε ένα σημείο, και μάλιστα *μόνο* σ' αυτό, χωρίς ποτέ να συμπίπτουν εντελώς. Αυτή η «μία μορφή» την οποία συγκροτούν τα αρνητικό-θετικό, είναι λοιπόν το *μόνο* στο οποίο αυτά συντίθενται.

* [Υποσημείωση του Χέγκελ:] Σύγκρινε την αγανακτισμένη κραυγή του Γκαίτε *«Στη φυσική επιστήμη»*, τόμος 1ος, 3ο τεύχος [*Zur Morphologie*, Stuttgart und Tübingen 1820, σελ. 304]:

Ακούω να το λένε εξήντα χρόνια,
και τους καταριέμαι, αλλά κλεφτά...
Η φύση δεν έχει ούτε πυρήνα ούτε φλούδι,
είναι και τα δύο ετούτα μονομιάς.

3. Ο Χέγκελ παραθέτει εδώ τους στίχους του Albrecht von Haller από το ποίημα «Ο κίβδηλος χαρακτήρας των ανθρώπινων αρετών» («Die Falschheit der menschlichen Tugenden», από την ποιητική συλλογή: *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern 1732, 2η επηυξημένη και βελτιωμένη έκδοση 1777), στίχοι 289-90:

Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wenn sie noch die äußere Schale weist!

Ο Χέγκελ δεν παραθέτει με ακρίβεια· παρερμηνεύει την τελευταία λέξη

– Επειδή μέσα στο *Είναι* ενγένει ή και μέσα στην απλώς αισθητηριακή αντίληψη η *έννοια* είναι κατ' αρχήν μόνο κάτι εσωτερικό, γι' αυτό είναι κάτι εξωτερικό προς το Είναι, ένα υποκειμενικό Είναι και νοείν, στερημένο από κάθε αλήθεια.

– Μέσα στη φύση όπως και στο πνεύμα, καθόσον η έννοια, ο σκοπός ή ο νόμος είναι κατ' αρχήν *εσωτερικές* προδιαθέσεις, καθαρές δυνατότητες, είναι κατ' αρχήν μόνο μια εξωτερική, ανόργανη φύση, γνώση ενός τρίτου, ξένη βία κτλ.

– Έτσι όπως είναι ο άνθρωπος εξωτερικά, δηλαδή μέσα στις πράξεις του (όχι βέβαια μέσα στην απλώς σωματική του εξωτερικότητα), έτσι είναι και εσωτερικά· και εάν είναι ενάρετος, ηθικός κτλ. *μόνο* εσωτερικά, δηλαδή *μόνο* μέσα στις προθέσεις του και στα αισθήματά του, και οι εξωτερικές του πράξεις δεν ταυτίζονται με αυτά, τότε το πρώτο είναι τόσο κούφιο και κενό όσο και το άλλο[4].

§ 141

Οι κενές αυτές αφαιρέσεις, μέσω των οποίων το ένα και ταυτό περιεχόμενο εξακολουθεί να βρίσκεται μέσα στη σχέση

γράφοντας «weißt» = *ξέρει*, και όχι weist = *δείχνει*, όπως λέει το ποίημα του von Haller, και αλλάζει το υποκείμενο αυτού του ρήματος (αντί του sie γράφει er), που στο πρωτότυπο είναι η φύση και όχι το «δημιουργημένο πνεύμα».

4. Ο Χέγκελ προσκομίζει εδώ μερικά εξαιρετικά παραδείγματα της σχέσης μεταξύ εσωτερικού - εξωτερικού, αντλημένα από την περιοχή της φύσης, του πνεύματος και της ηθικότητας. Είναι ενδιαφέρουσα η εφαρμογή αυτής της σχέσης στις τρεις θεμελιώδεις σφαίρες της χεγκελιανής Λογικής: Είναι - ουσία - έννοια. Αλλά επίσης σημαντική είναι η ηθική εκτίμηση, ότι εάν ένας άνθρωπος είναι *μόνο* εσωτερικά ενάρετος, δηλαδή μέσα στις σκέψεις και στις προθέσεις του, ενώ οι πράξεις του δεν εναρμονίζονται με αυτές, τότε πρόκειται για κούφιο φορμαλισμό και για ηθική κενότητα.

[του εσωτερικού και του εξωτερικού], αναιρούνται μεταβαίνοντας άμεσα η μία μέσα στην άλλη. Το ίδιο το περιεχόμενο δεν είναι άλλο από την ταυτότητά τους (§ 138)· και αυτές οι αφαιρέσεις είναι η εμφάνιση της ουσίας τεθειμένη ως εμφάνιση. Με την εξωτερίκευση της δύναμης το εσωτερικό *τίθεται* μέσα σε ύπαρξη· αλλά αυτό το *θέτειν* είναι *μεσολάβηση* μέσω κενών αφαιρέσεων. Η μεσολάβηση εξαφανίζεται εντός εαυτής μεταποιούμενη σε *αμεσότητα*, μέσα στην οποία το *εσωτερικό* και το *εξωτερικό* ταυτίζονται *καθ' εαυτά και δι' εαυτά*, και η διαφορά τους έχει προσδιοριστεί μόνο ως τεθειμένο-Είναι. Αυτή η ταυτότητα είναι η *πραγματικότητα*[1].

---

1. Ο Χέγκελ συνοψίζει εδώ τα επιτεύγματα των προηγούμενων παραγράφων, για να περιγράψει τη μετάβαση στη σφαίρα της *πραγματικότητας*. Το εσωτερικό και το εξωτερικό αναδείχτηκαν στην § 140 ως αφαιρέσεις: το εσωτερικό ως αφαίρεση της ταυτότητας με τον εαυτό, το εξωτερικό ως αφαίρεση της καθαρής πολλαπλότητας. Επιπλέον φάνηκαν να διαχέονται το ένα μέσα στο άλλο συναπαρτίζοντας τη «μία μορφή». Αλλά αυτή η ταύτιση έχει μελετηθεί ήδη στην § 138: συγκροτεί το ένα και ταυτό περιεχόμενο, του οποίου το εσωτερικό και το εξωτερικό αποτελούν τις δύο πλευρές. Από αυτές τις δύο αφαιρέσεις έχει χαθεί εντελώς το στοιχείο του Είναι, κι έχουν καταστεί αποκλειστικά μια εμφάνιση της ουσίας: χάρη στο εσωτερικό εμφανίζεται η ουσία ως ταυτότητα με τον εαυτό της (θετικότητα), χάρη στο εξωτερικό εμφανίζεται η καθαρή ετερότητα (αρνητικότητα). Ο Χέγκελ διαπιστώνει έτσι τον διττό χαρακτήρα του αποτελέσματος: πρόκειται για ένα θέτειν που όμως *δεν είναι*, αλλά απλώς μεσολαβεί, γιατί τα μεσολαβητικά στοιχεία είναι κενές αφαιρέσεις. Έτσι η ίδια η μεσολάβηση καθίσταται αμεσότητα, το εσωτερικό και το εξωτερικό ταυτίζονται απόλυτα (όχι μόνο ιδωμένα εξωτερικά, ως «καθ' εαυτά», αλλά και μέσα στην ίδια την κίνηση ταυτισμού τους: δι' εαυτά), και η διαφορά τους έχει γίνει ένας καθαρά μορφικός προσδιορισμός: το ότι έχουν (συν)τεθεί. Πρόκειται για σύνθεση της ουσίας (εσωτερικό) και της ύπαρξης (εξωτερικό), που συγκροτεί την πραγματικότητα.

C. Η ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

§ 142

Η πραγματικότητα είναι η ενότητα, που έγινε άμεση, της ουσίας και της ύπαρξης, ή του εσωτερικού και του εξωτερικού. Η εξωτερίκευση του πραγματικού είναι το ίδιο το πραγματικό, έτσι ώστε μέσα σ' αυτή την εξωτερίκευση το πραγματικό παραμένει κάτι ουσιώδες, και είναι ουσιώδες μόνο καθόσον βρίσκεται μέσα σε άμεση εξωτερική ύπαρξη[1].

Πρωτύτερα συναντήσαμε το *Είναι* και την *ύπαρξη* ως μορφές του άμεσου. Το Είναι γενικά είναι μη ανασκοπημένη αμεσότητα και *μετάβαση* σε κάτι άλλο. Η ύπαρξη είναι άμεση ενότητα του Είναι και της ανασκόπησης, άρα *φαινόμενο*· προκύπτει από το θεμέλιο [aus dem Grunde] και χάνεται μες στο θεμέλιο [geht zu Grunde]. Το πραγματικό είναι το *τεθειμένο-Είναι* εκείνης της ενότητας, η σχέση που έχει γίνει ταυτή με τον εαυτό της· άρα το πραγματικό έχει αποσπαστεί από τη *μετάβαση*, και η *εξωτερικότητά* του είναι η ενέργειά του [Energie]. Μέσα

---

1. Εδώ ο Χέγκελ ορίζει την πραγματικότητα, ενώ στις επόμενες παραγράφους (§§ 143-9) θα ορίσει τα τρία διαλεκτικά της στάδια: τη δυνατότητα, τη συμπτωματικότητα και την αναγκαιότητα. Η πραγματικότητα ορίζεται ως ενότητα ουσίας και ύπαρξης, εσωτερικού και εξωτερικού. Ήδη σε προηγούμενες παραγράφους είδαμε το εσωτερικό και το εξωτερικό να ταυτίζονται (δες π.χ. § 138), αλλά εκείνη η ταυτότητα ήταν ακόμα μια σχέση δύο σχετιζόμενων όρων, ενώ εδώ η ενότητά τους έχει καταστεί *άμεση*. Τί σημαίνει αυτή η αμεσότητα; Σημαίνει ότι δεν υπάρχει πια η διττότητα ενός εσωτερικού (π.χ. μιας δύναμης) που εξωτερικεύεται, έτσι ώστε να διαφέρει το μέσα από το έξω· εδώ «η εξωτερίκευση ... είναι το ίδιο το πραγματικό», και αυτή η εξωτερικότητα δεν είναι κατά κανένα τρόπο απώλεια της ουσίας του, αλλά το πραγματικό είναι ουσιώδες μόνο ως εξωτερίκευση, δηλαδή ως άμεση εξωτερική ύπαρξη.

σ' αυτή την ενέργεια το πραγματικό ανασκοπείται εντός εαυτού· η ύπαρξή του είναι μόνο η *εκδήλωση αυτού τούτου*, και όχι κάποιου άλλου[2].

---

2. Ο Χέγκελ συγκρίνει και αντιπαραθέτει εδώ την αμεσότητα του πραγματικού, προς την παραπάνω ιδωμένη αμεσότητα του Είναι και της ύπαρξης. Το Είναι δεν έχει καμιά ανασκόπηση μέσα του, είναι καθαρή αμεσότητα· αντίθετα η ύπαρξη είναι ενότητα του Είναι και της ανασκόπησης. Παρ' όλη την αμεσότητά τους το Είναι και η ύπαρξη *δεν* είναι πραγματικότητα· βρίσκονται στην οντολογική ιεραρχία *πιο κάτω* από την πραγματικότητα. Έτσι το Είναι οδηγείται αφ' εαυτού στον εκμηδενισμό του, στη «μετάβαση σε κάτι άλλο», και παρόμοια η ύπαρξη «χάνεται» μέσα στο θεμέλιό της (το λογοπαίγνιο zugrunde gehen – zu Grunde gehen χρησιμοποιήθηκε ήδη στην § 120). Αντίθετα το πραγματικό έχει απαλλαγεί από τη μετάβαση σε κάτι άλλο, γιατί η αμεσότητα και η ανασκόπηση έχουν *τεθεί*, δηλαδή μεσολαβηθεί: είναι πια ανηρημένα στάδια μιας νέας ενότητας· δεν υπάρχει πια σχέση δύο σχετιζόμενων, γιατί η σχέση «έχει γίνει ταυτή με τον εαυτό της», άρα η αμεσότητα βρίσκεται σε απόλυτο αυτοταυτισμό με την ανασκόπηση. Δεν υπάρχει πια εδώ κάτι εσωτερικό που εξωτερικεύεται, αλλά απόλυτη ενότητα εσωτερικότητας - εξωτερικότητας· ο Χέγκελ χρησιμοποιεί τον Αριστοτελικό όρο «ἐνέργεια» για να δείξει ότι η εσωτερικότητα (: ἐν) βρίσκεται σε δράση (: ἔργῳ) ως εξωτερικότητα. Το πραγματικό είναι το αυτενεργούν ως αυτοεκδηλωνόμενο.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ διασαφηνίζει τη σχέση μεταξύ πραγματικότητας και ιδέας. Αντικρούει με έμφαση την άποψη ότι αυτές αντιτίθενται, και ισχυρίζεται ότι οι ιδέες δεν είναι κατά κανέναν τρόπο ένα διανοητικό προϊόν που μπορεί να υπάρχει κατ' ευαρέσκειαν: «Αφενός οι ιδέες δεν βρίσκονται απλώς μέσα στα κεφάλια μας, και ούτε είναι η ιδέα ενγένει κάτι τόσο αδύναμο, ώστε να αφήνει το ζήτημα της ρεαλιστικής του πραγμάτωσης ή μη-πραγμάτωσης στην ευαρέσκειά μας. Αντίθετα η ιδέα είναι το απόλυτα ενεργούν [das Wirkende] και συνάμα πραγματικό [das Wirkliche]. Αφετέρου η πραγματικότητα δεν είναι τόσο φαύλη και ανορθόλογη, όσο φαντάζονται οι απερίσκεπτοι ή αστόχαστοι και ξεπεσμένοι πρακτικιστές. Η πραγματικότητα, σε διάκριση από το σκέτο φαινόμενο, κατ' αρχήν ως ενότητα του εσωτερικού και του εξωτερικού, όχι μόνο δεν αντίκειται στη λογική ικανότητα ως κάτι Άλλο, αλλά είναι μάλλον

§ 143

Ως τέτοια συγκεκριμένη κατηγορία, η πραγματικότητα περιέχει τα παραπάνω αναφερόμενα χαρακτηριστικά και τη διαφορά τους· είναι λοιπόν επίσης η ανάπτυξή τους, κατά τέτοιον μάλιστα τρόπο, ώστε αυτά καθορίζονται συνάμα μέσα της ως εμφάνιση, ως απλώς και μόνο τεθειμένα (§ 141)[1]. α) Ιδωμένη ως *ταυτότητα* ενγένει, η πραγματικότητα είναι κατ' αρχήν η *δυνατότητα* – ανασκόπηση-εντός-εαυτού, που σε αντίθεση προς τη *συγκεκριμένη* ενότητα του πραγματικού, έχει τεθεί ως *αφηρημένη και επουσιώδης ουσιαστικότητα*. Η δυνατότητα είναι το *ουσιώδες* στην πραγματικότητα, αλλά κατά τρόπον ώστε είναι συνάμα *μόνο* δυνατότητα[2].

το πέρα για πέρα έλλογο· και ό,τι δεν είναι έλλογο, ακριβώς εξαιτίας τούτου δεν πρέπει να θεωρείται ως πραγματικό.» Σχετικά με την τελευταία ετούτη διατύπωση δες και παραπάνω στην § 6, Σημ. του Χέγκελ.

1. Ο Χέγκελ εισάγει εδώ τα τρία διαλεκτικά στάδια της πραγματικότητας: τη δυνατότητα, τη συμπτωματικότητα και την αναγκαιότητα. Η πραγματικότητα είναι η *συγκεκριμένη* ενότητα ουσίας και ύπαρξης, εσωτερικού και εξωτερικού (§ 142)· ως κάτι που έχει συγκροτηθεί από αυτά, περιέχει όχι μόνο αυτά αλλά και τις διαφορές τους: τη διαφορά μεταξύ ουσίας - ύπαρξης, εσωτερικού - εξωτερικού. Τόσο αυτά όσο και οι διαφορές τους εμφανίζονται τώρα ως ανηρημένα στάδια της καινούριας ενότητας. Θα τα ιδούμε λοιπόν να επανεμφανίζονται μέσα στη διαλεκτική κίνηση της πραγματικότητας με καινούρια μορφή.

2. Εδώ ορίζεται η *δυνατότητα* ως πρώτο στάδιο της πραγματικότητας. Αν κάτι ιδωθεί ως κενή ταυτότητα, εμφανίζεται ως δυνατό, και όπως κάθε τι γενικά ταυτίζεται με τον εαυτό του, έτσι και κάθε τι είναι δυνατό. Αλλά ήδη με τον όρο «ταυτότητα» επανερχόμαστε στον παραπάνω αναφερόμενο όρο «ανασκόπηση-εντός-εαυτού», ο οποίος εδώ σημαίνει μια «αφηρημένη και επουσιώδη ουσιαστικότητα» (unwesentliche Wesentlichkeit). Αυτό θα πει: μέσα στο πρώτο της αυτό στάδιο, η πραγματικότητα δείχνει τον χαρακτήρα της ουσίας, όχι όμως κατά τρόπο συγκεκριμένο, αλλά κατά τρόπο αφηρημένο και επουσιώδη. Η δυνατότητα δεν είναι *μόνο* ουσία, αλλά είναι *και* επουσιώδης· η δυνατότητα είναι το

Ο όρος *δυνατότητα* ήταν προφανώς αυτό που παρακίνησε τον Καντ να θεωρήσει αυτήν και μαζί της την πραγματικότητα και την αναγκαιότητα ως *τροπικότητες* [Modalitäten], «καθόσον αυτοί οι όροι δεν αυξάνουν ούτε κατ' ελάχιστο την έννοια ως αντικείμενο, αλλά εκφράζουν μόνο τη σχέση της προς τη λειτουργία της γνώσης»[3]. Πράγματι η δυνατότητα είναι η κενή αφαίρεση της αναστοχάσης-εντός-εαυτού, αυτό που πρωτύτερα ονομάστηκε «το εσωτερικό», μόνο που τώρα εκλαμβάνεται ως το ανηρημένο, *μόνο τεθειμένο*, εξωτερικό εσωτερικό, και έτσι βέβαια ως σκέτη τροπικότητα, ως ανεπαρκής αφαίρεση,

---

ουσιώδες μέσα στην πραγματικότητα, αλλά όχι μέσα σε πλήρη ανάπτυξη και αλήθεια: είναι *μόνο* δυνατότητα (όπως θα λέγαμε: είναι μόνο δυνάμει).

Συγκρίνοντας τη δυνατότητα με την πραγματικότητα λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η δυνατότητα εμφανίζεται στην παράστασή μας κατ' αρχήν ως πλουσιότερη και περιεκτικότερη κατηγορία, ενώ αντίθετα η πραγματικότητα ως φτωχότερη και πιο περιορισμένη. Έτσι λένε: 'το κάθε τι είναι δυνατό, αλλά κάθε τι που είναι δυνατό δεν είναι και πραγματικό'. Στ' αλήθεια όμως, δηλ. αν τις σκεφτούμε, η πραγματικότητα είναι πιο περιεκτική, γιατί αυτή ως συγκεκριμένη σκέψη περιέχει μέσα της τη δυνατότητα ως αφηρημένο στάδιο. Αυτή η υπεροχή εκφράζεται και στον κοινό τρόπο σκέψης μας, όταν χαρακτηρίζουμε κάτι δυνατό, σε διάκριση προς το πραγματικό, ως *μόνο* δυνατό.»

3. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ. καθ. λογ.* Β 266. Είναι γνωστό το παράδειγμα που φέρνει ο Καντ, για να δείξει κατά τί ταυτίζεται η πραγματικότητα και η δυνατότητα: ως προς το περιεχόμενό τους τα εκατό πραγματικά και τα εκατό δυνατά τάληρα ταυτίζονται. Πραγματικότητα και δυνατότητα αφορούν λοιπόν τον *τρόπο* κατά τον οποίο συλλαμβάνουμε και γνωρίζουμε τα πράγματα. Έτσι όμως συμψηφίζονται μέσα στα υποκειμενικά χαρακτηριστικά του ανθρώπινου πνεύματος, και αυτόν τον υποκειμενισμό επικρίνει ο Χέγκελ με τις επόμενες προτάσεις: η *αφηρημένη* δυνατότητα είναι αναμφισβήτητα κάτι υποκειμενικό, γιατί είναι μια κενή αφαίρεση της διάνοιας· αλλά αυτό δεν ισχύει για την πραγματικότητα και την αναγκαιότητα.

και πιο συγκεκριμένα ως κάτι που ανήκει μόνο στην υποκειμενική νόηση. Αντίθετα η πραγματικότητα και η αναγκαιότητα δεν είναι διόλου ένας σκέτος *τρόπος* για κάτι άλλο· είναι μάλλον ακριβώς το αντίθετο: έχουν τεθεί ως κάτι συγκεκριμένο που δεν έχει μόνο τεθεί, αλλά είναι εντός εαυτού τέλειο.

– Επειδή η δυνατότητα κατ' αρχήν είναι η σκέτη μορφή της *ταυτότητας-με-τον-εαυτό* (σε αντίθεση προς το συγκεκριμένο ως κάτι πραγματικό), ο νόμος της είναι μόνο ότι τίποτα δεν αντιφάσκει προς τον εαυτό του, και έτσι *το κάθε τι είναι δυνατό*· γιατί αυτή η μορφή της ταυτότητας μπορεί να δοθεί μέσω αφαίρεσης σε κάθε της ταυτότητας μπορεί να δοθεί μέσω αφαίρεσης σε κάθε περιεχόμενο. Αλλά *το κάθε τι* είναι επίσης *αδύνατο*· γιατί μέσα σε κάθε περιεχόμενο – που είναι κάτι συγκεκριμένο – ο προσδιορισμός της φύσης του μπορεί να συλληφθεί ως προσδιορισμένη αντίθεση και άρα ως αντίφαση[4].

---

4. Λένε για κάτι ότι είναι δυνατό, όταν *δεν* αντιφάσκει με τον εαυτό του, όταν απλώς ταυτίζεται με τον εαυτό του. Αλλά αυτός ο νόμος της διάνοιας κατά τον Χέγκελ δεν ορίζει μόνο τη δυνατότητα των πάντων («κάθε τι είναι δυνατό»), αλλά και τη μη-δυνατότητα των πάντων («τίποτα δεν είναι δυνατό»)· γιατί εάν σκαλίσει λίγο την ταυτότητα-με-τον εαυτό, η διάνοια θα ανακαλύψει μέσα της την αντίφαση. Κάθε τι δυνατό ως περιεχόμενο (π.χ. τα 100 τάληρα του Καντ) είναι λοιπόν συνάμα και αδύνατο (τα 100 τάληρα μπορεί να υπάρχουν, μπορεί και να μην υπάρχουν), γιατί η δυνατότητα συμπεριλαμβάνει και δεν αποκλείει την αντίφαση. Με μια σωρεία παραδειγμάτων ο Χέγκελ καταδείχνει σε μια προφορική προσθήκη πόσο αντιφατικά είναι και τα πιο καθημερινά και τα πιο αυτονόητα πράγματα: «Με την ίδια ορθότητα που εκλαμβάνεται το κάθε τι ως δυνατό, μπορεί να εκληφθεί το κάθε τι ως αδύνατο· γιατί κάθε περιεχόμενο (που σαν τέτοιο είναι πάντα κάτι συγκεκριμένο) περιέχει όχι μόνο διαφορετικά αλλά και αντίθετα χαρακτηριστικά. Έτσι π.χ. τίποτα δεν είναι πιο αδύνατο από το ότι εγώ υπάρχω, γιατί το 'εγώ' είναι ταυτόχρονα απλός αυτοσχετισμός και αναντίρρητα σχετισμός με κάτι

– Δεν υπάρχει λοιπόν πιο κενή κουβέντα, από του να μιλά κανείς για μια τέτοια δυνατότητα και αδυνατότητα. Ειδικά μέσα στη Φιλοσοφία δεν θα έπρεπε ποτέ να επιχειρείται η κατάδειξη τού ότι «αυτό είναι δυνατό» ή ότι «υπάρχει και μια άλλη δυνατότητα» ή ότι, καθώς επίσης λένε, «αυτό είναι νοητό». Εξίσου έντονα πρέπει να ειδοποιηθεί ο ιστοριογράφος, να μη χρησιμοποιεί αυτή την κατηγορία, που εξηγήθηκε ήδη ως δι' εαυτήν αναληθής· αλλά η οξυδέρκεια της κενής διάνοιας αρέσκεται εξαιρετικά στην κούφια επινόηση δυνατοτήτων και ολοένα περισσότερων δυνατοτήτων.

§ 144

β) Αλλά το πραγματικό, διακρινόμενο από τη δυνατότητα ως ανασκόπηση-εντός-εαυτού, είναι μόνο το *εξωτερικό* συγκεκριμένο, το *επουσιώδες* άμεσο. Με άλλες λέξεις, εφόσον το πραγματικό είναι κατ' αρχήν (§ 142) η απλή και άμεση ενότητα του εσωτερικού και του εξωτερικού, είναι ένα *επουσιώδες* εξωτερικό, και έτσι συνάμα (§ 140) είναι *μόνο* εσωτερικό, η αφαίρεση της ανασκόπησης-εντός-εαυτού· άρα το πραγματικό χαρακτηρίζεται ως κάτι *μόνο* δυνατό. Όταν αξιολογείται έτσι ως σκέτη δυνατότητα, το πραγματικό είναι κάτι *συμπτωματικό*, και αντίστροφα η δυνατότητα είναι σκέτη *σύμπτωση*[1].

άλλο. Το ίδιο συμβαίνει με κάθε άλλο περιεχόμενο του φυσικού και του πνευματικού κόσμου. Μπορεί να ειπωθεί: η ύλη είναι κάτι αδύνατο, γιατί είναι ενότητα έλξης και απώθησης. Το ίδιο ισχύει για τη ζωή, για τον νόμο, για την ελευθερία και προπάντων για τον ίδιο τον θεό ως αληθινό, δηλαδή τον τριαδικό θεό – μια έννοια που απορρίφθηκε από τον αφηρημένο Διαφωτισμό της διάνοιας βάσει των αρχών της, επειδή τάχα είναι αντιφατική προς τη νόηση.»

1. Σ' αυτή την παράγραφο παρέχεται μια καινούρια άποψη του πραγματικού. Αποστασιοποιούμενο από τη δυνατότητα, που ορίστηκε ως ανασκόπηση-εντός-εαυτού και ως το *ουσιώδες* της πραγματικότητας (§

§ 145

Η δυνατότητα και η συμπτωματικότητα είναι τα δύο στάδια της πραγματικότητας, το εσωτερικό και το εξωτερικό, τεθειμένα ως σκέτες μορφές, οι οποίες συγκροτούν την *εξωτερικότητα* του πραγματικού. Έχουν την ανασκόπηση-εντός-εαυτού πάνω στο *εντός εαυτού* προσδιοριζόμενο πραγματικό, δηλαδή στο *περιεχόμενο* ως ουσιώδες θεμέλιο προσδιορισμού τους. Ο πεπερασμένος χαρακτήρας του συμπτωματικού και του δυνατού συνίσταται λοιπόν, όπως βλέπουμε τώρα, στη διαφορετικότητα της μορφής από το περιεχόμενο· και άρα *το αν κάτι είναι συμπτωματικό και δυνατό, εξαρτάται από το περιεχόμενο*[1].

---

143), το πραγματικό παραμένει βέβαια κάτι συγκεκριμένο, αλλά μόνο *εξωτερικά*, και παραμένει μια αμεσότητα, αλλά *επουσιώδης*. Έτσι η διαλεκτική πορεία ξαναγυρνά στο εννοιολογικό ζευγάρι εσωτερικό - εξωτερικό· διαπιστώνεται ότι το πραγματικό είναι ένα «επουσιώδες εξωτερικό»· αλλά σύμφωνα με την § 140 κάθε τι που είναι *μόνο* εξωτερικό, είναι επίσης *μόνο* εσωτερικό. Μια τέτοια αφαίρεση της ανασκόπησης-εντός-εαυτού καθιστά το πραγματικό κάτι μόνο δυνατό (§ 143), κάτι που «μπορεί – μπορεί και όχι». Εάν έτσι κάτι πραγματικό είναι εξίσου δυνατό όσο και το αντίθετό του, είναι κάτι *συμπτωματικό*, τυχαίο.

1. Πώς σχετίζονται μεταξύ τους η δυνατότητα και η συμπτωματικότητα; Εφόσον η πραγματικότητα ορίστηκε ως ενότητα του εσωτερικού και του εξωτερικού (§ 142), η δυνατότητα είναι κάτι μόνο-εσωτερικό και η συμπτωματικότητα κάτι μόνο-εξωτερικό. Η δυνατότητα και η συμπτωματικότητα απαρτίζουν λοιπόν τα δύο στάδια της πραγματικότητας ως σκέτες *μορφές*, κάτι αμφίπλευρα *εξωτερικό* σε σχέση προς την πραγματικότητα. Σε αντίθεση προς αυτή την εξωτερικότητα, το δυνατό και το συμπτωματικό έχουν την αμοιβαία τους ανασκόπηση όχι πάνω σε κάτι άλλο, αλλά «πάνω στο *εντός εαυτού* προσδιοριζόμενο πραγματικό», δηλαδή στο περιεχόμενο (που θα φανερωθεί στην § 147 ως αναγκαιότητα). Δυνατότητα και συμπτωματικότητα αναδείχνονται έτσι ως *πεπερασμένα* στάδια, εφόσον πρόκειται για μορφές που καθορίζονται και διαφοροποιούνται από το περιεχόμενο, το οποίο αυτό και μόνο αποφασίζει «αν κάτι είναι συμπτωματικό και δυνατό».

§ 146

Η παραπάνω αναφερόμενη *εξωτερικότητα* της πραγματικότητας περιέχει και το εξής: η συμπτωματικότητα ως άμεση πραγματικότητα είναι το ταυτό με τον εαυτό του, ουσιαστικά μόνο ως *τεθειμένο-Είναι*, που όμως είναι και ανηρημένο – μια προσδιορισμένη [daseiende] εξωτερικότητα. Έτσι αυτή η εξωτερικότητα είναι κάτι *προϋποτιθέμενο*, του οποίου το άμεσα προσδιορισμένο-Είναι είναι συνάμα μια *δυνατότητα* και έχει τον προορισμό να αναιρείται – να είναι η δυνατότητα ενός άλλου· αυτή η δυνατότητα είναι η *συνθήκη* [Bedingung][1].

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ εξετάζει τον περιορισμένο και καθαρά μορφικό ρόλο που μπορεί να παίξει η συμπτωματικότητα στην περιοχή της θέλησης και της εκούσιας πράξης. Λέει κατά λέξη: «Είναι ιδιαίτερα σημαντικό να αξιολογηθεί σωστά η συμπτωματικότητα σε σχέση προς τη θέληση. Όταν γίνεται λόγος για την ελευθερία της θέλησης, αυτό που έχουν συχνά κατά νου, είναι μόνο η αυθαιρεσία [= ελευθερία επιλογής, γερμανικά: Willkür], δηλαδή η θέληση [Wille] μέσα στη μορφή της συμπτωματικότητας. Η αυθαιρεσία, ως η ικανότητα να αυτοπροσδιοριζόμαστε κατά τον τάδε ή δείνα τρόπο, είναι αναμφίβολα ένα ουσιώδες στάδιο της θέλησης (η οποία σύμφωνα με την έννοιά της είναι ελεύθερη)· δεν είναι όμως κατά κανέναν τρόπο η ίδια η ελευθερία, αλλά κατ' αρχήν μόνο μια μορφική ελευθερία. Η αληθινά ελεύθερη θέληση, η οποία συμπεριλαμβάνει την αυθαιρεσία ως ανηρημένη, έχει αυτοσυνειδητοποιήσει το περιεχόμενό της ως κάτι καθ' εαυτό και δι' εαυτό σταθερό, και συνάμα το γνωρίζει ως απόλυτα δικό της. Αντίθετα η θέληση, που παραμένει προσκολλημένη στη βαθμίδα της αυθαιρεσίας, ακόμα και όταν αποφασίζει υπέρ του αληθινού και ορθού περιεχόμενου, είναι εντούτοις επιβαρυμένη με τη ματαιοδοξία, ότι εάν της ήταν αρεστό, θα μπορούσε να είχε αποφασίσει και υπέρ του αντίθετου.»

1. Ο Χέγκελ εξετάζει εδώ εγγύτερα τη *συμπτωματικότητα*. Στην § 145 διαπιστώθηκε ότι τόσο το συμπτωματικό όσο και το δυνατό συγκροτούν την «*εξωτερικότητα* του πραγματικού». Τί ακριβώς σημαίνει τούτο σε σχέση προς το συμπτωματικό; Εδώ φανερώνεται μια δισημία, γιατί το συμπτωματικό προσδιορίστηκε επίσης ως κάτι *μόνο-εξωτερικό*, σε αντί-

§ 147

γ) Αυτή η έτσι αναπτυσσόμενη εξωτερικότητα [της πραγματικότητας] είναι ένας *κύκλος* των δύο όρων: της δυνατότητας και της άμεσης [= συμπτωματικής] πραγματικότητας, που αποτελεί τη *μεσολάβηση* του ενός μέσω του άλλου, τη *ρεαλιστικά υπαρκτή δυνατότητα* ενγένει[1]. Όντας ένας τέτοιος κύκλος,

---

θεση προς τη δυνατότητα που είναι κάτι μόνο-εσωτερικό. Για να αποκαταστήσει τις έννοιες ο Χέγκελ επισημαίνει ότι το συμπτωματικό είναι ασφαλώς μια *άμεση* πραγματικότητα, ταυτίζεται με τον εαυτό του, αλλά μόνο ως «τεθειμένο-Είναι», δηλαδή ως σχετικό και *μεσολαβημένο*. Η εξωτερικότητα της πραγματικότητας χαρακτηρίζεται λοιπόν κατ' αρχήν από ένα τεθειμένο-Είναι. Και όχι μόνο αυτό: κατά το ίδιο μέτρο που έχει τεθεί, το συμπτωματικό έχει επίσης αναιρεθεί («μπορεί – μπορεί και όχι»)· είναι λοιπόν μια εξωτερικότητα, η οποία έχει υποστεί αναίρεση του άμεσα τεθειμένου χαρακτήρα: είναι μια παρούσα-ως-προσδιορισμένη (daseiende) εξωτερικότητα. Δεν έχει απλώς *τεθεί*, αλλά έχει προ-υποτεθεί (voraus-gesetzt), με το νόημα ότι αυτό το «πρωτύτερο» απαλλάχθηκε από το τεθειμένο-Είναι και αναιρέθηκε. Τί είναι λοιπόν η σύμπτωση; Είναι μια δυνατότητα που έχει προορισμό και προσδιορισμό (ο όρος Bestimmung είναι επίσης αμφίσημος) να αναιρείται, άρα να *καθιστά δυνατό* κάτι άλλο από τον εαυτό του, να αποτελεί συνθήκη για τη δυνατότητα ενός άλλου. Ως χειροπιαστό παράδειγμα μπορούν να αναφερθούν τα υλικά με τα οποία χτίζεται ένα σπίτι: τα υλικά είναι μια άμεση πραγματικότητα (τούβλα, νερό, ασβέστης) προορισμένη να αναιρεθεί, και έτσι αποτελούν τη δυνατότητα κάτι άλλου, μιας νέας πραγματικότητας (δηλ. του έτοιμου σπιτιού).

1. Για άλλες εκδοχές αυτής της πρότασης δες την έκδοση των Nicolin και Pöggeler, Philos. Bibliothek Bd. 33 (1959), σημ. στη σελ. 142. – Διαχωρίζω τις λέξεις Sache-Ding μεταφράζοντας την πρώτη ως «Πράγμα» (με το αρχικό κεφαλαίο) ενώ τη δεύτερη ως «πράγμα» (με μικρό), ακολουθώντας το πρότυπο του A. Léonard. Η γερμανική λέξη Sache δεν σημαίνει τόσο το υλικό πράγμα, όσο ένα πνευματικό αντικείμενο, ένα *θέμα* (συζήτησης, έρευνας). Λένε π.χ. οι Γερμανοί: Bleiben wir bei der Sache! = «Ας παραμείνουμε στο θέμα μας!». Έτσι ο Χέγκελ αναφέρεται εδώ στη Sache (ως προϋπόθεση μια αναγκαίας πραγματικότητας) με το νόημα ενός θέματος ή ενός σχεδίου που έχουμε κατά νου προτού

η εξωτερικότητα είναι επιπλέον η ολότητα και άρα το *περιεχόμενο*, το καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο Πράγμα. Ενώ εάν επίσης παρατηρήσουμε τη διαφορά των δύο όρων μέσα σ' αυτή την ενότητα, είναι η συγκεκριμένη *ολότητα της μορφής*, η άμεση μεταποίηση του εσωτερικού σε κάτι εξωτερικό και του εξωτερικού σε κάτι εσωτερικό. Αυτή η αυτοκίνηση της μορφής είναι *ενέργεια*, ενεργοποίηση του Πράγματος ως *ρεαλιστικά υπαρκτού* θεμέλιου, το οποίο αναιρείται μεταποιούμενο σε πραγματικότητα, και ενεργοποίηση της συμπτωματικής πραγματικότητας, των συνθηκών· είναι δηλαδή η δική τους ανασκόπηση-εντός-εαυτού και η αυτοαναίρεσή τους ως μεταποίηση σε μια άλλη πραγματικότητα, στην πραγματικότητα του *Πράγματος*. Όταν υπάρχουν *όλες οι συνθήκες*, τότε το Πράγμα *πρέπει* να γίνει πραγματικό· και το Πράγμα είναι μία από τις συνθήκες, γιατί όντας κατ' αρχήν κάτι εσωτερικό, δεν είναι παρά κάτι προϋποτιθέμενο. Η *αναπτυγμένη* πραγματικότητα ως συμπίπτουσα[2] εναλλαγή του εσωτερικού και του εξωτερικού, η εναλλαγή των αντίθετων κινήσεών τους που συνενώνονται σε *μία* κίνηση, είναι η *αναγκαιότητα*[3].

ενεργήσουμε για τη διαπραγμάτευσή του ή για την πραγματοποίησή του.

2. in eins fallende. Προφανής γλωσσικός και νοηματικός συσχετισμός με την έννοια της συμπτωματικότητας (Zu-fälligkeit).

3. Εδώ ο Χέγκελ εκθέτει το τρίτο στάδιο της πραγματικότητας, την *αναγκαιότητα* (Notwendigkeit), ξεκινώντας απο τα δύο προηγούμενα στάδια: από τη δυνατότητα και τη συμπτωματικότητα – την οποία ονομάζει «άμεση πραγματικότητα». Πιστεύω ότι η πορεία των εδώ εκτιθέμενων σκέψεων μπορεί να κατανοηθεί εύκολα, εάν ληφθεί υπόψη ότι η αναγκαιότητα είναι ήδη κατά τον Καντ η ενότητα των συνθηκών που αφορούν αφενός το περιεχόμενο και αφετέρου τη μορφή. Ο Χέγκελ διαπιστώνει κατ' αρχήν ότι η ανάπτυξη του συμπτωματικού σε συνθήκη (§ 146) σχηματίζει ένα *κύκλο*, εφόσον η συνθήκη είναι μια δυνατότητα ενός άλλου συμπτωματικού, το οποίο με τη σειρά του γίνεται συνθήκη για τη δυνατότητα ενός άλλου κ.ο.κ. Αυτή η επ' άπειρο πορεία δεν είναι πια μια μορφική ή αφηρημένη δυνατότητα, αλλά η «ρεαλιστικά υπαρκτή δυνατό-

Η αναγκαιότητα έχει οριστεί ορθά ως ενότητα της δυνατότητας και της πραγματικότητας. Αλλά μια τέτοια διατύπωση καθιστά την έννοια της αναγκαιότητας επιπόλαιη και γι' αυτό ακατανόητη. Η έννοια της αναγκαιότητας είναι πολύ δύσκολη, επειδή είναι αυτή τούτη η έννοια, μόνο που τα στάδιά της είναι ακόμα ως πραγματικότητες, που όμως πρέπει να εκληφθούν συνάμα μόνο ως μορφές, ως εντός εαυτών καταρρέουσες και μεταβαίνουσες. Στις δύο επόμενες παραγράφους (§§) πρέπει λοιπόν να εκτεθούν εκτενέστερα τα στάδια που συγκροτούν την αναγκαιότητα[4].

τητα» ως το σύνολο των συνθηκών που οδηγούν ένα οποιοδήποτε Πράγμα στην πραγματοποίηση. Μια τέτοια δυνατότητα είναι λοιπόν μια ολότητα πραγματικοτήτων, που αποτελούν το *περιεχόμενο* ή το «καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο Πράγμα». Εάν πάλι ιδωθεί η διαφορά των όρων δυνατότητα-συμπτωματικότητα, παρουσιάζεται σε αντίθεση προς το περιεχόμενο η «ολότητα της μορφής» ως αυτοκινούμενη ενέργεια που οδηγεί ένα ρεαλιστικά υπαρκτό θεμέλιο στην πραγματοποίηση. Αναγκαιότητα εμφανίζεται τότε μόνο, όταν είναι παρούσες *όλες* οι συνθήκες (άρα τόσο της μορφής όσο και του περιεχόμενου) που θα οδηγήσουν το Πράγμα στην πραγματοποίηση. Το ίδιο το Πράγμα έτσι ιδωμένο, είναι μόνο *μία* από τις συνθήκες, είναι μόνο αφηρημένα δυνατό, μια προυπόθεση που δεν αρκεί για μια *αναγκαία* πραγματοποίηση.

4. Μετά από όσα εκτέθηκαν, πριν οδηγηθούμε στην έννοια της αναγκαιότητας, είναι φανερό ότι δεν μπορούμε να αρκεστούμε στο να ορίσουμε αυτή την έννοια ως ενότητα δυνατότητας και πραγματικότητας. Ο Χέγκελ βλέπει τη δυσκολία ενός ορισμού της αναγκαιότητας στο ότι πρόκειται για την ίδια την *έννοια* (του Απόλυτου), μόνο που ακόμα τα στάδιά της δεν έχουν ξεφύγει από την περιοχή της πραγματικότητας· αυτό θα φανεί στην επόμενη παράγραφο, όπου τα τρία στάδια της αναγκαιότητας (η συνθήκη, το Πράγμα και η ενέργεια) φανερώνονται ως άμεσες και αυθύπαρκτες πραγματικότητες, που δεν κατέχουν ακόμα την *ελευθερία* που χαρακτηρίζει την έννοια (δες § 160).

Πώς είναι δυνατό να βρίσκεται η αναγκαιότητα κοντά στην ελευθερία ή και να ταυτίζεται με αυτήν; Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική

§ 148

Από τα τρία στάδια [μέσα στη διαλεκτική πορεία της αναγκαιότητας], που είναι η *συνθήκη*, το *Πράγμα* και η *ενέργεια*:

α) Η *συνθήκη* είναι 1) το προϋποτιθέμενο· ως μόνο *τιθέμενη*, υπάρχει μόνο σχετικά προς το Πράγμα· αλλά ως τιθέμενη *πρωτύτερα* υπάρχει ως ανεξάρτητη, μια συμπτωματική και εξωτερική περίσταση, που υπάρχει χωρίς να παίρνει υπόψη της το Πράγμα. Εντούτοις μέσα σ' αυτή τη συμπτωματικότητα, αυτό το προϋποτιθέμενο παίρνοντας συνάμα υπόψη του το Πράγμα, που είναι η ολότητα, είναι *ένας πλήρης κύκλος συνθηκών*. 2) Οι συνθήκες είναι *παθητικές*, χρησιμοποιούνται ως υλικό για το Πράγμα, και έτσι εισέρχονται στο *περιεχόμενο* του Πράγματος· είναι σύμμετρες προς αυτό το περιεχόμενο, και περιέχουν ήδη μέσα τους *ολόκληρο τον χαρακτήρα* του[1].

προσθήκη: «Οι αρχαίοι αντιλαμβάνονταν, ως γνωστό, την αναγκαιότητα ως *πεπρωμένο*... Αν εξετάσουμε εγγύτερα την αντίληψη των αρχαίων σχετικά με το πεπρωμένο, αυτή δεν θα μας παράσχει κατά κανένα τρόπο το αίσθημα της ανελευθερίας, αλλά αντίθετα της ελευθερίας. Αυτό θα γίνει σαφές, εάν θυμηθούμε ότι το αίσθημα της ανελευθερίας προέρχεται από την ανικανότητα να υπερβεί κανείς την αντίθεση, έτσι ώστε κοιτάζοντας αυτό που *υπάρχει* και αυτό που συμβαίνει, το αντιλαμβάνεται ως αντιφατικό προς αυτό που *πρέπει* να υπάρχει και να συμβαίνει. Μέσα στο πνεύμα των αρχαίων υπήρχε αντίθετα η εξής αντίληψη: *επειδή* τέτοια είναι τα πράγματα, έτσι είναι· και *όπως* είναι, έτσι πρέπει να είναι. Εδώ λοιπόν δεν υπάρχει κάποια αντίθεση, άρα ούτε και ανελευθερία, ούτε πόνος ούτε θλίψη.»

1. Ο Χέγκελ μελετά εδώ τα τρία στάδια της αναγκαιότητας: τη συνθήκη, το Πράγμα (Sache) και την ενέργεια. Η συνθήκη (γερμανικά: Bedingung· γαλλικά και αγγλικά: condition) είναι 1) μια απαραίτητη προυπόθεση· αν ο τόνος πέσει στο *τίθεσθαι*, τότε φανερώνεται ότι η συνθήκη είναι μόνο *για*-κάτι και δεν έχει αυθυπαρξία· αν όμως ο τόνος πέσει στο *πρωτύτερα*, τότε η συνθήκη υπάρχει ως κάτι ανεξάρτητο, *πριν* αναλωθεί στην παραγωγή του Πράγματος. Έτσι π.χ. τα τούβλα, το τσιμέντο και το χαλίκι υπάρχουν ως ανεξάρτητα όντα, πριν χρησιμοποιη-

β) Το *Πράγμα* είναι επίσης 1) κάτι προϋποτιθέμενο· ως *τιθέμενο* είναι κατ' αρχήν μόνο κάτι εσωτερικό και δυνατό, και ως τιθέμενο *πρωτύτερα* είναι ένα δι' εαυτό αυθύπαρκτο περιεχόμενο. 2) Χρησιμοποιώντας τις συνθήκες το Πράγμα αποκτά την εξωτερική του ύπαρξη, την πραγματοποίηση των όρων του περιεχομένου του, οι οποίοι αντιστοιχούν αμοιβαία προς τις συνθήκες, έτσι ώστε με βάση αυτές το Πράγμα αναδείχνεται ως Πράγμα και προκύπτει από αυτές[2].

γ) Η *ενέργεια* είναι 1) επίσης μία δι' εαυτήν αυθύπαρκτη ύπαρξη (ένας άνθρωπος, ένας χαρακτήρας), και συνάμα μόνο οι συνθήκες και το Πράγμα την καθιστούν δυνατή. 2) Η ενέργεια είναι η κίνηση που μεταποιεί τις συνθήκες σε Πράγμα, και το Πράγμα σε συνθήκες ως πλευρά της ύπαρξης· επιπλέον όμως είναι η κίνηση που παράγει το Πράγμα από τις συνθήκες, μέσα στις οποίες αυτό υπάρχει δυνάμει, και δίνει ύπαρξη στο Πράγμα αναιρώντας την ύπαρξη που έχουν οι συνθήκες[3].

θούν για την κατασκευή ενός σπιτιού. 2) Πριν ενεργοποιηθούν μέσω της ενέργειας, οι συνθήκες είναι κάτι παθητικό· χρησιμοποιούνται ως υλικό και καθίστανται περιεχόμενο του Πράγματος.

2. Το Πράγμα είναι επίσης 1) μια απαραίτητη προυπόθεση· έτσι π.χ. το υπό κατασκευή σπίτι υπάρχει απαραίτητα εκ των προτέρων μέσα στο μυαλό του αρχιτέκτονα. Όσο το σπίτι «τίθεται» μόνο μέσα στο μυαλό, είναι κάτι «εσωτερικό» και μόνο δυνάμει· αλλά εάν ο τόνος πέσει στο «πρωτύτερα», τότε φανερώνεται ως ένα αυθύπαρκτο περιεχόμενο (πάντα μέσα στο μυαλό), ανεξάρτητο από όλα τα υλικά που θα χρειαστούν για να το πραγματοποιήσουν. 2) Όταν τα υλικά χρησιμοποιηθούν, τότε το σπίτι από ένα νοητικό κατασκεύασμα περνά στη ρεαλιστική πραγμάτωση· χάρη λοιπόν στις συνθήκες «το Πράγμα αναδείχνεται ως Πράγμα».

3. Τέλος η ενέργεια είναι 1) επίσης κάτι αυθύπαρκτο, πριν ενεργοποιήσει τα υλικά και τα (αρχιτεκτονικά) σχέδια· ενέργεια είναι π.χ. ο ίδιος ο άνθρωπος που πρόκειται να δραστηριοποιηθεί για την κατασκευή του σπιτιού, ή ο ηθικός χαρακτήρας που θα αποφασίσει να προβεί σε μια ηθική πράξη· αλλά βέβαια μόνο εφόσον υπάρχουν οι κατάλληλες και επαρκείς συνθήκες, γίνεται ο άνθρωπος ένας «ενεργείᾳ» κινητήριος

Καθόσον αυτά τα τρία στάδια έχουν τη δομή *ανεξάρτητων* μεταξύ τους υπάρξεων, αυτή η πορεία φανερώνεται ως *εξωτερική* αναγκαιότητα.

– Αυτή η αναγκαιότητα έχει ένα *περιορισμένο* περιεχόμενο σε σχέση προς το Πράγμα. Γιατί το Πράγμα είναι αυτό το όλο μέσα σε *απλότητα*. Αλλά επειδή μέσα στη μορφή του αυτό το όλο είναι εξωτερικό προς τον εαυτό του, είναι ακόμα και εντός εαυτού και εντός του περιεχομένου του εξωτερικό προς τον εαυτό του, και αυτή η εξωτερικότητα σε σχέση προς το Πράγμα είναι ένα όριο του περιεχομένου του[4].

§ 149

Η αναγκαιότητα είναι λοιπόν καθ' εαυτήν [= δυνάμει] η *μία ουσία*, ταυτή με τον εαυτό της αλλά πλήρης περιεχομένου, που εμφανίζεται εντός εαυτής κατά τέτοιον τρόπο, ώστε οι

μοχλός. 2) Η ενέργεια δεν περιορίζεται σε μια άμεση ύπαρξη, όπως είναι ένα ανθρώπινο ον. Είναι πολύ περισσότερο η κίνηση που θα συγχωνεύσει τα υλικά και θα τα *μεταποιήσει* (ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ ωραιότατα το ρήμα übersetzen – κατ' ακρίβειαν: *μεταθέτω* – σε αντίθεση προς το ρήμα voraussetzen = προυποθέτω) σε Πράγμα, και αντίστροφα θα μεταποιήσει το διανοητικά κατασκευασμένο Πράγμα σε υλική πραγματικότητα, παράγοντάς το και έτσι εξάγοντάς το από την απλώς διανοητική περιοχή (ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ το ετυμολογικά συγγενικό ρήμα heraussetzen = εκθέτω).

4. Όσο τα τρία στάδια της αναγκαιότητας φανερώνονται ως αυθύπαρκτες οντότητες, ανεξάρτητες η μια από την άλλη (όπως στο παράδειγμα της οικοδόμησης ενός σπιτιού), η συγχώνευσή τους οδηγεί ασφαλώς *κατ' ανάγκην* σε μια καινούρια πραγματικότητα, αλλά τότε πρόκειται για μια «τυφλή», εξωτερική και επιπόλαιη αναγκαιότητα, που δεν επιδέχεται το στοιχείο της ελευθερίας. Μια τέτοια αναγκαιότητα παράγει ένα *περιορισμένο* Πράγμα, γιατί το τελικό αποτέλεσμα δεν εξαρτάται τόσο από το ίδιο το Πράγμα – που είναι καθ' εαυτό απλό και απέραντο –, όσο από τις εξωτερικές και συμπτωματικές συνθήκες, που σαν τέτοιες περιορίζουν το περιεχόμενό του.

διαφορές της έχουν τη μορφή *αυθύπαρκτων πραγματικοτήτων*. Αυτή η ταυτότητα είναι συνάμα, ως απόλυτη *μορφή*, η ενέργεια που αναιρεί [την αμεσότητα] μεταποιώντας την σε εμμεσότητα και αναιρεί τη μεσολάβηση μεταποιώντας την σε αμεσότητα[1].
– Οτιδήποτε είναι αναγκαίο, είναι μέσω ενός *άλλου*, που διασπάται σε *μεσολαβητικό θεμέλιο* (Πράγμα και ενέργεια) και σε *άμεση* πραγματικότητα, σε κάτι συμπτωματικό που είναι συνάμα συνθήκη. Το αναγκαίο, ως κάτι που υπάρχει μέσω ενός άλλου, δεν είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό, αλλά είναι κάτι απλώς *τεθειμένο*. Αλλ' αυτή η μεσολάβηση είναι εξίσου άμεσα η αναίρεση του εαυτού της. Το θεμέλιο και η συμπτωματική συνθήκη μεταποιούνται σε αμεσότητα, μέσω της οποίας εκείνο το τεθειμένο-Είναι αναιρείται αιρόμενο σε πραγματικότητα, και έτσι το Πράγμα *ενοποιείται με τον εαυτό του*. Κατ' αυτή την επάνοδο μέσα στον εαυτό του το αναγκαίο υπάρχει *απόλυτα*, ως πραγματικότητα απαλλαγμένη από κάθε συνθήκη.
– Το αναγκαίο είναι τέτοιο, μεσολαβημένο από έναν κύκλο περιστάσεων· είναι αναγκαίο, επειδή οι περιστάσεις είναι ανα-

---

1. Ο Χέγκελ προσδιορίζει εδώ την αναγκαιότητα ακόμα περισσότερο, κατά τρόπο μάλιστα που την προσεγγίζει στην έννοια (του Απόλυτου). Η αναγκαιότητα είναι «η μία ουσία», όχι πια με τον αφηρημένο τρόπο που φανερώθηκε στην αρχή του κεφαλαίου, αλλά ως ένα προσδιορισμένο Πράγμα, πλήρες περιεχομένου. Όπως είδαμε στην § 148 τα τρία στάδια («οι διαφορές») της αναγκαιότητας είναι *αυθύπαρκτες πραγματικότητες*· μολονότι λοιπόν η μία ουσία ταυτίζεται με τον εαυτό της, τα στάδιά της ποικίλλουν και μπορούν να ανεξαρτητοποιούνται: Αν η αναγκαιότητα είναι το *Πράγμα* κατά το μέτρο που ενοποιείται με τις *συνθήκες* για την πραγματοποίησή του, το αποτέλεσμα αυτής της ενοποίησης, μια απόλυτη «μορφή» (σε διάκριση προς το περιεχόμενο του Πράγματος), είναι η *ενέργεια* που μεταποιεί αφενός τα άμεσα υπαρκτά υλικά σε ουσιώδη και άρα μεσολαβημένη πραγματικότητα, και αφετέρου τη «μεσολάβηση» (που είναι το Πράγμα ως σχέδιο ενός σπιτιού στο μυαλό του αρχιτέκτονα, σύμφωνα με το χρησιμοποιημένο παράδειγμα) σε άμεση πραγματικότητα.

γκαίες· και συνάμα είναι αναγκαίο *αμεσολάβητα* – είναι επειδή είναι[2].

α) *Σχέση υποστασιακότητας*

§ 150

Το αναγκαίο είναι εντός του μια *απόλυτη σχέση*, δηλαδή η (μέσα στις προηγούμενες §§) αναπτυγμένη πορεία, μέσα στην οποία η σχέση αναιρείται επίσης, για να γίνει απόλυτη ταὐτότητα[1].

---

2. Ο Χέγκελ επεξηγεί εδώ ξανά τα τρία στάδια της αναγκαιότητας: πρόκειται αφενός για ένα μεσολαβητικό θεμέλιο (Πράγμα και ενέργεια), αφετέρου για μια άμεση και συμπτωματική πραγματικότητα (συνθήκη). Εφόσον το αναγκαίο προκύπτει μέσω αυτών, άρα όχι μέσω του εαυτού του, δεν είναι μια αυθύπαρκτη πραγματικότητα, αλλά κάτι σχετικό και μεσολαβημένο από άλλα («τεθειμένο»). Ωστόσο δεν παραμένει κάτι μεσολαβημένο: τα τιθέμενα μεταποιούνται σε αμεσότητα, αίρονται σε μια άμεση πραγματικότητα, κι έτσι το προκύπτον Πράγμα δεν συγκροτείται από μια *πληθώρα* συνθηκών και προσχεδίων, αλλά ενοποιείται σε μια απλή ταυτότητα με τον εαυτό του: πρόκειται για κάτι που υπάρχει απόλυτα (unbedingt), και αυτό σημαίνει: ανεξαρτητοποιημένο από τις συνθήκες (Bedingungen) που το δημιούργησαν. Δεν έχει πια νόημα να ρωτά κανείς: «Μέσω τίνος προέκυψε η αναγκαιότητα;» ή «Τί μεσολάβησε για τη γένεσή της;». Η αναγκαιότητα είναι πια το θεμέλιο του εαυτού της, και δεν είναι εξαιτίας άλλων· «είναι επειδή είναι», και άρα υπάρχει μια πλήρης απουσία εξωτερικών καταναγκασμών. Η αναγκαία πραγματικότητα είναι μια *υπόσταση*, που αναπτύσσει εντός της μια *απόλυτη σχέση* (δες τις πρώτες λέξεις της § 150).

1. Σε αντίθεση προς την *ουσιώδη* σχέση που είδαμε στις §§ 135-9 το αναγκαίο είναι μέσα στον εαυτό του (και άρα όχι ως προς κάτι άλλο) μια *απόλυτη σχέση*, που θα εκτεθεί εδώ και στις επόμενες παραγράφους ως σχέση α) υποστασιακότητας, β) αιτιότητας, και γ) αμοιβαίας επίδρασης. Πρόκειται για εξελικτικές βαθμίδες της ίδιας της αναγκαιότητας, η οποία θα αναδειχτεί τελικά μέσα στην αλήθεια της ως η *ελευθερία* της

Μέσα στην άμεση μορφή του το αναγκαίο είναι η σχέση μεταξύ της *υπόστασης* και του *συμβεβηκότος*. Η απόλυτη ταυτότητα αυτής της σχέσης με τον εαυτό της είναι η *υπόσταση* σαν τέτοια, που ως αναγκαιότητα παρέχει αρνητικότητα σ' αυτή τη μορφή της εσωτερικότητας, και έτσι τίθεται ως *πραγματικότητα*, αλλά παρέχει επίσης *αρνητικότητα* σ' αυτό το εξωτερικό ον. Μέσα σ' αυτή την αρνητικότητα το πραγματικό ως κάτι άμεσο είναι μόνο ένα *συμβεβηκός*, το οποίο μέσω αυτής της σκέτης δυνατότητάς του μεταβαίνει σε μιαν άλλη πραγματικότητα. Αυτή η *μετάβαση* είναι η ταυτότητα της υπόστασης ως *ενέργεια της μορφής* (§§ 148, 149)[2].

έννοιας. Ήδη σύμφωνα με τις προηγούμενες παραγράφους το αναγκαίο είναι κάτι μεσολαβημένο και άρα «τεθειμένο», μέσα στο οποίο όμως συνάμα η μεσολάβηση αναιρείται για να γίνει μια *απόλυτη* αμεσότητα και ταυτότητα.

2. Η απόλυτη σχέση φανερώνεται κατ' αρχήν ως κάτι άμεσο· πρόκειται για σχέση μεταξύ υπόστασης - συμβεβηκότος. Ο Χέγκελ θα επιμείνει στο ότι αυτή η σχέση δεν είναι σχέση του όλου προς τα μέρη του, γιατί «η υπόσταση είναι η ολότητα των συμβεβηκότων» (§ 151) και το συμβεβηκός είναι η ολότητα της υπόστασης. Τα δύο σχετιζόμενα είναι α) μια απόλυτη ταυτότητα αυτοσχετισμού: η *υπόσταση* (ή αλλιώς: το *Πράγμα* που είδαμε να προκύπτει από την ενοποίηση με τις συνθήκες και την ενέργεια), η οποία αρνείται αφενός την εσωτερικότητα μιας αυθύπαρκτης υπόστασης και έτσι αυτοαναιρούμενη τίθεται ως άμεση πραγματικότητα συμβεβηκότων, αφετέρου αρνείται την εξωτερικότητα και συμπτωματικότητα των συμβεβηκότων και έτσι επανέρχεται στον εαυτό της. β) Το *συμβεβηκός*, που προκύπτει ως αμεσότητα από την αυτοάρνηση της υπόστασης, και που ως σύμπτωση (αφού «συμβέβηκεν») είναι μια σκέτη δυνατότητα που μεταβαίνει πίσω στην πραγματικότητα της υπόστασης. Η ίδια αυτή η *μετάβαση* δεν είναι κάτι καινούριο, αλλά είναι η απόλυτη ταυτότητα της υπόστασης ως *ενέργεια* (έτσι όπως την είδαμε κάπως αυθύπαρκτα στην § 148).

§ 151

Η υπόσταση είναι λοιπόν η ολότητα των συμβεβηκότων, μέσα στα οποία η υπόσταση αποκαλύπτεται ως η απόλυτη αρνητικότητά τους, δηλαδή ως *απόλυτη εξουσία* και συνάμα ως *πλούτος κάθε περιεχομένου*. Αλλά αυτό το περιεχόμενο δεν είναι παρά *η ίδια αυτή η εκδήλωση*, μιας και ο προσδιορισμός – που ανασκοπείται εντός εαυτού για να γίνει περιεχόμενο – είναι μόνο ένα στάδιο της μορφής, το οποίο, όντας μέσα στην *εξουσία* της υπόστασης, μεταβαίνει[1]. Η υποστασιακότητα είναι η απόλυτη ενέργεια της μορφής και η εξουσία της αναγκαιότητας· κάθε περιεχόμενο είναι μόνο ένα στάδιο που απλώς ανήκει σ' αυτή την πορεία, όπου υπάρχει μια απόλυτη μεταστροφή της μορφής σε περιεχόμενο και του περιεχόμενου σε μορφή[2].

---

1. Ο G. Lasson προτείνει την εξής συμπλήρωση: «... μεταβαίνει σε ένα άλλο στάδιο».

2. Αυτή η παράγραφος μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένας αξιοθαύμαστος ύμνος στη (θεική) *υπόσταση*. Η χεγκελιανή έννοια της υπόστασης στηρίζεται βέβαια κατά μεγάλο μέρος στην έννοια της υπόστασης όπως την έπλασε ο Σπινόζα, χάρη στον οποίο – όπως διαβεβαιώνει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη – «ο θεός έγινε αντιληπτός ως υπόσταση και μόνο ως υπόσταση». Η χεγκελιανή έννοια της υπόστασης βρίσκεται κοντά στην έννοια του θεού και του απόλυτου, αλλά δεν ταυτίζεται με αυτήν. Λέει προφορικά ο Χέγκελ: «Η υπόσταση είναι μια ουσιαστική βαθμίδα μέσα στην εξελικτική πορεία της ιδέας, αλλά δεν είναι η ίδια η ιδέα, δεν είναι η απόλυτη ιδέα, αλλά η ιδέα μέσα στην ακόμα περιορισμένη μορφή της αναγκαιότητας. Ο θεός είναι βέβαια η αναγκαιότητα, ή όπως θα μπορούσε επίσης να χαρακτηριστεί: το *απόλυτο Πράγμα*, αλλά είναι επίσης συνάμα το απόλυτο *πρόσωπο*, και αυτό είναι το σημείο στο οποίο ο Σπινόζα δεν έφτασε».

Η υπόσταση ορίζεται εδώ από τον Χέγκελ ως ολότητα των συμβεβηκότων (θα μπορούσε να πει κανείς: όλων των εγκόσμιων συμβάντων), αλλά η «εγκόσμια» φανέρωσή της αποτελεί *άρνηση* των συμβεβηκότων, «απόλυτη εξουσία» πάνω σ' αυτά αλλά και «πλούτο» τους. Αυτές οι εκφράσεις θα πρέπει να ιδωθούν μέσα στην αντιθετικότητά τους: πρόκειται

§ 152

Στο στάδιο όπου η υπόσταση ως απόλυτη εξουσία είναι η *αυτοσχετιζόμενη* εξουσία (σχετιζόμενη προς τον εαυτό ως μόνο εσωτερική δυνατότητα), που έτσι προσδιορίζει τον εαυτό της για να γίνει συμβεβηκός – και από αυτή την εξουσία διαφέρει η μέσω τούτης τιθέμενη εξωτερικότητα –, η υπόσταση είναι γνήσια *σχέση*, όπως ακριβώς μέσα στην πρώτη μορφή της αναγκαιότητας είναι υπόσταση. Αυτή είναι η *σχέση αιτιότητας*[1].

b) *Σχέση αιτιότητας*

§ 153

Η υπόσταση είναι *αιτία*, καθόσον αντιμετωπίζοντας τη μετάβασή της στα συμβεβηκότα ανασκοπείται εντός εαυτής και

για την *καταστροφική* θεική εξουσία που αρνείται τα πεπερασμένα όντα, αλλά που είναι επίσης *δημιουργική* κάθε πλούτου· και μάλιστα η ίδια η καταστροφική τάση αποτελεί δημιουργικό εμπλουτισμό του περιεχόμενου. Ωστόσο η χεγκελιανή υπόσταση δεν είναι μια υπερβατική ουσία που δρα αφ' υψηλού, αλλά είναι η ολότητα των ίδιων τούτων συμβεβηκότων, των οποίων το περιεχόμενο είναι «η ίδια αυτή η εκδήλωση» (δηλ. η θεϊκή αποκάλυψη). Με χρησιμοποίηση των όρων μορφή-περιεχόμενο (όπου η μορφή αντιστοιχεί προς την αρνητική υπόσταση) διαπιστώνεται ότι κάθε κατά συμβεβηκός *περιεχόμενο* είναι ένα στάδιο της *μορφής*, το οποίο εξουσιαζόμενο από την υπόσταση μεταποιείται σε υπόσταση – και αντίστροφα η υπόσταση ως μορφή μεταστρέφεται απόλυτα σε περιεχόμενο.

1. Εδώ επεξηγείται η μετάβαση από τη σχέση υποστασιακότητας στη σχέση αιτιότητας. Ενώ κατ' αρχήν φανερώθηκε ο απόλυτα *αρνητικός* χαρακτήρας της υπόστασης απέναντι στα συμβεβηκότα, τώρα δίνεται έμφαση στο ότι αυτή η εξουσιαστική σχέση είναι αυτοσχετισμός. Πρόκειται για αυτοπροσδιορισμό που αρνείται και μεταστρέφει τον εαυτό σε συμβεβηκός, αλλά είναι επίσης μια γνήσια *σχέση* (με τον εαυτό), όπου η υπόσταση ως αρχέγονο Πράγμα αντιπαρατίθεται ως *αιτία* προς τα συμβεβηκότα ως *αποτελέσματα*.

έτσι είναι το *αρχέγονο Πράγμα*, αλλά συνάμα αναιρεί την ανασκόπηση-εντός-εαυτής (δηλαδή τη σκέτη δυνατότητά της), θέτει τον εαυτό της ως το αρνητικό του εαυτού της και έτσι παράγει ένα *αποτέλεσμα*, μια πραγματικότητα, η οποία μολονότι είναι απλώς *τεθειμένη*, εντούτοις μέσω της πορείας τού προκαλείν-αποτέλεσμα είναι συνάμα αναγκαία[1].

Ως *αρχέγονο Πράγμα* η αιτία ορίζεται από απόλυτη αυθυπαρξία και από ένα υφίστασθαι[2] που διατηρείται έναντι του αποτελέσματος· αλλά μέσα στην αναγκαιότητα,

1. Η σχέση υπόστασης - συμβεβηκότων ήταν μια *άμεση* μορφή αναγκαιότητας, γι' αυτό και τα σχετιζόμενα μετέβαιναν άμεσα το ένα στο άλλο. Εάν όμως η υπόσταση σταθεί *έναντι* της μετάβασής της (δηλαδή εάν την αντιμετωπίσει και εναντιωθεί προς αυτήν) και κάνει ανασκόπηση-εντός-εαυτής, τότε συλλαμβάνει τον εαυτό της ως «αρχέγονο Πράγμα» (ursprüngliche Sache), μια έκφραση που παραπέμπει γερμανικά στη λέξη *αιτία* (Ur-Sache). Διακρίνει τότε τον εαυτό της (ως πηγή και αιτία) από τα εκπηγάζοντα ως αποτελέσματα. Ωστόσο μέσα σ' αυτή την αυτοανασκόπηση η αιτία δεν είναι αιτία ενός αποτελέσματος, παρά μόνο δυνάμει (ως προς τη «σκέτη δυνατότητά της»). Έτσι η αιτία αναιρεί την αυτοανασκόπησή της, αρνείται τον εαυτό της και παράγει *αποτέλεσμα* (Wirkung· αυτή η γερμανική λέξη παραπέμπει ετυμολογικά στη λέξη Wirklichkeit = πραγματικότητα· έτσι ο Χέγκελ υποδείχνει ότι κάθε πραγματικότητα νοείται τώρα ως αποτέλεσμα μιας αιτίας). *Θέτοντας έτσι τον εαυτό της* μέσω άρνησής του, η αιτία παράγει (και αποβαίνει) κάτι *τεθειμένο* και άρα χάνει τον αρχέγονο χαρακτήρα της. Εντούτοις το αποτέλεσμα δεν ξεφεύγει από την *αναγκαιότητα* που το συνδέει με την αιτία, μετέχει σ' αυτή την αναγκαιότητα και είναι αναγκαία πραγματικότητα. Με αυτόν τον συλλογισμό και με τον λεκτικό συσχετισμό Wirklichkeit - Wirkung - Wirken (= «προκαλείν-αποτέλεσμα») ο Χέγκελ συνδέει άρρηκτα την πραγματικότητα με την αναγκαιότητα.

2. Ας προσεχτεί ο ετυμολογικός και νοηματικός συσχετισμός των λέξεων Selbst-ständigkeit (= αυθυπαρξία) – Be-stehen (= υφίστασθαι), που υποθάλπει το νόημα της σταθερότητας (stehen) και ανεξαρτησίας της αιτίας έναντι του αποτελέσματος. Αυτή η ανεξαρτησία είναι εξίσου *απόλυτη* με την αμέσως παρακάτω επεξηγούμενη *απόλυτη* ταυτότητα αιτίας - αποτελέσματος.

της οποίας η ταυτότητα συγκροτεί εκείνη την αρχεγονοσύνη, η αιτία έχει μεταβεί στο αποτέλεσμα. Καθόσον μπορεί πάλι να γίνει λόγος για ένα ορισμένο περιεχόμενο, δεν υπάρχει περιεχόμενο μέσα στο αποτέλεσμα που να μην υπάρχει μέσα στην αιτία. Αυτή η ταυτότητα είναι το ίδιο το απόλυτο περιεχόμενο· αλλά είναι επίσης και ο όρος της μορφής. Η αρχεγονοσύνη της αιτίας αναιρείται μέσα στο αποτέλεσμα, μέσα στο οποίο η αιτία καθιστά τον εαυτό της ένα *τεθειμένο-Είναι* [= κάτι εξαρτημένο]. Έτσι όμως η αιτία δεν εξαφανίζεται, ώστε να παραμείνει το αποτέλεσμα ως το μόνο πραγματικό. Γιατί αυτό το *τεθειμένο-Είναι* [= η εξάρτηση] αναιρείται εξίσου άμεσα, και είναι μάλλον η ανασκόπηση της αιτίας εντός εαυτής, η αρχεγονοσύνη της· μέσα στο αποτέλεσμα πρωτογίνεται η αιτία πραγματική αιτία. Άρα η αιτία καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν [= μέσα στην πλήρη αλήθεια της] είναι *causa sui* [= αιτία του εαυτού της][3].

– Ο Jacobi, προσκολλημένος στη μονόπλευρη αντίληψη περί μεσολάβησης (μέσα στα *Γράμματα για τον Σπινόζα*[4], 2η έκδοση, σελ. 416) εξέλαβε την causa sui (ο effectus sui

3. Ο Χέγκελ συνάπτει άρρηκτα την αιτία με το αποτέλεσμα. Η ίδια η αιτία έχει μεταποιηθεί σε αποτέλεσμα, έτσι ώστε αυτό δεν είναι πια κάτι άλλο από αυτήν, είτε το ιδεί κανείς από την άποψη του περιεχόμενου είτε της μορφής. Ολόκληρη η εξουσία (Macht) της αιτίας έγκειται στο να καθιστά τον εαυτό της (macht sich) κάτι εξαρτημένο, χωρίς αυτή να εξαφανίζεται σαν αιτία, αλλά παραμένοντας αρχέγονη πηγή του εαυτού της. Ο όρος *causa sui* δεν δηλώνει λοιπόν μόνο το θεϊκό ον ως μια ιδιαίτερη μορφή αιτίας, αλλά δηλώνει την ίδια την *αιτία* μέσα σε όλη της την αλήθεια. Με όσα σημειώνει παρακάτω ο Χέγκελ, τονίζει με πολεμική κατά του Jacobi και με απτά παραδείγματα αυτή την άρρηκτη ενότητα αιτίας - αποτελέσματος είτε ως «αιτία του εαυτού της» (= causa sui) είτε ως «αποτέλεσμα του εαυτού του» (= effectus sui).

4. Ο Χέγκελ παραπέμπει εδώ ξανά στο βιβλίο του F.H. Jacobi, όπου είχε αναφερθεί στις §§ 62 κ.ε.

ταυτίζεται με την causa sui), αυτή την απόλυτη αλήθεια της αιτίας, ως σκέτο φορμαλισμό. Έκανε επίσης την παρατήρηση ότι ο θεός δεν πρέπει να ορίζεται ως θεμέλιο [Grund], αλλά ουσιαστικά ως αιτία [Ursache]. Μια βαθύτερη εξέταση της φύσης της αιτίας θα μπορούσε να δείξει ότι με αυτή την παρατήρηση ο Jacobi δεν πετυχαίνει αυτό που επιδίωκε. Ακόμα και στην *πεπερασμένη* αιτία και στη σύλληψή της μπορεί να βρεθεί αυτή η ταυτότητα [μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος] ως προς το περιεχόμενο. Η βροχή (η αιτία) και η υγρασία (το αποτέλεσμα) είναι ένα και το αυτό υπαρκτό νερό. Ως προς τη μορφή η αιτία (η βροχή) δεν βρίσκεται πια μέσα στο αποτέλεσμα (στην υγρασία)· αλλά τότε αυτό που προκύπτει δεν μπορεί πια να προσδιοριστεί ως αποτέλεσμα· γιατί αυτό χωρίς την αιτία δεν είναι τίποτα, και δεν μένει παρά μια ασυσχέτιστη υγρασία.

Στη συνηθισμένη σημασία της σχέσης αιτιότητας, η αιτία είναι *πεπερασμένη* εφόσον το περιεχόμενό της είναι πεπερασμένο (όπως συμβαίνει και με την πεπερασμένη υπόσταση) και εφόσον η αιτία και το αποτέλεσμα συλλαμβάνονται ως δύο διαφορετικές ανεξάρτητες υπάρξεις – που όμως είναι τέτοιες, μόνο εάν κάνουμε αφαίρεση της σχέσης αιτιότητας. Μέσα στα πεπερασμένα όντα ποτέ δεν υπερβαίνουμε τη *διαφορά* των χαρακτηρισμών μορφής μέσα στη σχέση τους· γι' αυτό και εναλλακτικά η αιτία προσδιορίζεται *επίσης* ως κάτι *τεθειμένο* [= εξαρτημένο], δηλαδή ως *αποτέλεσμα*· το αποτέλεσμα αυτό έχει τότε πάλι μιαν *άλλη* αιτία· έτσι προκύπτει κι εδώ μια πορεία επ' άπειρο από τα αποτελέσματα προς τις αιτίες. Υπάρχει επίσης μια *καθοδική* πορεία: όταν το αποτέλεσμα βλέπεται μέσα στην ταυτότητά του με την αιτία, προσδιορίζεται και αυτό ως αιτία, και συνάμα ως *άλλη* αιτία που έχει πάλι άλλα αποτελέσματα, και ούτω καθεξής επ' άπειρο.

§ 154

Το αποτέλεσμα είναι *διαφορετικό* από την αιτία· αυτό σαν τέτοιο είναι *τεθειμένο* [= εξαρτημένο]. Αλλά το τεθειμένο-Είναι είναι επίσης ανασκόπηση-εντός-εαυτού και αμεσότητα· και η δραστηριότητα της αιτίας, το θέτειν της, είναι συνάμα *προϋποθέτειν*, εφόσον το αποτέλεσμα συλλαμβάνεται ως διαφορετικό από την αιτία. Υπάρχει έτσι μια *άλλη υπόσταση*, πάνω στην οποία λαβαίνει χώρα το αποτέλεσμα. Ως κάτι *άμεσο*, αυτή η υπόσταση δεν είναι μια αυτοσχετιζόμενη αρνητικότητα, δεν είναι *ενεργητική*, αλλά *παθητική*. Εντούτοις ως υπόσταση είναι επίσης ενεργητική: αναιρεί την προϋποτιθέμενη αμεσότητα και το μέσα της τεθειμένο αποτέλεσμα, *αντιδρά*, δηλαδή αναιρεί την ενέργεια της πρώτης υπόστασης. Αλλά αυτή η πρώτη υπόσταση αναιρεί επίσης την αμεσότητά της, δηλαδή το μέσα της τεθειμένο αποτέλεσμα· έτσι αναιρεί την ενέργεια της άλλης υπόστασης και αντιδρά. Συνεπώς η αιτιότητα μεταβαίνει στη σχέση δράσης-αντίδρασης ή *αλληλεπίδρασης*[1].

---

1. Ενώ στην § 153 περιγράφηκε η ταυτότητα αιτίας - αποτελέσματος, εδώ περιγράφεται η *διαφορά* τους. Ενώ η αιτία είναι κάτι αρχέγονο και ανεξάρτητο, το αποτέλεσμα είναι ένα επακόλουθο και άρα τεθειμένο και εξαρτημένο. Αλλά το ζήτημα είναι πιο πολύπλοκο. Το αποτέλεσμα δεν είναι μόνο ένα άμεσο και αυθύπαρκτο ον, αλλά είναι επίσης αυτοανασκόπηση – και μάλιστα αυτοανασκόπηση της ίδιας της αιτίας. Εάν αφετέρου εξεταστεί η δραστηριότητα της αιτίας ως τέτοια αυτοανασκόπηση, δεν πρόκειται μόνο για ένα *μεθύστερο* θέτειν, αλλά και για ένα *προ*-υποθέτειν, και άρα το αποτέλεσμα είναι μια *πρωτύτερα* τεθειμένη αμεσότητα. Έτσι φανερώνεται να υπάρχει και μια δεύτερη υπόσταση, εξίσου αυθύπαρκτη με την αιτία, πάνω στην οποία προκύπτει το αποτέλεσμα ως συμβεβηκός. Αυτή φαίνεται αφενός να είναι παθητική, εφόσον δεν έχει την ενεργητικότητα της αιτίας ως αυτοσχετιζόμενης άρνησης, και όμως *δρα*: αναιρεί την ίδια της την πρωτύτερα τεθειμένη αμεσότητα, μαζί και το τεθειμένο ως συμβεβηκός αποτέλεσμα. Έτσι όμως όχι απλώς αντιδρά (reagiert) προσαρμοζόμενη στη δράση της αιτίας, αλλά *επανα-δρά*

Μέσα στην αλληλεπίδραση, μολονότι η αιτιότητα δεν έχει ακόμα τεθεί με τα αληθινά της χαρακτηριστικά, η ευθύγραμμη πορεία από τις αιτίες στα αποτελέσματα και από τα αποτελέσματα στις αιτίες έχει μεταστραφεί και επαναχθεί εντός εαυτής, και έτσι η επ' άπειρο πορεία αιτιών και αποτελεσμάτων έχει ως πορεία αναιρεθεί. Αυτή η μεταστροφή της επ' άπειρο πορείας σε μια κλεισμένη εντός εαυτής σχέση, είναι εδώ όπως παντού η απλή ανασκόπηση [= σκέψη] ότι μέσα σ' εκείνη την απερίσκεπτη επανάληψη υπάρχει μόνο ένα και το αυτό πράγμα, δηλαδή *μία* αιτία και μια *άλλη* αιτία, και η σχέση της μιας προς την άλλη. Η ανάπτυξη αυτής της σχέσης, η αλληλεπίδραση, είναι όμως μόνο η εναλλαγή της *διάκρισης* – όχι αιτιών αλλά σταδίων, *σε καθένα από τα οποία δι' εαυτά* ακριβώς επειδή είναι αδιαχώριστα (δυνάμει της *ταυτότητας* που έγκειται στο ότι η αιτία είναι αιτία μέσα στο αποτέλεσμα και αντίστροφα) βρίσκεται τεθειμένο και το *άλλο* στάδιο[2].

