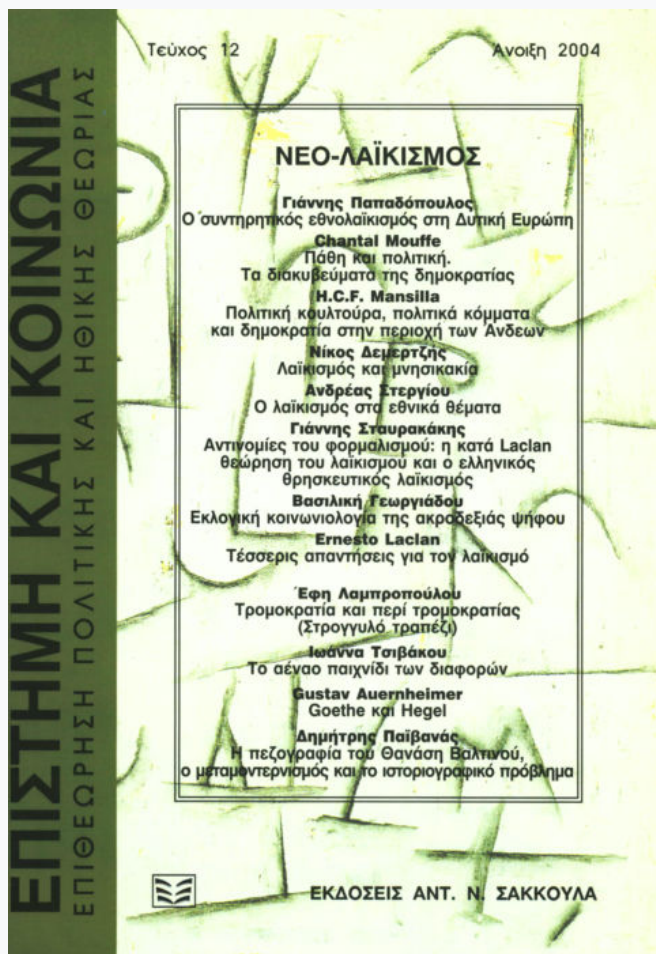


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 12 (2004)

Νεο-λαϊκισμός



Goethe and Hegel

Gustav Auernheimer

doi: [10.12681/sas.776](https://doi.org/10.12681/sas.776)

Copyright © 2015, Gustav Auernheimer



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Auernheimer, G. (2015). Goethe and Hegel. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 12, 283–296. <https://doi.org/10.12681/sas.776>

Goethe και Hegel¹

Gustav Auernheimer*

Το άρθρο είναι αφιερωμένο στους δύο στοχαστές που αποτελούν την προσωποποίηση του ύψιστου σημείου της γερμανικής κλασικής περιόδου: στον Goethe για τη λογοτεχνία και στον Hegel για στη φιλοσοφία. Η εισαγωγή σκιαγραφεί μερικά παραδείγματα που αφορούν την πρόσληψή τους στην Ελλάδα. Στο κεντρικό μέρος παρουσιάζεται καταρχάς ο τρόπος κατανόησής τους στη Γερμανία τον 19ο αιώνα και, στη συνέχεια, η προσωπική σχέση ανάμεσα τους. Ακολουθεί η σύγκριση των έργων τους, στη βάση τριών επιλεγμένων τομέων που αφορούν τη σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, την αντίληψη της φύσης και τον ρόλο της γλώσσας. Το γεγονός ότι στο κεντρικό ζήτημα της φύσης υπήρξε δυνατή μία συμφωνία παρόλες τις διαφορές, αυτό οφείλεται στο ότι και οι δύο δεν ήθελαν να είναι φυσικοί επιστήμονες με τη μοντέρνα έννοια. Εδώ, καταπιάνονται με θέματα που έχουν σχέση με τα κίνητρα του σημερινού οικολογικού κινήματος, όπως είναι η κριτική στην αξιολογική θέση της επιστήμης κατά τις επεμβάσεις του ανθρώπου στη φύση.

