

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΧΕΓΓΕΛ*

(ΑΠΟΣΠΑΣΜΑ)

Τὸ Πνεῦμα, στὴ διαδρομὴ τῆς Ἱστορίας τοῦ κόσμου (τοῦ ἐπὶ τῆς γῆς κόσμου), ἀλλὰ καὶ σὲ σχέση μετὰ τὸν ἑαυτό του, ὑπακούει στὴν ἴδια, κατὰ τὸν Χέγγελ, ἀρχὴ τῶν διαλεκτικῶν τριάδων ποὺ χαρακτηρίζουν τὰ πάντα. Ἡ «Φιλοσοφία τοῦ πνεύματος», τὸ τρίτο μέρος («Dritter Teil») τῆς Ἑγκυκλοπαιδείας τῶν Φιλοσοφικῶν Ἐπιστημῶν, διαιρεῖται σὲ τρία τμήματα («Abteilungen»). Τίτλος τοῦ πρώτου εἶναι «Τὸ ὑποκειμενικὸ Πνεῦμα», τοῦ δευτέρου «Τὸ ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα» καὶ τοῦ τρίτου «Τὸ ἀπόλυτο Πνεῦμα». Τὰ ἀντικείμενα τῶν δύο τελευταίων τμημάτων — «τὸ ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα» καὶ «τὸ ἀπόλυτο Πνεῦμα» — προκάλεσαν τὸ πιὸ μεγάλο ἐνδιαφέρον καὶ τὴν πιὸ ἐπίμονη ἐρευνητικὴ προσπάθεια τοῦ Χέγγελ. Ὅχι μόνο στὸ τρίτο μέρος τῆς Ἑγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλα βιβλία του, βρίσκουμε ἀναπτυγμένες τὶς σκέψεις του ἐπάνω στὰ δύο αὐτὰ ἀντικείμενα. Στὸ ἔργο του *Βασικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*), ποὺ ἐξέδωσε ὁ ἴδιος τὸ 1821, καθὼς καὶ στὶς παραδόσεις του γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, βρίσκουμε εὐρύτατα ἀναπτυγμένες τὶς σκέψεις του γιὰ τὸ «ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα». Οἱ παραδόσεις του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς Τέχνης, ποὺ τὶς ἄρχισε στὴ Χαϊδελβέργη καὶ ποὺ ἐκδόθηκαν ὑπὸ τὸν τίτλο *Αἰσθητικὴ* (*Vorlesungen über die Ästhetik*), καθὼς καὶ οἱ παραδόσεις του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς Θρησκείας καὶ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ποὺ ἐκδόθηκαν — ὅπως καὶ οἱ παραδόσεις του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας — μετὰ τὸ θάνατό του, ἀναφέρονται στὸ «ἀπόλυτο Πνεῦμα», καὶ στὰ ἔργα αὐτὰ ἀναπτύσσονται εὐρύτατα ὅσα μὲ πολὺ πυκνὸ τρόπο καὶ μὲ στρυφνὸ ὕφος εἶχε θίξει ὁ Χέγγελ στὸ τρίτο μέρος τῆς Ἑγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν. Ὅσα, λοιπόν, θὰ ποῦμε παρακάτω θὰ βασισθοῦν καὶ στὶς παραδόσεις του. Ὅπως ἔχει πολὺ σωστὰ τονισθεῖ, «ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Χέγγελ ἦταν ὁ πιὸ μεγάλος φιλόσοφος τοῦ 19^{ου} αἰῶνα, αὐτὸ ὀφείλεται περισσότερο στὰ μαθήματά του παρὰ στὰ

* Σελίδες ἀπὸ τὸ εἰδικὸ περὶ τοῦ Χέγγελ διακοσιοστὸ τεσσαρακοστὸ ἔκτο, κεφάλαιο τῆς Ἱστορίας τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος, γραμμένο ἀπὸ τὸν συγγραφέα ὀλίγες ἐβδομάδες πρὶν τὸν θάνατό του (11 Σεπτεμβρίου 1986), ὡς τμῆμα τοῦ ἐνδεκάτου τόμου τοῦ ἔργου.



γραπτά έργα του» (Avant-Propos στη δίγλωσση —γερμανική και γαλλική— έκδοση τῶν *Leçons sur Platon* τοῦ Hegel τῶν ἐτῶν 1825-1826, πού ἐπιμελήθηκε, ἐφοδιάζοντάς την μὲ μιὰ μακρὰ Introduction καὶ μὲ Notes ὁ Jean-Louis Vieillard-Baron: Éditions Aubier - Montaigne, Paris 1976). Οἱ ἀμφισβητήσεις, ἄλλωστε, πού ἔχουν διατυπωθεῖ γιὰ τὴν αὐθεντικότητα τῶν «Προσθηκῶν» («Zusätze») στὴν Ἑγκυκλοπαιδεία τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν καὶ —πολὺ λιγώτερο— τῶν «Προσθηκῶν» στὶς Βασικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου, δηλαδὴ στὰ ἔργα αὐτά, πού εἶχε ὁ ἴδιος ὁ Χέγκελ ἐκδώσει, δὲν διατυπώνονται —ἢ διατυπώνονται πολὺ λιγώτερο— σχετικὰ μὲ τὴν πιστὴ ἀπόδοση τῶν παραδόσεών του, πού ἀναφέρονται στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία, στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ στὴ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας.

Τὸ πρῶτο τμῆμα τοῦ τρίτου μέρους τῆς Ἑγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν ἔχει, ὅπως εἶπαμε, ἀντικείμενό του τὸ «ὑποκειμενικὸ Πνεῦμα» («subjektiver Geist»). Παντοῦ ἐπικρατοῦν οἱ διαλεκτικὲς τριάδες. Ἔτσι καὶ ἐδῶ μιλάει ὁ Χέγκελ πρῶτα (ὑπὸ τὸν τίτλο «Anthropologie») γιὰ τὴν «ψυχὴ» («Seele»), ὕστερα γιὰ τὴ «φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος» καὶ τέλος γιὰ τὸ «ὑποκειμενικὸ Πνεῦμα». Ἡ «ψυχὴ» εἶναι, γιὰ τὸν Χέγκελ (§ 389) τὸ «Ἄυλο» μέσα στὴ «Φύση». Εἶναι, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, ἡ γέφυρα πού ὁδηγεῖ τὸ «Λόγο», τὸν ἀποξενωμένο, στὴ Φύση, ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, στοὺς πρόποδες τοῦ Πνεύματος. «Ψυχὴ» εἶναι τὸ «αἰσθανόμενο» ὑποκείμενο, ὄχι ὅμως καὶ τὸ «αὐτοστοχαζόμενο». Εἶναι «τὸ κοιμώμενο Πνεῦμα» («der schlafende Geist»). Στὴ «Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος» ἐξετάζει ὁ Χέγκελ μὲ πολὺ πιὸ πυκνὲς σκέψεις, ἀλλὰ καὶ μὲ κάποιες διαφορὲς, ὅσα εἶχε εὐρύτατα ἀναπτύξει στὸ πρῶτο μέγα σύγγραμμά του, πού φέρει αὐτὸ τὸν τίτλο. Ἐξετάζει, δηλαδὴ, τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴ «συνείδηση» στὴν «αὐτοσυνείδηση», ἀπὸ τὴ «Διάνοια» («Verstand») στὸ «Λόγο», στὸ «Νοῦ» («Vernunft»). Ὑστερα (ὑπὸ τὸν τίτλο «Psychologie der Geist») ἐξετάζει ὁ Χέγκελ —μένοντας πάντα ἀκόμα στὸ «πεπερασμένο» ὑποκείμενο ἢ, σωστότερα, στὸ «πεπερασμένο πνεῦμα»— τὴ λειτουργία τοῦ «θεωρητικοῦ», τοῦ «πρακτικοῦ» καὶ τοῦ «ἐλεύθερου» Πνεύματος, πού εἶναι ἡ σύνθεση τοῦ «θεωρητικοῦ» καὶ τοῦ «πρακτικοῦ». Ἡ «ἀνάμνηση», ἡ «φαντασία», τὸ «σκέπτεσθαι», εἶναι ιδιότητες τοῦ «θεωρητικοῦ» Πνεύματος, ἐνῶ τὸ «πρακτικὸ» Πνεῦμα ἐκδηλώνεται ὡς «πρακτικὸ αἶσθημα» («praktisches Gefühl»), ὡς «χαρά», «πόνος», «ντροπή», «μεταμέλεια». Ἐδῶ (§ 472) θίγει ὁ Χέγκελ καὶ τὸ «περίφημο», ὅπως λέει, «θέμα» γιὰ τὴν «προέλευση τοῦ Κακοῦ στὸν Κόσμο», εἰδικώτερα τοῦ «δυσάρεστου» καὶ τοῦ «πόνου». Καὶ ἀπαντάει: «Τὸ Κακὸ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ ἀσυμφωνία (Unangemessenheit) τοῦ εἶναι πρὸς τὸ Δέον». Ἐνῶ στοὺς νεκροὺς δὲν ὑπάρχουν οὔτε δεινά, οὔτε πόνοι, στοὺς



ζωντανούς —για τὸ ὑποκειμενικό τους αἶσθημα καὶ τὴ βούλησή τους— ὑπάρχει ὁ κίνδυνος τῆς ὀδυνηρῆς αὐτῆς ἀσυμφωνίας. Καὶ ἐπικαλεῖται ὁ Χέγγελ τὸν Γιάκομπ Μπαϊμε (Jakob Böhme), τὸν «μυστικό» τῶν ἀρχῶν τοῦ ΙΖ΄ αἰώνα, ποὺ εἶχε πεῖ, ὅτι τὸ «Ἐγὼ» («die Ichheit») προκαλεῖ τὸν «πόνο» καὶ τὰ «θάσανα» καὶ εἶναι ἡ πηγὴ τῆς Φύσεως καὶ τοῦ Πνεύματος.

Τὸ «ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα» («objectiver Geist») εἶναι τὸ ἀντικείμενο ὄχι μόνο τοῦ δευτέρου τμήματος τοῦ τρίτου μέρους τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*, ἀλλὰ —ὅπως εἶπαμε καὶ παραπάνω— καὶ τοῦ ἔργου τοῦ *Βασικῆς γραμμῆς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* καὶ τῶν παραδόσεων γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*. Τὸ «ἀντικειμενικὸ Πνεῦμα» ἐκδηλώνεται στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, στὸ Δίκαιο, στοὺς ἠθικοὺς θεσμοὺς τῆς κοινωνίας, ὅπως εἶναι ἡ οἰκογένεια, καὶ στὴν Πολιτεία.

Ὁ Γκέοργκ Λασσόν (Georg Lasson, «Einleitung» στὴν Band VI — *Grundlinien der Philosophie des Rechts* — τῶν *Hegels Sämtliche Werke*, 1911) παρατηρεῖ: «Συμφωνώντας μὲ τὸν Κάντ καὶ τὸν Φίχτε, καὶ μὲ ἐκφρασμένη ἀναφορὰ τοῦ στὸν Ἀριστοτέλη, ἀναγνωρίζει ὁ Χέγγελ στὸ Δίκαιο καὶ στὴν Πολιτεία ἓνα δημιούργημα τοῦ ἀντικειμενικοῦ Λόγου, καὶ ὄχι ἓνα τεχνητὸ κατασκεῦασμα τῶν ἀνθρώπων, ποὺ φροντίζουν γιὰ τὶς τυχαῖες ἀνάγκες τους. Ἀλλὰ προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὸν Κάντ καὶ τὸν Φίχτε, τονίζοντας κατηγορηματικὰ τὸν βασικὸ ἱστορικὸ χαρακτήρα τοῦ Κράτους» (στὴ λέξη «Staat» τοῦ Hegel ταιριάζει ἡ λέξη «Κράτος» περισσότερο ἀπὸ τὴ λέξη «Πολιτεία») «ὡς τῆς μορφῆς, μὲ τὴν ὁποία φανερώνεται τὸ Λαϊκὸ Πνεῦμα. Γι' αὐτὸ καὶ ἀποσπάσθηκε ἀπόλυτα ἀπὸ τὴ θεωρία τοῦ συμβολαίου» (τοῦ κοινωνικοῦ συμβολαίου, ὅπως εἶχε ἀναπτυχθεῖ ἀπὸ τὸν J. J. Rousseau) «σὲ ὁποιαδήποτε μορφή. Τὸ Κράτος, εἶναι γι' αὐτὸν ἡ βάση γιὰ κάθε ἀληθινὰ ἀνθρώπινη ζωὴ, γι' αὐτὸ καὶ ὑπάρχει, σὰν ἐπίγειος Θεός, ἰδίῳ δικαίῳ καὶ δὲν ἔχει προκύψει ἀπὸ συμβόλαια τῶν ὑπηκόων του». Καὶ προσθέτει ὁ Γκέοργκ Λασσόν, ὅτι γιὰ τὸν Χέγγελ τὸ παλαιὸ μεγάλο ἐρώτημα, ποῖος εἶναι κυρίαρχος, δὲν ὑπάρχει πιά, γιατί ἡ «κυριαρχία» («Souveränität») ἀνήκει στὸ ἴδιο τὸ ὁργανωμένο Κράτος ὡς τὸ σύνολο τοῦ Λαοῦ, ἀλλὰ εἶναι καὶ «αὐτονόητο», ὅτι γίνεται ὁρατὴ στὴ «φυσικὴ κορυφὴ» τοῦ ὁργανωμένου Κράτους, στὸ πρόσωπο τοῦ «Μονάρχου» ὡς «τοῦ ἐκπροσώπου τῆς ὁλότητας». Θὰ παραθέσουμε ἐνδεικτικὰ μερικὲς φράσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Χέγγελ. Θὰ τὶς ἀποσπάσουμε ἀπὸ τὶς *Βασικῆς γραμμῆς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, ποὺ τὶς ἔχει κι' αὐτὲς διαιρέσει ὁ Χέγγελ, ὅπως καὶ τὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*, σὲ παραγράφους. Θὰ παρεμβάλλουμε στὶς φράσεις του, ποὺ θὰ παραθέσουμε, κάποιες ἀναγκαῖες ἐπεξηγηματικὲς παρατηρήσεις.

«Τὸ Κράτος εἶναι ἡ πραγματικότητα» (πραγμάτωση) «τῆς ἠθικῆς ιδέας, — τὸ ἠθικὸ Πνεῦμα ὡς ἡ φανερωμένη... οὐσιαστικὴ βούληση, ποὺ

νοεῖ τὸν ἑαυτὸ της καὶ τὸν γνωρίζει, καὶ ποὺ ἐπιτελεῖ ὅ,τι γνωρίζει καὶ σὲ ὅσο βαθμὸ τὸ γνωρίζει» (§ 257). Ὁ Χέγγελ, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι εἶχαν κάνει ὁ Κάντ καὶ ὁ Φίχτε, ὅπως παρατηρεῖ σωστὰ ὁ Γκέοργκ Λασσόν, δὲν ξεχωρίζει, ἀφοῦ θεωρεῖ τὸ Κράτος ἐνσάρκωση τῆς «ἠθικῆς ιδέας», τῆς «νομιμότητα» («Legalität») ἀπὸ τὴν «ἠθικότητα» («Moralität»). «Ἡ προσωπικότητα τοῦ Κράτους εἶναι πραγματικὴ μόνον ὡς πρόσωπο, ὡς ὁ Μονάρχης...» (§ 279). Ἐδῶ πρέπει νὰ παρατηρήσουμε, ὅτι ὁ Χέγγελ, ἂν καὶ θεωρεῖ τὸ Κράτος ἐνσάρκωση τῆς «ἠθικῆς ιδέας» καὶ τὸν «Μονάρχη» ἐκπρόσωπο καὶ ἐκφραστὴ τοῦ συνόλου, δὲν ἰσχυρίζεται ὅτι τὰ «Κράτη» καὶ οἱ «Μονάρχες» δὲν ἔπραξαν ἢ δὲν πράττουν παρὰ μόνον τὸ ὀρθό, τὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ ὠφέλιμο. Τὸ «Κράτος», ποὺ εἶναι ἡ διαλεκτικὴ προϋπόθεση τῆς «ἀρχῆς» («Prinzip») τῆς οἰκογένειας καὶ τῆς «ἀρχῆς» τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, εἶναι ἐκτεθειμένον σὲ ὅσους κινδύνους εἶναι ἐκτεθειμένος καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς φυσικὸς ὀργανισμὸς καὶ ὡς προσωπικότητα. Εἶναι ἐγκόσμια ὕπαρξη, ζεῖ καὶ κινεῖται στὸν κόσμον, στὴ σφαῖρα τῶν τυχαίων συμβάντων καὶ τῆς πλάνης. Ὁλόκληρη ἡ «φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» τοῦ Χέγγελ ἐκφράζει ἀκριβῶς αὐτὴ τὴν ἄποψη. Ἡ μεγάλη «Εἰσαγωγή» («Einleitung») στὶς «Παραδόσεις» του γιὰ τὴ «φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) περιέχει τὶς ἀκόλουθες σημαντικὲς καὶ χαρακτηριστικὲς γιὰ τὴ νοοτροπία τοῦ Χέγγελ σκέψεις: «Νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ αὐτοδιατηρεῖται τὸ Οὐσιῶδες (das Substantielle) σὲ ὅσα πράττουν οἱ ἄνθρωποι καὶ νὰ διέπει τὸ φρόνημά τους, αὐτὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ Κράτους. Συμφέρει ἀπόλυτα στὸ Λόγον νὰ ὑπάρχει αὐτὸ τὸ ἠθικὸ Ὅλον, καὶ σ' αὐτὸ ἔγκειται τὸ δίκαιο καὶ ἡ ἀξία τῶν ἡρώων, ποὺ ἱδρυσαν Κράτη, ὅσο καὶ ἂν ὑπῆρξαν αὐτὰ ἀδιαμόρφωτα. Στὴν παγκόσμια ἱστορία δὲν μπορεῖ νὰ γίνεται λόγος παρὰ γιὰ λαοὺς ποὺ ἀποτελοῦν Κράτος. Διότι πρέπει νὰ γνωρίζουμε, ὅτι ἓνα Κράτος εἶναι ἡ πραγμάτωση τῆς Ἐλευθερίας, δηλαδὴ τοῦ ἀπόλυτου τελικοῦ σκοποῦ, καὶ ὅτι ὑπάρχει γιὰ τὸν ἑαυτό του. Πρέπει ἐπίσης νὰ γνωρίζουμε, ὅτι κάθε ἀξία, ποὺ ἔχει ὁ ἄνθρωπος, κάθε πραγματικότητα, τὴν ἔχει μόνον διὰ τοῦ Κράτους... Διότι τὸ Ἀληθὲς εἶναι ἡ ἐνότητα τῶν βουλήσεων, τῆς καθολικῆς» (γενικῆς) «καὶ τῆς ὑποκειμενικῆς. Καὶ τὸ Καθολικὸ βρίσκεται στοὺς νόμους τοῦ Κράτους, σὲ γενικὲς καὶ ἔλλογες διατάξεις. Τὸ Κράτος εἶναι ἡ θεϊκὴ Ἰδέα, ὅπως ὑπάρχει ἐπὶ τῆς γῆς. Εἶναι ἔτσι τὸ πιὸ συγκεκριμένο ἀντικείμενο τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, ποὺ μέσα του ἀποκτᾷ ἡ Ἐλευθερία ἀντικειμενικότητα καὶ ζεῖ ἀπολαμβάνοντας τὴν ἀντικειμενικότητα αὐτή. Διότι ὁ νόμος εἶναι ἡ ἀντικειμενικότητα τοῦ Πνεύματος καὶ ἡ βούληση στὴν ἀλήθεια της, καὶ μόνον ἡ βούληση, ποὺ ὑπακούει στὸ νόμον, εἶναι ἐλεύθερη, ἀφοῦ ὑπακούει στὸν ἑαυτό της καὶ ὑπάρχει στὸν ἑαυτό της καὶ εἶναι ἐλεύθερη...