(re-agiert) ως αυθύπαρκτη και αρχέγονη υπόσταση αναιρώντας τη δράση της πρώτης υπόστασης, η οποία με τη σειρά της όχι απλώς αναπροσαρμόζεται, αλλά επαναδρά αναιρώντας το νέο αποτέλεσμα. Έτσι η σχέση αιτιότητας αποβαίνει σχέση *αλληλεπίδρασης*.

2. Ο Χέγκελ διασαφηνίζει ότι η αλληλεπίδραση δεν είναι μια ευθύγραμμη πορεία από την αιτία στο αποτέλεσμα (και αντίστροφα), αλλά μια *κυκλική* πορεία επανόδου εις εαυτόν· δεν υπάρχει λοιπόν εδώ η κακή απεραντοσύνη των *πεπερασμένων* όντων που αναφέρθηκε στις τελευταίες προτάσεις της § 153 Σημ. Εδώ φανερώνεται ότι πρόκειται σε τελική ανάλυση μόνο για τη μία αιτία, έστω και αν παρέχει τη μορφή μιας αιτίας που αντιδρά προς μιαν άλλη αιτία. Δεν υπάρχουν διαφορετικές αιτίες, αλλά διαφορετικά στάδια ανάπτυξης της μιας αιτίας, και μάλιστα τέτοια στάδια, σε καθένα από τα οποία έχει τεθεί και το άλλο στάδιο. Έτσι, ο Χέγκελ κάνει λόγο για μια ταυτότητα αιτίας - αποτελέσματος, με το νόημα ότι η αιτία είναι αποτέλεσμα του αποτελέσματος, και το αποτέλεσμα είναι αιτία της αιτίας.

§ 155

Τα χαρακτηριστικά που διατηρούνται μέσα στην αλληλεπίδραση ως διαφορετικά, είναι α) *καθ' εαυτά* [= δυνάμει] τα ίδια. Η μία πλευρά είναι μια αιτία, αρχέγονη, ενεργητική, παθητική κτλ. όπως και η άλλη. Και οι δύο προϋποθέτουν η μία την άλλη και επιδρούν πάνω στην άλλη, και οι δύο είναι άμεσα αρχέγονες και τεθειμένες μέσω εναλλαγής. Η αιτία που εκλαμβάνεται ως *πρώτη*, είναι εξαιτίας της αμεσότητάς της *παθητική, τεθειμένο-Είναι* και *αποτέλεσμα*. Γι' αυτό η διαφορά των αναφερόμενων ως *δύο* αιτιών είναι κενή· στ' αλήθεια η αιτία είναι μόνο *μία*, που ενώ ως υπόσταση αναιρείται μέσα στο αποτέλεσμά της [Wirkung], ακριβώς μέσα σ' αυτή την επίδρασή της [Wirken] πρωτοεγείρεται ως αυθύπαρκτη αιτία[1].

§ 156

[β)] Αλλά και *δι' εαυτές* [= ενεργείᾳ] αυτές οι αιτίες αποτελούν ενότητα, γιατί ολόκληρη αυτή η εναλλαγή είναι το

1. Μέσα σ' αυτήν και στις επόμενες δύο παραγράφους ο Χέγκελ εκθέτει τα τρία στάδια της αλληλεπίδρασης. Διαπιστώνει κατ' αρχήν τη *δυνάμει* ταυτότητα των όρων που αλληλεπιδρούν. Κάθε αιτία είναι εξίσου αρχέγονη και ενεργητική όπως και η άλλη· κάθε αποτέλεσμα είναι εξίσου τεθειμένο και παθητικό όπως και το άλλο· τελικά κάθε αιτία είναι εξίσου αποτέλεσμα όπως και κάθε αποτέλεσμα είναι αιτία. Καθεμιά προϋποθέτει την άλλη και επιδρά πάνω στην άλλη με εναλλαγή· είναι σαφής η αντίφαση τού να επιδρά η αιτία πάνω στην ίδια της την προϋπόθεση. Αλλά η ίδια αντιφατικότητα, δηλ. ταυτότητα των αντιθέτων, κυριαρχεί εδώ σε όλα τα σημεία. Κάθε τι παθητικό είναι επίσης ενεργητικό· κάθε τι αρχέγονο είναι επίσης τεθειμένο (= παράγωγο)· κάθε αιτία είναι επίσης αποτέλεσμα κτλ. Αλλά και κινησιακά ιδωμένο: ακριβώς καθόσον η αιτία αναιρείται μέσα στο αναδυόμενο αποτέλεσμα, πρωτοαναδύεται ως αυθύπαρκτη αιτία.

θέτειν που ιδιάζει στην αιτία, και μόνο αυτό το θέτειν συγκροτεί το *Είναι* της. Η μηδαμινότητα των διαφορών δεν είναι μόνο καθ' εαυτήν [= δυνάμει], δηλαδή μια ανασκόπησή μας (§ 155). Η αλληλεπίδραση σημαίνει ακριβώς ότι καθένα από τα τιθέμενα χαρακτηριστικά πρόκειται ξανά να αναιρεθεί και να αντιστραφεί στο αντίθετό του, και έτσι να τεθεί εκείνη η μηδαμινότητα των σταδίων, η οποία είναι καθ' εαυτήν. Μέσα στην αρχεγονοσύνη [της αιτίας] τίθεται ένα αποτέλεσμα, δηλαδή η αρχεγονοσύνη αναιρείται· η δράση μιας αιτίας γίνεται αντίδραση κτλ.[1]

---

1. Ενώ η προηγούμενη παράγραφος δείχνει τη δυνάμει ταυτότητα των δύο αιτιών, εδώ δείχνεται η *ενεργείᾳ* ταυτότητά τους, δηλαδή όσον αφορά το *θέτειν* που ιδιάζει σ' αυτές. Η ύπαρξη των αιτιών (ή ορθότερα της μιας ταυτής αιτίας που επιδρά στον εαυτό της ιδωμένο ως αποτέλεσμα και υφίσταται την αντίδρασή του) δεν είναι κάτι άλλο από αυτή τη *θέτουσα* επίδραση και αντίδραση, εφόσον το *άμεσο* Είναι τους δεν διαφέρει από το *ανασκοπικό* θέτειν τους. Έτσι ο Χέγκελ προετοιμάζει το έδαφος για την απόλυτη ενότητα του Είναι και της ουσίας, της αμεσότητας και της ανασκόπησης, που θα φανερωθεί ως βασικό χαρακτηριστικό της *έννοιας*. Η αιτιακή ενέργεια ως αλληλεπίδραση σημαίνει όχι μόνο ένα θέτειν, αλλά και τη συνεπακόλουθη αναίρεση του τιθέμενου, ουσιαστικά την αυτοαναίρεση της αιτίας, της οποίας τα στάδια ανάπτυξης αναδείχνονται ως μηδαμινά. Αυτή η μηδαμινότητα (Nichtigkeit) περιγράφεται ως εξής: η αρχεγονοσύνη της αιτίας είναι αυτή, *μέσα* στην οποία τίθεται ένα αποτέλεσμα· έτσι η ίδια η αρχεγονοσύνη αποβαίνει κάτι τεθειμένο, και σαν τέτοια αυτοαναιρείται· η αρχεγονοσύνη έγκειται λοιπόν στην αυτοαναίρεσή της, ως δράση δρα εναντίον του εαυτού της (αντί-δραση), και ενώ *είναι* δράση, τελικά οδηγείται ακριβώς μέσω του δραν στο μηείναι.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ αναφέρει ως ευρύτατα διαπιστωνόμενο παράδειγμα αλληλεπίδρασης τη σχέση που παρουσιάζουν τα ήθη και ο χαρακτήρας ενός λαού έναντι του συντάγματος και των νόμων του ίδιου λαού. Το ερώτημα που τίθεται εξ αρχής, είναι: ποιος από τους δύο πόλους αυτής της σχέσης είναι αιτία του άλλου και ποιος το αποτέλεσμα. Ως συνηθισμένο συμπέρασμα' προκύπτει ότι πρόκειται για αλληλεπίδραση, διότι «η αιτία, ιδωμένη κατά την ίδια άποψη, κατά την

§ 157

[γ)] Αυτή η καθαρή εναλλαγή με τον εαυτό είναι λοιπόν η *αποκαλυμμένη ή τεθειμένη αναγκαιότητα*. Ο δεσμός της αναγκαιότητας ως αναγκαιότητας είναι η ταυτότητα ως *ακόμα εσωτερική* και κρυφή, γιατί είναι ταυτότητα πραγμάτων που ισχύουν ως *πραγματικά*, μολονότι η αυθυπαρξία τους οφείλει να είναι αναγκαιότητα. Άρα η πορεία της υπόστασης μέσω της αιτιότητας και της αλληλεπίδρασης θέτει το ότι η *αυθυπαρξία* είναι ο απέραντος *αρνητικός αυτοσχετισμός*, – *αρνητικός* επειδή μέσα του η διάκριση και η μεσολάβηση γίνονται μια αρχεγονοσύνη *ανεξάρτητων* μεταξύ τους πραγματικών όντων, – απέραντος *αυτοσχετισμός* επειδή η ανεξαρτησία τους έγκειται μόνο στην ταυτότητά τους[1].

οποία είναι αιτία, είναι συνάμα αποτέλεσμα· και το αποτέλεσμα, ιδωμένο κατά την ίδια άποψη, κατά την οποία είναι αποτέλεσμα, είναι συνάμα αιτία». Αλλά αυτή η εμπειρική παρατήρηση παραμένει ανεπαρκής και μη-ικανοποιητική, εάν δεν αναχθεί στην *έννοια* τόσο των ηθών όσο και των νόμων ενός λαού, μέσα στην οποία και μόνο είναι δυνατό να συλληφθεί το *ενιαίο* θεμέλιο αυτής της συνήθως δυϊστικά διαπιστωνόμενης αλληλεπίδρασης.

1. Η αλληλεπίδραση εξετάζεται τώρα μέσα στην πληρότητά της, με χεγκελιανή διατύπωση «καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν». Πρόκειται για την τελική βαθμίδα της *αναγκαιότητας*, όπου ετούτη θα αναδειχτεί ως ταυτόσημη με το αντίθετό της, που είναι η *ελευθερία* (δες § 158). Η αλληλεπίδραση είναι μια δράση και αντίδραση του εαυτού προς τον εαυτό, όπου ο ίδιος ο εαυτός εναλλάσσεται και συναλλάσσεται με τον εαυτό του. Πρόκειται προφανώς για ένα φαινόμενο απόλυτης αυτοσυνείδησης. Μέσα σ' αυτή την *εσωτερική* εναλλαγή αποκαλύπτεται η αναγκαιότητα πλήρως και ρητά (ως «τεθειμένη», αποσαφηνισμένη). Ο Χέγκελ «παίζει» εδώ με τη σκέψη μιας ακόμη αντίφασης: ενώ η αναγκαιότητα ετέθη απροκάλυπτα και *σαφέστατα*, πρόκειται εντούτοις για μια εσωτερική και *«κρυφή»* εναλλαγή. Ο δεσμός που συνδέει τα αλληλεπιδρώντα, είναι μια σχετισμική ταυτότητα του εαυτού με τον εαυτό, που μειονεκτεί κατά το ότι αναδείχνει τα σχετιζόμενα ως *πραγματικά* όντα (ας θυμηθούμε τις υλικές

§ 158

Αυτή η αλήθεια της αναγκαιότητας είναι η *ελευθερία*, και η αλήθεια της υπόστασης είναι η *έννοια* – μια αυθυπαρξία που, μολονότι απωθεί από τον εαυτό της ωθώντας προς διαφορετικά αυθύπαρκτα όντα, μέσα σ' αυτή την απώθηση ταυτίζεται με τον εαυτό της, και μέσα σ' αυτή την εναλλασσόμενη κίνηση παραμένει *στον εαυτό* της και συναλλάσσεται *μόνο με τον εαυτό* της[1].

συνθήκες, το Πράγμα και την ενέργεια πραγματοποίησής του που εξετάστηκαν στην § 148), ενώ η σχέση τους, η δράση τους και η όλη υφή τους «οφείλει να είναι αναγκαιότητα».

Τί σημαίνει το γεγονός ότι η αναγκαιότητα έχει τώρα *τεθεί* ρητά; Για να ιδούμε την ανάπτυξη της αναγκαιότητας, περάσαμε από τρία στάδια σχέσεων: της υπόστασης (με τα συμβεβηκότα της), της αιτιότητας και της αλληλεπίδρασης. Αυτό που τώρα έχει *τεθεί*, είναι «ότι η αυθυπαρξία είναι ο απέραντος αρνητικός αυτοσχετισμός». Αυτό θα πει: η αυθυπαρξία δεν είναι μια καταφατική, αυτοϊκανοποιούμενη σχέση με τον εαυτό, αλλά είναι *αρνητική* σχέση προς τον εαυτό, αυτοεκμηδενισμός και αυτοαναίρεση (της αιτίας μέσα στα αποτελέσματά της και αντίστροφα)· αλλά αυτή η αυτοάρνηση γεννά μια πληθώρα αυθύπαρκτων πραγματικών όντων, που είναι οι Λογικές κατηγορίες (π.χ. της ποιότητας, της ποσότητας, της σχέσης) ως ενότητες μεσολάβησης και άμεσης πραγματικότητας· πρόκειται για μια τόσο στενή συνάρτηση αμεσότητας-ανασκόπησης ή Είναι-ουσίας, ώστε δεν υπάρχουν πια ούτε πολλές οντότητες (αλλά μόνο μία θεική αιτία του εαυτού της), ούτε πολλοί σχετισμοί (π.χ. ανασκόπηση-εντός-εαυτού ή ανασκόπηση-εντός-άλλου), αλλά μόνο απέραντα εσωτερική σχέση του εαυτού με τον εαυτό του.

1. Η πλήρως αποκαλυμμένη αναγκαιότητα είναι η *ελευθερία*, δηλαδή ο απεριόριστος εσωτερικός αυτοσχετισμός (δες § 157), χάρη στον οποίο ο εαυτός προσδιορίζεται αφ' εαυτού του. Η ελευθερία είναι λοιπόν κατά τον Χέγκελ ο καθαρός αυτο-προσδιορισμός. Και μολονότι πρόκειται για μια απώθηση από τον εαυτό, που τον αρνείται και τον αναιρεί, ακριβώς μέσα σ' αυτή την απώθηση ταυτίζεται με τον εαυτό και έχει να κάνει μόνο με τον εαυτό, οδηγούμενη έτσι σε πλήρη αυθυπαρξία. Προκαταλαμβάνοντας όσα πρόκειται να επακολουθήσουν ο Χέγκελ διαπιστώνει επιπλέον ότι αυτή η απωθητική τάση της *υπόστασης*, που ωθεί προς

§ 159

Η *έννοια* είναι λοιπόν η *αλήθεια του Είναι και της ουσίας*, γιατί η εμφάνιση της ανασκόπησης εντός εαυτής είναι συνάμα

αυθύπαρκτα συμβεβηκότα διαφορετικά μεταξύ τους, είναι τελικά σύλληψη (Ergreifen) και εννόηση (Begreifen) του ενός απόλυτου εαυτού, και έτσι ιδωμένη είναι *έννοια* (Begriff). Αυτή θα μας απασχολήσει εκτενώς στο τρίτο μέρος της χεγκελιανής Λογικής (§§ 160-244).

Επεξηγώντας τη σχέση ελευθερίας-αναγκαιότητας λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη, ότι η αναγκαιότητα δεν είναι πια εδώ μια παγιωμένη εξωτερικότητα, αλλά πρόκειται για μια αποκάλυψη του εσωτερικού της, «μέσω της οποίας δείχνεται ότι όσα συνάπτονται μεταξύ τους δεν είναι πράγματι ξένα μεταξύ τους, αλλά είναι στάδια ενός όλου, καθένα από τα οποία μέσα στη σχέση προς τα άλλα είναι στον εαυτό του [bei sich] και συμβαδίζει με τον εαυτό του [mit sich]. Έτσι η αναγκαιότητα μεταμορφώνεται σε ελευθερία, και αυτή δεν είναι απλά η ελευθερία της αφηρημένης άρνησης, αλλά είναι συγκεκριμένη και θετική ελευθερία. Από τούτο μπορούμε να καταλάβουμε πόσο εσφαλμένο είναι να βλέπουμε την ελευθερία και την αναγκαιότητα ως αμοιβαία αλληλοαποκλειόμενες. ... Ένας εγκληματίας που τιμωρείται, μπορεί να θεωρεί την τιμωρία που του επιβάλλεται, ως περιορισμό της ελευθερίας του· στ' αλήθεια όμως η τιμωρία δεν είναι μια ξένη βία στην οποία αυτός υποτάσσεται, αλλά είναι μόνο η εκδήλωση της δικής του πράξης, και καθόσον ο εγκληματίας το αναγνωρίζει ετούτο, αρχίζει να συμπεριφέρεται ως ελεύθερος. Γενικά σ' αυτό έγκειται η ανώτατη αυθυπαρξία του ανθρώπου: το να ξέρει ότι προσδιορίζεται απόλυτα από την απόλυτη ιδέα· αυτή τη συνείδηση και αυτή τη συμπεριφορά χαρακτηρίζει ο Σπινόζα amor intellectualis Dei [= πνευματικό έρωτα θεού]». Συγκρίνοντας τη χεγκελιανή σχέση αναγκαιότητας-ελευθερίας με την αντίστοιχη σύλληψη του Σπινόζα, γράφει διαφωτιστικά ο J.N. Findlay 1958, σελ. 219: «Ενώ ο Σπινόζα βλέπει την ελευθερία απλώς μέσα στην πραγματοποίηση της ένωσής μας με την αναγκαιότητα και την απεραντοσύνη του σύμπαντος, ο Χέγκελ την βλέπει μέσα στην επέκταση της φύσης μας, έτσι ώστε αυτή να συμπεριλάβει όλες τις επιδράσεις και σχέσεις που επιβάλλονται σ' αυτήν απ' έξω. Για τον Σπινόζα είμαστε ελεύθεροι, όταν χάνουμε τον εαυτό μας μέσα στο σύμπαν· για τον Χέγκελ είμαστε ελεύθεροι, όταν το μόνο σύμπαν που μπορεί να υπάρχει, είναι μέσα μας.»

αυθύπαρκτη αμεσότητα, και αυτό το *Είναι* διαφορετικών πραγματικοτήτων είναι άμεσα μόνο εμφάνιση *εντός εαυτού*[1].

> Η έννοια αναδείχτηκε ως η αλήθεια του Είναι και της ουσίας, ως *θεμέλιο* στο οποίο *επανήχθησαν* και τα δύο ετούτα. Αντίστροφα και η έννοια *αναπτύχθηκε* από το Είναι ως *θεμέλιό* της. Η πρώτη άποψη αυτής της πορείας μπορεί να θεωρηθεί ως *εμβάθυνση* του Είναι στον εαυτό του, μέσω της οποίας αποκαλύπτει την εσωτερική του φύση· η δεύτερη άποψη της πορείας [δηλ. από το Είναι στην ουσία] μπορεί να θεωρηθεί ως εκπόρευση του *τελειότερου από το ατελέστερο*. Όταν μια τέτοια ανάπτυξη βλέπεται μόνο ως προς τη δεύτερη άποψη, επιρρίπτεται μια μομφή στη μέθοδο της Φιλοσοφίας. Το ειδικό νόημα που έχουν εδώ αυτές οι επιπόλαιες σκέψεις περί ατελέστερου και τελειότερου, είναι ότι δείχνουν τη διαφορά που έχει το Είναι, ως *άμεση* ενότητα με τον εαυτό του, από την έννοια ως *ελεύθερη μεσολάβηση* με τον εαυτό της. Εφόσον το *Είναι* αναδείχτηκε ως ένα *στάδιο* της έννοιας, η έννοια αναδείχτηκε έτσι ως η αλήθεια του Είναι. Ως τέτοια ανασκόπηση-εντός-εαυτού και ως αναίρεση της μεσολάβησης, η έννοια *προϋποθέτει το άμεσο*· αυτό το προϋποθέτειν ταυτίζεται με την επάνοδο-εντός-εαυτού, και αυτή η ταυτότητα συγκροτεί την ελευθερία και την έννοια. Αν λοιπόν το *στάδιο* ονομαστεί ατελές, τότε η έννοια, δηλαδή το τέλειο, είναι ασφαλώς μια ανάπτυξη από το ατελές·

---

1. Εδώ παρέχεται ένας ακόμα ορισμός της *έννοιας*. Η έννοια είναι η ενότητα και η πλήρης έκφανση («αλήθεια») του Είναι και της ουσίας. Αξίζει να προσεχτεί ότι αυτός ο ορισμός βρίσκεται εγγύτατα στον ορισμό της *αναγκαιότητας* που δόθηκε στην § 149, κι αυτό γιατί η έννοια είναι ενεργεία (= «δι' εαυτήν») αυτό που η αναγκαιότητα ήταν δυνάμει (= «καθ' εαυτήν»). Ο Χέγκελ επεξηγεί τον καινούριο ορισμό της έννοιας ως συνάρτηση ανασκόπησης και αμεσότητας, διαφορετικότητας και εαυτότητας.

γιατί η έννοια έγκειται ουσιαστικά στο να αναιρεί την προϋπόθεσή της. Ταυτόχρονα όμως η έννοια είναι η μόνη που, θέτοντας τον εαυτό της, τον προϋποθέτει· τούτο προέκυψε κατά τη θεώρηση της αιτιότητας ενγένει και ειδικότερα της αλληλεπίδρασης[2].

Με αναφορά στο Είναι και στην ουσία η έννοια προσδιορίστηκε ως *ουσία που έχει επαναχθεί στο Είναι ως απλή αμεσότητα*· η εμφάνιση της ουσίας έχει τώρα πραγματικότητα, και η πραγματικότητά της είναι συνάμα *ελεύθερη εμφάνιση εντός εαυτής*. Κατ' αυτό τον τρόπο η έννοια κατέχει το Είναι ως τον απλό της αυτοσχετισμό, ή ως αμεσότητα της ενότητάς της *εντός εαυτής*. Το Είναι είναι μια τόσο φτωχή κατηγορία, ώστε είναι το ελάχιστο που μπορεί να βρεθεί μέσα στην έννοια.

Η μετάβαση από την αναγκαιότητα στην ελευθερία ή από την πραγματικότητα στην έννοια είναι η πιο σκληρή, γιατί απαιτεί να νοηθεί η αυθύπαρκτη πραγματι-

---

2. Ο Χέγκελ παρέχει εδώ δύο εκδοχές της Λογικής πορείας που διεξήχθη έως τώρα: α) Η έννοια αποτελεί το θεμέλιο του Είναι και της ουσίας, και η έως τώρα πορεία δεν έκανε άλλο από του να *επαναγάγει* αυτά τα δύο στο θεμέλιό τους. β) Η έννοια έχει ως θεμέλιό της το Είναι, και δεν αποτελεί παρά μια *ανάπτυξη* αυτού του θεμέλιου. Η πρώτη πορεία είναι εμβάθυνση και αποκάλυψη της αλήθειας του Είναι, η δεύτερη είναι πορεία από κάτι ατελέστερο σε κάτι τελειότερο. Ο Χέγκελ επεξηγεί και σχολιάζει τη δεύτερη εκδοχή επικρίνοντας ως επιπόλαιο το εννοιολογικό ζευγάρι ατελέστερο-τελειότερο και υποκαθιστώντας το με τους όρους αμεσότητα-μεσολάβηση. Η έννοια *προϋποθέτει* την αμεσότητα, όχι ως κάτι διαφορετικό από αυτήν, αλλά ακριβώς καθόσον αποτελεί μια επάνοδο-εις-εαυτόν, ένα ταυτισμό με τον εαυτό της. Μπορεί λοιπόν η αμεσότητα να ιδωθεί ως κάτι ατελές, εφόσον αναιρείται για να ιδωθεί η αλήθεια του· και πράγματι η έννοια αναιρεί το Είναι ως προυπόθεσή της. Αλλά όχι με το νόημα ότι αντ' αυτού θέτει κάτι άλλο, γιατί *θέτοντας* τον εαυτό της η έννοια ουσιαστικά τον *προϋποθέτει*, δηλαδή τον επαναθέτει ως ήδη εκ των προτέρων θεμελιωτικό εαυτό, ως causa sui.

κότητα ως κάτι που έχει όλη[3] την υποστασιακότητά της μέσα στη μετάβαση και στην ταυτότητα με την *άλλη* της αυθύπαρκτη πραγματικότητα. Παρόμοια και η έννοια είναι ό,τι πιο σκληρό, ακριβώς επειδή είναι η ίδια ετούτη η ταυτότητα. Αλλά η πραγματική υπόσταση σαν τέτοια, η αιτία, που μέσα στο δι'-εαυτό-Είναι της δεν επιτρέπει καμιά διείσδυση μέσα της, υπόκειται ήδη εκ τούτου στην *αναγκαιότητα* ή στη μοίρα τού να μεταβαίνει στο τεθειμένο-Είναι [= εξάρτηση], και ακριβώς αυτή η υποταγή είναι ό,τι πιο σκληρό. Αντίθετα το να *νοείς* την αναγκαιότητα τείνει στη διάλυση αυτής της σκληρότητας· γιατί νοώντας συναντάς μέσα στο άλλο τον *εαυτό σου*· σημαίνει μια *απελευθέρωση* που δεν είναι η πτήση της αφαίρεσης, αλλά συνίσταται σε κάτι πραγματικό που έχει τον εαυτό του όχι ως κάτι άλλο, αλλά ως δικό του Είναι και θέτειν, μέσα στην άλλη πραγματικότητα με την οποία είναι συνδεδεμένο μέσω της εξουσίας της αναγκαιότητας. Ως *δι' εαυτήν* [= ανεξάρτητα] *υπάρχουσα* αυτή η απελευθέρωση ονομάζεται *Εγώ*· ως αναπτυγμένη έως την ολότητά της, ονομάζεται *ελεύθερο πνεύμα*· ως συναίσθημα, ονομάζεται *αγάπη*· ως απόλαυση, ονομάζεται *μακαριότητα*.

– Η μεγάλη θέαση της υπόστασης από τον Σπινόζα είναι μόνο *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει] μια απελευθέρωση από το πεπερασμένο δι'-εαυτό-Είναι· αλλά η ίδια η έννοια είναι *δι' εαυτήν* [= ενεργείᾳ] η εξουσία της αναγκαιότητας και η *πραγματική* ελευθερία[4].

---

3. Η πρώτη και η δεύτερη έκδοση γράφουν εδώ: allein = μόνο· η τρίτη έκδοση γράφει: alle = όλη. Προτίμησα τη δεύτερη εκδοχή.

4. Η μετάβαση από την πραγματικότητα στην έννοια είναι και μετάβαση από την αναγκαιότητα στην ελευθερία, γιατί η αναγκαιότητα είναι ο αυτοσχετισμός και ετεροσχετισμός της πραγματικής υπόστασης (= της αιτίας), και η ελευθερία είναι ο αυτοσχετισμός και ετεροσχετισμός της έννοιας. Ο Χέγκελ επεξηγεί τη «σκληρότητα», δηλαδή τη

δυσκολία αυτής της μετάβασης. Αλλά «σκληρή» είναι επιπλέον η ίδια η έννοια, γιατί είναι ο εαυτός της ως ταυτότητα με το άλλο της· αλλά εδώ δεν πρόκειται πια για την τυφλή ταυτότητα της αναγκαιότητας· πρόκειται για τη διάφανη στον εαυτό της ταυτότητα της έννοιας, που *νοώντας* την αναγκαιότητα απελευθερώνεται και υπερβαίνει τη δυσκολία. Αυτό το νοείν ορίζεται ως συνάντηση του εαυτού μέσα στο άλλο, και άρα *απελευθέρωση* από τον εξαρτημένο και υποταγμένο χαρακτήρα που ιδιάζει στα πεπερασμένα όντα. Ο Χέγκελ παρουσιάζει ανάγλυφα τον χαρακτήρα αυτής της απελευθέρωσης ονομάζοντάς τον «Εγώ», «ελεύθερο πνεύμα», «αγάπη», «μακαριότητα». Σ' αυτή την ευρύτητα και το μεγαλείο της απελευθέρωσης δεν μπόρεσε να φτάσει ο Σπινόζα, γιατί αυτός διείδε στη θεϊκή υπόσταση (αυτό το εννοιολογικό αντίστοιχο της χεγκελιανής θεικής *έννοιας*) μόνο μια *δυνάμει* απελευθέρωση.

Αξίζει τέλος να προσεχτεί ένας ακόμα ορισμός που παρέχεται στην *έννοια*: πρόκειται για «κάτι πραγματικό που έχει τον εαυτό του όχι ως κάτι άλλο, αλλά ως δικό του Είναι και θέτειν». Η έννοια δεν προκύπτει με διανοητική αφαίρεση, αλλά ως νόηση-του-εαυτού-της παραμένει κάτι πραγματικό. Η έννοια έχει κάτι από το Είναι, αλλά όχι πια ως άμεσο και γενικό, αλλά ως *δικό της*, δηλαδή οικειοποιημένο μέσω αναίρεσής του και ανύψωσής του σε μεσολαβημένη ενότητα με την ουσία. Τέλος η έννοια δεν είναι κάτι *τεθειμένο* (= εξαρτημένο) από άλλα όντα, π.χ. από τους ανθρώπους, αλλά είναι ένα θεικό *θέτειν*, μια δημιουργική πράξη και μια αρχέγονη αιτία του εαυτού της και των άλλων (και μάλιστα των άλλων ιδωμένων ως δικού της εαυτού).

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ
Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ[1]

§ 160

Η έννοια είναι το *ελεύθερο*, η δι' εαυτήν υπάρχουσα εξουσία

---

1. Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ. Όλα όσα προηγήθηκαν έως τώρα μέσα στο παρόν έργο, συναποτελούν αυτό που ο Χέγκελ ονομάζει *«Αντικειμενική Λογική»* (Die objektive Logik). Αυτό σημαίνει ότι όλοι οι όροι που μελετήθηκαν μέσα στη σφαίρα του Είναι και της ουσίας (π.χ. η ποιότητα, η ποσότητα, ο βαθμός, ο αριθμός, το μέτρο, το φαινόμενο, η μορφή, το περιεχόμενο κτλ.) έτειναν *μονόπλευρα* να συλλάβουν και να οργανώσουν τον κόσμο των αντικειμένων ανεξάρτητα από το νοούν υποκείμενο. Η τρίτη σφαίρα της Λογικής, που αφορά την έννοια (§§ 160-244), τιτλοφορείται από τον Χέγκελ (μέσα στη Μεγάλη του Λογική) και ως *«Υποκειμενική Λογική»* (Die subjektive Logik). Εδώ όμως πρέπει να προσεχτεί, ότι δεν πρόκειται μονόπλευρα για όσα αφορούν μόνο το υποκείμενο, αλλά πρόκειται για την ενοποίηση της υποκειμενικότητας με την αντικειμενικότητα, η ενότητα των οποίων συγκροτεί την ιδέα (§§ 213-244). Και πράγματι τα τρία βασικά κεφάλαια της Υποκειμενικής Λογικής τιτλοφορούνται (στη Logik II): 1) Η υποκειμενικότητα, 2) Η αντικειμενικότητα, 3) Η ιδέα. Η εδώ πραγματωνόμενη διαλεκτική πορεία μπορεί να θεωρηθεί ως *αυτοσυνειδητοποίηση*, εφόσον πρόκειται πια με σαφήνεια για την ίδια τη νόηση κατά το μέτρο που νοεί τον εαυτό της. Πάνω σ' αυτό το εκπληκτικό ύψος αναλαμβάνει ο Χέγκελ να εγκαταστήσει την εξέταση της *κρίσης* (§§ 166-180) και του *συλλογισμού* (§§ 181-193), κεφάλαια που μέσα στη μορφική (= «τυπική») Λογική πάσχουν από μια φορμαλιστική κενότητα περιεχομένου και *γι' αυτό* συνήθως βρίθουν από κοινότυπα παραδείγματα.

Για να θεμελιώσω την άποψή μου, ότι εδώ πρόκειται για μια βαθύτατη πορεία αυτοσυνειδητοποίησης, παραθέτω ένα χωρίο από τη Μεγάλη Λογική του Χέγκελ (δες Logik II, σελ. 253), όπου η εδώ

της υπόστασης. Είναι *ολότητα*, μέσα στην οποία[1] *καθένα* από τα στάδια είναι *το όλο* που είναι η έννοια, και έχει τεθεί ως αδιαχώριστη ενότητα με αυτό. Έτσι η έννοια μέσα στην ταυτότητά της με τον εαυτό της είναι το *καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο*[2].

μελετώμενη «έννοια» ταυτίζεται με το «εγώ» και έτσι εμπλουτίζεται με ένα εξαιρετικά βαθύ περιεχόμενο: «Η έννοια, κατά το μέτρο που έχει ανορθωθεί σε μια τέτοια *ύπαρξη* [Existenz], που να είναι ελεύθερη, δεν είναι τίποτε άλλο από το Εγώ ή την καθαρή αυτοσυνείδηση. Σίγουρα εγώ *έχω* έννοιες, δηλαδή προσδιορισμένες έννοιες· αλλά το Εγώ είναι η ίδια η καθαρή έννοια, η οποία ως έννοια έχει έλθει σε *προσδιορισμένο-Είναι* [Dasein]. Εάν λοιπόν κάποιος θυμηθεί τους βασικούς όρους, οι οποίοι συγκροτούν τη φύση του Εγώ, μπορεί να υποτεθεί ότι φέρνει στη μνήμη του κάτι πολύ γνωστό και οικείο στην παράσταση. Αλλά το *Εγώ* είναι πρώτα απ' όλα αυτή η καθαρή αυτοσχετιζόμενη ενότητα, που αυτοσχετίζεται όχι άμεσα, αλλά κάνοντας αφαίρεση από κάθε προσδιορισμό και περιεχόμενο, και επανέρχεται μέσα στην ελευθερία της απεριόριστης ταυτότητας με τον εαυτό της. Κατά τούτο είναι *γενικότητα*, δηλαδή ενότητα, που είναι ενότητα με τον εαυτό της μόνο μέσω εκείνης της αρνητικής στάσης που εμφανίζεται ως αφαίρεση, και έτσι συμπεριλαμβάνει κάθε προσδιορισμό ως διαλυμένο μέσα της. Δεύτερον, το Εγώ είναι εξίσου άμεσα μια αρνητικότητα που σχετίζεται με τον εαυτό της, ατομικότητα ... που αντιπαραθέτει τον εαυτό της προς κάτι άλλο και το αποκλείει, δηλαδή *ατομική προσωπικότητα* [individuelle Persönlichkeit]».

1. Οι πρώτες εκδόσεις γράφουν εδώ: indem = καθόσον· η τρίτη έκδοση γράφει: in dem, προφανώς από παραδρομή, ενώ συντακτικά θα ταίριαζε: (Totalität,) in der = «(ολότητα), μέσα στην οποία». Μετέφρασα σύμφωνα με την τελευταία ετούτη εκδοχή.

2. Εδώ παρέχονται δύο βασικοί ορισμοί: η έννοια είναι το αξίωμα της *ελευθερίας* που ταυτίζεται με τον εαυτό του, και *ολότητα* προσδιορισμένη καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν. Ας προσεχτεί ότι η έννοια δεν είναι *κάτι* ελεύθερο, γενικά και αφηρημένα, αλλά *το* ελεύθερο, η συγκεκριμενοποιημένη και αυτοσυνειδητοποιημένη (: «υπάρχουσα δι' εαυτήν») ελευθερία. Αυτή η ελευθερία είναι η εξουσία που χαρακτήριζε παραπάνω την υπόσταση ως υπάρχουσα καθ' εαυτήν, ενώ τώρα πρόκειται για μια δι' εαυτήν υπάρχουσα εξουσία. Καθένα από τα στάδια της έννοιας – και σαν

§ 161

Η πορεία της έννοιας δεν είναι πια μετάβαση ούτε εμφάνιση [= ανασκόπηση] μέσα σε κάτι άλλο, αλλά είναι *ανάπτυξη*. Γιατί τα διάφορα στάδια έχουν εδώ τεθεί άμεσα και συνάμα ως ταυτά μεταξύ τους και με το όλο, και ο προσδιορισμός καθενός είναι ένα ελεύθερο Είναι της όλης έννοιας[1].

τέτοια θα αναδειχτούν παρακάτω: το γενικό, το μερικό και το ατομικό – είναι *το όλο* της έννοιας, και σαν τέτοια ενοποιητική ολότητα η έννοια είναι αδιαχώριστη από αυτά. Ως συγκεκριμενοποιημένη ελευθερία και ως απόλυτα ενοποιητική ολότητα η έννοια είναι το δυνάμει και ενεργεία προσδιορισμένο.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ επεξηγεί: «Μέσα στη Λογική της διάνοιας, η έννοια βλέπεται σαν μια σκέτη μορφή της νόησης και σαν μια γενική παράσταση. Σ' αυτή την υποδεέστερη σύλληψη της έννοιας αναφέρεται ο τόσο συχνά επαναλαμβανόμενος ισχυρισμός, προερχόμενος από το συναίσθημα και την καρδιά, ότι οι έννοιες σαν τέτοιες είναι κάτι νεκρό, κενό και αφηρημένο. Στην πραγματικότητα πρόκειται για κάτι εντελώς αντίστροφο: η έννοια είναι το αξίωμα [Prinzip] κάθε ζωής και συνάμα κάτι το απόλυτα συγκεκριμένο. Ότι έτσι είναι, προέκυψε ως αποτέλεσμα ολόκληρης της έως τώρα πραγματωμένης Λογικής κίνησης, γι' αυτό και δεν χρειάζεται να πρωτοαποδειχτεί εδώ. ... Η έννοια είναι αυτό που περιέχει μέσα του όλους τους πρωτύτερους όρους της νόησης ως ανηρημένους. Σίγουρα η έννοια μπορεί να θεωρηθεί ως μορφή, [όπως την μεταχειρίζεται η μορφική Λογική], αλλά πρόκειται για μια απέραντη και δημιουργική μορφή, που συμπεριλαμβάνει εντός εαυτής και συνάμα αποβάλλει αφ' εαυτής την πληρότητα κάθε περιεχομένου. Παρόμοια η έννοια μπορεί να ονομαστεί αφηρημένη, εάν η λέξη 'συγκεκριμένο' περιοριστεί στα αισθητηριακά συγκεκριμένα όντα, γενικά στα άμεσα δεδομένα της κατ' αίσθηση αντίληψης· η έννοια σαν τέτοια δεν μπορεί να αδραχτεί με τα χέρια, και γενικά οφείλουμε να αποποιηθούμε την ακοή και την όραση, εάν πρόκειται να προσεγγίσουμε την έννοια ... Εάν, όπως ειπώθηκε παραπάνω, οι διάφορες βαθμίδες της Λογικής ιδέας μπορούν να θεωρηθούν σαν μια σειρά από ορισμούς του Απόλυτου, ο ορισμός που προκύπτει εδώ για εμάς έγκειται στο ότι το Απόλυτο είναι η *έννοια*.»

1. Η διαλεκτική κίνηση της έννοιας αντιπαρατίθεται εδώ προς την

§ 162

Η διδασκαλία περί της έννοιας διαιρείται στη διδασκαλία 1) περί της υποκειμενικής ή *μορφικής* έννοιας, 2) περί της έννοιας ως επενδυμένης με τον χαρακτήρα της αμεσότητας, ή περί της *αντικειμενικότητας*, 3) περί της *ιδέας*, του υποκειμένου-αντικειμένου, της ενότητας της έννοιας και της αντικειμενικότητας, ή περί της απόλυτης αλήθειας[1].

> Η *συνηθισμένη Λογική* καλύπτει μόνο την ύλη που εδώ παρουσιάζεται ως ένα *μέρος* του *τρίτου* μέρους του όλου, μαζί με τους επονομαζόμενους νόμους της νόησης, τους οποίους συναντήσαμε παραπάνω· και στην εφαρμοσμένη Λογική προσθέτει μερικά σχετικά με τη γνώση· αυτά συνδυάζονται με ψυχολογικά, μεταφυσικά και κάθε είδους εμπειρικά υλικά, που εισήχθησαν επειδή εκείνες οι μορφές της νόησης δεν ήταν δυνατό να εκπληρώσουν όλα όσα ζητούνταν από αυτές. Αλλά παρ' όλες τις προσθήκες αυτή η επιστήμη έχασε τη σταθερή της κατεύθυνση.

κίνηση των προηγούμενων Λογικών σταδίων. Ενώ το *Είναι* χαρακτηρίζεται από μετάβαση σε κάτι άλλο και η *ουσία* από εμφάνιση μέσα σε κάτι άλλο, η *έννοια* αυτοαναπτύσσεται, και άρα δεν γίνεται άλλο από τον εαυτό της. Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ εξηγεί την *ανάπτυξη* της έννοιας ως κίνηση, «μέσω της οποίας τίθεται μόνο εκείνο που υπάρχει ήδη καθ' εαυτό [= δυνάμει]. Μέσα στη φύση είναι η οργανική ζωή, εκείνο που αντιστοιχεί προς τη βαθμίδα της έννοιας. Έτσι π.χ. το φυτό αναπτύσσεται από τον σπόρο του. Ο σπόρος περιέχει μέσα του ήδη ολόκληρο το φυτό, αλλά κατά τρόπο ιδεατό [ideell], γι' αυτό η ανάπτυξή του δεν πρέπει να συλληφθεί σαν να υπήρχαν ήδη *ρεαλιστικά* [realiter] μέσα στον σπόρο, έστω και εντελώς μικρά, τα διάφορα μέρη του φυτού: οι ρίζες, τα κλαδιά, τα φύλλα κτλ.»

1. Εδώ σκιαγραφούνται τα τρία κεφάλαια που πρόκειται να επακολουθήσουν κάτω από τον γενικό τίτλο: «Η διδασκαλία περί της έννοιας». Πρόκειται για τα κεφάλαια: 1) Η υποκειμενική έννοια (§§ 163-193), 2) Το αντικείμενο (§§ 194-212), 3) Η ιδέα (§§ 213-244).

– Εκείνες οι μορφές, που τουλάχιστο ανήκουν στην κύρια περιοχή της Λογικής, εκλαμβάνονται μόνο ως κατηγορίες της συνειδητής νόησης, και μάλιστα της νόησης με τον χαρακτήρα μόνο της διάνοιας [Verstand], όχι με τον χαρακτήρα της λογικής ικανότητας [Vernunft].

Οι προηγούμενες Λογικές κατηγορίες, δηλαδή οι κατηγορίες του Είναι και της ουσίας, δεν είναι βέβαια απλώς νοητικά όντα· μέσα στη μετάβασή τους, μέσα στο διαλεκτικό στάδιο ύπαρξής τους, καθώς και στην επιστροφή τους μέσα τους και στην ολότητα, αναδείχνονται ως *έννοιες*. Αλλά είναι μόνο *προσδιορισμένες* [= περιορισμένες] έννοιες (δες §§ 84 και 112), έννοιες *καθ' εαυτές* [= μη ανεπτυγμένες], ή, πράγμα ταυτόσημο, έννοιες *για εμάς*. Γιατί το Άλλο στο οποίο κάθε κατηγορία *μεταβαίνει* ή μέσα στο οποίο *εμφανίζεται* και έτσι καθίσταται σχετική, δεν χαρακτηρίζεται ως κάτι *μερικό*. Ούτε ο τρίτος της όρος χαρακτηρίζεται ως κάτι *ατομικό* ή ως *υποκείμενο*· και δεν έχει τεθεί ρητά η ταυτότητα της κατηγορίας μέσα στην αντίθεσή της – δηλαδή η ελευθερία της· γιατί η κατηγορία [του Είναι ή της ουσίας] δεν είναι κάτι *γενικό*[2].

– Αυτά που συνήθως νοούνται ως *έννοιες*, είναι όροι της

2. Ο Χέγκελ θέτει εδώ το ερώτημα: οι κατηγορίες του Είναι και της ουσίας δεν είναι επίσης έννοιες; Την απάντηση έχει δώσει ήδη στις §§ 84 και 112: το Είναι είναι η έννοια *δυνάμει* (= «καθ' εαυτήν»), η ουσία είναι η έννοια ως *τεθειμένη*· άρα ούτε το Είναι ούτε η ουσία είναι ακόμα η έννοια *ενεργεία*, αλλά είναι μόνο έννοιες *για εμάς* (für uns και όχι für sich). Τα τρία στάδια της έννοιας σαν τέτοιας, γενικότητα - μερικότητα - ατομικότητα, που θα εξηγηθούν στην § 163, δεν παρουσιάζονται ως προσδιορισμοί του Είναι ή της ουσίας. Ο Χέγκελ επεξηγεί εδώ έμμεσα τα τρία αυτά στάδια ως εξής: Η γενικότητα είναι η ταυτότητα της έννοιας με τον εαυτό της, η μερικότητα είναι το Άλλο του εαυτού της, και η ατομικότητα είναι ο συνταυτισμός του εαυτού της και του Άλλου της (= της γενικότητας και της μερικότητας).

διάνοιας ή και απλώς γενικές *παραστάσεις*· άρα γενικά *πεπερασμένοι όροι* (δες § 62).

Η Λογική της έννοιας θεωρείται συνήθως μόνο ως *μορφική* [= τυπική] επιστήμη, και πιστεύεται ότι την ενδιαφέρει η μορφή σαν τέτοια της έννοιας, της κρίσης και του συλλογισμού, και ότι δεν την ενδιαφέρει διόλου εάν κάτι είναι *αληθινό*· γιατί αυτό το ερώτημα υποτίθεται ότι εξαρτάται από το *περιεχόμενο*. Εάν οι Λογικές μορφές της έννοιας ήταν πράγματι νεκρά και αναποτελεσματικά δοχεία [= καλούπια, «τύποι»] παραστάσεων ή σκέψεων, άσχετα από το περιεχόμενό τους, τότε η γνώση γύρω από αυτά θα ήταν μια *ιστορική γνώση* ανώφελη και περιττή για την αλήθεια. Αντίθετα αυτές ως μορφές της έννοιας είναι *το ζωντανό πνεύμα κάθε πραγματικότητας*. Από το πραγματικό είναι αληθινό, μόνο ό,τι αληθεύει *δυνάμει αυτών των μορφών, μέσω αυτών και εντός αυτών*. Εντούτοις η αλήθεια αυτών των μορφών δεν έχει ιδωθεί ή ερευνηθεί ποτέ έως τώρα δι' εαυτήν και ακόμα λιγότερο η αναγκαία ενδοσυνάφειά της.

Α. Η ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΗ ΕΝΝΟΙΑ

α) *Η έννοια σαν τέτοια*

§ 163

Η *έννοια* σαν τέτοια περιέχει τα εξής τρία στάδια: 1) τη *γενικότητα*, δηλαδή την ελεύθερη ισότητα με τον εαυτό της μέσα στον προσδιορισμό της, 2) τη *μερικότητα*, δηλαδή τον προσδιορισμό μέσα στον οποίο το γενικό παραμένει ανενόχλητα ίσο με τον εαυτό του, και 3) την *ατομικότητα*, δηλαδή την ανασκόπηση-εντός-εαυτού των προσδιορισμών της γενικότητας και της μερικότητας· αυτή η αρνητική ενότητα με τον εαυτό είναι το *καθ'*

εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο, χωρίς συνάμα να χάνει την ταυτότητα με τον εαυτό του, δηλαδή τη γενικότητα[1].

Το ατομικό και το πραγματικό είναι ένα και το αυτό· μόνο που το πρώτο έχει προκύψει από την έννοια, κι έτσι

---

1. Η έννοια «σαν τέτοια» είναι αυτή που δεν έχει αρχίσει ακόμα να αναπτύσσεται εντός εαυτής και να μεταποιείται σε κρίση (δες §§ 166-180) και σε συλλογισμό (δες §§ 181-192). Τα στάδια της έννοιας σαν τέτοιας είναι τα εξής: γενικότητα - μερικότητα - ατομικότητα. 1) Η *γενικότητα* της έννοιας ισοδυναμεί με την ανασκόπηση-εντός-εαυτού της ουσίας, με τη διαφορά ότι εδώ διασαφηνίζεται ως «ελεύθερη ισότητα με τον εαυτό της». Αυτό σημαίνει ότι η γενικότητα δεν είναι μια αφαίρεση, ένα *κοινό* στοιχείο που περιέχεται σε όλα (όπως θα μπορούσε να προκύψει ετυμολογικά από τη γερμανική λέξη All-gemeines = γενικότητα), αλλά πρόκειται για το ελεύθερο αυτεξούσιο της έννοιας, πρόκειται για την τάση της να συνέχεται απόλυτα με τον εαυτό της. Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ επεξηγεί ως εξής: « Όταν γίνεται λόγος για την έννοια, έχουμε συνήθως κατά νου μόνο την αφηρημένη γενικότητα, και η έννοια ορίζεται συχνά ως μια γενική παράσταση. Έτσι μιλάμε για την έννοια του χρώματος, του φυτού, του ζώου κτλ., και αυτές οι έννοιες υποτίθεται ότι προκύπτουν με παραμερισμό των επιμέρους χαρακτηριστικών, που διαφοροποιούν τα διάφορα χρώματα, φυτά και ζώα μεταξύ τους, και με συγκράτηση του κοινού στοιχείου τους [Gemeinschaftliches]. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει η διάνοια την έννοια, και το αίσθημα έχει δίκιο όταν στιγματίζει τέτοιες έννοιες ως κούφιες και κενές, ως σκέτα φαντάσματα και σκιές. Αλλά η γενικότητα της έννοιας δεν είναι ένα απλό άθροισμα κοινών χαρακτηριστικών που αντιπαρατίθεται σε κάτι μερικό που έχει μια δική του υπόσταση· πρόκειται αντίθετα για κάτι που αυτοεπιμερίζεται (αυτοεξειδικεύεται), και μέσα στο Άλλο του παραμένει με ανενόχλητη διαύγεια μέσα στον εαυτό του. Είναι εξαιρετικά σημαντικό τόσο για τη γνώση όσο και για την πρακτική μας συμπεριφορά, να μη συγχέεται το αληθινά γενικό, δηλαδή το καθολικό [Universelles], με αυτό που είναι απλώς κοινό σε όλα... Το γενικό μέσα στην αληθινή και περιεκτική του σημασία είναι μια σκέψη, για την οποία πρέπει να ειπωθεί ότι χρειάστηκαν χιλιετίες ώσπου να συνειδητοποιηθεί από τους ανθρώπους. Μόνο με τον χριστιανισμό αναγνωρίστηκε σε όλη της την πληρότητα. Οι κατά τα άλλα τόσο προχωρημένοι Έλληνες δεν γνώρισαν ούτε

έχει *τεθεί* ως κάτι γενικό, ως αρνητική ταυτότητα με τον εαυτό της. Το *πραγματικό*, επειδή κατ' αρχήν είναι μόνο *καθ' εαυτό* [=δυνάμει] ή *άμεσα* η ενότητα της ουσίας και

τον θεό μέσα στην αληθινή του γενικότητα ούτε τον άνθρωπο. Οι θεοί των Ελλήνων ήσαν μόνο επιμέρους εξουσίες του πνεύματος, και ο γενικός θεός, ο θεός των εθνών, ήταν για τους Αθηναίους ένας ακόμα άγνωστος θεός. Πίστευαν επιπλέον ότι ανάμεσα στους Έλληνες και στους βάρβαρους υπήρχε ένα απόλυτο χάσμα, και ο άνθρωπος σαν τέτοιος δεν είχε ακόμη αναγνωριστεί ως προς την απέραντη αξία του και ως προς τα απέραντα δικαιώματά του. ... Η χριστιανική θρησκεία είναι η θρησκεία της απόλυτης ελευθερίας, και μόνο για τους χριστιανούς ο άνθρωπος ισχύει σαν τέτοιος, μέσα στην απεραντοσύνη και γενικότητά του. Αυτό που λείπει από τον σκλάβο, είναι η αναγνώριση της προσωπικότητάς του· αλλά το αξίωμα [Prinzip] της προσωπικότητας είναι η γενικότητα. Ο κύριος δεν θεωρεί τον σκλάβο ως πρόσωπο, αλλά σαν ένα πράγμα χωρίς εαυτό· ο σκλάβος δεν ισχύει ως Εγώ, γιατί το Εγώ του είναι ο κύριός του.» Ο Χέγκελ προσθέτει επίσης ότι δεν είμαστε *εμείς* αυτοί που πρωτοφτιάχνουν τις έννοιες, και γενικά η έννοια δεν πρέπει να θεωρείται ως ένα δημιούργημα που προέκυψε μετά από κάποια διανοητική αφαίρεση: «Η έννοια, αντίθετα, είναι το αληθινά Πρώτο, και τα πράγματα είναι αυτό που είναι, μέσω της ενέργειας τής μέσα τους διαμένουσας και αποκαλυπτόμενης έννοιας. Μέσα στη θρησκευτική μας συνείδηση αυτό εκφράζεται, όταν λέμε ότι ο θεός δημιούργησε τον κόσμο από το μηδέν, ή με άλλη διατύπωση, ότι ο κόσμος και τα πεπερασμένα πράγματα προέκυψαν από την πληρότητα των θειών σκέψεων και των θειών αποφάσεων. Μ' ετούτο αναγνωρίζεται ότι η σκέψη και περαιτέρω η έννοια είναι η απέραντη μορφή ή η ελεύθερη, δημιουργική ενέργεια, που δεν χρειάζεται κάποιο έξω από αυτήν παρευρισκόμενο υλικό για να πραγματοποιηθεί.» 2) Η *μερικότητα* της έννοιας ισοδυναμεί με την αυθύπαρκτη αμεσότητα της ουσίας, με τη διαφορά ότι η μερικότητα είναι αδιαχώριστη από τα δύο άλλα στάδια της έννοιας και από το σύνολο της έννοιας – δεν πρόκειται λοιπόν για κάποια συμβεβηκότα που απλώς επισυνάπτονται σε μια αυθύπαρκτη υπόσταση. Έτσι το γενικό βρίσκεται σε «ανενόχλητη ισότητα» με το μερικό και άρα με τον εαυτό του. 3) Η *ατομικότητα* της έννοιας είναι μια αυτοανασκόπηση των δύο πρωτύτερων σταδίων και μια διπλή άρνησή τους, που οδηγείται σε απόλυτη «ενότητα με τον εαυτό»

της ύπαρξης, *μπορεί* να παράγει· αλλά η ατομικότητα της έννοιας είναι το κατεξοχήν παράγον, και μάλιστα όχι πια όπως η *αιτία*, που εμφανίζεται να παράγει κάτι άλλο, αλλά παράγει *τον εαυτό της*[2].

– Ωστόσο η ατομικότητα δεν πρέπει να εκληφθεί με το νόημα μιας *άμεσης* ατομικότητας, όπως όταν μιλάμε για ατομικά πράγματα ή ανθρώπους· αυτός ο προσδιορισμός της ατομικότητας πρωτοεμφανίζεται μέσα στην κρίση. Κάθε στάδιο της έννοιας είναι η ολόκληρη έννοια (§ 160)· αλλά η ατομικότητα, το υποκείμενο, είναι η έννοια που έχει *τεθεί* ως ολότητα.

§ 164

Η έννοια είναι το απόλυτα *συγκεκριμένο*· γιατί η αρνητική ενότητα με τον εαυτό ως καθ'-εαυτό-και-δι'-εαυτό-προσδιορισμένο-Είναι, που είναι η ατομικότητα, είναι αυτό που συγκροτεί τον αυτοσχετισμό της, τη γενικότητά της. Άρα τα στάδια της έννοιας δεν μπορούν να διαχωρίζονται. Οι κατηγορίες της ανασκόπησης *οφείλουν* να συλλαμβάνονται και να ισχύουν καθε-

---

της όλης έννοιας. Ο *καθ' εαυτόν* προσδιορισμός της γενικότητας, ανηρημένος μέσω του *δι' εαυτόν* προσδιορισμού της μερικότητας, οδηγείται σε μια καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν προσδιορισμένη ατομικότητα, δηλ. σε μια απόλυτη συγκεκριμενοποίηση του εαυτού (δες § 164).

2. Ο Χέγκελ διαβλέπει μια ταυτότητα του ατομικού και του πραγματικού: όπως το πραγματικό είναι η *αρνητική ενότητα* της ύπαρξης και της ουσίας, έτσι και το ατομικό είναι η *αρνητική ενότητα* του γενικού και του μερικού. Η διαφορά ανάμεσά τους έγκειται στο ότι το πραγματικό έχει προκύψει από την ουσία, ενώ το ατομικό από την έννοια. Αυτή η διαφορά φέρει περαιτέρω επακόλουθα στη δημιουργική τους ικανότητα: ενώ το πραγματικό διαθέτει μόνο τη *δυνατότητα* και την *εξουσία* να παράγει (es *kann* wirken), το ατομικό είναι μια κατεξοχήν παραγωγική ενέργεια (das Wirkende), και μάλιστα όχι με το νόημα ότι παράγει κάτι άλλο, αλλά με το νόημα της αυτοπαραγωγής.

μιά δι' εαυτήν, ξέχωρα από την αντίθετή της. Αλλά μέσα στην έννοια, όπου έχει *τεθεί* η *ταυτότητά* τους, καθένα από τα στάδια της μπορεί να συλλαμβάνεται άμεσα μόνο βάσει των άλλων και μαζί με τα άλλα[1].

Εάν η γενικότητα, η μερικότητα και η ατομικότητα εκληφθούν αφηρημένα, ταυτίζονται με την ταυτότητα, τη διαφορά και το θεμέλιο. Αλλά το γενικό είναι το ταυτό-με-τον-εαυτό του, με τη *ρητή σημασία* ότι μέσα του περιέχεται συνάμα το μερικό και το ατομικό. Επιπλέον, το μερικό είναι το διαφορετικό ή ο προσδιορισμός, αλλά με τη σημασία ότι είναι εντός εαυτού κάτι γενικό και υπάρχει ως κάτι ατομικό. Παρόμοια το ατομικό έχει τη σημασία του *υποκειμένου*, του θεμέλιου, που περιέχει εντός εαυτού το γένος και το είδος, και αποτελεί υπόσταση[2]. Αυτό είναι το *τεθειμένο* αδιαχώριστο των σταδίων της έννοιας μέσα

---

1. Μολονότι κάθε Λογική κατηγορία έχει κάποιο συγκεκριμένο χαρακτήρα, αφού συγκροτείται από ταυτότητα με τον εαυτό της και από αρνητικότητα που την διαφοροποιεί από άλλες κατηγορίες, η έννοια είναι το *απόλυτα* συγκεκριμένο. Ο Χέγκελ την περιγράφει ως εξής: η ίδια η αρνητική ενότητα-με-τον-εαυτό ως ατομικότητα συγκροτεί τον αυτοσχετισμό που είναι η γενικότητα. Πρόκειται για μια κυκλική συγκρότηση των σταδίων της έννοιας, που αναδείχνει τον αδιαχώριστο χαρακτήρα τους. Ο Χέγκελ αντιπαραθέτει τα στάδια της έννοιας προς τις καθαρές κατηγορίες της ανασκόπησης: την ταυτότητα, τη διαφορά και το θεμέλιο (δες §§ 115-122), οι οποίες είναι επίσης αδιαχώριστες· αλλά αυτές οφείλουν να συλλαμβάνονται και να ισχύουν ξέχωρα. Αντίθετα τα στάδια της έννοιας μπορούν να συλλαμβάνονται μόνο ως αλληλοεξαρτώμενα και αλληλένδετα.

2. Εδώ διασαφηνίζεται ότι αυτό που ειπώθηκε παραπάνω για την ατομικότητα, ότι είναι το υποκείμενο (Subjekt), πρέπει να εννοηθεί με το αρχαιοελληνικό αλλά και λατινικό νόημα (ύπο-κείμενον, sub-jectum) του υποβαστάζοντος θεμέλιου. Έτσι φανερώνεται με σαφήνεια η αντιστοιχία ανάμεσα στην ατομικότητα και στο θεμέλιο. Αλλά η αντιστοιχία προκύπτει επίσης από το ότι το θεμέλιο περιέχει μέσα του το *γένος* (Gattung), και άρα τη *γενικότητα*, καθώς και το είδος, και άρα τη μερικότητα.

στη διαφορά τους (§ 160), – η *σαφήνεια* της έννοιας· γιατί μέσα στην έννοια καμιά διαφορά δεν επιφέρει διάσπαση ή διαταραχή, αλλά διατηρεί τον διάφανο χαρακτήρα της.

Τίποτα δεν ακούγεται συχνότερα, από το ότι η έννοια είναι κάτι *αφηρημένο*. Αυτό είναι σωστό, αφενός επειδή το στοιχείο της είναι η νόηση ενγένει και όχι τα αισθητά όντα μέσα στον εμπειρικά συγκεκριμένο τους χαρακτήρα, αφετέρου επειδή η έννοια δεν είναι ακόμα η *ιδέα*. Κατ' αυτό το μέτρο η υποκειμενική έννοια είναι ακόμα *μορφική*, όχι όμως επειδή θα έπρεπε να έχει ή να δέχεται ένα άλλο περιεχόμενο από το δικό της.

– Η έννοια είναι η απόλυτη μορφή, και σαν τέτοια περιέχει όλους τους προσδιορισμούς, αλλά έτσι όπως αυτοί είναι μέσα στην αλήθεια τους. Μολονότι λοιπόν είναι κάτι αφηρημένο, η έννοια είναι κάτι συγκεκριμένο, και μάλιστα το απόλυτα συγκεκριμένο, το υποκείμενο σαν τέτοιο. Το απόλυτα συγκεκριμένο ον είναι το πνεύμα (δες τη Σημείωση της § 159) – η έννοια καθόσον *υπάρχει* ως έννοια, διακρινόμενη από την αντικειμενικότητά της, που όμως παρά τη διάκρισή της παραμένει η *δική της* αντικειμενικότητα. Κάθε τι άλλο συγκεκριμένο, όσο πλούσιο και αν είναι, δεν είναι τόσο ενδόμυχα ταυτό με τον εαυτό του και άρα καθ' εαυτό τόσο συγκεκριμένο – και πιο λίγο απ' όλα είναι αυτό που θεωρείται συνήθως ως συγκεκριμένο, δηλαδή μια εξωτερικά συνδεόμενη πολλαπλότητα.

– Αυτά που ονομάζονται έννοιες, και μάλιστα προσδιορισμένες έννοιες, π.χ. ο άνθρωπος, το σπίτι, το ζώο κτλ., είναι απλώς και μόνο όροι και αφηρημένες παραστάσεις, – αφαιρέσεις που αντλούν από την έννοια μόνο το στάδιο της γενικότητας και αποβάλλουν τη μερικότητα και την ατομικότητα, κατά τρόπον ώστε δεν είναι ανεπτυγμένες ως

προς αυτές· έτσι όμως, ακριβώς από την έννοια κάνουν αφαίρεση[3].

§ 165

Η *ατομικότητα* είναι αυτή που *θέτει* ολόπρωτα τα στάδια της έννοιας ως διαφορές. Η ατομικότητα είναι η αρνητική ανασκόπηση της έννοιας εντός εαυτής, και γι' αυτό *κατ' αρχήν* είναι η ελεύθερη διαφοροποίηση της έννοιας ως *πρώτη άρνηση*, με την οποία τίθεται ο *προσδιορισμός* της έννοιας, αλλά ως *μερικότητα*. Δηλαδή τα διαφορετικά στοιχεία προσδιορίζονται μεταξύ τους κατ' αρχήν μόνο ως στάδια της έννοιας, και έπειτα τίθεται επίσης η ταυτότητά τους, με το νόημα ότι το ένα είναι το άλλο. Αυτή η *τεθειμένη* μερικότητα της έννοιας είναι η *κρίση*[1].

---

3. Ο Χέγκελ αντιπαραθέτει εδώ την έννοια μέσα στον απόλυτο χαρακτήρα της πρός τις εμπειρικές έννοιες, για τις οποίες λέγεται σωστά ότι είναι *αφηρημένες* (φέρνει ως παραδείγματα τις έννοιες: άνθρωπος, σπίτι, ζώο κτλ.). Τόσο ο αφηρημένος όσο και ο εμπειρικός χαρακτήρας των εμπειρικών εννοιών προέρχονται από τον επίσης αφηρημένο και μορφικό χαρακτήρα της απόλυτης έννοιας, η οποία ως απόλυτη μορφή περιέχει (ως περιεχόμενα) όλους αυτούς τους εμπειρικούς προσδιορισμούς (τον άνθρωπο, το σπίτι, το ζώο κτλ.). Αλλά εδώ δεν πρόκειται πια για τα εμπειρικά και πεπερασμένα όντα, αλλά για Λογικούς προσδιορισμούς «έτσι όπως αυτοί είναι μέσα στην αλήθεια τους», και άρα μέσα σε απόλυτη ταυτότητα-με-τον-εαυτό και ως απόλυτα συγκεκριμένοι. Ο ατομικός άνθρωπος δεν διαφέρει τότε από τον άνθρωπο ενγένει ή από «μερικούς» ανθρώπους. Ακριβώς επειδή οι εμπειρικές έννοιες συγκρατούν μόνο τη γενικότητα (άνθρωπος = ο άνθρωπος ενγένει) και αποβάλλουν τη μερικότητα και την ατομικότητα, είναι μονόπλευρα αφηρημένες και όχι απόλυτα συγκεκριμένες.

1. Ο Χέγκελ εισάγει εδώ το δεύτερο στάδιο ανάπτυξης της έννοιας, δηλαδή την *κρίση* (δες §§ 166-180). Αυτό το στάδιο πρωτοτίθεται σαν τέτοιο, δηλαδή μέσα στη διαφορά του από τα άλλα, χάρη στην ατομικότητα ως αρνητική αυτοανασκόπηση της έννοιας (δες § 163). Πρόκειται

Τα συνηθισμένα είδη εννοιών, οι *σαφείς, ευδιάκριτες* και *σύμμετρες*, δεν ανήκουν στην έννοια, αλλά στην Ψυχολογία· γιατί η λέξη «έννοιες» είναι εδώ συνώνυμη με τη λέξη *«παραστάσεις»*· μια *σαφής* έννοια είναι μια αφηρημένη, απλά προσδιορισμένη παράσταση· μια *ευδιάκριτη* έννοια είναι μια παράσταση που έχει επιπλέον ένα *«γνώρισμα»*, δηλαδή κάποιο προσδιορισμό που χρησιμεύει ως σημάδι για την *υποκειμενική* γνώση. Δεν υπάρχει κανένα άλλο τόσο χτυπητό γνώρισμα του φορμαλισμού και της παρακμής της Λογικής, όσο η ευνοούμενη κατηγορία του «γνωρίσματος». Η *σύμμετρη* έννοια προσεγγίζει περισσότερο στην έννοια, ακόμα και στην ιδέα, αλλά εκφράζει μόνο το μορφικό στοιχείο της συμφωνίας μιας έννοιας ή και μιας παράστασης με το αντικείμενό της, δηλαδή με ένα εξωτερικό πράγμα.

– Οι λεγόμενες *υποταγμένες* και *συμπαραταγμένες* έννοιες έχουν ως θεμέλιο μια μηχανική διάκριση ανάμεσα στο γενικό και στο μερικό, που επιτρέπει έναν απλό συσχετι-

---

για μια «πρώτη άρνηση» μέσα στην έννοια, ενώ μια «δεύτερη άρνηση» μεταποιεί την έννοια σε *συλλογισμό* (δες §§ 181-192). Επειδή δεν υπάρχει κάτι εξωτερικό που να αρνείται την έννοια, αλλά πρόκειται για ολοσχερή αυτοάρνηση, ο Χέγκελ την ονομάζει «ελεύθερη διαφοροποίηση» της έννοιας· η ίδια η έννοια προσδιορίζει και διαφοροποιεί τον εαυτό της. Αυτός ο πρώτος αυτοπροσδιορισμός ορίζει την έννοια ως *μερικότητα*· η κρίση είναι κατά τον Χέγκελ ένας *αρχέγονος επιμερισμός* (αυτό δηλώνει ο Χέγκελ στη Σημ. της § 166 επιδείχνοντας την ετυμολογία της λέξης Urteil = κρίση: πρόκειται για Ur - teilung = αρχέγονο επιμερισμό). Με μια τέτοια διαφοροποίηση και ένα τέτοιο επιμερισμό η έννοια δεν χάνει την ταυτότητά της, γιατί μαζί με τα διαφορετικά της στάδια τίθεται και η ταυτότητα του ενός με το άλλο: η διαφοροποίηση της έννοιας είναι και ταυτισμός της. Αυτό μπορεί να κατανοηθεί απλά από το γεγονός ότι αποδίδοντας στο υποκείμενο μιας κρίσης ένα κατηγορούμενο (π.χ. «Ο Σωκράτης είναι φιλόσοφος»), δεν κάνουμε παρά να *ταυτίζουμε* αυτά που έχουμε *διαφοροποιήσει* (δηλ. το υποκείμενο και το κατηγορούμενο).

σμό τους μέσω μιας εξωτερικής σύγκρισης. Ως προς τα άλλα είδη εννοιών, τις *αντίθετες* και *αντιφατικές, καταφατικές* και *αρνητικές* κτλ., αυτά είναι ένα τυχαίο άθροισμα προσδιορισμών της σκέψης, που δι' εαυτούς ανήκουν στη σφαίρα του Είναι ή της ουσίας (όπου ήδη τους εξετάσαμε), και που δεν έχουν καμιά σχέση με τον προσδιορισμό της έννοιας σαν τέτοιο[2].

– Οι αληθινές διαφορές μέσα στην έννοια, το γενικό, το μερικό και το ατομικό, τόσο μόνο αποτελούν *είδη* της έννοιας, όσο διατηρούνται ξέχωρα το ένα από το άλλο μέσω μιας εξωτερικής ανασκόπησης [=σκέψης].

– Η εμμενής διάκριση και ο προσδιορισμός της έννοιας παρουσιάζονται μέσα στην *κρίση*· γιατί το να κρίνει κανείς, θα πει να προσδιορίζει την έννοια.

---

2. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ μια οξεία πολεμική στην παραδοσιακή Λογική, διαπιστώνοντας ότι τα καθιερωμένα *είδη* εννοιών ανήκουν μάλλον στην Ψυχολογία παρά στη Λογική. Οι έννοιες τις οποίες χρησιμοποιεί η μορφική Λογική εξειδικεύοντάς τις σε «σαφείς, ευδιάκριτες και σύμμετρες» προς τα αντικείμενα, είναι ουσιαστικά *παραστάσεις*. Αυτή την κριτική έχει ασκήσει ο Χέγκελ ήδη στην § 20. Το να αποδίδεται σε μια έννοια ένα γνώρισμα που την καθιστά *ευδιάκριτη* σε σχέση προς άλλες, στιγματίζεται εδώ ως φορμαλισμός και παρακμή της Λογικής. Όταν π.χ. λέγεται ότι «ο θεός είναι η αιτία των πάντων», ή «το κράτος στηρίζεται στην ισότητα των ανθρώπων», όλα αυτά τα «γνωρίσματα» είναι εξωτερικοί και όχι *εννοιακοί* προσδιορισμοί. Ακόμα και οι *σύμμετρες* (adäquat) έννοιες αφορούν μόνο τη συμφωνία (γερμανικά Übereinstimmung, λατινικά adaequatio) μιας παράστασης με ένα εξωτερικό αντικείμενο και ποτέ την εσωτερική σχέση μιας έννοιας προς τον εαυτό της· δεν ανήκουν λοιπόν στην περιοχή της έννοιας. Οι *υποταγμένες* και *συμπαραταγμένες* έννοιες προκύπτουν με επιπόλαιη χρησιμοποίηση της γενικότητας και μερικότητας των εννοιών, με σύγκριση του «πλάτους» του περιεχομένου τους. Τέλος, οι *αντίθετες, αντιφατικές, καταφατικές, αρνητικές* κτλ. ανήκουν στην περιοχή του Είναι και της ουσίας, γι' αυτό και έχουν ήδη μελετηθεί παραπάνω (δες §§ 115 κ.ε.).

b) *Η κρίση*

§ 166

Η *κρίση* είναι η έννοια μέσα στη μερικότητά της, ως *διασύνδεση* που είναι επίσης διαχωρισμός των στοιχείων της, τα οποία τίθενται ως δι' εαυτά [=ανεξάρτητα] και συνάμα ως ταυτά με τον εαυτό τους, όχι όμως ως ταυτά μεταξύ τους[1].

Σχετικά με την κρίση λένε συνήθως ότι πρόκειται για μια *ανεξαρτησία* των δύο ακραίων όρων, του υποκείμενου και του κατηγορούμενου. Εκλαμβάνουν το πρώτο ως πράγμα ή ως όρο δι' εαυτόν, και το κατηγορούμενο ως γενικό όρο έξω από αυτό το υποκείμενο, π.χ. μέσα στο κεφάλι μας, – τα οποία συνδυάζονται από εμάς και έτσι σχηματίζεται μία κρίση. Επειδή όμως το συνδετικό «*είναι*» αποδίδει το κατηγορούμενο στο υποκείμενο, εκείνη η εξωτερική και υποκειμενική υπαγωγή αναιρείται, και η κρίση εκλαμβάνεται ως προσδιορισμός του *ίδιου του αντικείμενου*. – Η *ετυμολογική* σημασία της λέξης «κρίση» [Urteil] στα γερμανικά πηγαίνει βαθύτερα: εκφράζει την ενότητα της έννοιας ως κάτι πρώτου, και τη διαφοροποίησή της ως *αρχέγονο* επιμερισμό [ur-sprüngliche Teilung]· αυτό στ' αλήθεια είναι η κρίση.

---

1. Εδώ εκτίθεται ο πλήρης ορισμός της κρίσης. Αξίζει να προσεχτεί ότι η κρίση δεν είναι κάτι άλλο από την έννοια, αλλά η *ίδια* η έννοια μέσα σε ένα από τα στάδιά της, τη μερικότητα. Ως αυτοαναπτυσσόμενη η έννοια είναι *και* μέσα στη μερικότητά της, αλλά όσο δεν έχει διατυπωθεί ρητά μια κρίση, αυτή η μερικότητα παραμένει μια δυνατότητα. Η κρίση δεν είναι ένα *μέρος* της έννοιας, αλλά *ολόκληρη* η έννοια κατά το μέτρο που επιμερίζεται· αποτελεί λοιπόν μια αντίφαση: είναι διαχωρισμός των στοιχείων της αλλά και διασύνδεσή τους, άρα διαφοροποίηση (= ανεξαρτητοποίηση) και ταύτισή τους. Ο Χέγκελ παρατηρεί (αντίθετα προς ό,τι ειπώθηκε στην § 165) ότι αυτή η «ταύτιση» δεν ταυτίζει κάθε στοιχείο με τα άλλα, αλλά κάθε στοιχείο με τον εαυτό του. Η έτσι νοούμενη ταύτιση θα διασαφηνηθεί παρακάτω (δες § 174).

Με αφηρημένους όρους μια κρίση εκφράζεται με την πρόταση: «Το *ατομικό* είναι το *γενικό*». Αυτοί είναι οι όροι, τους οποίους έχουν κατ' αρχήν το υποκείμενο και το κατηγορούμενο έναντι άλλων, όταν οι λειτουργίες της έννοιας εκλαμβάνονται μέσα στον άμεσο χαρακτήρα τους ή μέσα στην πρώτη αφαίρεσή τους. (Προτάσεις όπως «Το *μερικό* είναι το *γενικό*», και «Το *ατομικό* είναι το *μερικό*» ανήκουν σε μια περαιτέρω εξειδίκευση της κρίσης.) Δείχνει μια παράδοξη έλλειψη παρατηρητικότητας το ότι μέσα στα βιβλία Λογικής δεν αναφέρεται το γεγονός ότι μέσα σε *κάθε* κρίση εκφράζεται μια τέτοια πρόταση: «*Το ατομικό είναι το γενικό*», ή ακόμα πιο συγκεκριμένα: «*Το υποκείμενο είναι το κατηγορούμενο*» (π.χ. «Ο θεός είναι απόλυτο πνεύμα»). Οι όροι ατομικό και γενικό, υποκείμενο και κατηγορούμενο, είναι βέβαια διαφορετικοί, ωστόσο παραμένει το εντελώς γενικό *γεγονός*, ότι κάθε κρίση εκφράζει την ταυτότητά τους[2].

Το συνδετικό «είναι» προέρχεται από τη φύση της έννοιας, η οποία ακόμα και μέσα στην εξωτερίκευσή της *ταυτίζεται* με τον εαυτό της. Το ατομικό και το γενικό είναι *δικά της* συστατικά, και άρα χαρακτήρες που δεν μπορούν να απομονωθούν. Οι κατηγορίες της ανασκόπησης

---

2. Ποια σύνδεση λαβαίνει χώρα μέσα σε μια κρίση; Ο Χέγκελ διαβεβαιώνει ότι «κατ' αρχήν» το υποκείμενο και το κατηγορούμενο συνδέονται ως κάτι *ατομικό* προς κάτι *γενικό*. Έχει προφανώς υπόψη του τη βαθύτερη σημασία της ατομικότητας ως ανασκόπησης-εντός-εαυτού και της γενικότητας ως ισότητας-με-τον-εαυτό (δες § 163). Το ατομικό έχει ήδη αναφερθεί ως «υποκείμενο» (δες τις τελευταίες λέξεις της Σημείωσης του Χέγκελ στην § 163), και σ' αυτό αποδίδεται ως κατηγορούμενο κάτι γενικό. Ωστόσο αυτή η διασύνδεση του ατομικού με το γενικό συγκροτεί (καθώς θα ιδούμε στην § 172) την άμεση ποιοτική κρίση, ενώ ως μια «περαιτέρω εξειδίκευση της κρίσης» θα φανερωθεί η διασύνδεση του *μερικού* με το *γενικό* (δες § 174: κρίση ανασκόπησης) και η διασύνδεση του *ατομικού* με το *μερικό* (δες § 177: κρίση αναγκαιότητας).

μέσα στον συσχετισμό τους έχουν *και* μια αναφορά η μία προς την άλλη· αλλά η αλληλοσύνδεσή τους είναι μόνο το *έχειν* και όχι το *Είναι*, δεν είναι δηλαδή η *ταυτότητα που τίθεται ως ταυτότητα* ή ως *γενικότητα*. Γι' αυτό η κρίση είναι κατ' αρχήν η αληθινή *μερικότητα* της έννοιας, γιατί πρόκειται για προσδιορισμό ή διαφοροποίηση της έννοιας, χωρίς όμως αυτή να χάνει τη *γενικότητά* της[3].

§ 167

Η κρίση λαμβάνεται συνήθως με *υποκειμενικό* νόημα ως *λειτουργία* και μορφή, που λαβαίνει χώρα μόνο μέσα στην *αυτοσυνείδητη* νόηση. Αλλά αυτή η διαφορά δεν υπάρχει ακόμα μέσα στη Λογική· εδώ η κρίση πρέπει να παίρνεται εντελώς γενικά: *όλα τα πράγματα είναι κρίσεις* – δηλαδή είναι *ατομικά*, που είναι εντός εαυτών μια *γενικότητα* ή μια εσωτερική φύση, ή

---

3. Αυτή η εξαιρετικά ενδιαφέρουσα αποτίμηση του συνδετικού ρήματος «είναι» (γνωστού ως copula) διαβλέπει κατ' αρχήν την προέλευσή του από τη φύση της έννοιας: το συνδετικό ρήμα εκφράζει το ελεύθερο γίγνεσθαι της έννοιας, καθόσον διαφοροποιεί και συνάμα ταυτίζει τα στοιχεία της έννοιας· το συνδετικό ρήμα καταδείχνει έτσι την ικανότητα της έννοιας να παραμένει ο εαυτός της ακόμα και μέσα στον διαμελισμό και στην εξωτερίκευσή της. Ο Χέγκελ αντιπαραθέτει αυτόν τον αποφαντικό διαμελισμό της έννοιας προς τον συσχετισμό των κατηγοριών της ανασκόπησης (δες §§ 115 κ.ε.): αυτές οι κατηγορίες έχουν μια άμεση αυθυπαρξία και επιπρόσθετα αλληλοσυσχετίζονται· αλλά η διασύνδεσή τους αφορά το *έχειν* και όχι το *Είναι* (δες § 125· π.χ. «το τραπέζι *έχει* τέσσερα πόδια», δεν *είναι* τέσσερα πόδια). Ο Χέγκελ υπαινίσσεται στην τελευταία πρόταση το παράδοξο γεγονός, ότι ενώ η κρίση είναι η *μερικότητα* της έννοιας, εμφανίζεται ως συσχετισμός του ατομικού και του γενικού: πρόκειται «κατ' αρχήν» για ένα αφηρημένο διαχωρισμό του ατομικού από το γενικό, ενώ η μερικότητα αποτελεί το ενοποιητικό τους στοιχείο· η ίδια η *μερικότητα* ως μεσολαβητής εκφράζεται με το «είναι»· έτσι η έννοια προσδιορίζεται και διαφοροποιείται (εξατομικεύεται) χωρίς να χάνει τη γενικότητά της.

