

Γιάννης Πίσσης

Παραδόσεις για τη γένεση της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας (1781-1804)Συντομογραφίες

| | |
|-----|---|
| ΑΑ | Έκδοση των απάντων του Καντ από την Ακαδημία Επιστημών του Βερολίνου, Βερολίνο 1902 κ.εξ. |
| ΚΚΑ | Καντ, <i>Κριτική του καθαρού Λόγου</i> (Α: 1781, Β: 1787) |
| ΚΠΑ | Καντ, <i>Κριτική του πρακτικού Λόγου</i> (1788) |
| ΚΚΔ | Καντ, <i>Κριτική της δύναμης της κρίσης</i> (1790) |
| ΠΔΣ | Γιακόμπι, <i>Περί της διδασκαλίας του Σπινόζα</i> (Α: 1785, Β: 1789) [Friedrich Heinrich Jacobi, <i>Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn</i> , Meiner, Αμβούργο 2000] |
| ΓΦ | Γιακόμπι, <i>Ανοιχτή επιστολή στον Φίχτε</i> (1799) [Jacobi an Fichte, στο: Walter Jaeschke (επιμ.), <i>Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)</i> , Meiner, Αμβούργο 1999, δεύτερο μέρος: Πηγές, σελ. 3-43] |
| ΘΕ | Φίχτε, <i>Θεμέλιο της όλης Θεωρίας της Επιστήμης</i> (1794/1795) [Fichtes Werke, de Gruyter, Βερολίνο 1971, τομ. Ι, σελ. 83-328] |
| ΣΥΙ | Σέλλινγκ, <i>Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού</i> (1800) [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, <i>System des transzendentalen Idealismus</i> , Meiner, Αμβούργο 2000] |
| ΔΣ | Χέγκελ, <i>Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ</i> (1801) [G.W.F. Hegel, <i>Werke</i> , Suhrkamp, Φραγκφούρτη, τόμ. 2, σελ. 7-138] |

Περιεχόμενα

| | |
|--|----|
| I. Εισαγωγή | 2 |
| II. Ο Καντ και το «σύστημα του καθαρού Λόγου» (1781-1790) | 9 |
| III. Ο Γιακόμπι και η διένεξη για τον σπινοζισμό (1785) | 19 |
| IV. Φίχτε: Θεωρία της Επιστήμης (1794-1797) | 27 |
| V. Ο Φίχτε, ο Γιακόμπι και η διένεξη για τον αθεϊσμό (1798-1799) | 39 |
| VI. Σέλλινγκ: Υπερβατολογική φιλοσοφία και φιλοσοφία της φύσης (1797-1800) | 45 |
| VII. Ο Χέγκελ, ο Σέλλινγκ και η «φιλοσοφία της ταυτότητας» (1801-1804) | 56 |

I. Εισαγωγή

Η περίοδος της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας μετά τον Καντ είναι μια από τις πιο πυκνές και πιο συναρπαστικές περιόδους στην ιστορία της φιλοσοφίας. Με την *Κριτική του καθαρού Λόγου* (πρώτη έκδοση: 1781, δεύτερη έκδοση: 1787) –καθώς και τα δύο επόμενα κριτικά του έργα, την *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (1788) και την *Κριτική της δύναμης της κρίσης* (1790)– ο Ιμμάνουελ Καντ [Immanuel Kant] (1724-1804) εισήγαγε μια «επανάσταση στον τρόπο σκέψης» (ΚΚΑ, Β ΧΙ). Οι αρχές που κατευθύνουν τη γνώση και την πράξη των ανθρώπων δεν αναζητούνται πια σε τίποτε έξω από τον ανθρώπινο Λόγο. Αυτή την επανάσταση ακολούθησε μια ενθουσιώδης γενιά νέων ανθρώπων, με κύριους εκπροσώπους τον Γιόχαν Γκότλμπ Φίχτε [Johann Gottlieb Fichte] (1762-1814), τον Φρίντριχ Βίλχελμ Γιόζεφ Σέλλινγκ [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling] (1775-1854) και τον Γκέοργκ Βίλχελμ Φρίντριχ Χέγκελ¹ [Georg Wilhelm Friedrich Hegel] (1770-1830). Η φιλοσοφία που διαμόρφωσαν είναι γνωστή ως φιλοσοφία του «γερμανικού ιδεαλισμού».

Δεν πρόκειται βέβαια για μια ενιαία φιλοσοφία. Οι φιλόσοφοι που θα μας απασχολήσουν ακολούθησαν, πάντως, ένα κατά βάση κοινό φιλοσοφικό πρόγραμμα: προσπάθησαν να οικοδομήσουν το «σύστημα του καθαρού Λόγου» που είχε εξαγγείλει ως στόχο ο Καντ. Συμμερίζονταν ακόμη την εκτίμηση πως η θεμελίωση της καντιανής φιλοσοφίας ήταν ελλιπής. «Ο Καντ μας έδωσε τα συμπεράσματα. Λείπουν ακόμη οι προκείμενες. Και ποιος μπορεί να καταλάβει συμπεράσματα χωρίς προκείμενες;», όπως το έθεσε ο εικοσάχρονος Σέλλινγκ σε μια επιστολή προς το φίλο του τον Χέγκελ (1795). Πιο συγκεκριμένα, οι φιλόσοφοι που θα μας απασχολήσουν συμμερίζονταν την εκτίμηση πως η καντιανή φιλοσοφία χαρακτηρίζεται από ορισμένους θεμελιώδεις διυσμούς (φαινόμενο–πράγμα καθαυτό, νόηση–αισθητικότητα, διάνοια–Λόγος, θεωρητικός Λόγος–πρακτικός Λόγος), τους οποίους αποτυγχάνει να γεφυρώσει. Απαιτούνταν λοιπόν ο μετασχηματισμός της. Το πρότυπο δε της ενότητας, που θα υπερέβαινε τους προβληματικούς διυσμούς, το πρόσφερε η φιλοσοφία του Σπινόζα, η μεταφυσική της μοναδικής υπόστασης. Ο απαιτούμενος μετασχηματισμός της

¹ Ενίοτε, συναντά κανείς ακόμη το όνομά του με τη μορφή «Έγγελος», κατά την παλαιά συνήθεια του εξελληνισμού των κυρίων ονομάτων. Ομοίως έλεγαν και έγραφαν παλαιότερα: Κάντιος, Φίχτιος, Σχελλίγγιος. Στα επόμενα, γράφω «Χέγκελ». Χρησιμοποιώ, ωστόσο, τη μορφή «εγγελιανός» αντί «χεγκελιανός».

καντιανής υπερβατολογικής φιλοσοφίας σήμαινε λοιπόν τη σύνθεσή της με μια κάποια μορφή σπινοζισμού.

Η φιλοσοφία του «γερμανικού ιδεαλισμού» απέκτησε τη μορφή της μέσα από έναν διαρκή ζωντανό θεωρητικό διάλογο ανάμεσα στους πρωταγωνιστές της. Ο διάλογος αυτός εκτυλίχθηκε τόσο μέσω επιστολών όσο και εκ του σύνεγγυς. Εκτυλίχθηκε όμως ακόμη δημόσια, μέσα από τα δημοσιευμένα έργα που διαδέχονταν το ένα το άλλο. Στα έργα τους αυτά, οι φιλόσοφοι του «γερμανικού ιδεαλισμού» είτε μετέβαλλαν κάθε φορά είτε αποκρυστάλλωναν τις θέσεις τους. Οι επιμέρους θέσεις και η συνολική συστηματική σύλληψη του καθενός στοχαστή διαμορφώθηκαν σταδιακά, πάντοτε σε σχέση με τις τοποθετήσεις των άλλων πρωταγωνιστών και σαν απόκριση σε αυτές τις τοποθετήσεις. Εκείνο που ο Χέγκελ είπε κάποτε ειρωνικά για τον Σέλλινγκ, ότι «πραγματοποίησε τη φιλοσοφική του εκπαίδευση ενώπιον του κοινού», ισχύει κατά βάση για όλους τους πρωταγωνιστές της φιλοσοφικής αυτής κίνησης, του ίδιου του Χέγκελ συμπεριλαμβανομένου.

Ο διαρκής ζωντανός διάλογος χαρακτηρίζει προπάντων τα χρόνια από το 1794 –με την πρώτη έκδοση της *Θεωρίας της Επιστήμης* [Wissenschaftslehre] του Φίχτε– μέχρι το 1804 –όταν έχουν πια χωρίσει οι δρόμοι του Σέλλινγκ και του Χέγκελ και ο Χέγκελ συλλαμβάνει στα σχεδιάσματά του τις βασικές αρχές του φιλοσοφικού συστήματός του. Στα χρόνια αυτά, διαμορφώθηκαν οι βασικές εναλλακτικές θεωρητικές τοποθετήσεις της μετακαντιανής κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας. Διαμορφώθηκαν ακριβώς μέσα από έναν συνεχή διάλογο και μέσα από τις διαρκείς αναθεωρήσεις του «συστήματος του καθαρού Λόγου» που διαδέχονταν η μια την άλλη με έναν καταγιστικό ρυθμό. Επίκεντρο της φιλοσοφική κίνησης υπήρξε η μικρή πόλη της *Ιένας* [Jena] και το Πανεπιστήμιό της. Εκεί εξελέγη καθηγητής το 1794 ο Φίχτε και έμεινε μέχρι την αποπομπή του το 1799 με την κατηγορία του αθεϊσμού. Εκεί βρέθηκαν επίσης και δίδαξαν τα κρίσιμα αυτά χρόνια ο Σέλλινγκ (1798-1803), ο Χέγκελ (1801-1806), καθώς και άλλοι πρωταγωνιστές της κίνησης, όπως ο Φρίντριχ Σλέγκελ [Friedrich Schlegel] (1772-1829, στην *Ιένα*: 1796-1802).

Στο μάθημα στεκόμαστε λοιπόν στην περίοδο 1794-1804, τα χρόνια κατά τα οποία διαμορφώνονται οι βασικές τοποθετήσεις. Βέβαια, τα ώριμα έργα του Χέγκελ γράφονται και δημοσιεύονται αργότερα: η *Φαινομενολογία του Πνεύματος* το 1807, η *Επιστήμη της Λογικής* το 1812 (πρώτος τόμος, αναθεώρηση το 1830)/1816 (δεύτερος τόμος), η *Φιλοσοφία του Δικαίου* το 1821, η *Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών*, όπου εκτίθενται οι βασικές γραμμές του όλου συστήματος, σε πρώτη

έκδοση το 1817 (και σε αναθεωρημένες εκδόσεις το 1827 και το 1830). Ακόμη, ενδιαφέρον παρουσιάζει η ύστερη φιλοσοφία τόσο του Φίχτε όσο και του Σέλλινγκ, του «Πρωτέα» της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας, όπως έχει χαρακτηριστεί λόγω των διαρκών μεταστροφών και ανατροπών της σκέψης του.

Μια συνήθης και εύλογη περιοδολόγηση τοποθετεί λοιπόν συμβατικά την αρχή της μετακαντιανής κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας στο έτος 1785 –όταν εκδηλώθηκε η περίφημη διένεξη για τον σπινοζισμό ή τον πανθεισμό, η οποία εισήγαγε τη φιλοσοφία του Σπινόζα στη συζήτηση που είχε ξεκινήσει για τη φιλοσοφία του Καντ– και το τέλος της στο έτος 1831 –τη χρονιά του θανάτου του Χέγκελ, στο έργο του οποίου θεωρείται ότι κορυφώνεται η φιλοσοφία του «γερμανικού ιδεαλισμού». Άλλοτε, το τέλος τοποθετείται ακόμη αργότερα, προκειμένου να περιληφθεί και η «θετική φιλοσοφία» του ύστερου Σέλλινγκ. Η φιλοσοφική σκέψη του ύστερου Σέλλινγκ αποτελεί μια μετεξέλιξη της νεανικής του φιλοσοφίας και έχει τις ρίζες της στη διάστασή του με τον Χέγκελ περί το 1804. Η κριτική που ασκεί στη φιλοσοφία του Χέγκελ έχει, ωστόσο, ερμηνευτεί τόσο ως πλήρωση και κορύφωση της φιλοσοφίας του «γερμανικού ιδεαλισμού» όσο και ως μια ριζική κριτική στους στόχους και στις παραδοχές ολόκληρης της φιλοσοφικής αυτής κίνησης, πρωτεργάτης της οποίας υπήρξε και ο ίδιος ο Σέλλινγκ.²

Όπως και να έχει, στα επόμενα θα παρακολουθήσουμε λοιπόν (1) τις βασικές γραμμές της καντιανής φιλοσοφίας, με το βλέμμα στραμμένο στις μετακαντιανές εξελίξεις (κεφ. II), (2) τη διαμόρφωση του «κριτικού» ή «πρακτικού ιδεαλισμού» του Φίχτε (1794-1797) (κεφ. IV), (2) την ανάπτυξη της «φιλοσοφίας της φύσης» του Σέλλινγκ και τη διάκριση της θέσης του από εκείνην του Φίχτε (1797-1800) (κεφ. VI), (3) την αποκρυστάλλωση του «απόλυτου ιδεαλισμού» των Σέλλινγκ και Χέγκελ και τις απαρχές της ρήξης μεταξύ τους (1801-1804) (κεφ. VII).

Δεν θα συζητήσουμε άλλους στοχαστές, σημαντικούς για τη φιλοσοφική κίνηση που εξετάζουμε, όπως τον ποιητή Φρίντριχ Χέλντερλιν [Friedrich Hölderlin] (1770-1843), συμφοιτητή και συγκάτοικο των Χέγκελ και Σέλλινγκ στην Τυβίγγη [Tübingen], ή τους λεγόμενους «ρομαντικούς της Ιένας»: τον, επίσης ποιητή, Νοβάλις [Novalis] (καλλιτεχνικό ψευδώνυμο του Φρίντριχ φον Χάρντενμπεργκ [Friedrich von Hardenberg]) (1772-1801), τον Φρίντριχ Σλέγκελ, τον Σλαϊερμάχερ [Friedrich

² Η «θετική φιλοσοφία» του ύστερου Σέλλινγκ αναπτύσσεται σε αντίστιξη προς μια «αρνητική φιλοσοφία». Η τελευταία οικοδομεί, κοντολογίς, ένα «σύστημα του καθαρού Λόγου», η πρώτη εκκινεί από ένα εξω-λογικό Είναι [unvordenkliches Sein].

Schleiermacher] (1768-1834). Η φιλοσοφία του «γερμανικού ιδεαλισμού» υπήρξε οπωσδήποτε πιο πλούσια ως προς τη γκάμα των τοποθετήσεων από ό,τι θα φανεί στα επόμενα, όπου αναγκαστικά θα περιοριστούμε στους Φίχτε, Σέλλινγκ, Χέγκελ. Σε κάθε περίπτωση, η φιλοσοφία του «γερμανικού ιδεαλισμού» δεν υπήρξε μια ενιαία, μονολιθική φιλοσοφία. Ακόμη, είναι μάλλον απλουστευτική η θεώρηση πώς κάποια πορεία με αναγκαία βήματα οδήγησε από τον Φίχτε στον Σέλλινγκ και από εκεί στον Χέγκελ. Μια τέτοια τελεολογική θεώρηση, μιας αναγκαίας πορείας που καταλήγει στον Χέγκελ, έχει τη ρίζα της στον ίδιο τον Χέγκελ, αλλά γίνεται μέχρι σήμερα συχνά δεκτή στην ιστοριογραφία της φιλοσοφίας.

Η φιλοσοφία του «γερμανικού ιδεαλισμού» δεν διαμορφώθηκε μόνο μέσα από το διάλογο ανάμεσα στους στοχαστές που συμερίζονταν ένα πάνω-κάτω κοινό φιλοσοφικό πρόγραμμα, αλλά και μέσα από τον γόνιμο διάλογο με θέσεις διαφορετικές ή αντίπαλες: με εκείνους που επιχειρούσαν να καταδείξουν τη ματαιότητα του στόχου ενός «συστήματος του καθαρού Λόγου». Στα επόμενα, θα σταθούμε στον Φρίντριχ Χάινριχ Γιακόμπι [Friedrich Heinrich Jacobi] (1743-1819) και στην επίδραση που άσκησαν οι θέσεις του στην κίνηση που εξετάζουμε, μέσα από τις παρεμβάσεις του σε δύο σημαντικές φιλοσοφικο-θεολογικές διενέξεις της εποχής που ήδη αναφέρθηκαν παραπάνω: τη διένεξη για τον πανθεισμό (1785-1786) (κεφ. III) και τη διένεξη για τον αθεισμό (1798-1799) (κεφ. V). Πάνω από τους πρωταγωνιστές του «γερμανικού ιδεαλισμού» πλανιόταν σε όλη τους την πορεία η υποψία του σπινοζισμού και του αθεισμού.³ Ο Φίχτε αποπέμφθηκε από το Πανεπιστήμιο της Ιένας κατά συνέπεια της δεύτερης διένεξης. Ακόμη, το 1841, δέκα χρόνια μετά το θάνατο του Χέγκελ, ο Σέλλινγκ κλήθηκε στο Βερολίνο, όπου ο Χέγκελ είχε διατελέσει καθηγητής και πρύτανης του Πανεπιστημίου, προκειμένου να παραδώσει πανεπιστημιακά μαθήματα για τη «θετική φιλοσοφία» του και να «ξεριζώσει τη δρακοσπορά του εγελιανού πανθεισμού».

³ Πβ. και τον εξής διάλογο από το μυθιστόρημα *Θάνος Βλέκας* (1855) του Παύλου Καλλιγά (1814-1896):

«- Μετά τὸν Βολταῖρον ἐφάνησαν ἄλλοι δεινότεροι, ὁ Κάντιος, ὁ Φίχτιος, ὁ Σχελίγγιος, ὁ Ἔγκελος καὶ τὰ στίφη αὐτῶν.

- Αὐταὶ εἶναι αἱ πύλαι τοῦ ἄδου, αἱ ὁποῖαι οὐδέποτε κατισχύσουσιν.

- Αὐτοὶ εἶναι σήμερον οἱ προφήται, τῶν ὁποίων ἡ κεφαλὴ ἀνταυγάζει τὸ φῶς τῆς γνώσεως.

- Ἐκ στόματος κοράκων ἐξελεύσεται κρᾶ!!.. Μακρὰν, μακρὰν ἀπὸ σᾶς γενεὰ ἄπιστος καὶ μοιχαλὶς!»

Τι σημαίνει «ιδεαλισμός»;

Στο πρώτο δημοσιευμένο έργο του, τη *Διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, ο Χέγκελ παρατηρεί το εξής: Συνηθίζει κανείς, όταν έρχεται αντιμέτωπος με μια φιλοσοφική θεωρία, να της δίνει ένα όνομα και να θεωρεί ότι ξεμπερδέψε με αυτήν. «Όπως ο Αδάμ δήλωσε την κυριαρχία του επί των ζώων δίνοντάς τους ονόματα», έτσι κανείς σπεύδει να βρει ένα όνομα για μια φιλοσοφική θεωρία και δηλώνει με αυτό τον τρόπο πως την υπέταξε, την κατέταξε, την κατάλαβε (ΔΣ, σελ. 15). Εκείνο που επισημαίνει εδώ ο Χέγκελ μοιάζει πράγματι να είναι η μοίρα της δικής του φιλοσοφίας όπως και ολόκληρης της κίνησης που σφράγισε. Κολλάμε σε αυτή τη φιλοσοφία την ετικέτα του «ιδεαλισμού» και θεωρούμε ότι την περιγράψαμε, ότι καταλάβαμε τι σημαίνει και, συνήθως, ότι μπορούμε άρα να διαχωρίσουμε τη θέση μας από αυτήν.

Ήδη στην εποχή τους, γινόταν αντιληπτό πως οι φιλόσοφοι που εξετάζουμε απαρτίζουν μια φιλοσοφική κίνηση με κοινή αφετηρία και πάνω-κάτω κοινούς στόχους. Ο όρος «γερμανικός ιδεαλισμός» καθιερώθηκε όμως αρκετά αργότερα προκειμένου να χαρακτηρίσει την κίνηση. Όσο κι αν οι ίδιοι οι πρωταγωνιστές χρησιμοποιούν τον όρο «ιδεαλισμός», ο όρος μάλλον περισσότερο μπερδεύει παρά εξηγεί τη φιλοσοφία τους.⁴ Τι σημαίνει λοιπόν «ιδεαλισμός»;

Στη φιλοσοφική ορολογία συναντούμε τα δίπολα *ιδεαλισμός-ρεαλισμός* ή και *ιδεαλισμός-υλισμός*. Πιο δόκιμο είναι μάλλον το πρώτο δίπολο: Η γνωσιοθεωρητική θέση του *ιδεαλισμού* αντιπαρατίθεται σε εκείνην του *ρεαλισμού*. Ο ρεαλιστής δέχεται μια αντικειμενική πραγματικότητα ανεξάρτητη από το υποκείμενο της γνώσης. Ο ιδεαλιστής, αντίθετα, δεν δέχεται μια τέτοια ανεξαρτησία του αντικειμένου. Όπως θα δούμε, όλοι οι εκπρόσωποι του λεγόμενου «γερμανικού ιδεαλισμού» ζητούν μια

⁴ Ο όρος «γερμανικός ιδεαλισμός» είναι ίσως παρεξηγήσιμος και ως προς τον προσδιορισμό «γερμανικός». Δεν έχουμε να κάνουμε με μια φιλοσοφία προγραμματικά «γερμανική», με κάποιον ιδεαλισμό που τάχα διακρίνει το γερμανικό έθνος. Η φιλοσοφία που εξετάζουμε ήταν μια φιλοσοφία με κοσμοπολιτική πρόθεση, σε συνέχεια του Ευρωπαϊκού Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα. Οι πρωταγωνιστές της υπήρξαν ένθερμοι υποστηρικτές της Γαλλικής Επανάστασης του 1789 και η φιλοσοφία τους θεωρήθηκε, και στην εποχή της, ως έκφραση του ίδιου επαναστατικού πνεύματος: Έδρα των αρχών της γνώσης και της πράξης δεν είναι άλλη από τον καθολικό ανθρώπινο Λόγο και την ανθρώπινη ελευθερία.

σύνθεση ιδεαλισμού και ρεαλισμού, έναν «ιδεαλ-ρεαλισμό» ή «ρεαλ-ιδεαλισμό», όπως τον αποκαλεί ήδη ο Φίχτε. Δεν ζητούν την άρνηση του ρεαλισμού. Δεν υποστηρίζουν έναν υποκειμενισμό ή σολιψισμό, την άρνηση της αντικειμενικής πραγματικότητας. Το κύριο μοτίβο τους δεν είναι άλλο από την αντικειμενικότητα του Λόγου, θεωρητικού και πρακτικού. Ο όρος «απόλυτος ιδεαλισμός», που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του μέσου Σέλλινγκ και του ώριμου Χέγκελ, δεν σημαίνει έναν ακραίο ιδεαλισμό και αντι-ρεαλισμό. Σημαίνει ακριβώς μια φιλοσοφική θέση που δεν αντιπαρατίθεται σε μια άλλη, που δεν είναι λοιπόν σχετική, που δεν είναι ιδεαλιστική σε αντίθεση με μια ρεαλιστική θέση. Σημαίνει έναν ιδεαλισμό που, όντας πλήρως ιδεαλισμός, είναι συνάμα πλήρως και απολύτως ρεαλισμός.

Σε ό,τι αφορά το δίπολο *ιδεαλισμός-υλισμός*, αυτό το χρησιμοποιεί ήδη ο Λάιμπνιτς [Leibniz] (1646-1716) προκειμένου να αντιδιαστείλει μια πλατωνική από μια επικούρεια θέση: Για τον *ιδεαλιστή*, με αυτή την έννοια, εκείνο που αληθινά υπάρχει, τα όντως όντα, είναι οι ιδέες. Για τον *υλιστή*, εκείνο που αληθινά υπάρχει είναι η ύλη, και τα νοητικά φαινόμενα ανάγονται σε αυτήν. Η θέση του πρώτου – προκειμένου να μη συγχέεται με τη θέση που εκτέθηκε παραπάνω ως αντίθετη του ρεαλισμού – θα ήταν ίσως πιο δόκιμο να χαρακτηριστεί με τους όρους «νοησιοκρατία» (ιντελεκτουαλισμός) ή «πνευματοκρατία» (σπιριτουαλισμός). Η θέση του ίδιου του Λάιμπνιτς ήταν πράγματι νοησιοκρατική ή πνευματοκρατική: η αληθινή πραγματικότητα είναι νοητικής φύσης, αποτελείται από πνευματικά όντα, τις μονάδες. Το δίπολο ιδεαλισμός-υλισμός απαντά, όπως θα δούμε, και στον Γιακόμπι, με την ίδια σημασία όπως και στον Λάιμπνιτς (βλ. παρακάτω κεφ. V).