Το 1818 δημοσιεύθηκε στην Ιένα, ως πρώτη ελληνική έκδοση, η *Ιφιγένεια εν Ταυρίδι* του Goethe, μεταφρασμένη από έναν έλληνα φοιτητή ο οποίος βρισκόταν σε επαφή με τον ίδιο τον συγγραφέα. Από τις μεταφράσεις που δημοσιεύθηκαν μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα αξίζει να αναφερθεί η μετάφραση των συνομιλιών του Eckermann με τον Goethe από τον Νίκο Καζαντζάκη (1913). Ο Κωστής Παλαμάς, ο οποίος δεν γνώριζε γερμανικά, έγραψε μια σειρά από άρθρα για τον ποιητή του οποίου ήταν θαυμαστής. Η επιρροή, όμως, του Schiller ως λυρικού και δραματικού ποιητή, αλλά και ως θεωρητικού της τέχνης στην Ελλάδα ήταν πιο ισχυρή από την επιρροή του Goethe. Εδώ έπαιξε ρόλο το ότι ο Goethe, σε αντίθεση με τον πιο δημοφιλή

* Διδάκτωρ Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Marburg.

Schiller, έτυχε επίσημης αναγνώρισης από πολύ νωρίς και ακριβώς αυτό το γεγονός εμπόδισε τη διάδοσή του σε ένα ευρύτερο κοινό (Veloudis 1983: I, 172, 283 επ., 508). Ένα ανάλογο φαινόμενο μπορεί να διαπιστώσει κανείς εν μέρει και στη Γερμανία.

Το μεγαλύτερο, ίσως, ενδιαφέρον για τον Hegel στην Ελλάδα έδειξε ένας ποιητής ο οποίος, όπως ο Παλαμάς, δεν γνώριζε γερμανικά: πρόκειται για τον Διονύσιο Σολωμό. Διάβασε πολλά έργα του Hegel από 'ιδιωτικές μεταφράσεις' που έκανε ειδικά για αυτόν ένας μαθητής του, ο Λούντζης. Γι' αυτό, άλλωστε, παρατηρείται μια σχετικά μεγάλη επιρροή του γερμανού φιλοσόφου στην 'Ιονική Σχολή', σε διάφορους τομείς. Το 1915, με τη δημοσίευση της *Λογικής*, εκδόθηκε η πρώτη σημαντική μετάφραση. Το 1931 με τη συμπλήρωση 100 χρόνων από τον θάνατο του Hegel, ακολούθησε μια σειρά από μελέτες. Ωστόσο, δεν μπορεί να γίνει λόγος για 'αναγέννηση' του Hegel όπως συνέβη, την ίδια εποχή, στη Δυτική Ευρώπη. Μετά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο, στην ελληνική πανεπιστημιακή φιλοσοφία κυριαρχούσε ο καντιανισμός, γεγονός που αντικατοπτρίζεται και στον αριθμό των μεταφράσεων (Veloudis 1983: I, 142, 176 επ., 260, 411 επ.). Ως παραδείγματα συγγραφέων που ασχολήθηκαν με τον Hegel από καντιανική και νεοκαντιανική προοπτική αναφέρονται ο Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος και ο Κωνσταντίνος Τσάτσος. Ο πρώτος θεωρεί ότι η προσφορά του Hegel συνίσταται στο ότι ανοίγει τον δρόμο που οδηγεί στην αυτογνωσία του πνεύματος ως δημιουργού όλων των υλικών και πνευματικών προϊόντων. Μόνο με αυτή τη γνώση μπορεί το πνεύμα να συμφιλιωθεί με τον εαυτό του. Ο Θεοδωρακόπουλος, ωστόσο, ασκεί κριτική στον Hegel και τον κατακρίνει διότι αντιλαμβάνεται το πνεύμα ως κάτι μεταφυσικό, πέρα από την ανθρώπινη ύπαρξη. Γι' αυτό, άλλωστε, στην *Ιστορία της Φιλοσοφίας* του Hegel (όπως και στον Marx) η ιστορική εξέλιξη καθορίζεται εκ των προτέρων ως νομοτελειακή, αποκλείοντας έτσι άλλες δυνατότητες. Το πραγματικό, όμως, κίνητρο της ιστορίας αποτελεί η αυτοπραγμάτωση του ανθρώπου, υποστηρίζει ο Θεοδωρακόπουλος. Μόνον έτσι έχει νόημα η ιστορία και μόνον επειδή έχει η ίδια νόημα, είναι ιστορία (Καλογεράκος 2000: 103 επ.). Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος, στο γνωστό του έργο *Η Κοινωνική Φιλοσοφία των Αρχαίων Ελλήνων*, το οποίο σημείωσε πολλές εκδόσεις, θεωρεί την αρχαία ελληνική ιστορία της φιλοσοφίας ως την εγελιανή τριάδα: την αντικειμενική φιλοσοφία των Ιώνων ως θέση, την υποκειμενική των σοφιστών ως αντίθεση, τη φιλοσοφία του Πλάτωνα ως σύνθεση. Ο Τσάτσος, όμως, δεν λαμβάνει υπόψη του ότι στον Hegel και ο Αριστοτέλης ανήκει στη σύνθεση και, μάλιστα, αποτελεί μια ανώτερη βαθμίδα.