Ἡ ἀντικειμενικὴ καὶ ἡ ὑποκειμενικὴ βούλησις συμφιλιώνονται ἔτσι καὶ εἶναι ἓνα καὶ τὸ ἴδιο ἀδιατάρακτο Ὁλον».

Οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ σύμπτωση —«συμφιλίωση»— τῶν βουλήσεων, τῆς ἀντικειμενικῆς καὶ τῆς ὑποκειμενικῆς, δηλαδὴ τοῦ λαϊκοῦ συνόλου καὶ τοῦ κάθε ἀτόμου, ποὺ εἶναι μέλος τοῦ συνόλου αὐτοῦ, εἶναι πολὺ ἀφηρημένες. Τίς κάνει, ὅμως, ὁ ἴδιος πιὸ συγκεκριμένες λίγο παρακάτω. Ἀφοῦ ἔχει προβεῖ στὴ διάκριση τῆς «ὑποκειμενικῆς» ἐλευθερίας ἀπὸ τὴν «ἀντικειμενικὴν» ἐλευθερία, παρατηρεῖ: «Ἄν ποῦμε ὅτι ἐλευθερία εἶναι νὰ δίνει τὸ κάθε ἄτομο τὴ συγκατάθεσή του, εἶναι εὐκόλα φανερό, ὅτι στὴν περίπτωσιν αὕτῃ πρόκειται μόνο γιὰ τὸ ὑποκειμενικὸ στοιχεῖο. Ἀπὸ τὸ ἀξίωμα αὐτὸ ἔπεται φυσικώτατα, ὅτι κανένας νόμος δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἰσχύσει παρὰ μόνον ἂν ὅλοι συμφωνοῦσαν. Ἔτσι φθάνουμε ἀμέσως στὸ ὅτι ἡ μειοψηφία θὰ ἔπρεπε νὰ ὑποχωρεῖ μπροστὰ στὴν πλειοψηφία. Ἀποφασίζει λοιπὸν ἡ πλειοψηφία. Ἀλλὰ ἤδη ὁ Ζὰν Ζὰκ Ρουσσώ ἔχει παρατηρήσει, ὅτι δὲν ὑπάρχει τότε ἐλευθερία, γιὰτὶ ἡ βούλησις τῆς μειοψηφίας δὲν λογαριάζεται πιά... Εἶναι ἐξάλλου μιὰ ἐπικίνδυνη καὶ σφαλερὴ προϋπόθεσις, ὅτι μόνον ὁ λαὸς ἔχει νοῦ καὶ ἀντίληψη καὶ ὅτι γνωρίζει τὸ ὀρθό. Κάθε φατρία τοῦ λαοῦ μπορεῖ νὰ προβάλλει ὡς λαός. Ὅ,τι συνιστᾷ τὸ Κράτος εἶναι ὑπόθεσις τοῦ μορφωμένου μυαλοῦ καὶ ὄχι τοῦ λαοῦ... Ἄν ἀποφασίσει π.χ. καὶ στὶς δημοκρατίες ὁ λαὸς ἓναν πόλεμο, τοποθετεῖται ἀναγκαστικὰ στὴν κορυφὴ ἓνας στρατηγὸς γιὰ νὰ ὀδηγήσει τὸ στράτευμα... Τὸ πρῶτο ἀπ' ὅλα εἶναι ἡ διαφορὰ μεταξὺ κυβερνώντων καὶ κυβερνωμένων, καὶ σωστὰ ἔχουν διακριθεῖ τὰ πολιτεύματα σὲ μοναρχία, ἀριστοκρατία καὶ δημοκρατία, ἀλλὰ εἶναι ἀνάγκη νὰ παρατηρηθεῖ ἐπίσης, ὅτι ἡ μοναρχία πρέπει κι' αὕτῃ νὰ διακριθεῖ σὲ δεσποτισμὸ (Despotismus) καὶ στὴ μοναρχία σὰν τέτοια (in die Monarchie als solche)». Προσθέτει, μάλιστα, ὁ Χέγγελ ὅτι ἡ διάκρισις τῶν πολιτευμάτων γίνεται μὲ τονισμὸ τοῦ βασικοῦ χαρακτήρα τους καὶ ὅτι ὑπάρχει «πλῆθος» («eine Menge») παραλλαγῶν.

Σαφέστατη εἶναι, βέβαια, ἡ προτίμησις τοῦ Χέγγελ πρὸς τὴ μοναρχία, ποὺ —ἀντιδιαστέλλοντάς τιν πρὸς τὸν δεσποτισμὸ— μπορούμε νὰ τὴν ὀνομάσουμε «συνταγματικὴν» μοναρχία. Στὶς *Βασικὰς γραμμὰς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* ἐκφράζει ὁ Χέγγελ μὲ τὸν πιὸ κατηγορηματικὸ τρόπο τὴν προτίμησή του. Διακρίνοντας τὴν «κυριαρχία» τοῦ Κράτους «πρὸς τὰ ἔξω» («Souveränität nach aussen»), δηλαδὴ πρὸς τοὺς ἄλλους λαούς, ἀπὸ τὴν «κυριαρχία» τοῦ «πρὸς τὰ ἔσω» («nach innen»), ὁ Χέγγελ παρατηρεῖ (§ 279): «Μποροῦμε νὰ λέμε καὶ γιὰ τὴν κυριαρχία πρὸς τὰ ἔσω, ὅτι ἐδρεύει στὸ λαό, ἀλλὰ μόνο ἂν ἐννοοῦμε τὸ Σύνολο καὶ ποῦμε... ὅτι ἡ κυριαρχία ἀνήκει στὸ Κράτος. Τὸ νόημα, ὅμως, ποὺ ἄρχισαν στοὺς νεώτερους καιροὺς νὰ δίνουν στὴ λαϊκὴ κυριαρχία σὲ ἀντίθεσις πρὸς τὴν



κυριαρχία τοῦ μονάρχη, εἶναι τέτοιο πού μὲ αὐτὸ τὸ νόημα καὶ μὲ αὐτὴ τὴν ἀντίθεση ἀνήκει ἡ κυριαρχία στὶς συγκεχυμένες ἐκεῖνες σκέψεις, πού βασίζονται στὴν πιὸ χαώδη παράσταση τοῦ λαοῦ. Ὁ λαός, παρμένος χωρὶς τὸν μονάρχη του καὶ τὴν μὲ ἀναγκαῖο τρόπο ἄμεσα συναρτημένη μαζί του διάρθρωση τοῦ Συνόλου, εἶναι ἡ ἄμορφη μάζα πού δὲν εἶναι πιά Κράτος...».

Συνδυάζοντας, ὅμως, τὴ θεωρία του γιὰ τὸ καλύτερο πολίτευμα μὲ τὴν ἐξίσου χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ νοοτροπία του θεωρία περὶ τῶν «κοσμοϊστορικῶν λαῶν» («Weltgeschichtliche Völker»), πού διαδέχονται ὁ ἓνας τὸν ἄλλον στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, εἰδικώτερα τῆς Εὐρώπης, τονίζει ὁ Χέγγελ —ξαναγυρίζουμε ἔτσι στὴ μεγάλη Εἰσαγωγή τῶν παραδόσεων του γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*— ὅτι «τὰ πολιτεύματα, πού μέσα τους φθάνουν οἱ κοσμοϊστορικοὶ λαοὶ στὴν ἀκμὴ τους, εἶναι ἐκεῖνα πού ἰδιάζουν στὸν καθένα». Ὁ Χέγγελ παραδέχεται, ὅτι εἶναι διαφορετικὲς οἱ «ἀρχές» («Prinzipien»), πού ἐμφανίσθηκαν ὡς «στοιχεῖα» («Momente») τῆς ιδέας τοῦ Κράτους στὴν ἱστορία. Ἐδῶ προβαίνει μάλιστα σὲ μιὰ θεμελιακὴ διάκριση τῆς πολιτικῆς καὶ κοινωνικῆς ἱστορίας ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τέχνης. Δὲν ἔχουμε, λέει, τίποτε νὰ διδαχθοῦμε ἀπὸ τὶς «ἀρχές» αὐτές, πού ἐπάνω τους στηρίχθηκαν τὰ πολιτεύματα τῶν κοσμοϊστορικῶν λαῶν τοῦ παρελθόντος. «Μὲ τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν τέχνη τὰ πράγματα εἶναι τελείως διαφορετικά. Ἡ φιλοσοφία π.χ. τῶν ἀρχαίων εἶναι ἡ βάση τῆς νεώτερης, περιέχεται ἀναγκαστικὰ σ' αὐτὴν καὶ ἀποτελεῖ τὸ ἑδαφὸς της. Ἡ σχέση ἐμφανίζεται ἐδῶ σὰν μιὰ ἀδιάπτωτη ἀνάπτυξη τοῦ ἴδιου οἰκοδομήματος, πού ὁ θεμέλιος λίθος του, οἱ τοῖχοι καὶ ἡ στέγη του ἔχουν μείνει ὅπως ἦταν. Στὴν τέχνη μάλιστα εἶναι ἡ ἐλληνικὴ, ἔτσι ὅπως ἀκριβῶς ἦταν, τὸ ὕψιστο πρότυπο. Ἀλλὰ σχετικὰ μὲ τὸ πολίτευμα τὰ πράγματα εἶναι πολὺ διαφορετικά. Ἐδῶ τὸ παλαιὸ καὶ τὸ νέο δὲν ἔχουν κοινὴ τὴν οὐσιώδη ἀρχή. Ἀφηρημένες διατάξεις καὶ διδαχὲς γιὰ δίκαιη κυβέρνηση, πού λένε ὅτι κατανόηση καὶ ἀρετὴ πρέπει νὰ διέπουν τὴν ἐξουσία, αὐτὲς εἶναι βέβαια κοινές. Ἀλλὰ τίποτε δὲν εἶναι τόσο ἀνάρμοστο, ὅσο τὸ νὰ ἀντλοῦμε γιὰ τοὺς πολιτειακοὺς θεσμοὺς τοῦ καιροῦ μας παραδείγματα ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες, τοὺς Ρωμαίους ἢ τοὺς Ἀνατολικούς. Ἀπὸ τὴν Ἀνατολὴ μπορεῖ νὰ ἀρυσθοῦμε ὠραῖες εἰκόνες πατριαρχικῶν καθεστώτων, πατρικῆς διακυβερνήσεως, ὑπακοῆς τῶν λαῶν, καὶ ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες καὶ Ρωμαίους εἰκόνες λαϊκῆς ἐλευθερίας. Διότι σ' αὐτοὺς» (Ἕλληνες καὶ Ρωμαίους) «βρίσκουμε τὴν ἔννοια ἐνὸς ἐλεύθερου πολιτεύματος διαμορφωμένη ἔτσι πού νὰ ὀφείλουν ὅλοι οἱ πολῖτες νὰ λαμβάνουν μέρος στὶς συσκέψεις καὶ στὶς ἀποφάσεις γιὰ τὰ γενικὰ ζητήματα καὶ γιὰ τοὺς νόμους. Καὶ στοὺς καιροὺς μας εἶναι τοῦτο ἡ γενικὴ γνώμη, ἀλλὰ μὲ τὴν

τροποποίηση ὅτι, ἐπειδὴ εἶναι τὰ κράτη μας τόσο μεγάλα καὶ οἱ πολλοὶ εἶναι τόσο πολλοί, θὰ πρέπει αὐτοὶ νὰ ἐκφράζουν τὴ θέλησή τους γιὰ τὴ λήψη ἀποφάσεων ἐπάνω σὲ δημόσια ζητήματα ὄχι ἄμεσα, ἀλλὰ ἔμμεσα, μὲ ἀντιπροσώπους, δηλαδή ὅτι γιὰ τοὺς νόμους γενικὰ θὰ πρέπει ὁ λαὸς νὰ ἀντιπροσωπεύεται ἀπὸ πληρεξούσιους». Ὁ Χέγγελ δὲν παραδέχεται, φυσικά, ὡς ὀρθὸ οὔτε τὸ πολίτευμα τῶν λαϊκῶν συνελεύσεων, ὅπως ἴσχυσε στοὺς ἀρχαίους, γιὰτὶ καὶ ἐκεῖ ἡ «γενικὴ» βούληση —ἡ ἄπιαστη αὐτὴ ἔννοια τοῦ Ρουσσώ— παραδιάζεται, ἀφοῦ ἡ μειοψηφία ὀφείλει νὰ ὑποκύπτει στὴν πλειοψηφία. Τονίζει λοιπὸν πάλι: «Μόνον ἡ ἔλλογη βούληση (der vernünftige Wille) εἶναι τὸ Γενικό (das Allgemeine), ποὺ μέσα του ὀρίζει τὸν ἑαυτό του καὶ ἐξελίσσεται, καὶ ποὺ ἐκτείνει τὰ στοιχεῖα του ὡς ὀργανικὰ μέλη. Γιὰ ἓνα τέτοιο γοτθικὸ κτίσμα καθεδρικοῦ ναοῦ δὲν εἶχαν ἰδέα οἱ ἀρχαῖοι (Von solchem gotischen Dombau haben die Alten nichts gewusst)». Μὲ ἄλλα λόγια, ἓνα ἀπ' ὅλες τὶς μεριὲς κλειστὸ καὶ λίγο ἢ πολὺ σκοτεινὸ πολίτευμα, ποὺ —μοιάζοντας μὲ γοτθικὸ ναό— θὰ κατέληγε μέσα του, ὅπως ἄλλωστε καὶ στὴν ἐξωτερικὴ μορφὴ του, σε μυτερὲς κορυφές, τὸ προτιμοῦσε ὁ Χέγγελ ἀπὸ ἓνα πολίτευμα, ποὺ θὰ ἔμοιαζε μὲ τὴν Πνύκα ἢ μὲ ἀρχαία «ἀγορὰ» ἢ μὲ ἀρχαῖο στάδιο ἢ θέατρο.