Κατόπιν, η αντίθεση ιδεαλισμού-υλισμού αναγορεύεται από τον Φρίντριχ Ένγκελς [Friedrich Engels] (1820-1895) σε θεμελιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας. Οφείλει κανείς να διαλέξει μια από τις δύο πλευρές: είτε να είναι ιδεαλιστής είτε να είναι υλιστής. Η θέση αυτή του Ένγκελς περνά σε μεγάλο βαθμό στον μαρξισμό του 20ού αιώνα. Στην αντίθεση ιδεαλισμού-υλισμού, όπως εμφανίζεται στον Ένγκελς και σε εκείνους που τον ακολούθησαν, μοιάζουν πάντως να συγχέονται τα δύο δίπολα που διακρίθηκαν εδώ.

Σε κάθε περίπτωση, οι φιλόσοφοι που εξετάζουμε, οι «Γερμανοί ιδεαλιστές», δεν υιοθετούν μια ιδεαλιστική ή νοησιοκρατική θέση (του στυλ: «εκείνο που αληθινά υπάρχει είναι μια πνευματική οντότητα»), την οποία αντιπαραθέτουν σε μια απορριπτέα υλιστική θέση. Ιδιαίτερα ο Σέλλινγκ και ο Χέγκελ κατανοούν, όπως θα δούμε (κεφ. VI και VII), το εγχείρημά τους ως υπέρβαση και αυτού του διπόλου, ως

υπέρβαση της αντίθεσης μεταξύ ιδεαλισμού/νοησιοκρατίας, από τη μια, και υλισμού, από την άλλη. «Όπως είναι ο υλισμός μέχρι σήμερα, είναι εντελώς ακατανόητος, και, όπως γίνεται κατανοητός, δεν διαφέρει πια πράγματι από τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό» (ΣΥΙ, σελ. 76).

Με πολύ χαρακτηριστικό τρόπο αποτυπώνεται η σχέση ανάμεσα στα δυο παραπάνω δίπολα και ο στόχος της υπέρβασής τους σε μια παράδοση του Σέλλινγκ στο Πανεπιστήμιο της Ιένας κατά το εαρινό εξάμηνο του 1801:

[...Η] αληθής ή μάλλον μοναδική φιλοσοφία μπορεί να υπάρχει υπό περισσότερες μορφές. Αυτές είναι: ιδεαλισμός [Idealismus], ρεαλισμός [Realismus], νοησιοκρατία [Intellektualismus] και υλισμός [Materialismus]. Η προσπάθεια του Σέλλινγκ είναι να εντοπίσει το σημείο α-διαφορίας [Indifferenzpunkt] αυτών των τεσσάρων διαφορών, οι οποίες εντέλει κατατείνουν στο ίδιο πράγμα όσο κι αν μοιάζουν να αντιφάσκουν η μία στην άλλη.⁵

⁵ Σημειώσεις του φοιτητή Ιγνάτιου Τρόξλερ [Ignaz Paul Vital Troxler] από την παράδοση του Σέλλινγκ κατά το εαρινό εξάμηνο 1801, στο: Klaus Düsing (επιμ.), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, Dinter, Κολωνία 1988, σελ. 33. Για τη σχέση ανάμεσα στα δυο δίπολα βλ. στο ίδιο, σελ. 38: Ο ιδεαλισμός είναι η ανώτερη βαθμίδα του ιντελεκτουαλισμού (της νοησιοκρατίας). Ο ρεαλισμός, αντίστοιχα, είναι η ανώτερη βαθμίδα του υλισμού. Στη συνεπή τους ανάπτυξη, ωστόσο, οι αντίθετοι πόλοι συγκλίνουν.

II. Ο Καντ και το «σύστημα του καθαρού Λόγου» (1781-1790)

Υπερβατολογικός ιδεαλισμός

Ήδη ο Καντ επιχειρεί στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* (Α έκδοση: 1781, Β έκδοση: 1787) να συνδυάσει μια ιδεαλιστική με μια ρεαλιστική θέση. Η φιλοσοφία του είναι ένας *υπερβατολογικός ιδεαλισμός*, που είναι όμως συνάμα *εμπειρικός ρεαλισμός*. Τι σημαίνει αυτό;

Η *υπερβατολογική* θεώρηση του Καντ σημαίνει ότι πριν στραφούμε στα αντικείμενα της γνώσης μας, εξετάζουμε την ίδια μας τη γνωστική ικανότητα και τους *όρους* (τις προϋποθέσεις) της γνώσης μας. Τα αντικείμενα της γνώσης μας συμμορφώνονται υποχρεωτικά με τους όρους της ικανότητάς μας να τα γνωρίσουμε. Δεν μπορούν να είναι αντικείμενα για μας παρά μόνο υπό αυτούς τους υποχρεωτικούς όρους: τους όρους υπό τους οποίους εποπτεύουμε αντικείμενα με τις αισθήσεις μας (μορφές της εποπτείας: χώρος και χρόνος) και εκείνους υπό τους οποίους σκεφτόμαστε τα αντικείμενα (μορφές της διάνοιας: έννοιες και αρχές). Η γνώση δεν συνίσταται σε μια παθητική πρόσληψη, αλλά στην ενεργητική σύνθεση του αντικειμενικού κόσμου από την υποκειμενική συνείδηση. Αυτή η σύνθεση δεν είναι απλώς μια εκ των υστέρων επεξεργασία ενός δοσμένου υλικού των αισθήσεων, καθώς η σύνθεση του υλικού προσθέτει σε αυτό κάτι που δεν αντλείται από το ίδιο το υλικό, από την *ύλη* των αισθήσεων. Τι είναι αυτό το κάτι; Είναι ακριβώς οι *μορφές* της εποπτείας και της διάνοιας. Οι μορφές αυτές εισάγουν μια αντικειμενική τάξη στις παραστάσεις μας (διάταξη στο χώρο, διαδοχή στο χρόνο με βάση την αρχή της αιτιότητας), χάρη στην οποία αυτές μπορούν να αναφέρονται σε αντικείμενα (για παράδειγμα: αντί να λέω «τώρα βλέπω ένα πλοίο εδώ, τώρα βλέπω ένα πλοίο εκεί», μπορώ να πω: «το πλοίο κινείται από το σημείο Α στο σημείο Β»). Οι μορφές διασφαλίζουν την αντικειμενικότητα της εμπειρικής γνώσης και συγκροτούν τα ίδια τα αντικείμενα: «Οι όροι της δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει είναι συγχρόνως όροι δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας» (ΚΚΑ, Α158/Β 197).

Ωστόσο, τα αντικείμενα, όπως συγκροτούνται υποχρεωτικά υπό τους όρους της εμπειρίας μας, δεν είναι παρά αντικείμενα για μας, *φαινόμενα*. Δεν είναι *πράγματα καθαυτά*, ανεξάρτητα από τη γνωστική μας ικανότητα. Αυτό σημαίνει η θέση του *υπερβατολογικού ιδεαλισμού*. Από την *υπερβατολογική σκοπιά*, όταν δηλαδή

εξετάζουμε τις προϋποθέσεις της εμπειρίας μας, διαπιστώνουμε ότι τα αντικείμενα, είναι ιδεατά, φαινόμενα. Διακρίνουμε, λοιπόν, τα φαινόμενα από το άγνωστο *πράγμα καθαυτό*, το οποίο υποθέτουμε ως πηγή του υλικού των αισθήσεων.

Ωστόσο, ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός συμβαδίζει με έναν *εμπειρικό ρεαλισμό*. Όταν λέμε ότι τα αντικείμενα είναι φαινόμενα, δεν εννοούμε ότι είναι απατηλές εικόνες, ότι είναι πλάνες. Δεν σημαίνει ότι με αυτό τον τρόπο φαίνονται στον έναν, ενώ στον άλλο φαίνονται αλλιώς. Από την *εμπειρική σκοπιά* της καθεμιάς και του καθενός μας, όσο δηλαδή μένουμε εντός της εμπειρίας και δεν κάνουμε το βήμα έξω από αυτήν για να θεωρήσουμε την ίδια και τους όρους της, τα αντικείμενα είναι πραγματικά, απέναντί μας, μπορούμε να τα αντιμετωπίσουμε σαν πράγματα καθαυτά. Οι μορφές της εποπτείας (χώρος και χρόνος) και της νόησης εξασφαλίζουν ακριβώς την αντικειμενικότητα της εμπειρίας. Αναφερόμαστε όλες και όλοι μας σε έναν κοινό κόσμο, στα ίδια αντικείμενα, όπως συγκροτούνται υπό αυτές τις μορφές. Τα αντικείμενα της εμπειρίας μας είναι φαινόμενα για μια *συνείδηση εν γένει*, για ένα *υπερβατολογικό εγώ*. Στο βαθμό που το κάθε ατομικό εγώ δεν συνθέτει τις παραστάσεις του με τρόπο αυθαίρετο, υποκειμενικό, αλλά σύμφωνα με αναγκαίους κανόνες (υπό τις καθολικές μορφές), δηλαδή με τρόπο που θα ίσχυε για ένα εγώ εν γένει, οι παραστάσεις μπορούν να αναφέρονται σε αντικείμενα και να κομίζουν αντικειμενική γνώση.

Η δίκαιη απαίτηση του Λόγου για το απόλυτο

Η έγκυρη γνώση περιορίζεται στο πεδίο της εμπειρίας. Αφορά φαινόμενα, δηλαδή αντικείμενα στο χώρο και το χρόνο. Για τον Καντ, υπάρχει ωστόσο μια αναπόφευκτη ροπή του ανθρώπινου Λόγου να υπερβεί αυτά τα όρια. Κι αυτό γιατί η γνώση μας είναι πάντα *υπό όρους*. Αφορά φαινόμενα που έχουν ως όρους τους άλλα φαινόμενα: π.χ. ως όρια στο χώρο ή ως αιτίες τους. Ενόψει του υπό όρους, η σκέψη έχει «κάθε δίκαιο» να ζητά *το άνευ όρων ή το απόλυτο* (ΚΚΑ, Β XX). Ζητά λοιπόν την ολότητα στις σειρές των όρων, π.χ. σε αιτιακές αλυσίδες. Την ικανότητα της σκέψης που στρέφεται στο υλικό των αισθήσεων και το οργανώνει υπό τις μορφές της, ο Καντ την ονομάζει *διάνοια* [Verstand]. Τη λειτουργία της σκέψης που ζητά να επεκτείνει τη γνώση της διάνοιας ως το απόλυτο, την ονομάζει *Λόγος* [Vernunft] με τη στενή έννοια. Με την ευρεία έννοια, ο Λόγος σημαίνει συνολικά την ικανότητα της σκέψης, περιλαμβάνει δηλαδή και τη διάνοια. Ο Λόγος (με την πρώτη σημασία, με τη στενή έννοια) επεκτείνει λοιπόν τις έννοιες της διάνοιας –όπως την κατηγορία της

αιτιότητας— ως το απόλυτο. Με αυτό τον τρόπο, καταλήγει στις παραδοσιακές ιδέες της μεταφυσικής: την ιδέα μιας σκεπτόμενης υπόστασης (όπου ενυπάρχουν όλοι οι όροι της σκέψης), τις ιδέες του κόσμου ως όλου, την ιδέα του Θεού.

Ωστόσο, οι ιδέες αυτές δεν κομίζουν καμία γνώση. Η καθαρή σκέψη που χάνει την αναφορά της στο υλικό των αισθήσεων πέφτει σε *παραλογισμούς*, δηλαδή εσφαλμένους συλλογισμούς (για την ύπαρξη μιας υποστασιακής ψυχής ή για την ύπαρξη του Θεού), και σε *αντινομίες*. Οι αντινομίες προκύπτουν στο πεδίο της κοσμολογίας: αποδεικνύεται εκ του Λόγου τόσο ότι ο κόσμος θα πρέπει να είναι άπειρος ως προς την έκταση και την ιστορία του όσο και ότι θα πρέπει να είναι πεπερασμένος, τόσο ότι θα πρέπει να υπάρχει μια πρώτη, απροϋπόθετη αρχή στις αιτιακές αλυσίδες όσο και ότι αυτές θα πρέπει να εκτείνονται επ' άπειρον. Ο Λόγος δεν μπορεί να σκεφτεί την ολότητα στις σειρές των όρων των φαινομένων παρά μόνο με αντιφατικό τρόπο.

Η Υπερβατολογική Διαλεκτική της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* αποκαλύπτει λοιπόν τις πλάνες και τα αδιέξοδα της μεταφυσικής. Τη λύση στο αδιέξοδο προσφέρει ακριβώς η θέση του υπερβατολογικού ιδεαλισμού: Το αντικείμενο της γνώσης δεν είναι ένας έτοιμος κόσμος, ένα δεδομένο πλήρες όλο, αλλά το προϊόν μιας αέναης σύνθεσης εκ μέρους της συνείδησης. Το πεδίο της έγκυρης γνώσης είναι το πεδίο των αισθητών, των *φαινομένων*. Ο Λόγος μπορεί μονάχα να σκέφτεται ένα υπεραισθητό θεμέλιο αυτού του πεδίου, ως *νοούμενο*. Από την άλλη, οφείλει κιόλας να σκεφτεί ένα τέτοιο θεμέλιο. Η σκέψη του απολύτου δεν παύει να περιγράφει ένα αναγκαίο όσο κι αναγκαία ανεπίλυτο πρόβλημα για τη σκέψη. «Ο Λόγος δεν μπορεί να αμυνθεί απέναντι στη σκέψη [του απολύτου], δεν μπορεί ωστόσο και να την αντέξει» (ΚΚΛ, Α 613/Β 641). Οι ιδέες της μεταφυσικής αποκτούν μάλιστα μια αναγκαία και ωφέλιμη *ρυθμιστική* λειτουργία σε σχέση με την εμπειρική γνώση: οι ιδέες της ολότητας προσανατολίζουν το Λόγο προς τη ζητούμενη ενότητα και πληρότητα της γνώσης.

Θεωρητικός και πρακτικός Λόγος

Η αποτυχία του θεωρητικού Λόγου να συλλάβει την ολότητα ή το απόλυτο είναι για τον Καντ ευεργετική. Κι αυτό γιατί ο περιορισμός της γνώσης ανοίγει το δρόμο για την πράξη. Ανοίγει το δρόμο για τον πρακτικό προσδιορισμό του απολύτου: Στην πρακτική σφαίρα, το απόλυτο προσδιορίζεται ως ελευθερία, ως άνευ όρων ηθικός αυτοκαθορισμός του δρώντος υποκειμένου.

Η Τρίτη Αντινομία στην *Κριτική του καθάρου Λόγου* αφορά την κατηγορία της αιτιότητας: Ισχύει χωρίς όρια η αρχή της αιτιότητας; Θα πρέπει δηλαδή το καθετί να προκύπτει ως αναγκαίο αποτέλεσμα κάποιας πρότερης αιτίας; Ή θα πρέπει εντέλει να υπάρχει μια απόλυτη πρώτη αιτία, που δεν θα προϋποθέτει κάποια προηγούμενη; Η επίλυση της αντινομίας χάρη στη θέση του υπερβατολογικού ιδεαλισμού διασφάλιζε ότι δεν είναι αδύνατη η ελευθερία, δηλαδή μια τέτοια άνευ όρων αρχή αιτιακών αλυσίδων. Η ισχύς της αρχής της αιτιότητας είναι μεν απεριόριστη στο πεδίο των φαινομένων. Μπορεί όμως κανείς να σκεφτεί ότι ο άνθρωπος ως νοούμενο, ως πράγμα καθαυτό, δεν υπόκειται στην αρχή της αιτιότητας: ότι η πράξη του που ως αισθητή τελεί υπό κάποιους όρους, μπορεί να είναι συγχρόνως, από τη σκοπιά των πραγμάτων καθαυτά, μια πράξη από ελευθερία.

Την πραγματικότητα της ελευθερίας τεκμηριώνει ο *ηθικός νόμος*, η αρχή του καθάρου πρακτικού Λόγου, που εκθέτει ο Καντ στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* (1788). Ποια είναι αυτή η αρχή που έχει την έδρα της στον ίδιο τον ανθρώπινο Λόγο; Είναι η αρχή που επιτάσσει την καθεμιά και τον καθένα να υιοθετεί τη σκοπιά του καθολικού, να μην άγεται και φέρεται από τα πάθη και τις κλίσεις των αισθήσεων «Πράττε κατά τρόπο ώστε ο γνώμονας της βούλησής σου να μπορεί κάθε φορά να ισχύει ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας» (*KPII*, § 7). Ως άνευ όρων, *κατηγορική προστακτική*, η αρχή οφείλει να καθοδηγεί την πράξη των ανθρώπων. Το γεγονός πως υποκειμέθα σε μια τέτοια αρχή, το καθήκον μας να πράττουμε το σωστό υπό οποδήποτε αντίξοες συνθήκες ή και ενάντια στο ίδιο συμφέρον, τεκμηριώνει την υπεραισθητή, νοούμενη φύση μας: μάς αίρει πάνω από τον κόσμο των αισθητών, των φαινομένων.

Ο Καντ αποδίδει στον πρακτικό Λόγο το *πρωτείο* έναντι του θεωρητικού: Εκεί που ο θεωρητικός Λόγος καταλήγει σε αδιέξοδο και αδυνατεί να αποφανθεί αν υπάρχει ελευθερία ή αν πρόκειται για μια πλάνη, ο πρακτικός Λόγος τεκμηριώνει, διαμέσου του ηθικού νόμου, την πραγματικότητα της ελευθερίας. Ας σταθούμε όμως και στην αντιστοιχία ανάμεσα στον θεωρητικό και τον πρακτικό Λόγο. Στο θεωρητικό πεδίο, η αντικειμενικότητα της γνώσης θεμελιώθηκε στις καθολικές αρχές του ίδιου του Λόγου και όχι σε μια παθητική πρόσληψη του αντικειμένου. Έτσι κι εδώ, οι αρχές της ηθικής θεμελιώνονται στην *αυτονομία* του Λόγου. Ο άνθρωπος ως έλλογον ον (και το οποιοδήποτε έλλογον ον ως τέτοιο) δίνει στον εαυτό του το νόμο της πράξης. Δεν είναι έρμαιο εσωτερικών ή εξωτερικών καταναγκασμών. Ακόμη, δεν καθοδηγείται από

κάποιο ηθικό συναίσθημα ούτε από κάποιο νόμο που υπαγορεύεται έξωθεν, από τον Θεό ή όποια άλλη αρχή.

Η πρακτική φιλοσοφία του Καντ υπήρξε καθοριστική για τη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του γερμανικού ιδεαλισμού. Οι πρωταγωνιστές της κίνησης υποδέχτηκαν με ενθουσιασμό την ιδέα της αυτονομίας του πρακτικού Λόγου και, ακολουθώντας τον Καντ, τοποθέτησαν την ιδέα της ελευθερίας στην κορυφή των συστημάτων τους.

Οι διάδοχοι του Καντ έβλεπαν ωστόσο την ιδέα της αυτονομίας να απειλείται από τους θεμελιώδεις δυϊσμούς της καντιανής φιλοσοφίας: από το χάσμα ανάμεσα στον κόσμο των αισθητών και σε εκείνον των νοητών ή, με άλλα λόγια, ανάμεσα στον θεωρητικό Λόγο –τους μηχανικούς νόμους της διάνοιας, που διέπουν τα φαινόμενα– και στον πρακτικό Λόγο –την καθολική ηθική επιταγή. Αν ο άνθρωπος είναι ένας πολίτης δύο κόσμων, του νοητού κόσμου αφενός και του αισθητού αφετέρου, τότε ποιος εγγυάται ότι η πράξη του, που καθαυτή είναι ελεύθερη και έχει ηθικά κίνητρα, μπορεί πράγματι να επιφέρει ηθικά αποτελέσματα στον αισθητό κόσμο τον οποίο κατοικεί; Κι αν χαίνει όντως ένα βάραθρο ανάμεσα στην ηθική πράξη και στην τάξη του αισθητού κόσμου, τότε δεν είναι η ελευθερία εντέλει ανίσχυρη και άρα, ουσιαστικά, και πάλι μια φενάκη; Η δυσκολία που έβλεπαν εδώ οι διάδοχοι του Καντ υπήρξε μία από τις βασικές αιτίες που τους ώθησαν να μετασχηματίσουν τη φιλοσοφία του. Οι πρωταγωνιστές του γερμανικού ιδεαλισμού επιχείρησαν να σκεφτούν με έναν τρόπο ριζικότερο από ό,τι ο Καντ την ενότητα θεωρητικού και πρακτικού Λόγου. Μάλιστα, με πρώτο τον Φίχτε, ριζοσπαστικοποίησαν την καντιανή σύλληψη του πρωτείου του πρακτικού Λόγου: όπως θα δούμε (κεφ. IV), για τον Φίχτε, ο πρακτικός Λόγος είναι εκείνος που θεμελιώνει και τον ίδιο τον θεωρητικό Λόγο.

Ο ίδιος ο Καντ έθεσε το πρόβλημα της γεφύρωσης του χάσματος ανάμεσα στα φαινόμενα και τα νοούμενα, στην ηθική πράξη και στα αισθητά αποτελέσματά της. Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου*, το πρόβλημα τίθεται ως εξής: ο δρόμος της αρετής, η ηθικότητα, δεν φαίνεται να οδηγεί στην ικανοποίηση των φυσικών σκοπών μας, στην ευτυχία μας. Από την άλλη, δεν δικαιούται κανείς να ζητά την ευδαιμονία εις βάρος της αρετής, παρακάμπτοντας την ηθική επιταγή. Τη λύση βλέπει ο Καντ στα *αιτήματα του πρακτικού Λόγου*: Ο Λόγος αιτεί τη σύμπτωση αρετής και ευδαιμονίας μέσα από το δρόμο της αρετής. Αιτεί την άπειρη διάρκεια ύπαρξης του ηθικού προσώπου προς επίτευξη της αρετής και, κατόπιν, αιτεί την ύπαρξη του Θεού που θα επιβραβεύσει τον ενάρετο με το έπαθλο της ευδαιμονίας. Με αυτή την, ομολογουμένως παράξενη, κατασκευή, ο Καντ αποκαθιστά τις παραδοσιακές μεταφυσικές ιδέες της αθανασίας

της ψυχής και της ύπαρξης του Θεού. Οι σχετικές θεωρητικές αποδείξεις είχαν συλλήβδην καταρριφθεί στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Ο πρακτικός Λόγος δικαιούται, ωστόσο, να δεχτεί αυτές τις ιδέες, κι εδώ συνίσταται το πρωτείο του. Δικαιούται, όμως, να τις δεχτεί μονάχα από πρακτική άποψη, μόνο για χάρη της αυτόνομης ηθικής πράξης. Η καντιανή ηθικοθεολογία βρέθηκε στο επίκεντρο της *διένεξης για τον αθεϊσμό* που θα συζητήσουμε στα επόμενα (κεφ. V). Η τροπή που πήρε το καντιανό αυτό θεώρημα στα χέρια του Φίχτε, επέφερε την κατηγορία του αθεϊσμού και οδήγησε εντέλει στην αποπομπή του Φίχτε από το Πανεπιστήμιο της Ιένας.

Τα πεδία της πράξης και της θεωρίας επιχειρεί ο Καντ συστηματικά να γεφυρώσει προπάντων στην *Κριτική της δύναμης της κρίσης* (1790). Ο Καντ σκέφτεται τη δύναμη της κρίσης ως την ικανότητα της σκέψης που μεσολαβεί ανάμεσα στη διάνοια και το υλικό της εποπτείας όπως και ανάμεσα στη διάνοια και το Λόγο με τη στενή έννοια. Η Τρίτη Κριτική του Καντ ασχολείται στο πρώτο μέρος της με την *αισθητική δύναμη της κρίσης*, με τους όρους της αισθητικής κρίσης, δηλαδή της αποτίμησης του ωραίου και του υψηλού στη φύση και την τέχνη. Κι αν ήδη η αισθητική αποτίμηση γεφυρώνει αισθητά και νοητά – «η ομορφιά ως σύμβολο της ηθικότητας» (ΚΚΔ, §59) –, τη λειτουργία αυτή προπάντων αναλαμβάνει η *τελεολογική δύναμη της κρίσης*, το θέμα του δεύτερου μέρους του έργου.

Για τον Καντ, δεν μπορεί κανείς να δεχτεί σκοπούς στη φύση έχοντας την αξίωση μιας αντικειμενικής γνώσης. Δεν δικαιούμαστε δηλαδή να ερμηνεύσουμε δογματικά τα προϊόντα της φύσης ως αποτελέσματα μιας σκόπιμης δημιουργίας, κατ' αναλογία με τα έργα της ανθρώπινης τέχνης. Ωστόσο, η οργάνωση των έμβιων όντων δεν μπορεί και να εξηγηθεί με βάση τους μηχανικούς νόμους της διάνοιας. Διαπιστώνει κανείς μια σκοπιμότητα στη διάταξη των μελών ενός οργανισμού, η οποία επιτάσσει να θεωρήσει κανείς τον οργανισμό *ως εάν* τα μέλη να συντέθηκαν πράγματι σκόπιμα με βάση μια ιδέα του όλου. Δεν κρίνουμε λοιπόν αντικειμενικά ότι έτσι συγκροτήθηκε ο οργανισμός. Ωστόσο, υποκειμενικά, ρυθμιστικά, τον ερμηνεύουμε υποχρεωτικά με αυτό τον τρόπο προκειμένου να καταλάβουμε τη λειτουργία του κάθε μέλους εντός του όλου. Θεωρούμε λοιπόν τη φύση ως εάν να ήταν το έργο ενός νοήμονος δημιουργού. Μπορούμε τότε να σκεφτόμαστε ότι η φύση, η φύση μέσα μας κι εκείνη έξω από μας, θα είναι εντέλει επιδεκτική στους ηθικούς σκοπούς μας. Σε αυτή την ιδέα στηρίζεται η *φιλοσοφία της ιστορίας* του Καντ. Οφείλουμε να αποτιμούμε την πορεία των ανθρώπινων κοινωνιών ως εάν να κατευθύνεται προς έναν ηθικό σκοπό: μια παγκόσμια κοινοπολιτεία ρεπουμπλικανικών, δίκαιων κρατών που θα διασφαλίζει την ειρήνη. Τα

καντιανά αυτά μοτίβα θα συναντήσουμε στα επόμενα τόσο σε σχέση με τον Φίχτε (κεφ. IV) όσο προπάντων σε σχέση με το *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού* του Σέλλινγκ και, προοπτικά, σε σχέση με τον Χέγκελ (κεφ. VI).