Σύμφωνα με την ερμηνεία του Τσάτσου ο Πλάτωνας αποτελεί 'αναμφισβήτητη την κυρίαρχη φυσιογνωμία της παγκόσμιας φιλοσοφίας'. Ο πλατωνισμός εξομοιώνεται με τον χριστιανισμό. Βρίσκεται στην 'πιο βαθιά ουσία του πολιτισμού μας' –σε εκείνη των Νεοελλήνων (Λαμπρέλλης 2000: 158-160).

Από τη δεκαετία του 1990 παρατηρείται μια ιδιαίτερα έντονη μεταφραστική δραστηριότητα όσον αφορά το έργο του Hegel. Στον εκδοτικό οίκο Δωδώνη εκδόθηκαν η *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, η *Επιστήμη της Λογικής* και το τρίτο μέρος, η *Φιλοσοφία του Πνεύματος*, από την *Εγκυκλοπαίδεια των Φιλοσοφικών Επιστημών*. Στον εκδοτικό οίκο Πόλις δημοσιεύθηκε η *Εισαγωγή στις Παραδόσεις για την Αισθητική* στην προσεγγιζόμενη μετάφραση του Γιώργου Βελούδη, με ένα κατατοπιστικό επίμετρο του Κοσμά Ψυχουαίδη (Hegel 2000). Από τη δευτερογενή βιβλιογραφία αξίζει να αναφερθεί, μεταξύ άλλων, ο τόμος *Ιστορία και Υποκειμενικότητα στην Φιλοσοφία του Hegel*, που προέρχεται από μια ημερίδα στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (Αποστολοπούλου 1995). Αυτές οι δημοσιεύσεις εξυπηρετούν άραγε μόνο μια ανάγκη για την ενασχόληση με κάτι που δεν είχε γίνει στο παρελθόν ή μήπως εκφράζουν πρωτίστως την επικαιρότητα του γερμανού φιλοσόφου, τη σημασία του για σημερινά ερωτήματα; Υπέρ της δεύτερης υπόθεσης συνηγορεί, για παράδειγμα, το γεγονός ότι ένα από τα πιο ογκώδη έργα για τον Hegel προέρχεται από τον Charles Taylor, έναν εξέχοντα εκπρόσωπο του αμερικανικού κομμουνταρισμού (Taylor 1994). Σε μια άλλη πραγματεία του, ο Taylor γράφει ότι η θεωρία του Hegel για τη μοντέρνα ζωή αναφέρεται στη διαφοροποιημένη εξέλιξη του μη πολιτικού δημόσιου τομέα, ο οποίος αποτελεί για μας ένα συνδυακό κρίκο στην πραγματικότητα των απομονωμένων μας ταυτοτήτων. Το αποτέλεσμα είναι η έννοια της 'αστικής κοινωνίας' ως μιας ξεχωριστής σφαίρας, όχι όμως αυτόνομης, διότι είναι εξαρτημένη από τη ρύθμιση των οικονομικών διαδικασιών και από την ενσωμάτωσή στην ανώτερη ενότητα του κράτους. Με τον τρόπο αυτό, αφενός αποφεύγεται η αδιαφοροποίητη ομοιογένεια ενός κράτους της γενικής θέλησης, το οποίο καταλήγει αναγκαστικά στην τυραννία και την τρομοκρατία και, αφετέρου, το εντέλει αυτοκαταστροφικό παιχνίδι των τυφλών οικονομικών δυνάμεων (Taylor 1993: 142 επ.).