Ὁ ἴδιος, ὅμως, ὁ Χέγγελ, ποὺ ἀποφαίνεται ὅτι μόνο ἡ «ἔλλογη βούληση» τοῦ «μονάρχου» ἐκφράζει τὴ «γενικότητα», δηλαδή τὸ γενικὸ καλὸ ἐπάνω ἀπὸ φατρίες καὶ κοινωνικὲς τάξεις, ὑποστηρίζει ταυτόχρονα, ὅτι τὶς μεγαλύτερες ὥρες τῆς ἀνθρωπότητας —ἐκεῖνες, ποὺ μέσα τους ἐκδηλώνεται ὄχι μόνο τὸ «λαϊκὸ πνεῦμα», ἀλλὰ καὶ τὸ «παγκόσμιον πνεῦμα» («Weltgeist») — τὶς ὀφείλουμε σὲ ἄνδρες μὲ πάθη, μὲ μεγάλες φιλοδοξίες, ποὺ ὑπηρετοῦν τὴν «ἔλλογη βούληση», χωρὶς νὰ εἶναι μέσα τους ἡ βούληση αὐτὴ συνειδητὴ. Τὰ ἄτομα αὐτὰ μὲ τὰ πάθη τους θυσιάζονται γιὰ χάρη τῆς «Ἰδέας». Γι' αὐτὸ καὶ ἡ μοῖρα τῶν «κοσμοϊστορικῶν ἀτόμων» εἶναι σκληρὴ. «Ἄν ρίξουμε μιὰ ματιὰ στὴ μοῖρα αὐτῶν τῶν κοσμοϊστορικῶν ἀτόμων, ποὺ ἔχουν τὴν ἀποστολὴ νὰ εἶναι οἱ διαχειριστὲς (Geschäftsführer) τοῦ παγκόσμιου πνεύματος, θὰ ἰδοῦμε ὅτι δὲν ἐγνώρισαν τὴν εὐτυχία. Δὲν ἔφθασαν στὴν ἡρεμὴ ἀπόλαυση» (τῶν κόπων τους), «ὀλόκληρη ἡ ζωὴ τους ἦταν ἐργασία καὶ μόχθος, ὀλόκληρη ἡ φύση τους ἦταν μόνο τὸ πάθος τους. Μόλις ἐπιτευχθεῖ ὁ σκοπὸς» (ὁ σκοπὸς ποὺ γιὰ τὴν ἐπίτευξή του τοὺς ἔχει τάξει ὁ Λόγος) «πέφτουν σὰν ἄδειες φλοῦδες τοῦ πυρήνα. Πεθαίνουν νωρὶς σὰν τὸν Ἀλέξανδρο, δολοφονοῦνται σὰν τὸν Καίσαρα, μεταφέρονται σὰν τὸν Ναπολέοντα στὴν Ἀγία Ἑλένη». Τὰ ἄτομα, ἄλλωστε, αὐτὰ —τὰ «κοσμοϊστορικά»— ἀνήκουν ἀποκλειστικὰ «στὸν ἓνα σκοπὸ», δὲν ἔχουν τὴ «νηφαλιότητα» γιὰ νὰ προσέξουν τοῦτο καὶ ἐκεῖνο. «Ἔτσι συμβαίνει ἐπίσης», λέει ὁ Χέγγελ, «νὰ χειρίζονται ἐπιπόλαια ἄλλα μεγάλα, ἀκόμα καὶ ἱερὰ συμφέροντα, καὶ ἡ συμπεριφορὰ τους αὐτὴ προκαλεῖ



φυσικά την ήθικη κατάκριση. 'Αλλά μιὰ τέτοια μεγάλη μορφή» (κοσμοϊστορικοῦ ἀτόμου) «πρέπει ἀναγκαστικά νὰ ποδοπατήσῃ στὸ δρόμο τῆς κάμποσα ἀθῶα λουλούδια, νὰ τσακίσει κάμποσα πράγματα». Καὶ γενικώτερα ὑποστήριξε ὁ Χέγγελ —ὅλ' αὐτὰ στὴ μεγάλη Εἰσαγωγή τῆς *Φιλοσοφίας τῆς Ἱστορίας*— ὅτι «τίποτε μεγάλο δὲν ἔχει ἐπιτελεσθεῖ στὸν κόσμον χωρὶς πάθος». Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ ῥήση του: «Ἡ παγκόσμια ἱστορία δὲν εἶναι τὸ ἔδαφος τῆς εὐτυχίας. Οἱ περίοδοι τῆς εὐτυχίας εἶναι οἱ ἀδειανὲς σελίδες τῆς, γιατί εἶναι οἱ περίοδοι τῆς ὁμοφωνίας, στίς ὁποῖες λείπει ἡ ἀντίθεση». Μεγάλες ἱστορικὲς στιγμὲς εἶναι ἐκεῖνες, πού μέσα τους προκαλεῖται σύγκρουση ἀνάμεσα στὰ «τεθειμένα» δίκαια καὶ στίς δυνατότητες, πού ἀντίκεινται σ' αὐτά. Ὁ Κὰρλ Μὰρξ διδάχθηκε πολλὰ ἀπὸ τὶς σκέψεις αὐτὲς τοῦ Χέγγελ.

«Τὸ ἰδιαίτερο συμφέρον τοῦ πάθους» (τοῦ πάθους πού κινεῖ τὰ μεγάλα ἄτομα ἢ τὴν ἱστορία γενικά) «εἶναι», λέει ὁ Χέγγελ, «ἀχώριστο ἀπὸ τὴν ἐκδήλωση τοῦ Γενικοῦ, γιατί ἀπὸ τὸ Ἰδιαίτερο, τὸ Ὁρισμένο, καὶ ἀπὸ τὴν ἄρνησή του προκύπτει τὸ Γενικό... Δὲν εἶναι ἡ γενικὴ Ἰδέα, πού ἀντιτίθεται καὶ ἀγωνίζεται, καὶ πού ἐκτίθεται σε κίνδυνο. Αὐτὴ μένει ἀπρόσβλητη καὶ ἄθικτη στὸ βάθος. Πρέπει ἀκριβῶς νὰ ὀνομασθεῖ ἡ πανουργία τοῦ Λόγου (die List der Vernunft) τὸ ὅτι ἀφήνει τὰ πάθη νὰ δροῦν γιὰ λογαριασμό του, πράγμα πού ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα νὰ ζημιώνεται καὶ νὰ βλάπτεται ἐκεῖνο, μέσω τοῦ ὁποῖου θέτει τὸν ἑαυτό του» (ὁ Λόγος) «σὲ ὑπαρκτὴ κατάσταση (in Existenz)... Τὸ Μερικὸ εἶναι κατὰ κανόνα πολὺ μικρὸ σὲ σχέση μὲ τὸ Γενικό, κι' ἔτσι τὰ ἄτομα ἐγκαταλείπονται, παραδίδονται στὸ θυσιαστήριο. Ἡ Ἰδέα πληρώνει τὸ φόρο ὑποτελείας στὴν Ὑπαρξὴ καὶ στὴν παροδικότητα ὅχι ἐξ ἰδίων, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ πάθη τῶν ἀτόμων».

'Αλλὰ ποιὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τοῦ Λόγου, πού γιὰ χάρη του θυσιάζονται τὰ «κοσμοϊστορικὰ ἄτομα» ἢ διαδέχονται ὁ ἓνας τὸν ἄλλον οἱ λαοί, παίρνοντας ἀπὸ τὰ χέρια τοῦ προηγούμενου, πού πέφτει σὲ ἀπόλυτη ἢ σχετικὴ ἀφάνεια, τὴ σκυτάλη τῆς κοσμοϊστορικῆς ἀποστολῆς; Ἡ παγκόσμια ἱστορία εἶναι, γιὰ τὸν Χέγγελ, ἡ διαδικασία ἐκείνη, πού δίνει στὸ Λόγο τὴ δυνατότητα νὰ ἐκδηλωθεῖ ὡς Πνεῦμα, ἀποκτώντας τὴν αὐτοσυνείδησή του. Καὶ αὐτοσυνείδησή του εἶναι ἡ Ἐλευθερία. Ὁ Χέγγελ λέει στὴ μεγάλη «Εἰσαγωγή» τῶν παραδόσεών του γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας: «Ἡ παγκόσμια ἱστορία εἶναι ἡ πρόοδος στὴ συνείδηση τῆς Ἐλευθερίας». Ὡς τὸν «τελικὸ σκοπὸ τοῦ κόσμου» («Endzweck der Welt») χαρακτηρίζει λίγο παρακάτω «τὴ συνείδηση τοῦ Πνεύματος γιὰ τὴν Ἐλευθερία του». Ἡ τέτοια ἔννοια τῆς «ἐλευθερίας» δὲν ἔχει, βέβαια, καμιά σχέση μὲ τὶς πολιτικὲς ἐλευθερίες. Ἐχει, ὅμως, σχέση —ἐμμεση, πάντως, σχέση— μὲ τὴν ἠθικὴ ἐλευθερία τῶν ἀνθρώπων. Γι' αὐτὸ καὶ διαιρεῖ ὁ Χέγγελ —τὸ

κάνει μάλιστα ήδη στην Εισαγωγή του— την ιστορία του κόσμου σε τρεις μεγάλες φάσεις. Ἡ διαίρεση αὐτὴ τῆς παγκόσμιας ιστορίας μπορεῖ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Μπέρτραντ Ράσσελ (Bertrand Russell, *Wisdom of the West*, πρώτη ἐκδοση 1959, βλ. τὸ κεφάλαιο «Enlightenment and Romanticism») νὰ ἀνταποκρίνεται μόνο στὴν ἀξίωση τῆς «συμμετρίας» («symmetry») τῶν διαλεκτικῶν τριάδων, καὶ δὲν εἶναι διόλου «πειστική». Σημασία, ὅμως, ἔχει στὴ διαίρεση τῆς παγκόσμιας ιστορίας, ὅπως τὴν ἔκαμε ὁ Χέγγελ, τὸ ὅτι ἔριξε τὸ κύριο βάρος στὴν ἠθικὴ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου, ἐχρησιμοποίησε αὐτὴν ὡς κριτήριο, καὶ ὅτι ἐπομένως δὲν εἶναι δυνατό νὰ συμφωνήσουμε μὲ τὸν Ράσσελ, ποὺ λέει, ὅτι θεωρώντας ὁ Χέγγελ «ἐλεύθερους» μόνον ἐκείνους, ποὺ ὑπακούουν στὸ «Νόμο», ἐθεώρησε «ἐλεύθερους» καὶ ὅσους ὑπακούουν σ' ἓνα κακό, βάρβαρο καὶ ἀπάνθρωπο «Νόμο», σ' ἓνα κακό καὶ ἀπάνθρωπο «Κράτος». Ἄς ἀκούσουμε τώρα τὸν ἴδιο τὸν Χέγγελ:

«Οἱ Ἀνατολικοὶ δὲν ξέρουν ἀκόμα, ὅτι τὸ πνεῦμα εἶναι ἐλεύθερο ἢ ὅτι ὁ ἄνθρωπος, σὰν τέτοιος» (δηλαδή καὶ μόνον ἐπειδὴ εἶναι ἄνθρωπος) «εἶναι ἐλεύθερος. Ξέρουν μόνο, ὅτι ἐλεύθερος εἶναι ὁ Ἕνας, ἀλλὰ ἀκριβῶς γι' αὐτὸ εἶναι ἡ τέτοια ἐλευθερία» (τοῦ Ἑνὸς) «αὐθαιρεσία, ἀγριότητα, δριμύτητα τοῦ πάθους ἢ καὶ μιὰ ἡπιότητα καὶ ἡμερότητα, ποὺ ὅμως κι' αὐτὴ εἶναι μόνο μιὰ φυσικὴ σύμπτωση ἢ αὐθαιρεσία. Αὐτὸς ὁ Ἕνας εἶναι, γιὰ τὸν λόγο αὐτό, μονάχα ἓνας δεσπότης, ὄχι ἐλεύθερος ἄνθρωπος. Πρῶτα στοὺς Ἕλληνες ἀνέκυψε ἡ συνείδηση τῆς ἐλευθερίας, καὶ γι' αὐτὸ ὑπῆρξαν ἐλεύθεροι, ἀλλὰ καὶ αὐτοί, ὅπως καὶ οἱ Ρωμαῖοι, ἤξεραν μόνον ὅτι ἐλεύθεροι εἶναι μονάχα μερικοί, ὄχι ὁ ἄνθρωπος σὰν τέτοιος. Αὐτὸ» — ἐδῶ ἔσπευσε ὁ Χέγγελ σὲ μιὰ πρόχειρη καὶ μᾶλλον ἀβάσιμη σκέψη— «δὲν τὸ ἤξεραν οὔτε κὰν ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης. Γι' αὐτὸ οἱ Ἕλληνες δὲν εἶχαν μόνο δούλους, ποὺ μὲ τὴν ὑπαρξή τους ἦταν δεμένη ἡ ζωὴ τους καὶ ἡ ἀντοχὴ τῆς ἐλευθερίας τους, ἀλλὰ καὶ ἡ ἴδια ἡ ἐλευθερία τους ἐν μέρει ἦταν μόνο ἓνα τυχαῖο, παροδικὸ καὶ περιορισμένο ἄνθος, καὶ συνάμα ἐν μέρει μιὰ σκληρὴ σκλαβιά τῆς ἀνθρωπιᾶς, τοῦ οὐμανιστικοῦ στοιχείου. Πρῶτα τὰ γερμανικὰ ἔθνη» («die germanischen Nationen», δηλαδή ὄχι μόνον οἱ Γερμανοί, «die Deutschen», ἀλλὰ καὶ οἱ Φράγκοι καὶ γενικὰ τὰ γερμανικὰ φύλα) «ἀπέκτησαν μὲ τὸν Χριστιανισμό τὴ συνείδηση, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὡς ἄνθρωπος ἐλεύθερος, ὅτι ἡ ἐλευθερία τοῦ Πνεύματος συνιστᾷ τὴ δική του φύση. Ἡ συνείδηση αὐτὴ ἐπήγαγε πρῶτα ἀπὸ τὴ θρησκεία, ἀπὸ τὴν ἐσώτατη περιοχὴ τοῦ Πνεύματος. Ἀλλὰ τὸ νὰ γίνῃ τὸ ἀξίωμα αὐτὸ ἱστορικὴ πραγματικότητα» (ἔτσι πρέπει νὰ ἀποδώσουμε ἐδῶ τὶς λέξεις «weltliches Wesen») «αὐτὸ ἀπετέλεσε μιὰ περαιτέρω ἀποστολή, ποὺ γιὰ νὰ πραγματοποιηθεῖ ἀπαιτήθηκε καὶ ἀπαιτεῖται μιὰ βαρεῖα μακρὰ ἐργασία τῆς Παιδείας. Μὲ τὴν ἀποδοχὴ τῆς χριστιανικῆς θρησκείας δὲν ἔπαψε π.χ.



Welt»), και αφού έχει θίξει τὰ θρησκευτικὰ καὶ ἄλλα βασικὰ στοιχεῖα τοῦ «Ἑλληνικοῦ Κόσμου», ὁ Χέγγελ παρατηρεῖ, ὅτι «μόνο τὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα» ταίριαζε μὲ τὸ ἑλληνικὸ πνεῦμα. «Εἶδαμε», λέει, «τὸ δεσποτισμὸ στὴν Ἀνατολὴ νὰ ἔχει λαμπρὰ ἀναδειχθεῖ σὰν μιὰ μορφή πὺν ἀνταποκρινόταν στὶς ἀνατολικὲς χῶρες. Τὸν ἴδιο κοσμοϊστορικὸ προσορισμὸ εἶχε στὴν Ἑλλάδα ἡ δημοκρατικὴ μορφή. Ὑπάρχει δηλαδὴ στὴν Ἑλλάδα ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου, ἀλλὰ δὲν ἔχει φθάσει ἀκόμα στὴν ἀφαίρεση ἐκείνη, πὺν θὰ ἔκανε νὰ ἐξαρτηθεῖ τὸ ὑποκείμενο ἀπὸ τὴν Οὐσία, ἀπὸ τὸ Κράτος σὰν τέτοιο, καὶ ἔτσι στὴν ἐλευθερία αὐτὴ εἶναι ἐλεύθερη ἡ ἀτομικὴ βούληση σὲ ὁλόκληρη τὴ ζωντάνια της... Στὴ Ρώμη θὰ ἰδοῦμε, ἀντίθετα, τὴ σκληρὴ ἐξουσία ἐπάνω στὰ ἄτομα, ἐνῶ στὰ γερμανικὰ Κράτη θὰ βροῦμε τὴ Μοναρχία, ὅπου τὸ ἄτομο μετέχει καὶ συμπράττει ὄχι μόνο μέσω τοῦ μονάρχη, ἀλλὰ σὲ ὁλόκληρη τὴ μοναρχικὴ ὀργάνωση». Γιὰ τὸν Χέγγελ, στὴ μορφή τῆς Μοναρχίας —τῆς «φωτισμένης», βέβαια, Μοναρχίας— ὑπάρχει ἡ σύνθεση, πὺν μέσα της αἱρονται καὶ ὁ δεσποτισμὸς καὶ ἡ ἐλεύθερη βούληση τοῦ ἀτόμου. Καὶ ποῦ τοποθετεῖ ὁ Χέγγελ τὸ Βυζάντιο; Ἀγνοώντας, ὅπως ἀγνοοῦσαν σχεδὸν ὅλοι στὶς μέρες του, τί εἶχε σημάνει στὴν παγκόσμια ἱστορία τὸ Βυζάντιο, ἀγνοώντας τὶς μεγάλες ὥρες του ἢ τὴν τέχνη του, ἐπηρεασμένος χωρὶς ἄλλο ἀπὸ τὸν Γίββωνα (βλ. γιὰ τὸν Gibbon τὸ κεφάλαιο 159), ὁ Χέγγελ δὲν βλέπει στὸ Βυζάντιο, μετὰ τὸν Ἰουστινιανό, πὺν τὴν πρωτοβουλία του γιὰ τὴν κωδικοποίηση τοῦ Ρωμαϊκοῦ Δικαίου τὴν ἀναγνωρίζει ὡς μέγα ἔργο, παρὰ μόνο —τὸ λέει ρητὰ (dritter Teil, dritter Abschnitt, drittes Kapitel)— «ἐγκλήματα, ἀδυναμίες, χυδαιότητες» σὲ ὁλόκληρη τὴ χιλιόχρονη ἱστορία του. Ἀντιδιαστέλλει ριζικὰ τὰ ἀμόρφωτα «γερμανικὰ ἔθνη», πὺν ἐγκολπώθηκαν τὸν Χριστιανισμὸ καὶ ἔπλασαν «τὸ πνεῦμα τοῦ νέου κόσμου» («den Geist der neuen Welt»), πρὸς τὸ «ἀνατολικὸ ρωμαϊκὸ κράτος», πὺν — ἂν καὶ «πολὺ μορφωμένο» («hochgebildet») — δὲν κατόρθωσε νὰ ἀξιοποιήσει τὸν Χριστιανισμό. Οἱ Χριστιανοὶ τοῦ βυζαντινοῦ κράτους ἔμειναν προσηλωμένοι στὶς προλήψεις καὶ τὶς δεισιδαιμονίες. Ἐλάχιστες σελίδες ἀφιερώνει ὁ Χέγγελ στὸ Βυζάντιο, λιγώτερες καὶ ἀπ' ὅσες ἀφιερώνει στὸν Μωαμεθανισμό. Αὐτὴ εἶναι ἡ πιὸ ἀδύνατη πλευρὰ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Χέγγελ. Ἐγνώριζε καλὰ τὴν ἀρχαία ἱστορία, τὴν ἑλληνικὴ καὶ τὴ ρωμαϊκὴ, καθὼς καὶ τὴν ἱστορία τοῦ μεσαιωνικοῦ καὶ νεώτερου δυτικοῦ κόσμου, ἀλλὰ ἦταν ἐλάχιστα κατατοπισμένος στὴν ἱστορία τοῦ Βυζαντίου καὶ ἀγνοοῦσε —ἢ θεωροῦσε, ὅπως ὅλοι στὶς μέρες του, ἀνάξια προσοχῆς— τὴ βυζαντινὴ τέχνη, τὸ μέγα πνευματικὸ γεγονὸς τῆς βυζαντινῆς ζωγραφικῆς.