Το σύστημα του καθαρού Λόγου

Οι τρεις Κριτικές του Καντ δεν αποτελούν την έκθεση της υπερβατολογικής φιλοσοφίας του, αλλά την προετοιμασία για τη συστηματική έκθεση αυτής της φιλοσοφίας. Το κριτικό έργο θέτει τις βάσεις ή προετοιμάζει το έδαφος για το *σύστημα* της φιλοσοφίας. Η κριτική του καθαρού Λόγου αποτελεί την «προπαιδευτική» για το «σύστημα του καθαρού Λόγου» (ΚΚΑ, Α 841/Β 869). Το σύστημα θα περιέχει ολόκληρη τη γνώση εκ του καθαρού Λόγου, εκείνη που δεν αντλείται από την εμπειρία, αλλά έχει την πηγή της στην ίδια τη γνωστική ικανότητα. Η καντιανή «επανάσταση στον τρόπο σκέψης» (ΚΚΑ, Β XI) καθιστά δυνατή τη φιλοσοφία ως σύστημα, τη συστηματική και εξαντλητική έκθεση της καθαρής γνώσης. Κι αυτό ακριβώς επειδή η καθαρή γνώση πηγάζει από την ίδια τη γνωστική ικανότητα και άρα μπορούμε να ανιχνεύσουμε τις ρίζες της και να παρακολουθήσουμε όλα τα κλαδιά της. Αντικείμενο της καθαρής γνώσης δεν είναι η απροσμέτρητη φύση των πραγμάτων, αλλά η φύση του Λόγου, η ιδιοσυστασία του, που μπορούμε να τη γνωρίσουμε πλήρως. Η συστηματική τάξη της γνώσης και των αντικειμένων της εδράζεται στη συστηματική φύση του ίδιου του Λόγου. Τι πάει να πει αυτό; Ο Λόγος δεν μπορεί να είναι ένα συνονθύλευμα εννοιών και αρχών, ατάκτως ερριμμένων. Ο Λόγος σημαίνει τη λογική τάξη. Αποτελεί λοιπόν ένα σύστημα, ένα όλον εντός του οποίου κάθε μέρος θα έχει την καθορισμένη θέση του. Ο Λόγος είναι, από τη φύση του, όπως ένας *οργανισμός*.

Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, η γενική του τίτλου είναι τόσο γενική υποκειμενική όσο και γενική αντικειμενική. Ο Λόγος είναι το όργανο της κριτικής, αλλά και το αντικείμενό της: σε κριτική υποβάλλονται οι αξιώσεις μιας γνώσης εκ του Λόγου και μόνο. Ομοίως, το *σύστημα του καθαρού Λόγου* έχει την ίδια διττή σημασία. Ο Λόγος είναι το όργανο της γνώσης, αλλά και το αντικείμενό της. Δεν έχουμε να κάνουμε παρά με τις έννοιες και αρχές που εδράζονται στον ίδιο το Λόγο. Το σύστημα του καθαρού Λόγου δεν σημαίνει παρά την πλήρη χαρτογράφηση του ίδιου του ανθρώπινου Λόγου.

Το σύστημα του καθαρού Λόγου είναι για τον Καντ το σύστημα της *μεταφυσικής*, δηλαδή της καθαρής γνώσης, που δεν αντλείται από την εμπειρία. Δεν

μπορεί, ωστόσο, η μεταφυσική να εγείρει την αξίωση μιας γνώσης πέραν της εμπειρίας. Όπως είδαμε, η καθαρή γνώση είναι εκείνη που αφορά τους όρους δυνατότητας της εμπειρίας. Η μεταφυσική είναι πλέον δυνατή ως επιστήμη, δηλαδή ως σύστημα της καθαρής γνώσης, ακριβώς επειδή αντικείμενό της είναι πια ο ίδιος ο Λόγος και όχι κάποια όντα ανεξάρτητα από αυτόν.

Το σύστημα θα χωρίζεται σε δύο μέρη, ένα *θεωρητικό* και ένα *πρακτικό μέρος*. Το θεωρητικό μέρος θα είναι μια *μεταφυσική της φύσης*. Θα αποτελείται (α) από την υπερβατολογική φιλοσοφία, δηλαδή τις καθαρές έννοιες και αρχές, και (β) από την καθαρή φυσική, δηλαδή τις *a priori* έννοιες και αρχές που καθιστούν δυνατή τη φυσική ως εμπειρική επιστήμη. Το κομμάτι αυτό του συστήματος – τις καθαρές αρχές της φυσικής επιστήμης που προκύπτουν από την εξειδίκευση των υπερβατολογικών όρων της γνώσης – το εξέθεσε ο Καντ στο έργο του *Μεταφυσικές πρώτες αρχές της φυσικής επιστήμης* (1786). Εκεί εκθέτει μια ριζικά δυναμική θεωρία της ύλης: η ύλη δεν ασκεί απλώς δυνάμεις, αλλά δεν είναι τίποτε άλλο από αυτές τις δυνάμεις. Η ίδια η ύλη «μετατρέπεται σε θεμελιώδεις δυνάμεις» (ΑΑ, τόμ. 4, σελ. 525), σε ελκτικές και απωστικές δυνάμεις. Η θεωρία αυτή είναι θεμελιώδης για την υπερβατολογική σύλληψη του Καντ: Όλες οι ιδιότητες των υλικών αντικειμένων ως φαινομένων της εξωτερικής εποπτείας (στο χώρο) ανάγονται σε εξωτερικές σχέσεις μεταξύ τους, σχέσεις γεωμετρικές και σχέσεις δυναμικές. Η καντιανή δυναμική θεωρία της ύλης υπήρξε επίσης καθοριστική για τη *φιλοσοφία της φύσης* του γερμανικού ιδεαλισμού: για τον Σέλλινγκ, όπως θα δούμε στα επόμενα (κεφ. VI), αλλά και για τον Χέγκελ.

Το πρακτικό μέρος του συστήματος θα είναι μια *μεταφυσική των ηθών*. Θα περιλαμβάνει τις καθαρές αρχές της ηθικής καθώς και εκείνες του δικαίου, που επίσης πηγάζουν από τον ηθικό νόμο, από τον καθαρό πρακτικό Λόγο. Το μέρος αυτό του συστήματος το εξέθεσε ο Καντ πλήρως προς το τέλος της ζωής του. Η καντιανή *Μεταφυσική των Ηθών* (1797) κυκλοφόρησε μάλιστα μετά από το *Θεμέλιο του Φυσικού Δικαίου* (1796) του Φίχτε. Ο Φίχτε και κατόπιν ο Σέλλινγκ, σε αντίθεση με τον Καντ, δεν συνάγουν τις αρχές του δικαίου από τον ηθικό νόμο, αλλά από την επίλυση ενός προβλήματος που αντιμετωπίζουν σαν μηχανικό/θεωρητικό και όχι σαν ηθικό πρόβλημα. Το πρόβλημα είναι η κοινωνική συμβίωση νοημόνων όντων και οι αρχές του δικαίου συνάγονται ως όροι αυτής της συμβίωσης.

Την υπερβατολογική φιλοσοφία, το πρώτο και θεμελιώδες τμήμα του θεωρητικού μέρους του συστήματος, ο Καντ δεν το ανέπτυξε. Τις βάσεις του έθεσε βέβαια στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*. Σε κάθε περίπτωση, ο Καντ εξήγγειλε το

«σύστημα του καθαρού Λόγου» ως μελλοντικό καθήκον της φιλοσοφίας, στη βάση που έθεσε με το κριτικό του έργο. Αργότερα, όταν ένιωσε την ανάγκη να διαχωρίσει τη θέση του από εκείνους που τον ακολούθησαν και συγκεκριμένα από τον Φίχτε –εν μέσω, μάλιστα, της διένεξης για τον αθεϊσμό–, ο Καντ δήλωσε ότι η *Κριτική του καθαρού Λόγου* ήταν ήδη το σύστημα του Λόγου και ότι ποτέ δεν έκανε έναν διαχωρισμό μεταξύ κριτικής και μελλοντικού συστήματος. Τούτο όμως δεν ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα.

Οι πρωταγωνιστές του γερμανικού ιδεαλισμού ακολούθησαν την προτροπή του Καντ και επιχείρησαν να συγκροτήσουν το σύστημα του καθαρού Λόγου. Όπως ο Καντ, έβλεπαν ως έργο της φιλοσοφίας την αυτογνωσία του Λόγου. Θεώρησαν ότι ο Καντ άνοιξε το δρόμο για τη σωστή σύλληψη του Λόγου, υπερβαίνοντας την κοινή προϋπόθεση της ορθολογιστικής και της εμπειριστικής παράδοσης: το χάσμα ανάμεσα στην υποκειμενική γνωστική ικανότητα και στον αντικειμενικό κόσμο. Στην ορθολογιστική παράδοση, στα χνάρια του Ντεκάρτ, το χάσμα γεφύρωνε μια αργιστική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού. Η εμπειριστική παράδοση οδηγούσε εντέλει σε έναν σκεπτικισμό σε σχέση με την ανθρώπινη γνώση. Οι διάδοχοι του Καντ ακολούθησαν με ενθουσιασμό τον κριτικό του δρόμο που θεμελιώνει στην αυτογνωσία του ίδιου του Λόγου τη φιλοσοφία ως επιστήμη, την αντικειμενικότητα της γνώσης και των αρχών της πράξης. Έβλεπαν ωστόσο, όπως θα δούμε, τους καντιανούς δυϊσμούς (φαινόμενο-πράγμα καθαυτό, καθαρή γνώση-εμπειρική γνώση, θεωρητικός Λόγος-πρακτικός Λόγος) να υποσκάπτουν την επαναστατική νέα σύλληψη. Αν το πράγμα καθαυτό μένει απρόσιτο για τη γνώση, έχουν πράγματι κατανικηθεί ο υποκειμενισμός κι ο σκεπτικισμός;

Οι διάδοχοι του Καντ οδηγήθηκαν λοιπόν να σκεφτούν με διαφορετικό τρόπο τόσο τη θεμελίωση του συστήματος όσο και την ίδια την έννοια του Λόγου. Στο ερώτημα που έθεσε ο Γιακόμπι: «Ο άνθρωπος έχει Λόγο; Ή ο Λόγος έχει τον άνθρωπο;» (*ΠΔΣ*, προσθήκη VII της β' έκδοσης, σελ. 286), ο Καντ και ακόμη ο Φίχτε θα έδιναν μάλλον την πρώτη απάντηση: Ο Λόγος είναι μια ικανότητα, ένα εργαλείο των ανθρώπων, όσο κι αν είναι ένα εργαλείο καθολικό και υπερατομικό. Ο Σέλλινγκ και ο Χέγκελ της «φιλοσοφίας της ταυτότητας» θα έδιναν τη δεύτερη απάντηση. Ο Σέλλινγκ γράφει χαρακτηριστικά: «Ονομάζω *Λόγο* τον απόλυτο Λόγο, ή το Λόγο καθόσον νοείται ως απόλυτη α-διαφορά του υποκειμενικού και του αντικειμενικού», δηλαδή νοείται κατ' αφαίρεση από το σκεπτόμενο υποκείμενο και άρα κι από τη διαφορά του από ένα αντικείμενο (Σέλλινγκ, *Έκθεση του συστήματός μου της*

φιλοσοφίας (1801), §1· βλ. παρακάτω κεφ. VII). Κι αυτή ακόμη η σύλληψη, όσο μακριά κι αν μοιάζει από τη σκέψη του Καντ, βρίσκεται στην προέκταση του προγράμματός του. Για τον Σέλλινγκ, όπως και για τον Χέγκελ, «ο Λόγος είναι το απόλυτο» (ό.π., §2), είναι δηλαδή το αποκλειστικό αντικείμενο της φιλοσοφίας.

III. Ο Γιακόμπι και η διένεξη για τον σπινοζισμό (1785)

Η περίοδος της κλασικής μετακαντιανής γερμανικής φιλοσοφίας σηματοδεύτηκε από τρεις φιλοσοφικο-θεολογικές διενέξεις: τη διένεξη για τον πανθεισμό ή τον σπινοζισμό (1785-1786), τη διένεξη για τον αθεϊσμό (1798-1799) και τη διένεξη για τον θεϊσμό ή για τα θεία (1811-12). Ο πανθεισμός σημαίνει την ταύτιση του Θεού με την ολότητα του κόσμου αντί για τη θεώρησή του ως όντος χωριστού από τον κόσμο. Ο θεϊσμός σημαίνει τη θεώρηση του Θεού κατά τρόπο συμβατό με τη συνήθη θρησκευτική αντίληψη στο πλαίσιο των μονοθεϊστικών θρησκειών, δηλαδή τη θεώρηση του Θεού ως χωριστού όντος και μάλιστα ως προσώπου με άπειρη σοφία και πανάγαθη βούληση. Οι τρεις διενέξεις αποτυπώνουν την κρίση της ιδέας πως ο θεϊσμός μπορεί να θεμελιωθεί φιλοσοφικά, ορθολογικά. Και στις τρεις διενέξεις πρωταγωνίστησε ο Γιακόμπι.

Η πρώτη διένεξη αποτυπώνει την κρίση της ορθολογικής θεολογίας του Διαφωτισμού, δηλαδή των θεωρητικών αποδείξεων ύπαρξης του Θεού στην παράδοση του Ντεκάρτ. Στην επιφάνεια, αντικείμενο της διένεξης υπήρξε το ερώτημα αν ο Γκότχολντ Εφραΐμ Λέσσιγκ [Gotthold Ephraim Lessing] (1729-1781), εμβληματική μορφή του γερμανικού Διαφωτισμού, είχε προς το τέλος της ζωής του ενστερνιστεί τον πανθεισμό στη μορφή που αυτός έπαιρνε στη φιλοσοφία του Σπινόζα. Αυτό υποστήριξε ο Γιακόμπι, επικαλούμενος τις ιδιωτικές συζητήσεις του με τον Λέσσιγκ. «Εν και παν», ήταν το πανθειστικό κρέντο του Λέσσιγκ, σύμφωνα με την αφήγηση του Γιακόμπι: «Οι ορθόδοξες αντιλήψεις για τη θεότητα δεν είναι πια τίποτε για μένα [...]. Εν και παν! Δεν ξέρω τίποτε άλλο» (ΠΔΣ, σελ. 22). Από την άλλη, ο Μόζες Μέντελσον [Moses Mendelssohn] (1729-1786), φίλος του Λέσσιγκ, ανέλαβε να τον υπερασπιστεί απέναντι στην υποψία του αθεϊσμού και αμφισβήτησε αν ο Γιακόμπι κατάλαβε με ποιο πνεύμα είπε όσα είπε ο Λέσσιγκ.

Η σημασία της διένεξης υπερβαίνει, ωστόσο, κατά πολύ το αρχικό βιογραφικό ερώτημα που αφορούσε τις απόψεις του Λέσσιγκ. Στο βιβλίο του *Περί της διδασκαλίας του Σπινόζα σε επιστολές προς τον Μόζες Μέντελσον* (1785), στο οποίο ο Γιακόμπι δημοσιοποίησε τους διαλόγους του με τον Λέσσιγκ, ρίχνοντας έτσι την πρώτη κανονιά της διένεξης, ο Γιακόμπι διατύπωσε την εξής ριζική θέση: Κάθε συνεπής ορθολογική φιλοσοφία, που ζητά για το καθετί έναν αποχρώντα λόγο, οδηγεί αναπόφευκτα στον σπινοζισμό. Ζητώντας κάθε φορά έναν λόγο ή αιτία σύμφωνα με μια αναγκαία τάξη, δεν μπορεί ποτέ να βγει από τη συνάφεια αυτής της τάξης, να βγει

από τη συνάφεια της φύσης, και να καταλήξει σε μια υπερβατική πρώτη αρχή. Όλες οι σχετικές αποδείξεις της ορθολογιστικής μεταφυσικής είναι μάταιες. Μπορεί κανείς μονάχα να σκεφτεί μια εμμενή αρχή της αναγκαίας τάξης.

Αν, όμως, για τον Γιακόμπι, η μόνη συνεπής φιλοσοφία είναι ο σπινοζισμός, αυτό δεν σημαίνει ότι θα πρέπει και να γίνει δεκτός. Ο Γιακόμπι αντιτάσσει ένα «σάλτο μορτάλε» (*ΠΔΣ*, σελ. 26) έξω από τη συνάφεια της αναγκαιότητας, ένα άλμα στην πίστη, προκειμένου να θεμελιώσει τις θεμελιώδεις πεποιθήσεις του κοινού νου: την ύπαρξη ενός προσωπικού Θεού, την ελευθερία της βούλησης, την πραγματικότητα των αντικειμένων του εξωτερικού κόσμου. Ο Λέσσινγκ των διαλόγων προτιμά, αντίθετα, να συνταχθεί με τον Σπινόζα, καθώς «τα γέρικα πόδια [τ]ου και το βαρύ κεφάλι [τ]ου» δεν θα μπορούσαν να αντέξουν ένα τέτοιο άλμα (!) (*ΠΔΣ*, σελ. 36).

Η θέση του Γιακόμπι περί της αδυναμίας της ορθολογιστικής μεταφυσικής να συναγάγει συλλογιστικά μια υπερβατική πρώτη αρχή, συμπλέει με το συμπέρασμα της *Κριτικής του καθαρού Λόγου*, με την κατάρριψη των θεωρητικών αποδείξεων στο πεδίο του υπεραισθητού. Από διαφορετικό δρόμο, Καντ και Γιακόμπι εδραίωσαν στην εποχή τους την πεποίθηση για τη χρεοκοπία της ορθολογιστικής μεταφυσικής και των αποδείξεών της. Για τον μεν Καντ, οι αντινομίες του Λόγου, τα αδιέξοδα της μεταφυσικής, οδηγούν στον περιορισμό της γνώσης και ανοίγουν το δρόμο στον πρακτικό Λόγο. Ο δε Γιακόμπι θεωρεί τη θέση του Σπινόζα τη συνεπή φιλοσοφική θέση, εντούτοις αντιτείνει το άλμα στην πίστη.

Η σημασία του Γιακόμπι για τη μετακαντιανή φιλοσοφία δεν συνίσταται μονάχα στο αποφασιστικό πλήγμα που έδωσε, παράλληλα με τον Καντ, στην ορθολογιστική μεταφυσική. Η σημασία της παρέμβασης του Γιακόμπι έγκειται προπάντων στο γεγονός ότι έφερε τον Σπινόζα στο προσκήνιο της μετακαντιανής συζήτησης. Μάλιστα, ο Γιακόμπι υπαινίχτηκε στο βιβλίο του *Περί της διδασκαλίας του Σπινόζα* μια αναπάντεχη συνάφεια ανάμεσα στον Καντ και τον Σπινόζα. Οπότε, ο Γιακόμπι δεν υπενθύμισε απλά τη σημασία του Σπινόζα ώστε ο άνθρωποι να μη μιλούν γι' αυτόν «όπως για ένα νεκρό σκυλί» (*ΠΔΣ*, σελ. 33), αλλά εισήγαγε δυναμικά τον Σπινόζα στη δημόσια συζήτηση που είχε μόλις ξεκινήσει σε σχέση με την καντιανή φιλοσοφία. Έθεσε λοιπόν τις βάσεις για την απόπειρα σύνθεσης της φιλοσοφίας του Καντ με εκείνην του Σπινόζα εκ μέρους των πρωταγωνιστών του γερμανικού ιδεαλισμού.

Τι δουλειά μπορεί όμως να έχει ο Καντ με τον Σπινόζα;

Το βιβλίο του Γιακόμπι περιείχε, πέρα από την εξιστόρηση των συζητήσεών του με τον Λέσσιγκ, μια εκτενή παρουσίαση της διδασκαλίας του Σπινόζα, η οποία μαρτυρούσε τόσο τη βαθιά εξοικείωση του Γιακόμπι με αυτή τη διδασκαλία όσο και τη φιλοσοφική του οξυδέρκεια.

Η θέση του Γιακόμπι απέναντι στη φιλοσοφία του Σπινόζα είναι ριζικά αμφίθυμη. Από τη μια, η σκέψη του Σπινόζα τον ελκύει: τη γνωρίζει σε βάθος και τη θεωρεί φιλοσοφικά συνεπή και απρόσβλητη. Αν η φιλοσοφία στοχεύει σε ένα σύστημα προτάσεων, όπου τίποτε δεν θα γίνεται δεκτό χωρίς απόδειξη, τότε η φιλοσοφία του Σπινόζα είναι η μόνη που ανταποκρίνεται σε αυτό το ιδεώδες, είναι αδύνατο να καταρριφθεί. Από την άλλη, για τον Γιακόμπι, τούτο σημαίνει ότι θα πρέπει να εγκαταλειφθεί το ίδιο αυτό το ιδεώδες. «Ο δρόμος της απόδειξης καταλήγει στη μοιρολατρία [Fatalismus]» (ΠΔΣ, σελ. 122), δηλαδή στην απόλυτη αναγκαιότητα και την άρνηση της ελευθερίας: ο δρόμος αυτός δεν μπορεί να οδηγήσει έξω από τη συνάφεια μιας αναγκαίας τάξης. Καταλήγει ακόμη στην άρνηση του Θεού: «Ο σπινοζισμός είναι αθεϊσμός» (ΠΔΣ, σελ. 118).

Παρότι, όμως, για τον Γιακόμπι, ο σπινοζισμός είναι αθεϊσμός, αυτό δεν σημαίνει ότι ο Γιακόμπι δέχεται μια απλουστευτική ερμηνεία της σπινοζικής φιλοσοφίας. Ο Γιακόμπι δεν ταυτίζει τη μοναδική υπόσταση του Σπινόζα –το Θεό ή Φύση [Deus sive natura]– με το υλικό σύμπαν, με τη συμπαράταξη όλων των εκτατών σωμάτων. Με αυτό τον τρόπο κατανοούνταν συχνά η φιλοσοφία του Σπινόζα το 18^ο αιώνα, στο δρόμο που είχε δείξει προπάντων το σχετικό λήμμα στο *Ιστορικό και κριτικό λεξικό* [Dictionnaire historique et critique] (1697) του Πιερ Μπέιλ [Pierre Bayle]. Η ερμηνεία του Γιακόμπι ήταν, αντίθετα, προσεκτική και ακριβής. Η παρουσίαση του Γιακόμπι υπήρξε δε καθοριστική για την πρόσληψη του Σπινόζα από όλους τους πρωταγωνιστές του γερμανικού ιδεαλισμού.

Ο Γιακόμπι επισημαίνει λοιπόν σωστά τον παραλληλισμό και την ανεξαρτησία ανάμεσα στα κατηγορήματα της σπινοζικής υπόστασης: ο Θεός είναι η ίδια αναγκαία τάξη που διέπει το κατηγορήμα της έκτασης κι εκείνο της σκέψης, χωρίς κανένα από αυτά τα κατηγορήματα να μπορεί να αναχθεί στο άλλο. Επισημαίνει ακόμη τη διάκριση ανάμεσα στη «φύουσα φύση» [natura naturans] και τη «φυομένη φύση» [natura naturata]: ανάμεσα στον Θεό ως αιώνια παραγωγική δύναμη, από τη μια, και στα προϊόντα αυτής της ατέρμονης παραγωγής, στα πεπερασμένα όντα ως τρόπους [modi]

της υπόστασης, από την άλλη. Για τον Σπινόζα, η υπόσταση είναι πρότερη των τρόπων της (βλ. Σπινόζα, *Ηθική*, Μέρος 1, Πρόταση 1), όσο κι αν δεν είναι ένα ον χωριστό από αυτούς. Όπως το εξηγεί ο Γιακόμπι, ο Θεός του Σπινόζα είναι μεν η ολότητα, η συμπερίληψη όλων των πεπερασμένων όντων, αλλά είναι ένα όλον «με την αυστηρή σημασία» (*ΠΔΣ*, σελ. 91). Δεν προκύπτει ως άθροισμα, ως συμπαρατάξη αυτών των όντων, αλλά αποτελεί την προϋπόθεσή τους. Είναι αληθινά άπειρος, όπως δεν μπορεί ποτέ να είναι μια συνάθροιση του πεπερασμένου. Αληθινά άπειρο είναι π.χ. το κατηγορήμα της έκτασης, που εκφράζει τη φύση του Θεού, και που προϋποτίθεται όλων των επιμέρους εκτατών όντων.