κάτι *γενικό* που έχει *εξατομικευτεί*. Το γενικό και το ατομικό διακρίνονται μέσα τους, αλλά συνάμα ταυτίζονται[1].

Η ερμηνεία της κρίσης που την θεωρεί ως κάτι καθαρά υποκειμενικό, σαν να ήμουν *εγώ* αυτός που αποδίδει ένα κατηγορούμενο σε ένα υποκείμενο, αντιφάσκει προς την αντικειμενική έκφραση της κρίσης: «Το τριαντάφυλλο *είναι* κόκκινο», «Το χρυσάφι *είναι* μέταλλο» κτλ. Δεν είμαι *εγώ* αυτός που πρωτοαποδίδει κάτι σ' αυτά.

---

1. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ κριτική στην επιπόλαιη αντίληψη, ότι η κρίση είναι μια υποκειμενική λειτουργία του μυαλού μας. Είμαι άραγε *εγώ* αυτός που «φτιάχνει» μια κρίση για τα πράγματα, ή μήπως εγώ απλώς εκφράζω κάτι που υπάρχει ήδη στα πράγματα; Σύμφωνα με τη θεωρησιακή Φιλοσοφία του Χέγκελ η κρίση είναι μια ενέργεια της υποκειμενικής έννοιας, όπου η ίδια η έννοια διασπάται και ανασυνδέεται, ενώ εμείς απλώς συλλαμβάνουμε αυτή την εννοιακή πράξη. Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Ούτε η έννοια ούτε η κρίση βρίσκονται απλώς μέσα στο κεφάλι μας, και ούτε απλώς σχηματίζονται από εμάς. Η έννοια είναι κάτι που κατοικεί μέσα στα ίδια τα πράγματα, και μέσω αυτής είναι τα πράγματα αυτό που είναι. Το να συλλάβεις κατανοητικά [begreifen] ένα αντικείμενο, σημαίνει λοιπόν να συνειδητοποιήσεις την έννοιά του [Begriff]· όταν κατόπιν προβαίνουμε σε κάποια κρίση επί αυτού του αντικειμένου, δεν κάνουμε μια υποκειμενική πράξη, απλώς αποδίδοντας στο αντικείμενο το τάδε ή το δείνα κατηγορούμενο· αντίθετα, παρατηρούμε το αντικείμενο μέσα στον προσδιορισμό, ο οποίος έχει τεθεί μέσω της έννοιάς του». Για μια αυτοσυνείδητη νόηση δεν μπορεί ακόμα να γίνει λόγος μέσα στη Λογική, γιατί μια τέτοια νόηση θα προκύψει σε ένα προχωρημένο στάδιο της Φιλοσοφίας του πνεύματος (δες Enzyklopädie §§ 424 κ.ε.). Οι κρίσεις είναι λοιπόν αντικειμενικά μορφώματα, με το νόημα ότι τα ίδια τα πράγματα είναι κρίσεις: είναι ατομικότητες που ενέχουν μια γενικότητα (π.χ. «Ο Γάιος είναι άνθρωπος»), ή και αντίστροφα τα πράγματα είναι γενικότητες που ενέχουν κάτι ατομικό (π.χ. «Το τριαντάφυλλο είναι μυρωδάτο», όπου στη γενική περιοχή «τριαντάφυλλο» προσδίδουμε τον ειδικό προσδιορισμό της μυρωδιάς). Το ότι στις κρίσεις ενυπάρχει η αντίφαση ανάμεσα στο γενικό και στο ατομικό, θα αποτελέσει το έναυσμα για τη διαλεκτική μετάβαση της κρίσης στον συλλογισμό.

– Οι κρίσεις διαφέρουν από τις *προτάσεις*. Οι δεύτερες περιέχουν ένα προσδιορισμό του υποκειμένου, που δεν βρίσκεται σε κάποια γενική σχέση προς αυτό, αλλά εκφράζει μια κατάσταση, μια ατομική πράξη ή κάτι παρόμοιο. Έτσι, «Ο Καίσαρας γεννήθηκε στη Ρώμη κατά το τάδε έτος, έκανε επί 10 χρόνια πόλεμο στη Γαλλία, διέσχισε τον Ρουβίκωνα κτλ.» είναι προτάσεις, αλλά όχι κρίσεις. Επιπλέον είναι κάτι εντελώς κενό, να πεις ότι προτάσεις όπως «Κοιμήθηκα καλά εχθές το βράδυ» ή «Παρουσιάστε τα όπλα!» *μπορούν* να πάρουν τη μορφή μιας κρίσης. Μια πρόταση όπως «Περνά ένα αμάξι» τότε μόνο θα ήταν κρίση και μάλιστα υποκειμενική, εάν ήταν αμφίβολο το κατά πόσο το διερχόμενο πράγμα είναι αμάξι, ή κατά πόσο αυτό κινείται και όχι το σημείο από όπου το βλέπουμε· άρα μόνο εάν ενδιαφερόμασταν να προσδιορίσουμε μια παράσταση που δεν έχει ακόμη αρκετά προσδιοριστεί[2].

§ 168

Η κρίση εκφράζει κάτι *πεπερασμένο*. Θεωρούμενα από μια τέτοια άποψη τα πράγματα ονομάζονται *πεπερασμένα*, επειδή είναι κρίσεις, επειδή η άμεση ύπαρξή τους και η γενική τους φύση (το σώμα τους και η ψυχή τους) μολονότι ενωμένες, (αλλιώς δεν θα υπήρχαν τα πράγματα), εξακολουθούν να είναι

---

2. Ο Χέγκελ διακρίνει την κρίση από την· πρόταση (Satz), επειδή μια πρόταση δεν περιέχει οπωσδήποτε ένα *γενικό* υποκείμενο ή ένα *γενικό* κατηγορούμενο (δες π.χ. την πρόταση: «Κοιμήθηκα καλά εχτές το βράδυ»). Εάν λοιπόν δεν διατυπώνεται σαφώς μια γενική σχέση του κατηγορούμενου προς το υποκείμενο, η πρόταση δεν είναι κρίση. Εάν πάλι μια πρόταση αναφέρεται σε ένα μεμονωμένο συμβάν (π.χ. «Περνά ένα αμάξι») με στόχο να επιβεβαιωθεί ότι πράγματι ο τάδε *ακαθόριστος* θόρυβος προέρχεται από ένα περαστικό αμάξι, άρα με στόχο να *προσδιοριστεί* (= εξατομικευτεί) μια γενική κατ' αίσθηση αντίληψη, τότε αυτή η πρόταση μπορεί να χαρακτηριστεί ως κρίση.

στοιχεία συγκρότησής τους όχι μόνο ήδη διαφορετικά αλλά και ενγένει διαχωρίσιμα[1].

§ 169

Στην αφηρημένη κρίση «*Το ατομικό είναι το γενικό*» το υποκείμενο ως κάτι αρνητικά αυτοσχετιζόμενο είναι άμεσα *συγκεκριμένο*, ενώ αντίθετα το κατηγορούμενο είναι *αφηρημένο*, απροσδιόριστο, *γενικό*. Επειδή όμως αυτά τα δύο στοιχεία συνδέονται με το «είναι», πρέπει και το κατηγορούμενο μέσα στη γενικότητά του να περιέχει τον προσδιορισμό του υποκειμένου, δηλαδή να έχει *μερικότητα*· έτσι τίθεται η *ταυτότητα* του υποκειμένου και του κατηγορούμενου· επειδή αυτή η ταυτότητα δεν επηρεάζεται από τη διαφορά μορφής, είναι το *περιεχόμενο* της κρίσης[1].

---

1. Με την κρίση σαν τέτοια έχουμε βρεθεί σε ένα *πεπερασμένο* επίπεδο προσέγγισης των πραγμάτων, όπου διατυπώνεται η διαφορετικότητα των στοιχείων τους και η δυνατότητα διαχωρισμού (= διαμελισμού) τους. Είναι σαφές ότι η εξατομίκευση και η γενίκευση των πραγμάτων, για τα οποία εκφέρουμε κρίση, είναι *προσωρινές*: πρόκειται για την αισθητηριακή τους ύπαρξη (π.χ. το ανθρώπινο σώμα ή ένα οποιοδήποτε υλικό) μέσα στην προσωρινή της σύνδεση με τη γενική φύση (π.χ. την ψυχή ή τη μορφή), ο διαχωρισμός των οποίων επιφέρει την αποδόμηση και τον θάνατο. Λέει αλλού ο Χέγκελ (δες Logik I, σελ. 92): «Ο *ορισμός των πεπερασμένων* πραγμάτων έγκειται στο ότι μέσα τους η έννοια και το Είναι διαφέρουν, η έννοια και η πραγματικότητα, η ψυχή και το σώμα είναι διαχωρίσιμα, τούτα είναι άρα παροδικά και θνητά· αντίθετα ο αφηρημένος ορισμός του θεού έγκειται στο ότι η έννοιά του και το Είναι του είναι *ενιαία* και *αδιαχώριστα*».

1. Σ' αυτήν και στις δύο επόμενες παραγράφους εξετάζονται τα τρία στοιχεία της κρίσης: το υποκείμενο, το κατηγορούμενο και το συνδετικό ρήμα. Η αφηρημένη κρίση που αφορά την ποιότητα (δες § 172), εκφράζεται με την πρόταση: «Το ατομικό είναι το γενικό»· εδώ το υποκείμενο είναι κάτι συγκεκριμένο, ενώ το κατηγορούμενο είναι γενικό και αφηρημένο. Αλλά εφόσον αυτά τα δύο συνδέονται με το «είναι»,

Το κατηγορούμενο πρωτοδίνει στο υποκείμενο τον ρητό προσδιορισμό και το περιεχόμενό του· δι' εαυτό το υποκείμενο είναι λοιπόν μια σκέτη παράσταση ή ένα κενό όνομα. Μέσα στις κρίσεις: «Ο θεός είναι το πιο ρεαλιστικά υπαρκτό ον» ή «Το Απόλυτο ταυτίζεται με τον εαυτό του» κτλ. ο θεός και το Απόλυτο είναι σκέτα ονόματα· το τί *είναι* αυτά τα υποκείμενα, το μαθαίνουμε μόνο με τα κατηγορούμενα. Το τί μπορεί να είναι κατά τα άλλα ετούτα ως συγκεκριμένα όντα, αυτό δεν προκύπτει από *αυτή* την κρίση. (Δες § 31)[2].

§ 170

Θα έλθουμε τώρα πλησιέστερα στον προσδιορισμό του υποκείμενου και του κατηγορούμενου. Το υποκείμενο ως αρνητικός αυτοσχετισμός (§§ 163, 166 Σημ.) είναι το σταθερό υπό-

---

τίθενται ως ίδια· άρα και το γενικό κατηγορούμενο οφείλει να έχει κάτι από τον συγκεκριμένο χαρακτήρα του υποκειμένου, δηλ. να έχει *μερικότητα*, χάρη στην οποία υποκείμενο και κατηγορούμενο ταυτίζονται. Και μολονότι αυτά ως συγκεκριμένη ατομικότητα και αφηρημένη γενικότητα διαφέρουν κατά τη *μορφή*, ταυτίζονται ως προς τη *μερικότητα του περιεχόμενου*. Την ίδια σκέψη διατυπώνει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη ως εξής: «Το υποκείμενο σύμφωνα με το νόημά του είναι κατ' αρχήν το ατομικό, και το κατηγορούμενο το γενικό. Μέσα στην περαιτέρω ανάπτυξη της κρίσης συμβαίνει το εξής: το υποκείμενο δεν παραμένει απλώς το άμεσα ατομικό, ούτε το κατηγορούμενο παραμένει απλώς το αφηρημένα γενικό. Έτσι το υποκείμενο και το κατηγορούμενο παίρνουν μια επιπρόσθετη σημασία: το πρώτο παίρνει τη σημασία του μερικού και γενικού, το δεύτερο τη σημασία του μερικού και ατομικού».

2. Μολονότι κάτι συγκεκριμένο, το υποκείμενο είναι κατ' αρχήν άμεσα και άρα *αφηρημένα* συγκεκριμένο, δηλ. μια αφηρημένη παράσταση, ένα σκέτο όνομα (π.χ. θεός, απόλυτο, άνθρωπος). Το κατηγορούμενο είναι αυτό που πρωτοδίνει στο υποκείμενο ένα προσδιορισμό και ένα περιεχόμενο, και έτσι πρωτοφανερώνει το τί είναι στ' αλήθεια το υποκείμενο. ΙΙ Σημ. της § 31 δίνει ένα σαφέστατο παράδειγμα ποιοτικής κρίσης.

στρωμα, μέσα στο οποίο το κατηγορούμενο έχει την υπόστασή του και είναι ιδεατά παρόν (*σύμφυτο* με το υποκείμενο). Και επειδή το υποκείμενο είναι γενικά και άμεσα συγκεκριμένο, το προσδιορισμένο περιεχόμενο του κατηγορούμενου είναι μόνο *ένας* από τους *πολλούς* προσδιορισμούς του υποκείμενου· άρα το υποκείμενο είναι πλουσιότερο και ευρύτερο από το κατηγορούμενο.

Αντίστροφα το κατηγορούμενο ως κάτι γενικό υφίσταται δι' εαυτό, και είναι αδιάφορο αν αυτό είναι ή όχι υποκείμενο. Το κατηγορούμενο υπερβαίνει το υποκείμενο, το *υπάγει* από κάτω του και άρα από την· πλευρά του είναι ευρύτερο από το υποκείμενο. Μόνο λοιπόν το *προσδιορισμένο περιεχόμενο* του κατηγορούμενου (§ 169) αποτελεί την ταυτότητα αυτών των δύο[1].

§ 171

Το υποκείμενο, το κατηγορούμενο και το προσδιορισμένο περιεχόμενο ή η ταυτότητα τίθενται μέσα στην κρίση κατ' αρχήν, έστω και αν σχετίζονται, ως διαφορετικά και διαχωρι-

---

§ 1. Σε ποια σχέση βρίσκονται μεταξύ τους το υποκείμενο και το κατηγορούμενο της κρίσης; Το υποκείμενο είναι το σταθερό υπόστρωμα, με το οποίο το κατηγορούμενο είναι σύμφυτο (inhärent). Ως αφηρημένη παράσταση το υποκείμενο επιδέχεται πολλούς προσδιορισμούς· το περιεχόμενο ενός κατηγορούμενου είναι λοιπόν *ένας* από αυτούς τους πολλούς προσδιορισμούς, κι έτσι το υποκείμενο εμφανίζεται ως ευρύτερο από το κατηγορούμενο. Εάν π.χ. ειπωθεί: «Αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο», το ίδιο τριαντάφυλλο μπορεί επιπλέον να χαρακτηριστεί ως ωραίο, μεγάλο, ευωδιαστό κτλ. Αλλά και από την πλευρά του κατηγορούμενου ο Χέγκελ ανακαλύπτει μια ευρύτητα, εφόσον πρόκειται για κάτι γενικό και αυθύπαρκτο, που υπερβαίνει την ατομικότητα του υποκειμένου, με την οποία βρίσκεται σε σχέση υπαγωγής (Subsumtion). Έτσι το κατηγορούμενο «κόκκινο» που αποδόθηκε στο τριαντάφυλλο, μπορεί επίσης να αποδοθεί σε μια ευρύτατη περιοχή άλλων πραγμάτων. Παρακάτω θα διασαφηνηθεί ότι η *σύμφυση* προσιδιάζει στην ποιοτική κρίση (§§ 172-3), ενώ η *υπαγωγή* προσιδιάζει στην κρίση ανασκόπησης (§§ 174-5).

σμένα. Αλλά *καθ' εαυτά* [= δυνάμει], δηλαδή μέσα στην έννοιά τους, αυτά *ταυτίζονται*· γιατί το υποκείμενο είναι μια συγκεκριμένη ολότητα που έγκειται στο να μην είναι κάποια αόριστη πολλαπλότητα, αλλά μόνο *ατομικότητα*, το μερικό και το γενικό μέσα σε ταυτότητα, και ακριβώς αυτή η ενότητα είναι το κατηγορούμενο (§ 170)[1].

– Επιπλέον το συνδετικό ρήμα [Kopula], ακόμα και όταν *θέτει* την ταυτότητα του υποκείμενου και του κατηγορούμενου, την θέτει κατ' αρχήν μόνο με ένα αφηρημένο «*είναι*». Σύμφωνα με αυτή την ταυτότητα το υποκείμενο πρέπει να *τίθεται* και ως κατηγορούμενο· έτσι αποκτά και το κατηγορούμενο τον προσδιορισμό του υποκείμενου, και το συνδετικό ρήμα εκπληρώνει τον προορισμό του. Τέτοιος είναι ο *σταδιακός προσδιορισμός* της κρίσης, με τον οποίο αυτή μέσω του φορτωμένου με περιεχόμενο συνδετικού ρήματος καθίσταται *συλλογισμός* [Schluß]. Έτσι καθώς εκτίθεται κατ' αρχήν μέσα στην κρίση, αυτός ο σταδιακός προσδιορισμός [της κρίσης] έγκειται στο ότι παρέχει σε μια κατ' αρχήν αφηρημένη, *αισθητηριακή γενικότητα* τον χαρακτήρα της *ολότητας*, του γένους, του είδους, και τελικά της ανεπτυγμένης *εννοιακής γενικότητας*[2].

---

1. Είναι τα στοιχεία της κρίσης διαφορετικά ή ταυτίζονται; Η κρίση είναι (σύμφωνα με την § 166) ο επιμερισμός της έννοιας, όπου η ενιαία έννοια επιμερίζεται και διαφοροποιείται. Έτσι τα στοιχεία της κρίσης (το υποκείμενο, το κατηγορούμενο και το προσδιορισμένο περιεχόμενο που μερικεύει το γενικό κατηγορούμενο και θέτει την ταυτότητα υποκείμενου-κατηγορούμενου) είναι «κατ' αρχήν» *διαφορετικά*, αλλά δυνάμει *ταυτίζονται* (σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν στην § 170).

2. Το συνδετικό ρήμα «είναι» έχει ως σκοπό να θέτει ρητά την ταυτότητα υποκείμενου-κατηγορούμενου, αλλά κατ' αρχήν την θέτει με αφηρημένη μορφή, γιατί δεν λέει τίποτα περισσότερο από ένα αφηρημένο «είναι». Ωστόσο ο Χέγκελ ανακαλύπτει ένα «σταδιακό προσδιορισμό» της κρίσης, του οποίου τα στάδια περιγράφονται ως εξής: ταυτίζοντας το υποκείμενο και το κατηγορούμενο, το συνδετικό ρήμα προβάλλει την απαίτηση να τίθεται το υποκείμενο και *ως* κατηγορούμενο, το κατηγορού-

Αφού γνωρίσαμε αυτόν τον σταδιακό προσδιορισμό της κρίσης, μπορούμε να συλλάβουμε ένα *νόημα* και μια *ενδοσυνάφεια* σ' αυτά που συνήθως αναφέρονται ως *είδη* της κρίσης. Η συνηθισμένη απαρίθμηση αυτών των ειδών φανερώνεται όχι μόνο ως εντελώς συμπτωματική, αλλά είναι και επιπόλαιη, και μάλιστα συγχύζει όταν δηλώνει τις διαφορές των ειδών. Η διάκριση ανάμεσα στις θετικές, κατηγορικές και καταφατικές κρίσεις είναι αφενός καθαρά φανταστική, αφετέρου παραμένει απροσδιόριστη. Ορθά ιδωμένες οι διαφορετικές κρίσεις ακολουθούν αναγκαία η μία την άλλη και παρουσιάζουν *ένα σταδιακό προσδιορισμό της έννοιας*· γιατί η ίδια η κρίση δεν είναι τίποτε άλλο, παρά η *προσδιορισμένη* έννοια.

Σε σχέση προς τις δύο παραπάνω αναφερόμενες σφαίρες του *Είναι* και της *ουσίας*, οι *προσδιορισμένες έννοιες* ως κρίσεις είναι αναπαραγωγές αυτών των σφαιρών, αλλά τεθειμένες μέσα στην απλότητα σχέσης που ιδιάζει στην έννοια[3].

μενο και *ως* υποκείμενο. Έτσι όμως και το ίδιο το συνδετικό ρήμα παύει να είναι μόνο ένα αφηρημένο «είναι» που απλώς συνάπτει, και φορτώνεται με το περιεχόμενο του υποκείμενου *και* του κατηγορούμενου. (Ο Χέγκελ παίζει εδώ λεκτικά με το ρήμα sich erfüllen = *εκπληρώνω* τον προορισμό μου, αλλά και *πληρούμαι* περιεχομένου). Η σύνδεση υποκείμενου-κατηγορούμενου δεν είναι πια σύνδεση ποιοτήτων, αλλά αναπτύσσεται σε σύνδεση ανασκόπησης και αναγκαιότητας. Αυτός ο σταδιακός προσδιορισμός μεταβάλλει την κρίση σε συλλογισμό. Έτσι από μια αφηρημένη γενικότητα (π.χ. άνθρωπος) το υποκείμενο προσδιορίζεται μεταβαλλόμενο σε *ολότητα* (π.χ. όλη η ανθρωπότητα), στη συνέχεια γίνεται *γένος* μιας ειδικότερης περιοχής, εξειδικεύεται σε *είδος*, και τελικά φτάνει στη *συγκεκριμένη γενικότητα* μιας έννοιας πλήρους περιεχομένου. Αυτοί είναι οι τέσσερις τύποι κρίσης που θα περιγραφούν στις επόμενες παραγράφους (§§ 172-180).

3. Ο Χέγκελ επιτίθεται εδώ στην παραδοσιακή ταξινόμηση της κρίσης (σε θετικές, κατηγορικές, καταφατικές κρίσεις) κατηγορώντας την

α) Ποιοτική κρίση

§ 172

Η άμεση κρίση είναι η κρίση του *προσδιορισμένου-Είναι*. Το υποκείμενο τίθεται μέσα σε μια γενικότητα ως κατηγορούμενό του, που είναι μια άμεση (και άρα αισθητή) ποιότητα. Η άμεση κρίση μπορεί να είναι 1) *θετική*: το ατομικό είναι κάτι μερικό. Αλλά το ατομικό *δεν* είναι κάτι μερικό· ακριβέστερα, μια τέτοια ατομική ποιότητα δεν αντιστοιχεί με τη συγκεκριμένη φύση του υποκείμενου· αυτή είναι 2) μια *αρνητική* κρίση[1].

Είναι μια από τις θεμελιώδεις προκαταλήψεις της Λογικής, ότι ποιοτικές κρίσεις όπως «Το τριαντάφυλλο

ως τυχαία και επιπόλαιη, και μάλιστα ακόμα δριμύτερα: ως φανταστική και απροσδιόριστη. Αυτή η παραδοσιακή ταξινόμηση παραβλέπει την αναγκαία διασύνδεση των κρίσεων, οι οποίες ουσιαστικά δεν αποτελούν παρά ένα σταδιακό προσδιορισμό τής (μιας και ενιαίας) έννοιας. Αυτός ο «σταδιακός προσδιορισμός» επεξηγείται παρακάτω με τα τέσσερα είδη κρίσης που αντιπαραθέτει ο Χέγκελ στην παράδοση. Σημειώνεται επιπρόσθετα ότι το Είναι και η ουσία, που αναφέρθηκαν παραπάνω ως έννοιες (δες § 162 Σημ. του Χέγκελ), ουσιαστικά *αναπαράγονται* μέσα στις προσδιορισμένες έννοιες που είναι οι κρίσεις· αλλά πρόκειται για μια αναπαραγωγή που λαβαίνει χώρα μέσα στον απλό και ελεύθερο αυτοσχετισμό της έννοιας. Έτσι η ποιοτική κρίση (§§ 172-3) αναπαράγει τη σφαίρα του Είναι, οι κρίσεις ανασκόπησης και αναγκαιότητας (§§ 174 κ.ε.) αναπαράγουν τη σφαίρα της ουσίας και της πραγματικότητας.

1. Το πρώτο είδος κρίσης είναι κατά τον Χέγκελ η ποιοτική κρίση, που είναι άμεση και αφηρημένη. Τα στοιχεία της είναι το ατομικό (ως υποκείμενο) και το γενικό (ως κατηγορούμενο), που εξαιτίας της *άμεσης ύπαρξής* τους χαρακτηρίζουν την κρίση ως κρίση του προσδιορισμένου-Είναι (Dasein). Το ατομικό υποκείμενο τίθεται μέσα στη γενικότητα του κατηγορούμενου, που είναι μια άμεση, αφηρημένη και αισθητή ποιότητα. Η ποιοτική κρίση υποδιαιρείται σε τρεις υποπεριπτώσεις, που είναι 1) η *θετική* κρίση, 2) η *αρνητική* κρίση, 3) η κρίση που παίρνει τη μορφή α) *ταυτολογίας*, β) *απεραντολογίας*.

είναι κόκκινο» ή «δεν είναι κόκκινο» μπορούν να περιέχουν αλήθεια. *Ορθές* μπορούν να είναι, δηλαδή μέσα στον περιορισμένο κύκλο της κατ' αίσθηση αντίληψης, της πεπερασμένης παράστασης και νόησης· αυτό εξαρτάται από το περιεχόμενο, που είναι επίσης πεπερασμένο και δι' εαυτό αναληθές. Αλλά η αλήθεια [ως αντιτιθέμενη προς την ορθότητα] εξαρτάται μόνο από τη μορφή, δηλαδή από την τεθειμένη έννοια και από τη ρεαλιστικότητα που αντιστοιχεί σ' αυτήν. Μια τέτοια αλήθεια όμως δεν βρίσκεται μέσα στην ποιοτική κρίση[2].

---

2. Ο Χέγκελ διαχωρίζει με οξύτητα την *ορθότητα* από την *αλήθεια* μιας κρίσης. Μέσα στην περιοχή της κατ' αίσθηση αντίληψης, όπου έχουμε να κάνουμε με πεπερασμένες παραστάσεις και με αφηρημένες έννοιες, δεν μπορεί να γίνει λόγος για αλήθεια. Τα στοιχεία της άμεσης κρίσης έχουν *πεπερασμένο* περιεχόμενο, και γι' αυτό μια τέτοια κρίση δεν μπορεί να τα εκφράσει ως προς την αλήθεια τους. Στην κρίση «Το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο» είναι σαφές ότι το τριαντάφυλλο δεν είναι μόνο κόκκινο, αλλά επίσης ευωδιαστό, πρώιμο, μεγάλο κτλ.· αλλά και το «κόκκινο» δεν ανήκει μόνο στο τριαντάφυλλο, αλλά και σε μια πληθώρα άλλων πραγμάτων· τα δύο στοιχεία δεν εκφράζονται λοιπόν ολόπλευρα, παρά εκφράζεται μόνο η σύμπτωσή τους σε *ένα* μόνο σημείο. Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η ορθότητα αφορά μόνο τη μορφική συμφωνία της παράστασής μας με το περιεχόμενό της, όποια και αν είναι κατά τα άλλα η σύσταση αυτού του περιεχόμενου. Αντίθετα η αλήθεια έγκειται στη συμφωνία του αντικείμενου με τον εαυτό του, δηλαδή με την έννοιά του. Μπορεί να είναι ορθό ότι ο τάδε είναι άρρωστος ή ότι ο δείνα έκλεψε· αλλά ένα τέτοιο περιεχόμενο δεν είναι αληθινό, γιατί ένα άρρωστο κορμί δεν βρίσκεται σε συμφωνία με την έννοια της ζωής, και η κλοπή είναι μια πράξη που δεν αντιστοιχεί προς την έννοια του ανθρώπινου πράττειν». Ως παράδειγμα *αληθινής* κρίσης αντιπαραθέτει ο Χέγκελ την κρίση «Η τάδε πράξη είναι καλή», μέσα στην οποία, όπως λέει, «το κατηγορούμενο είναι τρόπον τινά η ψυχή του υποκειμένου, μέσω της οποίας ετούτο, ως το σώμα αυτής της ψυχής, είναι πέρα για πέρα προσδιορισμένο».

§ 173

Αυτή η άρνηση μιας μερικής ποιότητας, ως μια *πρώτη* άρνηση, αφήνει ακόμα άθικτη τη *σχέση* του υποκείμενου προς το κατηγορούμενο. Έτσι το κατηγορούμενο είναι κάτι σχετικά γενικό, του οποίου αρνούμαστε μόνο τον *προσδιορισμό*. (Το να ειπωθεί ότι «Το τριαντάφυλλο *δεν* είναι κόκκινο» υποδηλώνει ότι το τριαντάφυλλο εξακολουθεί να έχει χρώμα – κατ' αρχήν κάποιο άλλο χρώμα, που όμως θα δημιουργούσε πάλι μια θετική κρίση). Αλλά το ατομικό δεν είναι *ούτε* κάτι γενικό. Έτσι 3) η κρίση διαχωρίζεται σε μια από τις δύο μορφές. Είναι είτε α) η *ταυτολογική* κρίση, μια κενή σχέση ταυτότητας: «Το ατομικό είναι το ατομικό»· ή β) η επονομαζόμενη *απέραντη* κρίση, όπου αντιμετωπίζουμε μια πλήρη ασυμμετρία υποκείμενου και κατηγορούμενου.

Παραδείγματα της απέραντης κρίσης είναι: «Το πνεύμα δεν είναι ελέφαντας», « Ένα λιοντάρι δεν είναι τραπέζι» κτλ. Αυτές οι προτάσεις είναι ορθές αλλά παράλογες, όπως ακριβώς και οι ταυτολογικές προτάσεις: « Ένα λιοντάρι είναι λιοντάρι», «Το πνεύμα είναι πνεύμα». Οι τέτοιες προτάσεις είναι βέβαια η αλήθεια της άμεσης, ή όπως ονομάζεται: ποιοτικής κρίσης, αλλά δεν είναι καν κρίσεις, και μπορούν να παρουσιάζονται μόνο μέσα σε μια υποκειμενική νόηση, η οποία μπορεί να επιμένει και σε αναληθείς αφαιρέσεις.

– Από αντικειμενική άποψη αυτές οι κρίσεις εκφράζουν τη φύση των *όντων* ή των *αισθητών* πραγμάτων, δηλαδή το ότι αυτά διασπώνται σε μια *κενή* ταυτότητα και σε μια *πλήρη* σχέση – μόνο που αυτή η σχέση είναι η *ποιοτική ετερότητα* των σχετιζόμενων, η πλήρης ασυμμετρία τους[1].

---

1. Ο Χέγκελ επεξηγεί εδώ αρχικά την *αρνητική* κρίση, λέγοντας ότι μολονότι πρόκειται για άρνηση μιας μερικής ποιότητας, δεν επηρεάζει τη *σχέση* του υποκείμενου προς το κατηγορούμενο. Λέγοντας «Το τριαντά-

6) Κρίση ανασκόπησης

§ 174

Το ατομικό, τιθέμενο μέσα στην κρίση ως ατομικό (δηλαδή ως ανασκοπημένο-εντός-εαυτού), έχει ένα κατηγορούμενο, σε

φυλλο δεν είναι κόκκινο» αρνούμαστε βέβαια τον επιμέρους προσδιορισμό (κόκκινο χρώμα) όχι όμως και τη γενική περιοχή «χρώμα», στην οποία το ατομικό τριαντάφυλλο εξακολουθεί να συμπεριλαμβάνεται. Η αρνητική κρίση εξακολουθεί λοιπόν να είναι σχέση ατομικού-γενικού. Αντίθετα η τρίτη υποπερίπτωση ποιοτικής κρίσης αναιρεί αυτή τη σχέση. Πρόκειται για την α) *ταυτολογική*, και β) *απέραντη* κρίση. (Παραδείγματα ταυτολογίας: « Ένα λιοντάρι είναι λιοντάρι», «Το πνεύμα είναι πνεύμα». Παραδείγματα απέραντης κρίσης: «Το πνεύμα δεν είναι ελέφαντας», « Ένα λιοντάρι δεν είναι τραπέζι»). Αυτές υπάγονται στην κατηγορία: «το ατομικό είναι (ή δεν είναι) το ατομικό», όπου εκφράζεται είτε μια κενή και παράλογη ταυτότητα, είτε η ποιοτική ετερότητα και ασυμμετρία δύο ποιοτήτων. Η *απέραντη* κρίση έχει το νόημα ότι αποδίδει το υποκείμενο στην *απέραντη* ή *αόριστη* σφαίρα μιας γενικότητας αποκλείοντάς το από μιαν άλλη, άμεση σφαίρα· έχει όμως και ένα βαθύτερο νόημα, το οποίο ο Χέγκελ διατυπώνει ως εξής σε μια προφορική προσθήκη: «Ως ένα αντικειμενικό παράδειγμα αρνητικά-απέραντης κρίσης μπορεί να θεωρηθεί το κακούργημα. Όποιος διαπράττει ένα κακούργημα, όπως μια κλοπή, αυτός δεν αρνείται απλώς, όπως σε μια αγωγή αστικού δικαίου, το επιμέρους δικαίωμα ενός άλλου προσώπου σ' αυτό το συγκεκριμένο πράγμα, αλλά το δικαίωμα [Recht] αυτού του προσώπου ενγένει. Γι' αυτό και δεν εξαναγκάζεται απλώς να επιστρέψει το πράγμα που έκλεψε, αλλά επιπρόσθετα τιμωρείται, επειδή παραβίασε τον νόμο [Recht] σαν τέτοιο, δηλαδή τον νόμο ενγένει. Αντίθετα μια αγωγή αστικού δικαίου είναι ένα παράδειγμα απλώς-αρνητικής κρίσης, γιατί κατ' αυτήν παραβιάζεται μόνο το επιμέρους δικαίωμα, ενώ αναγνωρίζεται ο νόμος ενγένει. ... Μια παρόμοια, αρνητικά-απέραντη κρίση είναι και ο θάνατος, σε διάκριση προς την αρρώστια που είναι μια απλώς-αρνητική κρίση. Με την αρρώστια παρουσιάζεται μια παρακώλυση ή άρνηση της τάδε ή της δείνα επιμέρους βιοτικής λειτουργίας· αντίθετα με τον θάνατο, όπως λέμε συνήθως, χωρίζεται το σώμα από την ψυχή, δηλαδή διαφοροποιείται εντελώς το υποκείμενο από το κατηγορούμενο».

σύγκριση προς το οποίο το υποκείμενο ως αυτοσχετιζόμενο παραμένει ακόμα κάτι άλλο.

– Μέσα στην *ύπαρξη* το υποκείμενο παύει να είναι άμεσα ποιοτικό· είναι σε *σχέση* και σε *ενδοσυνάφεια με κάτι άλλο* – με έναν εξωτερικό κόσμο. Έτσι η γενικότητα του κατηγορούμενου έχει πάρει τη σημασία αυτής της σχετικότητας. (Π.χ. χρήσιμο ή επικίνδυνο· βάρος, οξύ· ή και ένστικτο [– είναι παραδείγματα τέτοιων σχετικών κατηγορούμενων.])[1].

1. Η κρίση ανασκόπησης είναι κατ' αρχήν όπως και η ποιοτική κρίση, συσχετισμός ανάμεσα σε κάτι *ατομικό* και σε κάτι *γενικό*. Αλλά εδώ το ατομικό υποκείμενο τίθεται σαν τέτοιο, δηλαδή ως αρνητική ενότητα με τον εαυτό του, άρα ως ανασκοπημένο εντός εαυτού. Μέσα σε αυτόν τον αυτοσχετισμό το ατομικό υποκείμενο σχετίζεται αρνητικά προς το *άλλο* του, που είναι το κατηγορούμενο. Ο αυτοσχετισμός ως ανασκόπηση-εντός-εαυτού είναι λοιπόν συνάμα ανασκόπηση-εντός-άλλου. Ο Χέγκελ υπενθυμίζει ότι έτσι ακριβώς έχει ορισθεί η *ύπαρξη* (δες § 123): ως άμεση ενότητα της ανασκόπησης-εντός-εαυτού και της ανασκόπησης-εντός-άλλου· άρα εδώ δεν πρόκειται πια για ένα άμεσα *ποιοτικό* υποκείμενο, αλλά για ένα υποκείμενο σχετιζόμενο προς άλλες υπάρξεις, όπου «τα ίδια τα θεμέλια είναι υπάρξεις» (§ 123) και έτσι προκύπτει ένας ολόκληρος κόσμος αλληλεξάρτησης. Δείχνεται ταυτόχρονα ότι αυτή η κρίση δεν αφορά πια τη σφαίρα του προσδιορισμένου-Είναι (Dasein) και άρα του Είναι, αλλά τη σφαίρα της ύπαρξης (Existenz) και άρα της ουσίας. Η γενικότητα του κατηγορούμενου έχει χάσει πια τον άμεσο και αφηρημένο χαρακτήρα της ως ποιότητας *σύμφυτης* με το υποκείμενο, κι έχει πάρει το νόημα μιας *υπαγωγής* της ύπαρξης στη θεμελιωτική της ουσία. Με τα παραδείγματα κατηγορουμένων που προσφέρει μέσα σε παρένθεση, ο Χέγκελ θέλει να δείξει τη θεμελιωτική αλληλεξάρτησή τους προς αντίστοιχα υποκείμενα· το ότι π.χ. «Αυτό το εργαλείο είναι χρήσιμο» δηλώνει μια ουσιώδη σχέση χρησιμότητας προς το συγκεκριμένο εργαλείο. Παρόμοια παραδείγματα: «Ο κεραυνός είναι επικίνδυνος», «Ο βράχος είναι βαρύς», «Το θείο είναι ένα διαλυτικό οξύ», «Η δίψα είναι μια ενστικτώδης ανάγκη».

Σε μια προφορική προσθήκη λέει ο Χέγκελ: «Η κρίση της ανασκόπησης διαφέρει γενικά από την ποιοτική κρίση κατά το ότι το κατηγορούμενό της δεν είναι πια μια άμεση, αφηρημένη ποιότητα, αλλά είναι

§ 175

1) Το υποκείμενο, το ατομικό *ως* ατομικό (μέσα στην «*ατομική*» κρίση), είναι κάτι γενικό. 2) Μέσα σ' αυτή τη σχέση ορθώνεται πάνω από την ατομικότητά του. Αυτή η επέκταση είναι εξωτερική, οφειλόμενη σε υποκειμενική ανασκόπηση, και κατ' αρχήν είναι ένας *αόριστος* αριθμός *μερικοτήτων*. (Αυτό φαίνεται μέσα στη «*μερική*» κρίση, η οποία είναι άμεσα τόσο αρνητική όσο και θετική· το ατομικό διχάζεται εντός εαυτού, ενμέρει σχετίζεται με τον εαυτό του, ενμέρει με κάτι άλλο.) 3) Κάποιοι είναι τὸ γενικό· έτσι η μερικότητα επεκτείνεται σε γενικότητα· δηλαδή η γενικότητα προσδιορίζεται μέσω της ατομικότητας του υποκείμενου, και εμφανίζεται ως *ολότητα* (κοινότητα· η συνηθισμένη γενικότητα της *ανασκόπησης*)[1].

τέτοιου είδους, ώστε το υποκείμενο μέσω του κατηγορούμενου αναδείχνεται ως σχετιζόμενο προς κάτι άλλο. Όταν λέμε π.χ. 'Αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο', βλέπουμε το υποκείμενο μέσα στην άμεση ατομικότητά του και χωρίς σχέση προς κάτι άλλο. Όταν αντίθετα εκφέρουμε την κρίση 'Αυτό το φυτό είναι θεραπευτικό', βλέπουμε το υποκείμενο, το φυτό, σαν κάτι που μέσω του κατηγορουμένου του, της θεραπευτικότητας, στέκεται σε σχέση προς κάτι άλλο (την μέσω τούτου θεραπεύσιμη αρρώστια). Ίδια περίπτωση έχουμε και με κρίσεις όπως: 'Αυτό το σώμα είναι ελαστικό'· 'Αυτό το εργαλείο είναι χρήσιμο'· 'Αυτή η ποινή επιδρά εκφοβιστικά' κτλ. Τα κατηγορούμενα όλων αυτών των κρίσεων είναι κατηγορίες της ανασκόπησης· δηλώνουν μια πρόοδο σε σχέση προς την άμεση ατομικότητα του υποκείμενου, αλλά κανένα απ' αυτά δεν φανερώνει ακόμα την έννοια του υποκειμένου».

1. Με εξαιρετικά συνοπτικό τρόπο παρουσιάζονται εδώ οι τρεις τύποι της κρίσης ανασκόπησης: α) η «ατομική», β) η «μερική», και γ) η «γενική» κρίση. Σε κάθε μία από αυτές τις περιπτώσεις το υποκείμενο έχει διαφορετικό χαρακτήρα· κατ' αρχήν το υποκείμενο είναι α) ένα άτομο, έπειτα β) επεκτείνεται σε μερικά άτομα, και τέλος γ) εμφανίζεται ως ολότητα. Αξίζει να προσεχτεί η τροποποίηση της ορολογίας: από το ατομικό (einzeln) υποκείμενο προκύπτει η «ατομική» (singulär) κρίση, από το μερικό (besonder) υποκείμενο η «μερική» (partikulär) κρίση, από το

§ 176

Επειδή αυτό το υποκείμενο χαρακτηρίζεται επίσης ως κάτι γενικό, η ταυτότητα υποκείμενου και κατηγορούμενου, όπως και ο ίδιος ο χαρακτήρας της κρίσης, τίθενται ως αδιάφορα [=

γενικό (allgemein) υποκείμενο η «γενική» (universell) κρίση. Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι η επέκταση του υποκειμένου από ένα άτομο σε μερικά είναι «εξωτερική» προς το ίδιο το υποκείμενο, γιατί οφείλεται στο υποκειμενικό βλέμμα που συλλαμβάνει πολλά άτομα μαζί. Σε μια προφορική προσθήκη επεξηγεί ως εξής: «Το υποκείμενο, προσδιοριζόμενο μέσα στην *'ατομική'* κρίση ως κάτι γενικό, βαίνει πέρα από τον εαυτό του ως αυτό το σκέτο άτομο. Όταν λέμε 'Αυτό το φυτό είναι θεραπευτικό', αυτό δηλώνει όχι μόνο ότι το τάδε ατομικό φυτό είναι θεραπευτικό, αλλά και πολλά ή μερικά από αυτά. Έτσι έχουμε τη *'μερική'* κρίση ('Μερικά φυτά είναι θεραπευτικά', 'Μερικοί άνθρωποι είναι πολυμήχανοι' κλπ.). Μέσω της μερικότητας το άμεσο άτομο χάνει την αυθυπαρξία του και έρχεται σε συνάφεια με κάποια άλλα. Ο άνθρωπος, ως ο *τάδε* άνθρωπος, δεν είναι πια μόνο το τάδε άτομο, αλλά στέκεται δίπλα σε άλλους ανθρώπους και είναι ένας μέσα στο πλήθος. Ακριβώς μ' ετούτο όμως ανήκει στη γενικότητά του και άρα έχει ανυψωθεί [gehoben]. Η 'μερική' κρίση είναι τόσο θετική όσο και αρνητική. Εάν μόνο μερικά σώματα είναι ελαστικά, τότε τα υπόλοιπα δεν είναι ελαστικά. – Σ' αυτό το γεγονός έγκειται και η πρόοδος στην τρίτη μορφή της κρίσης ανασκόπησης, δηλαδή στην κρίση της ολότητας (' Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί'· ' Όλα τα μέταλλα είναι ηλεκτρικοί αγωγοί'). Η ολότητα είναι εκείνη η μορφή της γενικότητας, με την οποία συναντιέται κατ' αρχήν η ανασκόπηση. Τα άτομα σχηματίζουν εδώ τη βάση, και είναι η υποκειμενική μας πράξη αυτή που τα συνοψίζει και τα προσδιορίζει ως 'όλα'. Το γενικό εμφανίζεται εδώ μόνο ως ένας εξωτερικός δεσμός, ο οποίος συμπεριλαμβάνει ένα αριθμό αυθύπαρκτων και προς αυτό τον δεσμό αδιάφορων ατόμων. Στ' αλήθεια όμως το γενικό είναι το θεμέλιο και το έδαφος, η ρίζα και η υπόσταση του ατομικού. Εάν δούμε π.χ. τον Γάιο, τον Τίτο, τον Σεμπρόνιο και τους υπόλοιπους κατοίκους μιας πόλης ή ενός κράτους, το γεγονός ότι αυτοί είναι ανεξαίρετα άνθρωποι δεν είναι απλώς κάτι κοινό σ' αυτούς, αλλά είναι η *γενικότητά* τους, το *γένος* τους, και όλα αυτά τα άτομα δεν θα ήταν τίποτα χωρίς αυτό το γένος τους».

χάνουν τη σημασία τους]. Αυτή η ενότητα του *περιεχόμενου* (όπου το περιεχόμενο είναι η γενικότητα ως ταυτή με την αρνητική ανασκόπηση του υποκείμενου εντός εαυτού) καθιστά τη σχέση μέσα στην κρίση μια *αναγκαία* σχέση[1].

γ) Κρίση αναγκαιότητας

§ 177

Η κρίση αναγκαιότητας, δηλαδή της ταυτότητας του περιεχόμενου μέσα στη διαφορά του, 1) αφενός περιέχει μέσα στο κατηγορούμενο την *υπόσταση* ή *φύση* του υποκείμενου, το *συγκεκριμένο* γενικό, το *γένος*· αφετέρου επειδή αυτό το γενικό περιέχει επίσης τον ειδικό προσδιορισμό ως αρνητικό, το κατηγορούμενο παρουσιάζει τον *αποκλείοντα* ουσιώδη προσδιορισμό, το *είδος*. Αυτή είναι η *κατηγορική* κρίση[1].

---

1. Εδώ γίνεται η μετάβαση από την κρίση ανασκόπησης στην κρίση αναγκαιότητας. Ο Χέγκελ μελετά τη «γενική» κρίση, όπου το υποκείμενο είναι εξίσου γενικό με το κατηγορούμενο, και διαπιστώνει ότι η εκφραζόμενη *ταυτότητα* υποκείμενου - κατηγορούμενου χάνει τη βαρύνουσα σημασία που είχε π.χ. στην «ατομική» κρίση, όπου το ατομικό υποκείμενο ταυτιζόταν με το γενικό κατηγορούμενο. Επιπλέον όμως και η ίδια η κρίση (ή όπως λέει ο Χέγκελ: «ο χαρακτήρας της κρίσης») χάνει το νόημά της, εφόσον η μορφή της βασιζόταν σε κάποια ετερότητα υποκείμενου - κατηγορούμενου. Αυτά τα δύο αποτελούν τώρα ενότητα ως προς το περιεχόμενό τους. Τούτο δεν οδηγεί σε μια παντελή κατάργηση της κρίσης, αλλά σε μια *αναγκαία* σχέση ανάμεσα στα σχετιζόμενα. Ο Χέγκελ έχει προσθέσει προφορικά τα εξής: «Η πορεία από την κρίση ανασκόπησης της ολότητας στην κρίση αναγκαιότητας βρίσκεται ήδη μέσα στον συνηθισμένο μας τρόπο σκέψης, όταν λέμε: αυτό που ιδιάζει σε όλα, ιδιάζει στο γένος, και γι' αυτό είναι αναγκαίο. Όταν λέμε: *όλα* τα φυτά, *όλοι* οι άνθρωποι κτλ., είναι το ίδιο με το να πούμε: *το* φυτό, *ο* άνθρωπος κτλ.».

1. Η κρίση αναγκαιότητας χαρακτηρίζεται από αυτό που περιγράφηκε ήδη στην § 176 ως ταυτότητα περιεχομένου ανάμεσα στο υποκεί-

2) Σύμφωνα με την υποστασιακότητά τους οι δύο όροι της κρίσης παίρνουν τη μορφή αυθύπαρκτης πραγματικότητας· η ταυτότητά τους είναι τότε μόνο *εσωτερική*, κι έτσι η πραγματικότητα του ενός δεν είναι *δική του*, αλλά είναι το Είναι *του άλλου*. Αυτή είναι η *υποθετική* κρίση[2].

μενο και στο κατηγορούμενο, ενώ εξακολουθεί να υφίσταται η διαφορά τους σύμφωνα με τη μορφική δομή της κρίσης σαν τέτοιας. Η κρίση αναγκαιότητας διέρχεται από τρία στάδια: 1) την *κατηγορική* κρίση, 2) την *υποθετική* κρίση, και 3) τη *διαζευκτική* κρίση. Το πρώτο στάδιο έγκειται στο ότι το γενικό κατηγορούμενο περιέχει την «υπόσταση» του ατομικού υποκείμενου. Αυτό σημαίνει ότι η σχέση υποκείμενου - κατηγορούμενου δεν αφορά πια δύο ποιότητες και ούτε δύο ανασκοπικά συσχετιζόμενα φαινόμενα, δεν είναι σχέση μιας αφηρημένης γενικότητας και ατομικότητας, αλλά πρόκειται για το «*συγκεκριμένο* γενικό» που ενυπάρχει σε μία και ταυτή υπόσταση, π.χ. στο γένος «φυτό» ή «άνθρωπος». Η διαφορά ανάμεσα στην κατηγορική αυτή κρίση και στην ποιοτική κρίση που είδαμε παραπάνω, διασαφηνίζεται αν συγκρίνουμε π.χ. την κατηγορική κρίση «Το τριαντάφυλλο είναι φυτό» με την ποιοτική κρίση «Το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο» (που δεν αποκλείει ότι κάποια άλλα τριαντάφυλλα είναι άσπρα ή κίτρινα). Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της κατηγορικής κρίσης είναι ότι το περιεχόμενο του υποκειμένου υφίσταται μια αρνητική ανασκόπηση-εντός-εαυτού, για την οποία έγινε επίσης λόγος στην § 176, και κατά το μέτρο που είναι μια ατομική, *ειδική* περίπτωση της συγκεκριμένης γενικότητας, *αποκλείει* από τον εαυτό του τα υπόλοιπα είδη. Έτσι στο παράδειγμά μας είναι σαφές ότι το τριαντάφυλλο είναι μόνο *ένα* είδος της γενικής περιοχής «φυτά», που σαν τέτοιο αποκλείει ότι πρόκειται για γαρύφαλλο, ζουμπούλι κτλ. Η κατηγορική κρίση έγκειται λοιπόν στο ότι συνδέει απόλυτα ένα είδος (π.χ. το τριαντάφυλλο) με το γένος του (τα φυτά ενγένει).

2. Ο Χέγκελ κάνει έναν παραλληλισμό με τη σχέση υπόστασης - συμβεβηκότος· ενώ το συμβεβηκός ανήκει στην υπόσταση (όπως εδώ το είδος στο γένος του), εντούτοις το συμβεβηκός αποκτά μια *αυθυπαρξία* απέναντι στην υπόσταση, η σχέση που τα συνδέει γίνεται «εσωτερική» και μεταποιείται σε σχέση αιτιότητας, δηλ. σε σχέση αιτίας - αποτελέσματος (δες παραπάνω §§ 152-3). Στην περίπτωση της κατηγορικής κρίσης αυτή η μεταποίηση είναι δυνατή, όταν διαπιστώνεται ότι μέσα σε

3) Μέσα σ' αυτή την εξωτερίκευση της έννοιας τίθεται συνάμα η εσωτερική ταυτότητα, έτσι ώστε το γενικό είναι το γένος [Gattung] που μέσα στην αποκλείουσα ατομικότητά του ταυτίζεται με τον εαυτό του. Αυτή η κρίση, που έχει αυτό το γενικό και για τους δύο όρους της, τη μια φορά ως γενικό, την άλλη ως κύκλο της αυτοαποκλειόμενης μερίκευσής της, μέσα στην οποία το γένος είναι τόσο ένα *είτε-είτε* όσο και ένα *και-τούτο-κι-εκείνο*, είναι η *διαζευκτική* κρίση. Η γενικότητα, κατ' αρχήν ως γένος και τώρα επίσης ως περιοχή των ειδών του, προσδιορίζεται έτσι και τίθεται ως ολότητα[3].

ένα γένος περιέχονται και άλλα είδη, π.χ. μέσα στο γένος «φυτό» δεν περιέχονται μόνο τριανταφυλλιές, αλλά και μια τεράστια πληθώρα δημητριακών, οπωρικών, εσπεριδοειδών κτλ. φυτών, ενώ η σχέση της γενικής περιοχής «φυτά» δεν έχει άμεση σχέση (είναι, όπως λέει ο Χέγκελ, «αδιάφορη») προς ένα και μόνο είδος. Η κρίση παίρνει τότε τη μορφή μιας *υπόθεσης*: «Εάν υπάρχει Α, τότε υπάρχει Β», π.χ. «Εάν βρέξει, τότε υπάρχει υγρασία», όπου είναι σαφές ότι η υγρασία (αποτέλεσμα) έχει ως αιτία της τη βροχή.

3. Η *διαζευκτική* κρίση περιγράφεται ως *τιθέμενη* μερίκευση του γενικού. Μια δυνάμει (και όχι ρητά τεθειμένη) μερίκευση της έννοιας είναι ήδη η κρίση σαν τέτοια, εφόσον διασπά την έννοια σε υποκείμενο και κατηγορούμενο. Αλλά με τη σχέση του γένους προς τα είδη του η μερίκευση γίνεται ρητή. Αυτή τη φυγή της έννοιας από την αρχική της ενότητα, αυτή τη διάσπαση και μερίκευσή της, ονομάζει ο Χέγκελ «εξωτερίκευση» (Entäußerung). Επειδή δεν είχε τεθεί έως τώρα η εξωτερίκευση, έλειπε και η ρητή ταυτότητα της έννοιας με τον *εαυτό* της, αφενός με τον εαυτό ως γενικότητα του γένους, αφετέρου με όλο τον «κύκλο» των ειδών στα οποία το γένος υποδιαιρείται. Η *διαζευκτική* κρίση περιλαμβάνει στα δύο της σκέλη (υποκείμενο - κατηγορούμενο) αυτές τις δύο εκφάνσεις της έννοιας: α) την έννοια ως γενικότητα γένους, β) τον κύκλο των ειδών στον οποίο η έννοια συνοψίζεται αυτοαποκλειόμενη: παίρνει δηλαδή τη μορφή μιας εναλλακτικής διάζευξης, όπου ή γίνονται δεκτοί όλοι οι όροι («και-τούτο-κι-εκείνο») ή ο ένας από αυτούς («είτε-είτε»). Ως παραδείγματα διαζευκτικής κρίσης αναφέρονται: «Το ποιητικό καλλιτέχνημα είναι ή επικό ή λυρικό ή δραματικό» (όπου είναι σαφές ότι

δ) Η κρίση της έννοιας

§ 178

Η *κρίση της έννοιας* έχει ως περιεχόμενο την έννοια, την ολότητα σε απλή μορφή, το γενικό με τον πλήρη προσδιορισμό του. Το υποκείμενο είναι 1) κατ' αρχήν κάτι ατομικό, που έχει ως κατηγορούμενό του την *ανασκόπηση* του μερικού προσδιορισμένου-Είναι πάνω στο γενικό του – τη συμφωνία ή ασυμφωνία αυτών των δύο όρων [δηλαδή του μερικού και του γενικού]. Το κατηγορούμενο μιας τέτοιας κρίσης είναι όροι όπως: καλός, αληθινός, ορθός κτλ. Αυτή είναι η *βεβαιωτική* κρίση[1].

αυτά τα τρία είδη *συνοψίζουν την έννοια* του ποιητικού καλλιτεχνήματος), «Το χρώμα είναι ή κίτρινο ή μπλε ή κόκκινο κτλ.». Ο Χέγκελ παρατηρεί ότι οι δύο όροι της διαζευκτικής κρίσης ταυτίζονται, δηλαδή το γένος που εκφράζεται μέσα στο υποκείμενο είναι η ολότητα των ειδών που απαριθμούνται μέσα στο κατηγορούμενο. Αυτή η ενότητα του γενικού και του μερικού είναι η ενιαία *έννοια*, η οποία αποτελεί εφεξής το περιεχόμενο της κρίσης. Έτσι οδηγούμαστε στην «κρίση της έννοιας».

1. Η «κρίση της έννοιας», η ανώτατη μορφή κρίσης, έχει ως περιεχόμενο την ίδια την έννοια, έτσι όπως αυτή ορίστηκε στην § 160: Πρόκειται για μια ολότητα, καθένα από τα στάδια της οποίας (η γενικότητα - η μερικότητα - η ατομικότητα) απαρτίζει το όλο της έννοιας και είναι αδιαχώριστο από αυτήν. Πρόκειται λοιπόν για το γενικό που βρίσκεται σε στενή συνάρτηση με τον πλήρη προσδιορισμό του περιεχομένου του, ή (όπως λέει η § 160): «το καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο». Η κρίση της έννοιας έχει τρία στάδια: 1) τη *βεβαιωτική* κρίση, 2) την *προβληματική* κρίση, και 3) την *αποδεικτική* κρίση.

Η *βεβαιωτική* κρίση έχει ως υποκείμενο κάτι ατομικό και άμεσο, π.χ. «αυτό το σπίτι», «αυτό το τριαντάφυλλο». Αλλά το κατηγορούμενο δεν έχει πια ως περιεχόμενο κάποια γενικότητα ή το γένος ενός είδους, αλλά τη σχέση αυτού του ατομικού ή «μερικού προσδιορισμένου-Είναι» προς τη γενική και αυθύπαρκτη φύση της ολικής *έννοιάς* του. Αυτή η σχέση είναι σχέση ανασκόπησης ή συμφωνία/ασυμφωνία με το απόλυτα γενικό. Για τον Χέγκελ είναι σημαντικό ότι σ' αυτή τη μορφή κρίσης παρουσιάζονται

Τέτοιες κρίσεις, όπως αν ένα αντικείμενο ή μια πράξη είναι καλά ή κακά, αληθινά, ωραία κτλ., είναι αυτές που και στην καθημερινή γλώσσα ονομάζονται «κρίσεις». Δεν θα αποδίδαμε δύναμη κρίσης σε έναν άνθρωπο που καταφέρνει να φτιάχνει θετικές ή αρνητικές κρίσεις όπως: «Αυτό το τριαντάφυλλο είναι κόκκινο», «Αυτή η ζωγραφιά είναι κόκκινη, πράσινη, σκονισμένη» κτλ.

Χάρη στο αξίωμα της άμεσης γνώσης και πίστης, ακόμα και μέσα στη Φιλοσοφία η βεβαιωτική κρίση, μολονότι μέσα στην κοινωνία αποκλείεται ως άτοπη όταν προβάλλει για τον εαυτό της αξιώσεις εγκυρότητας, έχει καταστεί η μοναδική και ουσιαστική μορφή διδασκαλίας. Μέσα στα υποτιθέμενα φιλοσοφικά έργα που υποστηρίζουν αυτό το αξίωμα, μπορεί κανείς να διαβάσει αναρίθμητες *διαβεβαιώσεις* περί λογικής ικανότητας, γνώσης, νόησης κτλ., οι οποίες, επειδή τώρα πια δεν μετράει πολύ η εξωτερική αυθεντία, προσπαθούν να αυτοεπικυρωθούν με ατέλειωτες επαναλήψεις της ίδιας κουβέντας.

και τα τρία στάδια της έννοιας: το ατομικό, το μερικό και το γενικό. Μπορούν να δοθούν πάμπολλα απλοικά παραδείγματα βεβαιωτικής κρίσης· ο Χέγκελ αναφέρει τυχαία κατηγορούμενα: «καλός, αληθινός, ορθός κτλ.», με τα οποία μπορούν να σχηματιστούν κρίσεις όπως: «Αυτή η πράξη είναι καλή», «Αυτή η κουβέντα είναι αληθινή». Αλλά μόνο εάν τα κατηγορούμενα εκληφθούν με το ανώτατο νόημα ως προσδιορισμοί της Ιδέας, μπορεί να φανεί η σημαντικότητα μιας μη-αισθητηριακής, καθαρά Λογικής βεβαιωτικής κρίσης. Για να δείξει αυτή τη χαώδη διαφορά ανάμεσα στις καθημερινές *διαβεβαιώσεις* και στη *βεβαιωτική* κρίση της έννοιας, ο Χέγκελ επισυνάπτει την επακόλουθη Σημείωσή του. Επιπλέον επιτίθεται εκεί στο «αξίωμα της άμεσης γνώσης», που είναι η θρησκευτική πίστη, και το οποίο υποστηρίχτηκε από τον F.H. Jacobi (δες παραπάνω, §§ 61 κ.ε.): παρ' όλες τις αδιάκοπα επαναλαμβανόμενες *διαβεβαιώσεις* (Versicherungen) αυτό το αξίωμα δεν κατορθώνει να γίνει αρκετά πειστικό.

§ 179

Η βεβαιωτική κρίση μέσα στο κατ' αρχήν άμεσο υποκείμενό της δεν περιέχει τη σχέση μεταξύ του μερικού και του γενικού, η οποία εκφράζεται μέσα στο κατηγορούμενο. Αυτή η κρίση είναι λοιπόν μόνο μια *υποκειμενική* «μερικότητα», και απέναντί της στέκεται η αντίθετη διαβεβαίωση που είναι εξίσου βάσιμη, ή μάλλον εξίσου αβάσιμη· αυτή λοιπόν είναι μόνο 2) μια *προβληματική* κρίση. Αλλά όταν αποδίδουμε την αντικειμενική μερικότητα στο *υποκείμενο*, καθιστούμε δηλαδή τη μερικότητά του συστατικό στοιχείο του προσδιορισμένου-Είναι του, τότε 3) το υποκείμενο εκφράζει τη σχέση αυτής της αντικειμενικής μερικότητας προς τη σύστασή του, δηλαδή προς το γένος του, κι έτσι εκφράζει αυτό που αποτελεί το περιεχόμενο του κατηγορούμενου (§ 178). Π.χ.: «Αυτό (άμεση ατομικότητα) το σπίτι (γένος), φτιαγμένο κατά τον τάδε τρόπο (μερικότητα) είναι καλό ή κακό». Αυτή είναι η *αποδεικτική* κρίση[1].

---

1. Εδώ γίνεται λόγος για την *προβληματική* και για την *αποδεικτική* κρίση. Κατ' αρχήν διαπιστώνεται ότι το υποκείμενο της βεβαιωτικής κρίσης δεν περιέχει τη σχέση μερικού-γενικού που εκφράζεται μέσα στο κατηγορούμενο, γιατί αυτό το υποκείμενο είναι μόνο ατομικό και κατ' αρχήν άμεσο· η βεβαιωτική κρίση είναι λοιπόν «μερική» (δες πώς ορίστηκε στην § 175), αφορά μόνο *μερικά* υποκείμενα, και μάλιστα αυτή η μερικότητα δεν έχει τεθεί αντικειμενικά μέσα στο υποκείμενο, αλλά τίθεται μέσω του κατηγορούμενου, άρα ως *υποκειμενική* διαβεβαίωση, εξίσου βάσιμη ή αβάσιμη με την αντίθετη διαβεβαίωση. Όταν π.χ. λέγεται: «Αυτή η πράξη είναι καλή», μπορεί σ' αυτό να αντιταχθεί: « Όχι, αυτή η πράξη είναι κακή». Έτσι δείχνεται ότι η βεβαιωτική είναι κατά βάθος μια *προβληματική* κρίση. Όταν αντίθετα μέσα στο ίδιο το υποκείμενο τίθεται αντικειμενικά μια μερικότητα ως συστατικό του στοιχείο, η διαβεβαίωση χάνει τον υποκειμενικό της χαρακτήρα και γίνεται *αποδεικτική*. Τότε εκφράζεται τόσο μέσα στο υποκείμενο όσο και μέσα στο κατηγορούμενο η σχέση του ατομικού προς τη γενική φύση της όλης έννοιάς του: τα δύο στοιχεία της κρίσης αποκτούν μια τέλεια ταυτότητα, μια απόλυτη ισορροπία και συμμετρία. Το παράδειγμα που παρέχει ο

– *Όλα τα πράγματα είναι γένος* (δηλαδή έχουν ένα προορισμό και ένα σκοπό) μέσα σε μια *ατομική* πραγματικότητα μιας *μερικής* σύστασης· και είναι πεπερασμένα, γιατί η μερικότητά τους μπορεί να είναι σύμμετρη ή και να μην είναι σύμμετρη προς το γενικό[2].

§ 180

Κατ' αυτό τον τρόπο το υποκείμενο και το κατηγορούμενο είναι καθένα τους η ολόκληρη κρίση. Η άμεση σύσταση του υποκείμενου δείχνεται κατ' αρχήν ως το *μεσολαβητικό θεμέλιο* ανάμεσα στην ατομικότητα του πραγματικού και στη γενικότητά του, και άρα ως θεμέλιο της κρίσης. Αυτό που πράγματι έχει τεθεί, είναι η ενότητα του υποκείμενου και του κατηγορού-

---

Χέγκελ είναι αρκετά διαφωτιστικό: «Αυτό το κατά τον τάδε τρόπο φτιαγμένο σπίτι είναι καλό (δηλαδή καλοφτιαγμένο) ή κακό (= κακοφτιαγμένο)». Θα λέγαμε ότι ήδη το υποκείμενο είναι εδώ *αυταπόδεικτα* καλό ή κακό, και δεν έχει ανάγκη από την υποκειμενική μας διαβεβαίωση, ούτε μπορεί να προσβληθεί από μια αντίθετη διαβεβαίωση.

2. Αυτή η ολιγόλεκτη παρατήρηση του Χέγκελ περιέχει μια θεμελιώδη πεποίθηση της Οντολογίας του. Αυτό που ειπώθηκε για τις αποδεικτικές κρίσεις, ότι αναδείχνουν μια τέλεια ταυτότητα και συμμετρία των μερών τους, επεκτείνεται εδώ σε *όλα* τα πράγματα! Σε όλα υπάρχει έκδηλο ή άδηλο το γενικό, το ατομικό και το μερικό. Κατ' αυτό το μέτρο τα πάντα ως δημιουργήματα της θεϊκής νόησης είναι (λιγότερο ή περισσότερο) απεικονίσματα της τέλειας συμμετρίας της. Είναι εδώ σαφής ο *αντικειμενικός ιδεαλισμός* του Χέγκελ, που βλέπει ακόμα και στα θνητά, πεπερασμένα και ατελή πλάσματα τη σφραγίδα του Απόλυτου. Αξίζει να προσεχτεί ότι το στοιχείο της *γενικότητας* ερμηνεύεται ως προορισμός (Bestimmung) και σκοπός, μια έννοια που θα μελετηθεί πολύ παρακάτω (δες § 204), το στοιχείο της *μερικότητας* αποδίδεται στο πώς-Είναι («σύσταση»), και το στοιχείο της *ατομικότητας* αποδίδεται στο τί-Είναι (ο Χέγκελ χρησιμοποιεί τη λέξη «πραγματικότητα», Wirklichkeit, που δηλώνει την ταυτότητα με τη λογική ικανότητα, δες τη χεγκελιανή Σημείωση της § 6).

μενου ως η ίδια η έννοια, η οποία γεμίζει το κενό «είναι», το συνδετικό ρήμα. Ενώ τα συστατικά της στοιχεία συνάμα διακρίνονται ως υποκείμενο και κατηγορούμενο, η έννοια έχει τεθεί ως η ενότητά τους, ως σχέση που μεσολαβεί ανάμεσά τους – ως *συλλογισμός*[1].

c) *Ο συλλογισμός*

§ 181

Ο συλλογισμός είναι η ενότητα της έννοιας και της κρίσης· είναι η έννοια, όντας η απλή ταυτότητα στην οποία

---

1. Εδώ δείχνεται η μετάβαση από την αποδεικτική κρίση στον *συλλογισμό*. Στην αποδεικτική κρίση καθένα από τα στοιχεία, τόσο το υποκείμενο όσο και το κατηγορούμενο, περιέχει ολόκληρο το περιεχόμενο της κρίσης. Ποιο είναι αυτό το περιεχόμενο; Είναι η σχέση ανάμεσα σε μια ατομική πραγματικότητα και στη γενικότητά της. Αυτή η σχέση είναι δυνατή, μόνο εάν νοηθεί αυτή τούτη ως ένα «μεσολαβητικό θεμέλιο» ανάμεσα στην ατομικότητα και στη γενικότητα· μια τέτοια μεσολάβηση είναι ασφαλώς η *μερικότητα* που εκτέθηκε στην § 179 ως άμεση *σύσταση* του υποκείμενου. Στο παράδειγμα «Αυτό το κατά τον τάδε τρόπο φτιαγμένο σπίτι είναι καλό ή κακό» η σύσταση του υποκείμενου, που ως μερικότητα μεσολαβεί ανάμεσα στο συγκεκριμένο σπίτι (ατομικότητα) και στο σπίτι ενγένει (γενικότητα), είναι: «φτιαγμένο κατά τον τάδε τρόπο». Αυτή η σύσταση, ο τρόπος ύπαρξης (το πώς-Είναι), αποτελεί το θεμέλιο όπου στηρίζεται ολόκληρη η κρίση. Έτσι δείχνεται, λέει ο Χέγκελ, «κατ' αρχήν»· αλλά αυτό που «πράγματι» συμβαίνει, είναι ότι έχει τεθεί ρητά η *ίδια η έννοια* μέσα στην ολότητα και ενότητά της. Αυτή όχι απλώς ενοποιεί το υποκείμενο με το κατηγορούμενο, όχι μόνο ενυπάρχει μέσα στην ολότητα και πληρότητά της σε καθένα από αυτά, αλλά και γεμίζει με την πληρότητά της το κενό συνδετικό ρήμα, το «είναι». Έτσι η ενότητα υποκείμενου-κατηγορούμενου παύει να είναι εξωτερική και αφηρημένη· γίνεται απόλυτα συγκεκριμένη και πλήρης περιεχομένου. Αλλά η έννοια ως μεσολαβητικός παράγων ανάμεσα στο υποκείμενο και στο κατηγορούμενο μεταποιεί την ίδια την κρίση σε συλλογισμό.

έχουν επανέλθει οι μορφικές διαφορές της κρίσης, και είναι κρίση, γιατί έχει τεθεί συγχρόνως μέσα στη ρεαλιστικότητα, δηλαδή μέσα στη διαφορά των όρων του. Ο συλλογισμός είναι το έλλογο και *κάθε τι έλλογο*[1].

Ο συλλογισμός παρουσιάζεται συνήθως ως η *μορφή του έλλογου*, αλλά ως υποκειμενική μορφή, και χωρίς να καταδείχνεται κάποια ενδοσυνάφεια ανάμεσα σ' αυτή τη μορφή και σε κάποιο έλλογο περιεχόμενο, π.χ. σε ένα έλλογο αξίωμα, σε μια έλλογη πράξη, ιδέα κτλ. Γενικά γίνεται πολλή και συχνή κουβέντα για τη *λογική ικανότητα*, και την επικαλούνται συχνά, χωρίς να εξηγούν ποιος

---

1. Με βάση όσα ειπώθηκαν στην § 180 παρέχεται εδώ ο ορισμός του *συλλογισμού* Η κρίση, μέσα στην οποία έχει εισχωρήσει η έννοια ως μεσολαβητικός παράγων ανάμεσα στην ατομικότητα του υποκείμενου και στη γενικότητα του κατηγορούμενου, είναι συλλογισμός. Έτσι ο συλλογισμός ορίζεται ως ενότητα της έννοιας και της κρίσης. Είναι φανερό ότι η ενιαία έννοια, έτσι όπως ορίστηκε στην § 160, προχώρησε επιμεριζόμενη και έτσι μεταποιούμενη σε κρίση, η οποία ως επιμερισμός της έννοιας σε υποκείμενο και κατηγορούμενο είναι *αρνητική* μορφή της έννοιας (δες §§ 165-6), για να οδηγηθεί τώρα σε άρνηση αυτής της αρνητικής μορφής: σε συλλογισμό. Ο συλλογισμός είναι λοιπόν αφενός η έννοια, καθόσον οι «μορφικές διαφορές της κρίσης», δηλ. το υποκείμενο και το κατηγορούμενο, έχουν αναχθεί σε απλή ταυτότητα· αφετέρου ο συλλογισμός είναι κρίση, καθόσον η έννοια έχει διαφοροποιηθεί σε υποκείμενο-κατηγορούμενο και άρα έχει τεθεί μέσα σε ρεαλιστική ύπαρξη (in Realität). Ο Χέγκελ ολοκληρώνει τον προσδιορισμό του συλλογισμού ταυτίζοντάς τον με το *έλλογο* (das *Vernünftige*). Και πράγματι, αν θυμηθούμε ότι η λογική ικανότητα ορίστηκε παραπάνω (στην § 82) ως ενότητα των όρων μέσα στην αντίθεσή τους, αυτή η ικανότητα ταυτίζεται με τον συλλογισμό ως ενότητα της έννοιας και της κρίσης· εδώ πρόκειται ασφαλώς ακόμα για την *υποκειμενική* έννοια, ενώ παρακάτω, στην § 214, θα ιδούμε ότι η λογική ικανότητα ταυτίζεται με την *αντικειμενικά* ανηρημένη έννοια, που είναι η ιδέα. Για την ώρα διαπιστώνεται ότι *κάθε τι έλλογο* έχει τη δομή μιας απόλυτης ενότητας της έννοιάς του και των διαφορών της κρίσης, είναι δηλαδή συλλογισμός.

είναι ο *προσδιορισμός* της, ή *τί* είναι η λογική ικανότητα, και ακόμα λιγότερο σκέπτονται την ενδοσυνάφειά της με τον συλλογισμό. Πράγματι ο *μορφικός συλλογισμός* παρουσιάζει το έλλογο με τέτοιο άλογο τρόπο, ώστε δεν έχει πια καμιά σχέση με οποιοδήποτε έλλογο περιεχόμενο. Αλλά μιας και ένα τέτοιο περιεχόμενο μπορεί να είναι έλλογο μόνο δυνάμει του ίδιου προσδιορισμού, μέσω του οποίου η *νόηση* είναι λογική ικανότητα, μπορεί να είναι έλλογο μόνο δυνάμει της μορφής· και αυτή η μορφή είναι ο συλλογισμός[2].

– Ο συλλογισμός δεν είναι άλλο παρά η *τεθειμένη* (κατ' αρχήν μορφικά) *ρεαλιστικά υπαρκτή έννοια*, όπως ειπώθηκε παραπάνω. Άρα ο συλλογισμός είναι το *ουσιώδες θεμέλιο κάθε τι αληθινού*· και ο ορισμός του Απόλυτου είναι τώρα: το Απόλυτο είναι ο συλλογισμός, ή αν διατυπώσουμε αυτό τον ορισμό ως πρόταση: «*Το κάθε τι είναι συλλογισμός*». Το

---

2. Ο Χέγκελ ασκεί εδώ κριτική στην παραδοσιακή Λογική, η οποία εκλαμβάνει τον συλλογισμό ως *μορφή* της υποκειμενικής νόησης παραβλέποντας ολωσδιόλου το *περιεχόμενο* Πράγματι η μορφική (ή τυπική) Λογική αρκείται να παρέχει στον συλλογισμό τη μορφή: «Εάν Α είναι Β και Β είναι Γ, τότε Α είναι Γ». Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: « Όπως η έννοια και η κρίση, έτσι και ο συλλογισμός περιγράφεται συνήθως μόνο ως μορφή της υποκειμενικής μας νόησης. Ο συλλογισμός, λένε, είναι η διαδικασία θεμελίωσης της κρίσης. Σίγουρα η κρίση μάς παραπέμπει στον συλλογισμό· αλλά η πρόοδος από την κρίση στον συλλογισμό δεν γίνεται μόνο με την υποκειμενική μας πράξη, αλλά η ίδια η κρίση είναι αυτή που τίθεται ως συλλογισμός, και με το συμπέρασμα επανέρχεται στην ενότητα της έννοιας». Ο Χέγκελ διασαφηνίζει επίσης ότι χάρη στον συλλογισμό πραγματώνεται η μετάβαση από την υποκειμενική στην αντικειμενική έννοια· αφού δηλαδή η υποκειμενική έννοια πέρασε από ένα πρώτο στάδιο, το στάδιο της έννοιας-σαν-τέτοιας (§§ 163-5), και από ένα δεύτερο στάδιο, το στάδιο της κρίσης (§§ 166-80), μέσω του τρίτου σταδίου – που είναι ο συλλογισμός – η έννοια οδηγείται στην αντικειμενικότητά της (§§ 194-212).

κάθε τι είναι *έννοια*, το προσδιορισμένο-Είναι της οποίας είναι η διαφοροποίηση των σταδίων της, έτσι ώστε η *γενική* φύση της έννοιας παρέχει στον εαυτό της μια εξωτερική πραγματικότητα μέσω της *μερικότητας*, και έτσι, και ως αρνητική ανασκόπηση-εντός-εαυτού, καθιστά τον εαυτό της *άτομο*.

–Ή αντίστροφα: το πραγματικό είναι κάτι *ατομικό*, που μέσω της *μερικότητας* ορθώνεται έως τη *γενικότητα* και ταυτίζεται μαζί της.

– Το πραγματικό είναι ένα, αλλά είναι και ο διαχωρισμός των συστατικών στοιχείων της έννοιας· και ο συλλογισμός είναι η κυκλική πορεία της μεσολάβησης των σταδίων του, μέσω της οποίας το πραγματικό τίθεται ως ένα[3].

§ 182

Μέσα στον *άμεσο* συλλογισμό οι όροι της έννοιας ως *αφηρημένοι* στέκονται αναμεταξύ τους μόνο μέσα σε εξωτερική

3. Ο Χέγκελ αναμετρά εδώ τις διανυόμενες βαθμίδες προς το Απόλυτο και προς την ολότητα. Ήδη στην § 160 αναφέρθηκε ότι η έννοια είναι η ολότητα, και άρα το κάθε τι είναι έννοια: δες και τη 2η υποσημείωση εκείνης της παραγράφου, όπου παρατίθεται η χεγκελιανή πεποίθηση: «το Απόλυτο είναι η έννοια». Ωστόσο η πορεία δεν σταμάτησε στην αφηρημένη έννοια-σαν-τέτοια. Η κρίση ήταν μια πιο προχωρημένη βαθμίδα Απόλυτου, όπου κατετέθη η πεποίθηση (δες § 167): «όλα τα πράγματα είναι κρίσεις». Τώρα ο Χέγκελ ταυτίζει το Απόλυτο και την ολότητα με τον συλλογισμό. Αυτό δεν ακυρώνει το ότι κάθε τι είναι έννοια, αλλά πρόκειται για μια πιο προσδιορισμένη έκφραση της ίδιας πεποίθησης, μετά τη διαφοροποίηση της έννοιας σε γενικότητα-μερικότητα-ατομικότητα και μετά τον επιμερισμό της έννοιας σε ατομικό υποκείμενο και σε γενικό κατηγορούμενο της κρίσης. Αυτό το «κάθε τι» που είναι το Απόλυτο ή το έλλογο, είναι επίσης το *πραγματικό*, που σε ένα πρώτο στάδιο είναι ενιαίο ή ατομικό, ως *μία* έννοια, για να επιμερισθεί κατόπιν σε κρίση και να ανυψωθεί τελικά στην ενότητα και ολότητα του συλλογισμού.

σχέση. Οι δύο *ακραίοι όροι* είναι η ατομικότητα και η γενικότητα, ενώ η έννοια ως *μεσαίος όρος* που συνδέει συλλογιστικά[1] αυτούς τους δύο, είναι και αυτή μόνο η αφηρημένη μερικότητα. Έτσι οι ακραίοι όροι τίθενται ως αυθύπαρκτοι και αδιάφοροι τόσο αναμεταξύ τους όσο και προς τον μεσαίο τους όρο. Αυτός ο συλλογισμός είναι λοιπόν το έλλογο, αλλά στερημένο από έννοια· είναι ο μορφικός συλλογισμός της *διάνοιας*.