Εἶδαμε, σὲ μιὰ προηγούμενη σελίδα, ὅτι ὁ Χέγγελ ἀπέδωσε μεγάλη σημασία στὰ «κοσμοϊστορικὰ ἄτομα» («weltgeschichtliche Individuen»). «Εἶναι χαρακτηριστικό», παρατηρεῖ ὁ Λυκουρῆγος Ἀρεταῖος (*Ἡ φιλοσο-*



φία τῆς ἱστορίας καὶ ἡ ἱστορίας της, 1985, μέρος Α΄, κεφάλαιο 7), «ὅτι σὰν μεγάλους ἄνδρες» —σὰν κοσμοϊστορικά ἄτομα, «ποὺ ἀποτελοῦν τὰ ἐκλεκτὰ ὄργανα τοῦ πεπρωμένου, πολλὲς φορές μάλιστα τὸ τυφλὸ ὄργανο τοῦ Παγκόσμιου Πνεύματος»— «θεωροῦσε ὁ Hegel τοὺς στρατηλάτες, τοὺς κατακτητὲς καὶ τοὺς δικτάτορες», τὸν Μέγα Ἀλέξανδρο, τὸν Ἀννίβα, τὸν Ἰούλιο Καίσαρα, τὸν Ναπολέοντα. Ἡ παρατήρηση αὕτη εἶναι μόνο ἐν μέρει σωστή, γιατί στάθηκε ἰδιαίτερα στὴν «κοσμοϊστορικὴ ἀποστολή» π.χ. τοῦ Λουθήρου. Ἀλλὰ ἦταν φυσικὸ νὰ θεωρήσει μεγάλους ἄνδρες, «κοσμοϊστορικά ἄτομα», κυρίως ἐκείνους ποὺ προκάλεσαν μεγάλες μεταβολὲς στὴν ἐπιφάνεια τῆς ἱστορίας. Ἐξάλλου, ἐκτὸς τοῦ ὅτι στάθηκε ὁ Χέγγελ ἰδιαίτερα ὄχι μόνο στὸν Λούθηρο, ἀλλὰ καὶ σὲ προσωπικότητες σὰν τὸν Σωκράτη καὶ τὸν Πλάτωνα, καὶ μάλιστα στὶς Παραδόσεις του γιὰ τὴν παγκόσμια ἱστορία (καὶ ὄχι μόνο στὶς παραδόσεις γιὰ τὴν ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας), στὸν Ἀλέξανδρο δὲν εἶδε μόνο τὸν κατακτητὴ ἢ τὸ «ἐκλεκτὸ ὄργανο τοῦ πεπρωμένου», ἀλλὰ εἶδε καὶ τὸν συνειδητὸ φορέα μεγάλης ἱστορικῆς ἀποστολῆς. Λέει γιὰ τὸν Μέγα Ἀλέξανδρο (ἐνθ. ἀν., zweiter Teil, zweiter Abschnitt, drittes Kapitel), ὅτι ὁ δάσκαλός του Ἀριστοτέλης ἀφῆκε τὴ «μεγάλῃ φύσῃ» τοῦ μαθητῆ του ἄθικτη, «ἔτσι ὅπως ἦταν», «ἀλλὰ τῆς ἔδωσε τὴ βαθειὰ συνείδηση ἐκείνου ποὺ εἶναι τὸ Ἀληθές». «Σκοπὸς τοῦ Ἀλεξάνδρου», παρατηρεῖ ὁ Χέγγελ, (ναί, σκοπὸς συνειδητός) «ἦταν νὰ ἱκανοποιήσει τὴν Ἑλλάδα γιὰ ὅσα ἀπὸ πολὺν καιρὸ εἶχε διαπράξει εἰς βάρος της ἡ Ἀσία», ἀλλὰ ταυτόχρονα νὰ ἀνταποδώσει στὴν Ἀνατολή «τὶς ἀπαρχὲς τῆς Παιδείας, ποὺ εἶχαν ἔρθει ἀπὸ ἐκεῖ, προσφέροντας σ' αὐτήν, σὲ ὅσα ἐδάφη κατέλαβε, τὴν «ὠριμότητα καὶ ὑψηλότητα» τῆς ἐλληνικῆς παιδείας. Καὶ λέει παρακάτω ὁ Χέγγελ: «Γιὰ νὰ μείνει νεαρὸς στὰ μάτια τῶν μεταγενέστερων, ἔπρεπε νὰ τὸν ἀποσπάσει ἀπὸ τὴ ζωὴ ἕνας πρόωρος θάνατος. Ὅπως ξεκίνησε ὁ ἐλληνικὸς κόσμος μὲ τὸν Ἀχιλλέα, ἔτσι τερματίστηκε μὲ τὸν Ἀλέξανδρο, καὶ οἱ νεαροὶ αὐτοὶ δὲν μᾶς χαρίζουν μόνο τὴν πιὸ ὠραία μορφή τοῦ ἑαυτοῦ τους, ἀλλὰ προσφέρουν ταυτόχρονα μιὰ πέρα γιὰ πέρα ὁλοκληρωμένη πανέτοιμη εἰκόνα τοῦ τί ἦταν ὁ Ἕλληνας (das griechische Wesen). Τὸ ὅτι εἶδε νὰ «τερματίζεται» ὁ ἀρχαῖος ἐλληνικὸς κόσμος μὲ τὸν Ἀλέξανδρο ἦταν ἓνα λάθος, ποὺ τὸ ἔκαναν πολλοὶ —ἀργότερα καὶ ἀπὸ τὸν Χέγγελ— μελετητὲς τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος.

Ἡ Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τοῦ Χέγγελ ἔχει, βέβαια, ἀντικείμενο κυρίως τὶς φάσεις καὶ ἐκφάνσεις τοῦ «ἀντικειμενικοῦ πνεύματος», δηλαδὴ τὴν ἐξέλιξη καὶ ἀνάπτυξη τῶν λαῶν ποὺ ἔγιναν «Κράτη», ἀλλὰ θίγει ἀναγκαστικὰ καὶ πολλὰ θέματα, ποὺ ἀναφέρονται στὰ φανερώματα τοῦ «ἀπόλυτου πνεύματος», στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία, στὴ Φιλοσοφία. Πρίν, ὅμως, προχωρήσουμε σὲ ὅ,τι ὀνομάζει ὁ Χέγγελ «ἀπόλυτο πνεῦμα», πρέπει



νά διευκρινισθοῦν δύο πράγματα. Τὸ πρῶτο εἶναι ἡ στάση τοῦ ἀπέναντι στοῦ ἱστορικό φαινόμενο τοῦ πολέμου καὶ τὸ δεύτερο ἡ σημασία ποὺ πρέπει νὰ δοθεῖ σὲ μιὰ περίφημη ρήση, ποὺ βρίσκεται πρὸς τὸ τέλος τοῦ Προλόγου, ποὺ μὲ ἡμερομηνία 25 Ἰουνίου 1820 ἔγραψε ὁ Χέγγελ γιὰ τὸ ἔργο τοῦ *Γενικὲς γραμμὲς τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*.

Ὁ Κώστας Ι. Δεσποτόπουλος, στὴν πραγματεία τοῦ «Ὁ πόλεμος κατὰ Πλάτωνα καὶ Χέγγελ» (βλ. *Μελετήματα πολιτικῆς φιλοσοφίας*) ἀντιδιαστέλλει πολὺ καλὰ τὴ στάση τοῦ Πλάτωνος στὸ θέμα τοῦ πολέμου, ὅπως τὴν ἐκφράζει στοὺς *Νόμους* ὅχι ὁ Κρητικὸς Κλεινίας ἢ ὁ Λακεδαιμόνιος Μέγιλλος, ἀλλὰ ὁ Ἀθηναῖος ξένος, πρὸς τὴ θέση τοῦ Χέγγελ, ποὺ —ἐπαναλαμβάνοντας στὴν παράγραφο 324 τῶν *Γενικῶν γραμμῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου* ὅ,τι εἶχε γράψει παλαιότερα (στὴν πραγματεία τοῦ *Über die wissenschaftliche Bedeutung des Naturrechts*)— λέει ὅτι μὲ τὸν πόλεμο «διατηρεῖται... ἡ ἠθικὴ υἱεία τῶν λαῶν, ὅπως διαφυλάσσει ἡ κίνηση τοῦ ἀνέμου τὴ θάλασσα ἀπὸ τὸ σάπισμα, ὅπου θὰ τὴν ἔφερνε μιὰ ἀδιάκοπη ἡρεμία, ὅπως καὶ τοὺς λαοὺς μιὰ ἀδιάκοπη ἢ μάλιστα μιὰ αἰώνια εἰρήνη». Ὁ Χέγγελ ἦταν λοιπὸν ἀντίθετος, ἀκόμα καὶ ἠθικὰ ἀντίθετος, τονίζει ὁ Λυκουῦργος Ἀρεταῖος, «σὲ κάθε μορφή μιᾶς Κοινωνίας τῶν Ἐθνῶν, τὴν ὁποία εἶχε ὑποστηρίξει ὁ Κὰντ (στὴν περίφημη πραγματεία τοῦ *Zum ewigen Frieden*) «καὶ ἡ ὁποία θὰ ἔτεινε νὰ περιορίσει τὴν ἀνεξαρτησία καὶ τὴν ἐθνικὴ κυριαρχία τῶν διαφόρων ἐπιμέρους κρατῶν». Ἀπὸ τίς παραπάνω φράσεις τοῦ Χέγγελ συνάγεται, βέβαια, τὸ συμπέρασμα αὐτό. Σὲ κάποια, ὅμως, ἀπὸ τίς ἐπόμενες παραγράφους τοῦ ἴδιου ἔργου τοῦ (§ 332) λέει ὁ Χέγγελ μονάχα, ὅτι τὴν ἰδέα τοῦ Κὰντ γιὰ μιὰν αἰώνια εἰρήνη τὴ βλέπει, χωρὶς νὰ τὴν ὀνομάζει ἀπορριπτέα, ἐξαρτημένη ἀπὸ προϋποθέσεις ποὺ δὲν εἶναι δυνατό νὰ ὑπάρξουν. Ὁ Λ. Ἀρεταῖος υἱοθετεῖ ἀνεπιφύλακτα τὴ γνώμη τοῦ Μπέρτραντ Ράσσελ (Bertrand Russell, *A History of Western Philosophie and its Connection with Political and Social Circonstances*, 1945), ὅτι ὁ Χέγγελ «δικαιώνει κάθε ἐσωτερικὴ τυραννία καὶ κάθε ἐξωτερικὴ ἐπιθετικότητα ποὺ εἶναι δυνατό νὰ φαντασθεῖ κανεῖς». Ἀπὸ τίς σελίδες τῶν *Γενικῶν γραμμῶν τῆς φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, ποὺ εἶναι ἀφιερωμένες στὸ «ἐσωτερικὸ πολιτειακὸ Δίκαιο» («das innere Staatsrecht § 260 - § 320) βγαίνει καθαρά, ὅτι ὁ Χέγγελ δὲν δικαιώνει «κάθε ἐσωτερικὴ τυραννία». Ζητάει ἀπὸ τὸ Κράτος, ποὺ κορυφὴ τοῦ εἶναι βέβαια γιὰ τὸν Χέγγελ ὁ «ἡγεμόνας», νὰ εἶναι συγκροτημένο καὶ βασισμένο ἐπάνω σὲ ὀρισμένες πολιτειακὲς ἀρχές. Ἀντιδραστικὴ ἦταν —ἢ εἶχε γίνει στὴν τελευταία φάση τῆς ζωῆς του— ἡ νοοτροπία τοῦ, ἀλλὰ δὲν ἔφθανε καὶ ὥς τὸ σημεῖο νὰ δικαιώνει «κάθε ἐσωτερικὴ τυραννία, ποὺ εἶναι δυνατό νὰ φαντασθεῖ κανεῖς». Ὁχι μόνο στὸ «ἐσωτερικὸ πολιτειακὸ Δίκαιο» θεωρεῖ ὁ Χέγγελ ἀναγκαία τὴν ὑπαρξή



καὶ τήρηση κανόνων, πού νὰ προστατεύουν τὸ ἰδιωτικὸ ἄτομο καὶ τὶς κοινωνικὲς ομάδες, ἀλλὰ καὶ στὸν πόλεμο, πού τὸν θεωρεῖ ἀναπόφευκτο μόνον ἂν οἱ διαφορὲς μεταξὺ Κρατῶν δὲν βρίσκουν ἄλλη (εἰρηνικὴ) διευθέτηση (§ 334), ὑποστηρίζει ὁ Χέγγελ, ὅτι πρέπει νὰ τηροῦνται ὁρισμένοι κανόνες ἀλληλοσεβασμοῦ μεταξὺ τῶν ἐμπολέμων κρατῶν. Ὁ Χέγγελ λέει ρητὰ (§ 338): «Τὸ ὅτι ἀναγνωρίζονται μεταξὺ τους τὰ κράτη, αὐτὸ θὰ πεῖ, ὅτι καὶ στὸν πόλεμο, στὴν κατάσταση τῆς ἀνομίας, τῆς βίας καὶ τῆς τύχης, διατηρεῖται ἓνας δεσμὸς μεταξὺ τους..., ἔτσι πού ἀκόμα καὶ στὸν πόλεμο νὰ θεωρεῖται ὁ πόλεμος σὰν κάτι πού πρέπει νὰ εἶναι παροδικό. Περιέχει λοιπὸν (ὁ πόλεμος) τὴν ἐπιταγὴ τοῦ Διεθνoῦς Δικαίου, ὅτι μέσα του διατηρεῖται ἡ δυνατότητα τῆς εἰρήνης, ὅτι ὡς ἐκ τούτου πρέπει π.χ. νὰ εἶναι σεβαστοὶ οἱ πρέσβεις, καὶ ὅτι γενικὰ δὲν πρέπει νὰ διεξάγεται ἐναντίον τῶν ἐσωτερικῶν θεσμῶν καὶ τῆς εἰρηνικῆς οἰκογενειακῆς καὶ ἰδιωτικῆς ζωῆς, ἐναντίον τῶν ἰδιωτῶν». Ἀλλά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «οἱ διατυπώσεις αὐτὲς δὲν περιέχουν καμιά σοβαρὴ παρέκκλιση τοῦ Χέγγελ ἀπὸ τὴ βασικὴ τάση του νὰ δικαιώνει τὸν πόλεμο σὰν στοιχεῖο γόνιμο τῆς ἱστορίας» καὶ ὅτι «δείχνουν μόνον, καὶ αὐτὲς, ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Χέγγελ γιὰ τὸν πόλεμο δὲν παρουσιάζει ἄρρηκτη συνοχή».

Καὶ ἐρχόμαστε τώρα στὴν περίφημη ρήση τοῦ Χέγγελ, πού βρίσκεται πρὸς τὸ τέλος τοῦ προλόγου τῶν *Γενικῶν γραμμῶν τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*. «Ἡ γλαῦξ τῆς Ἀθηνᾶς», λέει ὁ Χέγγελ, «ἀρχίζει τὴν πτήση της μὲ τὸ ἐπερχόμενο λυκόφως». «Γλαῦξ τῆς Ἀθηνᾶς» εἶναι, βέβαια, ἡ Φιλοσοφία. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ Φιλοσοφία δὲν εἶναι ταγμένη νὰ μᾶς πεῖ, πῶς πρέπει νὰ εἶναι ἢ νὰ γίνει ὁ κόσμος. Καὶ δὲν εἶναι ταγμένη νὰ μᾶς τὸ πεῖ, γιατί —ὅπως λέει ὁ Χέγγελ λίγο πρὶν φθάσει στὴν περίφημη φράση του γιὰ τὴ γλαῦκα τῆς Ἀθηνᾶς— «ἔρχεται πάντοτε πολὺ ἄργα». Καὶ προσθέτει: «Σὰν ἡ σκέψη (der Gedanke) τοῦ Κόσμου ἐμφανίζεται» ἡ Φιλοσοφία, «μόνο ἀφοῦ ἔχει τελειώσει ἡ πραγματικότητα τὴ διαμορφωτικὴ διαδικασίᾳ της...», γιατί «... μόνον ὅταν ὠριμάσει ἡ πραγματικότητα προβάλλει ἀπέναντι τοῦ Πραγματικοῦ τὸ Ἰδεατό...».