Προκειμένου να εξηγήσει τη σπινοζική υπόσταση ως ολότητα πρότερη των μερών της (και όχι ως συνάθροισή τους), ο Γιακόμπι, σε μια πονηρή υποσημείωση, παραθέτει δύο χωρία του Καντ που είναι «εντελώς στο πνεύμα του Σπινόζα» (*ΠΔΣ*, σελ. 91, υποσημ.). Τα χωρία προέρχονται από την Υπερβατολογική Αισθητική της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* και αφορούν τη φύση του χώρου και του χρόνου (*ΚΚΑ*, A 25 και A 32). Πράγματι, για τον Καντ, ο χώρος και ο χρόνος, οι μορφές της αισθητηριακής εποπτείας, οφείλουν να κατανοηθούν ως τέτοιες ολότητες. Όλοι οι επιμέρους χώροι είναι μέρη του ενός, άπειρου χώρου. Αυτός ο ένας, άπειρος χώρος, με τη σειρά του, δεν είναι το άθροισμα των επιμέρους χώρων, αλλά η προϋπόθεση του καθενός από αυτούς και της κάθε παράταξής τους. Ομοίως και ο χρόνος.

Παρακάτω, σε άλλη μια πονηρή υποσημείωση, ο Γιακόμπι παραθέτει ένα ακόμη χωρίο του Καντ, αυτή τη φορά σε σχέση με την υπερβατολογική αυτοσυνείδηση, τη συνείδηση εν γένει (*ΚΚΑ*, A 107), προκειμένου να επεξηγήσει την άπειρη, «απόλυτη σκέψη» (*ΠΔΣ*, σελ. 101), δηλαδή τη σκέψη ως κατηγορήμα της σπινοζικής υπόστασης. Για τον Καντ, όπως είδαμε, η υπερατομική, υπερβατολογική αυτοσυνείδηση είναι προϋπόθεση κάθε ατομικής, εμπειρικής συνείδησης.

Σε ό,τι αφορά τον Σπινόζα, ο Γιακόμπι, πάντως, επιμένει ότι η σκέψη ως κατηγορήμα του Θεού (της υπόστασης), δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ανθρωπομορφικά. Ο σπινοζικός Θεός δεν είναι ένα ον με διάνοια και βούληση. Οι ιδιότητες δεν είναι παρά τρόποι της υπόστασης, αρμόζουν στη *natura naturata*, και απάδουν στη *natura naturans*, στην υπόσταση θεωρημένη καθαυτή (βλ. *ΠΔΣ*, σελ. 97 κ.εξ.).⁶

⁶ Η θέση αυτή του Γιακόμπι, μάλλον πιστή στο πνεύμα του Σπινόζα, έρχεται σε αντίθεση με την ερμηνεία του Γιόχαν Γκότφριντ Χέρντερ [Johann Gottfried Herder] (1744-1803). Ο Χέρντερ υπήρξε επίσης καθοριστικός για την εισαγωγή του Σπινόζα στη γερμανική συζήτηση

Όταν, λοιπόν, ο Γιακόμπι συγκρίνει το καντιανό υπερβατολογικό εγώ με την απόλυτη σκέψη του Σπινόζα, υπαινίσσεται ότι η καθαρή διάνοια και καθαρή βούληση εκείνου του εγώ είναι εντελώς ασύμμετρες με την εμπειρική ανθρώπινη συνείδηση. Πράγματι, ο Γιακόμπι θεωρεί ότι η καθαρή βούληση, που ο Καντ ταυτίζει με τον καθαρό πρακτικό Λόγο, δεν είναι αληθινά ελεύθερη, αφού, όντας ηθική, δεν ακολουθεί παρά το νόμο της φύσης της, κατ' αδήριτη αναγκαιότητα (βλ. την ανοιχτή επιστολή του Γιακόμπι στον Φίχτε (1799), στα επόμενα κεφ. V).

Πώς θα πρέπει όμως συνολικά να κατανοηθεί η σχέση που υπαινίσσεται ο Γιακόμπι ανάμεσα στη φιλοσοφία του Καντ και σε εκείνην του Σπινόζα;

Για τον Καντ, όπως και για τον Σπινόζα, τα πεπερασμένα όντα δεν είναι αυθύπαρκτες υποστάσεις. Δεν είναι παρά φαινόμενα για μια υπερβατολογική συνείδηση (Καντ) ή τροποποιήσεις της μοναδικής υπόστασης (Σπινόζα). Και στις δυο περιπτώσεις, τα αντικείμενα συγκροτούνται υπό κάποιους αναγκαίους όρους, τους όρους μιας αναγκαίας τάξης: τους υπερβατολογικούς όρους δυνατότητας της εμπειρίας, δηλαδή τη φύση του ανθρώπινου Λόγου (Καντ), ή την αναγκαία φύση του Θεού (Σπινόζα).

Σε αυτή την εικόνα, τα καντιανά φαινόμενα αντιστοιχούν λοιπόν στους τρόπους του Σπινόζα, στη *natura naturata*. Ο σπινοζικός παραλληλισμός ανάμεσα στα κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης βρίσκει το αντίστοιχό του στην καντιανή αρχή σύμφωνα με την οποία οι όροι της γνώσης, της εμπειρίας, είναι συνάμα και όροι των εμπειρικών αντικειμένων: η τάξη της σύνθεσης των παραστάσεων στην υπερβατολογική συνείδηση είναι κι η τάξη των χωροχρονικών αντικειμένων. Τι αντιστοιχεί, όμως, σε αυτή την εικόνα, από την πλευρά του Καντ, στη σπινοζική *natura naturans*, στην υπόσταση ως πρότερη των τρόπων; Αντιστοιχεί εκείνο που δεν είναι το ίδιο φαινόμενο, αλλά προϋπόθεση των φαινομένων: δηλαδή, αφενός, (α) το υπερβατολογικό υποκείμενο, το εγώ εν γένει, αλλά, αφετέρου, επίσης (β) αυτό που ο Καντ δέχεται προβληματικά ως πηγή του εμπειρικού υλικού, και που το ονομάζει «υπερβατολογικό αντικείμενο» (ΚΚΑ, A 46/B 63, A 366) ή πράγμα καθαυτό.

της εποχής, με το έργο του Θεός: *Ορισμένες συζητήσεις* [Gott: *Einige Gespräche*] (1787). Η ερμηνεία του Χέρντερ απέδιδε ωστόσο στον σπινοζικό Θεό τις ιδιότητες ενός προσώπου, διάνοια και βούληση, και επεδίωκε να καταστήσει τη φιλοσοφία του Σπινόζα ελκυστική για μια, κουρασμένη από τις ορθόδοξες θεωρήσεις, προτεσταντική χριστιανική συνείδηση. Για την κριτική του Γιακόμπι στον Χέρντερ βλ. ΠΔΣ, Προσθήκες IV και V της β' έκδοσης, σελ. 237 κ.εξ.

Το υπερβατολογικό υποκείμενο ή το υπερβατολογικό αντικείμενο μπορεί κανείς, για τον Καντ, να τα σκεφτεί μονάχα ως νοούμενα, έξω από τις σειρές των όρων των φαινομένων (π.χ. σειρές της παράταξης στο χώρο ή αιτιακές αλυσίδες). Οι σειρές αυτές, όπως δείχνουν οι καντιανές αντινομίες, δεν μπορούν να είναι ποτέ πλήρεις, ούτε ως πεπερασμένες ούτε ως άπειρες. Το άνευ όρων ή το απόλυτο οφείλουμε να το σκεφτούμε εκτός σειράς. Αντίθετα, ο Σπινόζα σκέφτεται το απόλυτο ως *εμμενές* στις σειρές των πεπερασμένων όντων. Όχι ως μια πρώτη αιτία παρόμοια με τις άλλες (σε μια πεπερασμένη σειρά) ούτε ως άπειρη επέκταση της σειράς, αλλά ως την αληθινά άπειρη αρχή της τάξης που, όπως είδαμε, προϋποτίθεται και συγκροτεί τα πεπερασμένα όντα και τις σειρές τους.

Με όλη την αντιστοιχία μεταξύ καντιανής και σπινοζικής φιλοσοφίας, φαίνεται να υφίσταται, για τον Γιακόμπι, μια κρίσιμη διαφορά. Ο Σπινόζα θεμελιώνει τα πεπερασμένα όντα –που δεν είναι αυθύπαρκτα, που είναι δηλαδή τα ίδια «μη-όντα» [non-entia] (ΠΔΣ, σελ. 95)– σε ένα αληθινό, υποστασιακό Είναι. Η υπόσταση του Σπινόζα είναι το «Είναι σε κάθε ύπαρξη» (ΠΔΣ, σελ. 45). Δεν είναι ένα χωριστό ον, μια χωριστή, υπερβατική ύπαρξη, αλλά το αληθινό Είναι –«το Είναι εν γένει, το Είναι κατ' εξοχήν» (ΠΔΣ, σελ. 101)–, από το οποίο όλες οι πεπερασμένες υπάρξεις αντλούν την πραγματικότητά τους. Τα καντιανά φαινόμενα είναι, για τον Γιακόμπι, επίσης μη-όντα, αντίστοιχα με τους σπινοζικούς τρόπους. Σε αντίθεση, όμως, με εκείνους τους τρόπους, τούτα τα φαινόμενα μένουν στον αέρα, δεν θεμελιώνονται σε ένα αληθινό Είναι. Από τη μια, το υπερβατολογικό υποκείμενο δεν είναι μια υπόσταση, όπως κατέδειξε ο Καντ, κατεδαφίζοντας στην Υπερβατολογική Διαλεκτική της *Κριτικής του καθαρού Λόγου* την ορθολογική ψυχολογία της καρτεσιανής μεταφυσικής παράδοσης. Από την άλλη, το πράγμα καθαυτό δεν έχει παρά ένα προβληματικό στάτους.

Όπως είδαμε, βέβαια, ο Γιακόμπι συγκρίνει ακόμη τη σπινοζική υπόσταση, ως αληθινή ολότητα, ως εμμενές απόλυτο, με το χώρο και το χρόνο στον Καντ. Με όλη την αντιστοιχία, ο χώρος και ο χρόνος δεν είναι για τον Καντ παρά μορφές της εποπτείας μας, που δεν υφίστανται καθαυτές.

Με βάση τα παραπάνω, μπορούμε να πούμε ότι ο Γιακόμπι βλέπει την καντιανή φιλοσοφία σαν έναν *μηδενισμό*: Τα χωροχρονικά αντικείμενα είναι τα ίδια ένα τίποτε, μη-όντα, αλλά και δεν θεμελιώνονται σε κάποιο αληθινό Είναι. Τον όρο «μηδενισμός» [Nihilismus] θα εισαγάγει ο Γιακόμπι στη φιλοσοφική ορολογία κάποια χρόνια αργότερα, το 1799, στο πλαίσιο της επόμενης διένεξης στην οποία πρωταγωνίστησε, της διένεξης για τον αθεϊσμό. Εκεί, θα εισαγάγει τον όρο προκειμένου ακριβώς να

χαρακτηρίσει τη φιλοσοφία του Φίχτε, τη συνεπή, κατά τον Γιακόμπι, απόληξη του καντιανού υπερβατολογικού ιδεαλισμού (βλ. στα επόμενα κεφ. V).

Για τον Γιακόμπι, βέβαια, η συνέπεια αυτή οφείλει να αποτραπεί. Κι αν η φιλοσοφία του Σπινόζα αποφεύγει το μηδενισμό, διασφαλίζοντας μια έστω εμμενή πρώτη αρχή του Είναι, ούτε αυτή η λύση δεν μπορεί να ικανοποιήσει τον Γιακόμπι. Η εμμενής σπινοζική αρχή δεν αποτελεί ένα ασφαλές θεμέλιο της γνώσης και της πράξης. Για τον Γιακόμπι, ισοδυναμεί, όπως είδαμε, με τον αθεϊσμό και τη μοιρολατρία. Σε ένα απόλυτο, ασφαλές θεμέλιο της γνώσης και της πράξης δεν μπορεί, εν γένει, να οδηγήσει ο «δρόμος της απόδειξης». Σε αυτό το δρόμο, γνωρίζουμε κάτι όταν το αποδεικνύουμε, δηλαδή όταν συλλαμβάνουμε τους όρους, τις προϋποθέσεις του, με άλλα λόγια, όταν το συγκροτούμε ή το κατασκευάζουμε εξ αυτών των όρων (βλ. ΠΔΣ, Προσθήκη VII της β' έκδοσης, σελ. 287 κ.εξ.). Είναι λοιπόν αδύνατο να αποδείξουμε το απόλυτο, να συλλάβουμε τους όρους του άνευ όρων. Το απόλυτο οφείλει να προϋποτεθεί, δεν μπορεί να συναχθεί. Η βεβαιότητα για το απόλυτο θεμέλιο δεν μπορεί παρά να είναι μια *άμεση βεβαιότητα*. Κι αν ο Σπινόζα προϋποθέτει ένα εμμενές θεμέλιο της αναγκαίας τάξης, ο Γιακόμπι αντιτάσσει το σάλτο μορτάλε έξω από τη συνάφεια αυτής της τάξης και βρίσκει, με αυτό τον τρόπο, το ζητούμενο υπερβατικό θεμέλιο.

Στην εξέλιξη της φιλοσοφίας του γερμανικού ιδεαλισμού, ο Γιακόμπι επέδρασε, ωστόσο, προπάντων δείχνοντας το δρόμο για μια σύνθεση του Καντ με τον Σπινόζα: μια σύνθεση του καντιανού υπερβατολογικού υποκειμένου με τη σπινοζική μοναδική υπόσταση. Επέδρασε δηλαδή σε μια κατεύθυνση εν πολλοίς αντίθετη με τις προθέσεις του. Επέδρασε επίσης, όπως θα δούμε στο επόμενο εδάφιο, με την καταλυτική του κριτική στην καντιανή έννοια του πράγματος καθαυτό. Τέλος, ο Γιακόμπι επέδρασε επίσης, όπως θα δούμε και πάλι σε σχέση με τον Φίχτε, με τη θετική του σύλληψη της άμεσης βεβαιότητας του απολύτου.

Σε σχέση με αυτή τη σύλληψη, ας σημειωθεί εδώ απλώς το εξής: Όσο κι αν ο Γιακόμπι μιλά για μια πίστη, η άμεση βεβαιότητα δεν σημαίνει κατ' ανάγκην τη θρησκευτική πίστη. Σημαίνει για τον Γιακόμπι μια ακλόνητη πεποίθηση του φυσικού ανθρώπινου Λόγου. Εύλογα, ο Χέγκελ, στο Προοίμιο της *Εγκυκλοπαίδειας των φιλοσοφικών επιστημών* (1830), όταν εξετάζει τις «Στάσεις της σκέψης απέναντι στην αντικειμενικότητα», κατατάσσει, υπό την επικεφαλίδα «Άμεση γνώση», τον Γιακόμπι μαζί με τον Ντεκάρτ, που τόση σημασία απέδιδε στην άμεση (όχι έμμεση, συλλογιστική, αποδεικτική) βεβαιότητα του *cogito ergo sum*. Ο Χέγκελ έχει δηλαδή

λόγους να κατατάσσει τον πατέρα του νεότερου ορθολογισμού Ντεκάρτ μαζί με τον
Γιακόμπι του άλματος στην πίστη!

IV. Φίχτε: Θεωρία της Επιστήμης (1794-1797)

Ο Φίχτε εισήλθε ορμητικά στο φιλοσοφικό προσκήνιο της εποχής του, με την πρώτη του δημοσίευση, τη *Δοκιμή για μια κριτική κάθε αποκάλυψης* (1792). Έχοντας μελετήσει τις τρεις καντιανές *Κριτικές* μετά το 1790 –μάλιστα με αντίστροφη σειρά, από την *Κριτική της δύναμης της κρίσης* στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* κι από εκεί στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*– και έχοντας ενστερνιστεί με ζήλο την καντιανή φιλοσοφία, ο Φίχτε ήθελε να έχει κάτι να παρουσιάσει στον Καντ, τον οποίο θα επισκεπτόταν, και να μην εμφανιστεί απλώς ως ένα νέο παιδί φανατικό για γράμματα. Συνέγραψε λοιπόν βιαστικά ένα έργο για τη φιλοσοφία της θρησκείας, πάνω στις καντιανές αρχές: *Θεμέλιο των θρησκευτικών πεποιθήσεων* δεν μπορεί να είναι η οποιαδήποτε αποκάλυψη ή θεοφάνεια, αλλά καταρχήν ο κοινός ανθρώπινος Λόγος. Ο Καντ έκρινε ευμενώς το έργο και μεσολάβησε στον εκδότη του προκειμένου αυτό να δημοσιευτεί.

Με αυτό τον τρόπο, ο Καντ εξασφάλισε στον πάμφτωχο Φίχτε μια ζωτική οικονομική ένεση. Επιπλέον, ωστόσο, του εξασφάλισε και μια αναπάντεχα μεγάλη φήμη. Κι αυτό γιατί ο πονηρός εκδότης εξέδωσε, τάχα από λάθος, το έργο χωρίς αναφορά στο όνομα του συγγραφέα, μονάχα με τον τίτλο στο εξώφυλλο. Το αποτέλεσμα ήταν να δημιουργηθεί στους πάντες η εντύπωση ότι επρόκειτο για την τέταρτη καντιανή *Κριτική* και ότι για λόγους σύνεσης, καθώς το θέμα ήταν ευαίσθητο, αποσιωπήθηκε το όνομα του συγγραφέα, δηλαδή του Καντ. Από καιρό αναμενόταν ένα έργο του Καντ για τη φιλοσοφία της θρησκείας, το οποίο εντέλει επρόκειτο πράγματι να κυκλοφορήσει τον επόμενο χρόνο υπό τον τίτλο *Η θρησκεία εντός των ορίων του Λόγου και μόνο* (1793). Όπως και να έχει, ο Καντ αναγκάστηκε να βγει δημόσια και να επαινέσει την *Κριτική κάθε αποκάλυψης*, αλλά παράλληλα, βέβαια, να διευκρινίσει ότι δεν έγραψε ο ίδιος το έργο, αλλά ένας άξιος νέος ονόματι Φίχτε. Οπότε, ο Φίχτε έγινε εν μια νυκτί διάσημος, και μάλιστα με τη βούλα της δημόσιας έγκρισης του Καντ.

Η φήμη που απέκτησε ο Φίχτε είχε ως αποτέλεσμα να εκλεγεί σύντομα, το 1794, καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Ιένας. Ο Φίχτε όφειλε λοιπόν να έχει ένα γραπτό βοήθημα για τις παραδόσεις του. Ωστόσο, δεν ήθελε να χρησιμοποιήσει κάποιο από τα υπάρχοντα εγχειρίδια, αφού σκόπευε να διδάξει τη δική του φιλοσοφία. Επομένως, αναγκάστηκε να συγγράψει και πάλι βιαστικά και να εκδώσει μια συνολική έκθεση του φιλοσοφικού του συστήματος, το *Θεμέλιο της όλης Θεωρίας της Επιστήμης* [Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre] (1794/1795). Στην πορεία της ζωής του,

ο Φίχτε αποπειράθηκε αρκετές φορές να εκθέσει εκ νέου, με διαφορετικό τρόπο, το σύστημά του, τη Θεωρία της Επιστήμης. Όλες οι κατοπινές επεξεργασίες έμειναν πάντως στην εποχή τους αδημοσίευτες. Καθοριστική για τη διαμόρφωση της φιλοσοφίας του γερμανικού ιδεαλισμού υπήρξε λοιπόν η πρώτη αυτή έκθεση του συστήματος του Φίχτε.

Το *Θεμέλιο της όλης Θεωρίας της Επιστήμης* γράφτηκε λοιπόν σαν βοήθημα για τις παραδόσεις του Φίχτε. Εν γένει, ο Φίχτε θεωρούσε ότι το γραπτό κείμενο δεν μπορεί να υποκαταστήσει τον ζωντανό προφορικό λόγο. Όποιος ήθελε αληθινά να καταλάβει τη φιλοσοφία του, θα ήταν προτιμότερο να τον ακούσει να την εκθέτει. Αυτή η δυσπιστία απέναντι στον γραπτό λόγο, στο νεκρό γράμμα που προδίδει το πνεύμα, ήταν κι ένας λόγος που ο Φίχτε οδηγήθηκε σε συνεχόμενες επανεπεξεργασίες της Θεωρίας της Επιστήμης, αναζητώντας την καλύτερη δυνατή έκθεση, αλλά και που δεν δημοσίευσε καμία από αυτές τις επανεπεξεργασίες.

Απόλυτη θεμελίωση

Ο Φίχτε –τουλάχιστον κατά την πρώτη περίοδο της σκέψης του, την περίοδο της Ιένας, πριν δηλαδή αναγκαστεί να εγκαταλείψει την πόλη και το πανεπιστήμιό της κατά συνέπεια της διένεξης για τον αθεϊσμό– επιχειρεί να εκθέσει την καντιανή φιλοσοφία, τον καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό. Επιχειρεί, ωστόσο, να εκθέσει αυτή τη φιλοσοφία με έναν τρόπο διαφορετικό και ανεξάρτητο από τον Καντ. Επιχειρεί να θεμελιώσει το σύστημα, που ο Καντ είχε εξαγγείλει ως στόχο, σε ένα απόλυτο θεμέλιο, απρόσβλητο από σκεπτικές ενστάσεις.

Ο Φίχτε είχε να αντιμετωπίσει τις ενστάσεις που είχαν διατυπωθεί απέναντι στην καντιανή φιλοσοφία από τον Γιακόμπι, τον «Αινησίδημο»-Σούλτσε –δηλαδή τον Γκότλομπ Ερνστ Σούλτσε [Gottlob Ernst Schulze] (1761-1833) που χρησιμοποιούσε ως ψευδώνυμο το όνομα του αρχαίου σκεπτικού– και άλλους. Οι κριτικές επικεντρώνονταν στην έννοια του πράγματος καθαυτό και έλεγαν χονδρικά το εξής: Πώς μπορεί ο Καντ να μιλά για έναν μηχανισμό της πρόκλησης των εντυπώσεων έξω από το πεδίο των φαινομένων, το πεδίο της έγκυρης γνώσης; Από τη μια, ο Καντ οφείλει να δεχτεί το πράγμα καθαυτό ως πηγή του αισθητηριακού υλικού. Από την άλλη, αυτή η παραδοχή –ενός όρου της γνώσης μας που μένει εντούτοις απρόσιτος σε αυτήν– φαίνεται να υποσκάπτει τα θεμέλια της φιλοσοφίας του.

Με τρόπο κλασικό εξέφρασε τούτη την κριτική στον Καντ ο Γιακόμπι, λίγο καιρό μετά τη διένεξη για τον πανθεϊσμό, στο παράρτημα «Περί του υπερβατολογικού ιδεαλισμού» στο βιβλίο του *Ο Ντέιβιντ Χιουμ για την πίστη ή Ιδεαλισμός και ρεαλισμός* (1787): *Χωρίς το πράγμα καθαυτό, δεν μπορεί κανείς να εισέλθει στο σύστημα της κριτικής. Με το πράγμα καθαυτό, δεν μπορεί κανείς να μείνει μέσα σε αυτό το σύστημα.* Ο Φίχτε, έχοντας να αντιμετωπίσει την κριτική αυτή του Γιακόμπι, θα απορρίψει την καντιανή κατανόηση του πράγματος καθαυτό. Ο ιδεαλισμός του Φίχτε θα είναι, για τον ίδιο τον Γιακόμπι –όπως θα δούμε στη συνέχεια, όταν συζητήσουμε τη διένεξη για τον αθεϊσμό (κεφ. V)–, η συνεπής μετεξέλιξη της καντιανής φιλοσοφίας, ακριβώς επειδή ξεφορτώνεται την προβληματική προϋπόθεση αυτής της φιλοσοφίας.