— Μέσα σ' αυτόν το υποκείμενο συνδεέται με έναν *άλλο* προσδιορισμό· αλλιώτικα ειπωμένο: το γενικό μέσω αυτής της μεσολάβησης υπάγει εντός του ένα εξωτερικό προς αυτό υποκείμενο. Αντίθετα ο συλλογισμός της λογικής ικανότητας έγκειται στο ότι το υποκείμενο μέσω της μεσολάβησης συνδέεται συλλογιστικά *με τον εαυτό του*. Μόνο κατ' αυτό τον τρόπο είναι ετούτο υποκείμενο· δηλαδή μέσα στο υποκείμενο καθ' εαυτό [= ενδόμυχα] πρωτοϋπάρχει ο συλλογισμός της λογικής ικανότητας[2].

---

1. die zusammenschließende Mitte. Το ρήμα zusammenschließen σημαίνει: «συνδέω, ενώνω». Ωστόσο ο Χέγκελ λαμβάνει υπόψη του την *ετυμολογική σύνθεση* αυτού του ρήματος, που το καθιστά συγγενικό προς το ρήμα schließen = «συμπεραίνω», και προς το ουσιαστικό Schluß = «συλλογισμός». Έτσι το «συνδέειν» εμπλουτίζεται με το νόημα μιας συλλογιστικής και συμπερασματικής σύνδεσης. Ας ληφθεί επιπλέον υπόψη ότι η λέξη Schluß =«συλλογισμός» σημαίνει επίσης: «κλείσιμο» και «τέλος»· και το συγγενικό ρήμα schließen = «συμπεραίνω» σημαίνει επίσης αναλογικά: «κλείνω» και «τελειώνω». (Αξίζει να προσεχτεί ότι και στα ελληνικά το ρήμα «συμπεραίνω» ενέχει ετυμολογικά το νόημα «περαίνω» = τελειώνω· αλλά και τα ρήματα «κλείνω» και «τελειώνω» έχουν κάποια νοηματική συγγένεια: λέγοντας ότι «κλείνουμε» μια συζήτηση ή μια διάλεξη, εννοούμε ότι τις τελειώνουμε). Αυτές οι σημασίες παίζουν ρητά ή άρρητα κάποιο ρόλο μέσα στη σκέψη του Χέγκελ. Όπου το θεωρώ απαραίτητο εδώ και παρακάτω, μεταφράζω και υποδείχνω αυτές τις πρόσθετες σημασίες των χεγκελιανών όρων.

2. Ο Χέγκελ περιγράφει εδώ μια πρώτη μορφή συλλογισμού, την οποία εδώ ονομάζει *άμεσο*, στην § 183 *ποιοτικό* συλλογισμό. Είναι και πάλι ένα στάδιο αμεσότητας, ενώ θα επακολουθήσει ο συλλογισμός της ανασκόπησης (§ 190) και ο συλλογισμός της αναγκαιότητας (§ 191). Ο

Μέσα στην παρακάτω εξέταση ο συλλογισμός της διάνοιας εκφράζεται σύμφωνα με τη συνηθισμένη, τρέχουσα σημασία με το υποκειμενικό του σχήμα, το οποίο του ανήκει όταν *εμείς* φτιάχνουμε τέτοιους συλλογισμούς. Πράγματι είναι μόνο ένα *υποκειμενικό* συλλογίζεσθαι· έχει όμως επίσης την αντικειμενική σημασία, ότι εκφράζει μόνο το *πεπερασμένο* των πραγμάτων, αλλά το εκφράζει κατά τον τρόπο που έχει πετύχει εδώ η μορφή. Στην περίπτωση των πεπερασμένων πραγμάτων η υποκειμενικότητά τους ως πραγμοειδές μπορεί να διαχωρίζεται από τις ιδιότητές τους, από τη μερικότητά τους, αλλά και από τη γενικότητά τους· όχι μόνο όταν η γενικότητά τους είναι η σκέτη ποιότητα του πράγματος και η εξωτερική του

άμεσος συλλογισμός είναι ο πιο γνωστός χάρη στη μορφική Λογική, με τους δύο ακραίους όρους και τον ένα μεσαίο όρο που συνδέει τους δύο. Ο Χέγκελ επεξηγεί ότι οι δύο ακραίοι όροι σημαίνουν κάτι ατομικό και κάτι γενικό, ενώ ο μεσαίος όρος σημαίνει κάτι μερικό. Ένα συνηθισμένο παράδειγμα που προσκομίζει ο Χέγκελ έχει ως εξής:

Αυτό το τριαντάφυλλο (ακραίος όρος) είναι κόκκινο (μεσαίος).

Το κόκκινο (μεσαίος) είναι χρώμα (ακραίος).

Άρα αυτό το τριαντάφυλλο (ακραίος) είναι χρωματιστό (ακραίος).

Το ότι οι ακραίοι όροι σχετίζονται εξωτερικά μεταξύ τους και προς τον μεσαίο όρο, είναι δηλαδή αυθύπαρκτοι και «αδιάφοροι», δείχνει ότι εδώ απουσιάζει η ενότητα και η εσωτερική συνοχή της έννοιας. Πρόκειται λοιπόν για κάτι στερημένο από αληθινά έλλογο χαρακτήρα, γι' αυτό ο Χέγκελ το αποδίδει στη *διάνοια* (Verstandesschluß) και όχι στη λογική ικανότητα. Οι όροι αυτού του συλλογισμού βρίσκονται σε τόσο εξωτερική και αυθύπαρκτη σχέση μεταξύ τους, ώστε το ατομικό υποκείμενο συνδέεται με τον γενικό ακραίο όρο σαν κάτι ολωσδιόλου *άλλο* – και αντίστροφα. Αντίθετα ο «συλλογισμός της λογικής ικανότητας» (Vernunftschluß) έγκειται στο ότι οι δύο ακραίοι όροι συνδέονται μεταξύ τους τόσο ενδόμυχα, ώστε πρόκειται για το ίδιο υποκείμενο που συνδέεται με τον εαυτό του· το ίδιο αυτό το υποκείμενο μέσα στον αυτοσχετισμό του («καθ' εαυτό») είναι ήδη ολόκληρος ο συλλογισμός της λογικής ικανότητας.

ενδοσυνάφεια με άλλα πράγματα, αλλά και όταν είναι το γένος του και η έννοιά του[3].

α) Ποιοτικός συλλογισμός

§ 183

Ο πρώτος συλλογισμός είναι συλλογισμός του *προσδιορισμένου-Είναι* – ένας *ποιοτικός* συλλογισμός, όπως δείχτηκε στην προηγούμενη παράγραφο. Η μορφή του είναι 1) Α-Μ-Γ[1], δηλαδή

---

3. Στις επόμενες παραγράφους ο «συλλογισμός της διάνοιας» θα εξεταστεί κάτω από τον τίτλο «ποιοτικός συλλογισμός» με το *υποκειμενικό* νόημα, δηλ. με το νόημα ότι *εμείς* είμαστε οι δημιουργοί αυτού του συλλογισμού. Ωστόσο υπάρχει και το – εξαιρετικά σημαντικό – *αντικειμενικό* νόημα, ότι αυτός ο συλλογισμός εκφράζει το *πεπερασμένο* των πραγμάτων με τη συλλογιστική μορφή που έχει καθιερωθεί από την παραδοσιακή Λογική. Και το ότι το πεπερασμένο κατορθώνει να εκφράζεται με τη μορφή του συλλογισμού, είναι *βέβαια ήδη ένα επίτευγμα*· αλλά αυτό κατορθώνεται μόνο επειδή ο υποκειμενικός χαρακτήρας των ατομικών πραγμάτων (το «πραγμοειδές» τους· γερμανικά: Dingheit) *διαχωρίζεται* από τις επιμέρους ιδιότητες (ως μερικότητες) και από τη γενικότερη περιοχή όπου ανήκουν, άρα τα τρία στάδια της έννοιας (ατομικότητα - μερικότητα - γενικότητα) εκτίθενται ως αθύπαρκτες και ξέχωρες πραγματικότητες, είτε πρόκειται για την ποιοτική κρίση (§ 172), είτε για την κρίση ανασκόπησης όπου τα πράγματα συνδέονται εξωτερικά με άλλα πράγματα (§ 174), είτε για την κρίση αναγκαιότητας όπου πρόκειται για το γένος των πραγμάτων (§ 177), είτε και για την κρίση της έννοιας όπου πρόκειται για την ίδια την έννοιά τους (§ 178). Με αυτή την παρατήρηση ο Χέγκελ υποβιβάζει κάθε μορφή κρίσης σε υποκειμενικότητα και σε έλλειψη καθολικής ενότητας, για να αναδείξει την ολοένα και περισσότερο αναδεικνυόμενη αντικειμενικότητα, ενότητα και ολότητα που πετυχαίνει ο συλλογισμός.

1. Για να δηλώσει τα σχήματα του συλλογισμού, ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ και παρακάτω τις εξής συντομογραφίες: Ε (= Einzelnes), Β (= Besonderes), Α (= Allgemeines). Αντίστοιχα χρησιμοποιώ τις συντομογραφίες: Α (= Ατομικό), Μ (= Μερικό), Γ (= Γενικό).

ένα υποκείμενο ως κάτι ατομικό συνδέεται συλλογιστικά με ένα γενικό προσδιορισμό μέσω μιας [μερικής] ποιότητας.

Το υποκείμενο (ο terminus minor [= ο ελάσσων όρος] έχει και άλλα χαρακτηριστικά εκτός από την ατομικότητα, όπως και ο άλλος ακραίος όρος (το κατηγορούμενο του συμπεράσματος, ο terminus major [= ο μείζων όρος]) έχει και άλλα χαρακτηριστικά εκτός από τη γενικότητα. Αλλά αυτά δεν λαμβάνονται εδώ υπόψη· εξετάζονται εδώ μόνο οι μορφές, μέσω των οποίων αυτοί οι όροι φτιάχνουν ένα συλλογισμό[2].

---

2. Ο άμεσος συλλογισμός ονομάζεται εδώ «συλλογισμός του προσδιορισμένου-Είναι», αφού πρόκειται για μια άμεση παρουσία (Dasein· μεταφράζω: προσδιορισμένο-Είναι), και «ποιοτικός συλλογισμός», επειδή ο μεσαίος όρος της (συμβολίζεται ως M) είναι μια *άμεση ποιότητα* του προσδιορισμένου-Είναι.

Στο 1ο σχήμα αυτή η άμεση ποιότητα συνδέει συλλογιστικά τον πρώτο ακραίο όρο, που ονομάζεται συνήθως «ελάσσων όρος» (terminus minor) ή «υποκείμενο» (subjectum· γι' αυτό και συμβολίζεται ως S) με τον δεύτερο ακραίο όρο, που ονομάζεται συνήθως «μείζων όρος» terminus major) ή «κατηγορούμενο» (praedicatum· γι' αυτό και συμβολίζεται ως P). Αντί να χρησιμοποιήσει αυτά τα καθιερωμένα σύμβολα ο Χέγκελ χρησιμοποιεί τα σύμβολα M (= Μερικό), A (= Ατομικό) και Γ (= Γενικό). Παρουσιάζει το 1ο σχήμα με τη διάταξη Α-Μ-Γ, κι έτσι στην καθιερωμένη συμβολική παράσταση:

M – P		M – Γ
S – M		A – M
———	αντιτάσσει την:	———
άρα S – P		άρα A – Γ

Συμβολίζοντας όλο αυτό το σύμπλεγμα με τα τρία γράμματα: Α-Μ-Γ ο Χέγκελ υπαινίσσεται ότι εδώ δεν πρόκειται τόσο για δύο ξεχωριστά πράγματα (= δύο προκείμενες) και για ένα τρίτο πράγμα (= το συμπέρασμα) που προκύπτει από την ενοποίησή τους· πρόκειται αντίθετα για τη μία και αδιαχώριστη *έννοια*, της οποίας τα τρία στοιχεία, ατομικό-μερικό-γενικό (δες § 163), συντίθενται κατά τη συγκεκριμένη αυτή τάξη. Για να

§ 184

Αυτός ο συλλογισμός είναι εντελώς συμπτωματικός α) ως προς το περιεχόμενο των όρων του. Ο μεσαίος όρος ως αφηρημένη μερικότητα είναι μόνο *ένας κάποιος προσδιορισμός* του υποκείμενου· αλλά το υποκείμενο ως *άμεσο* και άρα εμπειρικά συγκεκριμένο έχει πολλούς άλλους προσδιορισμούς, και άρα μπορεί επίσης να συνδεθεί συλλογιστικά με *πολλές άλλες* γενικότητες. Παρόμοια μια *ατομική* μερικότητα μπορεί να έχει μέσα της πολλούς προσδιορισμούς, έτσι ώστε *ο ίδιος* medius terminus [= μεσαίος όρος] μπορεί να συνδέσει το υποκείμενο με πολλές *διαφορετικές* γενικότητες[1].

αναφέρω και το παράδειγμα που προσκομίζει ο Χέγκελ (δες Logik II, σελ. 358):

Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί.
Ο Γάιος είναι άνθρωπος.
Άρα ο Γάιος είναι θνητός.

Είναι σαφές ότι ένα Ατομικό υποκείμενο (ο Γάιος) υπάγεται σε έναν Μερικό μεσαίο όρο (άνθρωπος), και αυτός ο μεσαίος όρος υπάγεται σε ένα Γενικό κατηγορούμενο (θνητός). Ως συμπέρασμα προκύπτει ότι και το Ατομικό υποκείμενο υπάγεται στο Γενικό κατηγορούμενο.

Ο Χέγκελ επισημαίνει σε μια προφορική προσθήκη: «Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που παρατήρησε και περιέγραψε τις διαφορετικές μορφές, ή, όπως ονομάζονται, τα *σχήματα* [Figuren] του συλλογισμού μέσα στην υποκειμενική τους σημασία· και πραγματοποίησε αυτό το έργο με τόση σιγουριά και ακρίβεια, ώστε ποτέ δεν χρειάστηκε κάποια ουσιώδης προσθήκη. Αλλά όση τιμή και αν του αποδώσουμε γι' αυτό το επίτευγμα, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι οι μορφές του συλλογισμού της διάνοιας και ενγένει της πεπερασμένης νόησης δεν χρησιμοποιήθηκαν διόλου από τον Αριστοτέλη μέσα στις καθαρά φιλοσοφικές του έρευνες. (Δες § 187)».

1. Η παρούσα παράγραφος επισημαίνει τα ελαττώματα του πρώτου σχήματος ως προς το *περιεχόμενο* των όρων του, ενώ η § 185 επισημαίνει τα ελαττώματά του ως προς τη *μορφή* του. Το περιεχόμενο του μεσαίου όρου (στο παράδειγμά μας: «άνθρωπος») είναι κάτι τυχαίο, και άρα δεν συνδέεται με το υποκείμενο κατ' ουσίαν και με αναγκαιότητα. Το εμπει-

Ο μορφικός συλλογισμός δεν χρησιμοποιείται πια· αυτό οφείλεται μάλλον στο ότι πέρασε η μόδα του και όχι στο ότι διείδαν τη μη-ορθότητά του ή στο ότι θέλησαν έτσι να δικαιώσουν την αχρηστία του. Η παρούσα και η επόμενη παράγραφος (§) δείχνει πόσο απρόσφορο είναι ένα τέτοιο συλλογίζεσθαι για την ανεύρεση της αλήθειας.

Σύμφωνα με την άποψη που εκτίθεται μέσα στην παρούσα παράγραφο (§) οι τέτοιοι συλλογισμοί μπορούν να *αποδείξουν* (όπως λέγεται) τα πιο διαφορετικά πράγματα. Αρκεί μόνο να βρεθεί ένας medius terminus [= μεσαίος όρος], βάσει του οποίου θα γίνει η μετάβαση στον ζητούμενο όρο. Με έναν άλλο medius terminus θα μπορούσε να *αποδειχτεί* κάτι άλλο, ακόμα και το εντελώς αντίθετο.

– Όσο πιο συγκεκριμένο είναι ένα αντικείμενο, τόσο πιο πολλές απόψεις έχει, που του ανήκουν και μπορούν να χρησιμεύσουν ως μεσαίοι όροι. Το να προσδιοριστεί, ποια από αυτές τις απόψεις είναι πιο ουσιώδης από τις άλλες, απαιτεί ένα περαιτέρω συλλογισμό του ίδιου είδους, που θα εμμείνει στον ατομικό προσδιορισμό και θα μπορέσει εύκολα να βρει μέσα του κάποια πλευρά ή άποψη, μέσω της οποίας θα του αποδοθεί *σπουδαιότητα* και *αναγκαιότητα*.

§ 185

β) Αυτός ο συλλογισμός είναι εξίσου συμπτωματικός ως προς τη μορφή της *σχέσης* που υπάρχει μέσα του. Σύμφωνα με την έννοια του συλλογισμού η αλήθεια έγκειται στη διασύνδεση δύο διαφορετικών πραγμάτων με ένα μεσαίο όρο, μέσα στον

ρικά συγκεκριμένο υποκείμενο («ο Γάιος») μπορεί λοιπόν να συνδεθεί συλλογιστικά και με άλλους μεσαίους όρους. Αλλά και ο μεσαίος όρος μπορεί να αφορά περισσότερα από ένα υποκείμενα (δεν είναι άνθρωπος μόνο ο Γάιος, αλλά και πολλοί άλλοι).

οποίο αυτά αποτελούν ενότητα. Αλλά οι διασυνδέσεις των ακραίων όρων με τον μεσαίο όρο (οι επονομαζόμενες «*προκείμενες*», η μείζων και η ελάσσων προκείμενη) είναι εδώ μάλλον *άμεσες* διασυνδέσεις, [δηλαδή δεν έχουν πράγματι ένα μεσαίο όρο].

Αυτή η αντίφαση μέσα στον συλλογισμό εκφράζεται πάλι με μια απέραντη *πρόοδο*. Καθεμιά από τις προκείμενες απαιτεί να αποδειχτεί με ένα συλλογισμό· και αφού ο νέος συλλογισμός έχει δύο άμεσες προκείμενες, η απαίτηση για απόδειξη διπλασιάζεται αδιάκοπα και επαναλαμβάνεται *επ' άπειρο*[1].

§ 186

Προσβλέποντας στη σημαντικότητα αυτού του συλλογισμού για την εμπειρία, είδαμε ότι έχει ένα *ελάττωμα*, ενώ σ' αυτή τη μορφή απέδωσαν απόλυτη ορθότητα. Αυτό το ελάττωμα πρέπει να αναιρεθεί αφ' εαυτού μέσα στον σταδιακό προσδιορισμό του

---

1. Εδώ εκτίθενται τα ελαττώματα του ποιοτικού συλλογισμού ως προς τη *μορφή* του, δηλαδή ως προς τη μορφική σχέση των όρων του. Αυτή είναι μια σχέση *αμεσότητας* και άρα αμοιβαίας αδιαφορίας κάθε όρου για τους άλλους. Ο Χέγκελ πιστοποιεί έτσι ότι η μορφική σχέση των όρων είναι τυχαία, γιατί πρόκειται για δύο διαφορετικά πράγματα που μόνο χάρη στον μεσαίο όρο ενοποιούνται, π.χ. ο Γάιος και η θνητότητα ενοποιούνται χάρη στον μεσαίο όρο «άνθρωπος». Αλλά η σχέση Α-Μ, δηλαδή ανάμεσα στον ατομικό ακραίο όρο («Γάιος») και στον μερικό μεσαίο όρο («άνθρωπος») οφείλει να αποδειχτεί με ένα συλλογισμό, που θα έχει ανάγκη από έναν άλλο μεσαίο όρο· παρόμοια η σχέση Μ-Γ, δηλαδή ανάμεσα στον μερικό μεσαίο όρο («άνθρωπος») και στον γενικό ακραίο όρο («θνητός») οφείλει να αποδειχτεί με ένα συλλογισμό, που θα έχει ανάγκη από έναν άλλο μεσαίο όρο – αλλά και αυτές οι αποδείξεις γεννούν την απαίτηση για περαιτέρω απόδειξη, και η πορεία συνεχίζεται *επ' άπειρο*. Έτσι το αποδεικτικό κύρος του ποιοτικού συλλογισμού χάνεται μέσα στην απεραντοσύνη.

συλλογισμού. Γιατί είμαστε τώρα μέσα στη σφαίρα της έννοιας, και εδώ, όπως και μέσα στην κρίση, ο *αντίθετος* προσδιορισμός δεν είναι πια παρών *καθ' εαυτόν* [= ενδόμυχα], αλλά έχει τεθεί ρητά. Για να προσδιοριστεί σταδιακά ο συλλογισμός, χρειάζεται λοιπόν να προσληφθεί και να γίνει αποδεκτό αυτό που σε κάθε βήμα τίθεται με το ίδιο το συλλογίζεσθαι[1].

Μέσα στον άμεσο συλλογισμό Α-Μ-Γ μεσολαβείται το *ατομικό* [μέσω ενός μερικού] με κάτι γενικό, και τίθεται μέσα σ' αυτό το *συμπέρασμα* ως *γενικό*. Άρα το ατομικό υποκείμενο[2], που γίνεται κάτι γενικό, χρησιμεύει στο να ενώνει τους δύο ακραίους όρους και να μεσολαβεί ανάμεσά τους. Αυτό δίνει το *δεύτερο σχήμα* του συλλογισμού: 2) Γ-Α-Μ. Τούτο εκφράζει την

---

1. Ο Χέγκελ μεταβαίνει τώρα στην παρουσίαση του δεύτερου σχήματος. Ας σημειωθεί ότι το δεύτερο χεγκελιανό συλλογιστικό σχήμα είναι το τρίτο αριστοτελικό, και το τρίτο χεγκελιανό σχήμα είναι το δεύτερο αριστοτελικό. Με τις δύο προηγούμενες παραγράφους (§§ 184-5) διαπιστώσαμε ένα *ελάττωμα* του πρώτου σχήματος όσον αφορά αφενός το περιεχόμενο, αφετέρου τη μορφή. Και όμως η παραδοσιακή Λογική θεώρησε το πρώτο αυτό σχήμα απόλυτα ορθό, και τα υπόλοιπα λιγότερο τέλεια· θεωρήθηκε μάλιστα ότι τα υπόλοιπα «ανάγονται» στο πρώτο σχήμα. Αντίθετα ο Χέγκελ πιστεύει ότι το ελάττωμα οφείλει να αναιρεθεί μέσα στα επόμενα σχήματα, και μάλιστα «αφ' εαυτού του», άρα όχι μέσω κάποιας εξωτερικής σκέψης. Αυτή την πεποίθηση τη στηρίζει στο ότι ο ποιοτικός συλλογισμός ανήκει στη σφαίρα της έννοιας, όπου το αντίθετο δεν είναι πια κάτι δυνάμει ή ενδιάθετα παρόν, αλλά υπάρχει ενεργεία και άρα μέσα σε ενότητα προς το αντίθετό του: το ατομικό είναι ενοποιημένο με το μερικό, το μερικό με το γενικό, και έτσι επίσης το ατομικό με το γενικό. Για τον σταδιακό προσδιορισμό και άρα την τελειοποίηση του πρώτου σχήματος χρειάζεται λοιπόν μόνο να συλλάβει κάποιος αυτό που τίθεται «αφ' εαυτού», «με το ίδιο το συλλογίζεσθαι», μέσα σε μια πορεία αυτοτελειοποίησης.

2. Ακολουθώ εδώ την 3η έκδοση, που γράφει: Das einzelne Subjekt (= το ατομικό υποκείμενο)· οι δύο πρώτες εκδόσεις γράφουν: Das Einzelne als Subjekt (= το ατομικό ως υποκείμενο).

αλήθεια του πρώτου· δείχνει δηλαδή ότι η μεσολάβηση έχει λάβει χώρα μέσα σε κάτι ατομικό, και άρα ότι είναι κάτι συμπτωματικό[3].

§ 187

Το γενικό, που μέσα στο πρώτο συμπέρασμα προσδιορίστηκε μέσω της ατομικότητας, περνά στο δεύτερο σχήμα και εκεί κατέχει τώρα τη θέση που ανήκε στο άμεσο υποκείμενο. Στο δεύτερο σχήμα το γενικό συνδέεται συλλογιστικά με το μερικό. Άρα με αυτό το συμπέρασμα το γενικό έχει τεθεί ως μερικό, και γίνεται μεσολαβητικό στοιχείο ανάμεσα στους δύο ακραίους όρους, οι θέσεις των οποίων καταλαμβάνονται τώρα από τα άλλα δύο [δηλαδή το μερικό και το ατομικό]. Αυτό είναι το *τρίτο σχήμα* του συλλογισμού: 3) Μ-Γ-Α[1].

---

3. Εδώ δείχνεται παραστατικά η μετάβαση από το πρώτο στο δεύτερο σχήμα ποιοτικού συλλογισμού. Με το πρώτο σχήμα *το ίδιο* το ατομικό υποκείμενο τίθεται στο συμπέρασμα ως γενικό, και άρα συναποτελεί την ενότητα των δύο ακραίων όρων του συλλογισμού. Το ατομικό αναλαμβάνει λοιπόν τον *μεσολαβητικό* ρόλο ανάμεσα στους δύο ακραίους, πράγμα που παρέχει το δεύτερο σχήμα: Γ-Α-Μ. Διασαφητικά μπορεί να αναφερθεί το εξής παράδειγμα (δες B. Lakebrink 1985, σελ. 135):

Μία υπόσταση (μεταξύ πολλών) είναι ο Γάιος.

Ο Γάιος είναι ένα έλλογο ον.

Άρα μια κάποια υπόσταση είναι επίσης έλλογο ον.

Αλλά κάθε υπόσταση δεν είναι αναγκαστικά έλλογο ον, μπορεί να είναι και άλογο ή άψυχο ον· και ένα έλλογο ον δεν είναι απλώς και μόνο υπόσταση, αλλά και πολλά άλλα πράγματα. Το ότι συνέπεσε ένα ατομικό ον («ο Γάιος») να είναι και υπόσταση και έλλογο ον, είναι καθαρή σύμπτωση. Έτσι αποκαλύπτεται τί πράγματι συμβαίνει και στο πρώτο σχήμα, δηλαδή ότι και εκεί το μεσολαβητικό στοιχείο είναι κάτι ατομικό και άρα τυχαίο, συμπτωματικό.

1. Εδώ γίνεται η μετάβαση στο 3ο σχήμα του ποιοτικού συλλογισμού. Ο Χέγκελ το περιγράφει με βάση τον γενικό όρο (Γ). Αυτός εμφανίστηκε αρχικά στην τρίτη θέση (1ο σχήμα: Α-Μ-Γ), πήρε έπειτα τη

Τα επονομαζόμενα *σχήματα* του συλλογισμού (ο Αριστοτέλης ξέρει εύλογα μόνο *τρία*· το *τέταρτο* είναι μια περιττή και μάλιστα βλακώδης προσθήκη των νεώτερων)[2] στη συνηθισμένη διαπραγμάτευσή τους τοποθετούνται το ένα δίπλα στο άλλο, χωρίς να σκέπτεται κάποιος να δείξει

θέση του άμεσου υποκείμενου, άρα την πρώτη θέση (2ο σχήμα: Γ-Α-Μ), και τώρα γίνεται μεσολαβητικό στοιχείο ανάμεσα στο μερικό και στο ατομικό (3ο σχήμα: Μ-Γ-Α). Το τρίτο σχήμα εκφράζει την αλήθεια του δεύτερου σχήματος, δηλαδή το γεγονός ότι το ατομικό και το μερικό στοιχείο μιας έννοιας θεμελιώνονται και ενοποιούνται χάρη στο γενικό. Ως παράδειγμα μπορεί εδώ να αναφερθεί:

Ο άνθρωπος είναι θνητός.

Θνητός είναι και ο Ιησούς Χριστός.

Άρα άνθρωπος είναι και ο Ιησούς Χριστός.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ παρέχει ένα βαθύτερο νόημα στα τρία σχήματα του ποιοτικού συλλογισμού: «Το αντικειμενικό νόημα των σχημάτων του συλλογισμού έγκειται στο ότι κάθε τι έλλογο αναδείχνεται ως ένας τριπλός συλλογισμός· δηλαδή καθένα από τα μέλη του καταλαμβάνει τόσο τη θέση του ακραίου όσο και τη θέση του μεσολαβητικού μεσαίου όρου. Αυτή είναι π.χ. η περίπτωση των τριών κλάδων της Φιλοσοφίας, δηλ. της Λογικής ιδέας, της φύσης και του πνεύματος. Κατ' αρχήν η φύση είναι ο μεσαίος όρος, που συνδέει συλλογιστικά τους άλλους δύο. Η φύση, αυτή η άμεση ολότητα, αναπτύσσεται μέσα στους δύο ακραίους όρους: της Λογικής ιδέας και του πνεύματος. Αλλά το πνεύμα είναι πνεύμα, μόνο όταν έχει μεσολαβηθεί από τη φύση. Δεύτερο: το πνεύμα, το οποίο γνωρίζουμε ως το ατομικό ή ως το ενεργητικό αξίωμα, γίνεται ο μεσαίος όρος, και η φύση μαζί με τη Λογική ιδέα καταλαμβάνουν τα άκρα. Το πνεύμα είναι αυτό που γνωρίζει τη Λογική ιδέα μέσα στη φύση, και έτσι την ανορθώνει έως την ουσία του. Τρίτο: Η ίδια η Λογική ιδέα γίνεται μεσαίος όρος· αυτή είναι η απόλυτη υπόσταση του πνεύματος όπως και της φύσης, το γενικό αξίωμα που διαπερνά τα πάντα. Αυτά είναι τα μέλη του απόλυτου συλλογισμού».

2. Ο Αριστοτέλης παρέχει πράγματι μόνο τρία σχήματα συλλογισμού, δες *Αναλυτικά πρότερα* Α', 4-6. Οι μαθητές του Αριστοτέλη, ο Θεόφραστος, ο Εύδημος, αλλά και κατοπινοί μελετητές εξέτασαν το τέταρτο σχήμα, που επονομάστηκε Γαληνικό, επειδή υποτίθεται ότι

την αναγκαιότητά τους, και ακόμα λιγότερο τη σημασία τους και την αξία τους. Δεν είναι λοιπόν να απορεί κανείς που τα σχήματα κατάντησαν αργότερα ένας κενός φορμαλισμός. Εντούτοις έχουν ένα βαθύτατο νόημα, που βασίζεται στην αναγκαιότητα, κάθε *στάδιο* ως χαρακτηριστικό της έννοιας να γίνεται το *όλο*, και να στέκεται ως *μεσολαβητικό θεμέλιο*.

– Αλλά το να βρίσκει κανείς ποιους τίτλους χρειάζονται οι προτάσεις, όπως εάν μπορούν να είναι καθολικές ή αρνητικές, για να βγάζουμε ένα *ορθό* συμπέρασμα μέσα στα διαφορετικά σχήματα, αυτό είναι μια *μηχανική* έρευνα, η οποία εξαιτίας της καθαρά μηχανικής φύσης της και της εσωτερικής ασημαντότητάς της περιέπεσε πολύ σωστά σε λησμονιά.

– Κανένας δεν μπορεί να επικαλεστεί τον Αριστοτέλη για το ότι θέλησε να καταστήσει σπουδαίες τέτοιες έρευνες ή τον συλλογισμό της διάνοιας ενγένει. Είναι αλήθεια ότι αυτός περιέγραψε και αυτές και αναρίθμητες άλλες μορφές του πνεύματος και της φύσης, και ότι εξέτασε και εξέθεσε τους ορισμούς τους. Αλλά τόσο μέσα στις μεταφυσικές του συλλήψεις όσο και μέσα στις θεωρίες του για τη φύση και το πνεύμα απείχε πολύ από του να πάρει ως βάση και ως κριτήριο τις συλλογιστικές μορφές της διάνοιας. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι ούτε μία από αυτές τις θεωρίες δεν θα είχε προκύψει ή επιζήσει, εάν αυτός είχε υποταχθεί στους νόμους της διάνοιας. Στις πολλές περιγραφικές και αναλυτικές έρευνες, που ο Αριστοτέλης παρέχει κατά τον ουσιώδη τρόπο του, το κυρίαρχο στοιχείο

πρωτοδιατυπώθηκε από τον Κλαύδιο Γαληνό, ιατρό και φιλόσοφο του 2ου αιώνα μ.Χ. Το τέταρτο αυτό σχήμα είχε ως εξής: Μ-Γ, Λ-Μ, άρα Γ-Α. Με ένα παράδειγμα: «Οι άνθρωποι είναι θνητοί, ο Γάιος είναι άνθρωπος, Άρα κάτι θνητό είναι ακριβώς αυτός ο Γάιος». Είναι φανερό ότι πρόκειται μόνο για παραλλαγή του 1ου σχήματος.

του είναι πάντα η *θεωρησιακή* [spekulativ] έννοια· και εκείνη τη συλλογιστική της διάνοιας, την οποία πρώτος εξέφρασε τόσο ακριβόλογα, δεν την άφησε ποτέ να εισδύσει στην υψηλότερη σφαίρα της Φιλοσοφίας.

§ 188

Επειδή κάθε στοιχείο του συλλογισμού καταλαμβάνει διαδοχικά τη θέση του μεσαίου όρου και των δύο ακραίων όρων, έχει *αναιρεθεί* η προσδιορισμένη διαφορά καθενός στοιχείου από τα άλλα. Μέσα σ' αυτή τη μορφή, όπου δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στα στοιχεία του, ο συλλογισμός έχει κατ' αρχήν ως συνδετικό του δεσμό την *ισότητα*, δηλαδή την εξωτερική ταυτότητα της διάνοιας. Αυτός είναι ο *ποσοτικός* ή *μαθηματικός* συλλογισμός: εάν δύο πράγματα είναι *ίσα* προς ένα τρίτο, είναι και μεταξύ τους *ίσα*[1].

§ 189

Σε σχέση κατ' αρχήν προς τη μορφή προκύπτουν έτσι δύο τινά: 1) Κάθε στοιχείο έχει πάρει τη λειτουργία και τη θέση του *μεσαίου όρου* και άρα του όλου, χάνοντας έτσι ενδόμυχα τον μονόπλευρο και αφηρημένο χαρακτήρα του (§ 182 και § 184).

---

1. Στα τρία σχήματα του ποιοτικού συλλογισμού, που εκτέθηκαν στις προηγούμενες παραγράφους, δείχτηκε ότι καθένα από τα τρία στοιχεία (Momente): ατομικό – μερικό – γενικό, καταλαμβάνει διαδοχικά τόσο τη θέση του μεσαίου όρου όσο και των δύο ακραίων. Έτσι καταργείται η διαφορά ανάμεσα στα τρία στοιχεία, και κανένα από αυτά δεν παίζει κάποιο ειδικό ή ξεχωριστό ρόλο. Τότε όμως η σχέση ανάμεσα στους τρεις όρους είναι η «εξωτερική ταυτότητα της διάνοιας», η μαθηματική σχέση της *ισότητας* (γερμανικά: Gleichheit· την συναντήσαμε παραπάνω, στην § 117, ως «ομοιότητα»· αφού εδώ πρόκειται για καθαρά μαθηματική σχέση, μπορεί να αποδοθεί ως «ισότητα»). Είναι σαφές ότι εδώ έχει αναιρεθεί η ειδική *ποιότητα* των όρων, και έχει αναχθεί *σε ποσότητα*. Έτσι ο συλλογισμός χαρακτηρίζεται ως «ποσοτικός» ή «μαθηματικός»,

2) Η μεσολάβηση έχει συμπληρωθεί (§ 185), αν και μόνο ενδόμυχα, δηλαδή μόνο ως ένας *κύκλος* μεσολαβήσεων που προϋποθέτουν αμοιβαία η μία την άλλη. Στο πρώτο σχήμα Α-Μ-Γ οι δύο προκείμενες, Α-Μ και Μ-Γ, δεν έχουν ακόμα μεσολαβηθεί. Η πρώτη προκείμενη μεσολαβείται στο τρίτο σχήμα, η δεύτερη προκείμενη στο δεύτερο σχήμα. Αλλά καθένα από τα δύο αυτά σχήματα προϋποθέτει πάλι τα άλλα δύο για τη μεσολάβηση των προκειμένων του[1].

Κατά συνέπεια η μεσολαβητική ενότητα της έννοιας δεν

και τα τρία του στοιχεία είναι μεταξύ τους ίσα, άσχετα από το ποια από αυτά είναι οι δύο ακραίοι όροι και ποιο ο μεσαίος όρος. Εάν π.χ. το ατομικό και το μερικό είναι ίσα προς το γενικό, τότε είναι και μεταξύ τους ίσα. Τα θετικά επακόλουθα αυτής της ισότητας εκτίθενται στην § 189.

1. Εδώ ο Χέγκελ ενδιαφέρεται να δείξει ότι η έλλειψη διαφοράς ανάμεσα στα τρία στοιχεία του ποιοτικού συλλογισμού οδηγούν όχι μόνο σε ένα *ποσοτικό* συλλογισμό, ο οποίος σαν τέτοιος εξακολουθεί να ανήκει στην περιοχή της αμεσότητας, αλλά σε ένα ξεπέρασμα της αμεσότητας και άρα σε ένα νέο είδος συλλογισμού, που είναι ο *συλλογισμός της ανασκόπησης* (Reflexionsschluß). Αυτό το ξεπέρασμα περιγράφεται με τα εξής δύο σημεία: 1) Αφού κάθε στοιχείο του ποιοτικού συλλογισμού πήρε διαδοχικά τη θέση του *μεσαίου όρου*, και αφού ο μεσαίος όρος ενοποιεί τους δύο άλλους, τα τρία στοιχεία έπαψαν να είναι μονόπλευρα και αφηρημένα (όπως δείχτηκαν στις §§ 182 και 184), και απέκτησαν ένα καθολικό και ολοποιητικό χαρακτήρα. Ο συλλογισμός της ανασκόπησης χαρακτηρίζεται από αυτό το ξεπέρασμα του μονόπλευρου και αφηρημένου χαρακτήρα. 2) Αυτό που απουσίαζε από τον *άμεσο* ή ποιοτικό συλλογισμό, ήταν η *μεσολάβηση*. Χάρη στα τρία συλλογιστικά σχήματα αυτή η έλλειψη ξεπεράστηκε, γιατί προέκυψε ένας *κύκλος* αλληλοπροϋποτιθέμενων μεσολαβήσεων: Στο πρώτο σχήμα (Α-Μ-Γ) οι δύο προκείμενες δεν έχουν μεσολαβηθεί· η πρώτη προκείμενη (Α-Μ) μεσολαβείται στο τρίτο σχήμα (Μ-Γ-Α), η δεύτερη προκείμενη (Μ-Γ) μεσολαβείται στο δεύτερο σχήμα (Γ-Α-Μ). Άρα η πλήρης μεσολάβηση του πρώτου σχήματος πραγματώνεται στα δύο άλλα σχήματα. Παρόμοια και η ελλιπής μεσολάβηση καθενός από τα δύο άλλα σχήματα συμπληρώνεται με τη μεσολάβηση των υπόλοιπων.

πρέπει πια να τίθεται μόνο ως αφηρημένη μερικότητα, αλλά ως *ανεπτυγμένη* ενότητα της ατομικότητας και της γενικότητας – και μάλιστα κατ' αρχήν ως *ανασκοπημένη* ενότητα αυτών των όρων. Δηλαδή η ατομικότητα αποκτά συνάμα τον χαρακτήρα της γενικότητας. Ένας τέτοιος μεσαίος όρος παρέχει τον *συλλογισμό της ανασκόπησης*[2].

β) Συλλογισμός της ανασκόπησης

§ 190

1)[1] Εάν ο μεσαίος όρος κατ' αρχήν δεν είναι μόνο ένας αφηρημένος *μερικός* προσδιορισμός του υποκείμενου, αλλά συνάμα *όλα τα ατομικά συγκεκριμένα* υποκείμενα που κατέχουν αυτόν τον προσδιορισμό – έστω και αν τον κατέχουν απλώς και

---

2. Ο ποιοτικός συλλογισμός χαρακτηρίζεται προπάντων από τον μεσολαβητικό ρόλο της «αφηρημένης» μερικότητας, έτσι καθώς εκφράζεται στο πρώτο (για τη μορφική Λογική αποφασιστικότερο από τα δύο άλλα) σχήμα. Το ξεπέρασμα του ποιοτικού συλλογισμού έγκειται σε μια *ανεπτυγμένη* (και όχι πια μονόπλευρη και αφηρημένη) ενότητα της ατομικότητας και της γενικότητας, όπου η ατομικότητα *ανασκοπείται* πάνω στη γενικότητα και έτσι αποκτά τον χαρακτήρα ετούτης. Η μερικότητα εξακολουθεί να παίζει κυρίαρχο μεσολαβητικό ρόλο, όχι όμως πια τον παραδοσιακό αφηρημένο ρόλο, αλλά συγκεκριμένο και ουσιώδη.

1. Μέσα στην παρούσα παράγραφο εκτίθενται περιληπτικά όλα τα στάδια του «συλλογισμού της ανασκόπησης». Ενώ το κυρίαρχο σχήμα του ποιοτικού συλλογισμού ήταν το πρώτο (Α–Μ–Γ), το κυρίαρχο σχήμα του συλλογισμού της ανασκόπησης είναι το δεύτερο (Γ–Α–Μ). Ωστόσο και ο συλλογισμός της ανασκόπησης διέρχεται μέσα από τρία στάδια, που αντιστοιχούν προς τα τρία σχήματα του ποιοτικού συλλογισμού. Έτσι προκύπτει 1) ο συλλογισμός της *ολότητας* (βάσει του 1ου σχήματος: Α–Μ–Γ), 2) ο συλλογισμός της *επαγωγής* (βάσει του 2ου σχήματος: Γ–Α–Μ), και 3) ο συλλογισμός της *αναλογίας* (βάσει του 3ου σχήματος: Μ–Γ–Α).

μόνο μαζί με άλλα –, τότε έχουμε τον συλλογισμό της *ολότητας*. Αλλά η μείζων πρόταση, που έχει ως υποκείμενό της τον μερικό προσδιορισμό, τον terminus medius [= μεσαίο όρο], ως ολότητα, προϋποθέτει το *συμπέρασμα* που θα έπρεπε να είχε εκείνον ως προϋπόθεση. Στηρίζεται άρα 2) στην *επαγωγή*, της οποίας ο μεσαίος όρος δίνεται από την *πλήρη* σειρά των ατόμων σαν τέτοιων, α, β, γ, δ κτλ. Επειδή όμως η άμεση εμπειρική ατομικότητα διαφέρει από τη γενικότητα και γι' αυτό δεν μπορεί να παράσχει πληρότητα, η επαγωγή στηρίζεται 3) στην *αναλογία*, της οποίας ο μεσαίος όρος είναι κάτι ατομικό, αλλά έχει το νόημα μιας ουσιώδους γενικότητας, του γένους του ή του ουσιώδους προσδιορισμού του.

– Ο πρώτος συλλογισμός για τη μεσολάβησή του παραπέμπει στον δεύτερο, και ο δεύτερος παραπέμπει στον τρίτο· αλλά ο τρίτος απαιτεί μια εντός εαυτής προσδιορισμένη γενικότητα ή την ατομικότητα ως γένος, αφού έχουν εξαντληθεί οι μορφές εξωτερικής σχέσης ανάμεσα στην ατομικότητα και στη γενικότητα μέσα στα σχήματα του συλλογισμού της ανασκόπησης[2].

---

2. Αντί άλλου σχολίου παραθέτω εδώ τα εξής διαφωτιστικά λόγια του Χέγκελ από μια προφορική προσθήκη: «Ο συλλογισμός της ολότητας παραπέμπει στον συλλογισμό της επαγωγής, μέσα στον οποίο τα άτομα σχηματίζουν τον συνάπτοντα μεσαίο όρο. Όταν λέμε: ' Όλα τα μέταλλα είναι ηλεκτρικοί αγωγοί', αυτή είναι μια εμπειρική πρόταση που προέκυψε από πειράματα που έγιναν σε όλα τα μέταλλα, αφού πάρθηκαν ένα προς ένα [= ατομικά]. Έτσι φτάνουμε στον συλλογισμό της επαγωγής, που έχει την ακόλουθη μορφή:

Μ–Α–Γ
Α
Α
.
.
.

Το χρυσάφι είναι μέταλλο, το ασήμι είναι μέταλλο, παρόμοια ο χαλκός, ο μόλυβδος κτλ. Αυτή είναι η μείζων προκείμενη. Έπειτα έρχεται η

Με τον συλλογισμό της ολότητας διορθώθηκε το ελάττωμα που υπάρχει στη θεμελιώδη μορφή του συλλογισμού της διάνοιας (δες § 184), αλλά μόνο έτσι ώστε να

ελάσσων προκείμενη: 'όλα αυτά τα σώματα είναι ηλεκτρικοί αγωγοί'· από αυτές προκύπτει η συμπερασματική πρόταση, ότι 'όλα τα μέταλλα είναι ηλεκτρικοί αγωγοί'. Άρα ο συνδετικός κρίκος εδώ είναι η ατομικότητα ως ολότητα. Αλλά αυτός ο συλλογισμός παραπέμπει τώρα επίσης σε έναν άλλο συλλογισμό. Αυτός έχει ως μεσαίο όρο τον πλήρη [vollständig] κατάλογο των ατόμων. Αυτό προυποθέτει ότι σε μια ορισμένη περιοχή έχει συμπληρωθεί [vollendet] η παρατήρηση και η εμπειρία. Αλλά επειδή εδώ τα πράγματα για τα οποία πρόκειται είναι άτομα, καταλήγουμε ξανά στην επ' άπειρο πρόοδο (A, A, A ...). Με άλλα λόγια, σε μια επαγωγή τα άτομα ποτέ δεν μπορούν να εξαντληθούν. Όταν λέμε: 'όλα τα μέταλλα', 'όλα τα φυτά' κτλ., αυτό σημαίνει μόνο: όλα τα μέταλλα και όλα τα φυτά που έχουμε γνωρίσει έως τώρα. Κάθε επαγωγή είναι λοιπόν ατελής. Έχει εξεταστεί το τάδε και το δείνα, έχουν εξεταστεί πολλά, αλλά δεν έχουν εξεταστεί όλες οι περιπτώσεις, όλα τα άτομα. Αυτό το ελάττωμα της επαγωγής είναι που μας οδηγεί στην *αναλογία*. Μέσα στον συλλογισμό της αναλογίας, από το γεγονός ότι στα πράγματα κάποιου γένους ανήκει κάποια ιδιότητα, συμπεραίνεται ότι η ίδια ιδιότητα ανήκει και σε άλλα πράγματα του ίδιου γένους. Ένας συλλογισμός της αναλογίας προκύπτει π.χ. όταν λέγεται: Σε όλους τους πλανήτες που ανακαλύφθηκαν έως τώρα, βρέθηκε ο τάδε νόμος της κίνησης· άρα ένας νεοανακαλυπτόμενος πλανήτης θα κινείται ίσως σύμφωνα με τον ίδιο νόμο. Μέσα στις εμπειρικές επιστήμες η αναλογία χαίρει εύλογα μεγάλης εκτίμησης, και έχει οδηγήσει σε πολύ σπουδαία αποτελέσματα. Η αναλογία είναι το ένστικτο της λογικής ικανότητας, που επιτρέπει να εικάσουμε ότι το τάδε ή το δείνα χαρακτηριστικό που βρέθηκε εμπειρικά, έχει τις ρίζες του στην εσώτερη φύση ή στο γένος ενός αντικείμενου, και επιχειρηματολογεί βάσει αυτής της εικασίας. Εξάλλου η αναλογία μπορεί να είναι είτε επιπόλαιη είτε βαθιά. Όταν π.χ. λέγεται: 'ο άνθρωπος Γάιος είναι λόγιος· ο Τίτος είναι επίσης άνθρωπος, άρα θα είναι και αυτός λόγιος', αυτή είναι οπωσδήποτε μια πολύ κακή αναλογία· και τούτο επειδή η λογιότητα ενός ανθρώπου δεν θεμελιώνεται δίχως άλλο στο γεγονός ότι είναι άνθρωπος. Τέτοιου είδους επιπόλαιες αναλογίες συναντώνται εντούτοις πολύ συχνά. Έτσι π.χ. συνηθίζουν να λένε: Η γη είναι ουράνιο σώμα

δημιουργήσει άλλο ελάττωμα· αυτό συνίσταται στο ότι η μείζων πρόταση προυποθέτει αυτό που θα έπρεπε να είναι συμπέρασμα, και το προϋποθέτει σαν μια *άμεση* πρόταση. – « Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί, *άρα* ο Γάιος είναι θνητός»· « Όλα τα μέταλλα είναι ηλεκτρικοί αγωγοί, *άρα* π.χ. και ο χαλκός». Για να εκφράσει κάποιος εκείνες τις μείζονες προτάσεις, που με το «όλοι» εννοούν τα *άμεσα* άτομα και ουσιαστικά είναι *εμπειρικές* προτάσεις, θα έπρεπε *προηγουμένως* να έχει επικυρώσει ως ορθές τις προτάσεις σχετικά με το *άτομο* του Γάιου ή με την *ατομική* περίπτωση του χαλκού.
– Εύλογα θεωρούνται όχι μόνο σχολαστικοί αλλά και κενόλογοι φορμαλισμοί κάτι τέτοιοι συλλογισμοί, όπως: « Όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί, ο Γάιος είναι άνθρωπος, άρα ο Γάιος είναι θνητός».

γ) Συλλογισμός της αναγκαιότητας

§ 191

Ο συλλογισμός της αναγκαιότητας, ιδωμένος ως προς τα εντελώς αφηρημένα χαρακτηριστικά του, έχει ως μεσαίο όρο το *γενικό*, όπως ο συλλογισμός της ανασκόπησης έχει ως μεσαίο

και έχει κατοίκους· το φεγγάρι είναι επίσης ουράνιο σώμα· άρα θα είναι επίσης κατοικημένο. Αυτή η αναλογία δεν είναι καθόλου καλύτερη από την προηγούμενη. Το ότι η γη έχει κατοίκους, δεν εξαρτάται μόνο από το ότι αυτή είναι ουράνιο σώμα, αλλά και από άλλες αναγκαίες συνθήκες, όπως ότι περιβάλλεται από ατμόσφαιρα, ότι ετούτη συνάπτεται με την ύπαρξη νερού κτλ., και αυτές ακριβώς οι συνθήκες από όσο ξέρουμε δεν υπάρχουν στο φεγγάρι. Αυτό που στη νεότερη εποχή ονομάστηκε Φιλοσοφία της φύσης, αποτελείται κατά μεγάλο μέρος από ένα αμφίβολης αξίας παιχνίδι με κενές και εξωτερικές αναλογίες, που εντούτοις προβάλλουν αξιώσεις βαθυστόχαστων αποτελεσμάτων. Ήταν αναγκαίο επακόλουθο, η φιλοσοφική μελέτη της φύσης να χάσει την υπόληψή της.»

όρο το *ατομικό*, ο πρώτος κατά το τρίτο σχήμα ενώ ο δεύτερος κατά το δεύτερο σχήμα (§ 187). Το γενικό τίθεται ως κατ' ουσίαν προσδιορισμένο εντός εαυτού. Κατ' αρχήν 1) το *μερικό*, με τη σημασία του προσδιορισμένου γένους ή είδους, είναι ο όρος που μεσολαβεί στα άκρα – μέσα στον *κατηγορικό* συλλογισμό. 2) Το *ατομικό*, με τη σημασία του άμεσου Είναι, είναι εξίσου μεσολαβητικός όσο και μεσολαβούμενος όρος – μέσα στον *υποθετικό* συλλογισμό. 3) Το μεσολαβούν *γενικό* τίθεται ως ολότητα των μερικεύσεών του και ως ατομικό επιμέρους, ως αποκλείουσα ατομικότητα – μέσα στον *διαζευκτικό* συλλογισμό. Έτσι, ένα και το αυτό γενικό υπάρχει μέσα σ' αυτούς τους όρους του διαζευκτικού συλλογισμού· αυτοί δεν είναι παρά διαφορετικές μορφές έκφρασής του[1].

---

1. Ενώ στον ποιοτικό συλλογισμό κυριαρχεί το πρώτο σχήμα (Α–Μ–Γ) και στον συλλογισμό της ανασκόπησης το δεύτερο (Γ–Α–Μ), στον συλλογισμό της αναγκαιότητας κυριαρχεί το τρίτο σχήμα (Μ–Γ–Α), και μάλιστα κατά τρόπο ώστε το *γενικό* ως μεσαίος και άρα ενοποιητικός όρος δεν είναι μια αφηρημένη γενικότητα, αλλά είναι κάτι «προσδιορισμένο κατ' ουσίαν εντός εαυτού», δηλ. είναι η γενικότητα ενός γένους που επιμερίζεται σε είδη και εξατομικεύεται σε άτομα. Ωστόσο και ο συλλογισμός της αναγκαιότητας διέρχεται μέσα από τρία στάδια, που αντιστοιχούν προς τα τρία σχήματα του ποιοτικού συλλογισμού. Έτσι προκύπτει 1) ο *κατηγορικός* συλλογισμός (βάσει του πρώτου σχήματος: Α–Μ–Γ), 2) ο *υποθετικός* συλλογισμός (βάσει του δεύτερου σχήματος: Γ–Α–Μ), και 3) ο *διαζευκτικός* συλλογισμός (βάσει του τρίτου σχήματος: Μ–Γ–Α). Σχετικά με τα τρία αντίστοιχα είδη της «κρίσης αναγκαιότητας» δες παραπάνω § 177. Στον *κατηγορικό* συλλογισμό ο μεσαίος όρος είναι το γένος (π.χ. δέντρο) που μεσολαβεί στους ακραίους όρους (π.χ. μεσολαβεί στο ατομικό δέντρο «δαμασκηνιά» και στη γενική περιοχή «φυτό»). Στον *υποθετικό* συλλογισμό ο ατομικός μεσαίος όρος μεσολαβεί στους ακραίους όρους και μεσολαβείται από αυτούς· οι προκείμενες έχουν υποθετική μορφή: εάν υπάρχει Α, τότε και Β· αλλά υπάρχει Α· άρα και Β. Π.χ. «Εάν βρέχει, τότε υπάρχει υγρασία· αλλά βρέχει· άρα υπάρχει υγρασία». Είναι σαφές ότι το ατομικό Β («η υγρασία») ως κάτι κατ' αρχήν άμεσο, μεσολαβείται

§ 192

Ο συλλογισμός έχει εκληφθεί ως προς τις διαφορές που περιέχει, και το γενικό αποτέλεσμα αυτής της πορείας είναι ότι μέσα του παρουσιάζεται η αυτοαναίρεση αυτών των διαφορών και της εξωτερικότητας της έννοιας. Και πράγματι 1) καθένα από τα στοιχεία αναδείχθηκε ως η *ολότητα* των στοιχείων, άρα ως ένας ολόκληρος συλλογισμός· ιδωμένα *καθ' εαυτά* τα στοιχεία λοιπόν ταυτίζονται. 2) Η *άρνηση* των διαφορών τους και της μεσολάβησής τους συγκροτεί ένα *δι'-εαυτό-Είναι* [= μια αυθυπαρξία], έτσι ώστε μέσα σ' αυτές τις μορφές υπάρχει ένα και το αυτό γενικό, και αυτό έχει επίσης τεθεί ως ταυτότητά τους. Μέσα σ' αυτή την ιδεατότητα των στοιχείων του ο συλλογισμός μπορεί να περιγραφεί ως κάτι που ουσιαστικά περιέχει την *άρνηση* των προσδιορισμών, μέσω των οποίων διέρχεται, και άρα είναι μια μεσολαβητική πορεία μέσω αναίρεσης της μεσολάβησης – εφόσον συνδέει συλλογιστικά το υποκείμενο όχι με κάτι *άλλο*, αλλά με ένα *ανηρημένο* άλλο, δηλαδή *με τον εαυτό του*[1].

τελικά μέσω αυτοαναίρεσης του Α (της βροχής). Στον *διαζευκτικό* συλλογισμό ο γενικός μεσαίος όρος είναι η ολότητα των μερικεύσεών του αλλά και όλα τα άτομα που υπάγονται στις μερικότητες. Η μορφή του έχει ως εξής: «Το Α είναι είτε Β είτε Γ είτε Δ· αλλά το Α είναι Β· άρα το Α δεν είναι ούτε Γ ούτε Δ». Ενώ μέσα στην πρώτη προκείμενη ο μεσαίος όρος περιλαμβάνει διαζευκτικά *όλες* τις μερικεύσεις, στη δεύτερη προκείμενη ο μεσαίος όρος Β ως ατομικό επιμέρους αποκλείει τα υπόλοιπα.

1. Ο Χέγκελ κάνει εδώ μια *συνοπτική παρουσίαση* της πορείας που διανύθηκε μέσα από τους διαφορετικούς συλλογισμούς και από τα στάδιά τους. Διαπιστώνει ότι εξετάστηκε ο συλλογισμός ως προς τις διαφορές που περιέχει, δηλαδή ως προς τους ακραίους και μεσαίους όρους του, με αναφορά στα τρία του στοιχεία: ατομικό - μερικό - γενικό, και με αναφορά στα διαφορετικά σχήματα. Μέσα από τη διανυμένη πορεία αυτές οι διαφορές αυτοαναιρέθηκαν και προέκυψε μια όλο και βαθύτερη ενότητα και εσωτερικότητα της έννοιας. Αυτό επεξηγείται διττά, επειδή εδώ υπολανθάνει η διάκριση της έννοιας σε καθ' εαυτήν και σε δι' εαυτήν. 1) Καθένα

§ 193

Αυτή η *ρεαλιστική πραγμάτωση* της έννοιας – μια πραγμάτωση κατά την οποία το γενικό είναι αυτή η *μία* ολότητα που επιστρέφει μέσα στον εαυτό της, ολότητα της οποίας τα διάφορα μέλη είναι επίσης η ολότητα, και η οποία με αναίρεση της μεσολάβησης έχει προσδιοριστεί ως *άμεση* ενότητα – είναι το *αντικείμενο*[1].

από τα στοιχεία του συλλογισμού (ατομικό - μερικό - γενικό) αναδείχθηκε ως ενοποιητικό των άλλων (δες § 189), και άρα καθένα αποτελεί την *ολότητα* των στοιχείων, έναν ολόκληρο συλλογισμό· μέσα λοιπόν στη λειτουργία της ενοποίησης (= «καθ' εαυτά») τα τρία στοιχεία του συλλογισμού ταυτίζονται. 2) Αυτή η ταυτότητα των στοιχείων δεν είναι κάτι ενδόμυχο, που θα χρειαζόταν κάποια εξωτερική απόδειξη, αλλά είναι κάτι *δι' εαυτό*, δηλ. μια αυθυπαρξία που προκύπτει από αυτοανασκόπηση και αυτοάρνηση. Ο ένας αυτοανασκοπούμενος εαυτός είναι κάτι γενικό που διατρέχει όλες τις φάσεις, τα σχήματα και ενγένει τις διαφορές συναποτελώντας την ταυτότητά τους. Αυτός ο ένας αυτοανασκοπούμενος εαυτός είναι η ολική έννοια (που μέσα στον συλλογισμό της αναγκαιότητας έχει πάρει έσχατα συγκεκριμένο χαρακτήρα). Σε αντίθεση προς τη ρεαλιστικότητα της ολικής έννοιας τα στοιχεία κάθε συλλογισμού έχουν *ιδεατό* χαρακτήρα, και οι διάφορες μορφές συλλογισμού είναι μια σειρά *αρνήσεων* των εκάστοτε προσδιορισμών. Πρόκειται ασφαλώς για μεσολαβήσεις (εφόσον πάντα ο μεσαίος όρος μεσολαβεί ανάμεσα στους ακραίους), αλλά πρόκειται τελικά για μια αναίρεση της μεσολάβησης, εφόσον όσα κατηγορούμενα συνδέονται συλλογιστικά με το υποκείμενο δεν είναι κάτι *άλλο*, που θα χρειαζόταν ένα μεσολαβητικό κρίκο, αλλά είναι αυτός τούτος ο εαυτός του υποκείμενου – η ίδια η έννοια καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν.

1. Εδώ ο Χέγκελ περιγράφει τη μετάβαση από την *υποκειμενική* έννοια, που απασχόλησε τις §§ 163-192, στο *αντικείμενο*, δηλαδή στην αντικειμενική πραγμάτωση της έννοιας. Μια πρώτη «ρεαλιστική πραγμάτωση» (Realisierung) της έννοιας φανερώθηκε μέσα στην κρίση και μέσα στον συλλογισμό, όπου η *μία* έννοια διασπάστηκε και διαφοροποιήθηκε σε ατομικότητα - μερικότητα - γενικότητα (δες § 181). Μέσα στην πορεία του συλλογισμού φάνηκε όλο και περισσότερο ότι το γενικό είναι η *μία* ολότητα της έννοιας, που βαθμιαία απομακρύνεται από τη διαφοροποίηση

Αυτή η μετάβαση από το υποκείμενο, από την έννοια ενγένει και ειδικότερα από τον συλλογισμό, στο αντικείμενο, μπορεί από πρώτη άποψη να φαίνεται παράδοξη – ειδικά εάν κοιτάξουμε μόνο τον συλλογισμό της διάνοιας και υποθέσουμε ότι το συλλογίζεσθαι είναι μια πράξη της συνείδησης. Ωστόσο αυτό το παράδοξο δεν μας υποχρεώνει να προσπαθήσουμε να κάνουμε αυτή τη μετάβαση ευνόητη για την παράσταση. Το μόνο ερώτημα που μπορεί να τεθεί, είναι εάν η συνηθισμένη μας παράσταση γι' αυτό που ονομάζεται *αντικείμενο*, αντιστοιχεί περίπου σ' αυτό που εδώ περιγράφεται ως αντικείμενο. Αλλά με τη λέξη «αντικείμενο» εννοούν συνήθως όχι απλά ένα αφηρημένο ον ή ένα υπαρκτό πράγμα ή γενικά κάτι πραγματικό, αλλά επιπλέον κάτι συγκεκριμένο, αυθύπαρκτο και εντός εαυτού *πλήρες*· αυτή η πληρότητα είναι η *ολότητα της έννοιας*. Το ότι το *αντικείμενο* είναι επίσης κάτι που *αντίκειται προς εμάς*[2] και άρα κάτι *εξωτερικό* προς κάτι άλλο, αυτό θα ιδωθεί παρακάτω, εφόσον θα τεθεί σε αντί-θεση προς το *υποκειμενικό*. Προς το παρόν, ως κάτι μέσα

και επανέρχεται στον εαυτό της. Τα διάφορα μέλη του συλλογισμού (οι ακραίοι και μεσαίοι όροι) είναι όλο και περισσότερο η ολότητα της έννοιας. Η μεσολάβηση την οποία επιτυγχάνει ο μεσαίος όρος απέναντι στους ακραίους αυτοαναιρείται, εφόσον αυτή αποβαίνει η ολότητα του συλλογισμού. Έτσι η έννοια ξεπερνά αυτό τον μεσολαβητικό, αυτοανασκοπικό χαρακτήρα και γίνεται *άμεση* και ρεαλιστικά υπαρκτή οντότητα: αντικείμενο (Objekt).

2. Daß das *Objekt* auch *Gegenstand* ... ist. Ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ δύο διαφορετικές λέξεις, που σημαίνουν ένα και το αυτό: αντικείμενο. Θέλει προφανώς να τονίσει την ετυμολογία της λέξης Gegenstand (= αντι-κείμενο, αυτό που αντίκειται προς) για να δείξει ότι πρόκειται για κάτι αντι-τιθέμενο προς κάτι άλλο. Αποδίδω εδώ μεταφραστικά τη λέξη Gegenstand ως «κάτι που αντίκειται προς εμάς», και την παρακάτω εμφανιζόμενη λέξη Gegensatz ως «αντί-θεση» (επιδείχνοντας με την παύλα την αντιστοιχία προς το αντί-κεισθαι).

στο οποίο η έννοια έχει μεταβεί ξεφεύγοντας από τη μεσολάβησή της, είναι μόνο ένα *άμεσο*, απλοϊκό αντικείμενο, όπως ακριβώς η έννοια δεν μπορεί να περιγραφεί ως κάτι *υποκειμενικό*, παρά μόνο μέσα σε μια μεθύστερη αντί-θεση [προς την αντικειμενικότητα][3].

Επιπλέον το *αντικείμενο* γενικά είναι το *ένα* όλο, εντός εαυτού ακόμη απροσδιόριστο, ο αντικειμενικός κόσμος ενγένει, ο θεός, το απόλυτο αντικείμενο. Αλλά το αντικείμενο έχει επίσης τη διαφορά ως κάτι που του ανήκει καθ' εαυτό: διαλύεται εντός εαυτού σε μια απροσδιόριστη πολλαπλότητα (ως αντικειμενικός *κόσμος*), και καθένα από αυτά τα *εξατομικευμένα* τμήματα είναι επίσης ένα αντικείμενο, ένα εντός εαυτού συγκεκριμένο, πλήρες και αυθύπαρκτο προσδιορισμένο-Είναι.

Όπως η αντικειμενικότητα έχει συγκριθεί με το Είναι, την ύπαρξη και την πραγματικότητα, έτσι και η μετάβαση στην ύπαρξη και στην πραγματικότητα (όχι στο Είναι, γιατί αυτό είναι το πρώτο, εντελώς αφηρημένο άμεσο) μπορεί να συγκριθεί με τη μετάβαση στην αντικειμενικότητα. Το *θεμέλιο* από το οποίο προκύπτει η ύπαρξη, η σχέση ανασκόπησης που αναιρείται [= ανυψώνεται] σε πραγματικότητα, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ακόμα

---

3. Ο Χέγκελ σχολιάζει εδώ τη μετάβαση από το υποκείμενο στο αντικείμενο, από την υποκειμενική στην αντικειμενική έννοια. Συνάμα σκιαγραφεί το γενικά κατανοητό αντικείμενο ως «κάτι συγκεκριμένο, αυθύπαρκτο και εντός εαυτού πλήρες». Αυτή την αντίληψη παίρνει εδώ ως βάση. Πρόκειται λοιπόν για κάτι που ξεπερνά την απλώς υποκειμενική και ενδεχομένως αυθαίρετη σφαίρα ενός υποκειμένου· κατέχει μια αυθυπαρξία και μια πληρότητα. Παρακάτω θα τεθεί ρητά και η διαφορά μεταξύ υποκειμένου - αντικειμένου, ενώ προς το παρόν το αντικείμενο θα ιδωθεί μέσα σε απλοϊκή αμεσότητα. Ακολουθούν περαιτέρω προσδιορισμοί του αντικείμενου, που θα τύχουν ευρύτερης επεξεργασίας στο σχετικό κεφάλαιο.

ατελώς *τεθειμένη έννοια*· πρόκειται μόνο για αφηρημένες πλευρές τούτης – το θεμέλιο είναι μόνο η ουσιώδης *ενότητά* της, και η σχέση ανασκόπησης είναι μόνο η διασύνδεση *ρεαλιστικά υπαρκτών* πλευρών, που υποτίθεται ότι έχουν μόνο ένα *εντός εαυτού ανασκοπούμενο* Είναι. Η έννοια είναι η ενότητα του θεμέλιου και της σχέσης ανασκόπησης· και το αντικείμενο δεν είναι μόνο μια ουσιώδης αλλά και μια εσωτερικά γενική ενότητα, που όχι απλώς περιέχει εντός εαυτής ρεαλιστικά υπαρκτές διαφορές, αλλά και τις περιέχει ως ολότητες.

Είναι προφανές ότι σε όλες αυτές τις μεταβάσεις υπάρχει κάτι περισσότερο από του να δειχτεί μόνο ότι η έννοια ή η νόηση είναι αδιαχώριστη από το Είναι[4]. Έχει συχνά επισημανθεί ότι το *Είναι* δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένας απλός αυτοσχετισμός, και ότι αυτή η φτωχή κατηγορία περιέχεται ούτως ή άλλως μέσα στην έννοια ή και μέσα στη νόηση. Το νόημα αυτών των μεταβάσεων δεν είναι να αποδεχθεί κανείς κάποιες κατηγορίες ως απλώς και μόνο *περιεχόμενες* (ένα ελάττωμα που υπάρχει και στο οντολογικό επιχείρημα περί της ύπαρξης του θεού, που ισχυρίζεται ότι το Είναι είναι *μία* από τις ρεαλιστικές υπάρξεις), αλλά να πάρει την έννοια όπως αυτή κατ' αρχήν *οφείλει* να είναι προσδιορισμένη δι' εαυτήν ως έννοια, με την οποία αυτή η απομακρυσμένη αφαίρεση του Είναι ή και της αντικειμενικότητας δεν έχει έως τώρα να κάνει τίποτε, και κοιτάζοντας τον προσδιορι-

4. Αφού σχολίασε τη μετάβαση από την υποκειμενική έννοια (άρα από το υποκείμενο) στο αντικείμενο, ο Χέγκελ θέτει εδώ ως θέμα τη *σχέση ανάμεσα στο νοείν και στο Είναι*. Επιχειρεί να συλλάβει τους καρπούς της παραδοσιακής φιλοσοφικής μελέτης αυτής της σχέσης, αλλά και να κάνει αποφασιστικά βήματα υπέρβασης. Το *οντολογικό* αυτό ζήτημα εξειδικεύεται στην οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του θεού, όπως τέθηκε από τον Άνσελμο, τον Καρτέσιο και τον Σπινόζα.

σμό της ως *εννοιακό* προσδιορισμό μόνο, να ιδεί εάν και ότι μεταβαίνει σε μια μορφή που διαφέρει από τον προσδιορισμό, όπως αυτός ανήκει στην έννοια και εμφανίζεται μέσα του.

Εάν το προϊόν αυτής της μετάβασης, το αντικείμενο, τεθεί σε σχέση προς την έννοια, η οποία έχει εξαφανιστεί μέσα του όσον αφορά την ιδιότυπη μορφή της, τότε το αποτέλεσμα μπορεί να εκφραστεί *ορθά*, εάν ειπωθεί ότι *καθ' εαυτήν* η έννοια (ή εάν προτιμάτε: η υποκειμενικότητα) και το αντικείμενο *ταυτίζονται*. Αλλά είναι εξίσου *ορθό* να ειπωθεί ότι αυτά *διαφέρουν*. Εφόσον και οι δύο εκφράσεις είναι ορθές, είναι και οι δύο εσφαλμένες· τέτοιοι τρόποι έκφρασης είναι ανίκανοι να παρουσιάσουν την αληθινή κατάσταση των πραγμάτων. Εκείνο το «καθ' εαυτό» είναι μια αφαίρεση, ακόμα πιο μονόπλευρη και από την ίδια την έννοια, της οποίας ο μονόπλευρος χαρακτήρας αναιρείται, εφόσον αυτή αίρεται σε αντικείμενο, δηλαδή στον αντίθετο μονόπλευρο χαρακτήρα. Έτσι κι εκείνο το «καθ' εαυτό» πρέπει να προσδιοριστεί μέσω της *άρνησής* του, ώστε να γίνει ένα «δι' εαυτό Είναι». Όπως παντού έτσι κι εδώ, η θεωρησιακή ταυτότητα δεν είναι εκείνη η τετριμμένη ταυτότητα, ότι η έννοια και το αντικείμενο καθ' εαυτά ταυτίζονται· αυτό έχει ειπωθεί αρκετά συχνά, αλλά ποτέ δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ειπώθηκε αρκετά, εάν υπήρχε πράγματι η πρόθεση να μπει ένα τέλος στις σαχλές και εντελώς κακόβουλες παρερμηνείες σχετικά με αυτή την ταυτότητα – πράγμα όμως για το οποίο δεν μπορούμε εύλογα να ελπίζουμε.

Αν κοιτάξουμε εκείνη την ενότητα εντελώς γενικά, χωρίς να σταθούμε στη μονόπλευρη μορφή του *καθ'-εαυτό-Είναι* της, θα βρούμε ότι πρόκειται για την πασίγνωστη προϋπόθεση της *οντολογικής απόδειξης* περί της ύπαρξης του θεού· πρόκειται δηλαδή για την προυπόθεση ότι ο θεός

είναι το *πιο τέλειο* ον. Ο Άνσελμος, στον οποίο πρωτοεμφανίζεται η αξιοπρόσεχτη σκέψη αυτής της απόδειξης, κάνει βέβαια λόγο κατ' αρχήν μόνο για το πρόβλημα, αν ένα περιεχόμενο υπάρχει μόνο μέσα στη *νόησή μας*. Τα λόγια του έχουν με συντομία ως εξής: «Certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse *et in re*: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest»[5].

– Τα *πεπερασμένα* πράγματα σύμφωνα με τις κατηγορίες, στις οποίες βρισκόμαστε εδώ, συνίστανται στο ότι η αντικειμενικότητά τους δεν συμφωνεί με τη σκέψη που έχουμε γι' αυτά, δηλαδή με τον γενικό προσδιορισμό τους, το γένος τους και τον σκοπό τους. Την ίδια ετούτη ενότητα εξέφρασαν ο Καρτέσιος, ο Σπινόζα και άλλοι αντικειμενικότερα· ενώ το αξίωμα περί άμεσης βεβαιότητας ή πίστης εκλαμβάνεται σύμφωνα με τον υποκειμενικό τρόπο του Άνσελμου, δηλαδή ότι με την παράσταση περί θεού συνδέεται αδιαχώριστα *μέσα στη συνείδησή μας* η κατηγορία του Είναι του. Εάν το αξίωμα της πίστης συμπεριλαμβάνει και την παράσταση των εξωτερικών πεπερασμένων πραγμάτων μέσα στον ίδιο αδιαχώριστο δεσμό της συνείδησης και του Είναι τους, εφόσον *μέσα*

5. Δες Anselm von Canterbury, *Proslogion* 2: «Ασφαλώς εκείνο, 'μεγαλύτερο από το οποίο τίποτα δεν μπορεί να νοηθεί', δεν μπορεί να υπάρχει μόνο μέσα στη διάνοια. Γιατί αν υπάρχει μόνο μέσα στη διάνοια, μπορεί να νοηθεί ότι υπάρχει *και πράγματι* – που είναι κάτι μεγαλύτερο. Εάν λοιπόν αυτό, 'μεγαλύτερο από το οποίο τίποτα δεν μπορεί να νοηθεί', υπάρχει μόνο μέσα στη διάνοια, τότε ακριβώς αυτό, 'μεγαλύτερο από το οποίο τίποτα δεν μπορεί να νοηθεί', είναι κάτι, από το οποίο μπορεί να νοηθεί κάτι μεγαλύτερο. Αλλά βέβαια αυτό είναι αδύνατο.»

στην εποπτεία αυτά συνδέονται με την κατηγορία της ύπαρξης, τότε αυτό είναι αναμφίβολα σωστό. Αλλά θα ήταν η μεγαλύτερη απερισκεψία να υποτεθεί ότι μέσα στη συνείδησή μας έχει συνδεθεί η ύπαρξη με την παράσταση των πεπερασμένων πραγμάτων κατά τον ίδιο τρόπο που η ύπαρξη έχει συνδεθεί με την παράσταση περί θεού. Αυτό σημαίνει πως θα λησμονιόταν ότι τα πεπερασμένα πράγματα είναι μεταβλητά και παροδικά, δηλαδή ότι η ύπαρξη μόνο προσωρινά έχει συνδεθεί μαζί τους, και άρα ότι αυτή η σύνδεση δεν είναι αιώνια ούτε αδιαχώριστη. Παραβλέποντας την τέτοια σύνδεση που λαβαίνει χώρα στα πεπερασμένα πράγματα, ο Άνσελμος θεώρησε λοιπόν με το δίκιο του ότι τέλειο είναι μόνο το ον που υπάρχει όχι απλώς υποκειμενικά αλλά συνάμα και αντικειμενικά. Το να καυχιέται κανείς ενάντια στην επονομαζόμενη οντολογική απόδειξη και ενάντια στον τρόπο, κατά τον οποίο όρισε ο Ανσέλμος το τέλειο, δεν βοηθά σε τίποτα. Το ίδιο αυτό επιχείρημα βρίσκεται μέσα σε κάθε απλοϊκό ανθρώπινο νου και επαναλαμβάνεται μέσα σε κάθε Φιλοσοφία, ακόμα και εν αγνοία της και παρά τη θέλησή της – καθώς μπορεί να φανεί μέσα στο αξίωμα της άμεσης πίστης.

Το ελάττωμα μέσα στην επιχειρηματολογία του Άνσελμου, το οποίο άλλωστε δεν απέφυγε ούτε ο Καρτέσιος ή ο Σπινόζα και ούτε το αξίωμα της άμεσης γνώσης, είναι ότι αυτή η *ενότητα* που αγγέλλεται ως ανώτατη τελειότητα ή υποκειμενικά ως αληθινή γνώση, *προϋποτίθεται,* δηλαδή εικάζεται μόνο ως κάτι *καθ' εαυτό* [= δυνάμει]. Σ' αυτή την ταυτότητα, έτσι αφηρημένη καθώς αυτή εμφανίζεται, ανάμεσα στις δύο κατηγορίες, εναντιώνεται η *διαφορετικότητά* τους· αυτή ήταν η απάντηση που εδώ και καιρό δόθηκε στον Άνσελμο. Και πράγματι η παράσταση και η ύπαρξη των *πεπερασμένων* όντων ανταγωνιζόταν την ύπαρξη των απέραντων, γιατί όπως παρα-

τηρήθηκε παραπάνω, τα πεπερασμένα κατέχουν μια αντικειμενικότητα που δεν εναρμονίζεται με τον σκοπό, την ουσία και την έννοιά τους, και διαφέρει από αυτά. Τα πεπερασμένα όντα είναι λοιπόν μια τέτοια παράσταση και κατά τέτοιον τρόπο υποκειμενική, ώστε αυτή δεν συμπεριλαμβάνει την ύπαρξη. Αυτή η ένσταση και αντίθεση αναιρείται, μόνο εάν δειχτεί ότι το πεπερασμένο είναι κάτι αναληθές και ότι αυτές οι κατηγορίες είναι *δι' εαυτές* μονόπλευρες και μηδαμινές. Η ταυτότητά τους φανερώνεται έτσι σαν μια ταυτότητα στην οποία αυτές μεταβαίνουν αφ' εαυτών, και μέσα στην οποία αυτές συμφιλιώνονται.

Β. ΤΟ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ

§ 194

Το αντικείμενο είναι άμεσο Είναι, γιατί είναι αδιάφορο απέναντι στη διαφορά, η οποία έχει αναιρεθεί μέσα του. Το αντικείμενο είναι επιπλέον εντός εαυτού ολότητα, ενώ συνάμα (μιας και αυτή η ταυτότητα είναι μόνο η *καθ'-εαυτήν-ούσα* [= ενδόμυχη] ταυτότητα των σταδίων της) είναι εξίσου αδιάφορο απέναντι στην άμεση ενότητά του. Έτσι θραύεται σε διαφορετικά τμήματα, καθένα από τα οποία είναι επίσης η ολότητα. Το αντικείμενο είναι λοιπόν η απόλυτη *αντίφαση* ανάμεσα στην τέλεια αυθυπαρξία της πολλαπλότητας και στην εξίσου τέλεια έλλειψη αυθυπαρξίας των διαφορετικών τμημάτων[1].

Ο ορισμός *«Το Απόλυτο είναι το αντικείμενο»* περιέχε-

1. Εδώ παρέχονται οι βασικοί ορισμοί του αντικειμένου, για να μεταβούμε κατόπιν (δες §§ 195 κ.ε.) στα διαφορετικά του στάδια. Το αντικείμενο προέκυψε από αναίρεση της μεσολάβησης, η οποία χαρακτήριζε τον συλλογισμό, και άρα πρόκειται για ένα *άμεσο* Είναι. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι έχουν εξαφανιστεί μέσα του οι διαφορές, αλλά ότι το αντικείμενο είναι αδιάφορο απέναντι σ' αυτές· οι διαφορές δεν έχουν

ται με ύψιστα προσδιορισμένο τρόπο μέσα στη *μονάδα* του Λάιμπνιτς. Καθεμιά από τις μονάδες είναι ένα αντικείμενο, αλλά αντικείμενο που παριστάνει *καθ' εαυτό* [= ενδόμυχα], και μάλιστα είναι η ολότητα της παράστασης περί κόσμου. Μέσα στην απλή ενότητα της μονάδας κάθε διαφορά είναι μόνο κάτι ιδεατό, μη-αυθύπαρκτο. Δεν έρχεται στη μονάδα τίποτε απ' έξω· η μονάδα είναι εντός εαυτής η πλήρης έννοια, μόνο που διαφέρει μέσω της μεγαλύτερης ή μικρότερης ανάπτυξής της. Άλλωστε αυτή η απλή ολότητα διαμελίζεται στην απόλυτη πολλαπλότητα των διαφορών, όπου καθεμιά γίνεται μια αυθύπαρκτη μονάδα. Μέσα στη μονάδα των μονάδων και στην προεγκατεστημένη αρμονία των εσωτερικών τους αναπτύξεων αυτές οι υποστάσεις περιστέλλονται ξανά στην έλλειψη αυθυπαρξίας και στην ιδεατότητα. Η φιλοσοφία του Λάιμπνιτς αποτελεί έτσι μια τέλεια ανεπτυγμένη *αντίφαση*[2].