Οἱ φράσεις αὐτὲς μᾶς ὁδηγοῦν στὸ συμπέρασμα, ὅτι ὁ Χέγγελ δὲν θεωροῦσε ἔργο τῆς φιλοσοφίας παρὰ μόνον τὴν ἐκ τῶν ὑστέρων ἀποτίμηση τῶν ἔργων καὶ ἡμερῶν κάθε ἐποχῆς. Τὸ συμπέρασμα αὐτὸ εἶναι σωστό, ἂν προσθέσουμε, ὅτι τὰ κριτήρια, πού χρησιμοποιεῖ ἡ φιλοσοφία γιὰ τὴν ἀποτίμηση αὐτή, εἶναι γιὰ τὸν Χέγγελ αἰώνια. Κλείνοντας τὸ πρῶτο μέρος τῆς μεγάλης εἰσαγωγῆς στὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* (τὸ δεύτερο μέρος ἀναφέρεται εἰδικὰ στὴ «γεωγραφικὴ ὑποδομὴ τῆς παγκόσμιας ἱστορίας»), ὁ Χέγγελ λέει ὅτι, ἀφοῦ ἡ φιλοσοφία, ἀτενίζοντας τὴν παγκόσμια ἱστορία, ἐξετάζει μόνον «τὴν ἰδέα τοῦ Πνεύματος» πού φανερῶνεται μέσα της, δὲν



έχουμε να ασχοληθούμε, «όταν διατρέχουμε τὸ παρελθόν, ὅσο μεγάλο καὶ ἂν εἶναι» παρὰ «μόνο μὲ ὅ,τι εἶναι παρόν, γιατί ἡ φιλοσοφία, σὰν ἀπασχολημένη μὲ τὸ Ἀληθές, ἔχει ἀντικείμενό της ὅ,τι εἶναι αἰώνια παρόν (... hat es mit ewig Gegenwärtigen zu tun)». Πάντως, ἡ περίφημη ρήση τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ «γλαῦκα τῆς Ἀθηνᾶς» ἔχει καὶ τὸ νόημα, ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀκμάζει μόνο ὅταν κάθε ἐποχὴ φθάνει στὴ δύση της, πρὸς τὸ τέλος της. Ὑπάρχει, ὅμως, ἐποχὴ, πού, ἰδιαίτερα στὴν Ευρώπη, νὰ μὴν εἶχε γεννήσει καὶ ἀναδείξει φιλοσοφικά πνεύματα; Ἡ ἀποψη τοῦ Χέγγελ μπορεῖ νὰ σταθεῖ μόνο ἂν πάρουμε χωριστὰ —καὶ αὐτὸ τὸ κάνει, ἄλλωστε, ὁ ἴδιος— τὸν κάθε λαὸ σὲ διαφορετικὲς ἐποχές, τοὺς Ἑλλήνες τῆς Ἰωνίας, τοὺς Ἀθηναίους, τοὺς Ἀλεξανδρινούς καὶ τοὺς Ρωμαίους, τοὺς Γερμανούς.

Ἡ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* τοῦ Χέγγελ, ἂν καὶ ἔχει ἀντικείμενό της τὰ φανερώματα τοῦ «ἀντικειμενικοῦ πνεύματος» ἢ —σωστότερα— τὴν πάλῃ ἀνάμεσα στὸ «ὑποκειμενικὸ πνεῦμα» καὶ στὸ «ἀντικειμενικὸ πνεῦμα», μπαίνει ἀναγκαστικά, ὅπως εἶδαμε σὲ μιὰ προηγούμενη σελίδα, καὶ στὴν περιοχὴ τοῦ «ἀπόλυτου πνεύματος». Κύριο, ὅμως, θέμα γίνεται, γιὰ τὸν Χέγγελ, τὸ «ἀπόλυτο πνεῦμα», στὶς τελευταῖες παραγράφους (§ 553 - § 577) τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*, στὶς Παραδόσεις του περὶ τῆς *Αἰσθητικῆς* καὶ στὶς Παραδόσεις του περὶ τῆς *Φιλοσοφίας τῆς Θρησκείας* καὶ περὶ τῆς *Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας*. Τὸ «ἀπόλυτο πνεῦμα» ἐκδηλώνεται, γιὰ τὸν Χέγγελ στὴν τριάδα: «Τέχνη», «Θρησκεία», «Φιλοσοφία».

Θὰ ἦταν μάταιο, ἂν ἐξετάζαμε τὴν ὀρθότητα τῆς θεωρίας τοῦ Χέγγελ, ὅτι τὸ «Πνεῦμα», πού —ὡς «Λόγος» ἀποξενώνεται ἀπὸ τὸν ἑαυτό του, διαβαίνοντας μέσ' ἀπὸ τὴ Φύση— γίνεται «ἀντικειμενικὸ» στὴν ἱστορία τῶν κρατῶν καὶ «ἀπόλυτο» στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία —ὄχι, βέβαια, σὲ κάθε Τέχνη, οὔτε καὶ σὲ κάθε Θρησκεία— καὶ στὴ Φιλοσοφία, σ' αὐτὴ μάλιστα ὅπως διαμορφώθηκε, ἀφοῦ ἀφομοίωσε ὅλα τα προηγούμενα στάδια φιλοσοφικῶν λογισμῶν, στὸ δικό του φιλοσοφικὸ σύστημα. (Αὐτὸ δὲν τὸ λέει πουθενὰ ρητά, ἀλλὰ ἀφήνει νὰ ὑπονοηθεῖ). Στὸ ἔργο τοῦ Χέγγελ βρίσκουμε πάρα πολλές σημαντικὲς σκέψεις καὶ παρατηρήσεις, καὶ ἡ διαλεκτικὴ του ἔχει ὡς μέθοδος συλλογισμῶν σημαντικὴ ἀξία, ἀλλὰ ἡ κεντρικὴ σκέψη του, ὅτι τὸ Σύμπαν κινεῖται γύρω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ βρίσκει τὴν ἀπόλυτὴ ἐκφρασὴ του στὴ φιλοσοφία, δὲν μπορεῖ οὔτε νὰ συζητηθεῖ. Εἶναι σκέψη πέρα γιὰ πέρα δογματικὴ. Εἶναι ὁ ἀπόλυτος μεταφυσικὸς ἰδεαλισμός, πού ἀνάγει τὰ πάντα στὸ Πνεῦμα, θεωρώντας το ὡς τὸ μοναδικὸ «ὄντως ὄν», πού ἐνσαρκώνεται μάλιστα στὸν ἄνθρωπο, στὴν Τέχνη, στὴ Θρησκεία, στὴ Φιλοσοφία.

Ἄς ρίξουμε ὅμως, παραμερίζοντας τὴ βασικὴ αὐτὴ θέση τοῦ Χέγγελ, μερικὲς ματιὲς στὸ περιεχόμενο τῆς *Αἰσθητικῆς* του. Οἱ παρατηρήσεις του

για την Αίσθητική —για την Φιλοσοφία της Τέχνης, όπως προτιμούσε να λέει— είναι από τα ωραιότερα κείμενά του, ωραιότερο και από το κύριο σώμα των παραδόσεών του για την Φιλοσοφία της Ιστορίας, που —αντίθετα από την μεγάλη εισαγωγή τους (αυτή περιέχει και πολλές πολύπλοκες και στρουφνές σκέψεις)— διακρίνεται για την εξαιρετική του σαφήνεια.

Στο ένατοστο εξηκοστό δεύτερο κεφάλαιο, που αφιερώσαμε στον Κάντ, είπαμε ότι η «Αίσθητική» του (όπως αναπτύχθηκε στο πρώτο μέρος του έργου του *Kritik der Urteilskraft*) περιέχει βέβαια και καλές σκέψεις, αλλά δείχνει —ακόμα και με το ότι έθεώρησε αναγκαίο να θεσπίσει μια ιεραρχία των καλών τεχνών, τοποθετώντας την Μουσική στην «κατώτατη θέση»— ότι ο μέγας φιλόσοφος μίλησε για το Ώραϊο, για τις διάφορες Τέχνες που το υπηρετούν, χωρίς να έχει αισθανθεί ο ίδιος βαθειά και γνήσια καλλιτεχνική συγκίνηση. Προσθέσαμε μάλιστα την παρατήρηση, ότι —αντίθετα από τον Σέλλινγκ και τον Χέγγελ, που συνεδύασαν άμεσα την άφηρημένη φιλοσοφική Αίσθητική με τις κριτικές παρατηρήσεις συγκεκριμένων δημιουργημάτων του καλλιτεχνικού πνεύματος— ο Κάντ διατύπωσε σκέψεις, που δεν θα μπορούσαν να σταθούν, αν επιχειρούσε να τις επαληθεύσει στα έργα ενός Αισχύλου ή ενός Μιχαήλ Άγγελου, ενός Δάντη ή ενός Γιόχαν Σεμπάστιαν Μπάχ, ενός Ρέμπραντ ή ενός Σαίξπηρ. Στο κεφάλαιο, που αφιερώσαμε στον Σέλλινγκ, σταθήκαμε μόνο γενικά στη Φιλοσοφία του της Τέχνης. Είπαμε, ότι ο Σέλλινγκ, αντίθετα απ' ό,τι είχε κάνει ο Κάντ, έτοποθέτησε την τέχνη πολύ ψηλά, διδάσκοντας ότι σ' αυτήν συνενώνονται το Άπειρο και το Πεπερασμένο. Τοποθετώντας την Τέχνη (στις ανώτερες μορφές της) πλάι στη Φιλοσοφία, λέει, όπως είδαμε, ότι και από τις δυο «ζητείται μια εικόνα του κόσμου που ανταποκρίνεται στο άρχετυπο, στο Έν». Τον ποιητή, γενικά τον καλλιτέχνη, θεώρησε ο Σέλλινγκ έκφραστή θεϊκών μηνυμάτων. Ο αληθινός καλλιτέχνης, λέει ο Σέλλινγκ, είναι «ένθεος» και η «θεοειδής ελευθερία του» είναι ταυτόχρονα «ή πιο καθαρή και ύψιστη αναγκαιότητα». Είχε συγκλονισθεί, λοιπόν, ο Σέλλινγκ από την μεγάλη ποίηση και την μεγάλη τέχνη γενικά. Δεν αρκέσθηκε, εξάλλου, στη φιλοσοφική θεώρηση της τέχνης, αλλά —σ' αυτό τον βοήθησε και η συναναστροφή του με τους ρομαντικούς— γνώριζε καλά και τα σημαντικότερα δημιουργήματα του καλλιτεχνικού πνεύματος.

Αυτό πρέπει να το πούμε και για τον Χέγγελ. Αντιδιαστέλλει τη δική του θεωρία περί της Τέχνης προς την Αίσθητική του Κάντ, κρίνει σωστά την ανεπάρκεια της Αίσθητικής αυτής, και στρέφεται πολύ πιο φιλικά προς όσα είχαν διδάξει ο Βίνκελμαν (Winckelmann), ο Σίλλερ (Schiller), και ο παλαιός του φίλος Σέλλινγκ (Schelling). Δεν προβαίνει, εξάλλου, στην ιεράρχηση των καλών τεχνών, που είχε κάμει ο Κάντ, αλλά διακρίνει



μεταξύ τους τις καλές τέχνες, αρχιτεκτονική, γλυπτική, μουσική, ζωγραφική και ποίηση, χρησιμοποιώντας πολύ λεπτότερα κριτήρια. Στις τελευταίες σελίδες της εισαγωγής του στις *Παραδόσεις περί της Αισθητικής* προβαίνει ο Χέγγελ σε δύο βασικές διακρίσεις. Η πρώτη αναφέρεται στις καλές τέχνες γενικά. Ο Χέγγελ διακρίνει τρεις βασικές μορφές της Τέχνης («Kunstformen»), τη συμβολική, την κλασική και τη ρομαντική. Η δεύτερη διάκριση βασίζεται στη σχέση των Τεχνών —της καθεμιάς χωριστά— με το «ύλικό» της («Material»). Τη σχέση αυτή τη συνδυάζει ο Χέγγελ με τη διάκριση των αισθητικών μορφών στη συμβολική, την κλασική και τη ρομαντική. Η αρχιτεκτονική —«ή ωραία αρχιτεκτονική», όπως λέει ο ίδιος— έχει «βασικό τύπο» της («Grundtypus») τη «συμβολική μορφή της Τέχνης», ενώ η γλυπτική την «κλασική μορφή». Αλλά η γλυπτική είναι και στο «κέντρο» μεταξύ της αρχιτεκτονικής και των «τεχνών της ρομαντικής υποκειμενικότητας», που είναι η ζωγραφική, η μουσική και η ποίηση. Η μουσική, εξάλλου, στέκεται ανάμεσα στη ζωγραφική και την ποίηση. Η τελευταία, η ποίηση, είναι «ή πιο πνευματική έκφανση της ρομαντικής μορφής της τέχνης». Μια άλλη διάκριση των καλών τεχνών είναι εκείνη μεταξύ της αρχιτεκτονικής ως «έξωτερικής τέχνης», της γλυπτικής ως «άντικειμενικής» και των άλλων τριών, που είναι η ζωγραφική, η μουσική και η ποίηση, ως «υποκειμενικών τεχνών». Γνωρίζει, όμως, ο Χέγγελ —και το λέει ο ίδιος— ότι υπάρχουν και άλλοι τρόποι διακρίσεων των καλών τεχνών μεταξύ τους.

Η θεωρία του Χέγγελ για τη διάκριση των τριών «μορφών» τέχνης, της «συμβολικής», της «κλασικής» και της «ρομαντικής», είναι βασικά σωστή. Και σωστό είναι επίσης, ότι η «συμβολική» μορφή ανταποκρίνεται πιο πολύ στην αρχιτεκτονική, και βρήκε την πιο χτυπητή έκφρασή της στην Ανατολή, όπου έχει περιλάβει ο Χέγγελ και την Αίγυπτο. Σωστά παρατηρεί ο Χέγγελ, ότι και η ανατολική γλυπτική έχει με τον όγκο της, την ακινησία της, τη δυσκαμψία της, αρχιτεκτονικό χαρακτήρα και ότι, εξάλλου, η ανατολική ποίηση, π.χ. η έβραϊκή, όπως κορυφώνεται στους «Ψαλμούς» της Παλαιάς Διαθήκης, ανήκε στη «συμβολική» μορφή της τέχνης. Δεν αρνιέται ο Χέγγελ την αξία της «συμβολικής» μορφής της τέχνης. Η μορφή αυτή δεν εκφράζει, βέβαια, την ιδέα του Ωραίου, φθάνει όμως —όχι πάντοτε, ούτε παντού— στη «συμβολική του υπερόχου» («Symbolik der Erhabenheit»), που μετά τις Ινδίες την ξαναβρίσκουμε, λέει ο Χέγγελ, στη μωαμεθανική τέχνη του μυστικισμού και, «με ακόμα βαθύτερο υποκειμενικό τρόπο (in vertiefterer subjektiver Weise) σε μερικές εκδηλώσεις του χριστιανικού μυστικισμού». Όπως βλέπουμε, ο «ιστορισμός» του Χέγγελ, που τον έκανε να συνδυάσει τις «μορφές» της τέχνης με ορισμένες εποχές, με την «ανατολική» εποχή, την αρχαία Ελλάδα και τη



«χριστιανική» εποχή, δὲν τὸν ἐμπόδισε νὰ βρεῖ στοιχεῖα τῆς «συμβολικῆς» τέχνης καὶ σὲ χρόνους ἢ τόπους, ποὺ δὲν ἔχουν σχέση μετὰ τὴν Ἀνατολή.