Όπως το θέτει ο ίδιος ο Φίχτε σε μια επιστολή του:

Το σύστημά μου είναι το πρώτο σύστημα της ελευθερίας. Όπως εκείνο το έθνος [το γαλλικό έθνος με την επανάστασή του, Γ.Π.] απελευθερώνει τον άνθρωπο από τις εξωτερικές αλυσίδες, έτσι και το σύστημά μου τον απελευθερώνει από τα δεσμά των πραγμάτων καθαυτά, της εξωτερικής επίδρασης, και τον παρουσιάζει στην πρώτη θεμελιώδη αρχή του συστήματος ως ένα αυτοτελές ον.⁷

Ποια είναι λοιπόν αυτή η πρώτη θεμελιώδης αρχή του συστήματος και τι ακριβώς σημαίνει;

Προεκτείνοντας μια τάση που είχε ξεκινήσει ο Αυστριακός φιλόσοφος Καρλ Λέοναρντ Ράινχολντ [Karl Leonhard Reinhold] (1757-1823) –προπαγανδιστής της καντιανής φιλοσοφίας που συνέβαλε αποφασιστικά στη διάδοσή της, αλλά και πρωτότυπος συνεχιστής της–, ο Φίχτε επιχειρεί να θεμελιώσει τη φιλοσοφία σε μια ακλόνητη πρώτη αρχή ή θεμελιώδη πρόταση [Grundsatz]. Τούτη θα διασφαλίζει, για τον Φίχτε, (α) τη βεβαιότητα και (β) τη συστηματική τάξη της γνώσης. Κατά βάση, ωστόσο, ζητούμενο είναι η βεβαιότητα της γνώσης: η συστηματική τάξη δεν είναι παρά μέσο για αυτό τον σκοπό. Αν το σύνολο της ανθρώπινης γνώσης δεν αποτελεί ένα συνονθύλευμα αποσπασματικών γνώσεων, αλλά ένα *σύστημα*, εντός του οποίου οι επιμέρους γνώσεις συνδέονται μεταξύ τους καθώς υπάγονται σε μια κοινή πρώτη αρχή, τότε πράγματι η καθεμιά επιμέρους γνώση θα αντλεί τη βεβαιότητά της από τη βεβαιότητα της πρώτης αρχής, του θεμελίου του συστήματος. Στην πρώτη αρχή θα

⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe* [Άπαντα], Reihe III: Briefe [Επιστολές], τόμ. 1, fromann-holzboog, Στουτγάρδη/Μπαντ Κάνστατ 1968, σελ. 449 κ.εξ.

υπάγονται οι αρχές των επιμέρους επιστημών· η πρώτη αρχή θα διασφαλίζει λοιπόν, πρώτα από όλα, τη θεμελίωση των επιστημών, αλλά συνάμα και την ενότητα μεταξύ τους. Ειδάλλως, στο οικοδόμημα της ανθρώπινης γνώσης, οι επιμέρους επιστήμες θα ήταν τυφλά δωμάτια που δεν θα επικοινωνούσαν μεταξύ τους.⁸

Ο Καντ είχε περιγράψει το σύστημα του Λόγου με δυο διαφορετικούς τρόπους: (α) στη βάση μιας πρώτης, θεμελιώδους αρχής από την οποία απορρέουν οι επιμέρους γνώσεις, (β) σαν έναν οργανισμό, όπου τα μέλη στηρίζουν το ένα το άλλο (βλ. παραπάνω κεφ. II). Ο Φίχτε επιλέγει ξεκάθαρα τον πρώτο δρόμο και δεν εξετάζει καν εναλλακτικές δυνατότητες θεμελίωσης και αποκατάστασης της ενότητας σε ένα σώμα γνώσεων. Μια εναλλακτική κατανόηση του συστήματος –ακολουθώντας, χονδρικά, τον δεύτερο δρόμο που υπέδειξε ο Καντ– ανέπτυξαν άλλοι εκπρόσωποι της μετακαντιανής φιλοσοφίας, ιδιαίτερα ο Φρίντριχ Σλέγκελ και ο Χέγκελ.

Για τη φιλοσοφική μάθηση, που θα περιέχει το θεμέλιο όλων των άλλων επιστημών, ο Φίχτε επιλέγει ένα νέο όνομα: Θεωρία της Επιστήμης [Wissenschaftslehre], δηλαδή επιστήμη της επιστήμης, γνώση της γνώσης. Δεν χρησιμοποιεί τον παραδοσιακό όρο για την πρώτη φιλοσοφία, τον όρο «μεταφυσική», τον οποίο χρησιμοποιούσε ακόμη ο Καντ. Ο Φίχτε θέλει ακριβώς να σηματοδοτήσει ότι το εγχείρημά του, στα βήματα της καντιανής υπερβατολογικής προσέγγισης, είναι κάτι καινοφανές σε σχέση με την προηγούμενη παράδοση.

Ο Φίχτε αναζητά λοιπόν την πρώτη αρχή της ανθρώπινης γνώσης. Πού την εντοπίζει; Στο ίδιο το υποκείμενο της γνώσης, στο ίδιο το Εγώ. Ακολουθεί –παρόλη τη ρήξη με την παράδοση– ένα κατά βάση καρτεσιανό πρόγραμμα, ζητώντας τη βεβαιότητα ενός ακλόνητου θεμελίου, και, όπως ο Ντεκάρτ, βρίσκει αυτή την πρώτη βέβαιη γνώση στο ίδιο το Εγώ.

Το Εγώ, το Μη-Εγώ και το ανάμεσό τους

Η πρώτη βεβαιότητα που ζητά ο Φίχτε θα πρέπει να είναι μια *άμεση βεβαιότητα*. Αλλιώς, αν αποδεικνύεται με βάση κάποια άλλη αρχή, αν δηλαδή προϋποθέτει κάποια άλλη αρχή, δεν θα είναι πια η ίδια πρώτη αρχή, δεν θα είναι απόλυτη ή άνευ όρων. Η θέση του Φίχτε προσεγγίζει λοιπόν, όπως είδαμε και στα προηγούμενα (κεφ. II, σελ.

⁸ Βλ. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* [Για την έννοια της Θεωρίας της Επιστήμης], στο: *Fichtes Werke*, de Gruyter, Βερολίνο 1971, τόμ. I, σελ. 27-81, εδώ: σελ. 53.

25), τρόπον τινά εκείνην του Γιακόμπι. Σε αντίθεση, ωστόσο, με το άλμα του Γιακόμπι, ο Φίχτε εξετάζει την υποκειμενική συνείδηση και αναζητά εντός αυτής εκείνη την προϋπόθεση κάθε γνώσης που η ίδια δεν προϋποθέτει τίποτε περαιτέρω.

Ο Φίχτε ξεκινά λοιπόν από μια στοιχειώδη βεβαιότητα, μια πρόταση που θα παραδεχόταν ο καθένας χωρίς δισταγμό: «Το A είναι A» ή $A=A$, για ένα οποιοδήποτε A. Ακόμη και αυτή η στοιχειώδης βεβαιότητα έχει, όπως θα φανεί, προϋποθέσεις. Ο Φίχτε κατανοεί την ταυτότητα του A με τον εαυτό του σαν μια υποθετική πρόταση: Αν A, τότε A. Κι αυτό γιατί η βεβαιότητα ότι $A=A$ δεν έχει να κάνει με το ίδιο το A: όταν λέμε $A=A$ δεν προϋποθέτουμε ότι το A υπάρχει ή ισχύει. Η βεβαιότητα αφορά απλώς και μόνο μια *αναγκαία συνάφεια* ανάμεσα στο πρώτο και το δεύτερο A. Η βεβαιότητα που συνοδεύει το $A=A$ ανάγεται λοιπόν στη βεβαιότητα για αυτή την αναγκαία συνάφεια. Αν τίθεται ένα A, που καταρχήν θα μπορούσε και να μην τεθεί, τότε υποχρεωτικά πια έχει τεθεί αυτό το ίδιο A.⁹ Η αναγκαία συνάφεια δεν είναι παρά η σταθερότητα της συνείδησης, η ταυτότητα του Εγώ, εντός του οποίου τίθεται το οποιοδήποτε A. Οποιοδήποτε περιεχόμενο, οποιοδήποτε A, τίθεται εντός του Εγώ και για αυτό το Εγώ. Η βεβαιότητα ότι $A=A$ ανάγεται εντέλει στη βεβαιότητα ότι $Εγώ=Εγώ$.

Η πρόταση $Εγώ=Εγώ$ δεν έχει, ωστόσο, υποθετικό χαρακτήρα, όπως η πρόταση $A=A$. Ένα τυχαίο A μπορεί να τεθεί ή και να μην τεθεί. Το Εγώ, αντίθετα, οφείλει υποχρεωτικά να έχει τεθεί προκειμένου να τεθεί οτιδήποτε άλλο. Η πρόταση $Εγώ=Εγώ$, ως προϋπόθεση κάθε κρίσης και κάθε βεβαιότητας, ισοδυναμεί λοιπόν με την πρόταση «Εγώ έχω τεθεί» ή «Εγώ είμαι».

Πού, όμως, και για ποιον τίθεται το Εγώ; Δεν μπορεί παρά να τίθεται εντός του ίδιου του Εγώ και για αυτό το Εγώ. Η πρόταση «Εγώ είμαι», η ύπαρξη του Εγώ, δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι το Εγώ θέτει τον εαυτό του, ως προϋπόθεση προκειμένου να θέσει οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο. Η πρώτη – απολύτως απροϋπόθετη – θεμελιώδης αρχή είναι λοιπόν η εξής: *Το Εγώ θέτει τον εαυτό του ή Εγώ είμαι* (βλ. *ΘΕ*, §1).

⁹ Η ορολογία του Φίχτε ανατρέχει στην παράδοση της λογικής. Θέτω ένα περιεχόμενο (ponere), όταν το καταφάσκω. Το αίρω (tollere) όταν το αρνούμαι. Από εδώ προκύπτουν οι όροι για τους απλούς συλλογιστικούς κανόνες modus (ponendo) ponens –από την πρόταση «Αν A, τότε B» και τη θέση του A, συνάγεται το B, δηλαδή υποχρεωτικά τίθεται το B– και modus (tollendo) tollens –από την πρόταση «Αν A, τότε B» και την άρση του B, συνάγεται το όχι-A, δηλαδή υποχρεωτικά αίρεται το A.

Κανείς σκέφτεται βέβαια τον Ντεκάρτ και την άμεση βεβαιότητα του «Ego cogito, ergo Ego sum». Σε αντίθεση, ωστόσο, με τον Ντεκάρτ, η ύπαρξη του Εγώ δεν σημαίνει, για τον Φίχτε, την ύπαρξη μιας (πνευματικής) υπόστασης. Σημαίνει, όπως είδαμε, απλώς και μόνο ότι το Εγώ έχει τεθεί, από και για τον εαυτό του. Το Εγώ είναι εφόσον και καθόσον θέτει τον εαυτό του. Η ύπαρξη του Εγώ δεν σημαίνει τίποτε πέρα από την ενέργεια να θέτει τον εαυτό του και, από εκεί και πέρα, να θέτει οποιοδήποτε άλλο περιεχόμενο. Το Εγώ δεν είναι καν κάτι ενεργό ή δραστήριο (ένα ον ή μια υπόσταση)· όλη του η ύπαρξη συνίσταται σε τούτη τη δραστηριότητα.

Οι προσδιορισμοί αυτοί του Εγώ παραπέμπουν σε παραδοσιακούς προσδιορισμούς του Θεού. Το Εγώ είναι (α) καθαρή ενέργεια (actus purus) και (β) αιτία του εαυτού του (causa sui), καθώς θέτει τον ίδιο τον εαυτό του. Οπότε, η φιλοσοφία του Φίχτε έχει συχνά θεωρηθεί σαν η πιο ακραία έκφραση της νεωτερικής φιλοσοφίας του υποκειμένου, σαν μια τραβηγμένη εκδοχή αυτής της φιλοσοφίας μέχρι το σημείο της ύβρεως ή του παραλογισμού: μέχρι τη θεοποίηση του υποκειμένου. Ωστόσο, καθώς ο Φίχτε ζητά μια απόλυτη θεμελίωση, καθώς επιχειρεί να περιγράψει μια άνευ όρων αρχή, δεν είναι παράξενο οι προσδιορισμοί αυτής της αρχής να συγκλίνουν με εκείνους της θεολογικής παράδοσης. Αυτή η σύγκλιση δεν σημαίνει κατ' ανάγκην μια καταχρηστική θεοποίηση του Εγώ.

Σε κάθε περίπτωση, το γεγονός ότι το Εγώ θέτει τον εαυτό του, δεν σημαίνει βέβαια ότι ο άνθρωπος δημιουργεί τον εαυτό του ως σωματικό ή ως σκεπτόμενο ον. Το υποκείμενο θέτει ή, αν θέλουμε, δημιουργεί τον εαυτό του *ως τέτοιο, ως υποκείμενο, ως Εγώ και όχι ως αυτή ή αυτός*, με την έννοια ότι η οπτική του πρώτου προσώπου – προϋπόθεση κάθε συνειδητής σκέψης, επιθυμίας, πράξης– μπορεί να συγκροτηθεί μόνο ‘από μέσα’, μόνο μέσα από αυτή την ίδια οπτική. Το Εγώ, η οπτική του πρώτου προσώπου, συγκροτείται λοιπόν, κατά τον Φίχτε, με μια πρωταρχική *αυτοθεσία* (θέση του εαυτού). Αυτή οφείλει να προϋποτεθεί σε κάθε ένα Εγώ, όσο κι αν δεν είναι συνειδητή στην καθεμιά και στον καθένα μας, όσο κι αν δεν είναι η ίδια ένα δεδομένο της συνείδησης (ένα τυχαίο A), αλλά η προϋπόθεσή της.¹⁰ Την αυτοθεσία του Εγώ ως πρώτη προϋπόθεση φέρνει στο φως ο φιλόσοφος ο οποίος επιτελεί τους συλλογισμούς που εκτίθενται στην αρχή της *Θεωρίας της Επιστήμης* (δηλαδή ο Φίχτε και οι

¹⁰ Ο Φίχτε, προκειμένου να περιγράψει την αυτοθεσία του Εγώ, κατασκευάζει τον όρο «Tathandlung» (κατά λέξη: πραξο-δράση) κατ' αναλογία με τη λέξη «Tatsache» που σημαίνει «γεγονός» (βλ. *ΘΕ*, σελ. 92). Η αυτοθεσία του Εγώ δεν είναι ένα γεγονός, κάτι δεδομένο για τη συνείδηση, αλλά υφίσταται (και μαζί της το ίδιο το Εγώ) μόνο ως γενόμενη, ως καθαρή ενέργεια/δραστηριότητα.

αναγνώστες που τον παρακολουθούμε και επαναλαμβάνουμε ο καθένας τις ίδιες σκέψεις).

Η αυτοθεσία του Εγώ δεν έχει λοιπόν να κάνει με τη φυσική ύπαρξη του ανθρώπου. Χαρακτηριστικά, ο Φίχτε δεν γιόρτασε τη γέννηση του γιου του όταν ο μικρός Ιμμάνουελ Χέρμαν πρωτοαντίκρισε το φως του κόσμου, ούτε όταν άρχισε, ας πούμε, να μιλά, αλλά όταν είπε για πρώτη φορά «Εγώ». Το Εγώ που θέτει τον εαυτό του άνευ όρων δεν ταυτίζεται, από την άλλη, με το ατομικό Εγώ του ενός ή του άλλου ανθρώπου, αλλά αποτελεί την προϋπόθεσή του: εκείνο που ο Καντ έλεγε υπερβατολογικό εγώ (που οφείλει να συνοδεύει όλες μου τις σκέψεις) και που ο Φίχτε ονομάζει *απόλυτο Εγώ*, ακριβώς επειδή αποτελεί άνευ όρων, απόλυτη προϋπόθεση. Μπορεί κανείς να αφαιρέσει οποιοδήποτε περιεχόμενο· δεν μπορεί όμως ποτέ να αφαιρέσει από το Εγώ, από την καθαρή αυτοσυνείδηση (βλ. *ΘΕ*, σελ. 97).

Το απόλυτο Εγώ είναι προϋπόθεση κάθε περιεχομένου, ολόκληρου του κόσμου, αλλά είναι το ίδιο κενό: είναι απόλυτο ακριβώς επειδή αφαιρεί από κάθε τέτοιο περιεχόμενο. Πώς, λοιπόν, η *Θεωρία της Επιστήμης* οδηγεί από τούτο το απόλυτο Εγώ στα περιεχόμενά του; Την πρώτη θεμελιώδη αρχή, την αυτοθεσία του Εγώ, ακολουθούν άλλες δύο θεμελιώδεις αρχές. Σύμφωνα με τη δεύτερη, *το Εγώ αντιπαραθέτει στον εαυτό του ένα Μη-Εγώ* (βλ. *ΘΕ*, §2). Το Μη-Εγώ προσδιορίζεται απλώς αρνητικά: *δεν είναι το Εγώ*. Τίθεται, όμως, υποχρεωτικά εντός του Εγώ και για το Εγώ. Αν όμως τίθεται το Μη-Εγώ, δηλαδή η άρνηση του Εγώ, τότε αίρεται το Εγώ. Κι αν τίθεται το Εγώ, τότε αίρεται το Μη-Εγώ. Πώς λοιπόν μπορούν να συνυπάρχουν; Την απάντηση δίνει η τρίτη θεμελιώδης αρχή: *Το Εγώ και το Μη-Εγώ περιορίζουν το ένα το άλλο, αμοιβαία* (βλ. *ΘΕ*, §3). Στο βαθμό που τίθεται το ένα, αίρεται το άλλο.

Η πρώτη θεμελιώδης αρχή, η αυτοθεσία του Εγώ, είναι για τον Φίχτε απολύτως άνευ όρων. Η δεύτερη είναι υπό όρους ως προς το περιεχόμενό της, καθώς προϋποθέτει το Εγώ που έχει ήδη τεθεί, αλλά άνευ όρων ως προς τη μορφή: εισάγει τη μορφή της αντίθεσης, της άρνησης του Εγώ. Η δε τρίτη αρχή είναι, αντίστροφα, υπό όρους ως προς τη μορφή, καθώς το έργο της είναι προδιαγεγραμμένο, να συνενώσει τα δυο αντίθετα, Εγώ και Μη-Εγώ, και άνευ όρων ως προς το περιεχόμενο: ως λύση εισάγει τον αμοιβαίο περιορισμό. Μετά την αυτοθεσία του Εγώ, η δεύτερη και η τρίτη αρχή εισάγουν δυο ακόμη πρωταρχικά ενεργήματα του Εγώ: την αντίθεση και τη σύνθεση δια του αμοιβαίου περιορισμού. Ο Φίχτε εισάγει το σχήμα θέση-αντίθεση-σύνθεση

(που συχνά αποδίδεται, παραπλανητικά, στον Χέγκελ).¹¹ Το σχήμα αυτό καθορίζει ολόκληρη την πορεία της *Θεωρίας της Επιστήμης*. Ανακύπτουν κάθε φορά νέες αντιθέσεις ανάμεσα στο Εγώ και το Μη-Εγώ, οι οποίες γεφυρώνονται με την παρεμβολή ενδιάμεσων όρων, συνδετικών κρίκων. Κάθε φορά, δηλαδή, απαιτείται, ένα νέο ενέργημα του Εγώ που εισάγει μια τέτοια γέφυρα.

Σε αυτή την πορεία, παράγονται σταδιακά όλες οι κατηγορίες, με τις οποίες το Εγώ αναφέρεται σε αντικείμενα, με τις οποίες συγκροτεί τον αντικειμενικό κόσμο. Σταδιακά, λοιπόν, προσδιορίζεται το ίδιο το Εγώ: εκτίθεται ο *μηχανισμός των αναγκαίων του ενεργημάτων*. Παράλληλα, προσδιορίζεται το Μη-Εγώ, ο αντικειμενικός κόσμος απέναντι στο Εγώ. Στην αρχή της πορείας, το Εγώ και το Μη-Εγώ ήταν, όπως είδαμε, εντελώς κενά, απροσδιόριστα. Στο Εγώ φτάσαμε αφαιρώντας κάθε περιεχόμενο· το Μη-Εγώ δεν ήταν παρά η άρνηση αυτού του Εγώ.

Ας σταθούμε μονάχα στις τρεις θεμελιώδεις αρχές. Από αυτές παράγονται οι στοιχειώδεις αρχές της λογικής: η αρχή της ταυτότητας ($A=A$), η αρχή της μη-αντίφασης ($A \neq \text{όχι-}A$), η αρχή του αποχρώντος λόγου (A εν μέρει = όχι- A , άρα υπάρχει ένας λόγος για τη σύνδεση και τη διάκριση των όποιων περιεχομένων). Ακόμη κι η λογική δεν είναι για τον Φίχτε μια επιστήμη άνευ όρων, αλλά προϋποθέτει το φιλοσοφικό θεμέλιο όλων των επιστημών, τη Θεωρία της Επιστήμης. Όπως είδαμε, το $A=A$ ισχύει υπό την προϋπόθεση ότι $\text{Εγώ}=\text{Εγώ}$. Σε αντιστοιχία με τις αρχές της λογικής, προκύπτουν από τις τρεις πρώτες αρχές οι κατηγορίες της πραγματικότητας (θέση), της άρνησης (αντίθεση) και του περιορισμού (σύνθεση), εκείνες που ο Καντ ονόμαζε κατηγορίες της ποιότητας.

Στην παραπέρα πορεία, παράγονται λοιπόν όλες οι κατηγορίες και ακόμη και οι μορφές του χώρου και του χρόνου, ως υποχρεωτικοί όροι για τη συγκρότηση του Εγώ και του αντικειμενικού κόσμου. Το *θεωρητικό μέρος* της Θεωρίας της Επιστήμης εκθέτει «ολόκληρο το μηχανισμό του ανθρώπινου πνεύματος» (*ΘΕ*, σελ. 226) –των ενεργημάτων του Εγώ– και καταλήγει στην παράλληλη συγκρότηση, μέσα από αυτό το μηχανισμό, του Εγώ και του κόσμου. Ακολουθεί το *πρακτικό μέρος* του συστήματος. Το Εγώ κάνει το βήμα πέρα από το μηχανισμό της θεωρητικής αναγκαιότητας κι έχει

¹¹ Το αντίστοιχο σχήμα που καθορίζει τη λογική πορεία στη φιλοσοφία του Χέγκελ είναι: θέση-άρνηση-άρνηση της άρνησης. Ο Χέγκελ στηρίζεται, βέβαια, στη σύλληψη του Φίχτε. Η δική του σύλληψη, ωστόσο, διαφέρει. Το τρίτο βήμα δεν σημαίνει μια σύνθεση ως αμοιβαίο περιορισμό.

πια απέναντί του έναν κόσμο στον οποίο δρα πραγματικά: μπορεί να τον διαμορφώσει και να τον αλλάξει παρεμβαίνοντας τεχνικά και πράττοντας ηθικά/ελεύθερα.

Πρακτικός ιδεαλισμός

Ο Φίχτε δέχεται τον καντιανό υπερβατολογικό ιδεαλισμό. Τον θεμελιώνει, ωστόσο, σε διαφορετική βάση από ό,τι ο Καντ. Τον θεμελιώνει εξαρχής στο γεγονός ότι οποιοδήποτε περιεχόμενο τίθεται εντός του Εγώ και για το Εγώ. Τα αντικείμενα είναι φαινόμενα για το Εγώ και συγκροτούνται υποχρεωτικά υπό τους αναγκαίους όρους του Εγώ. Ως τέτοιοι αναγκαίοι όροι συνάγονται, πέρα από τις κατηγορίες, ο χώρος και ο χρόνος. Συνάγονται δηλαδή κι αυτές οι μορφές ως υποχρεωτικοί όροι των αντικειμένων για ένα οποιοδήποτε Εγώ· ο χώρος και ο χρόνος δεν είναι, όπως μοιάζουν να είναι στον Καντ, τυχαίοι όροι της δικής μας (ανθρώπινης) αισθητικότητας. Ο Φίχτε δεν χρειάζεται, άρα, επίσης την παραδοχή ενός πράγματος καθαυτό ως πηγή του υλικού των αισθήσεων, το οποίο υλικό εμείς υποχρεωτικά προσλαμβάνουμε υπό τις μορφές του χώρου και του χρόνου. Ο Φίχτε παρακάμπτει λοιπόν τις σχετικές δυσκολίες της καντιανής σύλληψης –τις οποίες είχε επισημάνει, όπως είδαμε, μεταξύ άλλων, ο Γιακόμπι–, αναθεωρώντας τον καντιανό δυϊσμό νόησης/αισθητικότητας. Το Εγώ συγκροτεί ή κατασκευάζει συνολικά τα αντικείμενα της γνώσης, αντί να υπάγει ένα δοσμένο υλικό υπό κάποιες μορφές.

Οπότε, η φιλοσοφία του Φίχτε συνήθως αντιμετωπίζεται ως ένας ακραίος ιδεαλισμός. Δηλαδή, ως μια φιλοσοφία που καταργεί τους σώφρονες περιορισμούς που έθετε στον ιδεαλισμό ο Καντ: το πράγμα καθαυτό και το ανεξάρτητο από τη γνωστική μας ικανότητα υλικό των αισθήσεων. Κατά συνέπεια, η φιλοσοφία του Φίχτε συχνά αντιμετωπίζεται ως ένας ακραίος υποκειμενισμός και σολιψισμός: δεν υπάρχει τίποτε άλλο πέρα από το Εγώ. Δεν θα πρέπει, όμως, να καταλάβουμε τη φιλοσοφία του Φίχτε με αυτό τον τρόπο. Πρόκειται για παρανόηση.