λοιπόν εξαφανιστεί, παρά μόνο αναιρεθεί (= ανυψωθεί) σ' αυτή την καινούρια ενότητα. Αλλά το αντικείμενο αδιαφορεί επίσης γι' αυτή την ενότητά του, και έτσι θραύεται σε μια πληθώρα διαφορετικών τμημάτων. Αυτό πάλι συμβαίνει χωρίς να χάνεται η ολότητα (Totalität), γιατί κάθε τμήμα είναι η ίδια η ολότητα. Έτσι το αντικείμενο αποκαλύπτεται ως απόλυτα *αντιφατικό*, αφού αδιαφορεί και για τη διαφορά και για την ενότητα, άρα είναι και ενότητα και διαφορά, και ολότητα και θραύση της ολότητας, και «τέλεια αυθυπαρξία της πολλαπλότητας» και «τέλεια έλλειψη αυθυπαρξίας των διαφορετικών τμημάτων». Για να κατανοηθεί καλύτερα αυτή η σκέψη, αξίζει να διαβαστεί ξανά αυτό που γράφτηκε στην εκτενή Σημείωση του Χέγκελ στην § 193: «Αλλά το αντικείμενο έχει επίσης τη διαφορά ως κάτι ποὺ του ανήκει καθ' εαυτό: διαλύεται εντός εαυτού σε μια απροσδιόριστη πολλαπλότητα (ως αντικειμενικός *κόσμος*), και καθένα από αυτά τα *εξατομικευμένα* τμήματα είναι επίσης ένα αντικείμενο, ένα εντός εαυτού συγκεκριμένο, πλήρες και αυθύπαρκτο προσδιορισμένο-Είναι.»

2. Αφού το Απόλυτο διήνυσε μια πληθώρα φάσεων, και το είδαμε

§ 195

Το αντικείμενο 1) μέσα στην αμεσότητά του είναι η έννοια μόνο *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει]· η έννοια ως υποκειμενική είναι κατ' αρχήν *έξω από αυτό*, και κάθε προσδιορισμός τίθεται σ'

για τελευταία φορά στη φάση του συλλογισμού (δες Σημ. του Χέγκελ στην § 181), εδώ ορίζεται ως αντικείμενο. Για να διασαφηνίσει *αυτό* τον ορισμό αλλά και τα χαρακτηριστικά του αντικειμένου όπως προσδιορίστηκαν παραπάνω, ο Χέγκελ σχολιάζει τη *μονάδα* του Λάιμπνιτς, στην οποία βλέπει μια πλήρη αντιστοιχία με το *αντικείμενο*.

Σε μια προφορική προσθήκη λέει ο Χέγκελ: «Εάν κάποιος συλλάβει το Απόλυτο (τον θεό) ως το αντικείμενο και εκεί σταματήσει, όπως τόνισε εύλογα κυρίως ο Φίχτε [Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814] κατά τους νεότερους χρόνους, εκφράζει την άποψη της δεισιδαιμονίας και του δουλικού φόβου. Αναμφίβολα ο θεός είναι το αντικείμενο, και μάλιστα το απόλυτο αντικείμενο, απέναντι στο οποίο οι επιμέρους (υποκειμενικές) γνώμες μας και επιθυμίες μας δεν έχουν καμιά αλήθεια και κανένα κύρος. Αλλά ακριβώς ως απόλυτο αντικείμενο ο θεός δεν στέκεται σαν μια σκοτεινή και εχθρική δύναμη απέναντι στην υποκειμενικότητα· αντίθετα την περιέχει εντός του ως ουσιώδες στοιχείο του [Moment]. Αυτό έχει εκφραστεί μέσα στη χριστιανική διδασκαλία, σύμφωνα με την οποία ο θεός θέλει να σωθούν όλοι οι άνθρωποι, και όλοι οι άνθρωποι να ευδαιμονήσουν. ... Όπως ακριβώς η θρησκεία και η θρησκευτική λατρεία έγκειται στην υπέρβαση της αντίθεσης μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας, παρόμοια η επιστήμη και ειδικότερα η Φιλοσοφία δεν έχει άλλο σκοπό, παρά να υπερβεί αυτή την αντίθεση μέσω της νόησης. Ο στόχος της γνώσης έγκειται στο να αποβάλει τον απόξενο χαρακτήρα που υπάρχει στον απέναντί μας κείμενο αντικειμενικό κόσμο, και όπως λένε, να βρούμε τον εαυτό μας μέσα σ' αυτόν· πράγμα που σημαίνει να επαναφέρουμε το αντικειμενικό στην έννοια, η οποία είναι ο πιο ενδόμυχος εαυτός μας. Από την παρούσα συζήτηση μπορούμε να καταλάβουμε, πόσο εσφαλμένο είναι να θεωρούμε την υποκειμενικότητα και την αντικειμενικότητα σαν μια πάγια και αφηρημένη αντίθεση. Αυτές οι δύο είναι πέρα για πέρα διαλεκτικές.»

αυτό απ' έξω. Ως ενότητα διαφορετικών το αντικείμενο είναι λοιπόν κάτι *σύνθετο*, ένα συνονθύλευμα, και η ικανότητά του να επιδρά πάνω σε άλλα παραμένει μια εξωτερική σχέση· αυτό είναι *μορφικός μηχανισμός*.

– Μέσα σ' αυτή τη διασύνδεση και μη-αυθυπαρξία τα αντικείμενα παραμένουν ωστόσο αυθύπαρκτα και ασκούν αντίσταση, όντας *εξωτερικά* το ένα προς το άλλο.

> Όπως η πίεση και η ώθηση είναι μηχανικές σχέσεις, έτσι κι εμείς γνωρίζουμε μηχανικά, «απ' έξω», όταν οι λέξεις δεν έχουν για εμάς νόημα και παραμένουν εξωτερικές στην αίσθηση, στην παράσταση, στη νόηση· και όντας εξωτερικές μεταξύ τους, σχηματίζουν μια διαδοχή χωρίς νόημα. Η συμπεριφορά, η ευσέβεια κτλ. είναι επίσης *μηχανικές*, όταν ένας άνθρωπος καθορίζεται από τελετουργικούς κανόνες, από ένα πνευματικό καθοδηγητή κτλ., και άρα όταν το δικό του πνεύμα και η δική του θέληση δεν υπάρχουν μέσα στις πράξεις του, οι οποίες έτσι είναι εξωτερικές προς αυτόν[1].

---

1. Ο Χέγκελ ξεκινά εδώ τη μελέτη των τριών μορφών αντικειμενικότητας, οι οποίες είναι α) ο *μηχανισμός* (§§ 195-9), β) ο *χημισμός* (§§ 200-3) και γ) η *τελεολογία* (§§ 204-12). Είναι φανερό ότι οι δύο πρώτοι χαρακτηρισμοί έχουν αντληθεί από τις φυσικές επιστήμες, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το αντικείμενο μελετάται μόνο φυσιογνωστικά ή εμπειρικά. Όπως είναι σαφές από τα παραδείγματα που παρέχονται, ο Χέγκελ έχει υπόψη του μία ευρύτατη περιοχή αντικειμένων, ανάμεσα στα οποία συμπεριλαμβάνεται η ηθική και θρησκευτική συμπεριφορά του ανθρώπου.

Η πρώτη μορφή αντικειμένου είναι ο *μηχανισμός*. Ο Χέγκελ περιγράφει εδώ και στις επόμενες παραγράφους τα τρία είδη του, που είναι 1) ο *μορφικός* μηχανισμός, 2) ο *διαφοροποιημένος* μηχανισμός, και 3) ο *απόλυτος* μηχανισμός. Αυτή η τριάδα ξεκινά από μια μορφή αμεσότητας. Ο Χέγκελ συγκρίνει αυτή την αμεσότητα με την έννοια, και διαπιστώνει ότι είναι «καθ' εαυτήν» (= *δυνάμει*) η έννοια, όπως κάτι αντίστοιχο τηρουμένων των αναλογιών είχε διαπιστωθεί στην § 84: «το Είναι είναι η έννοια μόνο *καθ' εαυτήν*». Με τις επόμενες μορφές αντικειμένου θα

§ 196

Τη μη-αυθυπαρξία, δυνάμει της οποίας το αντικείμενο υπόκειται σε *βία*, την έχει το αντικείμενο μόνο (δες προηγούμενη §) καθόσον είναι αυθύπαρκτο. Επειδή τώρα το αντικείμενο είναι καθ' εαυτό [= ενδόμυχα] τεθειμένη έννοια, καθένας από αυτούς τους όρους δεν αναιρείται [= ανυψώνεται] μέσα στον άλλο, αλλά το αντικείμενο μέσω της άρνησής του (δηλαδή μέσω της μη-αυθυπαρξίας του) συνάπτεται συλλογιστικά με τον εαυτό του και έτσι πρωτογίνεται αυθύπαρκτο. Έτσι συνάμα διαφοροποιούμενο από την εξωτερικότητα και αρνούμενο αυτή την εξωτερικότητα μέσα στην αυθυπαρξία του, το αντικείμενο[1] είναι μια

φανερωθεί *ενεργεία* η έννοια, ενώ τώρα αυτή βρίσκεται ακόμα *έξω* από το αντικείμενο. Αυτό σημαίνει ότι το αντικείμενο δεν είναι *εντός εαυτού* μία έννοια, αλλά έχει *συντεθεί* από διαφορετικά στοιχεία, από τα οποία προκύπτει ως συνονθύλευμα (Aggregat). Καθένα από αυτά τα συστατικά είναι βέβαια επίσης ένα αντικείμενο, αλλά η εξωτερική τους διασύνδεση συνεπάγεται ότι και η επίδραση του ενός πάνω στα άλλα είναι εξωτερική και όχι εννοιακή· αυτό τον *εξωτερικό* τρόπο διασύνδεσης των αντικειμένων ο Χέγκελ ονομάζει *μορφικό μηχανισμό*, που δηλώνει ότι αφορά την εξωτερική μορφή και όχι το περιεχόμενο.

Είναι ενδιαφέρον ότι τα παραδείγματα, τα οποία προσκομίζει ο Χέγκελ, προέρχονται από μια ευρεία γκάμα «αντικειμένων»: από τις καθαρά υλικές σχέσεις (πίεση, ώθηση) έως την ανθρώπινη συμπεριφορά (μηχανική αποστήθιση λέξεων, τυφλή υπακοή σε τελετουργικούς κανόνες). Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ επισημαίνει: «Πρέπει να θεωρηθεί ως ένα πολύ ουσιώδες, και μάλιστα ως κύριο ελάττωμα της σύγχρονης έρευνας της φύσης, ότι ακόμα και όταν πρόκειται για εντελώς άλλες κατηγορίες, και μάλιστα υψηλότερες από την κατηγορία του μηχανισμού, σε αντίφαση προς όσα προσφέρονται σε μια απλοϊκή θεώρηση η έρευνα προσκολλάται σκληροτράχηλα στους μηχανικούς νόμους, και έτσι κλείνει τον δρόμο προς μια επαρκή γνώση της φύσης.»

1. Ακολουθώ τη διόρθωση του παρόντος χωρίου που έκαναν οι εκδότες Lasson και Hoffmeister, γράφοντας es και εννοώντας: το αντικείμενο (das Objekt). Η τρίτη έκδοση της χεγκελιανής Εγκυκλοπαίδειας

αρνητική ενότητα με τον εαυτό του – *κεντρικότητα*, υποκειμενικότητα. Έτσι νοούμενο το ίδιο το αντικείμενο στρέφεται και αναφέρεται προς το εξωτερικό. Αλλ' αυτό είναι εντός εαυτού εξίσου κεντρικό, και όντας τέτοιο αναφέρεται επίσης μόνο προς το άλλο κέντρο, άρα έχει επίσης την κεντρικότητά του μέσα στο άλλο. Αυτός είναι 2) *διαφοροποιημένος μηχανισμός*· παραδείγματά του: η πτώση λόγω βαρύτητας, ο πόθος, το κοινωνικό ένστικτο κτλ.[2]

καθώς και οι εκδότες Nicolin/Pöggeler γράφουν εδώ: diese, και εννοούν: η αυθυπαρξία (die Selbständigkeit).

2. Ο Χέγκελ προχωρεί εδώ στην παρουσίαση του δεύτερου είδους μηχανισμού. Το πρώτο είδος, ο *μορφικός* μηχανισμός, χαρακτηρίζεται από την αντιφατικότητα ότι το αντικείμενο είναι συνάμα αυθύπαρκτο και μη-αυθύπαρκτο (= εξαρτημένο). Εξαιτίας της μη-αυθυπαρξίας του κάθε επίδραση που ασκείται επάνω του είναι εξωτερική προς αυτό και επιδρά πάνω του τυφλά, ασκώντας *βία* (Gewalt). Πώς συνυπάρχουν άραγε οι δύο αυτοί όροι, η αυθυπαρξία και η μη-αυθυπαρξία; Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι το αντικείμενο δεν είναι «η έννοια καθ' εαυτήν», με το νόημα που ήταν το Είναι (δες § 84), όπου οι όροι αναιρούνταν αφηρημένα ο ένας μέσα στον άλλο – όπως από το Είναι και το μηδέν προέκυπτε το γίγνεσθαι (δες § 88)· το αντικείμενο είναι η ελεύθερα *τεθειμένη* έννοια, άρα ήδη μεσολαβημένη με τον εαυτό της, έτσι ώστε οι αντιφατικοί της όροι είναι ενδόμυχα *σχετικοί* προς αλλήλους (δες § 112). Το αντικείμενο έχει λοιπόν *μέσα του* την άρνησή του, δηλαδή τη μη-αυθυπαρξία του, και μέσω αυτής συνάπτεται (schließt sich zusammen: είναι φανερή η υπαινικτική αναφορά στον συλλογισμό, Schluß, που θα αναφερθεί ρητά στην § 197) με τον εαυτό του, ώστε να καταστεί αυθύπαρκτο. Πρόκειται για μια *διαφοροποίηση* από την εξωτερικότητα, για μια *αρνητική ενότητα* με τον εαυτό, που καθιστά το αντικείμενο ένα *κέντρο*, μια υποκειμενικότητα, χάρη στην οποία υποβιβάζεται η εξωτερική επίδραση σε *περιφερειακή*. Το αντικείμενο δεν υφίσταται πια αλόγιστα την εξωτερική βία, παρά μόνο καθόσον αυτό το ίδιο ως κέντρο στρέφεται προς την εξωτερική πηγή βίας και την αντιμετωπίζει. Έτσι η σχέση του προς τον «βιαστή» είναι σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, όπου ο βιαστής είναι εξίσου κεντρικός με τον βιαζόμενο, και ο βιαζόμενος είναι για τον βιαστή εξίσου περιφερειακός όσο για τον

§ 197

Η ανάπτυξη αυτής της σχέσης σχηματίζει τον συλλογισμό, ότι η εμμενής αρνητικότητα ως *κεντρική* ατομικότητα ενός αντικείμενου (αφηρημένο κέντρο) σχετίζεται με μη-αυθύπαρκτα αντικείμενα ως τον άλλο ακραίο όρο, χάρη σε ένα μεσαίο όρο, ο οποίος ενοποιεί εντός εαυτού την κεντρικότητα και τη μη-αυθυπαρξία των αντικειμένων (σχετικό κέντρο). Αυτός είναι 3) *απόλυτος μηχανισμός*[1].

βιαζόμενο ο βιαστής – *έτσι* όμως, ώστε είναι βιαστής μόνο καθόσον κέντρο του είναι ο βιαζόμενος. Κατά το ίδιο μέτρο που το βιαζόμενο αντικείμενο ως μη-αυθύπαρκτο καθίσταται αυθύπαρκτο υποκείμενο, ο βιαστής ως αυθύπαρκτος καθίσταται μη-αυθύπαρκτο αντικείμενο του βιαζόμενου. Αυτό το φαινόμενο ονομάζει ο Χέγκελ *διαφοροποιημένο* μηχανισμό, εφόσον τα αυθύπαρκτα αντικείμενα διαφοροποιούνται απέναντι στα εξωτερικά αντικείμενα που επιβάλλουν τη μη-αυθυπαρξία. Αξίζει να προσεχτεί ότι η πτώση λόγω βαρύτητας δεν υπάγεται κατά.τον Χέγκελ στον *τυφλό* μηχανισμό, αλλά σ' αυτή τη δεύτερη, *διαφοροποιημένη* μορφή του. Παράλληλα υποδηλώνεται ότι *κέντρο* στην πτώση λόγω βαρύτητας δεν είναι μόνο, όπως θεωρεί η Φυσική, το κέντρο της γης, αλλά και το ίδιο το από αυτήν ελκυόμενο αντικείμενο.

1. Ο Χέγκελ εκθέτει εδώ το τρίτο είδος μηχανισμού των αντικειμένων. Ενώ το πρώτο είδος αφορούσε την αμεσότητα και το δεύτερο είδος την ανασκόπηση, το τρίτο αυτό είδος σχηματίζει ένα *συλλογισμό*, χάρη στον οποίο αποκαθίσταται η ολότητα της *έννοιας* κατά τρόπο *απόλυτο*. Οι τρεις όροι αυτού του συλλογισμού είναι: α) το κέντρο του αντικειμένου, που μολονότι πρόκειται για κάτι απόλυτο και γενικό, παρουσιάζεται αφηρημένα ως ατομικότητα: πρώτος ακραίος όρος· β) τα σχετικά προς αυτόν και μη-αυθύπαρκτα αντικείμενα ως ατομικότητες: δεύτερος ακραίος όρος· και γ) το ενοποιητικό κέντρο που ως μερικό συνάπτει μέσα του την αυθυπαρξία (= «κεντρικότητα») και τη μη-αυθυπαρξία των αντικειμένων. Πρόκειται λοιπόν για συλλογισμό του πρώτου συλλογιστικού σχήματος, που παίρνει τη μορφή Γ-Μ-Α· ωστόσο ο ίδιος ο Χέγκελ τον αναφέρει στην § 198 με τη μορφή που τον γνωρίσαμε παραπάνω: Λ-Μ-Γ, επεξηγώντας τον περαιτέρω.

§ 198

Ο αναφερόμενος συλλογισμός (Λ-Μ-Γ) είναι μια τριάδα συλλογισμών. Η κακή *ατομικότητα* των *μη-αυθύπαρκτων* αντικειμένων, μέσα στα οποία ο μορφικός μηχανισμός βρίσκει την πραγμάτωσή του, εξαιτίας της μη-αυθυπαρξίας τους αποτελεί μια *γενικότητα*, αν και μόνο εξωτερική. Άρα αυτά τα αντικείμενα είναι επίσης ο *μεσαίος* όρος ανάμεσα στο *απόλυτο* κέντρο και στο *σχετικό* κέντρο (είναι η μορφή του συλλογισμού Γ-Α-Μ)· γιατί εξαιτίας αυτής της μη-αυθυπαρξίας τα δύο εκείνα κέντρα είναι χωρισμένα και αποτελούν άκρα, αλλά και σχετίζονται μεταξύ τους. Παρόμοια η *απόλυτη κεντρικότητα* ως υποστασιακή γενικότητα (π.χ. η βαρύτητα που παραμένει η ίδια), που ως καθαρή αρνητικότητα συμπεριλαμβάνει εντός εαυτής την ατομικότητα, είναι αυτό που μεσολαβεί ανάμεσα στο *σχετικό κέντρο* και στα *μη-αυθύπαρκτα* αντικείμενα (είναι η μορφή του συλλογισμού Μ-Γ-Α), και μάλιστα τόσο ουσιαστικά, ώστε ως εμμενής ατομικότητα διαχωρίζει τους ακραίους όρους, και δυνάμει της γενικότητας ενεργεί ως ταυτός σύνδεσμος που τους εισάγει ανενόχλητα μέσα του[1].

---

1. Ο συλλογισμός που συγκροτεί τον *απόλυτο* μηχανισμό (§ 197) δεν είναι μονόπλευρος, αλλά αποκαλύπτεται ως μια *τριάδα συλλογισμών* που καλύπτει και τα τρία σχήματα: α) Α-Μ-Γ, β) Γ-Λ-Μ, γ) Μ-Γ-Λ. Όπως είδαμε στην § 189, εάν κάθε στοιχείο του συλλογισμού πάρει τη θέση του *μεσαίου όρου* και άρα του ενωτικού παράγοντα, ο συλλογισμός υπερβαίνει τον μονόπλευρο και αφηρημένο χαρακτήρα του. Ο Χέγκελ περιγράφει διεξοδικά, πώς ο απόλυτος μηχανισμός διέρχεται μέσα από τα τρία αυτά σχήματα. Εξηγεί κατ' αρχήν ότι η ατομικότητα των μη-αυθύπαρκτων αντικειμένων, που «εξαιτίας της μη-αυθυπαρξίας τους αποτελεί μια *γενικότητα*», παίρνει τον χαρακτήρα μιας «κακής» (schlecht) ατομικότητας· αλλά δεν παύει να παίζει μεσολαβητικό ρόλο στον όλο μηχανισμό, κι έτσι ο μηχανισμός παίρνει το σχήμα Γ-Α-Μ (όπου το μη-αυθύπαρκτο αντικείμενο, που υφίσταται π.χ. την πτώση λόγω βαρύτητας, μεσολαβεί ανάμεσα στο *απόλυτο* κέντρο που είναι το κέντρο της γης [Γ] και στο

Όπως το ηλιακό σύστημα, έτσι π.χ. και μέσα στην πρακτική σφαίρα το κράτος είναι ένα σύστημα τριών συλλογισμών. 1) Το *άτομο* (το πρόσωπο) μέσω της *μερικότητάς* του (μέσω των φυσικών και πνευματικών αναγκών, οι οποίες αναπτυσσόμενες περαιτέρω παράγουν την αστική κοινωνία) συνδέεται συλλογιστικά με το *γενικό* (δηλαδή με την κοινωνία, τον νόμο, το δίκαιο, την κυβέρνηση). 2) Η θέληση και η δραστηριότητα των ατόμων είναι η μεσολαβητική δύναμη, η οποία ικανοποιεί τις ανάγκες της κοινωνίας, του δικαίου κτλ. και παρέχει περιεχόμενο και πραγμάτωση στην κοινωνία, στο δίκαιο κτλ. 3) Αλλά το γενικό (δηλαδή το κράτος, η κυβέρνηση, το δίκαιο) είναι ο υποστασιακός μεσαίος όρος, μέσα στον οποίο τα άτομα και οι ανάγκες τους έχουν και αποκτούν τη ρεαλιστική τους ύπαρξη, τη διαμεσολάβησή τους και την υπόστασή τους. Καθένας από τους όρους της έννοιας, καθόσον συνάπτεται μεσολαβητικά με τον άλλο ακραίο όρο, συνάπτεται έτσι συλλογιστικά με τον εαυτό του και παράγει [produziert] τον εαυτό του· αυτή η παραγωγή είναι μια αυτοδιατήρηση[2].

σχετικό κέντρο του εαυτού του ως ελκυόμενου αντικειμένου [M]). Αλλά και το απόλυτο κέντρο (στο παράδειγμά μας: το κέντρο της γης) μεσολαβεί ανάμεσα στο σχετικό κέντρο και στο μη-αυθύπαρκτο αντικείμενο, έτσι ώστε ο συλλογισμός να παίρνει το σχήμα Μ-Γ-Α. Χρησιμοποιώντας και ο Χέγκελ το παράδειγμα της βαρύτητας δείχνει με ενάργεια ότι πρόκειται για ένα γενικό και απόλυτο κέντρο, που παραμένοντας το ίδιο συνδέει όλα τα υλικά αντικείμενα και τα «εισάγει ανενόχλητα μέσα του».

2. Για να επιδείξει σαφέστερα την «τριάδα συλλογισμών» που συναποτελούν τον απόλυτο μηχανισμό, ο Χέγκελ προσκομίζει ως παράδειγμα το *κράτος*. Τα τρία στοιχεία που αποτελούν τον συλλογισμό, είναι α) τα φυσικά πρόσωπα ως ατομικότητες, β) η θέληση και η δραστηριότητα αυτών των ατόμων ως μεσολαβητικός μεσαίος όρος, και γ) το οργανωμένο κράτος ως κυβέρνηση και νομικοί θεσμοί, μέσα στη γενικό-

– Μόνο μέσω της φύσης αυτής της τριπλής συλλογιστικής σύναψης, μέσω αυτής της τριάδας συλλογισμών που έχει τους ίδιους όρους, κατανοείται αληθινά ένα όλο μέσα στην οργάνωσή του.

§ 199

Η *αμεσότητα* της ύπαρξης, την οποία έχουν τα αντικείμενα μέσα στον απόλυτο μηχανισμό, αναιρείται *καθ' εαυτήν* [= ενδόμυχα] από το γεγονός ότι η αυθυπαρξία τους μεσολαβείται από τις σχέσεις ανάμεσά τους και άρα από τη μη-αυθυπαρξία τους. Έτσι το αντικείμενο πρέπει να τίθεται ως κάτι, που μέσα στην *ύπαρξή* του είναι *διαφοροποιημένο* ως προς αυτό τούτο το άλλο του[1].

b) *Ο χημισμός*

§ 200

Το *διαφοροποιημένο αντικείμενο* έχει έναν εμμενή προσδιορισμό, ο οποίος συγκροτεί τη φύση του και μέσα στον οποίο έχει

τητα των οποίων εκπληρώνονται οι ανάγκες και οι επιθυμίες των ατόμων. Ο Χέγκελ παρατηρεί ότι η συλλογιστική σύναψη καθενός από αυτούς τους τρεις όρους με τους άλλους είναι ουσιαστικά σύναψη καθενός με τον εαυτό του για χάρη της αυτοπαραγωγής και αυτοδιατήρησής του.

1. Ακόμα και μέσα στον απόλυτο μηχανισμό τα αντικείμενα χαρακτηρίζονται από μια *αμεσότητα*, η οποία μεσολαβείται από τις μεταξύ τους σχέσεις και έτσι αναιρείται. Αυτή η αναίρεση δεν είναι όμως τέλεια, όσο κάθε αντικείμενο βρίσκεται σε εξωτερική σχέση προς τα άλλα αντικείμενα, και σχετίζεται μαζί τους σαν να είναι *άλλα* από τον εαυτό του. Μόνο εφόσον το αντικείμενο τίθεται ως διαφοροποιημένο μέσα στον *ίδιο του τον εαυτό*, μέσα στο *δικό του άλλο*, η αμεσότητα του αντικειμένου παύει να υφίσταται και παραχωρεί τη θέση της σε έναν αυτοανασκοπούμενο και αυτοδιαφοροποιούμενο εαυτό. Τότε όμως η σχέση ανάμεσα στα μέλη παύει να συγκροτεί ένα μηχανισμό, και γίνεται *χημισμός*.

την ύπαρξή του. Αλλά ως τεθειμένη ολότητα της *έννοιας*, αυτό το αντικείμενο είναι η αντίφαση ανάμεσα σ' αυτή την ολότητά του και στον προσδιορισμό της ύπαρξής του. Άρα αυτό το αντικείμενο είναι η προσπάθεια να αναιρεθεί αυτή η αντίφαση και να καταστεί το προσδιορισμένο-Είναι του ίσο με την έννοιά του[1].

§ 201

Η χημική διαδικασία έχει λοιπόν ως προϊόν το *ουδέτερο στοιχείο* που κρύβεται σε τεταμένη κατάσταση στους δύο ακραίους όρους, και το οποίο είναι αυτοί οι όροι *καθ' εαυτούς*. Η έννοια, δηλαδή το συγκεκριμένο γενικό, συνάπτεται συλλογιστικά μέσω της διαφοράς των αντικειμένων (δηλαδή μέσω της μερίκευσης) με την ατομικότητα (δηλαδή με το προϊόν), και έτσι συνάπτεται με τον εαυτό της. Μέσα σ' αυτή τη διαδικασία περιέχονται και οι άλλοι συλλογισμοί. Η ατομικότητα ως δραστηριότητα είναι επίσης μεσολαβητικός παράγοντας, όπως είναι και το συγκεκριμένο γενικό, η ουσία των τεταμένων ακραίων όρων· αυτή η ουσία φτάνει στο προσδιορισμένο-Είναι μέσα στο προϊόν[1].

---

1. Σύμφωνα με όσα ειπώθηκαν στην προηγούμενη παράγραφο, το αντικείμενο που έχει εσωτερικά διαφοροποιηθεί, παρουσιάζει μια εμμενή (immanent) σχέση με τον εαυτό του, η οποία συγκροτεί την ίδια του την ύπαρξη. Μέσα σ' αυτή την εσωτερική διαφοροποίηση υπάρχει ωστόσο μια αντίφαση: αφενός το έτσι διαφοροποιημένο αντικείμενο ως αντικείμενο είναι μια τεθειμένη *ολότητα* της έννοιας, αφετέρου η αυτοδιαφοροποίηση *το διασπά* εσωτερικά. Η *χημική* συγκρότησή του συνίσταται λοιπόν στην «προσπάθεια» (Streben) να άρει αυτή την εσωτερική αντίφαση και να καταστήσει το διασπασμένο του προσδιορισμένο-Είναι με όλα του τα τμήματα *ίσο* προς την ολότητα της έννοιάς του.

1. Την προσπάθεια του αντικειμένου να άρει την εσωτερική του αντίφαση (δες § 200) ονομάζει ο Χέγκελ «χημική διαδικασία». Το προϊόν αυτής της διαδικασίας είναι το *ουδέτερο στοιχείο* (das Neutrale) που προκύπτει από ενοποίηση των δύο τεταμένων ακραίων όρων, οι οποίοι

§ 202

Ο χημισμός ως ανασκοπική σχέση της αντικειμενικότητας έχει ως προϋπόθεση όχι μόνο τη διαφοροποιημένη φύση των αντικειμένων, αλλά και την *άμεση* αυθυπαρξία τους. Η διαδικασία του χημισμού είναι η εναλλασσόμενη μετάβαση από τη μία μορφή στην άλλη, οι οποίες εξακολουθούν να παραμένουν εξωτερικές μεταξύ τους.

– Μέσα στο ουδέτερο προϊόν οι προσδιορισμένες ιδιότητες, οι οποίες έθεταν τους ακραίους όρους ενάντια τον ένα στον άλλο, αναιρούνται. Και μολονότι το προϊόν είναι σύμμετρο προς την έννοια, το *πνευματικά διεγερτικό* αξίωμα της διαφοροποίησης δεν υπάρχει μέσα του, γιατί έχει ξαναβυθιστεί μέσα στην αμεσότητα. Το ουδέτερο προϊόν είναι λοιπόν ικανό να διαχωρίζεται. Αλλά το κρίνον αξίωμα, το οποίο διαχωρίζει το ουδέτερο προϊόν σε διαφοροποιημένους ακραίους όρους, και παρέχει στο μη-διαφοροποιημένο αντικείμενο τη διαφορά του και την πνευματική διέγερσή του ενόψει κάποιου άλλου, καθώς και η διαδικασία ως τεταμένος διαχωρισμός, πέφτει έξω από εκείνη την πρώτη διαδικασία[1].

ιδωμένοι καθ' εαυτούς (=δυνάμει) είναι αυτό το ουδέτερο προϊόν. Οι τρεις όροι του εδώ παραγόμενου συλλογισμού είναι: α) η έννοια ως γενικότητα (αλλά όχι πια ως αφηρημένη γενικότητα· ο Χέγκελ τονίζει ότι πρόκειται για ένα «συγκεκριμένο γενικό»), β) η μερίκευση της μιας έννοιας σε δύο διαφορετικά αντικείμενα, η οποία αποτελεί τον μεσαίο όρο, και γ) το προϊόν ως ατομικότητα. Πρόκειται λοιπόν για συλλογισμό του πρώτου σχήματος (Α-Μ-Γ), που έχει πάρει τη μορφή Γ-Μ-Α (η οποία ιδιάζει στην αντικειμενική Λογική, και φανερώθηκε ήδη στην § 197). Αλλά μέσα στην ίδια διαδικασία υπάρχουν και τα δύο άλλα συλλογιστικά σχήματα, γιατί και η ατομικότητα του προιόντος παίρνει τη θέση του μεσαίου όρου (2ο σχήμα: Γ-Α-Μ) και η έννοια ως συγκεκριμένο γενικό μεσολαβεί και ενοποιεί τους τεταμένους ακραίους όρους (3ο σχήμα: Μ-Γ-Α).

1. Ο χημισμός δεν χαρακτηρίζεται από την *αμεσότητα* που υπήρχε στον μηχανισμό, αλλά ούτε και από την ελεύθερη αυτοπραγμάτωση της

§ 203

Καθεμιά από αυτές τις διαδικασίες, η μείωση του διαφοροποιημένου αντικείμενου σε ουδέτερο και η διαφοροποίηση του αδιαφοροποίητου ή ουδέτερου, είναι *εξωτερικές* μεταξύ τους. Και μολονότι αυτή η εξωτερικότητα τις κάνει να φαίνονται ανεξάρτητες μεταξύ τους, ωστόσο δείχνει τον πεπερασμένο χαρακτήρα τους μέσα στη μετάβασή τους σε προϊόντα, μέσα στα οποία

έννοιας που χαρακτηρίζει (όπως θα ιδούμε στις §§ 204 κ.ε.) την τελεολογία· ο χημισμός αντιστοιχεί στη σφαίρα της ουσίας και γι' αυτό είναι μια *ανασκοπική* (και ακόμα καλύτερα: αυτοανασκοπική) σχέση. Αυτό σημαίνει ότι προυποθέτει ως ανηρημένες τόσο τη χημικά *διαφοροποιημένη* φύση των αντικειμένων όσο και την *αμεσότητά* τους. Ο Χέγκελ περιγράφει τη χημική διαδικασία ως εναλλασσόμενη μετάβαση, δηλαδή ως πήγαιν' έλα από την κατάσταση της έντασης των δύο ακραίων όρων στην ουδετερότητά τους – χωρίς αυτές οι καταστάσεις να συμφιλιώνονται ποτέ οριστικά.

Τί γίνεται τώρα, όταν το αντικείμενο φτάνει στην ουδέτερη κατάσταση; Οι ιδιότητες που έθεταν τους δύο ακραίους όρους αντιμέτωπους και μάλιστα σε τεταμένη κατάσταση, αναιρούνται. Το πνευματικά *διεγερτικό αξίωμα* (das begeistende Prinzip· σε άλλο χωρίο γράφει σαφέστερα: das Erregende) που διαφοροποιούσε αυτούς τους όρους, δεν υπάρχει πια, γιατί το τελικό αυτό προιόν έχει ξεφύγει από την αυτοδιαφοροποίηση και έχει επανέλθει στην αμεσότητα. Διατηρεί ωστόσο μέσα του τη δυνατότητα να διαχωρίζεται και να αυτοδιαφοροποιείται. Ο Χέγκελ ονομάζει εκείνο το «πνευματικά διεγερτικό» αξίωμα: «κρίνον» (urteilend), με το νόημα ότι έχει την ικανότητα να *διακρίνει*, να διαχωρίζει το αντικείμενο σε ακραίους όρους επιμερίζοντας (teilend) και άρα διασπώντας την ενότητά του. Διαπιστώνεται όμως ότι αυτό το διεγερτικό και διασπαστικό αξίωμα είναι πια ξένο προς το τελικό προϊόν και «εκπίπτει» από τη χημική διαδικασία που περιγράφηκε στην § 201.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ διασαφηνίζει: «Η χημική διαδικασία είναι ακόμα πεπερασμένη και όχι απόλυτη. Η έννοια ως έννοια είναι μόνο το εσωτερικό αυτής της διαδικασίας και δεν φτάνει ακόμα σε μια ύπαρξη δι' εαυτήν [= ξέχωρη]. Μέσα στο ουδέτερο προιόν η διαδικασία έχει εξαλειφθεί, και η διεγείρουσα αιτία πέφτει έξω από αυτήν.»

αυτές αναιρούνται. Αντίστροφα η διαδικασία παρουσιάζει την προϋποτιθέμενη αμεσότητα των διαφοροποιημένων αντικειμένων ως κάτι μηδαμινό.

– Μέσω αυτής της *άρνησης* της εξωτερικότητας και αμεσότητας, μέσα στην οποία είχε βυθιστεί η έννοια ως αντικείμενο, η έννοια *ελευθερώνεται* και τίθεται ως *δι' εαυτήν* [= ανεξάρτητη] απέναντι σ' εκείνη την εξωτερικότητα και αμεσότητα, δηλαδή γίνεται *σκοπός*[1].

c) *Τελεολογία*

§ 204

Ο σκοπός είναι η έννοια που έχει εισδύσει σε ελεύθερη ύπαρξη και είναι *δι'-εαυτήν-υπάρχουσα* [= ανεξάρτητη], μέσω της *άρνησης* της άμεσης αντικειμενικότητας. Ο σκοπός χαρα-

---

1. Οι δύο αντίθετες κινήσεις, που περιγράφηκαν στις δύο προηγούμενες παραγράφους, η μεταβολή του εσωτερικά διαφοροποιημένου αντικείμενου σε ουδέτερο (§ 201) και η εσωτερική διαφοροποίηση του ουδέτερου αντικείμενου (§ 202), είναι κινήσεις *εξωτερικές*, δηλ. ανεπηρέαστες και ανεξάρτητες η μία από την άλλη. Ωστόσο δεν είναι εντελώς ανεξάρτητες, γιατί ακριβώς αυτή η *εξωτερικότητά* τους δείχνει ότι πρόκειται για πεπερασμένες κινήσεις, εφόσον καταλήγουν σε προϊόντα, μέσα στα οποία οι ίδιες οι κινήσεις αναιρούνται, αντί να συνεχίζονται μέσα σε έναν κύκλο απέραντης αυτοανανέωσης. Αλλά και αντίστροφα η χημική διαδικασία αυτών των πεπερασμένων κινήσεων δείχνει ότι η προυποτιθέμενη «*άμεση* αυθυπαρξία» (§ 202) των εσωτερικά διαφοροποιημένων αντικειμένων είναι κάτι μηδαμινό και καταδικασμένο στην εκμηδένιση. Η εξωτερικότητα της χημικής διαδικασίας και η αμεσότητα των αντικειμένων *αρνούνται* λοιπόν η μία την άλλη και αλληλοεκμηδενίζονται.

Αλλά η έννοια, που είχε φανερωθεί παραπάνω να βυθίζεται μέσα σ' αυτήν ακριβώς την εξωτερικότητα και αμεσότητα του αντικείμενου (§§ 194-5), ελευθερώνεται και ανεξαρτητοποιείται έτσι απέναντί τους μεταβαλλόμενη σε *τελικό αίτιο* – σε *σκοπό*.

κτηρίζεται ως *υποκειμενικός*, εφόσον αυτή η άρνηση είναι κατ' αρχήν *αφηρημένη*, και γι' αυτό αρχικά βρίσκεται μόνο σε αντιπαράθεση προς την αντικειμενικότητα. Αλλ' αυτός ο χαρακτήρας της υποκειμενικότητας είναι *μονόπλευρος* συγκρινόμενος προς την ολότητα της έννοιας, και μάλιστα για τον ίδιο τον σκοπό *δι' εαυτόν*, καθόσον μέσα του έχουν τεθεί όλοι οι προσδιορισμοί ως ανηρημένοι. Έτσι και γι' αυτόν το προϋποτιθέμενο αντικείμενο έχει μόνο μια ιδεατή, *καθ' εαυτήν μηδαμινή* ρεαλιστικότητα. Ως τέτοια αντίφαση της ταυτότητάς του με τον εαυτό του και της μέσα του τεθειμένης άρνησης (δηλαδή αντίθεσης προς την αντικειμενικότητα) ο ίδιος ο σκοπός είναι η αναίρεση, η *ενέργεια* που αρνείται [=αναιρεί] την αντίθεση κατά τέτοιον τρόπο, ώστε την θέτει ως ταυτή με τον εαυτό του. Αυτή είναι η *ρεαλιστική πραγμάτωση του σκοπού*, μέσα στην οποία, ενώ ο σκοπός καθίσταται κάτι άλλο από την υποκειμενικότητά του και αντικειμενοποιεί τον εαυτό του, έχει αναιρέσει έτσι τη διαφορά αυτών των δύο, έχει συνδέσει συλλογιστικά *τον εαυτό του μόνο με τον εαυτό του* και έτσι *διατηρήσει* τον εαυτό του[1].

---

1. Εδώ ο Χέγκελ κάνει μια βασική παρουσίαση του *σκοπού*, ο οποίος είναι το τρίτο και τελευταίο στάδιο ανάπτυξης του αντικειμένου. Παρατηρεί τον σκοπό μέσα στην όλη διαλεκτική πορεία σαν ένα προχωρημένο στάδιο της ίδιας της *έννοιας*, την οποία είδαμε παραπάνω *δεσμευμένη* μέσα στην αμεσότητα του αντικείμενου, και άρα έχοντας χάσει τον *ελεύθερο* χαρακτήρα που της ανήκει ως ουσιώδες συστατικό (δες § 160). Ως αντικείμενο η έννοια έχει επίσης χάσει την αυθυπαρξία και *ανεξαρτησία* της, γιατί βρίσκεται σε κατάσταση «καθ' εαυτήν» (= δυνάμει, ενδόμυχη και όχι ανεπτυγμένη). Ωστόσο μέσα στο αντικείμενο την είδαμε να αποκτά μια βαθμιαία αυθυπαρξία, κατ' αρχήν ως *κέντρο* του αντικείμενου, ως «μηχανική» υποκειμενικότητα μέσα στην καρδιά της αντικειμενικότητας (δες §§ 196-8), και έπειτα ως *πνευματική διέγερση* (§ 202) που αναπτύσσει μια «χημική» διαδικασία αυτοδιαφοροποίησης.

Ο σκοπός έχει υπερβεί αυτά τα στάδια, και είναι πια η ελεύθερη και αυθύπαρκτη έννοια, που έχει προκύψει από *άρνηση* της αμεσότητας. Ο Χέγκελ έχει προφανώς κατά νου την πανάρχαιη σκέψη ότι ο ίδιος ο

Η έννοια του σκοπού είναι αφενός περιττή, αφετέρου δίκαια ονομάζεται *έλλογη έννοια* και αντιπαρατίθεται στον αφηρημένα-γενικό χαρακτήρα της διάνοιας, η οποία σαν τέτοια δεν σχετίζεται προς το μερικό παρά μόνο *υπάγοντάς* το στον εαυτό της, ενώ καθ' εαυτήν η διάνοια δεν το κατέχει[2].

– Η διάκριση ανάμεσα στον σκοπό ως *τελική αιτία* και στην απλώς *κινητήρια αιτία* (δηλαδή στην συνήθως επονομαζόμενη αιτία), είναι εξαιρετικά σημαντική. Η αιτία ανήκει

κόσμος των αντικειμένων έχει μέσα του ένα σκοπό, και τείνει αδιάκοπα προς την πραγμάτωσή του. Πρόκειται για μια *υποκειμενικότητα* των αντικειμένων, που μέσα στην αφηρημένη μορφή της δεν συντίθεται, αλλά αντιπαρατίθεται προς την αντικειμενικότητα. Είναι μια *μονόπλευρη* υποκειμενικότητα, γιατί δεν πετυχαίνει την ολότητα, και μάλιστα μονόπλευρη όχι μόνο *για εμάς* που σκεπτόμαστε ίσως εξωτερικά και επιπόλαια, αλλά και *για τον ίδιο* τον σκοπό: κάθε προσδιορισμός αντικειμενικότητας έχει αναιρεθεί μέσα στον σκοπό, δεν υπάρχει πια σαφής μηχανισμός ή χημισμός, και το αντικείμενο έχει καταντήσει για τον σκοπό κάτι ιδεατό, ένα *δυνάμει μηδέν* (eine ... *an sich nichtige* Realität). Έτσι φανερώνεται η ενδόμυχη *αντιφατικότητα* του σκοπού: αφενός ο σκοπός ταυτίζεται με τον εαυτό του, αφετέρου αντιτίθεται στην αντικειμενικότητα· ο ίδιος ο σκοπός των αντικειμένων αυτοαναιρείται – όχι αυτοκαταργούμενος, αλλά θέτοντας *την αντίθεση σε σύνθεση* με τον εαυτό του. Και μόνο έτσι ο σκοπός πραγματώνεται ρεαλιστικά: μολονότι υποκειμενικός, αντικειμενοποιεί τον εαυτό του, αναιρεί τη διαφορά υποκειμένου-αντικειμένου, και συνδέει τον εαυτό του σε ένα συλλογιστικό κύκλο μόνο με τον εαυτό του.

2. Εδώ ο Χέγκελ αναμετριέται με τη φιλοσοφική παράδοση. Ο Καντ ήταν αυτός που ονόμασε τον σκοπό «έλλογη έννοια» (Vernunftbegriff), που είναι αφενός σωστό, εφόσον αντιπαραθέτει τον σκοπό προς τον αφηρημένο και γενικό χαρακτήρα της διάνοιας, αφετέρου περιττό, εφόσον κάθε έννοια σαν τέτοια ανήκει στη λογική ικανότητα. Αλλά ο Χέγκελ επαινεί τον Καντ για την αντιπαράθεση της λογικής ικανότητας προς τη διάνοια: η διάνοια δεν κατέχει τη γενικότητα, παρά μόνο αφηρημένα, και μόνο καθόσον αρκείται να *υπάγει* στη γενικότητα τα επιμέρους τμήματα – μη κατορθώνοντας να συμφιλιώσει τη μερικότητα με τη γενικότητα.

στη σφαίρα της όχι ακόμα αποκαλυμμένης, της τυφλής αναγκαιότητας· γι' αυτό εμφανίζεται ως κάτι που μεταβαίνει στο άλλο του και εκεί χάνει τον αρχέγονο χαρακτήρα του βυθιζόμενο στην εξάρτηση. Μόνο καθ' εαυτήν ή για εμάς πρωτοϋπάρχει η αιτία μέσα στο αποτέλεσμα ως αιτία και ως επανερχόμενη *εντός εαυτής*. Αντίθετα ο σκοπός έχει τεθεί ως κάτι που περιέχει *εντός εαυτού* τον προσδιορισμό του – δηλαδή το αποτέλεσμα, που μέσα στην αιτία εμφανίζεται ακόμα ως το άλλο-Είναι της. Άρα ο σκοπός μέσα στη δραστηριότητά του δεν κάνει μετάβαση, αλλά *διατηρεί* τον εαυτό του, δηλαδή πραγματώνει μόνο τον εαυτό του, και είναι στο *τέλος* ό,τι ήταν στην *αρχή*, μέσα στην αρχεγονοσύνη του. Μόνο μέσω αυτής της αυτοδιατήρησης πρωτογίνεται ο σκοπός αληθινά αρχέγονος[3].

---

3. Ο σκοπός είναι μια αιτία κίνησης των αντικειμένων· αλλά με ποιο νόημα; Ο Χέγκελ διαπιστώνει την εξαιρετική σημασία της διάκρισης ανάμεσα στο *τελικό αίτιο* (causa finalis· αρχαιοελληνικά: **τέλος**, νεοελληνικά: *σκοπός*) και στην *κινητήρια αιτία* (causa efficiens· κατ' Αριστοτέλη: **ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς**: «Φυσικά» 194b 29· πρόκειται γι' αυτόν που προκαλεί την κίνηση, που πιάνει π.χ. ένα σφυρί και σφυροκοπά). Συνήθως ακούγοντας τη λέξη «αιτία» βάζουμε στον νου μας την *κινητήρια* αιτία, η οποία είναι ευκολονόητη· ο Χέγκελ αποφαίνεται ότι αυτή ανήκει στην τυφλή αναγκαιότητα, δεν αφήνει μια στοιχειώδη ελευθερία ανάμεσα στον δράστη και στο αποτέλεσμα· δείχνει μια πλήρη μετάβαση του δράστη «στο άλλο του», δηλ. στο αποτέλεσμα, κι εκεί χάνει τον χαρακτήρα του δράστη, γιατί αυτός φανερώνεται σε πλήρη *εξάρτηση* (αποδίδω έτσι την έκφραση του Χέγκελ: Gesetztsein) από το αποτέλεσμα. Η κινητήρια αιτία είναι λοιπόν μόνο *δυνάμει* (ή *για εμάς* ως παρατηρητές και σκεπτόμενους), κάτι που ταυτίζεται με τον εαυτό του και διατηρεί τον εαυτό του μέσα στο αποτέλεσμα.

Αντίθετα ο σκοπός είναι κάτι που παρέχει μέσα στον ίδιο τον εαυτό του το αποτέλεσμα· το αποτέλεσμα δεν είναι εδώ ένα άλλο-Είναι (Anderssein). Ο σκοπός πραγματώνοντας το αποτέλεσμα *αυτοπραγματώνεται* Δεν γίνεται κάτι άλλο, αλλά *ίσα-ίσα διατηρεί* τον εαυτό του, και είναι μέχρι

– Ο σκοπός απαιτεί να συλληφθεί θεωρησιακά ως η έννοια, η οποία ακόμα και μέσα στη δική της *ενότητα* και *ιδεατότητα* των όρων της περιέχει την *κρίση* ή αλλιώς την άρνηση, δηλαδή την αντίθεση υποκειμενικού και αντικειμενικού, που είναι επίσης αναίρεση αυτής της αντίθεσης.

Με τη λέξη «σκοπός» δεν πρέπει να σκεφτόμαστε αμέσως ή μόνο τη μορφή, την οποία αυτός έχει μέσα στη συνείδηση ως ένας όρος ήδη υπαρκτός μέσα στην παράσταση. Με την έννοια της *εσωτερικής* σκοπιμότητας επαναφύπνησε ο Καντ την ιδέα γενικά και ειδικά την ιδέα της ζωής. Ο Αριστοτελικός ορισμός της ζωής περιέχει ήδη την εσωτερική σκοπιμότητα[4] και γι' αυτό υπερβαίνει απέραντα την έννοια της σύγχρονης τελεολογίας, η οποία βλέπει μόνο την *πεπερασμένη*, την *εξωτερική* σκοπιμότητα.

Η ζωϊκή ανάγκη και η ορμή είναι τα πιο πρόσφορα παραδείγματα σκοπού. Αυτές είναι η *αισθητή* αντίφαση, η

τέλους αυτό που ήταν ευθύς εξαρχής. Και μάλιστα μόνο αυτοπραγματωνόμενος γίνεται ο σκοπός αληθινά αρχέγονος: μόνο χάρη στην τελική ολοκλήρωση αποκαθίσταται ο σκοπός ως αυτός που ήταν ευθύς εξαρχής. Αυτή είναι ασφαλώς η αριστοτελική πεποίθηση, ότι το **ἐντελῶς ἔχειν** (= **ἐντελέχεια**) είναι οντολογικά πρωτύτερο, δηλαδή ουσιωδέστερο από το *δυνάμει* – και χάρη στην εντελέχεια πρωτοαποκαλύπτεται το δυνάμει ως εσωτερική σκοπιμότητα που πάντα ήδη ήταν.

4. Είναι σαφές ότι «ο Αριστοτελικός ορισμός της ζωής», για τον οποίο μιλά ο Χέγκελ, έχει ως θεμέλιο και αφετηρία την έννοια της **φύσεως**, γι' αυτό και καταγράφεται προπάντων στα Αριστοτελικά *Φυσικά* αλλά και στο *Περί ψυχής*. Ο Αριστοτέλης ορίζει κατ' αρχήν τη φύση ως αιτία κινήσεως (δες *Φυσ.* 192b 21), και την συγκεκριμενοποιεί περισσότερο ορίζοντάς την ως *ένα* από τα αίτια: ως σκοπό (δες *Φυσ* 194a 28-9: **ἡ δέ φύσις τέλος καί οὗ ἕνεκα**). Η έννοια του σκοπού ξεκίνησε λοιπόν ιστορικά μάλλον ως οντολογική και φυσιογνωστική, παρά ως υποκειμενική παραστασιακή αντίληψη. Αλλά και ο ίδιος ο Καντ συνδέει την έννοια του σκοπού με τη φύση, και την μελετά εκτεταμένα στην τρίτη μεγάλη Κριτική του (δες *Κριτική της δύναμης του κρίνειν* §§ 63 και 66).

οποία βρίσκεται *μέσα* στο ίδιο το ζωντανό υποκείμενο, και μεταβαίνουν στην ενέργεια τού να αρνούνται αυτή την άρνηση, η οποία είναι ακόμα σκέτη υποκειμενικότητα. Η *ικανοποίηση* [Befriedigung] της ορμής αποκαθιστά την ειρήνη [Frieden] ανάμεσα στο υποκείμενο και στο αντικείμενο, εφόσον το αντικειμενικό, που όσο υπάρχει η αντίφαση (δηλαδή η ζωϊκή ανάγκη) στέκεται στην *άλλη* πλευρά, χάνει αυτόν τον μονόπλευρο χαρακτήρα του μέσω της ενοποίησης με το υποκειμενικό.

– Εκείνοι που μιλούν τόσο πολύ για τον στέρεο και ανυπέρβλητο χαρακτήρα του πεπερασμένου, τόσο του υποκειμενικού όσο και του αντικειμενικού πεπερασμένου, βλέπουν σε κάθε ορμή ένα παράδειγμα κάτι αντίθετου. Η ορμή είναι τρόπον τινά η *βεβαιότητα* ότι το υποκειμενικό είναι μονόπλευρο και όχι μια ολόκληρη αλήθεια, το ίδιο όπως και το αντικειμενικό. Επιπλέον η ορμή είναι η *διεξαγωγή* αυτής της βεβαιότητας· κατορθώνει να αναιρεί αυτή την αντίθεση ανάμεσα στο υποκειμενικό που είναι και παραμένει μόνο υποκειμενικό, και στο αντικειμενικό που επίσης είναι και παραμένει μόνο αντικειμενικό – καθώς και τον πεπερασμένο τους χαρακτήρα.

Όσον αφορά τη δράση του σκοπού μπορεί να προσεχτεί ότι *μέσα* στον *συλλογισμό*, ο οποίος αναπαριστά αυτή τη δράση και δείχνει ότι ο σκοπός συνδέεται συλλογιστικά με τον εαυτό του μέσω της ρεαλιστικής πραγμάτωσης, το ουσιώδες στοιχείο είναι η *άρνηση* των όρων[5]. Αυτή η

5. Πώς μπορεί ο σκοπός να αποτελεί ένα συλλογισμό; Εδώ δεν πρόκειται πια για δύο διαφορετικές προκείμενες που συνάπτονται μέσω κάποιας εξωτερικής μεσολάβησης, αλλά πρόκειται για τον ένα και μοναδικό σκοπό (πρόκειται για την ίδια την έννοια), ο οποίος αρχικά διασπάται σε υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα (δες το υπ' αριθμόν 1 σχόλιό μου στην παρούσα § 204), και ακριβώς με τη ρεαλιστική του πραγμάτωση ως μεσαίο όρο συνάπτει τα δύο αυτά σκέλη του «συλλογι-

άρνηση είναι η λίγο παραπάνω αναφερόμενη άρνηση τής μέσα στον σκοπό σαν τέτοιο εμφανιζόμενης άμεσης υποκειμενικότητας όπως και της *άμεσης* αντικειμενικότητας (καθώς αυτή εμφανίζεται στα μέσα και στα προϋποτιθέμενα αντικείμενα). Πρόκειται για την ίδια άρνηση, η οποία ασκείται όταν το πνεύμα εγκαταλείπει τα τυχαία πράγματα του κόσμου καθώς και τη δική του υποκειμενικότητα, και ανυψώνεται προς τον θεό. Πρόκειται για το στάδιο που, καθώς αναφέρθηκε στην *Εισαγωγή* και στην § 192, παραβλέπεται και παραμελείται μέσα στην αναλυτική μορφή των συλλογισμών της διάνοιας, με την οποία οι επονομαζόμενες αποδείξεις της ύπαρξης του θεού παρουσιάζουν αυτή την ανύψωση [προς τον θεό].

§ 205

Μέσα στο αρχικό και άμεσο στάδιο η τελεολογική σχέση είναι *εξωτερική* σκοπιμότητα, και η έννοια αντιπαρατίθεται προς ένα *προϋποτιθέμενο* αντικείμενο. Ο σκοπός είναι άρα *πεπερασμένος*, και τούτο ενμέρει ως προς το *περιεχόμενό του*, ενμέρει ως προς το ότι έχει μια εξωτερική συνθήκη μέσα σε ένα παρευρισκόμενο αντικείμενο ως *υλικό* για την πραγματοποίησή του, οπότε αυτοπροσδιορίζεται μόνο *μορφικά*. Επιπλέον, μέσα στην αμεσότητα το *μερικό* ή *περιεχόμενο* – που ως *χαρακτηριστικό της μορφής* είναι η *υποκειμενικότητα* του σκοπού – ανασκοπείται μέσα στον εαυτό του κι έτσι διαφέρει από την *ολότητα* της μορφής, δηλαδή της υποκειμενικότητας *καθ' εαυτήν*, της έννοιας. Αυτή η διαφορετικότητα συγκροτεί τον *πεπερασμένο* χαρακτήρα του σκοπού *μέσα στον εαυτό του*. Έτσι το περιεχό-

---

στικά» (zusammengeschlossen) και *διατηρεί* τον εαυτό του – αντί να τον χάσει μέσα στο αποτέλεσμα. Αυτή η πραγμάτωση επιτυγχάνεται με μια *άρνηση* και άρα με αναίρεση των αντιτιθέμενων όρων, δηλ. της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας.

μενο του σκοπού είναι κάτι εξίσου περιορισμένο, συμπτωματικό και δεδομένο, όπως ακριβώς το αντικείμενο είναι μερικό και παρευρισκόμενο[1].

---

1. Ο σκοπός που ενυπάρχει στα αντικείμενα, περνά από διάφορα διαλεκτικά στάδια, που πρόκειται να περιγραφούν στις επόμενες παραγράφους (§§ 207 κ.ε.). Μια τέτοια διαλεκτική πορεία ξεκινά πάντα από ένα στάδιο αμεσότητας, για να συνεχιστεί με ένα στάδιο αυτοανασκόπησης και να καταλήξει σε μια πλήρη έκφανση της έννοιας. Στο αρχικό στάδιο ο σκοπός έγκειται σε μια *εξωτερική* σκοπιμότητα, που δηλώνει ότι η έννοια δεν είναι ακόμα *μέσα* στο αντικείμενο και ούτε έχει ακόμα *τεθεί* ρητά, αλλά είναι απλώς προυποτιθέμενη. Μέσα σ' αυτό το στάδιο το αντικείμενο είναι διχασμένο σε υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα (δες § 204) και άρα ο σκοπός δεν έχει οδηγηθεί στην *απεραντοσύνη* της έννοιας, γιατί τα τμήματά του αλληλοπεριορίζονται και τον καθιστούν *πεπερασμένο*· αυτό συμβαίνει αφενός ως προς το περιεχόμενό του αφετέρου ως προς τη μορφή του. Το *περιεχόμενο* είναι πεπερασμένο, επειδή διέπεται από μηχανικές και χημικές σχέσεις, που αδυνατούν να εναρμονιστούν με την ολότητα της έννοιας· η *μορφή* είναι πεπερασμένη, επειδή έχει ανάγκη (ως αναγκαία συνθήκη για την εμφάνισή της) από ένα τυχαία παρευρισκόμενο (vorzufindendes) αντικείμενο, που είναι ένα «υλικό» άσχετο από τον ίδιο τον σκοπό.

Ο Χέγκελ επεξηγεί περαιτέρω τον πεπερασμένο χαρακτήρα του σκοπού μέσα στο στάδιο της αμεσότητας, αποδίδοντας στο περιεχόμενο του σκοπού μια *μερικότητα* που αντιδιαστέλλεται προς την *ολότητα* της έννοιας ως μορφής. Διασαφηνίζει συνάμα ότι ο πεπερασμένος χαρακτήρας του σκοπού δεν είναι ένας περιορισμός που επιβάλλεται από κάτι εξωτερικό, αλλά αφορά τον ίδιο τον σκοπό «μέσα στον εαυτό του», όπου ο ίδιος ο σκοπός τίθεται ως πεπερασμένος και αυτοπεριορισμένος. Κατ' αντιστοιχία προς το αντικείμενο, μέσα στο οποίο φανερώνεται, το περιεχόμενο του σκοπού αναδείχνεται περιορισμένο, τυχαίο και απλώς δεδομένο. Είναι σαφές ότι ο Χέγκελ τηρεί μια αρκετά υποτιμητική στάση απέναντι σ' αυτή την *εξωτερική* σκοπιμότητα. Επιχειρώντας να τοποθετήσει μέσα στο περιορισμένο του βελληνεκές τον *ωφελιμισμό*, λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: « Όταν γίνεται λόγος για σκοπούς, έχουν συνήθως στον νου τους μόνο την εξωτερική σκοπιμότητα. Σύμφωνα με αυτό τον τρόπο θεώρησης, τα πράγματα δεν θεωρείται ότι φέρουν εντός εαυτών τον

§ 206

Η τελεολογική σχέση είναι ένας συλλογισμός, μέσα στον οποίο ο υποκειμενικός σκοπός συνάπτεται συλλογιστικά με την εξωτερική του αντικειμενικότητα μέσω ενός μεσαίου όρου, ο οποίος είναι η ενότητα αυτών των δύο. Αυτή η ενότητα είναι αφενός η *σκόπιμη ενέργεια*, αφετέρου το *μέσο*, δηλαδή η αντικειμενικότητα που υποτάσσεται *άμεσα* στον σκοπό[1].

προορισμό τους, αλλά νοούνται μόνο ως *μέσα*, που χρησιμοποιούνται και καταναλώνονται για να πραγματωθεί ένας σκοπός που βρίσκεται έξω από αυτά. Αυτή είναι σε γενικές γραμμές η άποψη της *ωφελιμότητας*, μια άποψη που παλαιότερα έπαιζε σημαντικό ρόλο ακόμα και μέσα στις επιστήμες, πρόσφατα όμως περιέπεσε σε ανυποληψία, που άλλωστε την άξιζε, γιατί οι άνθρωποι διείδαν ότι δεν αρκεί για να δώσει μια αληθινή εικόνα της φύσης των πραγμάτων.»

1. Όπως αναφέρθηκε στην § 204 (και στην εκεί Σημ. του Χέγκελ), ο σκοπός συγκροτεί μια *συλλογιστική σχέση*, της οποίας οι δύο προκείμενες είναι ο υποκειμενικός σκοπός και το προϋποτιθέμενο αντικείμενο· αυτά συνάπτονται μέσω της «ρεαλιστικής πραγμάτωσης» του σκοπού, η οποία αποτελεί τον μεσαίο όρο. Ο Χέγκελ επεξηγεί εδώ με πιο συγκεκριμένο τρόπο το νόημα του μεσαίου όρου ως *σκόπιμη ενέργεια* που προέρχεται από την πλευρά του υποκείμενου, και ως *μέσο* που προέρχεται από την πλευρά του αντικείμενου· το μέσο είναι εκείνο το τμήμα του αντικείμενου, που προσφέρεται *άμεσα* στην υπό εκτέλεση πράξη, υποτασσόμενο έτσι στον σκοπό.

Ο Χέγκελ επεξηγεί τον τελεολογικό συλλογισμό λέγοντας ότι ο υποκειμενικός σκοπός είναι κάτι *ατομικό*, που συνάπτεται συλλογιστικά με τη *γενικότητα* της εξωτερικής αντικειμενικότητας μέσω της *μερικότητας* που είναι η σκόπιμη ενέργεια. Σε μια προφορική προσθήκη λέει: « Όταν βάζουμε μπροστά μας ένα σκοπό, λέμε ότι '*κλείνουμε*' [beschließen: ρήμα ετυμολογικά συγγενικό με το ρήμα schließen = *συμπεραίνω, κλείνω*, αλλά και με το όνομα Schluß = *συλλογισμός*] προς το να κάνουμε κάτι· θεωρούμε έτσι τον εαυτό μας κατά κάποιον τρόπο ως ανοιχτό και προσιτό για τον τάδε ή τον δείνα προορισμό. Παρόμοια λέμε επίσης για κάποιον ότι '*αποφάσισε*' [entschlossen: ρήμα ετυμολογικά συγγενικό με τα beschließen, schließen και Schluß] να κάνει κάτι, εννοώντας ότι το τάδε υποκεί-

§ 207

1) Ο *υποκειμενικός* σκοπός είναι ο συλλογισμός, μέσα στον οποίο η *γενική* έννοια συνάπτεται συλλογιστικά με την ατομικότητα μέσω της μερικότητας, έτσι ώστε το ατομικό ως αυτοπροσδιορισμός *κρίνει*· δηλαδή όχι μόνο μερικεύει εκείνο το ακόμη απροσδιόριστο γενικό και το καθιστά ένα προσδιορισμένο *περιεχόμενο*, αλλά και θέτει ρητά την *αντίθεση* μεταξύ υποκειμενικότητας και αντικειμενικότητας – και συνάμα είναι καθ' εαυτό μια επιστροφή στον εαυτό του, διότι σφραγίζει την υποκειμενικότητα της έννοιας, προϋποτιθέμενη ως αντίθετη στην αντικειμενικότητα, με τη σφραγίδα μιας ελαττωματικότητας σε σύγκριση προς την πλήρη και περικλειόμενη μέσα της ολότητα, και έτσι συνάμα στρέφεται προς τα *έξω*[1].

μενο προχώρησε έξω από την μόνο αυτοανασκοπούσα εσωτερικότητα και συνήψε σχέσεις με την αντικειμενικότητα που τον περιβάλλει. Αυτό προσφέρει έπειτα μια περαιτέρω πορεία από τον απλώς υποκειμενικό σκοπό στην προς τα έξω στραμμένη σκόπιμη ενέργεια.»

1. Ο Χέγκελ περιγράφει εδώ το πρώτο από τα τρία στάδια ανάπτυξης του σκοπού. Όπως εξήγησε ήδη στην προηγούμενη παράγραφο, πρόκειται κατ' αρχήν για τον *υποκειμενικό* σκοπό (που θέτουμε μπροστά μας ως πρόθεση). Αυτός συγκροτεί ένα συλλογισμό του πρώτου σχήματος (Α-Μ-Γ), όπου όμως η πρώτη προκείμενη – ο υποκειμενικός σκοπός – εμφανίζεται ως εννοιακή γενικότητα που συνάπτεται με ένα ατομικό αντικείμενο, κι έτσι το πρώτο αυτό σχήμα παρουσιάζεται αντιστραμμένο: Γ-Μ-Α. Ο ατομικός σκοπός φανερώνεται ως «αυτοπροσδιορισμός», με το νόημα (που εξηγήθηκε στην § 204) της αντικειμενοποίησής του και της συλλογιστικής του σύναψης με τον εαυτό· ο ατομικός αυτός σκοπός αφενός μερικεύει το γενικό περιεχόμενο των υποκειμενικών μας προθέσεων και έτσι το προσδιορίζει, δηλ. το συγκεκριμενοποιεί, αφετέρου θέτει την αντίθεση υποκειμενικού-αντικειμενικού (δες § 205). Επιπλέον όμως, την ίδια στιγμή που ο ατομικός σκοπός συνάπτεται με το αντικείμενο και αυτοπεριορίζεται, επιστρέφει στον εαυτό του και διαπιστώνει τον *ελαττωματικό* του χαρακτήρα (=αυτό που χαρακτηρίστηκε στην § 204 ως *μονόπλευρη* υποκειμενικότητα), που έγκειται στο ότι δεν επιτυγχάνει την

2) Αυτή η *προς τα έξω στραμμένη ενέργεια* είναι η *ατομικότητα*, που μέσα στον υποκειμενικό σκοπό ταυτίζεται με τη μερικότητα, στην οποία παράλληλα με το περιεχόμενο συμπεριλαμβάνεται και η *εξωτερική αντικειμενικότητα*. Αυτή η ενέργεια σχετίζεται κατ' αρχήν *άμεσα* με το αντικείμενο και το ιδιοποιείται ως *μέσο*. Η έννοια είναι αυτή η άμεση *εξουσία*, γιατί είναι η ταυτή με τον εαυτό της αρνητικότητα, μέσα στην οποία το *Είναι* του αντικείμενου έχει προσδιοριστεί εντελώς μόνο ως κάτι *ιδεατό*.

– *Ολόκληρος ο μεσαίος όρος* είναι αυτή η εσωτερική εξουσία της έννοιας ως *ενέργεια*, με την οποία το *αντικείμενο* ως *μέσο* έχει άμεσα ενωθεί, και στην οποία στέκεται υποταγμένο[1].

ολότητα της έννοιας, η οποία περιγράφεται ως «περικλειόμενη συλλογιστικά εντός αυτής» (in sich zusammengeschlossen). Πρόκειται εδώ για μια διπλή ταυτόχρονη κίνηση, που στρέφεται αφενός *προς τα μέσα* αυτοαναστοχαζόμενος, αφετέρου *προς τα έξω* αντικειμενοποιώντας· ο υποκειμενικός σκοπός σχετίζεται λοιπόν με τον εαυτό του, κατά το μέτρο που σχετίζεται με κάτι άλλο (πράγμα που χαρακτηρίζει την ουσία, δες § 112).

1. Εδώ περιγράφεται το δεύτερο στάδιο της τελεολογικής διαλεκτικής πορείας, που είναι η *ενεργητική πραγμάτωση* τού σκοπού. Αυτή η πραγμάτωση είναι βέβαια ο ίδιος ο υποκειμενικός σκοπός, που αναδείχτηκε στην § 207 ως κάτι *ατομικό*, όπου όμως συμπεριλαμβάνεται τόσο η *μερικότητα*, την οποία είδαμε στην § 204 να αποτελεί τον μεσαίο όρο, όσο και το εξωτερικό αντικείμενο (που ενώ κατ' αρχήν αποτελούσε μια ευρεία *γενικότητα* αντικειμένων, εδώ υπάγεται στην ειδικότερη περιοχή της μερικότητας). Σε ποια σχέση βρίσκεται τώρα η υποκειμενική ενέργεια προς το αντικείμενο; Εδώ φαίνεται να ξεκινά μια κανούρια διαλεκτική τριάδα, γιατί η υποκειμενική ενέργεια βρίσκεται κατ' αρχήν σε *άμεση* σχέση προς το αντικείμενο, εφόσον το ιδιοποιείται, το χρησιμοποιεί και το καταναλώνει ως *μέσο* για την πραγμάτωση του σκοπού. Ο Χέγκελ ερμηνεύει αυτή την άμεση «ιδιοποίηση» (sich bemächtigen) του αντικειμένου ως εξουσία (Macht) που ασκείται επάνω του, και μάλιστα με νόημα που ταυτίζει την ίδια την έννοια με αυτή την εξουσία. Ως κατηγορία της

Μέσα στην πεπερασμένη σκοπιμότητα ο μεσαίος όρος έχει διασπαστεί σε δύο στοιχεία εξωτερικά μεταξύ τους, στην ενέργεια και στο αντικείμενο που χρησιμεύει ως μέσο. Η σχέση του σκοπού ως *εξουσίας* προς αυτό το αντικείμενο και η υποταγή του αντικείμενου σ' αυτόν τον σκοπό είναι *άμεσες* – είναι η *πρώτη προκείμενη* του συλλογισμού –, καθόσον μέσα στην έννοια ως δι' εαυτήν υπάρχουσα ιδεατότητα το αντικείμενο έχει τεθεί ως *καθ' εαυτό* μηδαμινό. Αυτή η σχέση, καθώς παρουσιάζεται μέσα στην πρώτη προκείμενη, *γίνεται η ίδια ο μεσαίος όρος*, ο οποίος είναι συνάμα *εντός εαυτού* ο συλλογισμός, καθόσον μέσω αυτής της σχέσης – μέσα στην οποία περιέχεται και παραμένει κυρίαρχος ο σκοπός – ο σκοπός συνάπτεται συλλογιστικά με την αντικειμενικότητα[2].

ουσίας που ορίζει τη σχέση ανάμεσα στην υπόσταση και στα συμβεβηκότα της (δες §§ 151-2) η εξουσία είναι μια αναδιπλωμένη στον εαυτό της αρνητικότητα, μέσα στην οποία η αμεσότητα του Είναι έχει αναιρεθεί εντελώς και έχει γίνει κάτι ιδεατό· αυτό σημαίνει ότι μολονότι γίνεται εδώ μια *άμεση* επέμβαση στο αντικείμενο, αυτό δεν αντιστέκεται στη χρησιμοποίησή του ως *μέσου*, αλλά έχει παραδώσει ολόκληρη την αμεσότητά του (την «ύλη» του) στην υπηρεσία του σκοπού: έχει υποταχθεί ολοκληρωτικά σ' αυτόν. Ο Χέγκελ διασαφηνίζει στην τελευταία πρόταση ότι *ολόκληρος* ο μεσαίος όρος τού εδώ παραγόμενου συλλογισμού είναι αυτή η εξουσία της έννοιας πάνω στο εντελώς ενωμένο με αυτήν και υποταγμένο σ' αυτήν αντικείμενο.

2. Ο Χέγκελ προσθέτει την επεξήγηση, ότι η εδώ κυρίαρχη σχέση μεταξύ σκοπού και αντικειμένου αποτελεί την πρώτη προκείμενη σε ένα συλλογισμό του πρώτου σχήματος (Α-Μ-Γ), όπου ο ατομικός σκοπός έχει υποτάξει το αντικείμενο μεταβάλλοντάς το σε μέσο, αναιρώντας έτσι την αμεσότητά του και μεταποιώντας την σε *μηδαμινότητα* απόλυτης υποταγής. Η ίδια αυτή σχέση εξουσίας και υποταγής γίνεται ο μεσαίος όρος αλλά και ολόκληρος ο συλλογισμός, δηλαδή η απόλυτη *ενότητα* σκόπιμης ενέργειας και χρησιμοποιούμενων μέσων.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ παρέχει το εξής παράδειγμα μιας τέτοιας εξουσιαστικής σχέσης: «Τα ζωντανά όντα έχουν ένα σώμα· η

3) Η σκόπιμη ενέργεια μαζί με τα μέσα της είναι ακόμα στραμμένη προς τα έξω, επειδή και ο σκοπός *δεν* ταυτίζεται με το αντικείμενο και άρα πρέπει πρώτα να μεσολαβηθεί από αυτό. Το μέσο ως αντικείμενο στέκεται μέσα σ' αυτή τη *δεύτερη προκείμενη* σε *άμεση* σχέση προς τον *άλλο* ακραίο όρο του συλλογισμού, δηλαδή προς το υλικό ή την αντικειμενικότητα ως προυποτιθέμενη. Αυτή η σχέση είναι η σφαίρα του μηχανισμού και του χημισμού, οι οποίοι τώρα *υπηρετούν* τον σκοπό, ο οποίος είναι η αλήθεια τους και η ελεύθερη έννοιά τους. Έτσι ο υποκειμενικός σκοπός, που είναι η εξουσία αυτών των διαδικασιών, μέσα στην οποία τα *αντικειμενικά* στοιχεία ξετρίβονται μεταξύ τους και αλληλοαναιρούνται, τείνει να διατηρηθεί *έξω από αυτές τις διαδικασίες* και όμως *διατηρεί τον εαυτό του* μέσα τους. Αυτή είναι η *πονηριά* της λογικής ικανότητας[1].

ψυχή το ιδιοποιείται, και έτσι έχει άμεσα αντικειμενοποιηθεί μέσα του. Η ανθρώπινη ψυχή έχει πολλή δουλειά να κάνει, πριν μπορέσει να μεταβάλει σε μέσο τη σωματική της φύση. Ο άνθρωπος οφείλει, τρόπον τινά, να πάρει πρώτα στην κατοχή του το σώμα του, για να γίνει ετούτο όργανο της ψυχής του.»

1. Το πρώτο στάδιο της τελεολογικής διαδικασίας αφορούσε τον υποκειμενικό σκοπό ως *πρόθεση* (§ 207), το δεύτερο στάδιο αφορούσε την *ενεργητική πραγμάτωση* του σκοπού (§ 208), και το εδώ παρουσιαζόμενο στάδιο αφορά τον *ήδη πραγματωμένο* σκοπό. Αυτό που χρειάζεται εδώ να εκτεθεί, είναι η πραγματωμένη μεσολάβηση ανάμεσα στη σκόπιμη ενέργεια και στα μέσα της. Είχαμε μείνει στο σημείο όπου η σκόπιμη ενέργεια στρεφόταν προς τα έξω, ιδιοποιούμενη το αντικείμενο ως μέσο. Η απαιτούμενη μεσολάβηση αποτελεί εδώ τη δεύτερη προκείμενη του συλλογισμού, που δηλώνει ότι το αντικείμενο ως μέσο βρίσκεται σε *άμεση* σχέση με το αντικείμενο ως προυποτιθέμενο. Πρόκειται για τη σχέση Μ-Γ στο σχήμα Α-Μ-Γ, που έγκειται στο ότι ο μηχανισμός και ο χημισμός του αντικείμενου βρίσκονται πια στην *υπηρεσία* του σκοπού, ο οποίος αποτελεί την αλήθεια τους (= τη διευρυμένη πραγματικότητά τους) και όχι κάποια αυθαίρετη εκμετάλλευσή τους. Γίνεται τώρα φανερό ότι ενώ τα *αντικειμε-*

§ 210

Ο ρεαλιστικά πραγματωμένος σκοπός είναι η *τεθειμένη ενότητα* του υποκειμενικού και του αντικειμενικού. Αλλά είναι ουσιώδες χαρακτηριστικό αυτής της ενότητας, ότι το υποκειμενικό και το αντικειμενικό έχουν ουδετεροποιηθεί και αναιρεθεί μόνο ως προς τον *μονόπλευρο* χαρακτήρα τους, ενώ το αντικειμενικό έχει υποταχθεί και καταστεί σύμμετρο προς τον σκοπό ως ελεύθερη έννοια, και κατά συνέπεια προς την εξουσία που ασκείται επάνω του. Ο σκοπός *διατηρείται* ενάντια και μέσα στο αντικειμενικό, γιατί αυτός δεν είναι πια μόνο το *μονόπλευρο* υποκειμενικό, το μερικό, αλλά είναι και το συγκεκριμένο γενικό, η καθ' εαυτήν υπάρχουσα [= ενδόμυχη] ταυτότητα αυτών των δύο. Αυτό το γενικό, ως απλά ανασκοπημένο εντός εαυτού, είναι

νικά στοιχεία (= ο κόσμος των αντικειμένων) «τρίβονται», χρησιμοποιούνται και καταναλώνονται αλληλοαναιρούμενα, ο *υποκειμενικός* σκοπός διατηρείται μέσα τους μόνο καθόσον *βγαίνει* από αυτές τις φθαρτικές διαδικασίες και διασώζεται· ο ήδη πραγματωμένος σκοπός δεν αποτελεί την αναίρεσή του, αλλά την ανάδυσή του ως ελεύθερης έννοιας. Το ότι διατηρείται *μέσα* στα αντικείμενα εξουσιάζοντάς τα και όμως διασώζεται γλυτώνοντας από τη φθορά τους, είναι «η *πονηριά* της λογικής ικανότητας» (die *List* der Vernunft).

Αυτό που έχει εδώ στον νου του ο Χέγκελ, φωταγωγείται μέσα από την εξής προφορική προσθήκη: «Η λογική ικανότητα είναι *τόσο πονηρή όσο και εξουσιαστική*. Η πονηριά έγκειται στη μεσολαβητική ενέργεια, η οποία ενώ επιτρέπει στα αντικείμενα να ακολουθήσουν τη φύση τους και να επιδράσουν το ένα επάνω στο άλλο αλληλοσπαταλούμενα, αυτή δεν αναμειγνύεται άμεσα σ' αυτή τη διαδικασία, παρά μόνο πραγματώνει τον *δικό της* σκοπό. Σύμφωνα με αυτή την εξήγηση μπορεί να ειπωθεί, ότι η Θεία Πρόνοια στέκεται απέναντι στον κόσμο και στην πορεία του με μια απόλυτη πονηριά. Ο θεός επιτρέπει στους ανθρώπους να πράττουν όπως τους αρέσει, σύμφωνα με τα πάθη τους και τα συμφέροντά τους· αλλά το αποτέλεσμα είναι η πραγμάτωση των *δικών του* προθέσεων, οι οποίες διαφέρουν ριζικά από τους αρχικούς στόχους εκείνων, τους οποίους Αυτός χρησιμοποίησε.»

το περιεχόμενο, το οποίο παραμένει *το ίδιο* μέσα από τους τρεις όρους του συλλογισμού και την κίνησή τους[1].