Ἡ βασική, ὅμως, γραμμὴ τῶν σκέψεων τοῦ Χέγκελ εἶναι ἱστορική. Ἐνῶ στὴν Ἀνατολή —εἰδικώτερα στὶς Ἰνδίες καὶ τὴν Αἴγυπτο— ἡ ὕλη πιέζει τὸ Πνεῦμα, στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα γεννιέται καὶ ἀκμάζει ἡ «κλασική» μορφή τῆς τέχνης, ποὺ πραγματοποιεῖ —αὐτὸ τὸ βλέπουμε προπάντων στὴ γλυπτική— τὸν πιὸ τέλειο γάμο, τὴν πιὸ μεγάλη ἰσορροπία πνεύματος καὶ ὕλης. (Βλ. τὸ πιὸ πρόσφατο, στὴν ἐλληνικὴ γλώσσα, δοκίμιο τοῦ Δημητρίου Δ. Μούκανου «Συμβολικὴ καὶ κλασικὴ τέχνη κατὰ τὸν Hegel» ποὺ δημοσιεύθηκε στὸ περιοδικὸ *Παρνασσός*, τόμος ΚΖ', 1985). Στὴ χριστιανική, τέλος, Εὐρώπη ἀνταποκρίνεται ἡ «ρομαντικὴ» μορφή τῆς Τέχνης, ποὺ ἐκδηλώνεται κυρίως στὴ ζωγραφικὴ, στὴ μουσικὴ καὶ στὴν ποίηση, ἀλλὰ ἀκόμα καὶ σ' αὐτὴν τὴν ἀρχιτεκτονική. Ὅπως ἡ «κλασικὴ» μορφή ἐπικρατεῖ στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ ἀρχιτεκτονική, ἔτσι καὶ ἡ «ρομαντικὴ» μορφή ἐκφράζεται στὴ βασικὰ συμβολικῆς καταγωγῆς ἀρχιτεκτονική, στοὺς γοτθικοὺς ναοὺς, ποὺ —ἀκόμα καὶ μετὰ τὸ πιὸ βαρὺ ὑλικό, ποὺ ἀναγκαστικὰ χρησιμοποιοῖ ἡ ἀρχιτεκτονική— πετοῦν ἀπὸ τὴ γῆ πρὸς τὰ ὕψη, τείνουν πρὸς τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ Πνεύματος ἀπὸ τὸ πεπερασμένο, ἀπὸ τὴν ὕλη. Ὁ Χέγκελ, ποὺ —ὅπως τὸ δείχνουν οἱ *Παραδόσεις* του περὶ τῆς Αἰσθητικῆς— εἶχε πλούσια γνώση τῶν ἔργων τῆς τέχνης καὶ ἰδιαίτερα, βέβαια, τῆς εὐρωπαϊκῆς λογοτεχνίας, χρησιμοποιώντας συγκεκριμένα παραδείγματα γιὰ τὴ στήριξη τῶν ἀπόψεών του, δὲν ἐτοποθέτησε τίς τρεῖς βασικὲς «μορφές» τῆς τέχνης, τὴ «συμβολικὴ», τὴν «κλασικὴ» καὶ τὴ «ρομαντικὴ», σὲ στεγανὰ διαμερίσματα. Ὁ Φρέντερικ Κόπλστον (Frederick Copleston ἐνθ. ἄν., *Modern Philosophy*, part I: «Fichte to Hegel», chapter eleven, 2) παρατηρεῖ πολὺ σωστά, ὅτι «ἡ σχέση τῶν εἰδικώτερων τεχνῶν» (ἀρχιτεκτονικῆς, γλυπτικῆς, ζωγραφικῆς, μουσικῆς καὶ ποιήσεως) μετὰ ὁρισμένους «γενικοὺς τύπους τέχνης», (δηλαδὴ μετὰ τὸν συμβολικὸν τύπο, τὸν κλασικὸν καὶ τὸν ρομαντικόν) «δὲν πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ μετὰ νόημα ἀποκλειστικό. Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ, π.χ., σχετίζεται μετὰ τὴ συμβολικὴ τέχνη, ἐπειδὴ —ἐνῶ εἶναι ἱκανὴ νὰ ἐκφράσῃ τὸ μυστήριο— εἶναι μετὰξὺ ὅλων τῶν καλῶν τεχνῶν ἡ λιγώτερο καμωμένη νὰ ἐκφράζῃ τὴ ζωὴ τοῦ πνεύματος. Ἀλλὰ λέγοντας αὐτὸ δὲν ἀρνεῖται κανένας» (δὲν ἀρνεῖται ὁ Hegel) «ὅτι ὑπάρχουν μορφές ἀρχιτεκτονικῆς ποὺ εἶναι χαρακτηριστικὲς τῆς κλασικῆς ἢ καὶ τῆς ρομαντικῆς τέχνης. Ἔτσι, ὁ ἐλληνικὸς ναός, ὁ τέλειος οἶκος τῆς ἀνθρωπομορφικῆς θεότητος, εἶναι «ἓνα πρόδηλο παράδειγμα κλασικῆς ἀρχιτεκτονικῆς, ἐνῶ ὁ γοτθικὸς ναός, παράδειγμα ρομαντικῆς ἀρχιτεκτονικῆς, ἐκφράζει τὸ αἶσθημα ὅτι τὸ θεῖο ὑπερβαίνει τὴ σφαῖρα τοῦ πεπερασμένου καὶ τῆς ὕλης... Μετὰ παρόμοιο τρόπο ἡ γλυπτικὴ δὲν εἶναι περιορισμένη στὴν κλασικὴ τέχνη, ἔστω καὶ ἂν εἶναι ἡ

χαρακτηριστική κλασική μορφή τέχνης. Ούτε ή ζωγραφική, ή μουσική και ή ποίηση είναι περιορισμένες στη ρομαντική τέχνη».

Στη βασική, όμως, ουσία τους βλέπει ο Χέγκελ τις τρεις «μορφές» τέχνης σαν μια τριάδα που καταλήγει σε κάποια σύνθεση. Στο τέλος του δευτέρου μέρους των *Παραδόσεων περί της Αισθητικής* ο Χέγκελ λέει: «... στο ξεκίνημα της τέχνης στην Ανατολή δεν βρήκαμε ακόμα το Πνεῦμα ἐλεύθερο ἀπέναντι του ἑαυτού του. Αναζητοῦσε ακόμα τὸ γιὰ τὸν ἑαυτό του Ἀπόλυτο σὲ ὅ,τι εἶναι φυσικό, καὶ θεώρησε ὡς ἐκ τούτου τὸ Φυσικὸ σὰ νᾶταν τὸ ἴδιο θεϊκό. Ἡ κλασικὴ ὕστερα τέχνη παράστησε τοὺς ἑλληνικοὺς θεοὺς σαν ἀβίαστα, πνευματοποιημένα ἄτομα, πὺν ὅμως καὶ πάλι σ' αὐτὰ δάρανε ἡ ἀνθρώπινη φυσικὴ μορφή σαν θετικὸ στοιχεῖο. Καὶ πρώτη ἡ ρομαντικὴ τέχνη ἔκαμε τὸ Πνεῦμα νὰ ἐμβαθύνει στὴν ἴδια του τὴν ἐσωτερικότητα, πὺν ἀπέναντί της ἡ σάρκα, ἡ ἐξωτερικὴ γενικὰ πραγματικότητα καὶ ἐγκοσμιότητα, μολονότι τὸ Πνευματικὸ καὶ τὸ Ἀπόλυτο δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ φανερωθεῖ σ' αὐτήν, εἶχε τεθεῖ σαν κάτι μηδαμινό, πὺν ὅμως στὸ τέλος κατόρθωσε ὅλο καὶ περισσότερο νὰ ἀνακτήσει μὲ θετικὸ τρόπο τὴν ἰσχύ του». Ὅπως βλέπουμε, ὁ Χέγκελ ἐμφανίζει τὸ τρίτο σκέλος τῆς τριάδας σαν σύνθεση —περισσότερο σαν κράμα παρὰ σαν σύνθεση— πὺν μέσα της αἱρονται τὰ δύο πρῶτα σκέλη.

Θὰ μᾶς βοηθήσει τώρα ὁ Φρέντερικ Κόπλστον νὰ μεταβοῦμε ἀπὸ τὴν *Αἰσθητικὴ* στὴ *Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας* τοῦ Χέγκελ. «Ἄν τὸ Ἀπόλυτο», λέει ὁ Κόπλστον (ἐνθ' ἂν., chapter eleven, 3) «εἶναι Πνεῦμα, Λόγος, Σκέψη πὺν σκέπτεται τὸν ἑαυτό της, μπορεῖ νὰ νοηθεῖ σαν τέτοια μόνο ἀπὸ τὴν ἴδια τὴ σκέψη. Καὶ θὰ περιμέναμε ἴσως νὰ κάνει ὁ Χέγκελ μιὰν ἄμεση μετάβαση ἀπὸ τὴν Τέχνη στὴ Φιλοσοφία, ἐνῶ προβαίνει στὴ μετάβαση πρὸς τὴ Φιλοσοφία μέσω ἐνὸς ἐνδιάμεσου τρόπου νοήσεως τοῦ Ἀπολύτου, δηλαδὴ μέσω τῆς θρησκείας». Καὶ ὁ Κόπλστον προσθέτει, ὅτι ὁ Χέγκελ ἐτοποθέτησε τὴ θρησκεία μεταξὺ τῆς τέχνης καὶ τῆς φιλοσοφίας ὅχι μόνο γιὰ νὰ συμπληρωθεῖ ἡ τριάδα, «ἔτσι πὺν νὰ μπορούσε ἡ σφαῖρα τοῦ ἀπολύτου Πνεύματος νὰ συμμορφωθεῖ κι' αὐτὴ μὲ τὸ γενικὸ μοντέλο τοῦ συστήματος», οὔτε ἐπειδὴ εἶδε «τὴ σπουδαιότητα τῆς θρησκείας στὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας», ἀλλὰ κυρίως ἐπειδὴ εἶχε τὴν «πεποίθηση, ὅτι ἡ θρησκευτικὴ συνείδηση ἐξηγεῖ μ' ἓνα παράδειγμα τὸν ἐνδιάμεσο τρόπο πὺν ὁδηγεῖ στὴν κατάκτηση τοῦ Ἀπολύτου». Καὶ συμπληρώνει ὁ Κόπλστον τὶς παρατηρήσεις του ὡς ἑξῆς: «Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ἡ θρησκευτικὴ συνείδηση διαφέρει ἀπὸ τὴν αἰσθητικὴ μὲ τὸ ὅτι σκέπτεται τὸ Ἀπόλυτο, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἡ σκέψη, πὺν χαρακτηρίζει τὴ θρησκεία, δὲν εἶναι καθαρὴ νοητικὴ, ὅπως τὴ βρίσκουμε στὴ φιλοσοφία. Εἶναι σαν εἰκόνες ντυμένες σὲ σκέψη. Εἶναι, θὰ μπορούσαμε νὰ ποῦμε, τὸ προῖον ἐνὸς γάμου ἀνάμεσα στὴ φαντασία καὶ τὴ σκέψη». Εἶναι ἀνάγκη νὰ τονισθεῖ ἐδῶ, ὅτι



—άν ή φιλοσοφία εἶναι, γιά τόν Χέγγελ, ή ἀνώτατη βαθμίδα τοῦ «ἀπόλυτου Πνεύματος»— εἶναι ή ἀνώτατη βαθμίδα καί βρίσκεται ἔτσι παραπάνω ἀπό τή θρησκεία, ὅχι ἐπειδὴ τὸ ἀντικείμενό της εἶναι ὑπέρτερο ἀπὸ τὸ ἀντικείμενο τῆς θρησκείας, ἀλλὰ μόνον ἐπειδὴ ή ἐνατένιση τοῦ ὑπέρτατου ἀντικειμένου, τοῦ Ἐπολύτου, τοῦ Θεοῦ, γίνεται ἀπὸ τή θρησκεία μὲ παραστάσεις καὶ εἰκόνες προσιτὲς στοὺς πολλούς, ἐνῶ ἀπὸ τή φιλοσοφία γίνεται μὲ τή γνώση, μὲ μιὰ γνώση ποὺ μόνο λίγοι, οἱ φιλόσοφοι, τὴν κατέχουν.

Τὴ Φιλοσοφία τῆς Θρησκείας ἀνέπτυξε ὁ Χέγγελ διεξοδικὰ στὶς ἀφιερωμένες σ' αὐτὴν παραδόσεις του καὶ πολὺ συνοπτικά —τόσο συνοπτικά, ποὺ ὅσα μᾶς λέει εἶναι πολὺ δυσνόητα— στὸ τρίτο «Μέρος» τῆς *Ἐγκυκλοπαιδείας τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν* (§ § 564 - 570). Ἀλλὰ καὶ στὸ πρῶτο μέγα ἔργο του, στὴ *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος*, ἀφιερώνει ὁ Χέγγελ, ἓνα μεγάλο ἀριθμὸ σελίδων —ἓνα ὁλόκληρο τμῆμα τοῦ ἔργου— στὴ θρησκεία. Καί, παρὰ τὴ χρησιμοποίηση κάποιων διαφορετικῶν ὄρων ἢ ἐκφράσεων, στὰ ἐπόμενα ἔργα του ἢ στὶς παραδόσεις του δὲν ἀπομακρύνθηκε ὁ Χέγγελ πολὺ, δὲν ἀπομακρύνθηκε οὐσιαστικά σχεδὸν διόλου, ἀπ' ὅσα εἶχε πεῖ στὴ *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος*, ὅπου —ὅπως καὶ στὴν *Ἐγκυκλοπαιδεία τῶν φιλοσοφικῶν ἐπιστημῶν*— ή θρησκεία εἶναι τὸ προτελευταῖο θέμα ποὺ ἐξετάζει γιὰ νὰ καταλήξει στὸ τελευταῖο θέμα, στὴν «ἀπόλυτη γνώση» («das absolute Wissen»), στὴ φιλοσοφία. Θὰ μπορούσαμε μάλιστα νὰ ποῦμε, ὅτι ὅχι μόνο στὰ ἔργα ἢ στὶς παραδόσεις, ποὺ ἐμνημονεύσαμε παραπάνω, ἀλλὰ καὶ σὲ ὅλα τὰ ἄλλα ἔργα του, ἀκόμα καὶ στὴ *Λογική* του, ὁ θεὸς εἶναι πανταχοῦ παρών. Γιὰ τόν Χέγγελ, ὁ θεὸς εἶναι τὸ μέγα ἀντικείμενο τῆς φιλοσοφίας γενικά. Ἀπορρίπτει ὁ Χέγγελ τὶς ὅποιες «ἀποδείξεις» γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ. Τὶς θεωρεῖ ὅλες ὅχι μόνο ἄχρηστες, ἀλλὰ —κυρίως τὴν «κοσμολογική» ἀπόδειξη— καὶ ἀπὸ θρησκευτικὴ ἀποψη ἀνίερες. Ὁ θεός, γιὰ τόν Χέγγελ, εἶναι τὸ μοναδικὸ ἀπόλυτο Ὄν, τὸ ἄπειρο Εἶναι, ἀποτελεῖ τὴν αὐταπόδεικτη προϋπόθεση τῆς ἴδιας τῆς Λογικῆς. Ἐτσι, ή Φιλοσοφία του τῆς Θρησκείας δὲν σκοπεύει νὰ ἀποδείξει τὸ αὐταπόδεικτο, δηλαδὴ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὶς φάσεις ἀπὸ τὶς ὁποῖες περνάει ὁ ἄνθρωπος —ή ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος— γιὰ νὰ φθάσει στὴν ὀρθὴ θρησκευτικὴ συνείδηση. Μεγάλος εἶναι ὁ πλοῦτος τῶν σκέψεων καὶ παρατηρήσεων τοῦ Χέγγελ σχετικὰ μὲ τὴν ἱστορικὴ διαδικασία, ποὺ ἔκαμε τὸν ἄνθρωπο νὰ ξεκινήσει ἀπὸ τὴ «φυσικὴ θρησκεία» («Naturreligion»), ποὺ καὶ αὐτὴ ὑποδιαιρεῖται σὲ τρεῖς φάσεις, νὰ προχωρήσει στὶς θρησκείες, ποὺ βλέπουν στὸν θεὸ μιὰ πνευματικὴ ἀτομικότητα, γιὰ νὰ φθάσει, περνώντας ἀπὸ τὸν Ἰουδαϊσμό, στὸν Χριστιανισμό, ποὺ εἶναι ή ἀπόλυτη θρησκεία, δηλαδὴ ή ἀπόλυτη ἀλήθεια.



Ἄλλὰ τὴν ἀπόλυτη αὐτὴ ἀλήθεια, ποὺ ἡ θρησκεία —ὁ Χριστιανισμός— προσεγγίζει ἢ καὶ τὴν ἐγγίζει μὲ εἰκόνες καὶ παραστάσεις, καλεῖται ἡ φιλοσοφία νὰ τὴ συλλάβει μὲ τὴ νόηση. Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ποὺ προκάλεσε τὴν ἐπίμονη ἀπασχόληση τοῦ Χέγγελ στὰ πανεπιστήμια τῆς Ἰένας, τῆς Χαϊδελδέργης καὶ κυρίως τοῦ Βερολίνου, ἔχει σκοπὸ νὰ ἀποκαλύψει τὴ διαλεκτικὴ ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὶς ἀρχαιότερες στὶς νεώτατες φάσεις της, ἀπὸ τὶς ἀτελέστερες στὶς τελειότερες, ἀλλὰ καὶ νὰ καταδείξει ἐπίσης ὅτι καμιά νεώτερη φάση τῆς φιλοσοφίας δὲν θὰ μποροῦσε νὰ ὑπάρξει χωρὶς τὴ διαλεκτικὴ σχέση της (θετικὴ ἢ ἀρνητικὴ) μὲ τὶς παλαιότερες.

Οἱ παραδόσεις τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, βασισμένες στὴν ἔκδοση τοῦ μαθητῆ καὶ φίλου του Κάρλ Μισελέ (Karl Ludwig Michelet), ἔχουν καταλάβει στὶς νεώτερες ἐκδόσεις τῶν *Ἀπάντων* τοῦ φιλοσόφου (ἐκδόσεις, ποὺ τὴ μιὰ ἐπιμελήθηκε ὁ Eduard Glockner καὶ τὴν ἄλλη ἐπιμελήθηκαν ἡ Eva Moldinhauer καὶ ὁ Karl Markus Michel), ὅπως καὶ στὴν ἔκδοση τοῦ Μισελέ (τοῦ ἔτους 1833 καὶ τῶν ἐτῶν 1840-1844), τρεῖς ὁλόκληρους τόμους. Ἡ ἀκρίβεια, ἡ ὀρθὴ ἀπόδειξη τῆς *Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* τοῦ Χέγγελ, ἰδιαίτερα τῶν ἀφιερωμένων στὸν Πλάτωνα σελίδων, ποὺ ἀπαρτίζουν ὁλόκληρη πραγματεία, ἀμφισβητήθηκε σοβαρὰ τὸ 1976 ἀπὸ τὸν Ζὰν-Λουὶ Βιεγιάρ-Μπαρόν. Τὴ γνώμη του, ὅτι «ἂν εἶναι ἀλήθεια ὅτι ὁ Χέγγελ ἦταν ὁ πιὸ μέγας φιλόσοφος τοῦ 19^{ου} αἰῶνα, αὐτὸ ὀφείλεται περισσότερο στὰ μαθήματά του παρὰ στὰ γραπτὰ ἔργα του» τὴν ἐμνημονεύσαμε καὶ σὲ μιὰ προηγούμενη σελίδα τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ. Ὁ Γάλλος λόγιος ἐβάσισε τὴ δική του δίγλωσση —γερμανικὴ καὶ γαλλικὴ— ἔκδοση τῶν σελίδων τῶν ἀφιερωμένων στὸν Πλάτωνα παραδόσεων τοῦ Χέγγελ στὸ κείμενο, ποὺ στὸ χειμερινὸ ἐξάμηνο 1825 - 1826 κατάρτισε ὁ φὸν Γκρίσχαϊμ (von Griesheim), θεωρώντας τὸ τὸ πιὸ πλούσιο στὸ περιεχόμενό του καὶ τὸ ἀκριδέστερο. Ἔτσι, ὁ Βιεγιάρ-Μπαρόν παρέδωσε γιὰ πρώτη φορὰ στὴ δημοσιότητα ὅσα —μὲ βάση τὸ κείμενο τοῦ φὸν Γκρίσχαϊμ— ἐδίδαξε ὁ Χέγγελ στὸ ἐξάμηνο 1825 - 1826 γιὰ τὸν Πλάτωνα (βλ. *Hegel. Leçons sur Platon*, édition, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1976). Ἀφοῦ δώσουμε μιὰ πολὺ γενικὴ εἰκόνα τοῦ περιεχομένου τῆς *Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* τοῦ Χέγγελ, θὰ σταθοῦμε ἰδιαίτερα στὴ σχέση του πρὸς τὸν Πλάτωνα, ὅπως τὴν ἀποκάλυψε ἡ ἔκδοση αὐτή, ποὺ περιέχει ἓνα κείμενο ἀνέκδοτο ὡς τὸ 1976 (texte inédit). Στὴν ἔκδοσή του ἐνθάρρυνε τὸν Γάλλο μελετητὴ τοῦ Χέγγελ ὁ φιλόσοφος Γκάνταμερ (Hans Georg Gadamer).