Θα πρέπει λοιπόν, πρώτα από όλα, να σημειωθεί ότι, για τον Φίχτε, το Εγώ δεν συγκροτεί τα αντικείμενα αυθαίρετα, καταπώς αρέσει στην καθεμιά ή στον καθένα, αλλά υπό αναγκαίους όρους. Επιπλέον, η κατασκευή ή ο προσδιορισμός των αντικειμένων έχει ένα *όριο*. Η δραστηριότητα του Εγώ περιορίζεται από ένα Μη-Εγώ και προϋποθέτει μια *ώθηση* από αυτό το Μη-Εγώ. Το Εγώ επιχειρεί να γνωρίσει κάτι άλλο από τον εαυτό του και έχει όρια στη γνώση του. Κατασκευάζουμε τα αντικείμενα

πάντοτε ατελώς. Ο στόχος της γνώσης μας είναι να προχωρούμε όλο και παραπέρα στον προσδιορισμό του αντικειμένου, άρα να μεταθέτουμε αυτό το όριο όλο και πιο μακριά. Δεν μπορούμε, όμως, ποτέ να εξαφανίσουμε το όριο, μονάχα να το μεταθέτουμε επ' άπειρον.

Το καντιανό πράγμα καθαυτό δεν εξαφανίζεται λοιπόν στη φιλοσοφία του Φίχτε. Αποκτά όμως μια διαφορετική σημασία.

Τούτο, ότι το πεπερασμένο πνεύμα οφείλει αναγκαία να θέσει κάτι απόλυτο έξω από τον εαυτό του (ένα πράγμα καθαυτό) και όμως οφείλει, από την άλλη μεριά, να αναγνωρίσει ότι εκείνο υπάρχει μόνο *για αυτό το ίδιο* [το πεπερασμένο πνεύμα] (ότι είναι ένα αναγκαίο νοούμενο), είναι ο κύκλος τον οποίο μπορεί να επεκτείνει στο άπειρο, δεν μπορεί όμως ποτέ να εξέλθει από αυτόν. (ΘΕ, σελ. 281)

Κι αν στη θεωρητική σφαίρα, στη σφαίρα της γνώσης, το Μη-Εγώ εμφανίζεται απλώς ως όριο στη δραστηριότητα του Εγώ, ως απλή ένδειξη της περατότητάς του, στη σφαίρα της πράξης εμφανίζεται ως *εμπόδιο*, ως αντίσταση σε αυτή τη δραστηριότητα. Συναντούμε εμπόδια τόσο στην τεχνική μας δραστηριότητα όσο και στην προσπάθεια να διαμορφώσουμε τον κοινωνικό κόσμο με βάση τις ηθικές αρχές. Ο στόχος είναι και πάλι να υπερβούμε αυτά τα εμπόδια, να διαμορφώσουμε έναν κόσμο απόλυτα σύμμορφο με το Εγώ. Με άλλα λόγια, ο στόχος είναι το Εγώ να καθυποτάξει πλήρως ή να εξαφανίσει το Μη-Εγώ. Ο στόχος, όμως, όσο αναγκαίος κι αν είναι, δεν μπορεί ποτέ να πραγματοποιηθεί. Κι αυτό γιατί η παρουσία του Μη-Εγώ είναι προϋπόθεση για τη δραστηριότητα του Εγώ και άρα για την ύπαρξή του. Το Εγώ δεν είναι παρά η συνεχής *προσπάθεια* –να μεταθέσει τα όρια στη θεωρητική γνώση, να υπερβεί τα εμπόδια στην πράξη– και δεν θα ήταν πια τίποτε χωρίς το όριο ή το εμπόδιο του Μη-Εγώ.

Η φιλοσοφία του Φίχτε είναι λοιπόν *ρεαλιστική* με μια πιο ισχυρή έννοια από τον εμπειρικό ρεαλισμό του Καντ (βλ. ΘΕ, σελ. 279). Θα πρέπει να γίνει δεκτή μια δύναμη αντίθετη και ανεξάρτητη από τη δραστηριότητα του Εγώ, ως προϋπόθεση της γνώσης και της πράξης. Η αναγκαιότητα αυτή καταδεικνύεται στην πρακτική σφαίρα, όπου το Μη-Εγώ δεν εμφανίζεται απλώς ως όριο, αλλά ως πραγματικό εμπόδιο. Ο Φίχτε επεκτείνει λοιπόν το καντιανό πρωτείο του πρακτικού Λόγου. Ο πρακτικός Λόγος είναι εκείνος που θεμελιώνει και τον θεωρητικό Λόγο. Κι αυτό γιατί ο πρακτικός καθορισμός μας, ο ηθικός νόμος που μας επιτάσσει να πράξουμε σε αυτό τον κόσμο,

είναι εκείνος που μας αναγκάζει να αισθανθούμε το εμπόδιο και την αντίσταση του Μη-Εγώ. Αυτή η πραγματική αντίσταση, η αντίθετη δύναμη στη δραστηριότητα του Εγώ, είναι όμως κι εκείνη που εξηγεί από πού προκύπτουν το όριο και η ώθηση στη θεωρητική γνώση. Στην ίδια τη θεωρητική σφαίρα, το όριο και η ώθηση προϋποτίθενται, αλλά μένουν ανεξήγητα. Στην πρακτική σφαίρα καταδεικνύεται η πραγματικότητα του Μη-Εγώ. Πρόκειται, βέβαια, πάντοτε για μια πραγματικότητα για το ίδιο το Εγώ (δεν βγαίνουμε από τον κύκλο που περιγράφηκε προηγουμένως). Πρόκειται για μια πραγματικότητα που φανερώνεται στην προσπάθεια του Εγώ να την υπερβεί.

Η φιλοσοφία του Φίχτε δεν είναι λοιπόν ούτε ένας *δογματικός ιδεαλισμός*, ο οποίος δεν θα αναγνώριζε την πραγματικότητα του Μη-Εγώ, ούτε όμως ένας *δογματικός υπερβατικός ρεαλισμός*, ο οποίος θα υπερέβαινε εκείνο τον κύκλο και θα δεχόταν ένα πράγμα καθαυτό (ένα ον, μια υπόσταση) πέρα και έξω από η συνείδηση. Ο Φίχτε μιλά για έναν *κριτικό* (και όχι *δογματικό*) *ιδεαλισμό*, που ισορροπεί μεταξύ ιδεαλισμού και ρεαλισμού και θα μπορούσε να ονομαστεί «ρεαλ-ιδεαλισμός» ή «ιδεαλ-ρεαλισμός» (ΘΕ, σελ. 281).

Ο Φίχτε μιλά ακόμη για έναν «πρακτικό ιδεαλισμό» (ΘΕ, σελ. 156), και αυτός ο όρος περιγράφει εξάίρετα τη φιλοσοφία του.

Η *Θεωρία της Επιστήμης* εκκινεί με το απόλυτο Εγώ ως προϋπόθεση. Κατόπιν, όμως, το απόλυτο Εγώ εμφανίζεται ως στόχος. Μάλιστα ως ένας στόχος που είναι μεν αναγκαίος, αλλά μένει αναγκαία ανεκπλήρωτος, ως μια ρυθμιστική ιδέα. Τι σημαίνει αυτός ο διπλός προσδιορισμός; Το Εγώ και το Μη-Εγώ που περιορίζουν αμοιβαία το ένα το άλλο, τίθενται και τα δυο εντός του απόλυτου Εγώ. Με αυτή την έννοια, το απόλυτο Εγώ αποτελεί προϋπόθεση. Ο στόχος είναι: το πεπερασμένο Εγώ, εκείνο που περιορίζεται από το Μη-Εγώ, να υπερβεί αυτό τον περιορισμό και να καταστεί απόλυτο Εγώ. Με αυτή την έννοια, το απόλυτο Εγώ αποτελεί (ανεκπλήρωτο) στόχο.

Με άλλα λόγια, το απόλυτο Εγώ είναι πρωταρχικά κενό, απροσδιόριστο. Θέτει τον εαυτό του και κάθε περιεχόμενο μονάχα με την έννοια ότι οτιδήποτε τεθεί δεν μπορεί παρά να τεθεί εντός του Εγώ και για το Εγώ. Ο στόχος είναι το Εγώ να θέσει πραγματικά τον εαυτό του και, μαζί, ολόκληρο τον κόσμο. Πώς θέτει πραγματικά τον εαυτό του; Με το να συγκροτήσει το σύστημα της γνώσης, αλλά προπάντων με το να ανταποκριθεί στον πρακτικό του καθορισμό, να υπερνικήσει κάθε εμπόδιο της πεπερασμένης φύσης του και να κατακτήσει την απόλυτη ηθικότητα, την ελευθερία του. Πώς θέτει ολόκληρο τον κόσμο; Με το να υπερβεί κάθε εμπόδιο του Μη-Εγώ: να

υποτάξει πλήρως τη φύση με τη γνώση του και με την τεχνολογία του και να διαμορφώσει τον κοινωνικό κόσμο σε πλήρη συμφωνία με τις ηθικές επιταγές. Ο στόχος, που δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί πλήρως, είναι το Εγώ να οικειοποιηθεί και να διαμορφώσει τον κόσμο ώστε αυτός να πάψει να είναι ξένος για το Εγώ, ώστε να μην υφίσταται πια το Μη-Εγώ.

Ο ιδεαλισμός είναι, λοιπόν, με μια έννοια προϋπόθεση: ό,τι είναι, είναι αντικείμενο για το Εγώ. Είναι, όμως, προπάντων στόχος: το Εγώ να καθορίσει όντως πλήρως το αντικείμενο, ώστε να μην του είναι πια καθόλου ξένο. Με αυτή την έννοια, η φιλοσοφία του Φίχτε είναι ένας *πρακτικός ιδεαλισμός*: Ο ιδεαλισμός είναι στόχος και όχι κάτι δεδομένο. Δεν δηλώνει πώς έχουν τα πράγματα, αλλά πώς οφείλουν να έχουν. Με άλλα λόγια, η διαμάχη μεταξύ ρεαλισμού και ιδεαλισμού δεν μπορεί να κριθεί στη θεωρητική σφαίρα. Εδώ δεχόμαστε το Μη-Εγώ, αλλά μονάχα ως ένα ανεξήγητο όριο στη δραστηριότητα του Εγώ. Στην πρακτική σφαίρα, αντίθετα, καταδεικνύεται αφενός η πραγματικότητα του Μη-Εγώ· αφετέρου, όμως, καταδεικνύεται το καθήκον του Εγώ να μη συμβιβαστεί με την πραγματικότητα του Μη-Εγώ, αλλά να υπερβεί την αντίστασή του. Η διαμάχη επιλύεται λοιπόν υπέρ του ιδεαλισμού, αλλά μονάχα με την έννοια του καθήκοντος ή του στόχου.

Ο ιδεαλισμός του Φίχτε –η απελευθέρωση των ανθρώπων «από τα δεσμά της εξωτερικής επίδρασης» και η αυτοτέλειά τους (βλ. παραπάνω σελ. 28)– είναι εντέλει διαρκής στόχος.

Θεωρία του δικαίου και της ηθικής

Η φιλοσοφία του Φίχτε στρέφεται γύρω από το πρωτείο του πρακτικού Λόγου. Σκοπός και κορύφωση του συστήματος του Φίχτε είναι η πρακτική φιλοσοφία, η θεωρία του δικαίου και της ηθικής. Στο μάθημα συζητήσαμε σε ένα βαθμό τα σχετικά έργα του Φίχτε που ακολούθησαν τη *Θεωρία της Επιστήμης: το Θεμέλιο του Φυσικού Δικαίου* (1796) και το *Σύστημα της Θεωρίας των Ηθών σύμφωνα με τις αρχές της Θεωρίας της Επιστήμης* (1798). Σταθήκαμε στη σημασία που αποδίδει ο τάχα σολιμιστής Φίχτε στη διυποκειμενικότητα: όρος για τη συγκρότηση του Εγώ δεν είναι απλώς η ώθηση από ένα Μη-Εγώ, αλλά εντέλει η *πρόσκληση* [Aufforderung] από ένα άλλο Εγώ, ένα άλλο έλλογον. Σταθήκαμε ακόμη στη σημασία που αποδίδει ο «ιδεαλιστής» Φίχτε στην ανθρώπινη σωματικότητα. Σε αυτές τις σημειώσεις, δεν θα επεκταθούμε σε αυτά τα θέματα.

V. Ο Φίχτε, ο Γιακόμπι και η διένεξη για τον αθεϊσμό (1798-1799)

Η διένεξη για τον πανθεϊσμό (1785/1786), που συζητήσαμε στα προηγούμενα (βλ. παραπάνω κεφ. III), κατέδειξε τον «αθεϊσμό του θεωρητικού Λόγου», οδήγησε δηλαδή στο συμπέρασμα ότι δεν είναι δυνατές θεωρητικές αποδείξεις για την ύπαρξη του Θεού, κατά το πρότυπο της παραδοσιακής ορθολογιστικής μεταφυσικής. Πέρα από τη μη-φιλοσοφία του Γιακόμπι (το άλμα στην πίστη), έμενε ως δυνατότητα η ηθικοθεολογία του Καντ: η ηθική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού ως αίτημα του πρακτικού Λόγου. Η διένεξη για τον αθεϊσμό (1798/1799) εκτυλίχτηκε γύρω από την τροπή που έδωσε ο Φίχτε στην καντιανή ηθικοθεολογία. Η διένεξη κατέδειξε, μπορεί να πει κανείς, τον «αθεϊσμό του πρακτικού Λόγου». Οδήγησε, δηλαδή, στο συμπέρασμα, ότι όχι μόνο ο θεωρητικός Λόγος αλλά ούτε και ο πρακτικός Λόγος δεν μπορεί να θεμελιώσει τον θεϊσμό. Ότι η καντιανή αυτονομία της ηθικότητας δεν οδηγεί σε έναν υπερβατικό, προσωπικό Θεό.

Η πέτρα του σκανδάλου ήταν το άρθρο του Φίχτε «Για το θεμέλιο της πίστης μας σε μια θεϊκή διακυβέρνηση του κόσμου» του 1798. Ο Φίχτε μετασχηματίζει την καντιανή θεωρία αφαιρώντας κάθε προσδοκία ευδαιμονίας. Ο Θεός δεν εισάγεται πια προκειμένου να διασφαλίσει ότι είναι εφικτή η σύμπτωση της ηθικότητας/αρετής με την ευδαιμονία, προκειμένου δηλαδή να επιβραβεύσει τον ενάρετο με το έπαθλο της ευτυχίας, όπως στον Καντ. Η πίστη στον Θεό δεν σημαίνει, για τον Φίχτε, την ελπίδα μιας τέτοιας επιβράβευσης της αρετής. Για τον Φίχτε, ο μόνος στόχος είναι η κατάκτηση της αρετής, η επίτευξη της καθαρής ηθικότητας, η ανεξαρτησία του καθαρού Λόγου από τα πάθη των αισθήσεων. Η πίστη στον Θεό σημαίνει λοιπόν την πίστη ότι αυτός ο στόχος είναι εφικτός. Την πίστη ότι, ακολουθώντας τον ηθικό νόμο, εισερχόμαστε σε έναν ηθικό κόσμο, πέραν του αισθητού. Ο Θεός δεν είναι τίποτε άλλο από τούτη την τάξη που συγκροτεί έναν ηθικό κόσμο. Ο Θεός είναι η «τάξη του ηθικού κόσμου» [moralische Weltordnung]¹² ή, απλά, ο ηθικός κόσμος. Δεν είναι ένας μονάρχης του ηθικού κόσμου, ένα πρόσωπο που ηγείται αυτής της τάξης και που καλείται να επιβραβεύσει, να τιμωρήσει ή να παρέμβει με οποιονδήποτε τρόπο.

Η έννοια του Θεού στον Φίχτε είναι λοιπόν αξεχώριστη από τον ηθικό νόμο. Πράγματι, όμως, δεν μοιάζει να συνάδει με τις περί Θεού αντιλήψεις της παραδοσιακής

¹² Johann Gottlieb Fichte, „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798), στο: *Fichtes Werke*, de Gruyter, Βερολίνο 1971, τόμ. V, σελ. 173-189: 186.

θησκευτικότητα. Το κείμενο του Φίχτε ξεσήκωσε λοιπόν αντιδράσεις. «Αγανακτισμένοι πολίτες» της εποχής έσπασαν με πέτρες τα τζάμια τους σπιτιού του στην Ιένα. Ο μεγάλος Γερμανός ποιητής Γιόχαν Βόλφγκανγκ Γκαίτε [Johann Wolfgang Goethe] (1749-1832), που ζούσε στη μικρή πόλη της Βαϊμάρης, κοντά στην Ιένα, και που ήταν και μυστικοσύμβουλος/υπουργός του τοπικού ηγεμόνα, βρήκε την ευκαιρία να σχολιάσει πως, όσο απαράδεκτη κι αν είναι μια τέτοια επίθεση, είναι ένας καλός τρόπος για να πειστεί κανείς για την πραγματικότητα του Μη-Εγώ. Όπως και να έχει, ο Φίχτε ήρθε αντιμέτωπος με την επίσημη κατηγορία του αθεϊσμού εκ μέρους των τοπικών αρχών. Απέναντι σε αυτή την κατηγορία, ο Φίχτε –που είχε προκαλέσει κι ένα προηγούμενο σκάνδαλο στην Ιένα, βάζοντας μαθήματά του τις Κυριακές την ώρα της λειτουργίας– επέδειξε, αν μη τι άλλο, χαρακτήρα. Απάντησε ότι όχι μόνο δεν είναι ο ίδιος άθεος, αλλά ότι άθεοι είναι εκείνοι που τον κατηγορούν. Ένθεος είναι όποιος πράττει το καθήκον χάριν του καθήκοντος, όποιος ζητά την καθαρή ηθικότητα, και άθεος όποιος προσδοκά κάποια ανταπόδοση προκειμένου να πράξει το σωστό.

Η ασυμβίβαστη στάση του Φίχτε οδήγησε εντέλει στην αποπομπή του από το Πανεπιστήμιο της Ιένας. Ο Φίχτε κατέφυγε στο Βερολίνο –υπό τον φωτισμένο βασιλιά της Πρωσίας Φρειδερίκο-Γουλιέλμο III.– όπου έγινε καθηγητής και πρώτος πρύτανης του νεοσύστατου πανεπιστημίου της πόλης. Στα ύστερα γραπτά του, στράφηκε ιδιαίτερα στη φιλοσοφία της θρησκείας, επιχειρώντας να δείξει ότι η φιλοσοφία του πράγματι δεν είναι αθεϊστική, αλλά, αντίθετα, θεμελιώνει την αληθινή θρησκευτικότητα, εκείνη που αρμόζει σε ελεύθερους ανθρώπους.

Στη διένεξη για τον αθεϊσμό παρενέβησαν με κείμενά τους αρκετοί στοχαστές της εποχής. Από τις παρεμβάσεις αυτές ξεχωρίζει η *παρέμβαση του Γιακόμπι*, σε μια επιστολή του στον Φίχτε την οποία όμως κατόπιν δημοσίευσε. Εκ πρώτης όψεως, η επιστολή αυτή είναι ένας ύμνος στον Φίχτε. Ο Γιακόμπι αναγορεύει τον Φίχτε σε «αληθινό Μεσσία του θεωρησιακού Λόγου» (ΓΦ, σελ. 6). Ωστόσο, αυτός ο έπαινος ήταν δίκικο μαχαίρι. Η φιλοσοφία του Φίχτε είναι, για τον Γιακόμπι, αθεϊστική, όπως κάθε φιλοσοφία που στηρίζεται στο Λόγο και μόνο. Ο Γιακόμπι υπερασπίζεται μεν τον άνθρωπο Φίχτε απέναντι στην κατηγορία του αθεϊσμού –στα φυλλοκάρδια του, όντας ενάρετος άνθρωπος, σίγουρα εμφορείται από πίστη στον Θεό (βλ. ΓΦ, σελ. 19, 22)–, όχι όμως και τον φιλόσοφο. Η αναγόρευση του Φίχτε σε Μεσσία των φιλοσόφων σήμαινε εντέλει μάλλον ότι, όπως ο άλλος Μεσσίας, θα έπρεπε κι αυτός να σταυρωθεί. Η επιστολή του Γιακόμπι ήταν ένα ακόμη καρφί που καθήλωνε τον Φίχτε στο σταυρό του.

Συζητώντας τη διένεξη για τον πανθεισμό, είχαμε παρακολουθήσει τον Γιακόμπι να υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία του Σπινόζα ήταν η μόνη συνεπής ορθολογική φιλοσοφία (κεφ. III). Τώρα, ο Γιακόμπι υποστηρίζει κάτι αντίστοιχο για τη φιλοσοφία του Φίχτε. Πράγματι, ο Γιακόμπι συνδέει τον Φίχτε με τον Σπινόζα, όπως προηγουμένως είχε ήδη συνδέσει τον Καντ με τον Σπινόζα. Η φιλοσοφία του Φίχτε είναι ένας «ανεστραμμένος σπινοζισμός» και είναι η αληθινά συνεπής κατάληξη κάθε ορθολογικής φιλοσοφίας. Θα σταθούμε λοιπόν σε αυτή τη σύνδεση του Φίχτε με τον Σπινόζα, η οποία, μάλιστα, προδιαγράφει την κατεύθυνση που ακολούθησαν στοχαστές όπως ο Σέλλινγκ, ο Χέγκελ ή ο Φρίντριχ Σλέγκελ.

Υπερβατολογικός ιδεαλισμός και σπινοζισμός

Ο ίδιος ο Φίχτε συγκρίνει τη φιλοσοφία του με εκείνη του Σπινόζα. Η σύγκριση αυτή απηχεί την υπόδειξη του Γιακόμπι περί μιας κάποιας συνάφειας μεταξύ Καντ και Σπινόζα, την οποία υπόδειξη συζητήσαμε στα προηγούμενα (κεφ. III). Ο Φίχτε δηλώνει, συγκεκριμένα, ότι το θεωρητικό μέρος της *Θεωρίας της Επιστήμης* είναι «ο συστηματικός σπινοζισμός» (*ΘΕ*, § 3, σελ. 122). Τι πάει να πει αυτό;

Το θεωρητικό μέρος της *Θεωρίας της Επιστήμης* εκθέτει την παράλληλη συγκρότηση –υπό αναγκαίους όρους, μέσα από έναν μηχανισμό αναγκαίων ενεργημάτων– της υποκειμενικής συνείδησης, από τη μια, και του αντικειμενικού κόσμου, από την άλλη: του Εγώ και του Μη-Εγώ. Αυτή η παραλληλία αντιστοιχεί λοιπόν στην παραλληλία ανάμεσα στα σπινοζικά κατηγορήματα του Θεού, της μίας και μοναδικής υπόστασης: σκέψη (Εγώ) και έκταση (Μη-Εγώ). Εδώ έγκειται, επομένως, ο σπινοζισμός της *Θεωρίας της Επιστήμης*. Γιατί, όμως, αποτελεί τον «συστηματικό σπινοζισμό»; Αφενός, η φιλοσοφία του Φίχτε εξηγεί, στα βήματα του Καντ, την παραλληλία από τη ρίζα της: Το αντικείμενο είναι αντικείμενο για το Εγώ και συγκροτείται υποχρεωτικά υπό τους αναγκαίους όρους της σκέψης. Αφετέρου, η φιλοσοφία του Φίχτε εξηγεί την αναγκαία γένεση όλων των κατηγοριών της σκέψης (που είναι, παράλληλα, οι προσδιορισμοί του αντικειμένου της), καθώς εκθέτει το μηχανισμό αυτής της γένεσης. Με αυτό τον τρόπο, ο Φίχτε δείχνει ότι οι κατηγορίες αποτελούν ένα πλήρες σύστημα (ότι είναι υποχρεωτικά αυτές και όχι άλλες, ούτε περισσότερες ούτε λιγότερες): θεμελιώνει, δηλαδή, το σύστημα του Λόγου με τρόπο που δεν το έκανε ο Καντ. Παράλληλα, ο Φίχτε καταδεικνύει την αναγκαιότητα με την

οποία προκύπτουν οι προσδιορισμοί των όντων, με τρόπο που δεν το έκανε ο Σπινόζα. Οπότε, με ποια έννοια η θεωρητική φιλοσοφία του Φίχτε είναι «ο συστηματικός σπινοζισμός»; Με την (αντικειμενικά ειρωνική) σημασία ότι ο ίδιος ο Σπινόζα –παρόλη τη γεωμετρική δομή της φιλοσοφίας του– δεν ήταν αρκούντως συστηματικός.

Όπως και να έχει, για τον Σπινόζα, σκέψη και έκταση αποτελούν κατηγορήματα της μοναδικής υπόστασης. Με την ορολογία του Φίχτε, Εγώ και Μη-Εγώ θεμελιώνονται σε ένα ον, μια υπόσταση, έξω από τη συνείδηση. Η φιλοσοφία του Σπινόζα είναι λοιπόν, για τον Φίχτε, ένας *υπερβατικός δογματικός ρεαλισμός*, καθώς κάνει το βήμα έξω από την εμμένεια της συνείδησης, έξω από εκείνο τον κύκλο της αμοιβαίας προϋπόθεσης Εγώ και Μη-Εγώ, ιδεαλισμού και ρεαλισμού, που συναντήσαμε στα προηγούμενα. Η φιλοσοφία του Σπινόζα είναι μεν η πιο συνεπής ρεαλιστική φιλοσοφία, αλλά δεν παύει να είναι δογματική.