Η σχέση του Goethe και του Hegel μπορεί, επίσης, να εκληφθεί ως παρεξήγηση. Δύο μεγάλα πνεύματα έτρεφαν εκτίμηση το ένα για το άλλο και προσπαθούσαν να καταλάβει το ένα το άλλο, στα πιο ουσιαστικά πράγματα όμως δεν συμφωνούσαν. Εκεί όπου κυρίως συνέπιπταν οι θέσεις τους, στη στάση τους σχετικά με τη φύση, βρίσκονταν ταυτόχρονα στην πιο μεγάλη

ίσως απόσταση μεταξύ τους. Εάν ήταν δυνατή η συμφωνία ως έναν ορισμένο βαθμό, αυτό συνέβαινε διότι και οι δύο δεν ήταν αναγνωρισμένοι ως φυσικοί επιστήμονες, αλλά και ούτε ήθελαν να είναι, σύμφωνα με την μοντέρνα έννοια. Για τον Goethe, αποφασιστικό ρόλο παίζει ο τρόπος προσέγγισης της φύσης. Δεν θέλει να ακολουθήσει τη νεωτερική επιστήμη στην αφαιρετική και ορθολογικοποιητική της διαδικασία. Η τελευταία οδηγούσε σε έναν υποβιβασμό της αισθητηριακής αντίληψης, σε μια ρήξη ανάμεσα στη θεωρηση διά του οφθαλμού και τη σκέψη. Ο Goethe επιδιώκει την ενότητα και των δύο. Δεν τον ενδιαφέρουν οι θεωρητικές κατασκευές, αλλά οι συγκεκριμένες μορφές τις οποίες μπορούν να αντιληφθούν όλοι και οι οποίες μας συνδέουν με τη φύση. Η γνώση των μορφών γεφυρώνει το χάσμα ανάμεσα στην αντίληψη του κόσμου διά των αισθήσεων και διά της σκέψης (Heidenreich 2002). Όπως συμβαίνει και με τον Hegel, εδώ πρόκειται για ένα επίκαιρο θέμα. Έχουμε να κάνουμε με έναν 'μοντέρνο' Goethe, ο οποίος προκαταλαμβάνει το σημερινό οικολογικό κίνημα στον προσδιορισμό των κινήτρων του, όπως είναι, για παράδειγμα, η κριτική στον ρόλο των φυσικών επιστημών στις καταστρεπτικές επεμβάσεις του ανθρώπου στη φύση.

I.

Το 1826, στην εφημερίδα *Vossische Zeitung*, υπήρχε ένα ρεπορτάζ που αναφερόταν διεξοδικά σε μια εκδήλωση που οργάνωσε ένας σύλλογος στο Βερολίνο για να γιορτάσει τα γενέθλια του Hegel και του Goethe (27 και 28 Αυγούστου, αντίστοιχα). Ο βασιλιάς Φρειδερίκος Γουλιέλμος Γ' της Πρωσίας, ανταποκρινόμενος σε αυτό το γεγονός, έγραψε ιδιοχείρως ένα 'Ανώτατο Κυβερνητικό Διάταγμα', σύμφωνα με το οποίο, στο μέλλον, θα έπρεπε να γίνεται μια σύντομη μόνον αναγγελία τέτοιων γεγονότων και όχι η διεξοδική περιγραφή τους, όπως στην προκειμένη περίπτωση, με μία 'εντελώς απρόσφορη επισημότητα στον λόγο', η οποία δεν θα έπρεπε να είναι μεγαλύτερη από εκείνη που αφορά την τελετή στέψης ενός μονάρχη. Λίγα χρόνια αργότερα, ο αστυνομικός διευθυντής της πόλης Königsberg δήλωνε ότι από την 'πλευρά της δημόσιας ασφάλειας' θα ήταν καλύτερα, αν ο Goethe δεν είχε ποτέ γράψει τον *Faust* (Leppmann 1988: 67). Ακόμη πιο σοβαρό από αυτό το νεφελώδες σχόλιο, ήταν το γεγονός ότι το Δεύτερο Μέρος του *Faust*, όταν εκδόθηκε το 1832, έγινε δεκτό γενικά με σκεπτικισμό από το κοινό, σε αντίθεση με την ενθουσιώδη υποδοχή του Πρώτου Μέρους (Meyer 1973: 140 επ.). Μετά τον θάνατό του, ο συγγραφέας έμοιαζε να είχε ξεχασθεί σε