Ἡ *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας* τοῦ Χέγγελ θὰ μποροῦσε νὰ ὀνομασθεῖ (ἔτσι τὴν ὀνόμασε ὁ Frederick Copleston) *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας* (ἢ *L'histoire philosophique de la Philosophie*, ὅπως τὴν



ονομάζει ό Jean-Louis Vieillard-Baron). Καί άλλοι, πρίν από τίς παραδόσεις τοῦ Χέγγελ γιά τήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, εἶχαν ἀσχοληθεῖ μέ τό ἴδιο θέμα καί εἶχαν συγγράψει καί ἐκδώσει ὁλόκληρη Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Σπέρματα, βέβαια, «φιλοσοφικῆς» μελέτης τῆς Ἱστορίας τῆς Φιλοσοφίας ὑπάρχουν ἀκόμα καί στό τεράστιο ἔργο τοῦ Μπροῦκκερ (Jacob Brucker, 1696 - 1770) *Historia Critica Philosophiae...*, πού βγήκε στή Λειψία, σέ πέντε τόμους, στή 1742 - 1744 καί ἐπανεκδόθηκε τό 1766. (Ἐνα χρόνο ἀργότερα συμπληρώθηκε καί μ' ἓνα παράρτημα). Μετά τό ἔργο τοῦ Μπροῦκκερ καί ὡς τήν ὥρα πού ὁ Χέγγελ ἄρχισε νά ἀφιερώνεται —κι' αὐτό τό ἔκαμε στήν Ἰένα τό 1805— στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, εἶχαν ἐκδοθεῖ καί ἄλλα ἔργα μέ τό αὐτό ἀντικείμενο, ἀλλά ὁ ἴδιος ὁ Χέγγελ ἐπαίνεσε ἰδιαίτερα μόνο τήν *Ἐπιτομή μιᾶς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* (*Grundriss einer Geschichte der Philosophie*) τοῦ Φρήντριχ Ἀστ (Friedrich Ast), μαθητῆ τοῦ Σλάιερμάχερ, πού ἐκδόθηκε τό 1807.

Ὅσα θά ποῦμε, σέ πολὺ γενικῆς γραμμῆς γιά τήν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας τοῦ Χέγγελ πρέπει νά συνδυασθοῦν μέ δύο βασικῆς σκέψεις τοῦ πού ἐμνημονεύσαμε σέ προηγούμενες σελίδες. Εἶπαμε, ὅτι μέ τόν Χέγγελ ἡ Φιλοσοφία (ὅπως ἄλλωστε καί ἡ τέχνη) περιέχει —ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι συμβαίνει μέ τὰ πολιτεύματα— σέ κάθε νεώτερη φάση τῆς ὅλες τίς παλαιότερες φάσεις. Εἶπαμε ἐπίσης, μνημονεύοντας τήν περίφημη φράση τοῦ γιά τήν «γλαῦκα τῆς Ἀθηνᾶς», ὅτι ἡ φιλοσοφία προβάλλει καί ἀκμάζει ὅταν ἀκριβῶς μιᾶ ἐποχῇ βαίνει πρὸς τήν παρακμῇ καί τό τέλος τῆς. Παρατηρήσαμε, βέβαια, ὅτι ἡ τελευταία αὐτῇ ἀποψη δέν εἶναι ἀπόλυτα ἰσχυρή γιά κάθε ἐποχῇ, ἀλλά διατηρεῖ τό κύρος τῆς, ἂν ἀτενίσουμε κάθε ἐποχῇ σέ συνδυασμὸ μέ ὀρισμένο λαὸ ἢ ὀρισμένο κύκλο λαῶν.

Ἄς σταθοῦμε πρῶτα σ' αὐτῇ τῇ τελευταία ἀποψη τοῦ Χέγγελ μέ τῇ βοήθεια τῆς συνοπτικῆς εἰκόνας, πού μᾶς δίνει ὁ Κωνσταντῖνος Λογοθέτης (ἐνθ' ἂν., μέρος πρῶτον, τμήμα τρίτον, κεφάλαιον τρίτον, Γ'): «Ἡ ἰωνικὴ... φιλοσοφία ἀνεφάνη, ὅτε ἠφανίζετο ἐν Μικρᾷ Ἀσίᾳ τῶν ἰωνικῶν πόλεων ἢ ἐλευθερία... Ἡ ἀκμὴ πάλιν τῆς φιλοσοφίας ἐν Ἀθήναις συμπίπτει πρὸς τὴν κατάπτωσιν τοῦ ἐνταῦθα λαοῦ. Εἰς δὲ τὴν Ῥώμην εἰσεχώρησε καὶ διεδόθη ἡ φιλοσοφία, ὅτε διεσείετο ἡ ῥωμαϊκὴ πολιτεία καὶ ἠφανίζετο ἡ ἀτίμητος ἐλευθερία, ἐν τοῖς χρόνοις δηλονότι τῆς δυστυχίας τοῦ κόσμου, ὅτε ἡ προτέρα θρησκευτικὴ ζωὴ ἐκλονεῖτο καὶ ἐταλαντεύετο, πάντα δ' εὐρίσκοντο ἐν διαλύσει καὶ ἔτεινον εἰς τι νέον. Καὶ ὅτε τέλος ἡ μεγάλη μὲν καὶ λαμπρὰ ἀλλ' ἐνδομύχως θνησιμαία ῥωμαϊκὴ αὐτοκρατορία ἔμελλε νὰ πέσῃ, τότε ἡ ἑλληνικὴ διάνοησις τὴν ἐσχάτην αὐτῆς ἀνέπεμψε λάμψιν διὰ τῆς ἀλεξανδρειανῆς καὶ μάλιστα τῆς ῥωμαϊκῆς φιλοσοφίας. Ὡσαύτως δ' ἐν τῷ 15ῳ καὶ τῷ 16ῳ αἰῶνι, ὅτε ἡ γερμανικὴ ζωὴ τοῦ μέσου αἰῶνος προσέλαβε νέαν μορφήν καὶ ἐπῆλθεν ἡ διάστασις



πολιτείας και εκκλησίας, τότε ανεφάνη ή φιλοσοφία και ύστερον εν τοῖς νεωτέροις χρόνοις κατέστη αὐτοτελής».

Ὁ Χέγγελ, πού ἀπὸ τὸ 1825 διαπίστωσε τὸ κενό, πού ἀποτελοῦσε στὴν *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας*, ὅπως τὴν ἐδίδασκε ὡς τότε, ἡ ἀγνόηση τῆς «Ἀσιατικῆς φιλοσοφίας», ἰδιαίτερα τῶν Κινέζων καὶ τῶν Ἰνδῶν, δὲν ἐπεχείρησε νὰ ἐντάξει τὴ φιλοσοφία αὐτὴ στὸ γενικὸ διαλεκτικὸ σχῆμα τῆς πορείας τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Ἀρκέσθηκε νὰ προτάξει στὶς παραδόσεις πού ἔκαμε ἀπὸ τὸ 1825 καὶ πέρα, μιὰ πολὺ γενικὴ ἐπισκόπηση τῆς διδασκαλίας τοῦ Κονφούκιου καὶ τῶν θεωριῶν ἢ ρήσεων τοῦ Λαοτσέ ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ καὶ τῆς Ἰνδικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴν ἄλλη. Τὴν τελευταία, πού τὴ συνδέει φυσικὰ μὲ τὸν Βραχμανισμό, τὴ θεωρεῖ πέρα γιὰ πέρα ἀντίθετη πρὸς τὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία. Ἐνῶ ἡ Ἰνδικὴ φιλοσοφία ζητάει νὰ ἀρνηθεῖ καὶ νὰ νεκρώσει τὴ συνείδηση, ἡ εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία, πού ξεκίνησε ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες, ἐπιδιώκει ἀκριβῶς τὸ ἀντίθετο. Λέει «ναὶ» στὴ συνείδηση καὶ ζητάει νὰ τὴν ἀναπτύξει ὅσο τὸ δυνατόν περισσότερο, νὰ φθάσει μάλιστα στὴν ἀπόλυτη γνώση, στὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια.

Τὴν «Ἱστορία» τῆς εὐρωπαϊκῆς Φιλοσοφίας τὴ διαιρεῖ ὁ Χέγγελ σὲ τρεῖς μεγάλες φάσεις. Ἡ πρώτη (ἀπὸ τὸν Θαλῆ ὡς τὸν Πρόκλο) καὶ ἡ δεύτερη (ἀπὸ τοὺς Πατέρες τῆς Εκκλησίας ὡς τὸν *Jordano Bruno* καὶ τὸν *Campanella*) καλύπτουν, ἢ καθεμιά, ὁλόκληρη χιλιετία. Ἡ πρώτη χιλιετία κατέληξε ἐκεῖ, ὅπου εἶχαν φθάσει ἤδη —ἂν τοὺς συνδυάσουμε καὶ τοὺς τρεῖς— ὁ Παρμενίδης, πού θεώρησε τὸ Ἀπόλυτο ὡς Ἐν καὶ ὡς Ὀλον, ὁ Ἡράκλειτος, πού ἐταύτισε τὸ Εἶναι μὲ τὸ Μὴ Εἶναι, θεωρώντας, ὅπως καὶ ὁ Χέγγελ, τὸ Γίγνεσθαι ὡς διαλεκτικὴ ἄρση (σύνθεση) καὶ τῶν δύο, καὶ ὁ Ἀναξαγόρας, πού αἰτία τῶν πάντων ἐθεώρησε τὸν ἄπειρο «Νοῦ». Στὸν Πρόκλο βρῆκε ὁ Χέγγελ τὴν πιὸ ἀποφασιστικὴ σύνθεση ὅλων τῶν παλαιότερων, ἀπὸ τὸν Θαλῆ καὶ δῶθε, δοξασιῶν. Ἡ δεύτερη χιλιετία ἀρνήθηκε τὸ Ἐν ὡς ἀρχὴ τοῦ Σύμπαντος καὶ ἐγκαινίασε τὸν δυϊσμό πνεύματος καὶ ὕλης. Ἡ νεώτερη ἐποχὴ ὁδήγησε, ὕστερ' ἀπὸ πολλὰς φιλοσοφικὰς δολιχοδρομίες, στὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμό, τὸν ἀπόλυτο ἰδεαλισμό, πού —ὅπως τὸν ἐκπροσώπησαν ὁ Φίχτε, ὁ Σέλλινγκ καὶ προπάντων ὁ ἴδιος ὁ Χέγγελ— ἔφθασε στὴν ἀνώτατη ἕως τότε διαλεκτικὴ σφαῖρα, ὅπου ἡ σκέψη ἔχει μοναδικὸ ἀντικείμενο τὸν ἑαυτὸ τῆς, σκέπτεται μόνο τὸν ἴδιο τὸν ἑαυτὸ τῆς.

Ὁ Φρέντερικ Κόπλστον (*Frederick Copleston*, ἐνθ' ἂν., *Hegel* 3, 5) ἀπαντώντας σὲ ὅσους ὑποστήριξαν, ὅτι ὁ Χέγγελ θεώρησε τὸ δικό του φιλοσοφικὸ σύστημα ὡς τὸ «τέλος ὅλων τῶν συστημάτων», πού παρατηρεῖ ὅτι ἡ «εἰκόνα αὐτὴ» τοῦ Χέγγελ τοῦ φαίνεται νὰ εἶναι «μιὰ καρικατούρα» («it seems to me that this picture is a caricature»). Καὶ προσθέτει: «Πράγματι παρουσιάζει» ὁ Χέγγελ «τὸν γερμανικὸ ἰδεαλισμὸ γενικά, καὶ



ειδικώτερα τὸ δικό του σύστημα, ὡς τὴν ὑψιστὴ στάθμη, ποὺ ἐπιτεύχθηκε στὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς φιλοσοφίας. Ἐκ τῆς ἀποψῆς τῆς δικῆς του ἐρμηνείας τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας — ἐρμηνείας, ποὺ ἐμφανίζει τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας σὲ μιὰν ἀέναη διαλεκτικὴ πρόοδο — «δὲν μποροῦσε νὰ κάνει ἄλλιῶς. Καὶ προβαίνει σὲ παρατηρήσεις, ποὺ προσφέρονται σὲ ὅσους ἐπιθυμοῦν νὰ τοῦ ἀποδώσουν τὴν παράλογη ἰδέα, ὅτι μὲ τὸν Ἑγελισμό φθάνει ἡ φιλοσοφία στὸ τέλος της». Ὡστόσο, ὁ ἴδιος ὁ Κόπλστον, ποὺ ἀπαντᾷ σὲ ὅσους ἀπέδωσαν στὸν Χέγκελ μιὰ «παράλογη ἰδέα» («The absurd idea»), ἀποκρούει — ὡς λειτουργὸς χριστιανικῆς ἐκκλησίας — τὴν ταύτιση τῆς τύχης τοῦ Χριστιανισμοῦ μὲ τὴν τύχη τοῦ Ἑγελισμοῦ. «Καὶ ἂν ἐπιθυμοῦμε», παρατηρεῖ, «νὰ ποῦμε ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς δὲν μπορεῖ νὰ ξεπεραστεῖ, ἐνῶ ὁ Ἑγελισμὸς μπορεῖ, δὲν μποροῦμε ταυτόχρονα νὰ παραδεχθοῦμε ὅσα λέει ὁ Χέγκελ γιὰ τὴ σχέση μεταξὺ τῶν δύο». Ἡ παρατήρηση αὕτη τοῦ Φρέντερικ Κόπλστον εἶναι σωστή. Ἀλλὰ δὲν βρίσκουμε ἀβάσιμη καὶ τὴν ἀποψὴ ἐκείνων, ποὺ λένε ὅτι ὁ Χέγκελ εἶχε κυριευθεῖ ἀπὸ τὴν «παράλογη ἰδέα», ὅτι μὲ τὸ δικό του φιλοσοφικὸ σύστημα ἔληξε ἡ ἀποστολὴ τῆς φιλοσοφίας. Δὲν εἶναι ὁ μόνος φιλόσοφος ποὺ πίστεψε ὅτι εἶπε τὸν τελευταῖο λόγο ἢ μάλιστα, ὅπως ὁ Ντεκάρτ (Descartes, Καρτέσιος) τὸν πρῶτο καὶ τελευταῖο. Δὲν πίστεψε, τάχα, ὁ Μαρξ — καὶ δὲν πιστεύουν ὅλοι οἱ μαρξιστές — ὅτι ὁ διαλεκτικὸς ὕλισμός, ποὺ προέκυψε ἀπὸ τὴν ἀντιστροφὴ τῆς ἰδεαλιστικῆς διαλεκτικῆς τοῦ Χέγκελ, εἶναι ἡ τελευταία λέξη τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρμηνείας τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας ἢ καὶ τῆς θεωρίας τοῦ κόσμου γενικά;

Ἀλλὰ, ὅποια καὶ ἂν ἦταν ἡ ἰδέα του γιὰ τὴ σημασία τοῦ δικοῦ του φιλοσοφικοῦ συστήματος, ὁ Χέγκελ ἐθεώρησε τὸ σύστημά του, τὴ διαλεκτικὴ του, ὡς τελειοποιημένη ἀπλῶς φάση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ ειδικώτερα ἐκείνης ποὺ ἐκορυφώθηκε στὸν Πλάτωνα. Εἶχε ἐπικρατήσει ἄλλοτε ἢ συνήθεια νὰ παρομοιάζεται ὁ Σέλλινγκ πρὸς τὸν Πλάτωνα καὶ ὁ Χέγκελ πρὸς τὸν Ἀριστοτέλη. Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία, ὅτι ὁ Σέλλινγκ εἶχε ἐληφθεῖ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ ὅτι ὁ Χέγκελ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Χάνς-Γκέοργκ Γκάνταμερ (Hans-Georg Gadamer, «Hegel und die antike Dialektik» στὸ τεῦχος *Hegels Dialektik*, 1971), ἀναγνώρισε στὰ ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη «τὶς πιὸ βαθεῖς θεωρητικὲς ἀλήθειες» («Die tiefsten spekulativen Wahrheiten»). «Ὅπως δὲ ὅμως», προσθέτει ὁ Γκάνταμερ, «δὲν εἶδε ὁ Χέγκελ τὸ δικό του πρότυπο γιὰ τὴν ἔννοια τῶν φιλοσοφικῶν ἀποδείξεων στὸν Ἀριστοτέλη, ἀλλὰ τὴν εἶδε στὴν ἐλεατικὴ καὶ πλατωνικὴ διαλεκτικὴ» (στὴν ἐλεατικὴ, ὅπως τὴν εἶχαν συλλάβει κυρίως ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Ζήνων). «Ὁ Χέγκελ εἶναι πράγματι ὁ πρῶτος ποὺ συνέλαβε τὸ βάθος τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς. Αὐτὸς ἀνακάλυψε τοὺς κατ' ἐξοχὴν θεωρητικοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους, τὸν

Σοφιστή, τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Φίληβο, ποὺ δὲν ὑπῆρχαν κὰν στὴ φιλοσοφικὴ συνείδηση τοῦ ΙΗ΄ αἰώνα καὶ ποὺ μόνο δι' αὐτοῦ ἀπέκτησαν γιὰ ὅλους τοὺς ἐπόμενους καιροὺς... τὸ κῦρος τοῦ κεντρικοῦ πυρήνα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας».