§ 211

Αλλά μέσα στην πεπερασμένη σκοπιμότητα ακόμα και ο εκτελεσμένος σκοπός είναι εντός εαυτού τόσο διεσπασμένος, όσο ήταν ο μεσαίος όρος και ο αρχικός σκοπός. Αυτό που πραγματώθηκε, είναι λοιπόν μόνο μια μορφή που έχει τεθεί *εξωτερικά* πάνω σε ένα προϋπάρχον υλικό· και αυτή η μορφή, εξαιτίας του περιορισμένου περιεχόμενου του σκοπού, είναι επίσης συμπτωματικό χαρακτηριστικό. Άρα ο πραγματωμένος σκοπός είναι μόνο ένα αντικείμενο, που γίνεται ξανά μέσο ή υλικό για άλλους σκοπούς, και ούτω καθεξής *επ' άπειρο*[1].

---

1. Εδώ ο Χέγκελ αναλαμβάνει να εξηγήσει, με ποιο νόημα ο ρεαλιστικά πραγματωμένος σκοπός είναι η *ενότητα* του υποκείμενου και του αντικείμενου. Εφόσον έχει ήδη πραγματωθεί, ο σκοπός έχει χάσει τον *δυνάμει* χαρακτήρα που είχε ως υποκειμενική πρόθεση αντικειμενοποίησης, και έχει γίνει *τεθειμένη* (= ενεργεία) ενότητα υποκειμενικού - αντικειμενικού. Πώς μπόρεσαν να ενωθούν αυτά τα δύο; Η διαφορετική χημική τους σύνθεση έχει ουδετεροποιηθεί και αναιρεθεί, αλλά μόνο ως προς τον *μονόπλευρο* χαρακτήρα του χημισμού τους. Αυτή η «εξουδετέρωση» έχει την εξής μορφή: όσον αφορά το αντικειμενικό, είναι μια σχέση υποταγής στον σκοπό, ο οποίος ασκεί επάνω του εξουσία· όσον αφορά τον υποκειμενικό σκοπό, αυτός διατηρεί την αυθυπαρξία του ακόμα και μέσα στο αντικειμενικό, αλλά όχι πια ως μερικότητα, γιατί έχει ήδη γενικευτεί και συγκεκριμενοποιηθεί. Αυτή η συγκεκριμένη γενικότητα είναι το *περιεχόμενο* του σκοπού, το οποίο παραμένει το ίδιο (dasselbe) από την αρχή έως το τέλος της τελεολογικής πορείας, γιατί ο ρεαλιστικά πραγματωμένος σκοπός δεν είναι κατά το περιεχόμενο άλλος από τον υποκειμενικό σκοπό, που έχει ταυτιστεί με την προυποτιθέμενη αντικειμενικότητα μέσω της σκόπιμης ενέργειας.

1. Σ' αυτή την παράγραφο δείχνεται ότι ο ρεαλιστικά πραγματωμένος ή «εκτελεσμένος» σκοπός παραμένει *πεπερασμένος*. Αυτό οφείλεται στο ότι είναι εξακολουθητικά διεσπασμένος, παρ' όλη την ενότητά του με

§ 212

Αλλ' αυτό που συμβαίνει *καθ' εαυτό* [= δυνάμει] μέσα στη ρεαλιστική πραγμάτωση του σκοπού, είναι ότι η *μονόπλευρη υποκειμενικότητα* και η εμφάνιση της αντικειμενικής αυθυπαρξίας που στέκεται αντιμέτωπή της, αναιρούνται. Αδράχνοντας τα μέσα, η έννοια τίθεται ως η *καθ' εαυτήν* υπάρχουσα ουσία του αντικείμενου. Μέσα στη μηχανική και χημική διαδικασία η αυθυπαρξία του αντικείμενου έχει ήδη *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει] εξανεμιστεί, και μέσα στην πορεία τους κάτω από την κυριαρχία του σκοπού η *εμφάνιση* εκείνης της αυθυπαρξίας, το αρνητικό *ενάντια στην έννοια*, αναιρείται. Αλλά μέσα στο γεγονός ότι ο επιτευγμένος σκοπός έχει προσδιοριστεί *μόνο* ως μέσο και υλικό, αυτό το [τελεολογικό] αντικείμενο έχει αμέσως ήδη τεθεί ως κάτι καθ' εαυτό μηδαμινό και μόνο ιδεατό. Έτσι έχει εξαφανιστεί και η αντίθεση ανάμεσα στο *περιεχόμενο* και στη *μορφή*. Ενώ ο σκοπός με την αναίρεση των μορφικών χαρακτηριστικών

το αντικείμενο. Διεσπασμένος φάνηκε ο σκοπός ευθύς εξαρχής, όσο ήταν ακόμα μια υποκειμενική πρόθεση, που βρισκόταν σε αντίφαση προς την προυποτιθέμενη αντικειμενικότητα (δες § 204). Διεσπασμένος ήταν και ο μεσαίος όρος, εφόσον υπήρχε αφενός η σκόπιμη ενέργεια, αφετέρου το αντικείμενο ως μέσο που υπηρετούσε τον σκοπό (δες § 206). Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι αυτό που πραγματώθηκε μέσα από την τελεολογική πορεία δεν είναι παρά μια μορφή (Form) που έχει προστεθεί σε ένα δεδομένο υλικό (Material). Αλλά το υλικό είναι μέσα σε κατάσταση υποταγής, άρα αδιάφορο και απλώς υπηρετικό απέναντι στον σκοπό· η σχέση της μορφής που επιβάλλεται εξουσιαστικά σ' αυτό το υλικό, δεν μπορεί λοιπόν παρά να είναι *εξωτερική* σχέση, και η επιβαλλόμενη μορφή είναι περιορισμένη και τυχαία, εφόσον ήδη το περιεχόμενο του υποκειμενικού σκοπού ήταν περιορισμένο και τυχαίο (δες § 205). Άρα ο εκτελεσμένος σκοπός δεν αλλοιώνει ριζικά το αντικείμενο, παρά επιβάλλει μόνο μια μορφή στο υλικό του, και τελικά γίνεται ο ίδιος ένα αντικείμενο πρόσφορο ως μέσο για άλλους σκοπούς, εξίσου αδιάφορους και εξωτερικούς, σε μια πορεία διαμόρφωσης υλικού που συνεχίζεται *επ' άπειρο*.

συνάπτεται με τον εαυτό του, η μορφή έχει τεθεί ως *ταυτή* με τον εαυτό της και άρα ως περιεχόμενο, έτσι ώστε η *έννοια* ως *διαμορφωτική ενέργεια* έχει μόνο τον *εαυτό* της ως *περιεχόμενο*. Μέσω αυτής της διαδικασίας έχει λοιπόν *τεθεί* αυτό που ήταν η *έννοια* του σκοπού, δηλαδή η *καθ' εαυτήν υπάρχουσα* [= δυνάμει] ενότητα του υποκειμενικού και του αντικειμενικού ως *δι' εαυτήν υπάρχουσα* [= ενεργείᾳ] – αυτή είναι *η ιδέα*[1].

C. Η ΙΔΕΑ

§ 213

Η *ιδέα* είναι το αληθινό *καθ' εαυτό και δι' εαυτό, η απόλυτη ενότητα της έννοιας και της αντικειμενικότητας*. Το ιδεατό περιεχόμενό της δεν είναι παρά η έννοια μέσα στους όρους της· το ρεαλιστικά υπαρκτό περιεχόμενό της είναι μόνο η παρουσίαση

---

1. Αφού στην προηγούμενη παράγραφο περιγράφηκε ο εξακολουθητικά *πεπερασμένος* χαρακτήρας του ρεαλιστικά πραγματωμένου σκοπού, αιτιολογημένος από τη διάσπαση των συγκροτητικών του στοιχείων, εδώ δείχνεται ότι υπάρχει επίσης μια *υπέρβαση* αυτού του πεπερασμένου χαρακτήρα, που αιτιολογείται με την αναίρεση των διεσπασμένων στοιχείων. Και πράγματι τόσο η μονόπλευρη *υποκειμενικότητα* όσο και η εμφανιζόμενη αυθυπαρξία του *αντικείμενου* αναιρούνται. Η αυθυπαρξία του αντικείμενου είχε εξανεμιστεί δυνάμει, ήδη μέσα στη μηχανική και χημική διαδικασία· τώρα εξαφανίζεται και το τελευταίο της ίχνος, δηλ. οτιδήποτε *αντίκειται* στην έννοια. Ήδη το γεγονός ότι ο πραγματωμένος σκοπός είναι πια μόνο ένα υλικό για περαιτέρω σκοπούς, καθιστά την αντικειμενικότητά του μηδαμινή: κάτι εντελώς ιδεατό. Μαζί με αυτή την αντικειμενικότητα του αντικείμενου ως περιορισμένου, τυχαίου και δεδομένου *περιεχόμενου* (δες § 205) εξαφανίζεται και η αντίθεση περιεχόμενο - μορφή. Η επισυναπτόμενη στο υλικό μορφή *είναι* το περιεχόμενο, γιατί μη εναντιωνόμενη στο περιεχόμενο ταυτίζεται μόνο με τον εαυτό της, ως *έννοια* της οποίας η διαμορφωτική ενέργεια (Formtätigkeit) έχει ως περιεχόμενο τον εαυτό της.

της έννοιας, την οποία η έννοια δίνει στον εαυτό της με τη μορφή [Form] εξωτερικού προσδιορισμένου-Είναι, ενώ συμπεριλαμβάνοντας αυτή τη δομή [Gestalt] μέσα στην ιδεατότητά της, μέσα στην εξουσία της, διατηρεί τον εαυτό της μέσα της[1].

Ο ορισμός «*Το Απόλυτο είναι η ιδέα*», είναι ο ίδιος απόλυτος. Όλοι οι πρωτύτεροι ορισμοί επανέρχονται μέσα σ' αυτόν.

Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι το ενιαίο αυτό αποτέλεσμα, όπου η *έννοια* του σκοπού δεν είναι πια μόνο δυνάμει αλλά και ενεργεία, ως απόλυτη ενότητα υποκειμένου - αντικειμένου, απαρτίζει το τρίτο και τελικό στάδιο ανάπτυξης της έννοιας, που είναι η *ιδέα*.

1. Σ' αυτή τη βασική παράγραφο της Λογικής του ο Χέγκελ ορίζει την ιδέα. Η ιδέα είναι όχι απλώς *κάτι* αληθινό, αλλά το *ίδιο* το Αληθινό, με το νόημα ότι είναι η απόλυτη *ενότητα της έννοιας και του αντικείμενου*. Πρόκειται ασφαλώς για τον παραδοσιακό ορισμό της αλήθειας ως adaequatio intellectus et rei (= αντιστοιχία της νόησης προς τα πράγματα), αλλά με το νόημα που παρέχει η έως τώρα πραγματωμένη Λογική πορεία: πρόκειται όχι για κάποια εξωτερικά πράγματα που αντιστοιχούν με τις υποκειμενικές μου παραστάσεις, αλλά για τον *σκοπό* της έννοιας που έχει πραγματωθεί αντικειμενικά. Κάθε τι άλλο αληθινό, που βρίσκεται μέσα στο υποκείμενο και στην υποκειμενική του αντίληψη, είναι μόνο *δυνάμει* (= «καθ' εαυτό») αληθινό, ενώ εδώ πρόκειται για την *ενεργεία* (= «δι' εαυτήν») πραγμάτωσή του: αφού είδαμε την έννοια ως κάτι υποκειμενικό (§§ 163-193), την παρακολουθήσαμε επίσης να εισδύει στην αντικειμενικότητα και να πραγματώνεται, κατ' αρχήν χοντροκομμένα ως μηχανισμός και χημισμός, τελικά όμως ως σκόπιμη αυτοπραγμάτωση του ίδιου του αντικείμενου (§§ 194-212).

Ο Χέγκελ διακρίνει το ιδεατό από το ρεαλιστικό περιεχόμενο της ιδέας. Το *ιδεατό* (ideell) περιεχόμενο είναι το απέραντο δι'-εαυτό-Είναι της έννοιας ως η αλήθεια των πεπερασμένων όντων (δες την τελευταία παράγραφο της χεγκελιανής Σημείωσης στην § 95). Το *ρεαλιστικά υπαρκτό* (reell) περιεχόμενο είναι μόνο η «παρουσίαση» (Darstellung) της έννοιας, όχι με το νόημα ότι ο τάδε φιλόσοφος μέσα από το υποκειμενικό του πρίσμα παρουσιάζει κάποιες έννοιες, αλλά ίσα-ίσα σε αντίθεση προς την υποκειμενική «παράσταση» (Vorstellung) πρόκειται για την αντικειμενική αυτοανάπτυξη της επιστημονικής *ολότητας* (δες § 18). Το παρουσια-

– Η ιδέα είναι η *αλήθεια*· γιατί η αλήθεια είναι η αντιστοιχία της αντικειμενικότητας με την έννοια – όχι βέβαια η αντιστοιχία των εξωτερικών πραγμάτων με τις παραστάσεις μου, γιατί αυτές είναι μόνο *ορθές* παραστάσεις, τις οποίες έχω *εγώ* ως αυτό το άτομο. Μέσα στην ιδέα δεν πρόκειται μόνο για το άτομο, ούτε για παραστάσεις ούτε για εξωτερικά πράγματα[2].

– Αλλά και κάθε τι πραγματικό, καθόσον είναι αληθινό, είναι η ιδέα και έχει την αλήθεια του μόνο μέσω και δυνάμει της ιδέας. Κάθε ατομικό Είναι είναι μια κάποια άποψη της ιδέας· νά γιατί λοιπόν είναι αναγκαίες κάποιες

ζόμενο μιας τέτοιας παρουσίασης είναι κάτι άμεσο, ένα «εξωτερικό προσδιορισμένο-Είναι», το οποίο όμως συμπεριλαμβάνεται μέσα στην ιδεατότητα της έννοιας· και όπως ο αυτοπραγματωνόμενος σκοπός θέτει κάτω από την εξουσία του το αντικείμενο και υποτάσσοντάς το αυτός *διατηρείται* και μετά από την πραγμάτωσή του (§§ 204 και 209), έτσι και η έννοια συμπεριλαμβάνοντας εξουσιαστικά μέσα στην ιδεατότητά της το εξωτερικό προσδιορισμένο-Είναι, *διασώζει* (= «διατηρεί») τον εαυτό της ως ιδέα.

2. Ο Χέγκελ αντιπαραθέτει εδώ τη δική του αντίληψη περί αλήθειας προς την παραδοσιακή. Σε μια προφορική προσθήκη διευκρινίζει ως εξής: «Με τη λέξη 'αλήθεια' εννοούν κατ' αρχήν ότι *γνωρίζω* το πώς *είναι* κάτι. Αλλά αυτή η αλήθεια αναφέρεται μόνο στη συνείδηση· είναι μορφική αλήθεια, σκέτη ορθότητα. Αντίθετα η αλήθεια με το βαθύτερο νόημα έγκειται στην ταυτότητα μεταξύ της αντικειμενικότητας και της έννοιας. Γι' αυτό το βαθύτερο νόημα της αλήθειας πρόκειται, όταν γίνεται λόγος για ένα *αληθινό* κράτος ή για ένα *αληθινό* έργο τέχνης. Αυτά τα αντικείμενα είναι *αληθινά*, όταν είναι έτσι όπως *οφείλουν* να είναι, δηλαδή όταν η ρεαλιστική τους ύπαρξη αντιστοιχεί στην έννοιά τους. Έτσι ιδωμένο το αναληθές ταυτίζεται με αυτό που ονομάζεται κακό. Ένας κακός άνθρωπος είναι ένας αναληθής [= κίβδηλος] άνθρωπος, δηλαδή ένας άνθρωπος που δεν συμπεριφέρεται σύμφωνα με την έννοιά του ή με τον προορισμό του. Ωστόσο τίποτα δεν μπορεί να υφίσταται, εάν στερείται *εντελώς* ταυτότητας μεταξύ της έννοιας και της ρεαλιστικής του ύπαρξης. Ακόμα και τα κακά και αναληθή όντα υπάρ-

άλλες πραγματικότητες, οι οποίες εμφανίζονται επίσης ως υφιστάμενες δι' εαυτές [= ξέχωρα]. Μόνο μέσα στο σύνολό τους και μέσα στη σχέση τους πραγματώνεται η έννοια ρεαλιστικά. Το ατομικό δι' εαυτό δεν αντιστοιχεί με την έννοιά του. Αυτός ο περιορισμός του προσδιορισμένου-Είναι του συγκροτεί τον *πεπερασμένο* χαρακτήρα του και τον όλεθρο του ατόμου.

Η ίδια η ιδέα δεν επιτρέπεται να εκληφθεί ως ιδέα *κάποιου*, όπως ούτε και η έννοια επιτρέπεται να εκληφθεί απλώς ως προσδιορισμένη έννοια. Το Απόλυτο είναι η γενική και *μία* ιδέα, η οποία ως *κρίνουσα* μερικεύεται σε ένα *σύστημα* προσδιορισμένων ιδεών, οι οποίες όμως είναι τέτοιες, μόνο επειδή επανέρχονται μέσα στη μία ιδέα, στην αλήθεια τους. Βάσει αυτής της «κρίσης» [= μερίκευσης] η ιδέα είναι *κατ' αρχήν* μόνο η μία, γενική *υπόσταση*· αλλά η ανεπτυγμένη και αληθινή της πραγματικότητα έγκειται στο ότι η ιδέα είναι *υποκείμενο* και άρα πνεύμα.

Επειδή η ιδέα δεν έχει μια *ύπαρξη* ως αφετηρία και στήριγμά της, εκλαμβάνεται συχνά ως μια απλώς Λογική μορφή. Μια τέτοια θεώρηση πρέπει να αφεθεί στις θεωρίες που αποδίδουν την επονομαζόμενη *ρεαλιστικότητα* και αληθινή *πραγματικότητα* στο υπάρχον πράγμα και σε όλες τις άλλες κατηγορίες που δεν έχουν ακόμα εισδύσει στην ιδέα. – Εξίσου εσφαλμένη είναι η παράσταση ότι η ιδέα είναι μόνο κάτι *αφηρημένο*. Είναι βέβαια κάτι αφηρημένο, μόνο

χουν, μόνο εφόσον η ρεαλιστική τους ύπαρξη είναι έως ένα βαθμό σύστοιχη προς την έννοιά τους. Το εντελώς κακό ή αντίθετο προς την έννοιά του είναι λοιπόν κάτι εντός εαυτού αποσυντιθέμενο. Και μόνο μέσω της έννοιάς τους έχουν υπόσταση τα πράγματα μέσα στον κόσμο· ή, όπως εκφράζεται στη γλώσσα της θρησκείας: τα πράγματα είναι ό,τι είναι, μόνο δυνάμει της θεϊκής και άρα δημιουργικής σκέψης που κατοικεί μέσα τους.»

καθόσον κάθε τι *μη-αληθινό* καταναλώνεται μέσα της· αλλά κατά τον εαυτό της η ιδέα είναι ουσιαστικά *συγκεκριμένη*, γιατί είναι η ελεύθερη έννοια, που αυτοπροσδιορίζεται και έτσι γίνεται ρεαλιστικότητα [Realität]. Θα ήταν μια αφηρημένη μορφή, μόνο εάν η έννοια, που είναι το αξίωμα της ιδέας, εκλαμβανόταν ως αφηρημένη ενότητα, και όχι ως αυτό που είναι, δηλαδή ως η *αρνητική επάνοδός της εντός εαυτής* και ως *υποκειμενικότητα*[3].

---

3. Ο Χέγκελ αντικρούει εδώ μια σειρά από ενδεχόμενες παρερμηνείες της λέξης «ιδέα». α) Αντικρούεται η άποψη ότι η ιδέα είναι πάντα ιδέα *κάποιου*, δηλαδή ότι είναι περιορισμένη σε ένα κάποιο πράγμα: αντίθετα η ιδέα είναι κατά τον Χέγκελ *μία* και γενική, έχει όμως την ικανότητα να επιμερίζεται σε ένα συστηματικό όλο ιδεών (ο Χέγκελ έχει προφανώς υπόψη του το δικό του *σύστημα* ιδεών, αποτελούμενο από τις τρεις ιδέες: λόγος - φύση - πνεύμα, που αντιστοιχεί στις τρεις φιλοσοφικές επιστήμες: Λογική, Φιλοσοφία της φύσης, Φιλοσοφία του πνεύματος· δες § 18), το οποίο πάντως θεμελιώνεται στην επάνοδο των επιμέρους ιδεών στη μία καθολική ιδέα. β) Επειδή η ιδέα δεν στηρίζεται σε κάποια εμπειρικά φαινόμενα, σε κάποιες υπάρξεις, την εκλαμβάνουν συχνά ως υποκειμενική αφαίρεση και ως καθαρά Λογική μορφή (ein formelles Logisches). Αλλά κάτι τέτοιες αντιλήψεις, είτε του κοινού νου είτε κάποιων εμπειριστών φιλοσόφων, έχουν περιορίσει ασφυκτικά την αληθινή πραγματικότητα στα πεπερασμένα και εμπειρικά πράγματα, και αυτά απογυμνωμένα από την τελική αναγωγή τους στο αληθινό θεμέλιο, που είναι η ιδέα. γ) Η ιδέα δεν είναι κάτι *αφηρημένο*. Αφηρημένη γίνεται μόνο μέσα σ' εκείνες τις αντιλήψεις, που θεωρούν ως μόνη πραγματικότητα τα εμπειρικά όντα και υποβιβάζουν ως μη-αληθινά τα ιδεατά. Αν ιδωθεί ως αυτό που πράγματι είναι, η ιδέα είναι κάτι *συγκεκριμένο*, γιατί ως ανώτατο στάδιο της έννοιας, είναι διαποτισμένη από την ελευθερία της έννοιας (δες § 160) που-την καθιστά ικανή να αυτοπροσδιορίζεται και να καθίσταται ρεαλιστικά υπαρκτή. Η ιδέα δεν είναι λοιπόν μόνο κάτι ιδεατό, αλλά είναι το εκάστοτε προσδιοριζόμενο είτε ως ρεαλιστικά είτε ως ιδεατά υπαρκτό. Η ιδέα θα ήταν αφηρημένη, μόνο εάν η *έννοια* εκλαμβανόταν ως αφηρημένη, η οποία όμως έγκειται στο ότι επανέρχεται εντός εαυτής μέσα σε μια πορεία *αυτοάρνησης* και άρα αυτοσυγκεκριμενοποίησης (δες § 164), που την αναδείχνει ως αυτενεργό υποκειμενικότητα.

§ 214

Η ιδέα μπορεί να συλληφθεί ως η *λογική ικανότητα* (και αυτή είναι η κατεξοχήν φιλοσοφική σημασία της *λογικής ικανότητας*), επιπλέον ως *υποκείμενο-αντικείμενο*, ως η *ενότητα του ιδεατού και του ρεαλιστικά υπαρκτού, του πεπερασμένου και του απέραντου, της ψυχής και του σώματος*· ως η *δυνατότητα που έχει καθ' εαυτήν την πραγματικότητά της*, ως αυτό του οποίου η *φύση μόνο ως υπάρχουσα* μπορεί να νοηθεί κτλ. Όλες αυτές οι περιγραφές ταιριάζουν, επειδή μέσα στην ιδέα περιέχονται όλες οι σχέσεις της διάνοιας, αλλά περιέχονται μέσα στην *απέραντη* επιστροφή τους εντός εαυτών και μέσα στην *απέραντη* ταυτότητά τους με τον εαυτό τους[1].

Είναι εύκολη δουλειά για τη διάνοια, να καταδείχνει ότι όλα όσα λέγονται για την ιδέα είναι εντός εαυτών *αντιφατικά*. Αλλ' αυτό μπορεί εξίσου καλά να της ανταπο-

---

1. Ο Χέγκελ αναμετριέται εδώ με την παραδοσιακή φιλοσοφική κατανόηση της ιδέας. Η ιδέα έχει συλληφθεί κατά πολλούς τρόπους μέσα στη σκέψη προηγούμενων φιλοσόφων, όπως είναι ο Σπινόζα, ο Λάιμπνιτς, ο Καντ και ο Schelling. Μερικές τέτοιες συλλήψεις παραθέτει εδώ ο Χέγκελ με πνεύμα αποδοχής, αφού διαπιστώνει ότι πρώτιστα η ιδέα είναι η *λογική ικανότητα* (die Vernunft), πράγμα που παρέχει την κατεξοχήν φιλοσοφική σημασία αυτής της λέξης, μιας και δηλώνει το Αληθινό ιδωμένο δυνάμει και ενεργείᾳ, ή την απόλυτη ενότητα της έννοιας και του αντικειμένου (§ 213). Οι υπόλοιποι ορισμοί της ιδέας (ως υποκείμενο-αντικείμενο, ιδεατό-ρεαλιστικό κτλ.) δεν είναι εσφαλμένοι, αλλά συλλαμβάνουν την ιδέα με βάση τα σταθερά χαρακτηριστικά και τις αντιθέσεις όπου προσκολλάται η *διάνοια* (δες § 80), ενώ η ιδέα περιέχει όλα αυτά τα χαρακτηριστικά μέσα σε μια *επ' άπειρο* συνεχιζόμενη πορεία επιστροφής εντός τους και μέσα σε έναν αδιάκοπο ταυτισμό με τον εαυτό τους· μολονότι αυτά τα χαρακτηριστικά σχηματίζουν αντιθετικά ζεύγη, δεν πρόκειται για αφηρημένες και στατικές αντιθέσεις, γιατί κάθε όρος αναπτύσσεται μεταβαίνοντας στον αντίθετό του, με μια κίνηση που είναι ουσιαστικά επ' άπειρο συνεχιζόμενη επάνοδος στον εαυτό και άρα αυτοταυτισμός.

δοθεί, ή μάλλον μέσα στην ιδέα αυτή η ανταπόδοση έχει ήδη πραγματωθεί. Κι αυτή η εργασία, που είναι εργασία της λογικής ικανότητας, δεν είναι βέβαια τόσο εύκολη όσο εκείνη της διάνοιας.

– Η διάνοια μπορεί να δείχνει ότι η ιδέα αντιφάσκει προς τον εαυτό της, επειδή π.χ. το υποκειμενικό είναι μόνο υποκειμενικό και σ' αυτό εναντιώνεται πάντα το αντικειμενικό, ή επειδή το Είναι είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την έννοια και άρα δεν μπορεί να συλλεγεί από αυτό, ή επειδή το πεπερασμένο είναι μόνο πεπερασμένο, το ακριβώς αντίθετο από το απέραντο, και άρα δεν ταυτίζεται μ' ετούτο, και ούτω καθεξής με όλες τις κατηγορίες. Εντούτοις η Λογική δείχνει τα ακριβώς αντίθετα, δηλαδή ότι το υποκειμενικό που οφείλει να είναι μόνο υποκειμενικό, το απέραντο που οφείλει να είναι μόνο απέραντο κτλ. δεν είναι αληθινά, αλλ' αντιφάσκουν με τον εαυτό τους και μεταβαίνουν στα αντίθετά τους. Έτσι αυτή η μετάβαση και η ενότητα, μέσα στην οποία οι ακραίοι όροι αναιρούνται ως στάδια με μια κατ' επίφασιν ύπαρξη, αποκαλύπτεται ως η αλήθεια της.

Η διάνοια που επιτίθεται ενάντια στην ιδέα, διαπράττει μια διπλή παρεξήγηση: *πρώτον* ότι εκλαμβάνει τους *ακραίους όρους* της ιδέας (που μπορεί να εκφράζονται όπως θέλουν, *όσο είναι μέσα στην ενότητά τους*) όχι όπως κατανοούνται καθόσον βρίσκονται μέσα σ' αυτή τη συγκεκριμένη ενότητα, αλλά σαν να ήταν *αφαιρέσεις* έξω από αυτήν. Επιπλέον παρεξηγεί τη *σχέση* ανάμεσά τους, ακόμα και αν αυτή έχει ήδη τεθεί ρητά· έτσι π.χ. παρερμηνεύει ακόμα και τη φύση του *συνδετικού ρήματος* [Kopula] μέσα στην κρίση, το οποίο διαβεβαιώνει ότι το ατομικό, δηλαδή το υποκείμενο, δεν είναι μόνο ατομικό αλλά και κάτι γενικό.

– *Δεύτερον* η διάνοια πιστεύει ότι η *δική της* ανασκόπηση

[= σκέψη] – ότι η ταυτή με τον εαυτό της ιδέα περιέχει το *αρνητικό* του εαυτού της, δηλαδή περιέχει αντίφαση – είναι μια *εξωτερική* ανασκόπηση που δεν βρίσκεται μέσα στην ίδια την ιδέα. Αλλά στην πραγματικότητα αυτή δεν είναι μια σοφία που ιδιάζει στη διάνοια. Η ίδια η ιδέα είναι η διαλεκτική[2], η οποία αιωνίως διαχωρίζει και διακρίνει το ταυτό-με-τον-εαυτό-του από το διαφοροποιημένο, το υποκειμενικό από το αντικειμενικό, το πεπερασμένο από το απέραντο, την ψυχή από το σώμα. Και μόνο βάσει αυτών των όρων είναι η ιδέα ένα αιώνιο δημιούργημα, μια αιώνια ζωντάνια κι ένα αιώνιο πνεύμα. Αλλά ενώ η ίδια η ιδέα είναι η μετάβαση ή μάλλον η αυτομετάθεση σε *αφηρημένη διάνοια*, εντούτοις παραμένει αιώνια *λογική ικανότητα*. Η ιδέα είναι η διαλεκτική, η οποία δίνει σ' αυτό το διανόημα, στο διαφοροποιούμενο, να κατανοήσει την πεπερασμένη του φύση και την ψευδο-αυθυπαρξία των προϊόντων του, και το επαναφέρει στην ενότητα. Εφόσον αυτή η διπλή κίνηση δεν είναι χρονική, ούτε κατά οποιονδήποτε τρόπο διαχωρισμένη ή διαφορετική – αλλιώς θα ήταν ξανά μόνο αφηρημένη διάνοια –, η ιδέα είναι η αιώνια επόπτευση του εαυτού της μέσα στο άλλο, έννοια που έχει πραγματώσει τον εαυτό της μέσα στην αντικειμενικότητά της, αντικείμενο που είναι *εσωτερική σκοπιμότητα* και ουσιώδης υποκειμενικότητα.

Οι *διαφορετικοί τρόποι* σύλληψης της ιδέας, ως ενότητα του ιδεατού και του ρεαλιστικά υπαρκτού, του πεπερασμένου και του άπειρου, της ταυτότητας και της διαφο-

2. Die Idee ist selbst die Dialektik. Η ίδια η ιδέα ως αρνητική σχέση προς τον εαυτό της είναι μια αιώνια κίνηση αυτοδιαφοροποίησης, που διαχωρίζει μέσα της το υποκειμενικό από το αντικειμενικό, την ψυχή από το σώμα κτλ. και διαπιστώνοντας αυτή την εσωτερική αντιφατικότητα τείνει προς μια διαλεκτική αναίρεση των αντιθέτων. Σχετικά με τη διαλεκτική δες την Εισαγωγή του μεταφραστή και την § 81.

ράς κτλ., είναι λιγότερο ή περισσότερο *μορφικοί*· σημαδεύουν μια κάποια βαθμίδα της *προσδιορισμένης έννοιας*. Μόνο η ίδια η έννοια είναι ελεύθερη και κάτι αληθινά *γενικό*· μέσα στην ιδέα λοιπόν ο προσδιορισμός της έννοιας είναι μόνο η ίδια η έννοια – μια αντικειμενικότητα, μέσα στην οποία η έννοια ως κάτι γενικό συνεχίζεται, και μέσα στην οποία η έννοια έχει μόνο τον δικό της, τον ολοκληρωτικό προσδιορισμό. Η ιδέα είναι η *απέραντη κρίση*, της οποίας καθένας από τους όρους είναι η αυθύπαρκτη ολότητα· και ακριβώς με το ότι καθένας τελειοποιείται ως ολότητα, έχει έτσι μεταβεί στον άλλο[3]. Καμιά από τις αλλιώς προσδιορισμένες έννοιες δεν είναι αυτή η τελειοποιημένη ολότητα και στους δύο όρους της, παρά η ίδια η *έννοια* και η *αντικειμενικότητα*.

§ 215

Η ιδέα είναι ουσιαστικά μια *πορεία* [Prozeß], γιατί η ταυτότητά της είναι η απόλυτη και ελεύθερη ταυτότητα της έννοιας, μόνο καθόσον η ιδέα είναι η απόλυτη αρνητικότητα και εξαιτίας τούτου διαλεκτική. Η ιδέα είναι η [κυκλική] διαδρομή

---

3. Η ιδέα είναι μια «απέραντη κρίση» (δες § 173) με το νόημα ότι μολονότι υπάρχει μια ριζική αντίθεση και μια πλήρης ασυμμετρία υποκειμένου-αντικειμένου, εντούτοις αυτοί οι όροι μεταβαίνουν ο ένας μέσα στον άλλο χάρη σε μια *επ' άπειρο* συνεχιζόμενη κίνηση, επειδή κάθε όρος αντιμετωπίζει τον άλλο ως *δικό του* άλλο. «Τίποτα δεν μπορεί να διαχωρίζεται τόσο ριζικά, όσο αυτό που είναι απόλυτα ενωμένο», λέει ο A. Léonard 1974, σελ. 495, χαρακτηρίζοντας την απόλυτη ενότητα και τη ριζική αντίθεση που ενέχεται στη χεγκελιανή ιδέα ως απέραντη κρίση. Αυτή η ενδόμυχη αντιθετικότητα οφείλεται, σύμφωνα με την εξήγηση του Χέγκελ, στο ότι κάθε αντιθετικός όρος είναι η ολόκληρη έννοια μέσα στην τελειότητά της (vollendete Totalität), και μέσω αυτής ακριβώς της τελειότητας έχει πάντοτε ήδη πραγματώσει τη μετάβαση στο αντίθετό της.

[Verlauf], κατά την οποία η έννοια ως γενικότητα που είναι ατομικότητα, προσδιορίζεται ως αντικειμενικότητα και ως αντίθεση προς αυτήν· και αυτή η εξωτερικότητα που έχει την έννοια ως υπόστασή της, επανέρχεται στην *υποκειμενικότητα* μέσω της εμμενούς διαλεκτικής της[1].

Επειδή η ιδέα είναι α) μια *πορεία*, η έκφραση «το Απόλυτο είναι η *ενότητα* του πεπερασμένου και του απείρου, της νόησης και του Είναι κτλ.» είναι, όπως είπαμε συχνά, εσφαλμένη· γιατί η ενότητα εκφράζει μια αφηρημένη και *ακίνητη* ταυτότητα. Επειδή η ιδέα είναι β) *υποκειμενικότητα*, εκείνη η έκφραση είναι επίσης εσφαλμένη, γιατί εκείνη η ενότητα εκφράζει το *καθ' εαυτό*, τον *υποστασιακό* χαρακτήρα της αληθινής ενότητας. Έτσι το άπειρο εμφανίζεται ως απλώς και μόνο *εξουδετερωμένο* από το πεπερασμένο, το υποκειμενικό από το αντίκειμενικό, η νόηση από το Είναι. Αλλά μέσα στην *αρνητική* ενότητα της ιδέας, το άπειρο υπερβαίνει το πεπερασμένο, η νόηση υπερβαίνει το Είναι, η υποκειμενικότητα την αντικειμενικότητα. Η ενότητα της ιδέας είναι υποκειμενι-

---

1. Ο Χέγκελ αποποιείται κατηγορηματικά τη στατικότητα της ιδέας, και περιγράφει εδώ διεξοδικότερα τη *διαλεκτική πορεία* της, που αναφέρθηκε ήδη στην § 214. Πρόκειται ασφαλώς για μια ταυτότητα, και μάλιστα απόλυτη και ελεύθερη, αλλά μόνο με το νόημα ότι η ιδέα αρνείται *απόλυτα* τον εαυτό της, είναι δηλαδή άρνηση της δικής της άρνησης και άρα επ' άπειρο συνεχιζόμενη επάνοδος στον εαυτό της. Ο Χέγκελ συγκεκριμενοποιεί τα στάδια αυτής της διαδρομής ως *κρίση*, που αποφαίνεται ότι η γενική έννοια είναι μια ατομικότητα «χωρίς συνάμα να χάνει την ταυτότητα με τον εαυτό, δηλ. τη γενικότητα» (§ 163), και στη συνέχεια ως *συλλογισμός*, που από την υποκειμενικότητα βγαίνει στην αντικειμενικότητα, εξαντικειμενικεύεται, αλλά και αυτοπροσδιορίζεται σε αντίθεση προς την εξωτερική αντικειμενικότητα, ως υποκειμενικός σκοπός που ελλοχεύει μέσα στο ίδιο το αντικείμενο (§§ 204 κ.ε.) τείνοντας σκόπιμα προς μια ολοένα βαθύτερη ενοποίηση του υποκειμενικού με το αντικειμενικό.

κότητα, νόηση, απεραντοσύνη και κατά συνέπεια πρέπει ουσιαστικά να διακρίνεται από την ιδέα ως *υπόσταση*, όπως ακριβώς αυτή η *υπερβαίνουσα* υποκειμενικότητα, νόηση, απεραντοσύνη πρέπει να διακρίνεται από τη *μονόπλευρη* υποκειμενικότητα, από τη μονόπλευρη νόηση, από τη μονόπλευρη απεραντοσύνη, στην οποία υποβιβάζεται κρινόμενη και προσδιοριζόμενη[2].

---

2. Ο Χέγκελ αρνείται να δεχτεί τον ορισμό «το Απόλυτο είναι *ενότητα* (πεπερασμένου-απείρου, νόησης-Είναι κτλ.)», αφενός γιατί η ενότητα δηλώνει μια αφηρημένη και ακίνητη ταυτότητα, αφετέρου γιατί η ενότητα δηλώνει μόνο τον *δυνάμει* («καθ' εαυτό») χαρακτήρα της έννοιας, καθόσον αυτή είναι *μόνο* υποκειμενικότητα ή *μόνο* αντικειμενικότητα, και όχι συνάμα τον *ενεργείᾳ* («δι' εαυτό») χαρακτήρα της ως ενοποίησης υποκειμενικού-αντικειμενικού. Εδώ όμως δεν πρόκειται για μια «εξουδετέρωση» (Neutralisation) του ενός από τους δύο όρους, ώστε να σχηματιστεί κάτι μονόπλευρο και στατικό, αλλά για μια «αρνητική ενότητα», όπου το άπειρο υπερβαίνει το πεπερασμένο καταλαμβάνοντας και υπερβάλλοντάς το (hinübergreifend) μόνο για να το διατηρήσει εντός του ανηρημένο. Ο Χέγκελ διακρίνει ανάλογα την ενότητα της ιδέας από την ιδέα ως *υπόσταση*, η οποία δηλώνει κάτι στατικό και όχι απελευθερωμένο από την περιοχή των πεπερασμένων πραγμάτων, των μονόπλευρα υποκειμενικών ή αντικειμενικών. Αυτός ο μονόπλευρος χαρακτήρας είναι μια «κρίση» της ιδέας, δηλαδή ένας επιμερισμός της, που λαβαίνει χώρα μέσα στην πορεία του αυτοπροσδιορισμού της.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ εκθέτει ακόμα πιο συγκεκριμένα την πορεία αυτοπροσδιορισμού της ιδέας: «Η ιδέα ως πορεία διανύει μέσα στην ανάπτυξή της τρεις βαθμίδες. Η πρώτη μορφή της ιδέας είναι η *ζωή*, δηλαδή η ιδέα μέσα στη μορφή της αμεσότητας. Η δεύτερη μορφή στη συνέχεια είναι μορφή της μεσολάβησης ή της διαφοράς, κι αυτή είναι η ιδέα ως *γνωρίζειν*, το οποίο εμφανίζεται διττά ως *θεωρητική* και ως *πρακτική* ιδέα. Η πορεία του γνωρίζειν έχει ως αποτέλεσμά της την αποκατάσταση τής μέσω της διαφοράς εμπλουτισμένης ενότητας, πράγμα που παρέχει την τρίτη μορφή της ιδέας, την *απόλυτη ιδέα*· αυτή η τελευταία βαθμίδα της Λογικής πορείας αναδείχνεται συνάμα ως το αληθινά πρώτο και ως ον οφειλόμενο μόνο στον εαυτό του.» Αυτή η πορεία

§ 216

Η άμεση ιδέα είναι η *ζωή*. Η έννοια ως ψυχή έχει πραγματωθεί ρεαλιστικά μέσα σε ένα *σώμα*, της εξωτερικότητας του οποίου η ψυχή είναι η άμεση αυτοσχετιζόμενη *γενικότητα*. Αλλά η ψυχή είναι επίσης η *μερίκευση* τούτου, έτσι ώστε το σώμα δεν εκφράζει κάποιες άλλες διαφορές, παρά μόνο όσες έπονται από τα χαρακτηριστικά της έννοιάς του. Και τελικά είναι η *ατομικότητα* του σώματος ως απέραντη αρνητικότητα – η διαλεκτική της σωματικής και εξωτερικής προς άλληλα αντικειμενικότητας, που επιστρέφει από την επίφαση της αυθύπαρκτης υπόστασης πίσω στην υποκειμενικότητα, έτσι ώστε όλα τα μέλη είναι αμοιβαία σταδιακά *μέσα* καθώς και σταδιακοί σκοποί. Και η ζωή, επειδή είναι η *αρχική* μερίκευση, καταλήγει να είναι η *αρνητική δι' εαυτήν* υπάρχουσα ενότητα, και μέσα στη διαλεκτική της σωματικότητάς της συνάπτεται συλλογιστικά μόνο με τον εαυτό της[1].

– Έτσι η ζωή είναι ουσιαστικά κάτι *ζωντανό* και κατά την αμεσότητά της είναι *το τάδε ατομικό* ζώο. Είναι χαρακτηριστικό

αυτοανάπτυξης της ιδέας περιγράφεται εκτενέστερα μέσα στις επόμενες παραγράφους.

1. Εδώ και στις επόμενες παραγράφους περιγράφονται τα τρία στάδια αυτοανάπτυξης και αυτοπροσδιορισμού της ιδέας: η ζωή (§§ 216-22), το γνωρίζειν (§§ 223-35) και η απόλυτη ιδέα (§§ 236-44). Πρόκειται ξανά για ένα πρώτο στάδιο αμεσότητας, ένα δεύτερο στάδιο ανασκόπησης και ένα τρίτο στάδιο συναίρεσης των δύο προηγούμενων σε μία νέα σύνθεση. Όταν τώρα η άμεση ιδέα ορίζεται ως *ζωή*, πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι η ζωή δεν εκλαμβάνεται εδώ από το πρίσμα που την μελετά η Βιολογία, η Ανθρωπολογία, ή έστω η Φιλοσοφία της φύσης· πρόκειται για τη ζωή ιδωμένη από καθαρά *Λογική* άποψη, ως ιδέα, και άρα ως ενότητα υποκειμενικού-αντικειμενικού. Αυτή η ενότητα παίρνει εδώ το ειδικό νόημα: ενότητα ψυχής-σώματος· και ενώ το σώμα συσχετί-

για το πεπερασμένο μέσα σ' αυτή τη σφαίρα, ότι εξαιτίας της αμεσότητας της ιδέας η ψυχή και το σώμα μπορούν να διαχωρίζονται· αυτό συγκροτεί τη θνητότητα του ζωντανού όντος. Αλλά μόνο καθόσον αυτό το ον είναι νεκρό, εκείνες οι δύο πλευρές της ιδέας [δηλ. η ψυχή και το σώμα] είναι διαφορετικά *συστατικά*[2].

ζεται με την εξωτερική αντικειμενικότητα, η *ψυχή* αυτής της εξωτερικότητας είναι μια άμεση γενικότητα που σχετίζεται με τον εαυτό της, και άρα έγκειται σε έναν εσωτερικό αυτοσχετισμό. Αλλά η ψυχή ορίζεται επίσης ως *έννοια* του σωματικού πράγματος, η οποία περνά από τα τρία στάδια της έννοιας σαν τέτοιας: από τη γενικότητα περνά στη μερίκευση, και από αυτήν στην ατομικότητα. Η *μερίκευση* εκφράζει προφανώς κάποιες διαφορές ως «μέλη» του σώματος, που προκύπτουν από τα χαρακτηριστικά της έννοιας-ψυχής του. Τέλος η *ατομικότητα* του σώματος είναι μια απόλυτη και άρα απέραντη αρνητικότητα, με το νόημα μιας διπλής άρνησης απέναντι στον εαυτό του, που καθιστά το σώμα έναν υποκειμενικό αυτοσχετισμό μέσα στην καρδιά μιας εξωτερικής αντικειμενικότητας. Και ενώ κατ' αρχήν το σώμα τελεί κάτω από την επίφαση μιας αυθύπαρκτης υπόστασης, τα ίδια τα «μέλη» του σώματος υποκειμενικοποιούνται σε τέτοιο βαθμό, ώστε οδηγούνται έως το ανώτατο στάδιο της έννοιας: αποτελούν, τα μεν προς τα δε, μέσα προς εξυπηρέτηση σκοπών και αμοιβαία σκοπούς που εξυπηρετούνται από μέσα. Το συμπέρασμα, στο οποίο καταλήγει αυτή η διαλεκτική, συνοψίζεται στο ότι η ζωή δεν είναι μόνο η *αρχική* μερίκευση, μέσω της οποίας το σώμα διαφοροποιείται σε διαφορετικά μέλη, αλλά είναι τελικά μια ενότητα και ατομικότητα στραμμένη αρνητικά (και μάλιστα με διπλή άρνηση) προς τον εαυτό της, και μέσα στη σωματικότητά της συγκροτεί έναν πλήρη συλλογισμό που την οδηγεί να συνάπτεται μόνο με τον εαυτό της.

Τί εννοεί ο Χέγκελ με αυτή την ενότητα των μελών του σώματος; Σε μια προφορική προσθήκη την επεξηγεί ως εξής: «Τα επιμέρους μέλη του σώματος είναι αυτό που είναι, μόνο μέσω της ενότητάς τους και με αναφορά προς αυτήν. Έτσι π.χ. ένα χέρι που αποκόβεται από το σώμα, είναι πια μόνο κατ' όνομα ένα χέρι, αλλά όχι κατ' αλήθειαν, όπως παρατηρεί ήδη ο Αριστοτέλης.»

2. Ο Χέγκελ περνά εδώ από τη γενική έννοια της ζωής στο συγκεκριμένο ατομικό ον που είναι το *ζωντανό*, το ατομικό ζώο. Παρόμοιες περιπτώσεις συγκεκριμενοποίησης αναφέρθηκαν παραπάνω: από το προσδι-

§ 217

Ένα ζωντανό ον είναι ένας συλλογισμός, του οποίου τα ίδια τα στάδια είναι συστήματα και συλλογισμοί (§§ 198, 201, 207). Εντούτοις αυτοί είναι ενεργητικοί συλλογισμοί ή πορείες· και μέσα στην υποκειμενική ενότητα του ζωντανού όντος αυτοί είναι μόνο *μία* πορεία. Έτσι το ζωντανό ον είναι η πορεία της συλλογιστικής συνένωσής του με τον εαυτό του, η οποία διεξάγεται μέσα από *τρεις πορείες*[1].

ορισμένο-Είναι στο προσδιορισμένο-ον (§ 90), από το δι'-εαυτό-Είναι στο Ένα (§ 96), από την ύπαρξη στο υπάρχον (§ 123) κτλ. Αυτή η συγκεκριμενοποίηση δεν είναι μια αλλαγή θέματος, αλλά προκύπτει από την ίδια τη διπλά αρνητική πορεία της ζωής, που εξατομικεύεται και υποκειμενικοποιείται. Είναι ωστόσο προφανές ότι «το τάδε ατομικό ζώο» αντιτίθεται προς άλλα ζώα, κι έτσι η μία άμεση ιδέα διαιρείται σε μια πληθώρα ζωντανών οργανισμών, η οποία εισάγει στη ζωή ένα *πεπερασμένο* χαρακτήρα και άρα τον διαχωρισμό ψυχής-σώματος, δηλαδή τον θάνατο (δες § 168). Τα ίδια τα συγκροτητικά στοιχεία της ζωής, η ψυχή και το σώμα, χάρη στην ενοποίηση των οποίων προκύπτει ζωή, αναδείχνονται ως *διαχωρίσιμα* (trennbar), έτσι ώστε τα ζωντανά μορφώματα να χαρακτηρίζονται κατ' ουσίαν ως θνητά. Ο Χέγκελ παρατηρεί ωστόσο ότι η ψυχή και το σώμα μπορούν να χαρακτηριστούν ως «συστατικά» και ως «συγκροτητικά» στοιχεία των ζώων, μόνο εάν τα ζώα ιδωθούν ως ήδη νεκρά, γιατι μόνο τότε «διακρίνεται» σ' αυτά η μορφή από την ύλη, το ατομικό από το γενικό κτλ. Αντίθετα όσο το ζωντανό ον παραμένει ζωντανό, ως έκφανση της άμεσης ιδέας δεν είναι επιδεκτικό τέτοιων διακρίσεων.

1. Παρ' όλη την *αμεσότητα* της ιδέας, που εκφράζεται ως ζωή, οι ζωντανές της εκφάνσεις δεν είναι απλές υποστάσεις, αλλά κάθε ζωντανό ον αντιπαρατίθεται προς την εξωτερική αντικειμενικότητα, στρέφεται υποκειμενικά προς τον εαυτό του εξατομικευόμενο και έτσι συγκροτεί έναν πλήρη «συλλογισμό», του οποίου οι προκείμενες και το συμπέρασμα ξεκινούν και τελειώνουν με τον εαυτό του. Ο Χέγκελ παραπέμπει ενδεικτικά σε χωρία πρωτύτερων συλλογισμών (από τις περιοχές του μηχανισμού, του χημισμού και της τελεολογίας των αντικειμένων), για να επισημάνει ότι *και* εδώ ο συλλογισμός διαβαθμίζεται σε μια συλλογιστική

§ 218

1) Η πρώτη είναι η πορεία του ζωντανού όντος *στο εσωτερικό* του εαυτού του. Μέσα σ' αυτή την πορεία το ον διαχωρίζεται κατά τον εαυτό του και καθιστά τη σωματικότητά του ένα αντικείμενό του, *ανόργανη* φύση του. Αυτή η φύση ως κάτι σχετικά εξωτερικό, εισδύει καθ' εαυτήν σε διαφοροποίηση και αντίθεση προς τα στοιχεία της, τα οποία εγκαταλείπονται το ένα στο άλλο και αφομοιώνονται το ένα από το άλλο και διατηρούνται αυτοπαραγόμενα. Αλλά αυτή η ενέργεια των μελών είναι μόνο η μία από τις ενέργειες του υποκείμενου, στην οποία επανέρχονται τα προϊόντα της, έτσι ώστε μέσα σ' αυτές τις παραγωγές δεν παράγεται άλλο από το υποκείμενο, δηλαδή αυτό αυτοαναπαράγεται[1].

τριάδα, την οποία θα εκθέσει στις επόμενες παραγράφους (§§ 218-20). Αξίζει να προσεχτεί ότι εδώ χρησιμοποιείται η λέξη «σύστημα» (System) ως συνώνυμη του όρου «συλλογισμός»· μια προκαταρκτική διασάφηση του επιστημονικού συστήματος έχει δοθεί ήδη στις §§ 14-5· εδώ η λέξη «σύστημα» εμπλουτίζεται με το νόημα ενός ζωντανού οργανισμού, ο οποίος περικλείει μέσα του μια αυθύπαρκτη συλλογιστική πορεία.

1. Ο Χέγκελ περιγράφει εδώ το *πρώτο* από τα τρία στάδια συλλογιστικής αυτοανάπτυξης του ζωντανού όντος, στάδιο που ήδη περιγράφηκε αδρά στην § 216. Το πρώτο αυτό στάδιο διεξάγεται *στο εσωτερικό* του όντος και μπορεί να κατανοηθεί ως πορεία αυτοδόμησης ή *αυτοδιαμόρφωσης*. (Ο αναγνώστης μπορεί να βοηθηθεί στην κατανόηση, εάν διαβάσει την εκτενέστερη και κατανοητότερη παρουσίαση αυτής της τριπλής συλλογιστικής πορείας στις §§ 352-76 της χεγκελιανής *Εγκυκλοπαίδειας*· εκεί εκτίθεται η ίδια πορεία ιδωμένη από την άποψη της Φιλοσοφίας της φύσης· τα δύο επόμενα στάδια χαρακτηρίζονται εκεί: *αφομοίωση* και *πορεία του γένους*.) Στο πρώτο αυτό στάδιο το ζωντανό ον αυτοδιαφοροποιείται θέτοντας την ίδια του τη σωματικότητα ως αντικείμενό του, ως *ανόργανη* φύση του. Πρόκειται βέβαια για κάτι εξωτερικό προς τον εαυτό του, αλλά κάτι «σχετικά εξωτερικό», εφόσον πρόκειται για τη *δική του* ανόργανη φύση. Αυτή αντιπαρατίθεται προς τα «όργανα» του σώματος, τα διάφορα μέλη του, με τα οποία ξεκινά ένα ιδιότυπο διαλεκτικό

2) Αλλά η *κρίση* της έννοιας προχωρεί ως ελεύθερη στο να *αποβάλει* από τον εαυτό της το *αντικειμενικό* ως μία αυθύπαρκτη ολότητα· και η αρνητική σχέση του ζωντανού όντος προς τον εαυτό του, ως *άμεση* ατομικότητα προϋποθέτει μια ανόργανη φύση που στέκεται απέναντί του. Εφόσον αυτό το αρνητικό του ζωντανού όντος είναι επίσης ένα στοιχείο της έννοιας αυτού του όντος, υπάρχει μέσα σ' αυτό το ον (που είναι συνάμα ένα συγκεκριμένο γενικό) ως *ελάττωμα*. Η διαλεκτική, μέσω της οποίας το αντικείμενο ως *καθ' εαυτό* μηδαμινό αναιρείται, είναι η ενέργεια του *βέβαιου για τον εαυτό του ζωντανού όντος*, το οποίο *μέσα σ' αυτή την πορεία ενάντια* σε μια *ανόργανη φύση* διατηρείται, αναπτύσσεται και εξαντικειμενικεύεται[1].

παιχνίδι: τα μέλη χάνουν την αυθυπαρξία μιας υποτιθέμενης υπόστασης, «εγκαταλείπονται το ένα στο άλλο» και άρα συνέχονται και αφομοιώνονται το ένα από το άλλο ανταλλάσσοντας ρόλους: τα μεν γίνονται μέσα προς εξυπηρέτηση των δε και αντίστροφα (δες § 216). Ο Χέγκελ έχει υπόψη του μια σειρά «βιολογικών» φαινομένων, τα οποία στην § 353 προσδιορίζει ως: ευαισθησία, ικανότητα διέγερσης βάσει των εξωτερικών επιδράσεων και αρνητική αυτοαναδίπλωση που καταλήγει σε αυτοαναπαραγωγή. Αλλά εδώ δεν ενδιαφέρεται τόσο να αναπτύξει αυτές τις δραστηριότητες, όσο να επισημάνει ότι πίσω από την πολλαπλότητά τους κρύβεται το ένα υποκείμενο, το οποίο μέσα από αυτές τις «παραγωγές» (Produktionen) αυτοαναπαράγεται, δηλαδή αποκαθίσταται επανειλημμένα μέσα στην υποκειμενικότητά του.

1. Εδώ περιγράφεται το *δεύτερο* στάδιο αυτοανάπτυξης του ζωντανού όντος. Το πρώτο στάδιο χαρακτηρίστηκε ως ένας αυτοδιαχωρισμός που καθιστά την ίδια τη σωματικότητα του ζωντανού ένα αντικείμενό του. Αυτός ο αυτοδιαχωρισμός είναι μια «κρίση» (Urteil), με το νόημα της μερίκευσης (Teilung) σε μια πληθώρα μελών· πρόκειται για μια μερίκευση της ολότητας της έννοιας-ψυχής, η οποία ως έννοια χαρακτηρίζεται από *ελευθερία* που δεν αρκείται στο να αντιπαραθέτει το σώμα ως αντικείμενό της, αλλά προχωρεί στο να το αποβάλει από τον εαυτό της και άρα προχωρεί σε μια *απελευθέρωση* από αυτό, αφήνοντάς το να κείτεται ως

§ 220

3) Το ζωντανό άτομο, που μέσα στην πρώτη πορεία του συμπεριφέρεται εντός εαυτού ως υποκείμενο και έννοια, μέσω της δεύτερης πορείας του αφομοιώνεται με την εξωτερική του

μια αυθύπαρκτη ολότητα. Παρουσιάζεται έτσι το παράδοξο φαινόμενο ενός αρνητικού αυτοσχετισμού, που μολονότι πρόκειται για ένα *άμεσο* άτομο, όχι μόνο «θέτει» απέναντί του ένα τμήμα του εαυτού του και άρα *ανασκοπείται*, αλλά και «προυποθέτει» μια εξωτερική προς εαυτόν ανόργανη φύση ως μηχανική και χημική αντικειμενικότητα. Το ανόργανο αυτό στοιχείο είναι το αρνητικό του ζωντανού όντος, με το νόημα ότι αρνείται τη ζωή του, και εντούτοις ως διαλεκτικό στοιχείο (Moment) της έννοιάς του παραμένει μέσα του ως ελάττωμα. Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι το ζωντανό ον σαν τέτοιο, σαν υποκείμενο, πετυχαίνει την αναίρεση αυτού του αντικειμένου, ενός αντικειμένου δυνάμει μηδαμινού ενόψει της δυναμικότητας του ζωντανού όντος, το οποίο – *βέβαιο* και άρα εξουσιαστικό (δες § 209) απέναντι στον εαυτό του – πορεύεται ενάντια στην ανόργανη φύση του και έτσι *διατηρεί διασώζοντας* τον εαυτό του. Πρόκειται για μια σχέση υποκειμένου-αντικειμένου με το τελεολογικό νόημα που περιγράφεται στην § 209, όπου προστίθεται το χαρακτηριστικό της *αφομοίωσης* (δες Enzyklopädie §§ 357 κ.ε.): Το υποκείμενο σχετίζεται εξουσιαστικά προς το άλλο του, προς αυτό που αντίκειται του εαυτού του ως αρνητικό του στοιχείο, όχι μόνο υπερισχύοντας και υποτάσσοντάς το, αλλά και *αφομοιωνόμενο* με αυτό σε μια πορεία αυτοανάπτυξης και αυτο-εξαντικειμενίκευσης.

Λέει ο Χέγκελ διαφωτιστικά σε μια προφορική προσθήκη: «Το ζωντανό ον στέκεται αντιμέτωπο με μια ανόργανη φύση, απέναντι στην οποία συμπεριφέρεται εξουσιαστικά και με την οποία αφομοιώνεται. Το αποτέλεσμα της αφομοίωσης δεν είναι, όπως στη χημική διαδικασία, ένα ουδέτερο προιόν, μέσα στο οποίο έχει αναιρεθεί η αυθυπαρξία των δύο αντίθετων πλευρών· γιατί το ζωντανό ον αναδείχνεται ως υπερέχον και περιεκτικό [übergreifend] του Άλλου του, το οποίο δεν μπορεί να αντισταθεί στην εξουσία του. Η ανόργανη φύση που υποτάσσεται στο ζωντανό ον, το παθαίνει αυτό επειδή είναι *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει] αυτό που η ζωή είναι *δι' εαυτήν* [= ενεργείᾳ]. Έτσι μέσα στο Άλλο, το ζωντανό ον συμβαδίζει μόνο με τον εαυτό του. Αλλά όταν η ψυχή έχει δραπετεύσει

αντικειμενικότητα και έτσι *θέτει* τον προσδιορισμό της ρεαλιστικότητας *εντός εαυτού*. Τώρα το ζωντανό άτομο είναι *καθ' εαυτό ένα γένος*, μια υποστασιακή γενικότητα. Η μερίκευση αυτής της γενικότητας είναι η σχέση του υποκείμενου προς *ένα άλλο υποκείμενο* του γένους του, και η κρίση είναι η σχέση του γένους προς αυτά τα άτομα που έχουν προσδιοριστεί ως αντίθετα μεταξύ τους. Αυτή είναι η *διαφορά των φύλων*[1].

από το σώμα, οι στοιχειώδεις δυνάμεις της αντικειμενικότητας αρχίζουν το παιχνίδι τους. Αυτές οι δυνάμεις είναι τρόπον τινά συνεχώς έτοιμες να αρχίσουν την πορεία τους μέσα στο οργανικό σώμα· και η ζωή είναι ο διαρκής αγώνας ενάντια τους.»

1. Εδώ πρόκειται για το *τρίτο* στάδιο αυτοανάπτυξης του ζωντανού όντος, που αποτελεί συναίρεση των δύο προηγούμενων. Ενώ κατά το πρώτο στάδιο το ζωντανό ον παραμένει *στο εσωτερικό* του αντικειμενοποιώντας τη σωματικότητά του, στο δεύτερο στάδιο αφομοιώνεται με αυτήν και άρα εξαντικειμενικεύεται· στο τρίτο στάδιο θέτει αυτόν τον ρεαλιστικό προσδιορισμό, που είναι η εξαντικειμενίκευσή του, *εντός εαυτού*, κι έτσι αποβαίνει μια συγκεκριμένη γενικότητα, μια ενότητα ατομικότητας-γενικότητας, την οποία ο Χέγκελ ονομάζει «γένος». Πρόκειται για ένα άτομο επαυξημένο με τη γενική του φύση· άρα όχι ενεργεία, αλλά *δυνάμει* (=«καθ' εαυτό») γένος. Λυτή η ενότητα ατομικότητας-γενικότητας υφίσταται μια *μερίκευση*, κατά το μέτρο που σχετίζεται προς ένα άλλο υποκείμενο του ίδιου γένους αλλά αντίθετου είδους (αρσενικό-θηλυκό), έτσι ώστε μέσω της φυλετικής τους σχέσης να επέλθει αναπαραγωγή. Πρόκειται ξανά για μια μερίκευση, την οποία ο Χέγκελ ονομάζει «κρίση», αλλά αυτή τη φορά είναι η *διαζευκτική* κρίση (δες § 177, 3) που έγκειται στη σχέση του γένους προς δύο άτομα που έχουν προσδιοριστεί ως αντίθετα και συμπληρωματικά μέσα στο ίδιο γένος. Είναι σαφές ότι το αποτέλεσμα αυτής της σχέσης είναι μια αυτοαναπαραγωγή εντελώς διαφορετική από εκείνη που εμφανίστηκε στο πρώτο στάδιο αυτοανάπτυξης του ζωντανού όντος.

§ 221

Η πορεία του *γένους* [δηλ. η γέννηση] ανάγει αυτή τη διαφορά των φύλων στο *δι'-εαυτό-Είναι*. Επειδή η ζωή είναι ακόμα η άμεση ιδέα, το προϊόν αυτής της πορείας διασπάται σε δύο πλευρές· *αφενός* το ζωντανό άτομο, που κατ' αρχήν προϋποτέθηκε ως άμεσο, προκύπτει τώρα ως κάτι *μεσολαβημένο* και *γεννημένο*· *αφετέρου* όμως η ζωντανή *ατομικότητα*, η οποία εξαιτίας της πρώτης *αμεσότητάς* της σχετίζεται *αρνητικά* προς τη γενικότητα, υποκύπτει στην εξουσία ετούτης[1].

§ 222

Έτσι όμως η ιδέα της ζωής έχει απελευθερωθεί όχι μόνο από *ένα κάποιο* (μερικό) *άμεσο* άτομο, αλλά και από αυτή την

---

1. Με το τρίτο στάδιο αυτοανάπτυξης το ζωντανό ον αναδείχτηκε ως ένα *καθ' εαυτό* (= δυνάμει) γένος· ο σχετισμός δύο υποκειμένων του ίδιου γένους είναι μια «πορεία» του γένους που πετυχαίνει μια γέννηση, κι έτσι το γένος γίνεται *δι' εαυτό* (= ενεργεία), ενεργοποιείται. Η σεξουαλική πράξη είναι μια εγκατάλειψη της ατομικότητας για χάρη της γενικότητας. Ποιο είναι τώρα το προϊόν αυτής της πράξης; Ο Χέγκελ παρατηρεί ότι δεν πρόκειται για μια αδιάσπαστη ολότητα με το νόημα μιας γενικότητας, αλλά για κάτι ουσιαστικά διεσπασμένο, και μάλιστα διττά: α) Μολονότι φαινόμενο της *άμεσης* ιδέας, το ζωντανό άτομο έχει τώρα ξεφύγει από την πρώτη αμεσότητα και έχει αποβεί κάτι *μεσολαβημένο*, γεννημένο από κάτι άλλο. β) Η ζωή έχει εδώ τον χαρακτήρα μιας *ατομικότητας*, ενός ατομικού ζωντανού όντος, η οποία σχετίζεται αρνητικά προς τη *γενικότητα* του γένους, χωρίς όμως να έχει αρκετό σθένος, κι έτσι υποκύπτει στην εξουσία της ως τυφλής εξουσιαστικής δύναμης η οποία καταβροχθίζει τα άτομα· ο *θάνατος* είναι μια ένδειξη υποταγής του ατόμου στο γένος. Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Το ζωντανό ον πεθαίνει, επειδή είναι μια αντίφαση: είναι *καθ' εαυτό* [=δυνάμει] το γενικό, το γένος, και όμως υπάρχει άμεσα μόνο ως άτομο. Μέσα στον θάνατο αναδείχνεται το γένος ως η εξουσιαστική δύναμη πάνω από το άμεσα ατομικό ον.»

πρώτη αμεσότητα ενγένει. Έτσι η ιδέα έρχεται *στον εαυτό της*, στην *αλήθεια* της· εισδύει στην ύπαρξη ως ένα *ελεύθερο γένος* που υφίσταται δι' εαυτό. Ο θάνατος τής μόνο άμεσης ατομικής ζωντάνιας είναι η *γέννηση του πνεύματος*[1].

b) *Το γνωρίζειν* [*γενικά*]

§ 223

Η ιδέα υπάρχει ελεύθερα *δι' εαυτήν*, καθόσον έχει τη γενικότητα ως στοιχείο της *ύπαρξής της*, δηλαδή καθόσον η ίδια· η αντικειμενικότητα υπάρχει ως έννοια, καθόσον η ιδέα έχει ως αντι-κείμενο τον εαυτό της. Η υποκειμενικότητά της, προσδιορισμένη έτσι ως γενικότητα, είναι *καθαρή διάκριση στο εσωτερικό* της ιδέας – ένα εποπτεύειν το οποίο διατηρείται μέσα σ' αυτή την ταυτή γενικότητα. Αλλά ως προσδιορισμένη διάκριση η ιδέα είναι η περαιτέρω *κρίση* που απωθεί τον εαυτό της ως ολότητα από τον εαυτό της, και μάλιστα κατ' αρχήν *προϋποθέτοντας τον*

---

1. Με τον θάνατο η ιδέα της ζωής δεν έχει υπερισχύσει κατά τρόπο εξολοθρευτικό έναντι *ενός* μόνον ατόμου, που χαρακτηριζόταν από αμεσότητα, αλλά έχει απελευθερωθεί και η ίδια από την αμεσότητά της *ενγένει*, γιατί έχει κατορθώσει να εξολοθρεύει *όλα* τα άτομα και άρα *κάθε* αμεσότητα. Έτσι η ιδέα υπερβαίνει αυτό το πρώτο στάδιο της αυτοανάπτυξής της, και οδηγείται σε μια πληρέστερη έκφανσή της, που είναι η *αλήθεια* της. Όχι πια επιμέρους ζωντανές υπάρξεις, αλλά η ίδια η ιδέα εισδύει στην ύπαρξη ως ενεργεία (= «δι' εαυτό») *ελεύθερο* γένος. Αλλά αυτή η ελευθερία, που κατ' αρχήν εμφανίστηκε ως χαρακτηριστικό της έννοιας, είναι το κατεξοχήν χαρακτηριστικό του πνεύματος. Κι έτσι μπορεί να ειπωθεί ότι ο θάνατος του ατομικού ζώου είναι η γέννηση του πνεύματος. Σίγουρα μέσα σε έναν ζωντανό πνευματικό άνθρωπο ενυπάρχει ήδη πνεύμα, αλλά μόνο καθόσον αυτός έχει απελευθερωθεί από την καθαρή αμεσότητα της ζωντάνιας του, από τον καθαρά ζωώδη χαρακτήρα του, και άρα έχει «πεθάνει» για την αμεσότητα οδηγημένος με ανασκόπηση στην περιοχή του *γνωρίζειν*.

εαυτό της ως εξωτερικό σύμπαν. Υπάρχουν εδώ δύο κρίσεις που είναι *καθ' εαυτές* ταυτές, αλλά δεν έχουν ακόμα *τεθεί* ως ταυτές[1].

---

1. Η ζωή, που εξετάστηκε στις προηγούμενες παραγράφους, αποτελούσε μια *άμεση* έκφανση της ιδέας, που σημαίνει ότι η ιδέα δεν είχε ακόμα αναδιπλωθεί στον εαυτό της, ώστε να υπάρξει «δι' εαυτήν» (= ενεργεία). Μέσω του θανάτου των ζωντανών ατόμων ως *ατομικών* υποστάσεων, η ιδέα αρχίζει να υπάρχει μέσα σε μια *γενική* ύπαρξη, και το αντικείμενο της ιδέας δεν είναι πια η τάδε ή η δείνα ζωντανή ύπαρξη, αλλά είναι ο *εαυτός* της. Ο Χέγκελ επισημαίνει ακόμα βαθύτερα, ότι η ίδια η γενικότητα αποτελεί τώρα στοιχείο ύπαρξης της ιδέας και ότι η ίδια η αντικειμενικότητα υπάρχει ως έννοια. Για να δείξει μάλιστα, ότι δεν πρόκειται πια για κάτι εξωτερικό, αλλά για την ίδια την ιδέα αναδιπλούμενη στον εαυτό της, χρησιμοποιεί την ετυμολογικά διαφανέστερη λέξη Gegenstand (αποδίδω: αντι-κείμενο) και όχι τη λέξη Objekt. Εφόσον η ιδέα είναι η απόλυτη ενότητα του υποκειμενικού και του αντικειμενικού (§ 213), η υποκειμενικότητά της δεν είναι κάτι διαφορετικό, αλλά είναι και αυτή «καθαρή διάκριση στο εσωτερικό της ιδέας», άρα καθαρή αυτοαναδίπλωση και αυτοεπόπτευση που μολονότι αυτοδιακρίνεται, δεν *επιμερίζεται* σε εποπτεύον και σε εποπτευόμενο, αλλά διατηρείται μέσα σε αδιάσπαστη και ταυτή με τον εαυτό της γενικότητα. Είναι όμως δυνατό να υπάρχει αυτοδιάκριση χωρίς μερίκευση; Όχι βέβαια. Η ιδέα είναι επίσης μια *κρίση* και άρα μια μερίκευση (Ur-teilung) σε δύο όρους, αλλά με το νόημα ότι καθένας από αυτούς τους όρους είναι η *ολότητα* της ιδέας, που απωθεί τον εαυτό ως τέτοια ολότητα από τον εαυτό. Πώς είναι δυνατό κάτι τέτοιο; Ο Χέγκελ εξηγεί ότι η κρίση κατ' αρχήν «προυποθέτει» τον εαυτό της ως απόλυτη ολότητα της ιδέας, αλλά με το νόημα ενός εξωτερικού σύμπαντος (Universum), που κατορθώνει να αντιπαρατίθεται στον εαυτό του ως (εσωτερικού, υποκειμενικού) σύμπαντος. Πρόκειται βέβαια για το *σύμπαν της ιδέας*, που όμως δεν είναι πια ο αντικειμενικός κόσμος του μηχανισμού, του χημισμού ή της τελεολογίας. Πρόκειται ασφαλώς για την ιδέα ως γνωρίζον υποκείμενο και ως γνωριζόμενο αντικείμενο, αλλά με νόημα πλήρους «αντιστοιχίας» ανάμεσα στους δύο αυτούς όρους. Έτσι η μία κρίση φανερώνεται ως δύο ίδιες κρίσεις, των οποίων η ταυτότητα είναι ακόμα δυνάμει και όχι ενεργεία.

§ 224

Η σχέση αυτών των δύο ιδεών, οι οποίες *καθ' εαυτές*, δηλαδή ως ζωή, ταυτίζονται, είναι λοιπόν *σχετική*, πράγμα που συγκροτεί τον *πεπερασμένο* χαρακτήρα μέσα σ' αυτή τη σφαίρα. Πρόκειται για *σχέση ανασκόπησης*, καθόσον η διάκριση της ιδέας εντός εαυτής είναι μόνο η *πρώτη* κρίση, όπου το *προϋποθέτειν* δεν είναι ακόμα ένα *θέτειν*. Έτσι για την υποκειμενική ιδέα, η αντικειμενική ιδέα είναι ο άμεσα συναντώμενος κόσμος, δηλαδή η ιδέα ως ζωή μέσα στο φαινόμενο της *ατομικής ύπαρξης*. Αλλά συνάμα, επειδή αυτή η κρίση είναι καθαρή διάκριση μέσα στο εσωτερικό της (§ 223), η ιδέα *δι' εαυτήν* είναι μονομιάς ο εαυτός της και το *άλλο της*. Έτσι η ιδέα είναι η *βεβαιότητα της καθ' εαυτήν* υπάρχουσας ταυτότητας ανάμεσα σ' αυτόν τον αντικειμενικό κόσμο και σ' αυτήν.

– Η λογική ικανότητα έρχεται προς τον κόσμο με την απόλυτη πίστη ότι μπορεί να θέσει την ταυτότητα και να ορθώσει τη βεβαιότητά της σε *αλήθεια*· και με την έφεση να εκμηδενίσει την αντίθεση, η οποία γι' αυτήν [= για τη λογική ικανότητα] είναι ακόμα *καθ' εαυτήν* μηδαμινή[1].

---

1. Μέσα στην αμεσότητα της ιδέας, που είναι η ζωή, το υποκειμενικό *ταυτιζόταν* με το αντικειμενικό· αντίθετα μέσα στη σφαίρα της γνώσης η ιδέα ως υποκείμενο και η ιδέα ως αντικείμενο σχετίζονται *σχετικά*, δηλαδή μέσα σε κατάσταση αντιθετικότητας και μονόπλευρης αντιπαράθεσης. Αυτό καθιστά τη σχέση τους *πεπερασμένη*, εφόσον κάθε μία αποτελεί το *πέρας* της άλλης και άρα δεν ταυτίζεται με την άλλη σε μια *επ' άπειρο* μετάβαση μέσα της. Το γνωρίζειν είναι μια σχέση ανασκόπησης και άρα όχι άμεσης πρόσληψης του άλλου. Αλλά γνωσιακή ανασκόπηση θα πει: το υποκείμενο προσδέχεται τον αντικειμενικό κόσμο που έχει *προϋποθέσει*, πράγμα που αποτελεί μια «πρώτη» κρίση, χωρίς όμως να μπορεί να υποκειμενικοποιήσει αυτό τον κόσμο, δηλαδή να τον *θέσει* κάτω από την υποκειμενική του βούληση. Το υποκείμενο (ο Χέγκελ λέει ακριβέστερα: «η υποκειμενική ιδέα») συναντά το αντικείμενο (την «αντικειμενική ιδέα») ως κάτι άμεσο, ως ζωή και μάλιστα ως μια

§ 225

Αυτή η πορεία είναι γενικά *το γνωρίζειν*. Μέσα του με *μια* και μόνη δραστηριότητα αναιρείται καθ' εαυτήν η αντίθεση όσον αφορά τον μονόπλευρο χαρακτήρα της υποκειμενικότητας και τον μονόπλευρο χαρακτήρα της αντικειμενικότητας. Αλλ' αυτή η αναίρεση συμβαίνει κατ' αρχήν μόνο *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει]. Άρα η πορεία σαν τέτοια έχει άμεσα επιβαρυνθεί με τον πεπερασμένο χαρακτήρα αυτής της σφαίρας, και διασπάται στη *διπλή* κίνηση της ορμής [για γνώση], που τίθεται ως δύο διαφορετικές κινήσεις: Αφενός αναιρεί τον μονόπλευρο χαρακτήρα της *υποκειμενικότητας* της ιδέας προσλαμβάνοντας τον υπάρχοντα κόσμο εντός εαυτής, μέσα στην υποκειμενική παράσταση και νόηση· και με αυτή την αντικειμενικότητα, που εκλαμβάνεται έτσι ως αληθινή, ως *περιεχόμενο*, γεμίζει την αφηρημένη βεβαιότητά της. Αφετέρου αναιρεί τον *μονόπλευρο* χαρακτήρα του αντικειμενικού κόσμου, ο οποίος εδώ ισχύει

πληθώρα από ατομικές υπάρξεις. Αλλά μέσα στην περιοχή της ιδέας, όπου βρισκόμαστε τώρα, η γνωσιακή σχέση είναι κάτι πολύ περισσότερο από μια υποκειμενική προσέγγιση σε άμεσα υπαρκτά αντικείμενα: εδώ οι δύο σχετιζόμενοι παράγοντες προκύπτουν από διάκριση μέσα στο εσωτερικό της μιας ιδέας (§ 223), κατά συνέπεια το υποκείμενο δεν συναντά το αντικείμενο ως κάτι άλλο, αλλά ως *το άλλο του*, και μάλιστα μέσα σε ταυτότητα με τον εαυτό του. Ο Χέγκελ αποφαίνεται ότι η υποκειμενική ιδέα είναι *βέβαιη* για την δυνάμει υπάρχουσα ταυτότητά της με τον αντικειμενικό κόσμο· καί αυτή δεν είναι απλώς μια *υποκειμενική* βεβαιότητα, αλλά ορισμός της μιας ενιαίας ιδέας: η ιδέα καθίσταται *βέβαιη* δι' εαυτήν (= αυτοεπικυρώνεται) διαπιστώνοντας την ταυτότητά της με τον αντικειμενικό κόσμο. Πρόκειται για κάτι που χαρακτηρίζει τη λογική ικανότητα (Vernunft, μια άλλη διατύπωση για το Απόλυτο) όσον αφορά τη σχέση της προς τον κόσμο: κατέχεται από την απόλυτη «πίστη» ότι είναι ικανή να συλλάβει την ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου (= κόσμου) όχι ως υποκειμενική προκατάληψη και άρα αυθαίρετη *προϋπόθεση*, αλλά ως ρητή *θέση*, ως αντικειμενικά μεσολαβημένη βεβαιότητα, ανάγοντάς την σε αλήθεια.

αντίθετα μόνο ως *επίφαση*, ως άθροισμα από συμπτώσεις και από καθ' εαυτές μηδαμινές μορφές· τις μετατρέπει και τις εντυπώνει στον κόσμο σύμφωνα με την *εσωτερική* φύση του υποκειμενικού, το οποίο εδώ εκλαμβάνεται ως το αληθινά αντικειμενικό. Η πρώτη κίνηση είναι η ορμή της γνώσης για αλήθεια, το *γνωρίζειν σαν τέτοιο*, η *θεωρητική* δραστηριότητα της ιδέας. Η δεύτερη είναι η ορμή του *καλού* προς την πραγμάτωσή του, η *θέληση*, η *πρακτική* δραστηριότητα της ιδέας[1].

1. Σ' αυτή την παράγραφο διασαφηνίζονται όσα ειπώθηκαν στις δύο προηγούμενες και εξηγείται με πληρότητα το *γνωρίζειν* ενγένει. Οι δύο «ταυτές κρίσεις» που το χαρακτηρίζουν (δες § 223) αναδείχνονται αφενός ως *θεωρητική* δραστηριότητα της ιδέας, αφετέρου ως *πρακτική, βουλητική* δραστηριότητα της ιδέας. Πρόκειται ωστόσο για μία και μόνη, ενιαία δραστηριότητα, κατά την οποία το υποκείμενο διαπερνιέται από το αντικείμενο και αντίστροφα το διαπερνά πέρα ως πέρα. Έτσι αναιρείται ο μονόπλευρος χαρακτήρας τόσο της υποκειμενικότητας όσο και της αντικειμενικότητας. Πώς γίνεται αυτή η αναίρεση; 1) Η υποκειμενικότητα προσλαμβάνει τον κόσμο μέσα στην παράσταση και στη νόηση, και τον καθιστά ένα *περιεχόμενο*, με το οποίο γεμίζει η άμεση και αφηρημένη βεβαιότητά της· έτσι η ιδέα καθίσταται βέβαιη για τον εαυτό της (δες § 224) και συγκεκριμενοποιείται ως κάτι αντικειμενικό. 2) Ο αντικειμενικός κόσμος επηρεάζεται επίσης από το γνωρίζειν: ενώ ισχύει ως επίφαση, ως άθροισμα από συμπτώσεις και μηδαμινές μορφές, αυτές διαπερνιώνται από υποκειμενικότητα, διαπλάθονται και διαμορφώνονται σύμφωνα με την εσωτερικότητα του υποκειμένου· έτσι η ιδέα αποβάλλει τον εξωτερικό χαρακτήρα της και εμπλουτίζεται με *μορφή*. Ενώ λοιπόν το περιεχόμενο είναι η συμβολή του αντικειμένου, η μορφή είναι η συμβολή του υποκειμένου. Αλλά ενώ το περιεχόμενο αποκτάται με *θεωρητική* δραστηριότητα, με το γνωρίζειν σαν τέτοιο (§§ 226-32), η μορφή αποκτάται με *πρακτική* δραστηριότητα, μέσω της θέλησης (§§ 233-4). Αξίζει εδώ να επισημανθεί ότι η πρακτική δραστηριότητα είναι κατά τον Χέγκελ το ένα από τα δύο σκέλη του γνωρίζειν ενγένει, επειδή έχει έκτυπα μέσα της τα χαρακτηριστικά της γνώσης.