μεγάλο βαθμό. Ενώ η επέτειος των 100 χρόνων από τη γέννηση του Schiller, το 1859, γιορτάστηκε δημόσια σε όλη τη Γερμανία με έναν ενθουσιασμό χωρίς προηγούμενο, τα εκατό χρόνια από τη γέννηση του Goethe, δέκα χρόνια νωρίτερα, είχαν περάσει σχεδόν απαρατήρητα (Leppmann 1998: 61 επ.). Όσον αφορά την κληρονομιά του Hegel, παρά τους τσακωμούς, για αρκετό καιρό, μεταξύ δεξιών και αριστερών εγγελιανών, στη συνέχεια και αυτός ξεχάστηκε. Στον αστερισμό του γερμανικού επαναστατικού κινήματος, πριν από την επανάσταση του 1848, οι ίδιες κατηγορίες εκφράστηκαν και κατά του ποιητή και κατά του φιλοσόφου. Στους κόλπους του λογοτεχνικού ρεύματος της 'Νέας Γερμανίας', ο Ludwig Böhm δεν ήταν ο μόνος, όταν έβαζε δίπλα στον Goethe τον Hegel με τα λόγια 'δούλος με σίχους και δούλος χωρίς σίχους' ('den gereimten und den ungereimten Knecht'). Ο ένας υπηρετεί την κυρίαρχη κατάσταση με τους σίχους του, ο άλλος με τον πεζό λόγο, όπου με τη λέξη 'ungereimt' υπονοείται σαφώς και σκόπιμα η σημασία του συγκεκριμένου και της ανοησίας (Mayer 1973: 140).

Υπήρχε, όμως, και μια μειοψηφία από διαφορετικές φωνές. Δεν είναι τυχαίο ότι οι εγγελιανοί φάνηκαν σύντομα να δείχνουν ιδιαίτερη εκτίμηση στον Goethe. Στο περιοδικό τους *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik* επιχειρείται να ιδωθούν τα δύο μυθιστορήματά του, *Wilhelm Meister* και *Εκλεκτικές Συγγένειες*, ως μία πνευματική ενότητα. Η στροφή από την τραγωδία στο μυθιστόρημα, για την οποία είχε κατηγορηθεί ο Goethe, γίνεται εδώ αποδεκτή με ενθουσιασμό ως ανταποκρινόμενη στους καιρούς. Η χειραφέτηση της ατομικότητας θεωρείται κεντρικό μοτίβο στα μυθιστορήματα του Goethe. Τα διαπερνά η σύγκρουση ανάμεσα στην επιθυμία για ατομική ιδιοκτησία και την κοινωνικότητα, η διαπάλη ανάμεσα στον αστό και τον πολίτη. Στη θέση για έναν 'τελειωμένο' συγγραφέα και αντιδραστικό πολιτικό αντιπαρατίθεται η θέση για έναν Goethe σύγχρονο, που καταπιάνεται με τα νέα προβλήματα της κοινωνίας (Meyer 1973: 99 επ.). Η υπεράσπιση του Goethe από άγνωστους τη σημερινή εποχή μαθητές του Hegel βρίσκει το αντίστοιχό της στην υπεράσπιση του ίδιου του Hegel από έναν πολύ γνωστό πρώην εγγελιανό, τον Karl Marx. Στο επίμετρο στη δεύτερη έκδοση του πρώτου τόμου του *Κεφαλαίων*, το 1873, ο Marx γράφει ότι οι μέτριοι επίγονοι που την εποχή εκείνη είχαν τον πρώτο λόγο στη Γερμανία αρέσκονται να μεταχειρίζονται τον Hegel σαν ένα 'νεκρό σκυλί'. Γι' αυτό και ο ίδιος, όπως ρητά αναφέρει, χαρακτήρισε ανοικτά τον εαυτό του μαθητή του 'μεγάλου στοχαστή' (Marx 1975: 23). Την ίδια χρονιά, ο Friedrich Nietzsche, στο πρώτο μέρος των *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, στράφηκε κατά της άποψης ότι ο Goethe δεν

είναι στην πραγματικότητα ένα ταλέντο στο δράμα και ότι ο *Faust II* αποτελεί μόνον ένα αλληγορικό, σχηματικό προϊόν (Nietzsche 1980: 1981). Η κριτική του Nietzsche στους ‘φιλισταίους της παιδείας’, όπως τους αποκαλεί, έχει ομοιότητες με την κριτική του Marx στους ‘μέτριους επιγόνους’.