Για τον Φίχτε, αντίθετα, το Εγώ και το Μη-Εγώ που περιορίζουν αμοιβαία το ένα το άλλο, τίθενται και τα δυο εντός του απόλυτου Εγώ. Το βήμα πέρα από το πεπερασμένο Εγώ και το Μη-Εγώ, προς το απόλυτο Εγώ, πραγματοποιείται κατά βάση, όπως είδαμε, στην πρακτική φιλοσοφία. Εδώ επιλύεται η διένεξη μεταξύ ιδεαλισμού και ρεαλισμού υπέρ του ιδεαλισμού. Το απόλυτο Εγώ είναι εντέλει πρακτικός στόχος. Η φιλοσοφία του Φίχτε είναι, με αυτή την έννοια, όπως είδαμε, ένας *κριτικός ή πρακτικός ιδεαλισμός*.

Όταν, τώρα, ο Γιακόμπι στην επιστολή του συνδέει τη φιλοσοφία του Σπινόζα με εκείνη του Φίχτε, παρουσιάζει πράγματι τη δεύτερη ως συνεπέστερη εκδοχή της πρώτης. Ο Φίχτε είναι πια εκείνος που πραγματώνει το φιλοσοφικό ιδεώδες για το οποίο μιλούσε ο Γιακόμπι και στην πρώτη διένεξη: το ιδεώδες ενός φιλοσοφικού συστήματος όπου τίποτε δεν γίνεται δεκτό χωρίς απόδειξη, για το καθετί παρέχεται ένας λόγος ή αιτία και τα πάντα ανάγονται σε κοινές αρχές. Οπότε, ο Γιακόμπι αγγέλλει στους «Ιουδαίους του θεωρησιακού Λόγου» –δηλαδή στους φιλοσόφους που ζητούν ένα τέτοιο σύστημα, μια φιλοσοφία που δεν στηρίζεται σε τίποτε έξω από την ίδια– το «βασιλέα» τους το «Μεσσία του θεωρησιακού Λόγου». Αυτός ο Μεσσίας είναι ο Φίχτε. Προφήτες του ήταν ο Σπινόζα και ο Καντ, ο «βαπτιστής της Καινιξβέργης» (*ΓΦ*, σελ. 6 κ.εξ.).

Το σημάδι που μας δίνει τούτος ο Μεσσίας, προκειμένου να τον αναγνωρίσουμε, είναι η «συνένωση» των δύο βασικών αντιμαχόμενων συστημάτων, του «ιδεαλισμού» και του «υλισμού» (*ΓΦ*, σελ. 6). Οι υλιστές φιλόσοφοι επιχειρούσαν να αναγάγουν όλα τα φαινόμενα –ακόμη και τα νοητικά– σε προσδιορισμούς της ύλης

και, με αυτό τον τρόπο, σε κοινές αρχές. Οι ιδεαλιστές φιλόσοφοι –ακριβέστερα, ίσως, οι νοησιοκράτες (βλ. παραπάνω κεφ. I)– επιχειρούσαν, αντίθετα, να αναγάγουν όλα τα φαινόμενα σε προσδιορισμούς της νόησης. Και οι δύο δρόμοι της εξήγησης οδηγούσαν εντέλει από διαφορετικές αφετηρίες (από μια ύλη που δεν εξαρτάται από τίποτε άλλο ή από μια νόηση που, αντίστοιχα, δεν εξαρτάται από κάτι άλλο) στον ίδιο στόχο. Οι δυο δρόμοι ήταν προορισμένοι να συγκλίνουν. Αυτή τη σύγκλιση σκέφτηκε πρώτος ο Σπινόζα: στα κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης εκφράζεται η ίδια τάξη· είναι παράλληλα χωρίς να ανάγονται το ένα στο άλλο. Ο Σπινόζα σκέφτηκε, όμως, το κοινό θεμέλιο της σκέψης και της έκτασης ως αυτάρκη υπόσταση. Σκέφτηκε, κατά τον Γιακόμπι, τη συνένωση του ιδεαλισμού και του υλισμού υπό την πρωτοκαθεδρία του υλισμού.

Ο Φίχτε, αντίθετα, σκέφτηκε, συνεπέστερα, τη συνένωση του ιδεαλισμού και του υλισμού υπό την πρωτοκαθεδρία του ιδεαλισμού. Δεν αναζήτησε το κοινό θεμέλιο του Εγώ και του Μη-Εγώ έξω από τη συνείδηση, αλλά σε ένα απόλυτο Εγώ. Για τον Γιακόμπι, ο Φίχτε σκέφτηκε με συνέπεια ως το τέλος το στόχο μιας αυτάρκους, «εμμενούς φιλοσοφίας» (*ΓΦ*, σελ. 10), που δεν θεμελιώνεται σε τίποτε έξω από την ίδια. Μια τέτοια ορθολογική φιλοσοφία, ένα σύστημα εκ του Λόγου, δεν μπορεί εντέλει παρά να τοποθετήσει το απόλυτο στον ίδιο το Λόγο, στο ίδιο το Εγώ ή τη νόηση, και όχι σε κάποιο υποστασιακό Είναι.

Η φιλοσοφία του Φίχτε είναι, λοιπόν, για τον Γιακόμπι, ένας «ανεστραμμένος σπινοζισμός» (*ΓΦ*, σελ. 7): στη θέση της αυτάρκους υπόστασης θέτει το αυτάρκες απόλυτο Εγώ. Η φιλοσοφία του Φίχτε είναι, από την άλλη, ο συνεπής υπερβατολογικός ιδεαλισμός, καθώς παρακάμπτει την προβληματική προϋπόθεση της καντιανής φιλοσοφίας, το πράγμα καθαυτό πέραν των φαινομένων. Καθώς, λοιπόν, διαλύει κάθε υποστασιακό Είναι, ο ιδεαλισμός του Φίχτε είναι, για τον Γιακόμπι, ένας «μηδενισμός» [Nihilismus] (*ΓΦ*, σελ. 19· βλ. παραπάνω κεφ. III). Ο Γιακόμπι εισάγει αυτό τον όρο στη φιλοσοφική ορολογία προκειμένου να χαρακτηρίσει τη φιλοσοφία του Φίχτε. Ο όρος έχει ήδη στον Γιακόμπι την ηθική συνδήλωση που μας είναι σήμερα οικεία. Κι αυτό καθώς ο Γιακόμπι δεν θεωρεί μόνο πως η φιλοσοφία του καθαρού Λόγου εκμηδενίζει τα αντικείμενα ανάγοντάς τα σε φαινόμενα υπό αναγκαίους νόμους. Θεωρεί επιπλέον ότι η καθαρή ηθική των Καντ και Φίχτε εξαντλείται σε τυπικούς νόμους και καταστρέφει τα αληθινά θεμέλια του ηθικού πράττειν: (α) τη βεβαιότητα για την πνευματική μας υπόσταση και την πέραν των νόμων ελευθερία της, όπως και (β) την πίστη σε έναν προσωπικό Θεό (βλ. *ΓΦ*, σελ. 26 κ.εξ., 32 κ.εξ.).

Στον ιδεαλισμό του Φίχτε, τη «φιλοσοφική γνώση του μηδενός», ο Γιακόμπι αντιπαραθέτει και πάλι τη δική του «φιλοσοφία της μη-γνώσης»: το «σάλτο μορτάλε» στην πίστη, δηλαδή στην άμεση βεβαιότητα για το «θαύμα» της ύπαρξης των εξωτερικών αντικειμένων, για το «μυστήριο της ελευθερίας», για την ύπαρξη του Θεού (*ΓΦ*, σελ. 18).

Σε κάθε περίπτωση, ο τρόπος που ο Γιακόμπι περιγράφει την εκπλήρωση της προφητείας για ένα σύστημα του καθαρού Λόγου –ως μια συνένωση του ιδεαλισμού με τον υλισμό, ως μια σύγκλιση των δυο αντίθετων δρόμων– φαίνεται λιγότερο να περιγράφει τη φιλοσοφία του Φίχτε και περισσότερο να προοικονομεί εκείνην του Σέλλινγκ. Μήπως τελικά κι ο Φίχτε δεν ήταν παρά ένας προφήτης που άλλο δεν έκανε από το να προετοιμάσει την έλευση του αληθινού Μεσσία του Λόγου;

VI. Σέλλινγκ: Υπερβατολογική φιλοσοφία και φιλοσοφία της φύσης (1797-1800)

Ο Σέλλινγκ εισήλθε νεότερος στη φιλοσοφική σκηνή της εποχής. Στις πρώτες δημοσιευμένες εργασίες του –*Για τη δυνατότητα μιας μορφής της φιλοσοφίας εν γένει* (1794, στα 19 του χρόνια) και *Για το Εγώ ως αρχή της φιλοσοφίας* (1795)–, εμφανίστηκε ως οπαδός του Φίχτε. Ωστόσο, εξέθετε τη φιλοσοφική θέση του Φίχτε με έναν πρωτότυπο τρόπο. Εξαρχής, μάλιστα, έδινε στο Εγώ του Φίχτε μια περισσότερο οντολογική χροιά, συνδέοντάς το με τη μοναδική υπόσταση του Σπινόζα. Όπως έγραψε ο Σέλλινγκ στις 4 Φεβρουαρίου του 1795 στον Χέγκελ, το συμφοιτητή και φίλο του:

Εντωμεταξύ, έχω γίνει σπινοζιστής! Μην εκπλήσσεσαι. Θέλεις να μάθεις με ποιον τρόπο; Για τον Σπινόζα, ο κόσμος [...] ήταν το *Παν*, για μένα είναι το *Εγώ*. Μου φαίνεται πως η πραγματική διαφορά ανάμεσα στην κριτική και τη δογματική φιλοσοφία βρίσκεται στο γεγονός ότι εκείνη εκκινεί από το απόλυτο [...] Εγώ, τούτη από το απόλυτο αντικείμενο ή Μη-Εγώ. Η τελευταία οδηγεί στην ύπιστη συνέπειά της στο σύστημα του Σπινόζα, η πρώτη στο σύστημα του Καντ. Η φιλοσοφία οφείλει να εκκινεί από το *απόλυτο*. Το μόνο ερώτημα είναι πού βρίσκεται αυτό το απόλυτο, στο Εγώ ή στο Μη-Εγώ.¹³

Ο ίδιος ο Φίχτε υποδέχτηκε με ενθουσιασμό τον νεαρό ακόλουθό του. Εκτίμησε, μάλιστα, ιδιαίτερα τον ιδιότυπο σπινοζισμό του Σέλλινγκ. Κι αυτό γιατί ο Φίχτε θεωρούσε (εύλογα, με βάση όσα είδαμε στα παραπάνω) τη φιλοσοφία του Σπινόζα ως την καλύτερη εισαγωγή στη δική του φιλοσοφία.

Στην πορεία τη σκέψης του, ο Σέλλινγκ άρχισε, από το έτος 1797, να αναπτύσσει την πρωτότυπη προσέγγισή του στη *φιλοσοφία της φύσης*. Ακολούθησε προπάντων τα βήματα της καντιανής δυναμικής θεωρίας της ύλης (βλ. παραπάνω κεφ. II), συνδυάζοντάς την, όμως, όπως θα δούμε, με μια χαρακτηριστικά σπινοζική συνολική σύλληψη. Αρχικά, θεωρήθηκε ότι κι αυτή η προσέγγιση κινούνταν μέσα στο πλαίσιο της φιχτεανής Θεωρίας της Επιστήμης. Θεωρήθηκε, δηλαδή, ότι αποτελούσε μια εφαρμογή των αρχών της Θεωρίας της Επιστήμης στο πεδίο της φύσης, πλάι στις εφαρμογές της στα πεδία του δικαίου ή της ηθικής, στις οποίες έστρεφε τις δυνάμεις του ο ίδιος ο Φίχτε.

¹³ Στο: Manfred Frank, Gerhard Kurz (επιμ.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Φραγκφούρτη επί του Μάιν 1975, σελ. 126 κ.εξ.

Σύντομα, ωστόσο, φάνηκε πως οι δρόμοι του Φίχτε και του Σέλλινγκ χωρίζαν χωρίς επιστροφή, ότι η φιλοσοφία της φύσης του Σέλλινγκ προϋπέθετε μια συστηματική σύλληψη διαφορετική από τη σύλληψη του Φίχτε. Το σημείο καμπής ήταν η δημοσίευση του *Συστήματος του υπερβατολογικού ιδεαλισμού* του Σέλλινγκ, το 1800. Το έργο αντιστοιχεί στη *Θεωρία της Επιστήμης* του Φίχτε: αφηγείται τη συγκρότηση του Εγώ (και του αντικειμένου του) μέσα από το μηχανισμό των αναγκαίων ενεργημάτων του. Για τον Σέλλινγκ, όμως, το σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού δεν είναι το πλήρες σύστημα της φιλοσοφίας, παρά μονάχα η μια όψη του νομίσματος. Η άλλη όψη είναι η φιλοσοφία της φύσης. Αυτή δεν είναι μια φιλοσοφική μάθηση που υπάγεται στην υπερβατολογική φιλοσοφία, αλλά, αντίθετα, στέκεται ισότιμα στο πλάι της. Το πλήρες φιλοσοφικό σύστημα περιλαμβάνει, λοιπόν, πλάι-πλάι τις δυο αυτές ισότιμες επιστήμες.

Ο Σέλλινγκ και ιδιαίτερα ο ίδιος ο Φίχτε επιχείρησαν για ένα διάστημα, παρόλη τη συνειδητοποίηση της διαφοράς τους, να διερευνήσουν τη δυνατότητα μιας συμφιλίωσης των θέσεών τους. Την επικοινωνία τους, ωστόσο, είχε εντωμεταξύ δυσκολέψει, συν τοις άλλοις, η απομάκρυνση του Φίχτε από την Ιένα. Όπως και να έχει, σύντομα έγινε σε όλους σαφές πως η διαφορά ήταν πια αγεφύρωτη.

Στα επόμενα θα παρουσιαστεί η θέση του Σέλλινγκ το 1800: (α) η σχέση ανάμεσα στην υπερβατολογική φιλοσοφία και στη φιλοσοφία της φύσης, καθώς και η θεώρηση (β) της πρακτικής φιλοσοφίας και της (γ) φιλοσοφίας της τέχνης στο *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού*.

Οι δύο δρόμοι, από το Εγώ στη φύση και από τη φύση στο Εγώ

Στη φιλοσοφία του Φίχτε, το Εγώ και το Μη-Εγώ περιορίζουν το ένα το άλλο. Οπότε, η φιλοσοφία αυτή είναι, όπως είδαμε, ένας «ιδεαλ-ρεαλισμός» ή «ρεαλ-ιδεαλισμός»: είναι ιδεαλισμός στο βαθμό που όλοι οι προσδιορισμοί του αντικειμένου ανάγεται σε μια δραστηριότητα του Εγώ· είναι ρεαλισμός στο βαθμό που αναγνωρίζεται η πραγματικότητα του Μη-Εγώ, το όριο στη δραστηριότητα του Εγώ. Η σχέση ανάμεσα στο Εγώ και το Μη-Εγώ –και, αντίστοιχα, ανάμεσα στον ιδεαλισμό και το ρεαλισμό– δεν είναι, λοιπόν, συμμετρική. Το Μη-Εγώ προσδιορίζεται μονάχα αρνητικά σε σχέση με το Εγώ: ως όριο στη δραστηριότητά του (και ως εμπόδιο στην πράξη).

Ο Σέλλινγκ, αντίθετα, σκέφτεται το Μη-Εγώ –δηλαδή τη φύση ανεξάρτητα από τη συνείδηση– με έναν τρόπο αντίστοιχο με το Εγώ, συμμετρικό προς το Εγώ. Όπως το Εγώ είναι ταυτόχρονα υποκείμενο και αντικείμενο της αυτοσυνείδησης (δηλαδή σκέφτεται τον εαυτό του, έχει συνείδηση του εαυτού του), αντίστοιχα και τη φύση θα πρέπει να τη σκεφτούμε, για τον Σέλλινγκ, τόσο ως υποκείμενο όσο και ως αντικείμενο. Τι μπορεί να σημαίνει αυτό;

Η φύση ως υποκείμενο είναι η φύση ως παραγωγική δύναμη, που παράγει ακατάπαυστα τα προϊόντα της. Η φύση ως αντικείμενο είναι αυτά τα ίδια τα προϊόντα: από την ανόργανη ύλη μέχρι τα φυτά, τα ζώα και τους ανθρώπους. Σε αυτή την ιδέα του Σέλλινγκ αντηχεί, βέβαια, η φιλοσοφία του Σπινόζα. Η φύση ως υποκείμενο αντιστοιχεί σε εκείνο που ο Σπινόζα ονομάζει *natura naturans*, «φύουσα φύση»· η φύση ως αντικείμενο στη *natura naturata*, τη «φυομένη φύση».

Σε αυτή τη σύλληψη της φύσης, ως υποκείμενο και ως αντικείμενο, θεμελιώνεται η φιλοσοφία της φύσης του Σέλλινγκ. Η γένεση όλων των προϊόντων της φύσης εξηγείται από τη σύγκρουση δυο αντίθετων τάσεων οι οποίες ανάγονται σε τούτο τον πρωταρχικό διττό χαρακτήρα: η φύση ως υποκείμενο διαφέρει πάντοτε από τον εαυτό της ως αντικείμενο, η καθαρή παραγωγική δύναμη δεν ταυτίζεται με κανένα προϊόν της. Η μια τάση είναι εκείνη που ωθεί στην επέκταση, στην παραγωγή όλο και νέων μορφών, η άλλη τάση είναι εκείνη της επιστροφής στην ηρεμία, στην απλή ταυτότητα. Η διαπάλη των δυο τάσεων αποκρυσταλλώνεται σε νέα προϊόντα, σε νέες κάθε φορά μορφές: (α) στην ύλη εν γένει που υπόκειται στη βαρύτητα και σε μηχανικές δυνάμεις, (β) στα μαγνητικά, ηλεκτρικά και χημικά φαινόμενα, (γ) στην οργανική φύση. Η ίδια διεργασία παραγωγής, μέσα από τη σύγκρουση αντίθετων δυνάμεων, επαναλαμβάνεται στις διαφορετικές βαθμίδες της φύσης. Η φιλοσοφία της φύσης του Σέλλινγκ αφηγείται, λοιπόν, πώς η φύση ως υποκείμενο παράγει τον εαυτό της ως αντικείμενο σε διαφορετικές βαθμίδες, και επιχειρεί, με αυτό τον τρόπο, να εξηγήσει τη συστηματική ενότητα των διαφορετικών φυσικών δυνάμεων και φαινομένων.

Ας σταθούμε μονάχα σύντομα στην πρώτη βαθμίδα. Ο Σέλλινγκ, ακολουθώντας τον Καντ των *Μεταφυσικών πρώτων αρχών της φυσικής επιστήμης* (βλ. παραπάνω κεφ. II), παρουσιάζει μια ριζικά δυναμική θεωρία της ύλης. Η ύλη κατασκευάζεται από πρωταρχικές δυνάμεις: μια απωστική δύναμη (που αντιστοιχεί στην τάση της επέκτασης), μια ελκτική δύναμη (που αντιστοιχεί στην τάση της επιστροφής) και μια τρίτη δύναμη, τη σύνθεση των δύο προηγούμενων. Αυτή η τρίτη, σύνθετη δύναμη (και όχι, όπως στον Καντ, η πρωταρχική έλξη) είναι, για τον Σέλλινγκ,

η βαρύτητα. Μια αντίστοιχη, λοιπόν, διεργασία επαναλαμβάνεται στις επόμενες βαθμίδες. Η φιλοσοφία της φύσης του Σέλλινγκ σήμερα μάλλον ξενίζει και μοιάζει υπερβολική ως προς τις αξιώσεις της. Ας σημειωθεί εδώ μονάχα ότι έπαιξε, αν μη τι άλλο, έναν σημαντικό ρόλο στην ιστορία της φυσικής, καθώς, με την ιδέα της ενότητας των δυνάμεων της φύσης, ώθησε την εμπειρική έρευνα, κατά τον 19^ο αιώνα, να αναζητήσει την κοινή ρίζα των ηλεκτρομαγνητικών φαινομένων.

Η διαδικασία με την οποία η φύση κατασκευάζει τον εαυτό της, καθρεφτίζεται στη διαδικασία με την οποία το Εγώ κατασκευάζει τον εαυτό του. Η αυτοποίηση της φύσης καθρεφτίζεται στην αυτοσυγκρότηση του Εγώ. Αυτή τη δεύτερη διαδικασία, το μηχανισμό των ενεργημάτων, μέσα από τα οποία το Εγώ συγκροτεί τον εαυτό του ως τέτοιο, έχει ως θέμα του το *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού του Σέλλινγκ*, όπως ήδη η *Θεωρία της Επιστήμης* του Φίχτε. Το Εγώ, λοιπόν, κατασκευάζει τον εαυτό του μέσα από τη σύγκρουση δύο αντίθετων δραστηριοτήτων ή τάσεων. Αυτές ανάγονται στην πρωταρχική διαίρεση του Εγώ της αυτοσυνείδησης: στο *Εγώ ως υποκείμενο* και στο *Εγώ ως αντικείμενο*. Η μια τάση, η αντικειμενική, είναι η τάση του Εγώ να επεκταθεί, να παραγάγει τον εαυτό του. Η άλλη τάση, η υποκειμενική, είναι η τάση του Εγώ να εποπτεύσει τον εαυτό του σε αυτή την παραγωγή. Η κατεύθυνση της πρώτης δραστηριότητας είναι λοιπόν από το Εγώ ως κέντρο προς τα έξω (φυγόκεντρος)· η κατεύθυνση της δεύτερης είναι η επιστροφή στο Εγώ (κεντρομόλος). Οι δυο τάσεις καθρεφτίζουν εμφανώς τις αντίστοιχες της φύσης.

Ο μηχανισμός της συγκρότησης του Εγώ τίθεται σε κίνηση από τις δύο αντίθετες δραστηριότητες που περιορίζουν η μία την άλλη. Το όλο Εγώ (ως υποκείμενο και αντικείμενο) απαρτίζουν οι δυο δραστηριότητες από κοινού, η υποκειμενική και η αντικειμενική. Η υποκειμενική δραστηριότητα εποπτεύει όμως σε κάθε στιγμή απλώς την αντικειμενική δραστηριότητα, την οποία περιορίζει. Επομένως, το Εγώ αποτυγχάνει κάθε φορά να εποπτεύσει τον εαυτό του (ως όλο). Εποπτεύει πάντα κάτι άλλο από αυτό που ήδη είναι. Οπότε, ωθείται όλο και παραπέρα, σε νέες μορφές, με στόχο να εποπτεύσει τον εαυτό του, να κατακτήσει την *αυτοσυνείδηση*: το Εγώ ως υποκείμενο να εξισωθεί με το Εγώ ως αντικείμενο.

Υπό αυτή την έννοια, η υπερβατολογική φιλοσοφία είναι, για τον Σέλλινγκ, μια «ιστορία της αυτοσυνείδησης» (ΣΥΙ, σελ. 5). Η σύλληψη αυτή του Σέλλινγκ προετοιμάζει την κατοπινή *Φαινομενολογία του πνεύματος* (1807) του Χέγκελ.

Σε αυτή την πορεία παράγονται λοιπόν οι βαθμίδες της εποπτείας του Εγώ: η αισθητηριακή αντίληψη, οι μορφές του χώρου και του χρόνου, εντέλει το σύστημα των

κατηγοριών. Παράλληλα, υπό αυτές τις μορφές, το Εγώ συγκροτεί το αντικείμενό του. Η «ιστορία της αυτοσυνείδησης» αφηγείται την υπερβατολογική συγκρότηση του αντικειμενικού κόσμου, απέναντι από το Εγώ, και παράλληλα, με αυτό τον τρόπο, τη συγκρότηση του ίδιου του Εγώ: «Το Εγώ, όταν κατασκευάζει την ύλη, κατασκευάζει κατ' ουσίαν τον εαυτό του» (ΣΥΙ, σελ. 121).

Ο Σέλλινγκ εξηγεί τη συγκρότηση του Εγώ και του αντικειμένου με βάση τις δυο πρωταρχικές δραστηριότητες του Εγώ. Σε αντίθεση με τον Φίχτε, δεν χρειάζεται την παραδοχή μιας ώθησης που προέρχεται από το Μη-Εγώ, την παραδοχή μιας δραστηριότητας ξένης προς το Εγώ. Η υπερβατολογική φιλοσοφία του Σέλλινγκ είναι, με αυτή την έννοια, ένας συνεπέστερος *ιδεαλισμός* από ό,τι εκείνη του Φίχτε. Είναι όμως συνάμα *ρεαλισμός* με την πλήρη σημασία του όρου, καθώς η κατασκευή του αντικειμένου την οποία εκθέτει είναι ταυτόχρονα η αυτοκατασκευή του ίδιου του αντικειμένου, η αυτοπαραγωγή της φύσης. Αυτήν αφηγείται η φιλοσοφία της φύσης.