α) Το γνωρίζειν [σαν τέτοιο]

§ 226

Ο γενικά πεπερασμένος χαρακτήρας του γνωρίζειν, ο οποίος υπάρχει μέσα στη μία από τις δύο κρίσεις, αυτήν που συγκροτεί την *προϋπόθεση* της αντίθεσης (§ 224) – μια προϋπόθεση ενάντια στην οποία το ίδιο το έργο του γνωρίζειν εγείρει ένσταση –, αυτός ο πεπερασμένος χαρακτήρας προσδιορίζεται ακριβέστερα ενόψει της ίδιας του της ιδέας, με το ότι τα δύο του στοιχεία παίρνουν τη μορφή της μεταξύ τους ετερότητας, και ενώ είναι τέλεια, οδηγούνται το ένα έναντι του άλλου στη σχέση της ανασκόπησης και όχι της έννοιας. Επομένως η αφομοίωση του υλικού [της γνώσης] ως δεδομένου εμφανίζεται ως *πρόσληψη* τούτου μέσα σε κατηγορίες, οι οποίες συνάμα παραμένουν *εξωτερικές* προς αυτό και συναντούν η μία την άλλη μέσα στη διαφορετικότητά τους. Αυτή που δρα εδώ είναι η λογική ικανότητα [Vernunft], αλλά εμφανίζεται ως *διάνοια* [Verstand]. Η αλήθεια στην οποία φτάνει ένα τέτοιο γνωρίζειν, είναι λοιπόν επίσης μόνο *πεπερασμένη*· η απέραντη αλήθεια της έννοιας είναι ένας μόνο *καθ' εαυτόν* υπάρχων στόχος, ένας *επέκεινα* [= απρόσιτος] στόχος για τη γνώση. Αλλά μέσα στην εξωτερική του πράξη το γνωρίζειν στέκεται κάτω από την καθοδήγηση της έννοιας και οι όροι της έννοιας συγκροτούν το εσωτερικό νήμα της προόδου του[1].

1. Ο Χέγκελ ξεκινά εδώ την εξέταση του γνωρίζειν σαν τέτοιου ως πρώτου σκέλους του γνωρίζειν ενγένει. Πριν μελετήσει τις κατηγορίες που παρουσιάζονται εδώ, διερευνά τον *πεπερασμένο* χαρακτήρα του. Αυτός ο χαρακτήρας οφείλεται στην πρώτη από τις δύο κρίσεις που αναφέρθηκαν στις §§ 223-4, μια κρίση που *προϋποθέτει* την αντίθεση υποκειμένου-αντικειμένου. Το γνωρίζειν στέκεται πολεμικά ενάντια σ' αυτή την προυπόθεση, «εγείρει ένσταση», και μ' ετούτο αυτοπροσδιορίζεται ως *πεπερασμένο* ενόψει του πέρατός του, δηλ. του αντικειμενικού κόσμου. Πώς ακριβώς γίνεται αυτός ο αυτοπροσδιορισμός; Τα δύο στοιχεία της σχέσης,

§ 227

Το πεπερασμένο γνωρίζειν, επειδή προϋποθέτει το *διαφορετικό* ως ένα ον που ήδη παρευρίσκεται και στέκεται απέναντί του – δηλαδή τα πολλαπλά δεδομένα της εξωτερικής φύσης ή της συνείδησης –, έχει 1) κατ' αρχήν *μορφική ταυτότητα ή αφαίρεση* της γενικότητας ως μορφή της ενέργειάς του. Αυτή η ενέργεια

το υποκείμενο και το αντικείμενο, εξαιτίας της προυπόθεσης καθίστανται διαφορετικά το ένα έναντι του άλλου, και μολονότι είναι «τελειωμένα» και σε κατάσταση πληρότητας, σχετίζονται μεταξύ τους αλληλοανασκοπούμενα, άρα με σχέση ουσίας και όχι έννοιας. Έτσι όμως το υποκείμενο και το αντικείμενο παραμένουν εξωτερικά μεταξύ τους, και δεν είναι δυνατό να οδηγηθούν σε εννοιακή ταυτότητα: το υλικό της γνώσης αφομοιώνεται από το υποκείμενο, εισάγεται σε κατηγορίες «εξωτερικές» προς το υλικό, και μολονότι προκύπτει γνώση, αυτή είναι γνώση μεταξύ διαφορετικών όντων. Ακόμα και οι ίδιες οι κατηγορίες της γνώσης βρίσκονται μέσα σε ετερότητα η μία προς την άλλη, χωρίς δυνατότητα ενδόμυχης ταύτισης. Αυτό οφείλεται στο ότι μολονότι ο δράστης της γνωσιακής ενέργειας είναι η λογική ικανότητα, αυτή εμφανίζεται ως διάνοια, η οποία είναι εξ αρχής και έως τα πιο ώριμα προϊόντα της *πεπερασμένη*. Νά γιατί η γνώση δεν μπορεί να οδηγηθεί στο Απόλυτο, που είναι απέραντο, έστω και αν αδιάκοπα στοχεύει την επίτευξή του. Η γνωσιακή αλήθεια δεν είναι ποτέ απόλυτη και απέραντη. Ωστόσο το γνωρίζειν τελεί εξωτερικά κάτω από την καθοδήγηση της έννοιας, και οι κατηγορίες της έννοιας (η γενικότητα, η μερικότητα και η ατομικότητα) αποτελούν το καθοδηγητικό νήμα της πορείας του.

Σε μια προφορική προσθήκη λέει ο Χέγκελ: «Ο πεπερασμένος χαρακτήρας του γνωρίζειν έγκειται στην προυπόθεση ενός ήδη παρευρισκόμενου κόσμου, ενώ το γνωρίζον υποκείμενο εμφανίζεται ως tabula rasa [= άγραφος χάρτης]. Αυτή την αντίληψη την απέδωσαν στον Αριστοτέλη, μολονότι κανένας δεν απέχει περισσότερο από όσο ο Αριστοτέλης από αυτή την εξωτερική σύλληψη του γνωρίζειν. Ένα τέτοιο γνωρίζειν δεν αυτοσυνειδητοποιείται ακόμα ως ενέργεια της έννοιας – μια ενέργεια που είναι μόνο *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει], και *όχι δι' εαυτήν* [= ενεργεία]. Η συμπεριφορά του γνωρίζειν κατά τη δική του εκτίμηση είναι παθητική, ενώ στην πραγματικότητα αυτή η συμπεριφορά είναι ενεργητική.»

συνίσταται λοιπόν στο ότι αποσυνθέτει [=αναλύει] το δεδομένο συγκεκριμένο ον, απομονώνοντας τις διαφορές του και δίνοντάς τους τη μορφή *αφηρημένης γενικότητας*. Ή αφήνει το συγκεκριμένο ον ως *θεμέλιο*, και παραμερίζοντας τις μερικότητες που φαίνονται επουσιώδεις, εξάγει ένα συγκεκριμένο γενικό ον, δηλαδή το *γένος* ή τη δύναμη και τον νόμο. Αυτή είναι η *αναλυτική μέθοδος*[1].

---

1. Ποιες είναι οι *μέθοδοι*, με τις οποίες το υποκείμενο προσεγγίζει γνωσιακά το αντικείμενο; Ο Χέγκελ εκθέτει ως βασικές μεθόδους την αναλυτική (§ 227) και τη συνθετική (§§ 228-31). Η *αναλυτική* μέθοδος ιδιάζει στο πεπερασμένο γνωρίζειν, ήδη εξαιτίας τού ότι τούτο προυποθέτει την *ετερότητα* του αντικείμενου από το υποκείμενο, ως αντικείμενου άμεσου και αντιτιθέμενου προς το υποκείμενο. Απέναντι σ' αυτή την ετερότητα το γνωρίζον υποκείμενο τηρεί κατ' αρχήν μια κάπως παθητική στάση, εφόσον η ενέργειά του στρέφεται μόνο προς μια *μορφική* ταύτιση με το διαφορετικό ον, κάνοντας αφαίρεση από τη γενικότητά του και επιχειρώντας να το αποσυνθέσει μερικεύοντας και εξατομικεύοντας. Έτσι απομονώνει τις επιμέρους διαφορές τη μία από την άλλη, και τους παρέχει μορφικά μια «αφηρημένη γενικότητα», φτιάχνοντας γι' αυτές μια αφηρημένη κρίση του τύπου «το ατομικό είναι το γενικό» (§ 169). Αυτή η αποσύνθεση και απομόνωση των διαφορών είναι σαφώς μια *ανάλυση*. Μπορεί όμως να ιδωθεί και αλλιώς: Το γνωρίζον υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι στο αντικείμενο υφίσταται κάτι συγκεκριμένο ως θεμέλιο (Grund), και κάνει αφαίρεση από τις ιδιότητές του, που του φαίνονται ως επουσιώδεις· έτσι συγκρατεί μια γενικότητα, το γένος ή τον νόμο ο οποίος διέπει το αντικείμενο, και παραμερίζει τις ιδιότητες· ήδη όμως αυτή η διάκριση θεμέλιου - ιδιοτήτων είναι επίσης μια *ανάλυση*.

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ λέει διαφωτιστικά: «Συνηθίζουν να μιλούν για *αναλυτική* και *συνθετική* μέθοδο, σαν να εξαρτιόταν αποκλειστικά από την προτίμησή μας, το ποια από τις δύο θα ακολουθήσουμε. Αλλά δεν είναι καθόλου έτσι. Εξαρτάται από τη μορφή των αντικειμένων που πρόκειται να γνωρίσουμε, το ποια από τις δύο μεθόδους, που προκύπτουν από την έννοια του πεπερασμένου γνωρίζειν, θα τεθεί σε εφαρμογή. Το γνωρίζειν είναι κατ' αρχήν αναλυτικό. Το αναλυτικό γνωρίζειν έχει να κάνει με ένα αντικείμενο που παρουσιάζεται εξατομικευόμενο, και η ενέργεια του αναλυτικού γνωρίζειν στρέφεται στο να

§ 228

Αυτή η *γενικότητα* είναι 2) επίσης *προσδιορισμένη* γενικότητα. Εδώ η δραστηριότητα ακολουθεί τα τρία στάδια της έννοιας, η οποία όχι μέσα στην απεραντοσύνη της, αλλά μέσα στο πεπερασμένο γνωρίζειν είναι η *προσδιορισμένη έννοια της διάνοιας*. Η πρόσληψη του αντικείμενου μέσα στις μορφές αυτής της έννοιας είναι η *συνθετική μέθοδος*[1].

επαναφέρει το ατομικό αντικείμενο που βρίσκεται εμπρός του, σε κάτι γενικό. Σε τέτοιες περιπτώσεις η νόηση έχει μόνο τη σημασία της αφαίρεσης ή της μορφικής ταυτότητας. Αυτή είναι η άποψη την οποία υποστηρίζουν ο Locke και όλοι οι εμπειριστές. ... Φανερώνεται όμως αμέσως, ότι αυτή είναι μια διαστρέβλωση των πραγμάτων, και ότι το γνωρίζειν που θέλει να συλλάβει τα πράγματα όπως *είναι*, πέφτει σε αντίφαση με τον εαυτό του. Έτσι π.χ. ένας χημικός φέρνει ένα κομμάτι κρέας στο εργαστήρι του, το βασανίζει με πολλούς τρόπους, κι έπειτα μας πληροφορεί ότι αυτό αποτελείται από άζωτο, άνθρακα, υδρογόνο κτλ. Σωστό· αλλά αυτά τα αφηρημένα υλικά έχουν πάψει να είναι κρέας.»

1. Ο Χέγκελ προχωρεί τώρα στην παρουσίαση της *συνθετικής* μεθόδου. Ενώ η ανάλυση φανερώθηκε σαν μια τάση αφαίρεσης και γενίκευσης μιας αμεσότητας, η σύνθεση είναι μια αναγκαία συνέχεια, εφόσον προχωρεί από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο, από το άμεσο στη μεσολάβησή του, από το διαφοροποιημένο στην ενοποίησή του – μια κίνηση που χαρακτηρίζει ολόκληρη τη χεγκελιανή Λογική. Διαπιστώνεται ότι η ίδια αυτή γενικότητα, που το αναλυτικό γνωρίζειν εξάγει με αποσύνθεση και αφαίρεση, είναι επίσης μια *προσδιορισμένη* γενικότητα. Εδώ το ζητούμενο είναι: Πώς αυτή η γενικότητα αποτελεί μια αναγκαία ενότητα διαφορετικών όρων; Πρόκειται προφανώς για *σύνθεση* κάποιου αποσυντεθειμένου. Εδώ η πορεία ακολουθεί τα τρία στάδια της έννοιας: γενικότητα - μερικότητα - ατομικότητα (δες § 163), δεν πρόκειται όμως για την *απέραντη* έννοια, αλλά για την πεπερασμένη και προσδιορισμένη έννοια, την οποία συλλαμβάνει όχι η λογική ικανότητα αλλά η διάνοια (δες § 226). Σύμφωνα λοιπόν με τα τρία στάδια της έννοιας παίρνει και η συνθετική μέθοδος τρεις μορφές: γίνεται aa) ορισμός, bb) διαίρεση, και cc) θεώρημα. Αυτές οι μορφές θα περιγραφούν στις §§ 229-31.

§ 229

aa) Όταν το αντικείμενο έχει οδηγηθεί από το γνωρίζειν κατ' αρχήν μέσα στη μορφή της προσδιορισμένης έννοιας ενγένει, έτσι ώστε να τίθεται το *γένος* του και ο γενικός *προσδιορισμός* του, τότε αντικείμενο της γνώσης είναι ο *ορισμός* [Definition]. Το υλικό και η θεμελίωση του ορισμού παρέχονται μέσω της αναλυτικής μεθόδου (§ 227). Αλλά ο προσδιορισμός του οφείλει να είναι μόνο ένα *γνώρισμα*, δηλαδή βοήθημα του εξωτερικού προς το αντικείμενο, καθαρά υποκειμενικού γνωρίζειν[1].

---

1. Σε μια πρώτη μορφή της η συνθετική μέθοδος καταλήγει στον *ορισμό* του αντικείμενου. Εδώ το αντικείμενο έχει ήδη ξεφύγει από την αφηρημένη γενικότητα όπου το οδήγησε η ανάλυση, και έχει τη μορφή της *προσδιορισμένης* έννοιας. Το γνωρίζειν φτιάχνει μια κρίση αναγκαιότητας, και μάλιστα ειδικότερα μια *κατηγορική* κρίση (δες § 177, 1), όπου τίθεται το πιο κοντινό *γένος* (genus proximum) και η *ειδοποιός διαφορά* (differentia specifica = η διαφορά του *είδους*, η οποία το διαφοροποιεί από την ευρύτερη περιοχή του γένους). Μέσα στον ορισμό υπάρχουν λοιπόν και τα τρία στάδια της έννοιας: η γενικότητα ως γένος, η μερικότητα ως ειδοποιός διαφορά, και η ατομικότητα ως το οριζόμενο αντικείμενο. Αλλά το βασικό στοιχείο είναι εδώ η γενικότητα, διότι τα άλλα υπάγονται σ' αυτήν ως χαρακτηριστικά της. Η γενικότητα είναι το *υλικό* και το *θεμέλιο* του ορισμού, και αυτή παρέχεται μέσω της αναλυτικής μεθόδου (§ 227). Όσο για την «ειδοποιό διαφορά», η οποία προσδιορίζει το αντικείμενο ως μία ειδική περίπτωση του γένους, είναι κάτι εξωτερικό προς το αντικείμενο, ένα βοήθημα που προσφέρεται από το γνωρίζειν ως *γνώρισμα* (Merkmal).

Σε μια προφορική προσθήκη ο Χέγκελ θέτει το ερώτημα, κατά πόσο υπάρχει *αναγκαιότητα* μέσα σε έναν τέτοιο ορισμό. Απαντά ως εξής: «Σε σχέση προς το περιεχόμενο των οριζόμενων αντικειμένων, δεν υπάρχει εδώ καμιά αναγκαιότητα. Καλούμαστε απλώς να παραδεχτούμε ότι υπάρχει ένας χώρος, ότι υπάρχουν φυτά, ζώα κτλ., και δεν είναι δουλειά της Γεωμετρίας, της Βοτανολογίας κτλ. να καταδείξει την αναγκαιότητα αυτών των αντικειμένων. Ήδη εξαιτίας αυτής της περίστασης η συνθετική μέθοδος γνώσης είναι για τη Φιλοσοφία εξίσου ακατάλληλη με την

§ 230

bb) Η δήλωση του δεύτερου σταδίου της έννοιας, δηλαδή του προσδιορισμού του γενικού ως *μερίκευσης*, γίνεται με τη *διαίρεση* σύμφωνα με κάποια εξωτερική αναφορά[1].

§ 231

cc) Μέσα στη *συγκεκριμένη ατομικότητα*, όπου ο απλός προσδιορισμός του ορισμού συλλαμβάνεται ως *σχέση*, το αντικεί-

---

αναλυτική· γιατί η Φιλοσοφία οφείλει πάνω απ' όλα να δίνει λόγο για την αναγκαιότητα των αντικειμένων της. Και όμως έχουν γίνει πολλές προσπάθειες να χρησιμοποιηθεί και μέσα στη Φιλοσοφία η συνθετική μέθοδος. Έτσι ειδικά ο Σπινόζα ξεκινά με ορισμούς. Λέει π.χ.: η υπόσταση είναι η causa sui [= αιτία του εαυτού της]. Μέσα στους ορισμούς του έχει κατατεθεί αναμφισβήτητα μια βαθύτατα θεωρησιακή αλήθεια, αλλά με τη μορφή δογματικών ισχυρισμών. Το ίδιο ισχύει και για τον Schelling.»

1. Η συνθετική μέθοδος σε ένα δεύτερο στάδιο αναλαμβάνει τη *διαίρεση* του αντικείμενου γνώσης. Δεν αρκείται δηλαδή να προσδιορίσει ένα επιμέρους γνώρισμα μέσα στην ευρύτερη περιοχή του γένους, αλλά ενδιαφέρεται για όλα τα επιμέρους χαρακτηριστικά του γενικού. Έτσι το αντικείμενο γνωρίζεται ως συστηματικά ταξινομημένη ολότητα των μερών του. Αυτή η διαίρεση και ταξινόμηση μπορεί να γίνεται βάσει κάποιων «εξωτερικών» και τυχαίων κριτηρίων· κάτι τέτοιο γίνεται στις φυσικές επιστήμες, ενώ δεν είναι επιτρεπτό μέσα στη Φιλοσοφία, όπου πρόκειται για την ίδια την αυτοεπιμεριζόμενη έννοια. Σε μια προφορική προσθήκη λέει ο Χέγκελ σχετικά με τη διαίρεση μέσα στη Φιλοσοφία: «Γενικά η αληθινή διαίρεση οφείλει να θεωρηθεί ως ελεγχόμενη από την έννοια. Μια τέτοια διαίρεση είναι λοιπόν κατ' αρχήν τριμελής· αλλά μιας και η μερικότητα εμφανίζεται ως διπλή, η διαίρεση μπορεί να επεκταθεί και σε τέσσερα μέλη. Μέσα στη σφαίρα του πνεύματος κυριαρχεί η τριχοτόμηση, και είναι μια από τις προσφορές του Καντ ότι μας κατέστησε προσεκτικούς επί τούτου.» Αυτή η παρατήρηση είναι εξαιρετικά διαφωτιστική σχετικά με την «*τριχοτόμηση*» που εξουσιάζει κάθε παραμικρή πτυχή του χεγκελιανού φιλοσοφικού συστήματος.

μενο είναι ένα συνθετικό σύμπλεγμα *διαφορετικών* όρων· είναι ένα *θεώρημα*. Επειδή αυτοί οι όροι είναι διαφορετικοί, η ταυτότητά τους είναι *μεσολαβημένη*. Η συναγωγή του υλικού, το οποίο αποτελεί τους μεσαίους όρους, είναι η *συνδόμηση* [Konstruktion], και η ίδια η μεσολάβηση, απ' όπου προκύπτει η αναγκαιότητα εκείνου του συμπλέγματος για το γνωρίζειν, είναι η *απόδειξη*[1].

Μιας και αναφέρεται συχνά η διαφορά ανάμεσα στην αναλυτική και στη συνθετική μέθοδο, φαίνεται σαν εντελώς αυθαίρετο, ποια από τις δύο διαλέγει κανείς να χρησιμοποιήσει. Όταν *προϋποτίθεται* το συγκεκριμένο, το οποίο η συνθετική μέθοδος παρουσιάζει ως *αποτέλεσμα*, μπορούν να αναλυθούν απ' αυτό ως *συνέπειες* οι αφηρημέ-

---

1. Ο Χέγκελ εκθέτει εδώ το τρίτο στάδιο συγκεκριμενοποίησης της συνθετικής μεθόδου, όπου συγκροτείται ένα *θεώρημα*. (Ο Χέγκελ φέρνει λίγο παρακάτω ως παράδειγμα το Πυθαγόρειο θεώρημα και το σχολιάζει.) Στα προηγούμενα στάδια της συνθετικής μεθόδου, στον ορισμό και στη διαίρεση, η *ατομικότητα* δεν έχει αναπτυχθεί παρά ως άμεσο ατομικό αντικείμενο οριζόμενο ή διαιρούμενο. Με περαιτέρω συγκεκριμενοποίησή του, αυτό που στον ορισμό ήταν ένας απλός προσδιορισμός συλλαμβάνεται ως *σχέση*, και με την εσωτερική υποδιαίρεση οργανώνεται ένα ολόκληρο σύμπλεγμα διαφορετικών όρων. Το αντικείμενο αρθρώνεται έτσι εσωτερικά ως *σχέση διαφορετικών όρων*, ως ενότητα όχι πια άμεση, αλλά μεσολαβημένη με ενδελεχή διαίρεση και ταξινόμηση. Το *θεώρημα* θέτει ακριβώς αυτή την ταυτότητα διαφορετικών όρων. Αντλώντας ένα όρο από τα Μαθηματικά, ο Χέγκελ χαρακτηρίζει την υποκειμενική συνένωση των μεσαίων όρων, που συνθέτουν ένα θεώρημα: *συνδόμηση* (Konstruktion) των όρων. Τέλος ορίζει ότι η βάσει τέτοιας υποκειμενικής συνένωσης των μεσαίων όρων επιτυγχανόμενη μεσολάβηση είναι η *απόδειξη* ενός θεωρήματος. Ενώ λοιπόν ο ορισμός αποτελείται από μια κατηγορική κρίση και η διαίρεση από μια διαζευκτική κρίση (δες § 177, 1 και 3), το αποδεικνυόμενο θεώρημα απαρτίζεται από μια *αποδεικτική* κρίση (δες § 179, 3).

Η σαφήνεια, με την οποία διατυπώνεται η συνημμένη εκτενής Σημ. του Χέγκελ, καθιστά περιττό κάθε επεξηγηματικό σχολιασμό.

νες προτάσεις που σχημάτισαν τις προϋποθέσεις και το υλικό της απόδειξης. Οι αλγεβρικοί *ορισμοί* των καμπύλων γραμμών είναι *θεωρήματα* μέσα στη γεωμετρική πορεία. Έτσι ακόμα και το Πυθαγόρειο θεώρημα που ορίζει το ορθογώνιο τρίγωνο, θα μπορούσε να προκύψει με ανάλυση εκείνων των προτάσεων, που η Γεωμετρία έχει ήδη αποδείξει προς όφελός της. Η αυθαιρεσία της επιλογής μιας από τις δύο μεθόδους οφείλεται στο ότι και οι δύο μέθοδοι ξεκινούν από μια *εξωτερική προϋπόθεση*. Σύμφωνα με τη φύση της έννοιας η ανάλυση είναι η πρώτη, εφόσον οφείλει να ορθώσει το δεδομένο εμπειρικό και συγκεκριμένο υλικό στη μορφή γενικών αφαιρέσεων, οι οποίες μπορούν κατόπιν να τεθούν μέσα στη συνθετική μέθοδο ως ορισμοί.

Το ότι αυτές οι μέθοδοι, όσο ουσιώδεις και λαμπρά αποτελεσματικές και αν είναι μέσα στο δικό τους πεδίο, είναι ακατάλληλες για τη φιλοσοφική γνώση, είναι αυταπόδεικτο: διότι βασίζονται σε προϋποθέσεις, και το γνωρίζειν συμπεριφέρεται μέσα τους ως διάνοια που προχωρεί κάτω από τον κανόνα της μορφικής ταυτότητας. Στον Σπινόζα, ο οποίος χρησιμοποίησε προπάντων τη γεωμετρική μέθοδο, γίνεται αμέσως φανερός ο χαρακτηριστικός φορμαλισμός της· αλλά οι έννοιές του ήταν *θεωρησιακές* [spekulativ]· ενώ η Φιλοσοφία του Wolff, που ανέπτυξε αυτή τη μέθοδο με έσχατη σχολαστικότητα, είναι ακόμα και ως προς το περιεχόμενό της μια Μεταφυσική της διάνοιας.

– Οι καταχρήσεις, στις οποίες οδήγησαν με τον φορμαλισμό τους αυτές οι μέθοδοι μέσα στη Φιλοσοφία και στις επιστήμες, ακολουθήθηκαν στους νεότερους χρόνους από τις καταχρήσεις αυτού που ονομάζεται *συνδόμηση* [Konstruktion]. Μέσω του Καντ κυκλοφόρησε η φράση, ότι τα Μαθηματικά *συνδομούν τις έννοιές τους*[2]. Αυτό δεν ήθελε

2. Δες Ιμ. Καντ, *Κριτ. τ καθ. λογ* A713 / B741: «Η *φιλοσοφική*

να πει τίποτε άλλο, παρά ότι τα Μαθηματικά δεν έχουν να κάνουν με *έννοιες*, αλλά με αφηρημένους όρους *αισθητηριακών εποπτειών*. Η ονομασία «συνδόμηση των εννοιών» αναφέρθηκε από τότε στους *αισθητηριακούς* όρους που αντλούνται από την *κατ' αίσθηση αντίληψη* με παραμερισμό της έννοιας, και στον περαιτέρω φορμαλισμό που ταξινομεί φιλοσοφικά και επιστημονικά αντικείμενα πάνω σε πίνακες σύμφωνα με ένα προϋποτιθέμενο σχήμα [Schema], κατά τα άλλα όμως αυθαίρετα και κατ' ευαρέσκειαν. Στο βάθος όλων αυτών υπάρχει βέβαια μια σκοτεινή παράσταση περί *ιδέας*, περί ενότητας *της έννοιας και της αντικειμενικότητας*, καθώς και του γεγονότος ότι η ιδέα είναι συγκεκριμένη. Αλλά εκείνο το παιχνίδι του επονομαζόμενου «συνδομείν» απέχει πολύ από του να παρουσιάζει αυτή την *ενότητα*, η οποία δεν είναι παρά η *έννοια* σαν τέτοια, και ο αισθητηριακά συγκεκριμένος χαρακτήρας της εποπτείας δεν είναι διόλου ο συγκεκριμένος χαρακτήρας της λογικής ικανότητας και της ιδέας.

Επειδή άλλωστε η Γεωμετρία εργάζεται με την *αισθητηριακή αλλά αφηρημένη εποπτεία* του χώρου, μπορεί μέσα σ' αυτόν να εντοπίζει χωρίς δυσκολία μερικούς απλούς όρους της διάνοιας. Στη Γεωμετρία και μόνο ανήκει λοιπόν η συνθετική μέθοδος του πεπερασμένου γνωρίζειν μέσα στην τελειότητά της. Εντούτοις η Γεωμετρία μέσα στην πορεία της, πράγμα εξαιρετικά αξιοσημείωτο, συναντά τελικά κάποιες *ασύμμετρες* και *ανορθόλογες* ποσότητες· και στην προσπάθειά της να προχωρήσει με

γνώση είναι *έλλογη γνώση βάσει εννοιών*, η μαθηματική γνώση είναι έλλογη γνώση βάσει *συνδόμησης* των εννοιών». Δες επίσης Ιμ. Καντ, *Προλεγόμενα* §§ 2 (ή 4) και 7. Στην ελληνική μετάφραση των *Προλεγομένων* (εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα 1984) απέδωσα τον όρο Konstruktion ως: κατασκευή. Ακριβολογώντας είναι ίσως προτιμότερο να αποδώσουμε αυτόν τον όρο: συνδόμηση.

περαιτέρω προσδιορισμό, οδηγείται *πέρα* από το αξίωμα της διάνοιας. Κι εδώ εμφανίζεται, όπως γίνεται άλλωστε συχνά, μια παρεκτροπή στην ορολογία: αυτό που ονομάζεται «ορθολογικό», είναι αυτό που ανήκει στη *διάνοια*, ενώ στιγματίζεται ως «ανορθόλογο», αυτό που φανερώνει ένα ξεκίνημα και ένα ίχνος *ορθολογικότητας*. Άλλες επιστήμες, που δεν βρίσκονται μέσα στην απλότητα του χώρου ή του αριθμού, συχνά και κατ' ανάγκην φτάνουν σε ένα σημείο όπου η διάνοια δεν τους επιτρέπει ένα περαιτέρω προχώρημα· αλλά ξεφεύγουν απ' αυτή τη δυσκολία χωρίς να πολυενοχληθούν. Σπάζουν την αυστηρή συνέπεια της πορείας τους, και αντλούν αυτό που χρειάζονται – συχνά το αντίθετο από όσα προηγήθηκαν – απ' έξω: από την παράσταση, από τη γνώμη, από την κατ' αίσθηση αντίληψη ή από κάποια άλλη πηγή. Μη συνειδητοποιώντας τη φύση της μεθόδου και τη σχέση της προς το περιεχόμενο, εμποδίζουν το πεπερασμένο γνωρίζειν να ιδεί ότι όταν προχωρεί με ορισμούς, διαιρέσεις κτλ., οδηγείται από την αναγκαιότητα των *νόμων της έννοιας*. Για τον ίδιο λόγο το γνωρίζειν δεν μπορεί να ιδεί πότε έχει φτάσει στα όριά του, ούτε, εάν τα έχει ξεπεράσει, ότι βρίσκεται μέσα σε μια σφαίρα όπου οι κατηγορίες της διάνοιας – τις οποίες εξακολουθεί χοντροκομμένα να χρησιμοποιεί – έχουν πάψει πια να ισχύουν.

§ 232

Η *αναγκαιότητα*, την οποία το πεπερασμένο γνωρίζειν παράγει μέσα στην *απόδειξη*, είναι κατ' αρχήν μια εξωτερική αναγκαιότητα, που προορίζεται μόνο για την υποκειμενική διάνοια. Αλλά μέσα στην αναγκαιότητα σαν τέτοια, το γνωρίζειν έχει εγκαταλείψει την προϋπόθεσή του και την αφετηρία του, που συνίστατο στο ότι το περιεχόμενό του *ήδη παρευρίσκεται* και είναι *δεδομένο*. Η αναγκαιότητα σαν τέτοια είναι καθ'

εαυτήν η αυτοσχετιζόμενη έννοια. Η υποκειμενική ιδέα έχει έτσι προσεγγίσει σε ένα σημείο, όπου το περιεχόμενο είναι καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο, *μη-δεδομένο*, και άρα *εμμενές στο υποκείμενο*. Έτσι μεταβαίνει στην *ιδέα της θέλησης*[1].

1. Αυτό που αποδεικνύεται με την απόδειξη ενός θεωρήματος, είναι ασφαλώς κάτι *αναγκαίο*· αλλά η αναγκαιότητά του είναι κάτι εξωτερικό προς το πράγμα, προορίζεται μόνο να πείσει την υποκειμενική διάνοια· αυτό οφείλεται *βέβαια* στο ότι ήδη οι *πράξεις* που οδήγησαν σ' αυτή την αναγκαιότητα, η συνδόμηση και το αποδείχνειν, είναι επιβαρυμένες με υποκειμενικότητα. Αλλά όταν αντιμετωπίζεται η αναγκαιότητα *σαν τέτοια*, δηλαδή άσχετα από το ότι είναι ακόμα εξωτερική και επιβαρυμένη με υποκειμενικότητα, το γνωρίζειν παύει να στηρίζεται στην αρχική του προυπόθεση, ότι το περιεχόμενό του *ήδη παρευρίσκεται* (findet sich vor· ο Χέγκελ λέει απλά: das Vorfinden) και *είναι δεδομένο*· αυτή η προυπόθεση αντιμετωπίζει το αντικείμενο της γνώσης ως κάτι *άμεσο*. Αλλά εάν το αντικείμενο κατανοηθεί ως η ίδια η έννοια, αποκαλύπτεται ότι η αυτοσχετιζόμενη έννοια είναι η αναγκαιότητα σαν τέτοια – πράγμα που αποτελεί ένα ορισμό τόσο της αυτοσχετιζόμενης έννοιας όσο και της αναγκαιότητας. Πώς είναι όμως δυνατό, το αντικείμενο της γνώσης να είναι *μη-δεδομένο*; Τούτο είναι δυνατό, μόνο εφόσον το αντικείμενο δεν εκλαμβάνεται ως κάτι που κείτεται *έξω* από το υποκείμενο, αλλά ως *εμμενές* (Immanentes) στο υποκείμενο, ως κάτι προσδιορισμένο όχι μόνο δυνάμει (= «καθ' εαυτό») αλλά και ενεργείᾳ (= «δι' εαυτό»). Τότε όμως το υποκείμενο της γνώσης έχει πάψει να συμπεριφέρεται μόνο παθητικά, προσλαμβάνοντας το αντικείμενο, και μεταβαίνει σε μια ενεργητική στάση διαμόρφωσής του, που προυποθέτει ενεργοποίηση της *θέλησης*.

Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η αναγκαιότητα στην οποία φτάνει το γνωρίζειν μέσω της απόδειξης, είναι το αντίθετο από αυτό που αποτελούσε την αφετηρία του. Στην αφετηρία του το γνωρίζειν είχε ένα δεδομένο και τυχαίο περιεχόμενο· τώρα όμως, στο τέλος της κίνησής του, γνωρίζει ότι το περιεχόμενο είναι αναγκαίο, και αυτή η αναγκαιότητα έχει επιτευχθεί μέσω της υποκειμενικής ενέργειας. Παρόμοια, η υποκειμενικότητα ήταν κατ' αρχήν εντελώς αφηρημένη, μια σκέτη tabula rasa [= άγραφος χάρτης]· τώρα όμως αναδείχνεται ως καθοριστική. Κατ' αυτό τον τρόπο περνούμε από την ιδέα του γνωρίζειν στην ιδέα της θέλησης. Αυτό το πέρασμα έγκειται για την ακρίβεια στο

6) Η θέληση

§ 233

Η υποκειμενική ιδέα ως το καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο και ως ίσο προς τον εαυτό του και απλό *περιεχόμενο*, είναι το *καλό*. Η ορμή για ρεαλιστική αυτοπραγμάτωση έχει την αντίστροφη συμπεριφορά από ό,τι είχε η ιδέα της *αλήθειας*, και τείνει μάλλον προς το να προσδιορίσει τον ήδη παρευρισκόμενο κόσμο σύμφωνα με τον *σκοπό* της[1].

ότι το γενικό πρέπει να συλληφθεί ως μια αυτοκινούμενη, ενεργητική και προσδιοριστική έννοια.»

1. Με την έννοια της *θέλησης ως υποκειμενικής ιδέας* ο Χέγκελ περνά σαφώς σε μια πρακτική φιλοσόφηση, η οποία όμως εντάσσεται άρρηκτα στην όλη Λογική πορεία προς το Απόλυτο. Είναι εξαρχής σαφές ότι δεν τον απασχολεί τόσο η θέληση μέσα στη δυνατότητά της να αυθαιρετεί επιλέγοντας είτε το καλό είτε το κακό, είτε το δίκαιο είτε το άδικο, αλλά τον απασχολεί η ανώτατη εκείνη μορφή θέλησης που θέλει το *καλό*. Είναι άλλωστε γνωστό ότι και η Καντιανή πρακτική Φιλοσοφία ξεκινά από την έννοια της απόλυτα καλής θέλησης.

Τί είναι το *καλό*; Ο Χέγκελ το ορίζει όπως ακριβώς όρισε την έννοια σαν τέτοια (δες §§ 163-4): ως το καθ' εαυτό και δι' εαυτό προσδιορισμένο. Πρόκειται λοιπόν για το υποκείμενο (ακριβέστερα: «υποκειμενική ιδέα») που δεν προσλαμβάνει από κάποιο εξωτερικό αντικείμενο κάποιους προσδιορισμούς με τους οποίους θα κληθεί να αφομοιωθεί, αλλά έχει ως αντικείμενο τον ίδιο του τον εαυτό, τον οποίο αυτοπροσδιορίζει ελεύθερα, παρέχοντάς του ένα προσδιορισμένο *περιεχόμενο*, σύμμετρο προς τον εαυτό του και όχι σύμμετρο προς κάποιο εξωτερικό δεδομένο. Το υποκείμενο δεν συμπεριφέρεται πια εδώ γνωσιακά, όπως όταν αναζητούσε την *αλήθεια* και προσπαθούσε να συμμορφωθεί προς τον ήδη παρευρισκόμενο κόσμο, αλλά ακριβώς αντίστροφα: τείνει να προσδιορίσει και να συμμορφώσει τον κόσμο σύμφωνα με τον *σκοπό* που έχει νοήσει υποκειμενικά ως πρόθεση και πραγματοποιήσει ρεαλιστικά μέσα στο αντικείμενο (δες §§ 204-12). «Η υποκειμενική ιδέα δεν ενδιαφέρεται πια να πάρει τον κόσμο έτσι όπως αυτός *είναι*, αλλά να τον μεταποιήσει σε αυτό που *οφείλει* να είναι» (A. Léonard 1974, σελ. 553). Είναι σαφές ότι ο σκοπός, τον οποίο το

– Αυτή η *θέληση* έχει αφενός τη βεβαιότητα της *μηδαμινότητας* του προϋποτιθέμενου αντικειμένου, αφετέρου όμως, ως πεπερασμένη θέληση, προϋποθέτει τον σκοπό του καλού ως μόνο *υποκειμενική* ιδέα, και συνάμα προϋποθέτει ότι το αντικείμενο είναι *αυθύπαρκτο*[2].

§ 234

Ο πεπερασμένος χαρακτήρας αυτής της ενέργειας έγκειται στην *αντίφαση* ότι μέσα στους αντιφατικούς όρους του αντικειμενικού κόσμου ο *σκοπός του καλού* πραγματώνεται και όμως δεν πραγματώνεται, τίθεται ως επουσιώδης και ως ουσιώδης, ως πραγματικός και συνάμα ως μόνο δυνατός. Αυτή η αντίφαση παρουσιάζεται ως η *απέραντη πορεία* της πραγμάτωσης του καλού, το οποίο προσηλώνεται εκεί μόνο ως ένα *πρέπει*[1]. Ως προς

υποκείμενο τείνει να πραγματώσει, δεν είναι μια αυθαίρετη επινόηση, αλλά είναι ο «σκοπός του καλού». Η ρεαλιστική αυτοπραγμάτωση της θέλησης ως υποκειμενικής ιδέας, είναι η ρεαλιστική πραγμάτωση του καλού.

2. Η θέληση του καλού είναι ακόμα *πεπερασμένη*, δεν έχει δηλαδή φτάσει έως την απεραντοσύνη του Απόλυτου. Αυτό εξηγεί ο Χέγκελ επισημαίνοντας ότι ενδημεί μέσα της η εξής αντίφαση: Αφενός είναι η θέληση βέβαιη ότι το προϋποτιθέμενο αντικείμενο είναι κάτι *μηδαμινό*, και άρα τούτο μπορεί να υποταχθεί και να προσαρμοστεί στην επιβολή του καλού σκοπού· αφετέρου όμως η θέληση προυποθέτει ότι ο σκοπός τον οποίο προτίθεται να επιβάλει, είναι μόνο *υποκειμενική* ιδέα, που δεν πραγματοποιείται δίχως άλλο, γιατί το αντικείμενο είναι *αυθύπαρκτο* και δεν υποτάσσεται χωρίς αντίσταση. Αυτή η αντίφαση θα απασχολήσει τον Χέγκελ και στην επόμενη παράγραφο (§ 234).

1. Ποϋ οφείλεται η *αντίφαση* που διαπιστώθηκε μέσα στη θέληση και άρα ο πεπερασμένος χαρακτήρας των ενεργειών της; Οφείλεται στο ότι οι ίδιοι οι όροι του αντικειμενικού κόσμου είναι μεταξύ τους αντιφατικοί: το αντικείμενο είναι εξαρτημένο και συνάμα αυθύπαρκτο, μηδαμινό και όμως ανυπότακτο. Επειδή λοιπόν η θέληση εισδύει σ' αυτή την αντιφατικότητα, γίνεται και η ίδια αντιφατική· έτσι ο καλός της σκοπός πραγματώ-

τη *μορφή* όμως αυτή η αντίφαση εξαφανίζεται, όταν η πράξη αναιρεί την υποκειμενικότητα του σκοπού, κατά συνέπεια και την αντικειμενικότητα, δηλαδή την αντίθεση, μέσω της οποίας και οι δύο είναι πεπερασμένες, και όχι μόνο τον μονόπλευρο χαρακτήρα *αυτής* της υποκειμενικότητας, αλλά την υποκειμενικότητα ενγένει. Γιατί μια *άλλη* τέτοια υποκειμενικότητα, δηλαδή μια *νέα* γέννηση της αντίθεσης, δεν διαφέρει από εκείνη που φανερώθηκε ως πρωτύτερη και παρελθούσα. Αυτή η επιστροφή εντός του εαυτού είναι συνάμα η *ανάμνηση-εσωτερίκευση* του περιεχόμενου εντός εαυτού, το οποίο είναι το *καλό* και η καθ' εαυτήν υπάρχουσα ταυτότητα των δύο πλευρών – η ανάμνηση-εσωτερίκευση της προϋπόθεσης της θεωρητικής συμπεριφοράς (§ 224), σύμφωνα με την οποία το αντικείμενο είναι το στραμμένο κατά τον εαυτό του υποστασιακό και αληθινό[2].

νεται και όμως όχι, γιατί η πραγμάτωσή του υστερεί σε σύγκριση προς τις αρχικές καλές προθέσεις· ενώ ο σκοπός είναι ουσιώδης, η *άμεση* πραγμάτωσή του στη σφαίρα του Είναι αποβαίνει επουσιώδης· και ενώ καθίσταται πραγματικός, ο τυχαίος και εξωτερικός του χαρακτήρας σε σχέση προς το αντικείμενο τον καθιστά απλώς δυνατό (δες τη σχέση δυνατότητας-πραγματικότητας στην § 144). Έτσι η πραγμάτωση του καλού παίρνει τη μορφή μιας *αέναης πορείας*, μιας κακής απεραντοσύνης, όπου το καλό έχει ακινητοποιηθεί στο «πρέπει» (Sollen), αδυνατώντας να μεταβεί στο «είναι».

2. Ο Χέγκελ διαπιστώνει ότι τουλάχιστο κατά τη *μορφή*, η αντίφαση που ενυπάρχει στη θέληση του καλού εξαφανίζεται. Αυτό γίνεται επειδή ο σκοπός μεταβαίνει στην *αμεσότητα της πράξης*, όπου δεν υπάρχει πια η αυτοανασκόπηση του υποκείμενου· έτσι αναιρείται η υποκειμενικότητα του σκοπού, η αντιφατική καλή πρόθεση, αλλά μαζί της και η αντικειμενικότητα, δηλαδή η αντιπαράθεση υποκειμένου - αντικειμένου, μέσω της οποίας και τα δύο ετούτα απέβαιναν πεπερασμένα. Αλλά μήπως έτσι αναιρείται μόνο *ετούτη* η υποκειμενικότητα, δηλ. αυτή που μεταβαίνει σε μια ατομική πράξη; Όχι *βέβαια*! Αναιρείται *γενικά* η υποκειμενικότητα, *γενικά* η αντίθεση υποκειμένου - αντικειμένου, γιατί αυτή οφειλόταν μόνο στη μορφή που εδώ μας ενδιαφέρει, και όχι σε κάποιο περιεχόμενο.

§ 235

Έτσι η *αλήθεια* του καλού έχει *τεθεί* ως η ενότητα της θεωρητικής και της πρακτικής ιδέας, που έγκειται στο ότι το καλό έχει επιτευχθεί καθ' εαυτό και δι' εαυτό, ότι ο αντικειμενικός κόσμος είναι καθ' εαυτόν και δι' εαυτόν η ιδέα, όπως

Το να εικάσουμε ότι θα προκύψει μια *άλλη* παρόμοια υποκειμενικότητα και αντίθεση υποκειμένου - αντικειμένου, δεν έχει νόημα, γιατί αυτή δεν θα διέφερε από αυτήν που φανερώθηκε να έχει αναιρεθεί και άρα να ανήκει στο παρελθόν. Ο Χέγκελ καταθέτει έτσι την πεποίθηση ότι η *άμεση πράξη* είναι η έμπρακτη και τελεσίδικη αναίρεση του διχασμού ανάμεσα στο υποκειμενικό και στο αντικειμενικό ενγένει.

Αλλά αυτή η αναίρεση στην περιοχή της *μορφής* έχει επιπτώσεις και στο *περιεχόμενο* του καλού, γιατί το περιεχόμενο δεν είναι παρά η μορφή που έχει επανέλθει εντός εαυτής αυτοανασκοπούμενη (δες §§ 133 και 212). Λφού λοιπόν αναιρέθηκε η αντίθεση υποκειμένου - αντικειμένου και έγινε επάνοδος στον ενιαίο εαυτό, αυτό συνεπάγεται και μια «ανάμνηση» ως *εσωτερίκευση* (Er-innerung· ο Χέγκελ χρησιμοποιεί εδώ την ετυμολόγηση αυτής της λέξης για να ταυτίσει την ανάμνηση με την εσωτερίκευση) του περιεχόμενου, που είναι το καλό. Το περιεχόμενο του αντικείμενου παύει να είναι μηδαμινό και πεπερασμένο· μέσα από την ταυτότητα υποκειμένου - αντικειμένου εσωτερικοποιείται ολόκληρος ο αντικειμενικός κόσμος και αποβαίνει *καλός* κατά το περιεχόμενο – σύμφωνα και με την προυπόθεση της θεωρητικής συμπεριφοράς, ότι το αντικείμενο είναι το *Αληθινό*, μια υπόσταση στραμμένη προς εαυτήν.

Το ότι ο Χέγκελ έχει κατά νου μια θρησκευτική θεώρηση του αντικειμενικού κόσμου, γίνεται φανερό και από την εξής προφορική του προσθήκη: «Η θρησκευτική συνείδηση *βλέπει* τον κόσμο ως κυβερνώμενο από τη θεική Πρόνοια, και άρα ως κάτι που αντιστοιχεί προς αυτό που *πρέπει* να είναι. Αλλά αυτή η αρμονία ανάμεσα στο 'είναι' και στο 'πρέπει' δεν είναι πάγια και στατική. Γιατί το καλό, ο τελικός σκοπός του κόσμου, *είναι* μόνο καθόσον αυτοαναπαράγεται αδιάκοπα· και ανάμεσα στον πνευματικό και στον φυσικό κόσμο εξακολουθεί να υπάρχει η διαφορά, ότι ενώ ο δεύτερος απλώς επανέρχεται αδιάκοπα εντός του εαυτού του, μέσα στον πνευματικό κόσμο σίγουρα λαβαίνει χώρα και πρόοδος.»

ακριβώς αυτή συνάμα τίθεται αιώνια ως *σκοπός* και μέσω πράξης παράγει την πραγματικότητά της.

– Αυτή η ζωή, που έχει επανέλθει στον εαυτό της από τη διαφορά και από τον πεπερασμένο χαρακτήρα του γνωρίζειν, και που μέσω της ενέργειας της έννοιας έχει ταυτιστεί με αυτήν, είναι η *θεωρησιακή ή απόλυτη ιδέα*[1].

---

1. Σ' αυτή την παράγραφο περιγράφεται η μετάβαση από το γνωρίζειν ενγένει στη θεωρησιακή ή *απόλυτη* ιδέα (§§ 236-44), με την οποία ολοκληρώνεται η χεγκελιανή Λογική. Το βήμα προς την απόλυτη ιδέα έχει επιτευχθεί χάρη στην έμπρακτη πραγμάτωση του καλού σκοπού, μέσω της οποίας έχει ενοποιηθεί η ιδέα του καλού με την ιδέα της αλήθειας, η πρακτική με τη θεωρητική ιδέα. Το καλό δεν είναι πια μόνο δυνάμει (= «καθ' εαυτό»), μέσα στην καλή πρόθεση της θέλησης, αλλά έχει επίσης ενεργοποιηθεί μέσα στον αντικειμενικό κόσμο, ο οποίος δεν υπάρχει πια μόνο δυνάμει μέσα στην υποκειμενική ιδέα του γνωρίζειν, αλλά έχει επίσης ενεργοποιηθεί μέσω πράξης και άρα ταυτιστεί με την πρακτική ιδέα. Η ιδέα δεν είναι λοιπόν πια μια θεωρητική προυπόθεση, αλλά τίθεται μια για πάντα ως σκοπός (δες στην παραπάνω μεταφρασμένη προφορική προσθήκη: το καλό είναι «ο τελικός σκοπός του κόσμου»), και εισδύοντας στην περιοχή της πράξης αυτοπραγματώνεται.

Η ιδέα βιώνει έτσι μια νέα αμεσότητα, μιας και έχει εισδύσει στην αμεσότητα της πράξης. Και όπως η *ζωή* ήταν η άμεση ιδέα (§ 216), έτσι και τώρα η ιδέα είναι ζωή – όχι όμως πια μέσα σ' εκείνη την πρώτη αμεσότητα, αλλά αφού πέρασε μέσα από τη *διαφορά* υποκειμένου-αντικειμένου, θεωρίας-πράξης, και μέσα από τον *πεπερασμένο* χαρακτήρα του γνωρίζειν. Η ιδέα έχει πια απαλλαγεί από την ετερότητα, άρα είναι *ταυτότητα* των διαφοροποιημένων, και μέσα στην απεραντοσύνη της έχει αναιρεθεί κάθε μονόπλευρο πέρας. Μέσα σ' αυτή τη νέα ζωή η ιδέα θεωρεί το αντικείμενο ως το Άλλο της σαν μέσα σε ένα καθρέφτη (λατινικά: speculum), γι' αυτό χαρακτηρίζεται ως *θεωρησιακή* (spekulativ) ιδέα, που έχει υπερβεί κάθε τι πεπερασμένο και γι' αυτό είναι απέραντα και *απόλυτα* απο-λυτρωμένη (absolute).

Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Η απόλυτη ιδέα είναι κατ' αρχήν η ενότητα της θεωρητικής και της πρακτικής ιδέας, και άρα συνάμα η ενότητα της ιδέας της ζωής με την ιδέα του γνωρίζειν. Μέσα

§ 236

Η ιδέα, ως ενότητα της υποκειμενικής και της αντικειμενικής ιδέας, είναι η έννοια της ιδέας – μια έννοια στην οποία η ιδέα σαν τέτοια είναι αυτό που αντίκειται [der Gegenstand] και για το οποίο το αντικείμενο [das Objekt] είναι η ιδέα –, ένα αντικείμενο που συμπεριλαμβάνει όλες τις κατηγορίες μέσα στην ενότητά του. Αυτή η ενότητα είναι λοιπόν *η απόλυτη αλήθεια και όλη η αλήθεια*, η ιδέα που σκέπτεται τον εαυτό της, και μάλιστα εδώ *ως* σκεπτόμενη *ή Λογική ιδέα*[1].

στο γνωρίζειν είχαμε την ιδέα διαφοροποιημένη [= αυτοδιχασμένη], και η πορεία του γνωρίζειν αναδείχτηκε ως η υπέρβαση αυτής της διαφοράς και ως η αποκατάσταση εκείνης της ενότητας, η οποία σαν τέτοια και μέσα στην αμεσότητά της είναι κατ' αρχήν η ιδέα της ζωής ... Έως τώρα είχαμε *εμείς* την ιδέα μέσα σε ανάπτυξη μέσω των διαφορετικών βαθμίδων της ως αντικείμενό μας· τώρα όμως η ιδέα γίνεται αντικείμενο στον *εαυτό της*. Αυτή είναι η **νόησις νοήσεως**, την οποία ήδη ο Αριστοτέλης επισήμανε ως την ανώτατη μορφή της ιδέας.»

1. Εδώ ορίζεται η ιδέα μέσα στην τελική της φάση, ως *απόλυτη* ιδέα, κατά τρόπο συμπληρωματικό των όσων ειπώθηκαν γι' αυτήν ήδη στην § 223. Αυτό που εκεί ήταν ακόμα μόνο δι' εαυτό, δηλαδή το ότι η ιδέα «έχει ως αντι-κείμενο [Gegenstand] τον εαυτό της», εδώ αποκαθίσταται και ως καθ' εαυτό, δηλ. «το αντικείμενο [Objekt] είναι η ιδέα», μιας και μέσω της γνωσιακής ενέργειας όχι μόνο το υποκείμενο αφομοιώθηκε γνωσιακά με το αντικείμενο, αλλά και αντίστροφα το αντικείμενο αφομοιώθηκε έμπρακτα με το υποκείμενο. Το νέο αυτό αντικείμενο συμπεριλαμβάνει λοιπόν τόσο τις υποκειμενικές όσο και τις αντικειμενικές κατηγορίες, άρα *όλες* τις κατηγορίες μέσα σε αδιάσπαστη ενότητα, που είναι πια όχι μονόπλευρα αλήθεια *τινός* (υποκειμένου ή αντικειμένου), αλλά η *απόλυτη αλήθεια*. Πρόκειται για εκείνη την *ολότητα* της αλήθειας, στην οποία κάθε επιμέρους αλήθεια συμμετέχει ως στάδιό της. Ο Χέγκελ καταλήγει να ορίσει αυτή την απόλυτη ιδέα όπως αυτή είχε οριστεί προκαταρκτικά ήδη στην § 18, ως «νόηση που ταυτίζεται απόλυτα με τον

§ 237

Επειδή δεν υπάρχει μέσα της καμιά μετάβαση ή προϋπόθεση, και γενικά κανένα χαρακτηριστικό που να μην είναι ρευστό και διάφανο, *η απόλυτη ιδέα* είναι δι' εαυτήν η *καθαρή μορφή* της έννοιας, η οποία εποπτεύει το *περιεχόμενό της* ως εαυτό της. Η απόλυτη ιδέα είναι για τον εαυτό της ένα *περιεχόμενο*, καθόσον διακρίνει ιδεατά τον εαυτό της από τον εαυτό της, και το ένα από τα δύο διακρινόμενα είναι μια ταυτότητα με τον εαυτό, μέσα στην οποία όμως περιέχεται η ολότητα της μορφής ως το σύστημα των όρων, οι οποίοι περιγράφουν το περιεχόμενό της. Αυτό το περιεχόμενο είναι το σύστημα *του Λογικού* [des Logischen]. Όλα όσα παραμένουν εδώ ως *μορφή* για την ιδέα δεν είναι παρά *η μέθοδος* αυτού του περιεχόμενου – η προσδιορισμένη γνώση της αξίας των σταδίων της[1].

εαυτό της», άρα με Αριστοτελική διατύπωση ως *νόησις νοήσεως*. Προσθέτει όμως ότι αυτή η ιδέα βρίσκεται εδώ ακόμα στο Λογικό (logisch) της στάδιο, «μέσα στο αφηρημένο στοιχείο της νόησης» (§ 19), και άρα δεν έχει ακόμα εξωτερικευτεί μέσα στη φύση και ούτε αναχθεί στην ανώτερη ενότητα του πνεύματος – κινήσεις τις οποίες μελετά η Φιλοσοφία της φύσης και η Φιλοσοφία του πνεύματος.

1. Ποια είναι τα χαρακτηριστικά της απόλυτης ιδέας, εάν αυτή ιδωθεί μέσα στον «δι' εαυτό» (= ενεργεία, αυθύπαρκτο και ξέχωρο) χαρακτήρα της; Μέσα της δεν υπάρχει καμία μετάβαση σε κάτι άλλο, εφόσον αποτελεί το έσχατο στάδιο της ιδέας, ούτε κάποια προυπόθεση που να μην έχει τεθεί ρητά, και ούτε κανένας προσδιορισμός που να την χαρακτηρίζει ιδιαίτερα· όλα αυτά (μεταβάσεις, προυποθέσεις, προσδιορισμοί) είναι τόσο ρευστά, ώστε δεν αφήνουν κανένα *στέρεο* περιεχόμενο, παρά μόνο μια *καθαρή μορφή*. Αυτή η μορφή δεν είναι όμως μια στέρηση και αφαίρεση περιεχόμενου, αλλά μια καθαρή ενέργεια, που έγκειται στο να εποπτεύει το περιεχόμενό της, έχοντας καταστήσει αντικείμενό της τον εαυτό της. Αυτό προυποθέτει μια εσωτερική της διάκριση, που είναι η ιδεατή διάκριση δύο ταυτόσημων πραγμάτων: του εαυτού της από τον εαυτό της. Το ένα από τα δύο διακρινόμενα, το εποπτευόμενο ως περιεχό-

§ 238

Τα στάδια της θεωρησιακής μεθόδου είναι α) το *ξεκίνημα*, που είναι το *Είναι* ή το *άμεσο*· τούτο είναι δι' εαυτό, για τον απλό λόγο ότι είναι το ξεκίνημα. Αλλά θεωρούμενο με βάση τη θεωρησιακή ιδέα, το Είναι είναι ο *αυτοπροσδιορισμός* της, ο οποίος ως η απόλυτη αρνητικότητα ή κίνηση της έννοιας *κρίνει*

μενό της, δεν είναι ένα τμήμα ή μια περιοχή του εαυτού της, αλλά ταυτίζεται απόλυτα με το περιεχόμενό της ως ολότητα της μορφής της. Πρόκειται για μια στενή *συνάρτηση* περιεχόμενου-μορφής, που ο Χέγκελ ονομάζει *σύστημα* και που συμπεριλαμβάνει όλους τους όρους του περιεχόμενου της καθαρής μορφής, και πιο συγκεκριμένα τους *Λογικούς* όρους. Μια λεπτή διάκριση του Λογικού περιεχόμενου από την καθαρή μορφή επιτρέπει να χαρακτηριστεί η μορφή ως *μέθοδος* αυτοανάπτυξης του περιεχόμενου, δηλαδή ως γνώση της αλληλοσύνδεσης και της εσωτερικής αξίας των σταδίων της ιδέας αναφορικά προς την πορεία της εξέλιξής της ως συστηματικής ολότητας.

Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: « Όταν γίνεται λόγος για την απόλυτη ιδέα, μπορεί κανείς να νομίζει ότι μόλις τώρα φτάσαμε στο Σωστό, και ότι εδώ προκύπτουν τα πάντα. Είναι βέβαια δυνατό να δημαγωγεί κάποιος φαρδιά-πλατιά και ανόητα σχετικά με την απόλυτη ιδέα· αλλά το αληθινό της περιεχόμενο δεν είναι άλλο από το όλο σύστημα, του οποίου έως τώρα μελετήσαμε την ανάπτυξη. Σύμφωνα με αυτά μπορεί επίσης να ειπωθεί ότι η απόλυτη ιδέα είναι το γενικό, αλλά το γενικό όχι απλά ως αφηρημένη μορφή στην οποία αντίκειται το επιμέρους περιεχόμενο ως κάτι άλλο, αλλά ως η απόλυτη μορφή, μέσα στην οποία έχουν επαναχθεί όλες οι κατηγορίες, όλη η πληθώρα τού μέσω τούτων τιθέμενου περιεχόμενου. Από αυτή την άποψη ιδωμένη η απόλυτη ιδέα μπορεί να συγκριθεί με τον γέρο, ο οποίος εκφέρει τα ίδια θρησκευτικά δόγματα με ένα παιδί, αλλά γι' αυτόν έχουν τη σημασία μιας ολόκληρης ζωής. Έστω και αν το παιδί καταλαβαίνει το θρησκευτικό περιεχόμενο, εντούτοις τού φαίνεται σαν κάτι που βρίσκεται έξω από την όλη ζωή και από τον όλο κόσμο. ... Το περιεχόμενο της απόλυτης ιδέας είναι λοιπόν η όλη έκταση, την οποία διανύσαμε έως τώρα. Ως έσχατη έρχεται η επίγνωση, ότι η όλη εξέλιξη είναι αυτή που αποτελεί το περιεχόμενο και το ενδιαφέρον [Interesse]».

και θέτει τον εαυτό της ως αρνητικό του εαυτού της. Το *Είναι*, που για το ξεκίνημα σαν τέτοιο μοιάζει με αφηρημένη κατάφαση, είναι μάλλον η *άρνηση*, ένα Είναι *τεθειμένο* [= εξαρτημένο], μεσολαβημένο και *προϋποτιθέμενο*. Αλλά ως άρνηση της *έννοιας*, η οποία μέσα στην ετερότητά της ταυτίζεται απόλυτα με τον εαυτό της και είναι η βεβαιότητα του εαυτού της, το Είναι είναι η έννοια που δεν έχει ακόμα τεθεί ως έννοια, δηλαδή η έννοια *καθ' εαυτήν*.

– Αυτό το Είναι λοιπόν ως η ακόμα απροσδιόριστη έννοια – δηλαδή έννοια που έχει προσδιοριστεί μόνο καθ' εαυτήν ή άμεσα – είναι επίσης το *γενικό*[1].

---

1. Μέσα σ' αυτήν και στις επόμενες παραγράφους ο Χέγκελ εκθέτει τα τρία στάδια της *μεθόδου*, για την οποία έκανε λόγο στην § 237, και που είναι α) το ξεκίνημα, β) η πρόοδος, γ) το τέλος. Σε αντιπαράθεση προς τη συνθετική και αναλυτική μέθοδο (δες §§ 227-8) αυτή η μέθοδος χαρακτηρίζεται ως *θεωρησιακή*, ως πορεία αυτοθεώρησης της απόλυτης ιδέας μέσα στην τέλεια εμμένεια και διαφάνειά της. Είναι φανερό ότι η θεωρησιακή μέθοδος αφορά ολόκληρη τη χεγκελιανή Λογική, ιδωμένη όμως πια από το ύψος της απόλυτης ιδέας. Έτσι το πρώτο στάδιο, το Είναι ή το άμεσο (§ 86), ιδωμένο τώρα από το ύψος της αυτοθεωρούμενης ιδέας, είναι ο *αυτοπροσδιορισμός* της. Λυτός επιτυγχάνεται μέσω μιας απόλυτης αρνητικότητας, η οποία *κρίνει* και άρα μερικεύει την έννοια, η οποία αντιμετωπίζει εφεξής τον εαυτό της ως κάτι αρνητικό – όχι ως άρνηση άλλων, αλλά ως αυτοάρνηση. Ενώ λοιπόν κατά το ξεκίνημα το Είναι θεωρήθηκε ως αφηρημένη *κατάφαση*, τώρα αποκαλύπτεται ως άρνηση· δεν είναι κάτι εντελώς *άμεσο*, αλλά κάτι που έχει τεθεί και άρα μεσολαβηθεί, κάτι προυποτιθέμενο (όπως αυτό προσδιορίστηκε στην § 146). Το Είναι αποκαλύπτεται λοιπόν τώρα ως κατάφαση *και* άρνηση, ως άμεσο *και* μεσολαβημένο, κι αυτό γιατί αυτό το *πρώτο στάδιο* επανέρχεται σαν τέτοιο μέσα σε κάθε περαιτέρω εξέλιξη της ουσίας και της έννοιας. Στην περιοχή της ιδέας το Είναι φτάνει μάλιστα να αποτελεί την αυτοβεβαιότητά της (§§ 224 και 233), άρα δεν είναι κάτι διαφορετικό από την έννοια, αλλά μόνο ως ένα πρώτο στάδιό της: ως έννοια που δεν έχει ακόμα τεθεί ρητά, αλλά παραμένει «καθ' εαυτήν». Ως ένα τέτοιο πρώτο στάδιο της έννοιας το Είναι είναι η γενικότητα (δες § 163).

Όταν σημαίνει το άμεσο Είναι, το ξεκίνημα αντλείται από την εποπτεία και την κατ' αίσθηση αντίληψη – είναι το ξεκίνημα της *αναλυτικής* μεθόδου του πεπερασμένου γνωρίζειν. Όταν σημαίνει τη γενικότητα, είναι το ξεκίνημα της συνθετικής μεθόδου αυτού του γνωρίζειν. Αλλά μιας και το Λογικό [das Logische] μέσα στην αμεσότητα είναι τόσο κάτι γενικό όσο και ένα ον, τόσο προϋποτίθεται από την έννοια όσο και *είναι* άμεσα αυτή τούτη η έννοια, το ξεκίνημά του είναι τόσο συνθετικό όσο και αναλυτικό ξεκίνημα[2].

§ 239

β) Η *πρόοδος* είναι η τεθειμένη *κρίση* της ιδέας. Το άμεσο

---

2. Ο Χέγκελ κάνει εδώ ένα τολμηρό συσχετισμό της *θεωρησιακής* μεθόδου προς την *αναλυτική* και τη *συνθετική*. Θεωρησιακά ιδωμένο το Είναι αποκαλύφτηκε ως αμεσότητα *και* ως γενικότητα. Ως αμεσότητα αφορά την αισθητηριακή αντίληψη και αποτελεί το ξεκίνημα της *αναλυτικής* μεθόδου, η οποία αποσυνθέτει τα αισθητηριακά δεδομένα. Ως γενικότητα αφορά την εννοιακή σύνθεση των δεδομένων σε εμπειρίες και γνώσεις, άρα αποτελεί το ξεκίνημα της *συνθετικής* μεθόδου. Αλλά ιδωμένη θεωρησιακά αυτή η διχοτόμηση των μεθόδων δεν είναι επιτρεπτή. Το Λογικό στοιχείο συμπεριλαμβάνει στην περιοχή της αμεσότητας το γενικό *και* το ατομικό ον (π.χ. το «εγώ» δεν είναι μόνο το δικό μου αλλά και τα «εγώ» όλων των ανθρώπων). Και κάθε Λογική έννοια είναι όχι μόνο μια αμεσότητα έννοιας, κάτι προυποτιθέμενο από την έννοια, αλλά και η ίδια η γενική έννοια μέσα στην αμεσότητά της. Μέσα στη Λογική κάθε άμεσο ξεκίνημα είναι επίσης μια γενικότητα – και αντίστροφα. Το ξεκίνημα είναι άρα εδώ πάντοτε τόσο συνθετικό όσο και αναλυτικό.

Ο Χέγκελ προσθέτει προφορικά: «Η φιλοσοφική μέθοδος είναι τόσο αναλυτική όσο και συνθετική· αλλά όχι με το νόημα ότι αυτές οι δύο μέθοδοι του πεπερασμένου γνωρίζειν απλώς συμπαρευρίσκονται ή απλώς εναλλάσσονται, αλλά με το νόημα ότι περιέχονται ως ανηρημένες εντός της, και άρα σε κάθε κίνησή της η Φιλοσοφία συμπεριφέρεται ταυτόχρονα τόσο αναλυτικά όσο και συνθετικά.»

γενικό, ως η έννοια καθ' εαυτήν, είναι η διαλεκτική, που από μέρους της υποβιβάζει την αμεσότητα και γενικότητα της έννοιας στο επίπεδο ενός απλού σταδίου. Έτσι τίθεται το *αρνητικό* του ξεκινήματος, δηλαδή ο *προσδιορισμός* του ξεκινήματος· αυτό είναι μια αναφορά *προς ένα*, μια *σχέση* διαφορετικών όρων – το *στάδιο της ανασκόπησης*[1].

Αυτή η πρόοδος είναι τόσο *αναλυτική*, εφόσον μέσω της εμμενούς διαλεκτικής τίθεται μόνο ό,τι περιέχεται μέσα στην άμεση έννοια – όσο και *συνθετική*, γιατί μέσα σ' αυτή την έννοια δεν είχε ακόμα τεθεί αυτή η διαφορά.

§ 240

Η αφηρημένη μορφή της προόδου είναι, μέσα στο Είναι, κάτι *άλλο* και *μετάβαση* σε κάτι άλλο· μέσα στην ουσία είναι *εμφάνιση μέσα στο αντίθετο*· μέσα στην *έννοια* είναι η διαφοροποίηση του ατομικού από τη γενικότητα, η οποία *συνεχίζεται* σαν

---

1. Το δεύτερο στάδιο της θεωρησιακής μεθόδου είναι η *πρόοδος*. Η πρόοδος υπάρχει ενδιάθετα ήδη μέσα στο πρώτο στάδιο, εφόσον δείχτηκε ότι το Είναι απαρτίζει πέρα από την αμεσότητά του και κάτι μεσολαβημένο, κάτι αρνητικό, που *κρίνει* την έννοια. Αυτή η «κρίση», δηλαδή μερίκευση, είναι όμως εκεί ενδιάθετη, ενώ εδώ έχει τεθεί ρητά. Πώς γίνεται αυτό; Το ξεκίνημα ως αμεσότητα και γενικότητα είναι, καθώς είδαμε (§ 238), η έννοια «καθ' εαυτήν» (= δυνάμει), η οποία μερικεύεται, προσδιορίζεται ως το άλλο του εαυτού της και έτσι αναιρεί το άλλο της – είναι λοιπόν η *διαλεκτική* που υποβιβάζει την αμεσότητα και γενικότητα σε ένα απλό στάδιο. Έτσι όμως το ξεκίνημα δεν είναι μόνο ο εαυτός του αλλά και το *αρνητικό* του εαυτού του, όχι μόνο κάτι απροσδιόριστο αλλά και ο *προσδιορισμός* του εαυτού του. Πρόκειται για έναν εσωτερικό αυτοσχετισμό, που όμως δεν έχει να κάνει με δύο διαφορετικά όντα, αλλά για *ένα* πεπερασμένο προσδιορισμένο-ον στη σχέση του προς την απεραντοσύνη, γι' αυτό ο Χέγκελ την χαρακτηρίζει: «αναφορά *προς ένα*» (für eines). Κι εφόσον δεν υπάρχει μια άμεση ετερότητα δύο όντων, οι δύο αλληλοσχετιζόμενοι όροι βρίσκονται στο στάδιο της αυτοανασκόπησης, στη σφαίρα της ουσίας.

τέτοια μέσα σε όσα διαφοροποιούνται από αυτήν, και είναι επίσης *ως ταυτότητα* με αυτά[1].

§ 241

Μέσα στη δεύτερη σφαίρα η κατ' αρχήν καθ' εαυτήν υπάρχουσα έννοια έχει φτάσει σε *εμφάνιση*, και έτσι είναι ήδη *καθ' εαυτήν* [= δυνάμει] η *ιδέα*.

– Η ανάπτυξη αυτής της σφαίρας γίνεται μια επάνοδος στην πρώτη, όπως ακριβώς η ανάπτυξη της πρώτης σφαίρας είναι μια μετάβαση στη δεύτερη. Μόνο μέσω αυτής της διπλής κίνησης αποκτά το δίκιο της η διαφορά, καθόσον καθένα από τα δύο διαφοροποιούμενα μέλη, θεωρούμενο κατά τον εαυτό του, τελειοποιείται ως ολότητα και έτσι βάζει σε πράξη την ενότητά του με το άλλο μέλος. Μόνο μέσω της αναίρεσης του μονόπλευρου χαρακτήρα *και των δύο μελών κατά τον εαυτό τους* κατορθώνει η ενότητά τους να μη γίνει μονόπλευρη[1].

---

1. Ο Χέγκελ θεωρεί εδώ χρήσιμο να δείξει τις διαφορετικές μορφές, με τις οποίες εμφανίζεται η «πρόοδος» (δηλ. το δεύτερο στάδιο της θεωρησιακής μεθόδου) μέσα στις τρεις σφαίρες της Λογικής. Μέσα στη σφαίρα του Είναι η διαφοροποίηση φανερώνεται ως ένα *άλλο* ον, και η κίνηση έγκειται στη μετάβαση από ένα άμεσο ον σε κάποιο άλλο άμεσο ον. Μέσα στη σφαίρα της ουσίας δεν υπάρχουν άμεσα όντα, αλλά μια εσωτερική διαφοροποίηση, κατά την οποία διαφοροποιείται κάτι από το *δικό του άλλο*, και η κίνηση έγκειται στην εμφάνιση τού «κάτι» μέσα σ' αυτό το αντίθετο του εαυτού του. Τέλος μέσα στη σφαίρα της έννοιας γίνεται μια «κρίση», μια μερίκευση της γενικότητας, χάρη στην οποία το ατομικό διαφοροποιείται από τη γενικότητα, παραμένοντας βέβαια μέσα στους κόλπους της. Η γενικότητα δεν εξαφανίζεται λοιπόν με τη διαφοροποίηση, αλλά συνεχίζεται σαν τέτοια μέσα στα μερικά και ατομικά στοιχεία, αποτελώντας την *ταυτότητα* των διαφοροποιούμενων· η «πρόοδος» έγκειται εδώ στη συνεχή επαναφορά των διαφοροποιούμενων στην ταυτότητά τους.

1. Η «πρόοδος» ως δεύτερη σφαίρα της θεωρησιακής μεθόδου έχει να κάνει με αυτή τούτη την έννοια, και μάλιστα με το ανώτατο στάδιο της

§ 242

Η δεύτερη σφαίρα αναπτύσσει τη σχέση των διαφοροποιούμενων μελών προς αυτό που ετούτη είναι κατ' αρχήν, προς την *αντίφαση* κατά τον εαυτό της. Αυτή η αντίφαση, που εμφανίζεται μέσα σε *απέραντη πρόοδο*, διαλύεται γ) μέσα στο *τέλος*, όπου το διαφορετικό τίθεται ως αυτό που είναι μέσα στην έννοια. Το διαφορετικό είναι το αρνητικό του πρώτου, και ως ταυτότητα με αυτό, είναι η αρνητικότητα του εαυτού του. Το τέλος είναι λοιπόν η ενότητα μέσα στην οποία αυτά τα δύο πρώτα, ως όροι ιδεατοί και ως στάδια, υπάρχουν ως ανηρημένα, δηλαδή συνάμα ως διατηρούμενα. Η έννοια, που από το *καθ'-εαυτό-Είναι* της μέσω της διαφοράς της και της αναίρεσης αυτής της διαφοράς συνάπτεται με τον εαυτό της, είναι η *ρεαλιστικά πραγματωμένη* έννοια, δηλαδή η έννοια που περιέχει τον εξαρτημένο χαρακτήρα των όρων της μέσα στο *δι'-εαυτό-Είναι* της. Αυτή είναι η *ιδέα*, που ως κάτι απόλυτα πρώτο (μέσα στη μέθοδο), θεωρεί αυτό το τέλος μόνο ως *εξαφάνιση* της *επίφασης*, ότι τάχα το ξεκίνημα

έννοιας που είναι η ιδέα. Αυτό φανερώνεται με το ότι η έννοια, που κατά το ξεκίνημα είναι ακόμα δυνάμει (= «καθ' εαυτήν»), εδώ έχει οδηγηθεί σε *εμφάνιση*, δηλαδή έχει εισδύσει στη λειτουργία της αυτοανασκόπησης, πράγμα που αποτελεί μια δυνάμει ύπαρξη της ιδέας. Με αυτό γίνεται προφανές ότι η «πρόοδος» (Fortgang) δεν είναι μόνο μια ανεπτυγμένη μορφή του ξεκινήματος (ως πρώτης σφαίρας της θεωρησιακής μεθόδου), αλλά πετυχαίνει και μια *επάνοδο* (Rückgang) στην αμεσότητα του ξεκινήματος, εφόσον προετοιμάζει αυτή τη νέα αμεσότητα που είναι η ιδέα. Χάρη σ' αυτή τη διπλή κίνηση βρίσκει το δίκιο της η *διαφορά* ανάμεσα στην αμεσότητα μέσα στην έννοια και στην έννοια ως αμεσότητα, εφόσον καθένα από τα διαφοροποιούμενα μέλη «τελειοποιείται» (vollendet sich – είναι σαφής ετυμολογικά ο υπαινιγμός στο *τέλος* που θα μελετηθεί στην επόμενη παράγραφο) και άρα φτάνει στην τελική ολότητα μόνο ενοποιούμενο με το άλλο μέλος. Ο απόλυτος, δηλαδή απολυτρωμένος από κάθε τι πεπερασμένο και μονόπλευρο, χαρακτήρας της ιδέας είναι εφικτός, μόνο εφόσον αναιρούνται και τα δύο αυτά μέλη μέσα στον μονόπλευρο χαρακτήρα τους, και άρα ενοποιούνται απόλυτα.

είναι κάτι άμεσο, και αυτή [δηλ. η ιδέα] ένα αποτέλεσμα. Είναι η γνώση ότι η ιδέα είναι η μία και μόνη ολότητα[1].

1. Εδώ ο Χέγκελ εκθέτει την τρίτη σφαίρα (=στάδιο) της θεωρησιακής μεθόδου, δηλαδή το *τέλος*. Παρατηρεί αρχικά ότι το συνολικό επίτευγμα της δεύτερης σφαίρας, είναι ότι τα διαφοροποιούμενα μέλη σχετίζονται μεταξύ τους *αντιφατικά*· αυτή η αντίφαση είναι κάτι που φανερώνεται εδώ «κατ' αρχήν» και θα επανεμφανιστεί στην τρίτη σφαίρα· είναι μια αντίφαση που δεν υπάρχει μόνο για εμάς ως εξωτερικούς παρατηρητές, αλλά «κατά τον εαυτό της». Όσο δεν έχει διαλυθεί, η αντίφαση συνεχίζεται επ' άπειρο· αλλά με την τρίτη σφαίρα παρέχεται το *τέλος* της όλης Λογικής κίνησης, που είχε αρχίσει με το ξεκίνημα. Τί γίνεται μέσα στο τέλος; Οι δύο διαφοροποιημένοι όροι δεν παύουν να υπάρχουν, αλλά ο δεύτερος τίθεται ρητά ως στοιχείο της *έννοιας*, δηλαδή όχι απλά ως το αρνητικό του πρώτου, αλλά και ως άρνηση της άρνησης, άρα ως άρνηση του εαυτού του. Έτσι το τέλος αποκαλύπτεται ως *ενότητα* που συμπεριλαμβάνει τους δύο διαφοροποιημένους όρους σε ιδεατή κατάσταση, ως ανηρημένους (aufgehoben), δηλαδή συνάμα διατηρούμενους (aufbewahrt). Η έννοια φανερώθηκε κατ' αρχήν ως κάτι δυνάμει («καθ'-εαυτό-Είναι», δες § 238)· μέσω της «προόδου» διαφοροποιείται, η διαφορά αναιρείται, και τελικά η έννοια συνάπτεται συλλογιστικά με τον εαυτό της ως *ρεαλιστικά πραγματωμένη*· σαν τέτοια δεν παραπετά τους όρους της, αλλά τους διατηρεί μέσα στον εξαρτημένο χαρακτήρα τους αναδιπλούμενη στον εαυτό της («δι'-εαυτό-Είναι»). Έτσι εμπλουτισμένη η έννοια (της μεθόδου) είναι η *ιδέα* (της μεθόδου), γιατί συμπεριλαμβάνει *ιδεατά* όλα όσα αναδύθηκαν κατά την πορεία από το ξεκίνημα έως το τέλος. Και ενώ η ιδέα προκύπτει ως κάτι τελικό, είναι το «απόλυτα πρώτο», γιατί μόνο χάρη σ' αυτήν αναδείχνονται τα προηγούμενα στάδια μέσα στον εξαρτημένο και πεπερασμένο χαρακτήρα τους, και αναδείχνεται το «ξεκίνημα» ως κάτι σχετικό· με την ιδέα ως *νέο* ξεκίνημα γίνεται επ-άνοδος σε κάτι απολυτρωμένο («από-λυτο») από τα πεπερασμένα. Η ιδέα δεν είναι λοιπόν μονόπλευρα ένα τέλος, αλλά και ένα απόλυτα πρώτο, για το οποίο και μέσα στο οποίο εξαφανίζεται η «*επίφαση* ότι τάχα το ξεκίνημα είναι κάτι άμεσο και η ιδέα ένα αποτέλεσμα». Έχοντας απολυτρωθεί από κάθε τι μονόπλευρο και πεπερασμένο, άρα υπάρχοντας ως απόλυτη αρχή και απόλυτο τέλος (δηλ. ως πέρας χωρίς πεπερασμένο χαρακτήρα!), η ιδέα έγκειται στη γνώση του εαυτού της ως μίας και μόνης ολότητας.