II.

Στις 18 Οκτωβρίου 1801, ο Georg Wilhelm Friedrich Hegel ολοκληρώνει στο Πανεπιστήμιο της Ιένας τη διαδικασία ανακήρυξης του σε υφηγητή της φιλοσοφίας. Στις 21 Οκτωβρίου, ο πενήνταδύαχρονος Johann Wolfgang von Goethe, ως υπουργός αρμόδιος για το κοινό πανεπιστήμιο των κρατιδίων της Σαξωνίας-Θουριγγίας, δέχεται στο γραφείο του τον τριανταενός ετών υφηγητή. Ο Hegel ήταν γνωστός στον Goethe όχι μόνον διότι τους είχε συστήσει ο κοινός γνωστός τους Schelling, αλλά και από την υφηγεσία του με τον τίτλο *De Orbitis Planetarum* [*Περί της τροχιάς των πλανητών*]. Σε αυτή τη μελέτη, της οποίας η φυσικοεπιστημονική αξία ήταν εξαιρετικά αμφισβητούμενη ήδη από εκείνη την εποχή, ο Hegel ασκούσε κριτική στη θεωρία της βαρύτητας του Newton, μια θέση με την οποία ο Goethe ένιωθε να επιβεβαιώνεται στην απορριπτική του στάση όσον αφορά τη θεωρία του φωτός του μεγάλου φυσικού (Althaus 1992: 146 επ.). Στη διάρκεια των συχνών επισκέψεων του υπουργού και ποιητή στην Ιένα πραγματοποιούνται τακτικές συναντήσεις με τον φιλόσοφο· ο πρώτος, μάλιστα, επέβαλε, παρά τις αντιδράσεις, τον διορισμό του δεύτερου ως έκτακτου καθηγητή (άνευ μισθού!) το 1805 (Althaus 1992: 170 επ., Goethe 2000 b: 495 επ.). Ο Goethe, στην αλληλογραφία του με τον φίλο του τον Schiller, αναρωτιέται αν μπορεί κανείς να μάθει στον Hegel λίγη περισσότερη τέχνη στον λόγο. Ο Schiller εμφανίζεται σκεπτικός στο θέμα αυτό, πιστεύει όμως ότι η έλλειψη χαρίσματος στον λόγο αποτελεί γενικά ένα εθνικό μειονέκτημα και ότι, πάντως, στον Hegel αναπληρώνεται από τη γερμανική αρετή του ενδεδεχούς τρόπου μελέτης και εργασίας (Goethe 1965: 396). Λόγω της περαιτέρω σταδιοδρομίας του Hegel –συντάκτης εφημερίδας στην Bamberg, διευθυντής Γυμνασίου στη Νυρεμβέργη, καθηγητής πανεπιστημίου στη Χαϊδελβέργη και, τελικά, στο Βερολίνο– οι επαφές έγιναν πιο σπάνιες. Για τον Goethe ίσχυε ουσιαστικά η γνώμη που έκφρασε σε μια συνομιλία με έναν γνωστό του: ‘Μπορεί να μην γνωρίζω ιδιαίτερα την εγγεληνή φιλοσοφία, ωστόσο, όμως, ο ίδιος ο Hegel μου είναι αρκετά συμπαθής’ (Löwith 1995: 19). Μια μεγαλύτερη προσέγγιση ανάμεσα στους δύο στοχαστές ακολούθησε το 1827, όταν ο Hegel έκανε έναν ενδιά-

μεσο σταθμό στη Βαϊμάρη, κατά την επιστροφή του στο Βερολίνο από ένα ταξίδι στο Παρίσι. Ο Goethe τον κάλεσε σε επίσκεψη για τρεις συνεχείς ημέρες κατά τη διάρκεια των οποίων διαμείφθηκε ο εξής διάλογος, τον οποίο κατέγραψε ο Eckermann [αποδίδεται ακολούθως εν συντομία]:

Goethe: Τί είναι η διαλεκτική;

Hegel: Είναι το κανονικοποιημένο και μεθοδικά αναπτγμένο πνεύμα αντιλογίας που ενυπάρχει στον καθένα και σημαίνει την ικανότητα διάκρισης του αληθινού από το εσφαλμένο.