Οι δύο επιστήμες –υπερβατολογική φιλοσοφία και φιλοσοφία της φύσης– κινούνται εντελώς παράλληλα. Η μια πορεία –από την απλή αντίληψη μέχρι το σύστημα της νόησης– καθρεφτίζει την άλλη –από την απροσδιόριστη ύλη μέχρι την οργάνωση της φύσης εν όλω και μέχρι τους οργανισμούς, τα έμβια όντα. Η υπερβατολογική φιλοσοφία εξηγεί πώς το Εγώ συγκροτεί, υπό αναγκαίους όρους, το αντικείμενό του, τη φύση. Η φιλοσοφία της φύσης εξηγεί πώς η φύση, σε μια παράλληλη αναγκαία πορεία, παράγει τον εαυτό της και πώς οδηγεί εντέλει, στην ύψιστη βαθμίδα της, σε νοήμονα όντα, στη συνείδηση των οποίων η φύση εποπτεύει εντέλει τον εαυτό της.

Οι δυο επιστήμες είναι ισότιμες και στέκουν η μια πλάι στην άλλη. Δεν υπάγεται η μια στην άλλη. Η φιλοσοφία της φύσης δεν είναι μια εφαρμογή της υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Η φύση και οι προσδιορισμοί της δεν υπάγονται στη νόηση. Με τα λόγια του Χέγκελ, στη φιλοσοφία του Σέλλινγκ «[...] η φύση ανακουφίζεται από τις κακοποιήσεις που υφίσταται στο καντιανό και φιχτεανό σύστημα, και ο ίδιος ο Λόγος τίθεται σε συμφωνία με τη φύση» (ΔΣ, σελ. 13).

Το όλο σύστημα της φιλοσοφίας αποτελείται, λοιπόν, για τον Σέλλινγκ από τις δυο επιστήμες που παρατάσσονται και αλληλοσυμπληρώνονται. Η καθεμιά προϋποθέτει την άλλη. (α) Η φιλοσοφία της φύσης εξηγεί τη γένεση της νόησης μέσα από τη φύση και οδηγεί στην υπερβατολογική φιλοσοφία. (β) Η υπερβατολογική φιλοσοφία εξηγεί τη συγκρότηση της φύσης ως αντικειμένου υπό αναγκαίους όρους

και οδηγεί, με τη σειρά της, στη φιλοσοφία της φύσης. Οι δύο δρόμοι –(α) από τη φύση στο Εγώ και (β) από το Εγώ στη φύση– συμπληρώνουν ο ένας τον άλλο.

Η συστηματική σύλληψη του Σέλλινγκ με τις δυο παράλληλες και ανεξάρτητες επιστήμες της φύσης και της νόησης –«ο παραλληλισμός της φύσης με τη νόηση» (ΣΥΙ, σελ. 5)– παραπέμπει βέβαια στον Σπινόζα, στον παραλληλισμό των κατηγορημάτων της σκέψης και της έκτασης. Οι δυο αντίθετοι δρόμοι που εντέλει συγκλίνουν, φέρνουν στο μυαλό την ανοιχτή επιστολή του Γιακόμπι στον Φίχτε (βλ. παραπάνω κεφ. V). Μοιάζει πράγματι ο Σέλλινγκ (και όχι ο Φίχτε) να είναι εντέλει ο «γνήσιος υιός της προφητείας» (ΓΦ, σελ. 6), για τον οποίο μιλούσε ο Γιακόμπι: εκείνος που συνενώνει τον ιδεαλισμό με τον υλισμό, το δρόμο από τη νόηση προς την ύλη με το δρόμο από την ύλη προς τη νόηση, την ιδεαλιστική εξήγηση της φύσης με την υλιστική εξήγηση της νόησης. Σε ένα κείμενό του για τη φιλοσοφία της φύσης, τη *Γενική συναγωγή της δυναμικής διεργασίας* (1800), ο Σέλλινγκ δίνει μάλιστα το συστηματικό προβάδισμα στον δεύτερο δρόμο, στη φιλοσοφία της φύσης: Μπορούμε να πάρουμε όποιον δρόμο θέλουμε, «[...] να πάμε από τη φύση σε εμάς, από εμάς στη φύση, όμως η αληθινή κατεύθυνση [...] είναι αυτή που ακολούθησε η ίδια η φύση».¹⁴ Αν, πάντως, ο Σέλλινγκ παρέχει μια υλιστική εξήγηση της νόησης, αυτή δεν είναι αναγωγιστική. Στη φιλοσοφία της φύσης του Σέλλινγκ, η ανώτερη βαθμίδα δεν ανάγεται στις κατώτερες· για την τελευταία μετάβαση, στη νόηση, απαιτείται οπωσδήποτε ένα άλμα. Ακόμη κι αν δοθεί στον ένα δρόμο το προβάδισμα, ο άλλος είναι αδύνατο να παρακαμφθεί: Η νόηση είναι η φύση που εποπτεύει τον εαυτό της όσο κι η ίδια η φύση δεν είναι παρά μια «απολιθωμένη νόηση».¹⁵

Σε κάθε περίπτωση, όταν ο Σέλλινγκ μιλά για τη φύση ως υποκείμενο, δεν εννοεί κάποιο ον με συνείδηση. Θα πρέπει οπωσδήποτε να αποφευχθεί μια τέτοια παρανόηση. Εννοεί, όπως είδαμε, τη φύση ως παραγωγική δύναμη, ως *natura naturans*. Η γένεση των προϊόντων της φύσης είναι μια απολύτως *ασυνείδητη* διεργασία. Αντίστοιχα, όμως, και το συνειδητό Εγώ δεν συγκροτεί τον εαυτό του και τον κόσμο καταπώς θέλει, αλλά υπό αναγκαίους υπερβατολογικούς όρους, σύμφωνα με έναν άκαμπτο μηχανισμό. Κι αυτή η διαδικασία είναι εξίσου *ασυνείδητη*. Οι ιστορίες που αφηγούνται η υπερβατολογική φιλοσοφία, από τη μια, κι η φιλοσοφία της φύσης, από

¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, „Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses“, στο: του ιδίου, *Zeitschrift für spekulative Physik [Περιοδικό της θεωρησιακής φυσικής]*, τόμ. 1 (1800), εκδ. M. Durner, Meiner, Αμβούργο 2001, σελ. 69-91, 113-165: εδώ σελ. 165.

¹⁵ Ο.π.

την άλλη, είναι άλλωστε παράλληλες. Ο υπερβατολογικός φιλόσοφος φέρνει μπροστά στα μάτια μας τις προϋποθέσεις της συνείδησής μας: τον τρόπο που αναγκαία και ασυνείδητα η καθεμιά μας κι ο καθένας μας έχουμε συγκροτήσει τον κόσμο. Υποχρεωτικά έχουμε κατασκευάσει τη φύση σε συμφωνία με τον τρόπο που η ίδια η φύση έχει κατασκευάσει τον εαυτό της, αλλά το έχουμε «ξεχάσει» (δεν μας είναι, δηλαδή, συνειδητή αυτή η κατασκευή). Ο Σέλλινγκ συνδέει αυτή την ιδέα του με την πλατωνική ανάμνηση:

Η πλατωνική ιδέα ότι κάθε φιλοσοφία είναι ανάμνηση, είναι με αυτό το νόημα αληθής: κάθε φιλοσοφείν συνίσταται σε μια ανάμνηση της κατάστασης κατά την οποία ήμασταν ένα με τη φύση.¹⁶

Ο παραλληλισμός της υπερβατολογικής φιλοσοφίας με τη φιλοσοφία της φύσης ισχύει, ωστόσο, μονάχα καθόσον η πρώτη κινείται στο θεωρητικό πεδίο. Η μετάβαση από τη θεωρητική φιλοσοφία στην πρακτική φιλοσοφία σηματοδοτεί τη μετάβαση από την ασυνείδητη παραγωγή στη συνειδητή ανθρώπινη δραστηριότητα. Από αυτό το σημείο και πέρα, η υπερβατολογική φιλοσοφία συνεχίζει την πορεία της χωρίς πια να υφίσταται μια παράλληλη συνέχεια στη φιλοσοφία της φύσης. Με τον ελεύθερο (ηθικό) αυτοκαθορισμό του, το Εγώ θέτει απέναντί του τον αντικειμενικό κόσμο, αφήνει πίσω του το βασίλειο της πρώτης φύσης, και ζητά πλέον, με τη συνειδητή του πράξη, να χτίσει μια «δεύτερη φύση» (ΣΥΙ, σελ.207). Η ιστορία της αυτοσυνείδησης συνεχίζεται στα πεδία της πρακτικής φιλοσοφίας (ηθική, δίκαιο, ανθρώπινη ιστορία) και της φιλοσοφίας της τέχνης.

Πρακτική φιλοσοφία και φιλοσοφία της ιστορίας

Στο μάθημα σταθήκαμε σύντομα στην πρακτική φιλοσοφία του Σέλλινγκ. Είδαμε πώς ο Σέλλινγκ δεν τοποθετεί την ελευθερία της βούλησης στο επίπεδο της καθαρής βούλησης [Wille], όπως ο Καντ, αλλά στο επίπεδο της προαίρεσης [Willkür]. Κι αυτό γιατί η καθαρή βούληση υποχρεωτικά, από την «εσωτερική αναγκαιότητα της φύσης της» (ΣΥΙ, σελ. 246) δεν μπορεί παρά να τηρεί τον ηθικό νόμο. Η καθαρή

¹⁶ Ο.π., σελ. 164.

βούληση δεν είναι ελεύθερη παρά μόνο με τη σημασία που είναι ελεύθερος ο Θεός του Σπινόζα: ακολουθεί την αναγκαιότητα της φύσης του.

Σταθήκαμε περισσότερο στη φιλοσοφία της ιστορίας. Η έννοια της ιστορίας, για τον Σέλλινγκ, δεν συνάδει ούτε με μια απόλυτη αναγκαιότητα, σύμφωνα με «σιδερένιους» νόμους, ούτε με μια απόλυτη ελευθερία που αποκλείει κάθε νομοτέλεια (βλ. ΣΥΙ, σελ. 259). Ο Σέλλινγκ συνδέει την έννοια της ιστορίας με τη σταδιακή πραγματοποίηση ενός ιδεώδους. Περιορίζει λοιπόν την ιστορία στο πεδίο όπου εντοπίζεται μια τέτοια πρόοδος: στο πεδίο του δικαίου. Το προς πραγμάτωση ιδεώδες στην ανθρώπινη ιστορία είναι εκείνο μιας καθολικής, παγκόσμιας δικαϊκής τάξης.

Η σύλληψη αυτή του Σέλλινγκ προετοιμάζει τη φιλοσοφία της ιστορίας του ώριμου Χέγκελ. Ο Χέγκελ υιοθετεί κι εκείνος, όπως ο Σέλλινγκ, μια στενή έννοια της ιστορίας. Η ιστορία είναι, μάλιστα, για τον Χέγκελ, η «πρόοδος στη συνείδηση της ελευθερίας». Οπότε, ο Χέγκελ μπορεί να μιλά για ένα «τέλος της ιστορίας» που έχει ήδη επέλθει στην εποχή του, χωρίς αυτό να σημαίνει –όπως θέλει μια συνήθης παρανόηση– πως ο φιλόσοφος αποκλείει κάθε σημαντική μελλοντική εξέλιξη. Το τέλος της ιστορίας έχει επέλθει, ο σκοπός έχει πραγματωθεί, καθώς η ανθρωπότητα έχει φτάσει στη *συνείδηση* της ελευθερίας. Η παραπέρα πορεία της ανθρωπότητας είναι όμως ανοιχτή: μπορεί η ελευθερία να πραγματωθεί σε πολιτικούς θεσμούς ή και όχι.

Ο Σέλλινγκ, αντίθετα, σκέφτεται στο *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού* την ιστορία ως πρόοδο των πολιτικών/δικαϊκών θεσμών, προς μια κοσμοπολιτική παγκόσμια τάξη. Οπότε, το τέλος της ιστορίας δεν έχει επέλθει ούτε μπορεί να πραγματωθεί ποτέ πλήρως. «Η ιστορία ως όλον είναι μια προϊούσα, σταδιακή αποκάλυψη του απολύτου» (ΣΥΙ, σελ. 273). Τι σημαίνει αυτό; Η τελική κατάσταση – στην οποία ποτέ δεν φτάνουμε– θα σήμαινε την πραγμάτωση του απολύτου, γιατί θα σε αυτήν θα συνέπιπτε η ελευθερία με την αναγκαιότητα: η συνειδητή ανθρώπινη πράξη (που θέτει υποκειμενικά το ιδεώδες) με την ασυνείδητη, αντικειμενική, νομοτελειακή πορεία της ιστορίας.

Φιλοσοφία της τέχνης

Αν η ιστορία είναι μια σταδιακή και εντέλει πάντα ατελής αποκάλυψη του απολύτου, υπάρχει, ωστόσο, για τον Σέλλινγκ, ένα πεδίο όπου το απόλυτο αποκαλύπτεται αληθινά και πλήρως. «Η τέχνη είναι η μοναδική και αιώνια αποκάλυψη που υπάρχει» (ΣΥΙ, σελ. 289). Στην τέχνη πέφτει, επομένως, ένα μάλλον απροσδόκητο

συστηματικό βάρος. Η τέχνη είναι «το μοναδικό αληθινό και αιώνιο όργανο [...] της φιλοσοφίας» (ΣΥΓ, σελ. 299). Τι σημαίνει αυτό; Η φιλοσοφία δεν έχει τρόπο, στην εννοιακή σκέψη, να εκθέσει το απόλυτο, δηλαδή την πρωταρχική ταυτότητα της συνειδητής (υποκειμενικής) και της ασυνειδητής (αντικειμενικής) δραστηριότητας. Μπορεί μονάχα να προϋποθέσει αυτή την ταυτότητα. Η τέχνη είναι εκείνο το όργανο χάρη στο οποίο μπορούμε να αντικρίζουμε το απόλυτο. Η φιλοσοφία της τέχνης αποτελεί λοιπόν την ύψιστη βαθμίδα στην ιστορία της αυτοσυνείδησης. Εδώ πια το Εγώ εποπτεύει την ταυτότητα της συνειδητής με την ασυνείδητη δραστηριότητά του. Με τη φιλοσοφία της τέχνης ολοκληρώνεται το *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού*.

Η τολμηρή συστηματική κατασκευή του Σέλλινγκ, που αποδίδει μια θεμελιώδη σημασία στην τέχνη, δεν είχε πάντως συνέχεια στη φιλοσοφία του γερμανικού ιδεαλισμού. Ο ίδιος ο Σέλλινγκ απέδωσε σύντομα στη θρησκεία την ύψιστη θέση (ήδη στο κείμενο *Φιλοσοφία και θρησκεία* του 1804)· ο δε Χέγκελ τοποθέτησε τη φιλοσοφία, την εννοιακή σκέψη, σε αυτό το θρόνο. Πάντως, ανεξάρτητα από το ζήτημα της συστηματικής θέσης της τέχνης, η φιλοσοφία της τέχνης που με αδρές γραμμές σχεδίασε ο Σέλλινγκ στο *Σύστημα του υπερβατολογικού ιδεαλισμού*, έθεσε τις βάσεις της φιλοσοφικής αισθητικής για ολόκληρη την κατοπινή κλασική γερμανική φιλοσοφία.

Με ποια έννοια, λοιπόν, εκφράζεται στην τέχνη η ταυτότητα της συνειδητής και της ασυνειδητής δραστηριότητας; Τι σημαίνει αυτή η ιδέα του Σέλλινγκ; Πρώτα από όλα, θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι το *έργο τέχνης* είναι εκείνο που αποτελεί, για τον Σέλλινγκ, την έκθεση του απολύτου (δηλαδή της ταυτότητας συνειδητού και ασυνειδητού, υποκειμενικού και αντικειμενικού). Την πρόσβαση στο απόλυτο την έχουμε ως θεατές (ή ακροατές ή αναγνώστες) του έργου τέχνης. Το έργο τέχνης αποτελεί έκθεση του απολύτου για όλες και για όλους μας. Η θέση του Σέλλινγκ πως η τέχνη αποτελεί το όργανο της φιλοσοφίας δεν σημαίνει, επομένως, ότι οι καλλιτέχνες έχουν κάποια προνομιακή πρόσβαση στο απόλυτο.

Γιατί, όμως, το έργο τέχνης έχει αυτό το χαρακτήρα; Γιατί αποτελεί την έκθεση του απολύτου; Από τη μια, το έργο τέχνης αποτελεί προϊόν μιας συνειδητής παραγωγής. Ο καλλιτέχνης συνειδητά και σκόπιμα ζωγραφίζει έναν πίνακα, συγγράφει ένα μυθιστόρημα, συνθέτει μια όπερα. Από την άλλη, όμως, το περιεχόμενο του έργου τέχνης δεν ανάγεται στους συνειδητούς σκοπούς, στην πρόθεση του δημιουργού του. Συνηθίζουμε να αποδίδουμε στην ιδιοφυία του καλλιτέχνη –ή και σε μια ανώτερη πηγή

έμπνευσης και δύναμης– την ικανότητα ενός μεγάλου έργου τέχνης να εκφράζει την εποχή του ή, εν γένει, την ανθρώπινη κατάσταση με τρόπο που ξεφεύγει από τις όποιες προθέσεις και την ατομική συνείδηση του καλλιτέχνη.

Το έργο τέχνης αποτελεί, λοιπόν, την έκθεση του απολύτου, καθώς είναι το προϊόν μιας συνειδητής και συνάμα μιας ασυνείδητης διαδικασίας. Η παραγωγή του έργου είναι συνειδητή, ωστόσο το τελικό προϊόν παύει να είναι συνειδητό. Ακριβώς ανάποδα έχουν τα πράγματα με τους φυσικούς οργανισμούς, τα ένσκολα προϊόντα της φύσης. Εδώ, το προϊόν παρουσιάζει μια σκοπιμότητα στη διάταξή του, εντούτοις η παραγωγή είναι απολύτως ασυνείδητη, «τυφλός μηχανισμός» (ΣΥΙ, σελ. 278), χωρίς κανέναν σκοπό, όπως κάθε φυσική διεργασία. Αν θέλαμε να τη δούμε ως συνειδητή παραγωγή, αν προτάσσαμε έναν σκοπό, τότε θα καταργούσαμε τις εξηγήσεις της φυσικής επιστήμης. Η *ταυτότητα* της συνειδητής και της ασυνείδητης παραγωγής εκτίθεται αληθινά στο έργο της ανθρώπινης τέχνης: Το Εγώ βλέπει το δικό του προϊόν να είναι προϊόν μιας ασυνείδητης δραστηριότητας.

Η θεωρία του Σέλλινγκ για το έργο τέχνης έχει ορισμένες ενδιαφέρουσες – αξιοσημείωτα μοντέρνες– συνέπειες. (1) Το ωραίο στη φύση είναι το τυχαίο αποτέλεσμα μιας τυφλής διαδικασίας. Δεν είναι ανώτερο από το ωραίο στην τέχνη, όπως δεχόταν ακόμη ο Καντ στην Τρίτη Κριτική του. Το έργο τέχνης έχει, για τον Σέλλινγκ, το προβάδισμα απέναντι στα προϊόντα της φύσης, χάρη στον ιδιαίτερο χαρακτήρα της γένεσής του. Καθήκον της τέχνης δεν είναι, λοιπόν, να μιμείται τη φύση. (2) Το έργο τέχνης, ως προϊόν μιας ασυνείδητης δραστηριότητας, διανοίγει ένα δυνητικά άπειρο πεδίο ερμηνειών. Ο δε καλλιτέχνης δεν έχει καμία προνομιακή θέση προκειμένου να ερμηνεύσει αυθεντικά το έργο του. Με άλλα λόγια, το νόημα του έργου δεν συνίσταται σε κάποια πρόθεση του δημιουργού που εκείνος γνωρίζει καλύτερα. Το έργο είναι ανοιχτό στην ερμηνεία της καθεμιάς και του καθενός μας. (3) Ο Σέλλινγκ φαίνεται να προλαμβάνει το λόγο περί «θανάτου του συγγραφέα» σε θεωρίες του 20^{ου} αιώνα (Μπαρτ, Φουκώ), που ίσως είναι εντέλει λιγότερο ανατρεπτικές από όσο επιθυμούν. (4) Το έργο τέχνης δεν είναι μονάχα προϊόν μιας ασυνείδητης/αντικειμενικής δραστηριότητας, αλλά πάντοτε συνάμα και μιας συνειδητής/υποκειμενικής δραστηριότητας. Το μεγάλο έργο δεν είναι λοιπόν απλώς υπόθεση της έμπνευσης, της ιδιοφυίας ή, αν θέλετε, της επιφοίτησης του απολύτου. Το έργο τέχνης πάντοτε προϋποθέτει την υποκειμενική δραστηριότητα: το μόχθο, τη σκληρή εργασία του δημιουργού. Στη θεωρία του των καλών τεχνών, ο Σέλλινγκ

καθόλου δεν υποτιμά την τεχνική διάσταση: τη δεξιοτεχνία και, εν γένει, όσα κόποις κτώνται (βλ. ΣΥΓ, σελ. 289).

VII. Ο Χέγκελ, ο Σέλλινγκ και η «φιλοσοφία της ταυτότητας» ή «απόλυτος ιδεαλισμός» (1801-1804)

Στο μάθημα σταθήκαμε, τέλος, σύντομα στην περίοδο της συνεργασίας του Σέλλινγκ με τον Χέγκελ στην Ιένα και στη διαμόρφωση της «φιλοσοφίας της ταυτότητας» ή, σύμφωνα με έναν πιο γνωστό όρο, του «απόλυτου ιδεαλισμού». Παρακολουθήσαμε, συγκεκριμένα, το διάλογο Φίχτε και Σέλλινγκ, μέσα από τη μεταξύ τους αλληλογραφία, και την παγίωση της θεωρητικής τους ρήξης. Η ρήξη έγινε δημόσια φανερή με τη δημοσίευση, το 1801, του έργου του Σέλλινγκ *Έκθεση του συστήματός μου της φιλοσοφίας* [*Darstellung meines Systems der Philosophie*], καθώς και, λίγους μήνες μετά, του πρώτου φιλοσοφικού έργου του Χέγκελ *Η διαφορά των συστημάτων φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*.

Στον τίτλο του έργου του Σέλλινγκ *Έκθεση του συστήματός μου της φιλοσοφίας*, η έμφαση είναι πράγματι στην κτητική αντωνυμία: πρόκειται για το δικό του φιλοσοφικό σύστημα και όχι για εκείνο του Καντ ή του Φίχτε. Ο Σέλλινγκ εκθέτει το φιλοσοφικό του σύστημα κατά το γεωμετρικό μεθοδικό πρότυπο του Σπινόζα, προκειμένου να δηλώσει και με αυτό τον τρόπο την κύρια οφειλή του. Ο Σέλλινγκ παρουσιάζει δε αυτό το σύστημα, στο οποίο έχει πλέον καταλήξει, σαν εξαρχής να υπόκειται των προηγούμενων εργασιών του πάνω στην υπερβατολογική φιλοσοφία και στη φιλοσοφία της φύσης. Το σύστημα εκκινεί από το *απόλυτο* ως την κοινή προϋπόθεση των δυο αντίθετων επιστημών: της νόησης και της φύσης, του υποκειμενικού και του αντικειμενικού. Το απόλυτο δεν προσδιορίζεται, όπως στον Φίχτε, ως «απόλυτο Εγώ». Προκειμένου να σκεφτούμε το απόλυτο, θα πρέπει, αντίθετα, να αφαιρέσουμε ακόμη από εκείνο που, κατά τον Φίχτε, δεν μπορούμε ποτέ να αφαιρέσουμε: από το Εγώ, το σκεπτόμενο υποκείμενο, και άρα κι από τη διαφορά του από ένα αντικείμενο. Με αυτό τον τρόπο φτάνουμε σε εκείνο που ο Σέλλινγκ ονομάζει «απόλυτο Λόγο» (Σέλλινγκ, *Έκθεση του συστήματός μου της φιλοσοφίας*, §1) ή «απόλυτη ταυτότητα» (ό.π., §6), όπου δεν διαφέρουν και δεν διακρίνονται το υποκειμενικό και το αντικειμενικό, η νόηση και η φύση.¹⁷

¹⁷ Για τον Σέλλινγκ, εκείνο που δηλώνει η πρόταση «A=A», με την οποία εκκινούσε η φιχτεανή *Θεωρία της Επιστήμης* (βλ. παραπάνω κεφ. IV), δεν είναι βέβαια η ύπαρξη του A, ούτε όμως η ύπαρξη του Εγώ. Εκείνο που δηλώνεται ότι υπάρχει, το απόλυτο, είναι το σκέτο «=», η καθαρή ταυτότητα. Βλ. Σέλλινγκ, *Έκθεση του συστήματός μου της φιλοσοφίας*, §6.

Η σύλληψη αυτή, η «φιλοσοφία της ταυτότητας», χαρακτηρίζει τη μέση περίοδο της σκέψης του Σέλλινγκ. Η σύλληψη στάθηκε ακόμη πιο καθοριστική για τον Χέγκελ, ο οποίος ουσιαστικά δεν την εγκατέλειψε ποτέ, αλλά τη μετασχημάτισε ριζικά προκειμένου να φτάσει στο φιλοσοφικό σύστημα της ωριμότητάς του.