Οὐτε, βέβαια, στὴν πλατωνικὴ διαλεκτικὴ —οὔτε κὰν στὸν διάλογο Παρμενίδης, ποὺ τὸν θεώρησε ὡς τὸ «ἀριστούργημα» («Meisterstück») ὃχι μόνο τῆς πλατωνικῆς διαλεκτικῆς, ἀλλὰ γενικὰ τῆς ἀρχαίας— δὲν βρῆκε ὁ Χέγγελ τὴν τέλεια διαλεκτικὴ. Τὸ λέει —καὶ ἐξηγεῖ τὴ γνώμη του αὐτῇ— στὰ μαθήματά του «περὶ Πλάτωνος». Ἀναγνωρίζει, βέβαια, ὁ Χέγγελ ὅτι στὸν διάλογο Παρμενίδης, ποὺ εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν «λογικὸς» διάλογος, δηλαδή ὁ ἀπαλλαγμένος ἀπὸ κάθε ἀναφορὰ σὲ παραστάσεις ὀφειλόμενες στὴν αἴσθηση καὶ στὴν ἐμπειρία, ὁ Πλάτων ἐφθασε στὴν καθαρὰ θεωρητικὴ διαλεκτικὴ, ποὺ ὅμως, ὅπως λέει ρητὰ ὁ Χέγγελ, «δὲν μπορεῖ νὰ ἀναγνωρισθεῖ ἀπὸ κάθε ἄποψη ὡς τέλεια (als vollendet)». Καὶ ἐξηγεῖ ὁ Χέγγελ τὴν κρίση του αὐτῇ ὡς ἑξῆς: «Σ' αὐτὴν» (στὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος) «ἐπρόκειτο κυρίως νὰ καταδειχθεῖ ὅτι, ἐνῶ θέτουμε π.χ. μόνο τὸ Ἔν, μέσα του περιέχεται κι' αὐτὸς ὁ προσδιορισμὸς τῆς πολλότητος» (τῶν «πολλῶν» ἢ τοῦ «πλήθους», ὅπως λέει ὁ Πλάτων) «ἢ ὅτι στὰ πολλὰ ἐνυπάρχει, ὅταν τὰ ἐξετάζουμε, ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἐνότητος» (τοῦ «Ἐνός», ὅπως λέει ὁ Πλάτων). Καὶ συνεχίζει ὁ Χέγγελ τὶς παρατηρήσεις του ὡς ἑξῆς: «Δὲν μπορούμε νὰ ποῦμε, ὅτι σὲ ὅλες τὶς διαλεκτικὲς κινήσεις τοῦ Πλάτωνος περιέχεται ὁ αὐστηρὸς αὐτὸς τρόπος (τοῦ σκέπτεσθαι), ἀλλὰ ὑπάρχουν συχνὰ ἐξωτερικὲς παρατηρήσεις, ποὺ ἐπηρεάζουν τὴ διαλεκτικὴ του. Λέει π.χ. ὁ Παρμενίδης: Τὸ ἐν ἐστί. Ἐξ αὐτοῦ συνάγεται, ὅτι τὸ Ἔν δὲν ἔχει τὴν ἴδια σημασία μὲ τὸ Ἐστί, καὶ ἔτσι τὸ Ἔν καὶ τὸ Ἐστί εἶναι διαφορετικά... Στὴ φράση λοιπὸν τὸ ἐν ἐστί βρίσκεται ἡ διαφορὰ. Μέσα της ὑπάρχουν καὶ τὰ πολλὰ, καὶ ἔτσι λέγοντας τὸ Ἔν λέμε καὶ τὰ πολλὰ. Ἡ διαλεκτικὴ αὐτῇ εἶναι σωστὴ, ἀλλὰ, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ συνδυασμὸ δύο προσδιορισμῶν, δὲν εἶναι τελείως καθαρὴ (ist zwar richtig, aber nicht ganz rein)». Μὲ ἄλλα λόγια, τὸ ὅτι ξεκίνησε ὁ Πλάτων στὸν Παρμενίδη ἀπὸ δύο διαφορετικοὺς «προσδιορισμοὺς» («Bestimmungen»), ἀντιδιαστέλλοντας τὸ «Ἔν» πρὸς τὸ «Εἶναι», ἔκαμε τὴ διαλεκτικὴ νὰ μὴν εἶναι «τελείως καθαρὴ».

Ὁ Χέγγελ ἦταν ὡς ἓνα σημαντικὸ βαθμὸ πλατωνικός, ἀλλὰ θὰ ἤθελε —γιὰ νὰ δεχθεῖ νὰ εἶναι πέρα γιὰ πέρα πλατωνικός— νὰ ἦταν ὁ Πλάτων ἐγγελιανός. Ἀπὸ τὸν καιρὸ τοῦ Χέγγελ ἀσχολήθηκαν πολλοὶ —καὶ ἀσχολοῦνται— μὲ τὴ διαλεκτικὴ του, διακρίνοντάς την ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος. Ὅ,τι καὶ ἂν εἶπε ὁ Χέγγελ γιὰ τὸν Πλάτωνα, βέβαιο εἶναι, ὅτι μὲ τὸν Πλάτωνα, συγκεκριμένα μὲ τοὺς τρεῖς διαλόγους Σοφιστής, Παρμενίδης καὶ Φίληβος, θεμελιώθηκε γιὰ πάντα ἡ ἰδεαλιστικὴ διαλεκτικὴ

(ἔμμεσα καὶ κάθε διαλεκτική) ἐπάνω στὴν ἀρχή, ὅτι οἱ ἀντιθέσεις ἢ ἀντιφάσεις —π.χ. μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος (Σοφιστής), τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν πολλῶν (Παρμενίδης), τοῦ πέρατος καὶ τοῦ ἀπείρου (Φίλητος)— αἴρονται καὶ ὅτι ἀπὸ τὴν ἄρση τους (ἢ τὴ συνένωσή τους) προκύπτει ἡ ἀλήθεια. Ὁ Χέγκελ θέλησε νὰ διορθώσει τὸν Πλάτωνα. Θέλησε νὰ δείξει, ὅτι ἡ διαλεκτική τοῦ Πλάτωνος δὲν καταλήγει στὴν ὁλοκληρωτική ἐνότητα, μὲ ἄλλα λόγια ὅτι τὸ τρίτο σκέλος τῆς δὲν συνάγεται καθαρὰ ἀπὸ τὰ σχετικὰ χωρία τοῦ Παρμενίδη, καὶ ὅτι ἐπομένως ἡ πλατωνική διαλεκτική δὲν ἔχει ἀπαλλαγῇ ἀπὸ μιὰ πορεία πρὸς τὸ ἀπεριόριστο. Ἐχει, ὅμως, ἀπαλλαγῇ ἀπὸ τὴν πορεία αὕτη ἡ διαλεκτική τοῦ Χέγκελ; Ἄν ἐπιχειρούσαμε νὰ ἀπαντήσουμε στὸ ἐρώτημα αὐτό, θὰ ἔπρεπε νὰ ἐμπλακοῦμε —πράγμα πὺν δὲν συμβιδάζεται μὲ μιὰ γενική ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος— στὸ λαβύρινθο τῶν μυριάδων σελίδων, βιβλίων καὶ πραγματειῶν, πὺν ἔχει προκαλέσει, ἰδιαίτερα στὴ Γερμανία, ἀλλὰ καὶ ἄλλου, ἡ διερεύνηση τοῦ νοήματος τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Χέγκελ. Πιστεύουμε μάλιστα, ὅτι —καὶ ἂν συμβιδαζόταν μὲ μιὰ γενική ἱστορία τοῦ Εὐρωπαϊκοῦ Πνεύματος— ἡ ἐξέταση τοῦ παραπάνω ἐρωτήματος θὰ ἀποτελοῦσε ματαιοπονία. Μπορεῖ κάλλιστα νὰ δοθοῦν καὶ οἱ δύο ἀπαντήσεις, δηλαδὴ καὶ ὅτι ὁ Χέγκελ —παρὰ τὶς πολύπλοκες στροφές καὶ περιστροφές τῶν σκέψεών του— δὲν προχώρησε πέρα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, καὶ ὅτι προχωρεῖ, βοηθημένος ἀπὸ τὸν Χριστιανισμό, ἀπὸ τὴν τριαδικότητα τοῦ Θεοῦ, μερικὰ θήματα πὺν πέρα. Φυσικά, οἱ παρατηρήσεις αὐτὲς ἀναφέρονται μόνο στὴ σχέση τῆς διαλεκτικῆς τοῦ Πλάτωνος πρὸς τὴ διαλεκτική τοῦ Χέγκελ. (Βλ. γιὰ τὴ σχέση αὕτη: Hans-Georg Gadamer, «Hegel und die antike Dialekt» στὸ τεύχος *Hegels Dialektik* 1971, καὶ Karen Gloy, *Einheit und Mannigfaltigkeit*, 1981). Σὲ πολλὰ ἄλλα θέματα, πὺν δὲν ἀναφέρονται στὴν καθαρὴ Λογική, στὸν Παρμενίδη, στὸν Σοφιστὴ καὶ στὸν Φίλητο, ὁ Χέγκελ —ὅπως τὸ δείχνουν οἱ παραδόσεις του (στηριζόμαστε κυρίως στὸ κείμενο, πὺν ἔδωσε στὴ δημοσιότητα, τὸ 1976, ὁ Jean-Louis Vieillard-Baron)— δὲν ἀποφεύγει νὰ ξεχωρίζει τὶς θέσεις του ἀπὸ τὶς θέσεις τοῦ Πλάτωνος, ποτὲ ὅμως μὲ τὴν ἐντονη κριτική διάθεση πὺν ἔδειξε ἀπέναντι τοῦ Καντ ἢ τοῦ Φίχτε. Πρὸς τὸν Πλάτωνα ἔτρεφε βαθὺ σεβασμὸ καὶ σὲ διαλόγους, ὅπως ὁ *Φαῖδρος*, ὁ *Μένων* καὶ ὁ *Τίμαιος*, στάθηκε μὲ ἰδιαίτερη προσοχή.

Ἀλλὰ μεταξὺ τοῦ Χέγκελ καὶ τοῦ Πλάτωνος ὑπάρχουν σημαντικὲς διαφορές. Πρῶτον, διαφέρουν ριζικά στὸ ὕφος τοῦ γραπτοῦ λόγου τους. Ὁ Πλάτων, ἀκόμα καὶ στοὺς πὺν δύσκολους διαλόγους του, ὅπως ὁ Παρμενίδης, εἶναι σαφής, σαφέστατος, καὶ χρησιμοποιεῖ συχνὰ —ἢ ἐπινοεῖ— μύθους καὶ παραβολές, πὺν στὸ *Συμπόσιο* ἢ στὴν *Πολιτεία* ἔχουν ἰσοδύναμο φιλοσοφικὸ νόημα καὶ ποιητικὸ βάθος. Ὁ Χέγκελ, ἀντίθετα,



ἔκαμε τὴ φιλοσοφία δυσπρόσιτη στοὺς ἀναγνώστες, ἀνιερὴ ἢ τόσο δυσκολονόγητη ποὺ διερωτᾶται κανένας, ἂν αὐτὸ πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ σὲ ἐπιτήδευση ἢ σὲ ἀνικανότητα ὁμαλοῦ συνειρμοῦ σκέψεων καὶ γλωσσικῶν ἐκφράσεων. Δεύτερον, ὁ Πλάτων ἄσκησε τὴ διαλεκτικὴ μόνον ὅπου τοῦ ἦταν ἀναγκαία γιὰ τὴ σύλληψη, πέρα ἀπὸ τὴν τυπικὴ λογικὴ, τῆς ταυτότητας ἢ τῶν ἀλληλεξαρτήσεων τῶν πιὸ ἀντιφατικῶν θεμελιακῶν ἐννοιῶν τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ Κόσμου (βλ. Johannes Theodorakopoulos, *Platons Dialektik des Seins*, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Heinrich Rickert und Ernst Hoffmann, 1927). Ὁ Χέγγελ, ἀντίθετα, ὑπέταξε τὸ πνεῦμα τοῦ στὴ διαλεκτικὴ, ζητώντας παντοῦ —ἀκόμα καὶ στὰ πράγματα, στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα— τὴν ἐπαλήθευση τῶν τριαδικῶν σχημάτων τῆς διαλεκτικῆς του. Ἔτσι ἀνοίξε τὸν δρόμο καὶ στὴν ὑλιστικὴ διαλεκτικὴ. Τρίτον, ριζικὰ διαφορετικὲς εἶναι οἱ περὶ ἱστορίας θεωρίες τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Χέγγελ. Ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος παραθέτει στὴν πραγματεία του «Πλάτων καὶ Χέγγελ» (βλ. *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, σειρὰ ΙΙΙ, 1982) χωρία τῶν *Νόμων* τοῦ Πλάτωνος, ποὺ ἔρχονται σὲ εὐθύτατη ἀντίθεση πρὸς τὴ θεωρία τοῦ Χέγγελ, ὅτι ἡ παγκόσμια ἱστορία —ἄρα καὶ οἱ πόλεμοι, οἱ καταστροφές, οἱ ἀφανισμοὶ λαῶν— εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς προοδευτικῆς λειτουργίας τοῦ «παγκόσμιου πνεύματος». Ὁ Πλάτων, παρατηρεῖ ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «δὲν ἀναγνωρίζει τὴν παγκόσμια ἱστορία ὡς τὸ παγκόσμιο δικαστήριο». Δὲν εἶχε, βέβαια, ὁ Πλάτων πίσω του, ὅπως εἶχε ὁ Χέγγελ, πολλοὺς αἰῶνες τεκμηριωμένης ἱστορίας. Ἀλλὰ καὶ ἂν θὰ εἶχε τὴ δυνατότητα νὰ ρίξει τὴ ματιά του στὸ βάθος πολλῶν προηγούμενων αἰώνων, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ βέβαιο, ὅτι δὲν θὰ κατέληγε στὴ θεωρία τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴν πορεία καὶ τὸν τελικὸ σκοπὸ τῆς παγκόσμιας ἱστορίας. «Ὁ μαθητὴς τοῦ Σωκράτους», λέει ὁ Κ. Ι. Δεσποτόπουλος, «παραμένει πάντοτε ἀρκετὰ κριτικός, ὥστε νὰ μὴ παρασυρθεῖ σὲ δογματισμοὺς γιὰ τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας». Οἱ καλύτερες σελίδες τῶν παραδόσεων τοῦ Χέγγελ γιὰ τὴ *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* εἶναι ἀκριβῶς ἐκεῖνες, ποὺ δὲν ἐπηρεάζονται ἄμεσα ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ του. Ἡ μεταφορὰ τῆς διαλεκτικῆς ἀπὸ τὶς ἀντιφάσεις τῶν ἐννοιῶν σὲ ἀντιθέσεις μεταξὺ πραγματικῶν ἱστορικῶν γεγονότων εἶναι ἡ πιὸ ἀδύνατη πλευρὰ τοῦ φιλοσοφικοῦ οἰκοδομήματος τοῦ Χέγγελ.

Παναγιώτης ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)



Π. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ

LA PHILOSOPHIE DE HEGEL

Résumé

Ce sont des pages du 246ème chapitre de l'«Histoire de l'Esprit Européen» de Panayotis Canellopoulos. Ce chapitre a été écrit par l'auteur à son âge de quatre vingt quatre ans, quelques semaines avant sa mort.

Après la mention de la division tripartite de l'Esprit en «subjectif», «objectif» et «absolu», est présentée, commentée et critiquée la philosophie de l'Histoire notamment, telle qu'elle se dégage des ouvrages de Hegel, publiés par lui-même, ou de ses cours, publiés après sa mort. L'auteur en fait le commentaire et la critique en fonction de sa connaissance profonde de l'Histoire de la philosophie.

Dans le cadre de l'exposé de la doctrine hégélienne sur l'«Esprit absolu», l'auteur, malgré une attitude réservée quant à sa rectitude, ne manque pas de qualifier l'esthétique hégélienne de bien importante et claire. Il présente même et commente la classification par Hegel des diverses formes de l'art: comme appartenant à l'«art symbolique» (architecture), ou à l'«art classique» (sculpture) ou à l'«art romantique» (peinture, musique, poésie); de même que les variations historiques de cette classification, établies par référence aux grandes régions et périodes de l'Histoire de l'Humanité. Ensuite, il commente la conception de la religion par Hegel, en signalant la place médiane de celle-ci entre l'art et la philosophie dans la structure, selon Hegel, de l'«Esprit absolu». Et puis il présente l'«Histoire de la philosophie», telle qu'elle a été publiée par les disciples de Hegel, et il juxtapose la dialectique hégélienne à la dialectique platonicienne.

Panayotis KANELLOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