§ 243

Έτσι η μέθοδος δεν είναι μια εξωτερική μορφή, αλλά η ψυχή και η έννοια του περιεχόμενου, από το οποίο η μέθοδος διαφέρει μόνο καθόσον τα στάδια της *έννοιας* ακόμα και κατά τον *εαυτό* τους έρχονται μέσα στον προσδιορισμένο χαρακτήρα τους να εμφανιστούν ως η ολότητα της έννοιας. Αυτός ο προσδιορισμένος χαρακτήρας ή το περιεχόμενο οδηγείται μαζί με τη μορφή πίσω στην ιδέα· έτσι η ιδέα παρουσιάζεται ως μια *συστηματική* ολότητα που είναι μόνο *μία* ιδέα, της οποίας τα επιμέρους στάδια είναι *καθ' εαυτά* η ίδια η ιδέα, ενώ μέσω της διαλεκτικής της έννοιας παράγουν το απλό *δι'-εαυτό-Είναι* [= την αυθυπαρξία] της ιδέας.

– Έτσι η επιστήμη καταλήγει με το ότι συλλαμβάνει την έννοιά της, ως την καθαρή ιδέα για την οποία [ως δι' εαυτήν] είναι η ιδέα[1].

---

1. Με την εξέταση των τριών σταδίων της θεωρησιακής μεθόδου καταδείχτηκε αυτό που ειπώθηκε ήδη στην § 237, ότι μέσα στην απόλυτη ιδέα η μορφή ταυτίζεται με το περιεχόμενο, και η μορφή ως μέθοδος είναι μόνο η επόπτευση του περιεχόμενου, άρα όχι κάτι εξωτερικό προς αυτό, αλλά «η ψυχή και η έννοια του περιεχόμενου»: η μέθοδος είναι αυτή που εμψυχώνει και παρέχει ολότητα και ενότητα στο «σώμα», που είναι το περιεχόμενο. Μια λεπτή διαφορά μεταξύ μορφής-περιεχόμενου είναι ότι τα στάδια της έννοιας, που ως περιεχόμενα περικλείονται και επαναπαύονται καθένα στη σφαίρα του ως *εαυτό* του, προσδιοριζόμενα και επιμεριζόμενα, χάρη στη μέθοδο ως μορφή αναδείχνονται σε *ολότητα* της έννοιας. Κάθε επιμέρους προσδιορισμός ως περιεχόμενο ενοποιείται έτσι δυναμικά με τη μεθοδική πορεία ως μορφή και επαναφέρεται μέσα στην απόλυτη ιδέα, η οποία αποκτά τον χαρακτήρα μιας *συστηματικής* ολότητας. Φανερώνεται ότι δεν πρόκειται για πολλές ιδέες συσσωρευόμενες, αλλά για μία και μόνο ιδέα, της οποίας τα επιμέρους στάδια είναι μόνο *δυνάμει* (= «καθ' εαυτά») η ιδέα, και χάρη στη διαλεκτική τους κίνηση αναιρούνται ως προς τη μερικότητά τους για να αποκαλυφθούν ως η ιδέα «δι' εαυτήν» (= ενεργοποιημένη και αυθύπαρκτη). Αυτή είναι και η κατάληξη της Λογικής, ως επιστήμης που συλλαμβάνει νοητικά τον εαυτό της:

§ 244

Η ιδέα που είναι *δι' εαυτήν* [= αυθύπαρκτη], όταν *βλέπεται* σύμφωνα προς αυτή την *ενότητα* με τον εαυτό της, είναι *εποπτεύειν*· και η εποπτεύουσα ιδέα είναι *φύση*. Αλλά ως εποπτεύειν η ιδέα, μέσω εξωτερικής ανασκόπησης, έχει τεθεί μέσα στον μονόπλευρο προσδιορισμό της αμεσότητας ή της άρνησης. Αλλά η απόλυτη *ελευθερία* της ιδέας έγκειται στο ότι η ιδέα δεν μεταβαίνει απλώς στη *ζωή*, ούτε ως πεπερασμένο γνωρίζειν αφήνει τη ζωή να *εμφανίζεται* εντός της· μέσα στην απόλυτη αλήθεια του εαυτού της *αποφασίζει* να αποπέμψει από τον εαυτό της το στάδιο της μερικότητάς της, δηλαδή του πρώτου προσδιορισμού και της πρώτης ετερότητας, να αποπέμψει την *άμεση ιδέα* ως αντανάκλασή της, και να προβεί ελεύθερα ως *φύση*[1].

αυτονοείται ως καθαρή ιδέα (δες § 19) που στρέφεται στον εαυτό της και συλλαμβάνει ως αντι-κείμενό της την ιδέα. Η θεωρησιακή – δηλ. αυτοθεωρούμενη – ιδέα δεν έχει κανένα πεπερασμένο αντικείμενο, αλλά έχοντας απο-λυτρωθεί από τα πεπερασμένα νοεί μόνο τον εαυτό της ως απόλυτη αλήθεια (§ 236).

1. Σ' αυτή την παράγραφο ο Χέγκελ επεξηγεί τη μετάβαση από την απόλυτη ή θεωρησιακή ιδέα στη φύση· έτσι παίρνει τέλος και η Λογική ως επιστήμη της ιδέας καθ' εαυτήν και δι' εαυτήν, για να δώσει τη θέση της στη Φιλοσοφία της φύσης ως επιστήμη της ιδέας μέσα στην ετερότητά της (δες § 18). Έχοντας αναιρέσει μέσα της τα επιμέρους στάδιά της ως ιδέα *καθ' εαυτήν* και έχοντας έτσι οδηγηθεί στο *δι'-εαυτό-Είναι* της (δες § 243), η ιδέα έχει να κάνει πια μόνο με τον εαυτό της, άρα βρίσκεται σε *ενότητα* με αυτόν. Αλλά αυτή η ενότητα έχει απαλλαγεί από κάθε μεσολάβηση, κι έχει οδηγηθεί σε μια σχέση άμεσης *επόπτευσης* του εαυτού της, άρα σε έναν αυτοσχετισμό στον οποίο δεν παρεμβάλλονται πια νοητικά ή Λογικά στοιχεία. Ως εποπτεύουσα η ιδέα βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με τη φύση – *είναι φύση* Κατά το μέτρο, βέβαια, που είμαστε *εμείς* αυτοί που βλέπουν την ιδέα ως τέτοια άμεση επόπτευση, πρόκειται ακόμα για μια υποκειμενική εξωτερική ανασκόπηση, η οποία έχει θέσει την απόλυτη ιδέα μέσα στον προσδιορισμό της αμεσότητας και

μέσα στη φύση ως κάτι εξωτερικό προς αυτήν, ως άρνησή της. Αλλά εδώ πρόκειται για την ιδέα μέσα στην απόλυτη *ελευθερία* της· σαν τέτοια δεν μπορεί να «μεταβαίνει» στην αμεσότητα της ζωής ή να επιτρέπει μέσω ανασκόπησης στη ζωή να εμφανίζεται μέσα της. Ο Χέγκελ έχει προφανώς εδώ κατά νου το θεολογικό υπόβαθρο ενός απόλυτα ελεύθερου θεού, ο οποίος δεν «κυλά» προς την ανθρώπινη ζωή με μια απλή μετάβαση ή με μια απλή σκέψη, αλλά *αποφασίζει* να ενσαρκωθεί. Αυτή είναι μια δημιουργική απόφαση, χάρη στην οποία η απόλυτη ιδέα ξανοίγεται στη σφαίρα της φύσης, αποπέμποντας τον αρχικό, μονόπλευρο προσδιορισμό της ως καθαρά *Λογικής* ιδέας, καθώς και την αντίστοιχη ετερότητά της ως κάποιας *εξωλογικής* ύπαρξης. Ως απόλυτη ιδέα αποφασίζει να αποπέμψει ακόμα και την ανηρημένη μέσα της *άμεση ιδέα*, που αποτελεί την αντανάκλασή της (Widerschein) ως μια επίφαση που αντιστοιχεί (wider--scheint) στον απόλυτο χαρακτήρα της, για να προβεί ελεύθερα *έξω* από τον εαυτό της, *έξω* από το Λογικό στοιχείο, ως *φύση*.

Λέει ο Χέγκελ σε μια προφορική προσθήκη: «Επανήλθαμε τώρα στην έννοια της ιδέας, με την οποία ξεκινήσαμε. Αυτή η επάνοδος στο ξεκίνημα είναι συνάμα μια πρόοδος. Αυτό με το οποίο ξεκινήσαμε, ήταν το Είναι, το αφηρημένο Είναι, και τώρα έχουμε την *ιδέα* ως *Είναι*· αυτή η υπάρχουσα [seiende: μετοχή του «είναι»] ιδέα όμως είναι η *φύση*». Είναι φανερό ότι με αυτές τις λέξεις ο Χέγκελ επιδιώκει να καταδείξει το ταυτόχρονο των τριών σταδίων της πραγματωμένης θεωρησιακής μεθόδου, δηλαδή το ταυτόχρονο του *ξεκινήματος*, της *προόδου* και του *τέλους* στο οποίο οδηγηθήκαμε. Η φύση ως καινούριο ξεκίνημα δεν είναι άλλο από την *ιδέα* ως κάτι υπαρκτό (Είναι), και άρα όχι πια εκείνο το αφηρημένο Είναι με το οποίο ξεκίνησε η Λογική.

ΕΛΛΗΝΟ-ΓΕΡΜΑΝΙΚΟ ΓΛΩΣΣΑΡΙ

Για κάθε όρο παραπέμπω ενδεικτικά σε μία ή περισσότερες παραγράφους (§§) του κειμένου· η ένδειξη συμπεριλαμβάνει και την αντίστοιχη Σημείωση του Χέγκελ.

αδιάφορος – gleichgültig: §99
αίτημα – Postulat: §54
αιτία – Ursache: §153
  κινητήρια – wirkende: §204
  τελική – Endursache: §204
αιτιότητα – Kausalität
  σχέση -ς – Kausalitätsverhältnis: § 152
ακραίος όρος – Extrem: §§ 166, 182
αλήθεια – Wahrheit: §§ 213, 225
αληθινό – Wahres: §213
αληθινός – wahrhaft
  -ή απεραντοσύνη – wahrhafte Unendlichkeit: §95
αλληλεπίδραση – Wechselwirkung: §154
άλλο – Anderes: §93
άλλο-Είναι – Anderssein: §91
άλογος – vernunftlos: §181
αμεσολάβητος – vermittlungslos: §69
αμεσότητα – Unmittelbarkeit: §12
αμετρία – Maßloses: §109
αναγκαιότητα – Notwendigkeit: §147
  αποκαλυμμένη – enthüllte: §157
  εξωτερική – äußere: §148
  κρίση της – Urteil der –: §177
  συλλογισμός της – Schluß der –: §191
  τεθειμένη – gesetzte: §157
αναίρεση – Aufheben, Aufhebung: §50
αναλογία – Analogie: §190-3
αναλογισμός – Nachdenken: §§ 2, 22
αναλυτικός – analytisch: §§ 227, 229, 238, 239
ανάμνηση – Erinnerung: §234
ανάπτυξη – Entwicklung: §161
ανασκοπημένος – reflektiert: § 189
ανασκόπηση – Reflexion: §§ 2, 112
  κρίση -ς – Reflexionsurteil: § 174
  συλλογισμός -ς- Reflexionsschluß: §190
ανασκόπηση-εντός-άλλου – Reflexion-in-Anderes: §123
ανασκόπηση-εντός-εαυτού – Reflexion-in-sich: §123
ανασκοπικός – reflektierend: §§ 50, 55

-ή σχέση – Reflexionsverhältnis: §202
ανησυχία – Unruhe: §88
ανθρωπιά – Menschlichkeit: §2
ανθρωπομορφικός – anthropopathisch: § 62
ανομοιότητα – Ungleichheit: §117
αντίθεση – Entgegensetzung: §119
αντίθετος – konträr: § 165
αντικείμενο – Objekt: §§ 26, 162, 193, 194
διαφοροποιημένο – differentes: §§ 199, 200
αντι-κείμενο – Gegenstand: §223
αντίφαση – Widerspruch: §§ 114, 120
αντιφατικός – kontradiktorisch: §119
αξίωμα – Prinzip: §38
απαρίθμηση – Zählen: §102
απελευθέρωση – Befreiung: §159
απέραντος – unendlich
-η κρίση – unendliches Urteil: §173
απεραντοσύνη – Unendlichkeit
αληθινή – wahrhafte: §95
αρνητική – negative: §94
κακή – schlechte: §94
αποδεικτικός – apodiktisch: §179-3
απόδειξη – Beweis: §231
αποκλεισμός – Ausschließen: §97
απόλυτο – Unbedingtes: §45
απόλυτος – absolut
-η ιδέα – absolute Idee: §§ 235, 236
-ος μηχανισμός – absoluter Mechanismus: §197
-η κεντρικότητα – absolute Zentralität: §198
-ο κέντρο – absolutes Zentrum: §198
-η σχέση – absolutes Verhältnis: §§ 133, 150
απομίμηση – Nachbildung: §12
αποσύνθεση – Auflösen: §102
αποτέλεσμα – Wirkung: §153
απώθηση – Abstoßen: §116, Repulsion: §97
αριθμός – Zahl: §102
αρμονία – Harmonie: §194
άρνηση – Negation: §91
αρνητικό – Negatives: §§ 119, 120
αρνητικός – negativ
-ή απεραντοσύνη – negative Unendlichkeit: §94
-ή κρίση – negatives Urteil: §172
αρχέγονο – Ursprünglichkeit: §67
ασυμμετρία – Unangemessenheit: §173
ατομικό – Einzelnes: §163
ατομικός – singulär
-ή κρίση – singuläres Urteil: §175
ατομικότητα – Einzelheit: §163
ατομισμός – Atomistik: §98
αυθυπαρξία – Selbständigkeit: §95
αυτενέργεια – Spontaneität: §40

αυτοδιατήρηση – Selbsterhaltung: §198
αυτοκίνηση – Sichbewegen: §147
αυτοσχετισμός – Beziehung-auf-sich: §74, Sichaufsichbeziehen: §23
αφετηριακός – anfangend: §66
αφηρημένος – abstrakt
-η πλευρά της Λογικής – abstrakte Seite des Logischen: §79

βαθμός – Grad: §§ 103, 104
βάση – Grundlage: §124
βεβαιωτικός – assertorisch
-ή κρίση – assertorisches Urteil: §178
βία – Gewalt: §196

γενικότητα – Allgemeinheit: §163
εννοιακή – Begriffsallgemeinheit: §171
της ανασκόπησης – Reflexions-Allgemeinheit: §175-3
γένος – Gattung: §§ 171, 177
πορεία του – Prozeß der Gattung: §221
γίγνεσθαι – Werden: §88
γνώμονας – Maxime: §7
γνωρίζειν – Erkennen: §§ 224, 225
σαν τέτοιο – als solches: §§ 225, 226
γνώρισμα – Merkmal: §229
γνώση – Wissen: §237
διαζευκτικός – disjunktiv
-ή κρίση – disjunktives Urteil: §177
-ός συλλογισμός – disjunktiver Schluß: §191
διαίρεση – Einteilung: §230
διακεκριμένος – diskret: §100
διαλεκτική – Dialektik: §§ 11, 81
διαλεκτικός – dialektisch
-ή πλευρά της Λογικής – dialektische Seite des Logischen: §79
διαλογισμός – Räsonnement: §§ 2, 72
διαμορφωτική ενέργεια – Formtätigkeit: §212
διανοητικός – intellektuell: §63
ορισμός – Verstandesbestimmung: §28
διάνοια – Verstand: §§ 6, 79, 80, 226
συλλογισμός της -ς – Verstandesschluß: §182
διαφορά – Differenz: §201, Unterschied: §116
των φύλων – Geschlechtsdifferenz: §220
προσδιορισμένη – bestimmter Unterschied: §118
διαφορετικότητα – Verschiedenheit: §117
διαφοροποιημένος – different
μηχανισμός – differenter Mechanismus: §196
-ο αντικείμενο – differentes Objekt: §200
διαφοροποίηση – Differentiierung: §202
διδασκαλία – Lehre: §63

δι'-εαυτό-Είναι – Fürsichsein: §95
διέγερση – Sollizitation: §136
διεξαγωγή – Ausführung: §§ 87, 204
δραστηριότητα – Tätigkeit
θεωρητική – theoretische: §225
πρακτική – praktische: §225
δύναμη – Kraft: §136
δυνατότητα – Möglichkeit: §143
ρεαλιστικά υπαρκτή – reale: §147

εαυτότητα – Selbstheit: §11
Εγκυκλοπαίδεια – Enzyklopädie: §16
είδος – Art: §§ 171, 177-1
Είναι – Sein: §§ 83, 84
καθαρό – reines: §86
Είναι – Sein: §§ 83, 84
καθαρό – reines: §86
Είναι-για-κάτι-άλλο – Sein-für-Anderes: §91
εκτεινόμενος – extensiv: §103
εκτός-αλλήλων – Außereinander: §20
ελάσσων (προκείμενη) – Untersatz: §185
ελάττωμα – Mangel: §219
ελευθερία – Freiheit: §§ 158, 160
έλλογος – vernünftig: §§ 6, 181
-η έννοια – Vernunftbegriff: §204
έλξη – Attraktion: §98
εμμενής – immanent: §197
εμμεσότητα – Vermitteltsein: §149
εμπειρία – Empirie: §16
εμφάνιση – Schein: §§ 81, 112
εμφατικός – emphatisch: §6
ενέργεια – Tätigkeit: §§ 20, 147, 148, Energie: §142
σκόπιμη – zweckmäßige Tätigkeit: §206
ενεργοποίηση – Betätigung: § 147
έννοια – Begriff: §§ 83, 158, 159
κρίση της -ς – Urteil des Begriffs: §178
μορφική – formeller: §162
σαν τέτοια – als solcher: §163
υποκειμενική – subjektiver: §162
ενότητα – Einheit: §§ 88, 100, 102
εντεινόμενος – intensiv
-ο μέγεθος – intensive Größe: §103
εντός εαυτού – in sich: §6
εξουδετέρωση – Neutralisation: §95
εξουσία – Macht: §151
εξωτερίκευση – Äußerung: §136, Entäußerung: §177
εξωτερικό – Äußeres: §§ 137, 138
εξωτερικός – äußerlich
-ή σκοπιμότητα – äußerliche Zweckmäßigkeit: §205
εξωτερικότητα – Äußerlichkeit: §203, Außersichsein: §192
επαγωγή – Induktion: §190
επέκεινα – Jenseits: §226
εποπτεία – Anschauung: §86
επόπτευση – Anschauen: §63
εποπτεύων – anschauend: §55

εποπτικός – intutiv: §55
επουσιώδης – unwesentlich: § 114
ευδιάκριτος – deutlich: §165
έχειν – Haben: §125

ζωή – Leben: §216
ζωντάνια – Lebendigkeit: §222

θέληση – Wollen: §§ 225, 232
θεμέλιο – Grund: §§ 114, 120, 121
θετικό – Positives: §§ 119, 120
θετικός – positiv
-ή κρίση – positives Urteil: §172
θεώρημα – Theorem: §231
θεωρησιακός – spekulativ: §8
-ή ιδέα – spekulative Idee: §§ 235, 236
-ή μέθοδος – spekulative Methode: §§ 237, 238
θεωρητικός – theoretisch
-ή δραστηριότητα – theoretische Tätigkeit: §225

ιδέα – Idee: §§ 18, 19, 83, 162, 212
απόλυτη – absolute: §§ 235, 236
θεωρησιακή – spekulative: §§ 235, 236
ιδεαλισμός – Idealismus: §95
ιδεατός – ideell: §§95, 212
ιδεατότητα – Idealität: §§ 95, 192
ιδεώδες – Ideal: §6
ιδιότητα – Eigenschaft: §125
ιστοριογραφικός – historisch: §25

καθαρός – rein
-ή ποσότητα – reine Quantität: §99
-ό Είναι – reines Sein: §86
καθ'-εαυτό-Είναι – An-sich-sein: §91
καθολικός – universell
-ή πρόταση – universeller Satz: §187
κακός – schlecht
-ή απεραντοσύνη – schlechte Unendlichkeit: §94
καλαισθησία – Geschmacksurteil: §56
καλό, το – das Gute: §§ 225, 233
κανόνας – Regel: §108
κατ' αίσθηση αντίληψη – Wahrnehmung: §38
κατανόηση – Apperzeption: §42
κατάφαση – Affirmation: §122
καταφατικός – affirmativ: §§78, 82
κατηγορία – Bestimmung: §81
κατηγορικός – kategorisch
συλλογισμός – kategorischer Schluß: §191
-ή κρίση – kategorisches Urteil: §177
κατηγορούμενο – Prädikat: §§ 28, 166
Κάτι – Etwas: §90
κενό – Leeres: §98
κεντρικότητα – Zentralität: §196
απόλυτη – absolute: §198

κέντρο – Zentrum: §§ 196, 197
απόλυτο – absolutes: §198
σχετικό – relatives: §§ 197, 198
κοινότητα – Gemeinschaftlichkeit: §175
κόσμος – Welt: §§ 123, 132
κρίση – Urteil: §§ 165, 166
αναγκαιότητας – der Notwendigkeit: §177
ανασκόπησης – Reflexionsurteil: §174
απέραντη – unendliches: §173
αποδεικτική – apodiktisches: § 179-3
αρνητική – negatives: §§ 172-3, 173
ατομική – singuläres: §175-1
θεβαιωτική – assertorisches: §178
διαζευκτική – disjunktives: § 177-3
της έννοιας – des Begriffs: §§ 177-3, 178
θετική – positives: §172-1
κατηγορική – kategorisches: §177-1
μερική – partikuläres: §175-2
ποιοτική – qualitatives: §172
προβληματική – problematisches: §179-2
του προσδιορισμένου-Είναι – des Daseins: §172
ταυτολογική – identisches: § 173
υποθετική – hypothetisches: §177-2
κυριαρχία – Herrschaft: §212

λειτουργία – Operation: §167
Λογική – Logik: §§ 6, 18, 19
λογική ικανότητα – Vernunft: §§ 6, 9, 181, 214
Λογικός – logisch: §19
Λογικό στοιχείο – Logisches: §§ 19, 79, 237
μαθηματικός – mathematisch
συλλογισμός – mathematischer Schluß: §188
μεγαλοφυΐα – Genie: §56
μέγεθος – Größe: §99
διακεκριμένο – diskrete: §100
εκτεινόμενο – extensive: §103
εντεινόμενο – intensive: §103
συνεχές – kontinuierliche: §100
μέθοδος — Methode
αναλυτική – analytische: §227
θεωρησιακή – spekulative: §§ 237, 238
συνθετική – synthetische: §228
μείζων προκείμενη – Obersatz: §185
μείωση – Reduktion: §203
μερίκευση – Besonderung: §§ 12, 177
μερικός – partikulär
-ή κρίση – partikuläres Urteil: §175
μερικότητα – Besonderheit: §163
μεσαίος όρος – Mitte: §182
μέσο – Mittel: §§ 206, 208
μεσολάβηση – Vermittlung: §§ 12, 86
μετάβαση – Übergang: §50
μεταβλητός – veränderlich: §92
μετ' άλληλα – Nacheinander: §20
μεταστροφή – Umschlagen: §133
μεταφορά — Metapher: §3
μέτρο — Maß: §§ 106, 107

μηδέν – Nichts: §87
μη-διαφοροποίηση – Indifferenz: §86
μη-ταυτότητα – Nichtidentität: §11
μηχανισμός — Mechanismus: § 195
  απόλυτος – absoluter: §197
  διαφοροποιημένος – differenter: §196
  μορφικός – formeller: §195
μονάδα — Monade: §194
μορφικός – formell
  -ή έννοια – formeller Begriff: §162
  -ή επιστήμη – formelle Wissenschaft: §162
  -ός μηχανισμός – formeller Mechanismus: §195
νόηση – Denken: §19
νόμος – Gesetz: §133

ξεκίνημα – Anfang: §§ 1, 86, 88, 238

όλο – Ganzes: §135
ολότητα – Allheit: §§ 171, 175-3, Totalität: §§ 14, 121, 160
  συλλογισμός της -ς – Schluß der Allheit: §190-1
  συστηματική – systematische Totalität: §243
ομοιότητα – Gleichheit: §117
ορθολογικός – rationell: §§ 7, 36
όριο – Grenze: §§ 92, 103
ορισμός – Definition: §§ 10, 229
όρος – Bestimmung: §7
ουδέτερο στοιχείο – Neutrales: §201
ουσία – Wesen: §§ 83, 111, 112
ουσιαστικότητα – Wesentlichkeit: §143
ουσιώδης – wesentlich: §114

παθητικός – passiv
  -ή υπόσταση – passive Substanz: §154
παράπλευρα αλλήλων – Nebeneinander: §20
παράσταση – Vorstellung: §3
παρ'-εαυτόν-Είναι – Bei-sich-sein: §11
πεπερασμένος – endlich: §92
περιεχόμενο – Gehalt: §27, Inhalt: §§ 26, 133
πλήθος – Anzahl: §102
πλούτος – Reichtum: §151
πνεύμα – Geist: §§ 8, 125
πνευματική διέγερση – Begeistung: §202
ποιότητα – Qualität: §90
ποιοτικός – qualitativ
  συλλογισμός – qualitativer Schluß: §183
  -ή κρίση – qualitatives Urteil: §172
πορεία – Prozeß: §215
  του γένους – der Gattung: § 221
  του ζωντανού όντος – des Lebendigen: §217
πορώδες – Porosität: §130
ποσόν – Quantum: §101
ποσότητα – Quantität: §98
  καθαρή – reine Quantität: §99
ποσοτικός – quantitativ
  συλλογισμός – quantitativer Schluß: §188

-ή σχέση – quantitatives Verhältnis: §105
πράγμα – Ding: §§ 124, 125
Πράγμα – Sache: §§ 147, 148
πραγματικότητα – Wirklichkeit: §§ 6, 141, 142
πραγμοειδές – Dingheit: §§ 127, 182
πρακτικός – praktisch
-ή δραστηριότητα – praktische Tätigkeit: §225
πρέπει – Sollen: §94
προβληματικός – problematisch: § 10
-ή κρίση – problematisches Urteil: §179
προεγκατεστημένος – prästabiliert: §194
προκαταρκτικό – Antizipiertes: §§ 18, 79
προκείμενη – Prämisse: §185
πρόοδος – Fortgang: §239
επ' άπειρο – Progreß ins Unendliche: §§ 93, 94
προσδιορισμένο-Είναι – Dasein: §§ 88, 89
κρίση του – Urteil des Daseins: §172
συλλογισμός του – Schluß des Daseins: §172
προσδιορισμένο-ον – Daseiendes: §90
προσδιορισμένος χαρακτήρας – Bestimmtheit: §62
προσδιορισμός – Bestimmtheit: §§ 3, 90
ρεαλιστικά υπαρκτός – real
-ή δυνατότητα – reale Möglichkeit: §147
-ή έννοια – realer Begriff: § 181
-ή διαφορά – reeller Unterschied: §193
ρεαλιστική πραγμάτωση – Realisierung: §§ 55, 193
ρεαλιστικότητα – Realität: §§ 36, 91, 181

σαφήνεια – Klarheit: §164
σαφής – klar: §165
σκέψη – Gedanke: §5
σκόπιμος – zweckmäßig
-η ενέργεια – zweckmäßige Tätigkeit: §206
σκοπιμότητα – Zweckmäßigkeit: §§ 57, 204
εξωτερική – äußerliche: §205
σκοπός – Zweck: §§ 203, 204
ρεαλιστική πραγμάτωση του -ού – Realisieren des Zwekkes: §204
σταδιακός – momentan: §216
σταδιακός προσδιορισμός – Fortbestimmung: §§ 171, 186
στάδιο — Moment: §12
στοιχείο – Element: §10, Moment: §§ 188, 192, 208
στοιχειώδης – elementarisch: §19
στοχασμός – Gesinnung: §14
στόχος – Ziel: §§ 25, 226
συγκεκριμένο – Konkretes: §164
συλλογισμός – Schluß: §§ 24, 180, 181
της αναγκαιότητας – der Notwendigkeit: §191
της αναλογίας – der Analogie: §190-3

της διάνοιας – Verstandesschluß: §182
της επαγωγής – der Induktion: § 190-2
της λογικής ικανότητας – Vernunftschluß: §182
της ολότητας – der Allheit: § 190-1
του προσδιορισμένου-Είναι – des Daseins: §183
διαζευκτικός – disjunktiver: §191-3
μαθηματικός – mathematischer: §188
ποιοτικός – qualitativer: §183
ποσοτικός – quantitativer: §188
υποθετικός – hypothetischer: § 191-2
συλλογιστική σύναψη – Zusammenschließen: §198
συμβεβηκός – Akzidentelles: § 150
σύμμετρος – adäquat: §165
συμπαραταγμένος – koordiniert: §165
συμπτωματικότητα – Zufälligkeit: §145
συμπτωματικός – zufällig: §144
σύμπτωση – Zufall: §144
συμψηφισμός – Zusammenfassen: §102
συν – Zusammen: §135
συναρίθμηση – Zusammenzählen: §102
συνδόμηση – Konstruktion: § 231
συνέχεια – Kontinuität: §100
συνεχής – kontinuierlich
-ές μέγεθος – kontinuierliche Größe: §100
συνθετικός – synthetisch: §§ 88, 228, 239
-ή μέθοδος – synthetische Methode: §228
σύνθετος – zusammengesetzt: § 195
συνθήκη – Bedingung: §§ 60, 146, 148
συνονθύλευμα – Aggregat: §16
συστηματικός – systematisch
-ή ολότητα – systematische Totalität: §243
σφαίρα – Sphäre: §15
σχέση – Verhältnis: §92
αιτιότητας – Kausalitätsverhältnis: §152
αλληλεπίδρασης – der Wechselwirkung: §154
απόλυτη – absolutes: §§ 133, 150
ποσοτική – quantitatives: §105
του όλου και των μερών – des Ganzen und der Teile: §135
υποστασιακότητας – Substantialitätsverhältnis: §150
σχετικός – relativ
-ό κέντρο – relatives Zentrum: §§ 197, 198
σχήμα – Schema: §48

ταυτολογική κρίση – identisches Urteil: §173
τεθειμένο-Είναι – Gesetztsein: §116
τεθειμένος – gesetzt
-η αναγκαιότητα – gesetzte Notwendigkeit: §157

τελεολογία – Teleologie: §204
τέλος – Ende: §242
τροπικότητα – Modalität: §143
τυχαίος – zufällig: §184

ύλη – Materie: §§ 126, 127
υλικό — Material: §205
υπάγω – subsumieren: §170
υπαγωγή – Subsumieren: §166
ύπαρξη – Existenz: §§ 6, 122, 123
υποθετικός – hypothetisch
συλλογισμός – hypothetischer Schluß: §191
-ή κρίση – hypothetisches Urteil: §177
υποκειμενικός – subjektiv
-ή έννοια – subjektiver Begriff: §162
υποκείμενο – Subjekt: §§ 162, 163, 164, Substrat: §85
υπολογισμός – Rechnen: §102
υπόσταση – Substanz: §§ 150, 151, Bestehen: §132
υποστασιακότητα – Substantialität: §151
υπόστρωμα – Substrat: §117
υποταγμένος – subordiniert: § 165

φαινόμενο – Erscheinung: §§ 6, 130, 131
φαινόμενο ως ον – Erscheinendes: §132
φραγμός – Schranke: §§ 49, 92
χημική διαδικασία – chemischer Prozeß: §201
χημικός – chemisch: §201
χημισμός – Chemismus: §203

ψυχή-ως-πράγμα – Seelending: §47

ΓΕΡΜΑΝΟ-ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΓΛΩΣΣΑΡΙ

Για κάθε όρο παραπέμπω ενδεικτικά σε μία ή περισσότερες παραγράφους (§§) του κειμένου· η ένδειξη συμπεριλαμβάνει και την αντίστοιχη Σημείωση του Χέγκελ.

absolut – απόλυτος
-e Idee – απόλυτη ιδέα: §§ 235, 236
-er Mechanismus – απόλυτος μηχανισμός: §197
-es Verhältnis – απόλυτη σχέση: §§ 133, 150
-e Zentralität – απόλυτη κεντρικότητα: §198
-es Zentrum – απόλυτο κέντρο: §198
Abstoßen – απώθηση: §116
abstrakt – αφηρημένος
-e Seite des Logischen – αφηρημένη πλευρά της Λογικής: §79
adäquat – σύμμετρος: §165
Affirmation – κατάφαση: §122
affirmativ – καταφατικός: §§ 78, 82
Aggregat – συνονθύλευμα: §16
Akzidentelles – συμβεβηκός: §150
Allgemeinheit – γενικότητα: §163
Begriffsallgemeinheit – εννοιακή γενικότητα: §171
Reflexions-Allgemeinheit – γενικότητα της ανασκόπησης: §175-3
Allheit – ολότητα: §§ 171, 175-3
Schluß der Allheit – συλλογισμός της ολότητας: §190-1
Analogie – αναλογία: §190-3
Schluß der Analogie – συλλογισμός της αναλογίας: §190-3
analytisch – αναλυτικός: §§ 238, 239
-e Methode – αναλυτική μέθοδος: §§ 227, 229
Anderes – άλλο: §93
Anderssein – άλλο-Είναι: § 91, ετερότητα: §116
Anfang – ξεκίνημα: §§ 1, 86, 88 Σημ. 3, 238
anfangend – αφετηριακός: §66
Anschauen – επόπτευση: §63
anschauend – εποπτεύων: §55
Anschauung – εποπτεία: §86
An-sich-sein – καθ'-εαυτό-Είναι: §91
anthropopathisch – ανθρωπομορφικός: §62
Antizipiertes – προκαταρκτικό: §§ 18, 79
Anzahl – πλήθος: §102
apodiktisch – αποδεικτικός

-es Urteil – αποδεικτική κρίση: §179-3
Apperzeption – κατανόηση: § 42
Art – είδος: §§ 171, 177-1
assertorisch – βεβαιωτικός
-es Urteil – βεβαιωτική κρίση: §178
Atomistik – ατομισμός: §98
Attraktion – έλξη: §98
Aufheben, Aufhebung – αναίρεση: §50
Auflösen – αποσύνθεση: §102
Ausführung – διεξαγωγή: §§ 87, 204
Ausschließen – αποκλεισμός: § 97
Außereinander – εκτός αλλήλων: §20
Äußeres – εξωτερικό: §§ 137 κ.ε.
äußerlich – εξωτερικός
-e Zweckmäßigkeit – εξωτερική σκοπιμότητα: §205
Äußerlichkeit – εξωτερικότητα: §203
Außersichsein – εξωτερικότητα: §192
Äußerung – εξωτερίκευση: §136

Bedingung – συνθήκη: §§ 60, 146, 148
Befreiung – απελευθέρωση: §159
Begeistung – πνευματική διέγερση: §202
Begriff – έννοια: §§ 83, 158
als solcher – σαν τέτοια: §163
formeller – μορφική: §162
subjektiver – υποκειμενική: §162
Urteil des Begriffs – κρίση της έννοιας: §178
Bei-sich-sein – παρ'-εαυτόν-Είναι: §11
Besonderheit – μερικότητα: §163
Besonderung – μερίκευση: §§ 12, 177
Bestehen – υπόσταση: §132
Bestimmtheit – προσδιορισμός: §§ 3, 90, προσδιορισμένος χαρακτήρας: §62
Bestimmung – όρος: §7, κατηγορία: §81
Betätigung – ενεργοποίηση: §147
Betrachtung – εξέταση: §2
Beweis – απόδειξη: §231
Beziehung-auf-sich – αυτοσχετισμός: §74

chemisch – χημικός: §201
Chemismus – χημισμός: §203
Daseiendes – προσδιορισμένον: §90
Dasein – ύπαρξη: §2, προσδιορισμένο-Είναι: §§ 6, 88, 89
Schluß des Daseins – συλλογισμός του προσδιορισμένου-Είναι: §183
Urteil des Daseins – κρίση του προσδιορισμένου-Είναι: §172
Definition – ορισμός: §§ 10, 229
Denken – νόηση: §19

deutlich – ευδιάκριτος: §165
Dialektik – διαλεκτική: §§ 11, 81
dialektisch – διαλεκτικός
-e Seite des Logischen – διαλεκτική πλευρά της Λογικής: §§ 79, 81
different – διαφοροποιημένος
-er Mechanismus – διαφοροποιημένος μηχανισμός: §196
-es Objekt – διαφοροποιημένο αντικείμενο: §200
Differentiierung – διαφοροποίηση: §202
Differenz – διαφορά: §201
Geschlechtsdifferenz – διαφορά των φύλων: §220
Ding – πράγμα: §§ 124, 125
Dingheit – πραγμοειδές: §§ 127, 182
disjunktiv – διαζευκτικός
-er Schluß – διαζευκτικός συλλογισμός: §191
-es Urteil – διαζευκτική κρίση: §177
diskret – διακεκριμένος: §100

Eigenschaft – ιδιότητα: §125
Einheit – ενότητα: §§ 88, 100, 102
Einteilung – διαίρεση: §230
Einzelheit – ατομικότητα: §163
Einzelnes – ατομικό: §163
Element – στοιχείο: §15
elementarisch – στοιχειώδης: §19
emphatisch – εμφατικός: §6
Empirie – εμπειρία: §16
Ende – τέλος: §242
endlich – πεπερασμένος: §92
Energie – ενέργεια: §142
Entäußerung – εξωτερίκευση: §177
Entgegensetzung – αντίθεση: § 119
Entwicklung – ανάπτυξη: §161
Enzyklopädie – Εγκυκλοπαίδεια: §16
Erinnerung – ανάμνηση-εσωτερίκευση: §234
Erscheinendes – φαινόμενο ως ον: §132
Erscheinung – φαινόμενο: §§ 6, 130, 131

Erkennen – γνωρίζειν: §§ 224, 225
als solches – γνωρίζειν σαν τέτοιο: §§ 225, 226

Etwas – κάτι: §90
Existenz – ύπαρξη: §§ 6, 122, 123
extensiv – εκτεινόμενος: §103
Extrem – ακραίος όρος: §§ 166, 182

formell – μορφικός
-er Begriff – μορφική έννοια: §162
-er Mechanismus – μορφικός μηχανισμός: §195
-e Wissenschaft – μορφική επιστήμη: §162
Formtätigkeit – διαμορφωτική ενέργεια: §212
Fortbestimmung – σταδιακός προσδιορισμός: §§ 171, 186

Fortgang – πρόοδος: §239
Freiheit – ελευθερία: §§ 158, 160
Fürsichsein – δι'-εαυτό-Είναι: §95

Ganzes – όλο: §135
Gattung – γένος: §§ 171, 177
  Prozeß der Gattung – πορεία του γένους: §221
Gedanke – σκέψη: §5
Gegenstand – αντικείμενο: §26, αντι-κείμενο: §223
Gehalt – περιεχόμενο: §27
Geist – πνεύμα: §§ 8, 125
Gemeinschaftlichkeit – κοινότητα: §175
Genie – μεγαλοφυία: §56
Geschlechtsdifferenz – διαφορά των φύλων: §220
Geschmacksurteil – καλαισθησία: §56
Gesetz – νόμος: §133
gesetzt – τεθειμένος
  -e Notwendigkeit – τεθειμένη αναγκαιότητα: §157
Gesetztsein – τεθειμένο-Είναι: §116
Gesinnung – στοχασμός: §14
Gewalt – βία: §196
gleichgültig – αδιάφορος: §99
Gleichheit – ομοιότητα: §117
Grad – βαθμός: §§ 103, 104
Grenze – όριο: §§ 92, 103
Größe – μέγεθος: §99
  diskrete – διακεκριμένο μέγεθος: §100
  extensive – εκτεινόμενο μέγεθος: §103
  intensive – εντεινόμενο μέγεθος: §103
  kontinuierliche – συνεχές μέγεθος: §100
Grund – θεμέλιο: §§ 114, 120, 121
Grundlage – βάση: §124
Gute, das – το καλό: §§ 225, 233

Haben – έχειν: §125
Harmonie – αρμονία: §194
Herrschaft – κυριαρχία: §212
historisch – ιστοριογραφικός: § 25
hypothetisch – υποθετικός: §10
  -er Schluß – υποθετικός συλλογισμός: §191
  -es Urteil – υποθετική κρίση: §177

Ideal – ιδεώδες: §6
Idealismus – ιδεαλισμός: §95
Idealität – ιδεατότητα: §§ 95, 192
Idee – ιδέα: §§ 18, 19, 83, 162, 212 κ.ε.
  absolute – απόλυτη ιδέα: §§ 235, 236
  spekulative – θεωρησιακή ιδέα: §§ 235, 236
ideell – ιδεατός: §§ 95, 212
identisch – ταυτός
  -es Urteil – ταυτολογική κρίση: §173
immanent – εμμενής: §197
Indifferenz — μη-διαφοροποίηση: §86
Induktion – επαγωγή: §190

Inhalt – περιεχόμενο: §§ 26, 133
in sich – εντός εαυτού: §6
intellektuell – διανοητικός: §63
intensiv – εντεινόμενος
-e Größe – εντεινόμενο μέγεθος: §103
intuitiv – εποπτικός: §55

Jenseits – επέκεινα: §226

kategorisch – κατηγορικός
-er Schluß – κατηγορικός συλλογισμός: §191
-es Urteil – κατηγορική κρίση: §177
Kausalität – αιτιότητα
-sverhältnis – σχέση αιτιότητας: §152
klar – σαφής: §165
Klarheit – σαφήνεια: §164
Konkretes – συγκεκριμένο: §164
Konstruktion – συνδόμηση: §231
kontinuierlich – συνεχής
-e Größe – συνεχές μέγεθος: §100
Kontinuität – συνέχεια: §100
kontradiktorisch – αντιφατικός: §119
konträr – αντίθετος: §165
koordiniert – συμπαραταγμένος: §165
Kraft – δύναμη: § 136

Leben – ζωή: §216
Lebendigkeit – ζωντάνια: §222
Leeres – κενό: §98
Lehre – διδασκαλία: §63
Logik – Λογική: §§ 6, 18, 19
logisch – Λογικός: §19
Logisches – Λογικό στοιχείο: §§ 19, 79, 237, 238
Macht – εξουσία: §151
Mangel – ελάττωμα: §219
Manifestation – εκδήλωση: §142
Maß — μέτρο: §§ 106, 107
Maßloses – αμετρία: §109
Material – υλικό: §205
Materie – ύλη: §§ 126, 127
mathematisch – μαθηματικός
-er Schluß – μαθηματικός συλλογισμός: §188
Maxime – γνώμονας: §7
Mechanismus – μηχανισμός: §195
absoluter – απόλυτος μηχανισμός: §197
differenter – διαφοροποιημένος μηχανισμός: §196
formeller – μορφικός μηχανισμός: §195
Menschlichkeit – ανθρωπιά: §2
Merkmal – γνώρισμα: §229
Metapher – μεταφορά: §3
Methode – μέθοδος
analytische – αναλυτική μέθοδος: §227
spekulative – θεωρησιακή μέθοδος: §§ 237 κ.ε.
synthetische – συνθετική μέθοδος: §228
Mitte – μεσαίος όρος: §182
Mittel – μέσο: §§ 206, 208
Modalität – τροπικότητα: §143
Möglichkeit – δυνατότητα: §143

reale – ρεαλιστικά υπαρκτή δυνατότητα: §147
Moment – στάδιο: §12, στοιχείο: §§ 188, 192, 208
momentan – σταδιακός: §216
Monade – μονάδα: §194

Nachbildung – απομίμηση: §12
Nachdenken – αναλογισμός: §§ 2, 22
Nacheinander – μετ' άλληλα: §20
Nebeneinander – παράπλευρα αλλήλων: §20
Negation – άρνηση: §91
Negatives – αρνητικό: §§ 119, 120
negativ – αρνητικός
-e Unendlichkeit – αρνητική απεραντοσύνη: §94
-es Urteil – αρνητική κρίση: §172
Neutrales – ουδέτερο στοιχείο: §201
Neutralisation – εξουδετέρωση: §95
Nichtidentität – μη-ταυτότητα: §11
Nichts – μηδέν: §87
Notwendigkeit – αναγκαιότητα: §147
äußere – εξωτερική αναγκαιότητα: §148
enthüllte – αποκαλυμμένη αναγκαιότητα: §157
gesetzte – τεθειμένη αναγκαιότητα: §157
Schluß der – συλλογισμός της αναγκαιότητας: §191
Urteil der – κρίση αναγκαιότητας: §177

Obersatz – μείζων προκείμενη: § 185
Objekt – αντικείμενο §§ 26, 162, 193, 194
differentes – διαφοροποιημένο αντικείμενο: §§ 199, 200
Operation – λειτουργία: §167

partikulär – μερικός
-es Urteil – μερική κρίση: §175
passiv – παθητικός
-e Substanz – παθητική υπόσταση: §154
Porosität – πορώδες: §130
Positives – θετικό: §§ 119, 120
positiv – θετικός
-es Urteil – θετική κρίση: §172
Postulat – αίτημα: §54
Prädikat – κατηγορούμενο: §§ 28, 166
praktisch – πρακτικός
-e Tätigkeit – πρακτική δραστηριότητα: §225
Prämisse – προκείμενη: §185
prästabiliert – προεγκατεστημένος: §194
Prinzip – αξίωμα: §38
problematisch – προβληματικός: §10
-es Urteil – προβληματική κρίση: §179
Progreß – πρόοδος
ins Unendliche – πρόοδος επ' άπειρο: §§ 93, 94

Prozeß – πορεία: §215
chemischer – χημική διαδικασία: §201
der Gattung – πορεία του γένους: §221
des Lebendigen – πορεία του ζωντανού όντος: §217

Qualität – ποιότητα: §90
qualitativ – ποιοτικός
-er Schluß – ποιοτικός συλλογισμός: §183
-es Urteil – ποιοτική κρίση: § 172
Quantität – ποσότητα: §98
reine – καθαρή ποσότητα: § 99
quantitativ – ποσοτικός
-er Schluß – ποσοτικός συλλογισμός: §188
-es Verhältnis – ποσοτική σχέση: §105
Quantum – ποσόν: §101

Räsonnement – διαλογισμός: §§ 2, 72
rationell – ορθολογικός: §§ 7, 36
real – ρεαλιστικά υπαρκτός
-e Möglichkeit – ρεαλιστικά υπαρκτή δυνατότητα: §147
-er Begriff – ρεαλιστικά υπαρκτή έννοια: §181
Realisierung – ρεαλιστική πραγμάτωση: §§ 55, 193
Realität – ρεαλιστικότητα: §§ 36, 55, 91, 181
Rechnen – υπολογισμός: §102
Reduktion – μείωση: §203
reell – ρεαλιστικά υπαρκτός
-er Unterschied – ρεαλιστικά υπαρκτή διαφορά: §193
reflektierend – ανασκοπικός: §§ 50, 55
reflektiert – ανασκοπημένος: §189
Reflexion – ανασκόπηση: §§ 2, 112
-sschluß – συλλογισμός της ανασκόπησης: §190
-surteil – κρίση ανασκόπησης: §174
-sverhältnis – ανασκοπική σχέση: §202
Reflexion-in-Anderes – ανασκόπηση-εντός-άλλου: § 123
Reflexion-in-sich – ανασκόπηση-εντός-εαυτού: §123
Regel – κανόνας: §108
Reichtum – πλούτος: §151
rein – καθαρός
-e Quantität – καθαρή ποσότητα: §99
-es Sein – καθαρό Είναι: §86
relativ – σχετικός
-es Zentrum – σχετικό κέντρο: §§ 197, 198
Repulsion – απώθηση: §97

Sache – Πράγμα: §§ 21, 147, 148
Schein – εμφάνιση: §§ 81, 112
Schema – σχήμα: §48
schlecht – κακός
-e Unendlichkeit – κακή απεραντοσύνη: §94

Schluß – συλλογισμός: §§ 24, 180, 181
der Alheit – συλλογισμός της ολότητας: §190-1
der Analogie – συλλογισμός της αναλογίας: §190-3
der Induktion – συλλογισμός της επαγωγής: §190-2
der Notwendigkeit – συλλογισμός της αναγκαιότητας: §191
des Daseins – συλλογισμός του προσδιορισμένου-Είναι: § 183
disjunktiver – διαζευκτικός συλλογισμός: §191-3
hypothetischer – υποθετικός συλλογισμός: §191-2
mathematischer – μαθηματικός συλλογισμός: §188
qualitativer – ποιοτικός συλλογισμός: §183
quantitativer – ποσοτικός συλλογισμός: §188
Schranke – φραγμός: §§ 49, 92
Seelending – ψυχή-ως-πράγμα: §47
Sein – Είναι: §§ 83, 84
reines – καθαρό Είναι: §86
Sein-für-Anderes – Είναι-για-κάτι-άλλο: §91
Selbständigkeit – αυθυπαρξία: §95
Selbsterhaltung – αυτοδιατήρηση. §198
Selbstheit – εαυτότητα: §11
Sichaufsichbeziehen – αυτοσχετισμός: §23
Sichbewegen – αυτοκίνηση: §147
singulär – ατομικός
-es Urteil – ατομική κρίση: §175
Sollen – πρέπει: §94
Sollizitation – διέγερση: §136
spekulativ – θεωρησιακός: §8
-e Idee – θεωρησιακή ιδέα: §§ 235, 236
-e Methode – θεωρησιακή μέθοδος: §§ 237 κ.ε.
Sphäre – σφαίρα: §15
Spontaneität – αυτενέργεια: §40
Subjekt – υποκείμενο: §§ 162, 163, 164, 166
subjektiv – υποκειμενικός
-er Begriff – υποκειμενική έννοια: §162
subordiniert – υποταγμένος: §165
Substantialität – υποστασιακότητα: §151
-sverhältnis – σχέση υποστασιακότητας: §150
Substanz – υπόσταση: §§ 150, 151
Substrat – υποκείμενο: §85, υπόστρωμα: §117
Subsumieren – υπαγωγή: §166
subsumieren – υπάγω: §170
synthetisch – συνθετικός: §§ 88, 228, 238, 239
-e Methode – συνθετική μέθοδος: §228
systematisch – συστηματικός
-e Totalität – συστηματική ολότητα: §243

Tätigkeit – ενέργεια: §§ 20, 147, 148
praktische – πρακτική δραστηριότητα: §225
theoretische – θεωρητική δραστηριότητα: §225
zweckmäßige – σκόπιμη ενέργεια: §206
Teleologie – τελεολογία: §204
Theorem – θεώρημα: §231
theoretisch – θεωρητικός
-e Tätigkeit – θεωρητική δραστηριότητα: §225
Totalität – ολότητα: §§ 14, 121, 160, 192, 193
systematische – συστηματική ολότητα: §243

Übergang – μετάβαση: §50
Umschlagen – μεταστροφή: §133
Unangemessenheit – ασυμμετρία: §173
Unbedingtes – απόλυτο: §45
unendlich – απέραντος
-er Progreß – επ' άπειρο πρόοδος: §§ 93, 94
-es Urteil – απέραντη κρίση: §173
Unendlichkeit – απεραντοσύνη
negative – αρνητική απεραντοσύνη: §94
schlechte – κακή απεραντοσύνη: § 94
wahrhafte – αληθινή απεραντοσύνη: §95
Ungleichheit – ανομοιότητα: § 117
universell – καθολικός
-er Satz – καθολική πρόταση: § 187
Unmittelbarkeit – αμεσότητα: § 12
Unruhe – ανησυχία: §88
Untersatz – ελάσσων (προκείμενη): §185
Unterschied – διαφορά: §116
an sich – διαφορά καθ' εαυτήν: §118
bestimmter – προσδιορισμένη διαφορά: §118
unwesentlich – επουσιώδης: §114
Ursache – αιτία: §153
wirkende – κινητήρια αιτία: §204
Endursache – τελική αιτία: §204
Ursprünglichkeit – αρχέγονο: §67
Urteil – κρίση: §§ 165, 166
apodiktisches – αποδεικτική κρίση: §179-3
assertorisches – βεβαιωτική κρίση: §178
der Notwendigkeit – κρίση αναγκαιότητας: §177
des Begriffs – κρίση της έννοιας: §§ 177-3, 178
des Daseins – κρίση του προσδιορισμένου-Είναι: §172
disjunktives – διαζευκτική κρίση: §177-3
hypothetisches – υποθετική κρίση: §177-2
identisches – ταυτολογική κρίση: §173

kategorisches – κατηγορική κρίση: §177-1
negatives – αρνητική κρίση: §§ 172-3, 173
partikuläres – μερική κρίση: § 175-2
positives – θετική κρίση: §172-1
problematisches – προβληματική κρίση: §179-2
qualitatives – ποιοτική κρίση: §172
singuläres – ατομική κρίση: §175-1
unendliches – απέραντη κρίση: §173
(Reflexionsurteil – κρίση ανασκόπησης: §174)

veränderlich – μεταβλητός: §92
Verhältnis – σχέση
absolutes – απόλυτη σχέση: §§ 133, 150
der Wechselwirkung – σχέση αλληλεπίδρασης: §154
des Ganzen und der Teile – σχέση του όλου και των μερών: §135
Kausalitätsverhältnis – σχέση αιτιότητας: §152
quantitatives – ποσοτική σχέση: §105
Substantialitätsverhältnis – σχέση υποστασιακότητας: §150
Vermitteltsein – εμμεσότητα: §149
Vermittlung – μεσολάβηση: §§ 12, 86
vermittlungslos – αμεσολάβητος: §69
vernünftig – έλλογος: §§ 6, 181
Vernunft – λογική ικανότητα: §§ 6, 9, 181, 214
Vernunftbegriff – έλλογη έννοια: §204
vernunftlos – άλογος: §181
Vernunftschluß – συλλογισμός της λογικής ικανότητας: §182
Verschiedenheit – διαφορετικότητα: §117
Verstand – διάνοια: §§ 6, 79, 80, 226
-esbestimmung – διανοητικός ορισμός: §28
-esschluß – συλλογισμός της διάνοιας: §182
Vorstellung – παράσταση: §3

Wahres – αληθινό: §213
wahrhaft – αληθινός
-e Unendlichkeit – αληθινή απεραντοσύνη: §95
Wahrheit – αλήθεια: §§ 213, 225
Wahrnehmung – κατ' αίσθηση αντίληψη: §38
Wechselwirkung – αλληλεπίδραση: §154
Welt – κόσμος: §§ 123, 132
Werden – γίγνεσθαι: §88
Wesen – ουσία: §§ 83, 111, 112
wesentlich – ουσιώδης: §114
Wesentlichkeit – ουσιαστικότητα: §143
Widerspruch – αντίφαση: §§ 114, 120

Wirklichkeit – πραγματικότητα: §§ 6, 141, 142
Wirkung – αποτέλεσμα: §153
Wissen – γνώση: §237
Wollen – θέληση: §§ 225, 232

Zählen – απαρίθμηση: §102
Zahl – αριθμός: §102
Zentralität – κεντρικότητα: §196
  absolute – απόλυτη κεντρικότητα: §198
Zentrum – κέντρο: §§ 196, 197
  absolutes – απόλυτο κέντρο: § 198
  relatives – σχετικό κέντρο: §§ 197, 198
Ziel – στόχος: §§ 25, 226
zufällig – συμπτωματικός: §144, τυχαίος: §184
Zufälligkeit – συμπτωματικότητα: §145
Zufall – σύμπτωση: §144
Zusammen – συν: §135
Zusammenfassen – συμψηφισμός: §102
zusammengesetzt – σύνθετος: § 195
Zusammenschließen – συλλογιστική σύναψη: §198
Zusammenzählen – συναρίθμηση: §102
Zweck – σκοπός: §§ 203, 204
  Realisieren des Zweckes – ρεαλιστική πραγμάτωση του σκοπού: §204
zweckmäßig – σκόπιμος
  -e Tätigkeit – σκόπιμη ενέργεια: §206
Zweckmäßigkeit – σκοπιμότητα: §§ 57, 204
  äußerliche – εξωτερική σκοπιμότητα: §205

Αναγνώστου, Λευτέρης 45
Αποστολοπούλου δες Apostolopoulou
Άνσελμος 192, 399, 401, 402
Αριστοτέλης 10, 27, 44, 47, 68, 74, 102, 219, 242, 259, 271, 272, 303, 381, 384, 386, 387, 419, 420, 444, 457, 472, 473
Αχιλλεύς 288
Βαγενάς, Α. 37
Βούδας 207, 208
Γάιος 352, 365, 381-3, 385, 387, 392, 393
Γαληνός, Κλαύδιος 386, 387
Γκαίτε 299
Γρατσιάτος, Παύλος 37, 38, 41, 205
Δαλάι Λάμα 170, 185
Δεσποτόπουλος δες Despotopoulos
Δημόκριτος 232
Δίας 184
Εμπεδοκλής 29
Εύδημος 386
Ζήνων ο Ελεάτης 215, 218, 242
Ηράκλειτος 10, 18, 48, 78
Ηρόδοτος 185
Θεόφραστος 386
Ιησούς Χριστός 386
Καίσαρας 353
Καραγιάννης, Γεώργιος 44
Καρτέσιος δες Descartes
Κέλσιος 240, 245
Κικέρων 183
Κονδύλης, Φ. 48
Κουτσάκος, Ιωάννης 44
Λάιμπνιτς δες Leibniz
Λεύκιππος 232
Λούθηρος 65
Μαλεβίτσης, Χρήστος 44
Μανούση, Αιμιλία 38
Μούκανος, Δημήτριος 45
Μουτσόπουλος, Ε. 45
Μπιτσάκης, Ευτύχης 45
Μπουζέας, Κ. 45
Νέμεση 244
Νεύτων δες Newton
Νούτσος, Παναγιώτης 38, 45
Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος 215
Πάνου, Σταύρος 45, 46
Παπαδάκη, Ε. 45
Παρμενίδης ο Ελεάτης 10-12, 29, 210, 215
Πλάτων 11, 12, 20, 44, 46, 75, 178, 225, 285
Πρεβεδούρου, Φωτεινή 49
Πυθαγόρας 462, 463
Σεμπρόνιος 365
Σιμπλίκιος 242
Σωκράτης 347
Τζαβάρας, Γιάννης 12
Τίτος 365
Χάις, Ρόμπερτ 45
Χρόνης, Νικόλαος 45
Ψημμένος, Νίκος 10, 45, 48
Adorno, Theodor 45
Aleksandrowicz, Dariusz 46
Anselm δες Άνσελμος
Apostolopoulou, G. 38, 46, 47
Belaval, Yvon 46
Bergson, Henri 44
Bourgeois, Bernard 217

Brougham 67
Bubner, Rüdiger 46
Canning 67
Clerselier 173
Colletti, Lucio 46
Comoth, Katharina 46
Descartes, R. 98, 125, 171, 173, 174, 189-92, 399, 401, 402
Despotopoulos, Constantin 46
Diels, H. 29, 210, 242
Düsing, Klaus 46
Fehn, Gerhard 49
Fetscher, Iring 46, 48
Fichte, J.G. 40, 72, 73, 125-7, 206, 405
Findlay, J.N. 39, 46, 330
Fleischman, Eugène 46
Fulda, Hans Fr. 46
Gandillac, Maurice de 39
Givsan, Hassan 46
Goethe δες Γκαίτε
Graeser, Andreas 46
Grotius, Hugo 66
Gueroult, Martial 46
Guyer, Paul 47
Haller, Albrecht von 299, 300
Hanna, Robert 47
Harris, Errol E. 47, 207
Heidegger, Martin 9, 216, 217
Henrich, Dieter 47
Herder, Johann Gottfried 294
Hermann, Gottfried 161
Hoffmeister 62, 407
Horstmann, Rolf-Peter 13, 46-9
Hotho, Heinrich Gustav 173
Hume, David 105, 118, 121, 122, 124, 132, 133, 140, 151, 168
Jacobi, Friedrich Heinrich 61, 105, 143, 144, 163-71, 175, 180-2, 189, 191, 192, 206, 322, 323, 370
Kant, Immanuel 9, 32, 40, 42, 46, 48, 68, 71, 98, 105, 108, 122-41, 147, 149-63, 166, 206, 209, 211, 231, 235, 275, 281, 285, 305, 306, 311, 418, 420, 437, 461, 463, 464, 467
Kierkegaard, S. 45, 48, 289
Kranz, W. 29, 210, 242
Krieger, Evelina 47
Lakebrink, Bernhard 36, 37, 47, 232, 255, 286, 385
Lalande, Joseph Jérôme 166
Lasson, Georg 9, 319, 407
Lebrun, Gérard 47
Leibniz, G.W. 40, 46, 47, 108, 262, 263, 270, 272, 404, 405, 437
Léonard, André 35-7, 47, 217, 221, 245, 310, 440, 467
Liverpool, Earl 67
Livet, Pierre 47
Locke, John 118, 129, 459
Löwith, Karl 47
Long, Charles 67
Marcuse, Herbert 9, 47, 48
Marx, Karl 44, 45, 289
Marx, Wolfgang 48
McTaggart, John and Ellis 48
Menahem, Rosen 48
Mendelssohn, Moses 144, 165
Merker, Nicolao 48
Michel, K.M. 39
Moldenhauer, E. 39
Mure, G.R.G. 37, 48
Newton, Isaac 66, 118, 232
Nicolin, Friedhelm 39, 310, 408
Nietzsche, Friedrich 47
Nikolaus, Wolfgang 48
Parry, William Edward 185

Pöggeler, Otto 39, 310, 408
Popper, Karl 45
Psimmenos δες Ψημμένος
Reinhold, Karl Leonhard 71-3
Riedel, Manfred 14, 48
Ritschl, Dietrich 48
Rockmore, Tom 48
Rosenfield, Denis L. 48
Ross, John 184
Rousseau, Jean Jacques 232
Ruben, Peter 48
Sartre, Jean-Paul 48
Scheiber, Wolfgang 48
Schelling, F.W. 40, 72, 73, 122, 206, 437, 461
Schiller, Fr. 154
Schrey, H.-H. 48
Shaftesbury 294
Simont, Juliette 48
Spinoza, Baruch 10, 129, 144, 145, 148, 165, 168, 190, 191, 206, 220, 294, 319, 322, 330, 333, 334, 399, 401, 402, 437, 461, 463
Stage, W.T. 20, 37, 48
Taylor, Charles 49
Theau, Jean 32, 49
Theunissen, Michael 49
Thomson, Thomas 66, 67
Vaught, Carl G. 49
Véra, Auguste 37
Wallace, William 39, 93
Wiedmann, Franz 49
Wieland, Wolfgang 49
Wolff, Christian 105, 108, 463

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΗ 9
1. Τα οντολογικά θεμέλια της χεγκελιανής Λογικής . 9
2. Η διαλεκτική μέθοδος του Χέγκελ 13
3. Η Λογική και η οντολογική αλήθεια 21
4. Η δομή του χεγκελιανού συστήματος και ειδικότερα της Λογικής 27
5. Η μεγάλη και η μικρή Λογική 37
6. Η παρούσα μετάφραση 37
7. Επιλογή βοηθητικής βιβλιογραφίας 44

ΕΙΣΑΓΩΓΗ: §§ 1-18 53

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ
Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ §§ 19-244

ΠΡΟΚΑΤΑΡΚΤΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ: §§ 19-83 92
Α. Πρώτη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα. Μεταφυσική: §§ 26-36 107
Β. Δεύτερη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα. §§ 37-60 117
Ι. Εμπειρισμός: §§ 37-39 117
ΙΙ. Κριτική Φιλοσοφία: §§ 40-60 122
C. Τρίτη στάση της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα. Η άμεση γνώση: §§ 61-78 163
Ακριβέστερη έννοια και διαίρεση της Λογικής: §§ 79-83 . 194

Πρώτο μέρος της Λογικής: Η διδασκαλία περί του Είναι. §§ 84-111 201

A. Ποιότητα. §§ 86-99 204
a) Είναι. §§ 86-88 204
b) Προσδιορισμένο-Είναι. §§ 89-95 216
c) Δι'-εαυτό-Είναι. §§ 96-98 228
B. Ποσότητα. §§ 99-111 232
a) Η καθαρή ποσότητα. §§ 99-100 232
b) Το ποσόν. §§ 101-102 235
c) Ο βαθμός. §§ 103-106 239
C. Το μέτρο. §§ 107-111 244

Δεύτερο μέρος της Λογικής: Η διδασκαλία περί της ουσίας. §§ 112-159 . . . 249
A. Η ουσία ως θεμέλιο της ύπαρξης. §§ 115-130 256
a) Οι καθαρές κατηγορίες της ανασκόπησης. §§ 115-122 256
α) Ταυτότητα. § 115 256
β) Η διαφορά. §§ 116-120 259
γ) Το θεμέλιο. §§ 121-122 270
b) Η ύπαρξη. §§ 123-124 273
c) Το πράγμα. §§ 125-130 275
B. Το φαινόμενο. §§ 131-141 284
a) Ο κόσμος των φαινομένων. § 132 285
b) Περιεχόμενο και μορφή. §§ 133-134 287
c) Η σχέση. §§ 135-141 290
C. Η πραγματικότητα. §§ 142-159 302
a) Σχέση υποστασιακότητας. §§ 150-152 317
b) Σχέση αιτιότητας. §§ 153-154 320
c) Η αλληλεπίδραση. §§ 155-159 326

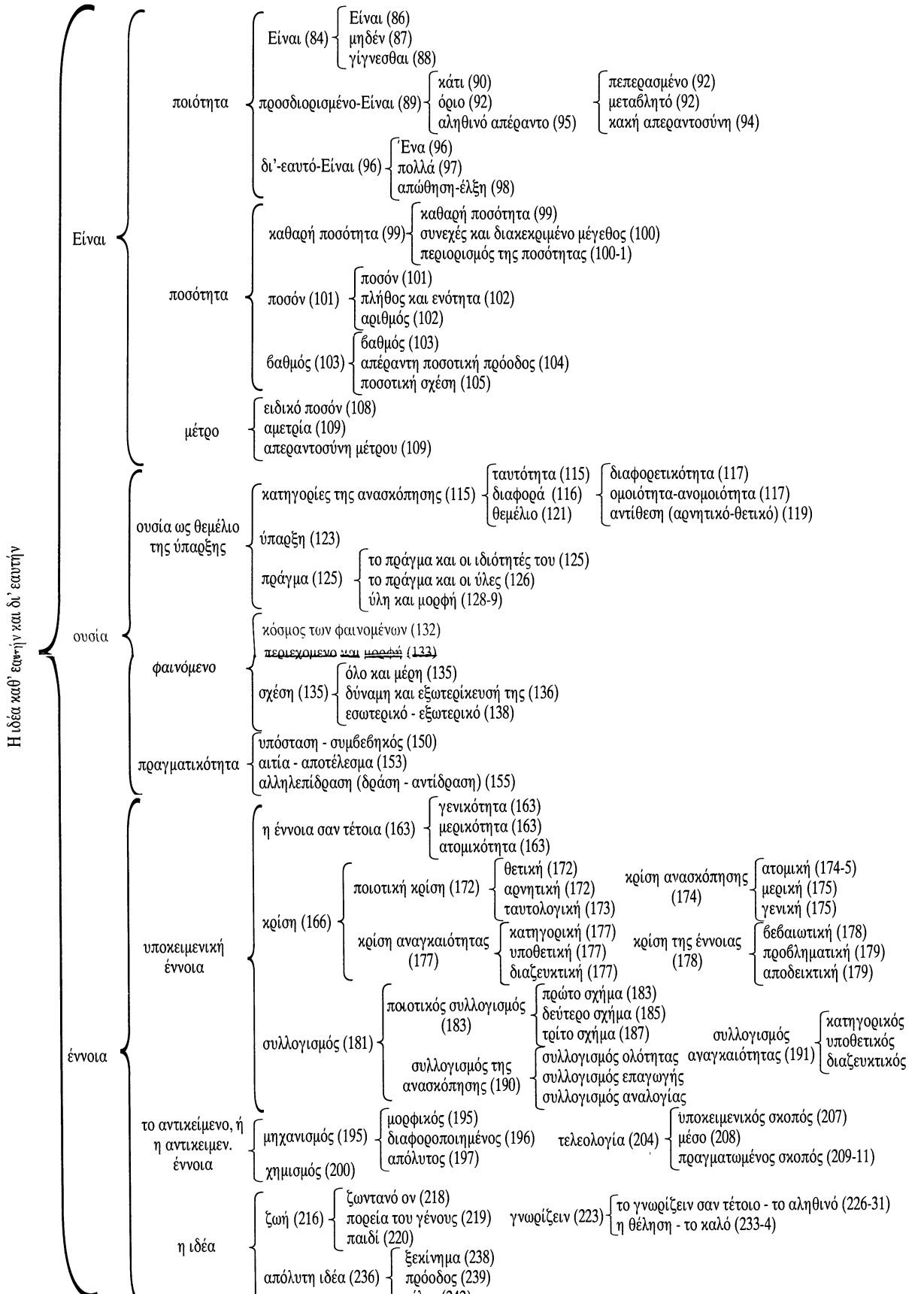
Τρίτο μέρος της Λογικής: Η διδασκαλία περί της έννοιας. §§ 160-244 335
A. Η υποκειμενική έννοια. §§ 163-193 340
a) Η έννοια σαν τέτοια. §§ 163-165 340

b) Η κρίση. §§ 166-180 349
α) Ποιοτική κρίση. §§ 172-173 359
β) Κρίση ανασκόπησης. §§ 174-176 362
γ) Κρίση αναγκαιότητας. § 177 366
δ) Η κρίση της έννοιας. §§ 178-180 369
c) Ο συλλογισμός. §§ 181-193 373
α) Ποιοτικός συλλογισμός. §§ 183-189 379
β) Συλλογισμός της ανασκόπησης. § 190 390
γ) Συλλογισμός της αναγκαιότητας. §§ 191-193 . . 393
B. Το αντικείμενο. §§ 194-212 403
a) Ο μηχανισμός. §§ 195-199 405
b) Ο χημισμός. §§ 195-199 412
c) Τελεολογία. §§ 204-212 416
C. Η ιδέα. §§ 213-244 432
a) Η ζωή. §§ 216-222 443
b) Το γνωρίζειν [γενικά]. §§ 223-235 451
α) Το γνωρίζειν [σαν τέτοιο]. §§ 226-232 456
β) Η θέληση. §§ 233-235 467
c) Η απόλυτη ιδέα. §§ 236-244 472

Ελληνο-γερμανικό γλωσσάρι 485
Γερμανο-ελληνικό γλωσσάρι 495
Πίνακας κυρίων ονομάτων 506

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ GEORG W.F. HEGEL
«Η ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ»
ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΗΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
LEGATO ΕΠΕ ΚΑΛΛΙΔΡΟΜΙΟΥ 49 ΚΑΙ
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ ΛΙΘΟΓΡΑΦΕΙΟ ΤΟΥ
ΑΓΓΕΛΟΥ ΕΛΕΥΘΕΡΟΥ ΝΙΡΒΑΝΑ 80 ΤΟΝ
ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 1991 ΓΙΑ ΛΟΓΑΡΙΑΣΜΟ
ΤΩΝ ΕΚΔΟΣΕΩΝ «ΔΩΔΩΝΗ»

ΣΧΕΔΙΑΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ ΧΕΓΚΕΛΙΑΝΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ



Σημ.: Σε παρένθεση παρουσιάζεται ο αριθμός της παραγράφου, όπου εκτίθεται η κάθε έννοια.

«ΔΩΔΩΝΗ»
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΑΪΝΣΤΑΪΝ ΑΛΜΠΕΡΤ και **ΙΝΦΕΛΝΤ ΛΕΟΠΟΛΝΤ**, *Η εξέλιξη των ιδεών στη φυσική* — **ΑΞΕΛΟΥ ΚΩΣΤΑ**, *Ορίζοντες του κόσμου* — **ΒΑΛ ΖΑΝ**, *Εισαγωγή στις φιλοσοφίες του υπαρξισμού* — **ΒΕΛΙΣΣΑΡΟΠΟΥΛΟΥ ΔΗΜΗΤΡΗ**, *Ιστορία της ινδικής φιλοσοφίας, Ιστορία της κινέζικης φιλοσοφίας,* — **ΓΙΑΣΠΕΡΣ ΚΑΡΛ**, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία* — **ΓΙΟΥΝΓΚ ΡΟΜΠΕΡΤ**, *Ο άνθρωπος της χιλιετηρίδας* — **ΓΚΑΣΕΤ ΟΡΤΕΓΚΑ Υ**, *Η εξέγερση των μαζών* — **ΓΚΕΝΟΝ ΡΕΝΕ**, *Η κρίση του σύγχρονου κόσμου* — **ΔΕΔΕ - ΜΙΧΑΗΛ ΜΑΡΙΑΣ**, *Ηράκλειτος* — **ΕΜΠΕΔΟΚΛΗ**, *η ποίηση τού*, κείμενο - μετάφραση - σχόλια — **ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ ΙΑΣΟΝΑ**, *Ελευθερία της βουλήσεως, Συνείδηση ελληνικότητας, Ψηφίδες, τρεις χιλιάδες προσωπικοί στοχασμοί και εφτά δοκίμια για το γνωμικό λόγο* — **ΙΡΙΜΠΑΤΖΙΑΚΟΦ ΝΙΚΟΛΑΪ**, *Η Κλειώ μπροστά στο δικαστήριο της αστικής φιλοσοφίας* — **ΚΑΒΑΣΗ ΘΕΟΔΩΡΟΥ**, *Διαλεχτικό Τρίπτυχο*, Λάο Τσε - Ηράκλειτος - Μαρξισμός — **ΚΑΝΤ ΙΜΜΑΝΟΥΕΛ**, *Δοκίμια, Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική που μπορεί να θεωρηθεί ως επιστήμη, Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών* — **ΚΕΝΤΡΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ**, *Κεφάλαια φιλοσοφίας,* — **ΚΙΡΚΕΓΚΩΡ ΣΟΑΡΕΝ**, *Η έννοια της αγωνίας,* — **ΚΟΥΚΗ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ Ε.**, *Η φιλοσοφία της ιστορίας του Πέτρου Βραΐλα - Αρμένη* — **ΚΡΟΤΣΕ ΜΠΕΝΕΝΤΕΤΟ**, *Κείμενα αισθητικής - ιστοριογραφίας - δοκιμίων* — **ΚΩΒΑΙΟΥ ΚΩΣΤΗ**, *Φιλοσοφικές Περιηγήσεις* — **ΛΑΜΠΡΕΛΛΗ ΔΗΜΗΤΡΗ**, *Νίτσε, Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας* — **ΛΙΑΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑ**, *Ύλη και πνεύμα από την αρχή της Δημιουργίας στην Κοσμική Ζύμη* — **ΜΑΚΡΗ ΝΙΚΟΥ**, *Μεταφυσική του πνεύματος της παιδικότητας, Μελέτη θανάτου, Είναι και διαθλάσεις του ποιητικού λόγου* — **ΜΑΛΕΒΙΤΣΗ ΧΡΗΣΤΟΥ**, *Η τραγωδία της ιστορίας, δώδεκα δοκίμια μεταϊστορικού προβληματισμού,*

«ΔΩΔΩΝΗ»
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Η εσωτερική διάσταση, πέντε δοκίμια σύγχρονου προβληματισμού, *Προοπτικές*, δοκίμια αισθητικά, φιλοσοφικά και κοινωνιολογικά, *Το ανθισμένο δέντρο*, δοκίμια, *Εφημερία*, φιλοσοφικά δοκίμια — **ΜΑΡΣΕΛ ΓΚΑΜΠΡΙΕΛ**, *Είναι και έχειν* — **ΜΙΧΑ ΜΑΡΙΑΣ**, *Το «φυσικό δίκαιο» στους Σοφιστές και στους Κυνικούς* — **ΜΠΟΡΡΗ ΡΟΔΟΛΦΟΥ**, *Έννοιες και προτάσεις μαθηματικής αναλύσεως* — **ΜΠΟΧΕΝΣΚΙ Ι.**, *Ιστορία της σύγχρονης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας, 20ος αιώνας* — **ΝΙΑΡΧΟΥ ΣΤΑΥΡΟΥ**, *Αντοψία* — **ΝΙΤΣΕ ΦΡΕΙΔΕΡΙΚΟΥ**, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα* — **ΞΑΝΘΑΚΟΥ ΓΙΑΝΝΗ**, *Η χωρο-κίνηση ή η ουσία και το μηδέν Θεωρία περί ζωής, συνείδησης και εγώ* — **ΟΡΦΑΝΙΔΗ ΝΙΚΟΥ**, *Δοκιμή για μια φιλοσοφική στοιχείωση* — **ΠΑΒΛΟΦ ΤΟΝΤΟΡ**, *Θεωρία της αντανάκλασης* — **ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΟΥ**, *Η παιδεία, το μεγάλο μας πρόβλημα, Λογική, Ο νόμος και η αρετή, η ηθική συνείδηση και τα προβλήματά της - παραλλαγές στο ίδιο θέμα, Πρακτική φιλοσοφία, βιοσοφία, μικρές τομές σε μεγάλα ζητήματα, Το δίκαιο της πυγμής και άλλα δοκίμια, Το θρησκευτικό βίωμα στον Πλάτωνα, Ψυχολογία, Ηθική, Επίκαιρα και ανεπίκαιρα - Εφήμερα* — **ΠΟΛΥΔΟΥΡΗ ΒΑΓ.**, *Η λογική της παρακμής* — **ΠΟΠΠΕΡ ΚΑΡΛ**, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της* — **ΣΑΝΚΕΡ ΣΤΙΟΥΑΡΤ**, *Ο Βιττγκενστάιν και η στροφή στη φιλοσοφία των μαθηματικών* — **ΣΕΣΤΟΒ ΛΕΟΝ**, *Η νύχτα της Γεθσημανή* — **ΓΙΟΦΤΣΟΥΚ ΟΪΖΕΡΜΑΝ ΣΤΣΙΠΙΑΝΟΦ**, *Σύντομη ιστορία της φιλοσοφίας* — **ΤΖΑΒΑΡΑ ΓΙΑΝΝΗ**, *Το βέβαιο του θανάτου, Η ποίηση του Εμπεδοκλή, Ο Καντιανός χρόνος κατά τον Χάιντεγγερ* — **ΧΑΪΝΤΕΓΓΕΡ ΜΑΡΤΙΝ**, *Είναι και χρόνος, Εισαγωγή στη μεταφυσική, Η προέλευση του έργου τέχνης* — **ΨΗΜΕΝΟΥ ΝΙΚΟΥ**, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Μελέτες για τη ζωή και το έργο του

Ο γερμανός φιλόσοφος Georg Hegel (1770-1831) γεννήθηκε στη Στουττγάρδη και δίδαξε στα Πανεπιστήμια της Ιένας, της Χαϊδελβέργης και του Βερολίνου. Πιεζόμενος από την ανάγκη, να εκθέσει στους φοιτητές του με απλό και περιεκτικό τρόπο τα βασικά στοιχεία του φιλοσοφικού του συστήματος, εξέδωσε την *Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών σε επιτομή*. Οι πρώτες 244 παράγραφοι (§§ 1-244) της γ′ έκδοσης (1830) αυτού του βιβλίου, αφιερωμένες στην «επιστήμη της Λογικής», αποτελούν το κείμενο όπου βασίστηκε η παρούσα ελληνική μετάφραση. Το κείμενο προσφέρεται ως ένα καλό ξεκίνημα για τον αρχάριο μελετητή της χεγκελιανής Φιλοσοφίας, με την *ώριμη* μορφή που αυτή παρείχετο στους φοιτητές του Πανεπιστημίου του Βερολίνου κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του φιλόσοφου.

Γιάννης Τζαβάρας

ISBN 960-248-081-5

ΓΚΕΟΡΓΚ ΧΕΓΚΕΛ **Η επιστήμη της Λογικής**