Goethe: Αρκεί μόνο να μην γίνεται κατάχρηση τέτοιων ικανοτήτων, για να δημιουργηθεί σύγχυση σχετικά με το αληθινό και το εσφαλμένο.

Hegel: Τέτοια πράγματα σίγουρα συμβαίνουν, μόνον όμως από ανθρώπους που είναι πνευματικά άρρωστοι.

Goethe: Τότε επαινώ στον εαυτό μου τη μελέτη της φύσης που δεν επιτρέπει να φανεί μια τέτοια αρρώστια (Eckermann 1981: 622 επ.).

Παρά τη συζήτηση αυτή, ο Goethe λίγο αργότερα, σε μία επιστολή, αναφέρει ότι σε μια ζωντανή συνομιλία που είχε με τον Hegel υπήρχε συμφωνία στις βασικές σκέψεις και πεποιθήσεις (Goethe 1967: 260).

Εάν θελήσουμε να δούμε τα κοινά σημεία και τις διαφορές, είναι καλύτερα να ξεκινήσουμε από τα πρώτα χρόνια της Ιένας. Μια θέση θα μπορούσε να είναι η ακόλουθη: το κοινό σημείο σύνδεσης του Goethe και του Hegel αποτελούσε η εναντίωση σε έναν υπερβολικό υποκειμενισμό, όπως εκφράστηκε λογοτεχνικά την εποχή του ρομαντισμού και φιλοσοφικά στον Fichte. Στόχος και των δύο είναι η μεσολάβηση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταξύ του Είναι δι' εαυτόν (Fürsichsein) και του Είναι καθ' εαυτόν (Ansichsein), της εσωτερικότητας και της εξωτερικότητας. Διότι εκεί όπου έρχονται σε επαφή το αντικείμενο με το υποκείμενο, λέει αργότερα ο Goethe, εκεί υπάρχει ζωή, και όταν ο Hegel με τη φιλοσοφία της ταυτότητας τοποθετεί τον εαυτό του μέσα σε αυτά τα πλαίσια, τότε δεν μπορούμε παρά να τον επαινέσουμε (Löwith 1995: 20επ.). Η απαίτηση 'γνώθι σαυτόν' φαίνεται ύποπτη στον Goethe, του θυμίζει την πανουργία ενός μυστικού συνδέσμου ιερών ο οποίος θέλει, με τη διατύπωση ανέφικτων απαιτήσεων, να εμποδίσει τους ανθρώπους να δραστηριοποιηθούν κατά του εξωτερικού κόσμου και, έτσι, να τους παρασύρει σε μια εσφαλμένη περισυλλογή. Ο άνθρωπος γνωρίζει τον ίδιο του τον εαυτό μόνο στον βαθμό που γνωρίζει τον κόσμο, όπως τον αντιλαμβάνεται εν εαυτώ και όπως ακριβώς αντιλαμβάνεται τον εαυτό του εντός του κόσμου (Goethe 2000 d: 38). Ο άνθρωπος ως ερώτημα, ο κόσμος ως απάντηση, και αντίστροφα –έτσι μιλήσαμε για το κεντρικό

μοτίβο δύο έργων, που δημοσιεύθηκαν σχεδόν ταυτόχρονα: ο *Faust* (Πρώτο Μέρος) και η *Phänomenologie des Geistes*. Όπως έχει τονίσει ο Ernst Bloch, τα δύο έργα συγγενεύουν όσον αφορά τη διαλεκτική τους κατεύθυνση. Η διαδρομή και των δύο ηρώων, του Faust από τη μια μεριά και της συνειδησης από την άλλη, πρέπει να περάσει μέσα από την αντίκρουση και την αντιλογία. Στην άρνηση, η συνείδηση βρίσκεται αντιμέτωπη με ένα είδος αντικειμενικού Mephisto, με μια δύναμη που θέλει διαρκώς το κακό και φτιάχνει διαρκώς το καλό. Αυτή η δύναμη αποτελεί ένα στοιχείο της παγκόσμιας κρίσης στην παγκόσμια ιστορία, για το οποίο ό,τι γεννιέται αξίζει να αφανισθεί (Bloch 1970: 75). Σύμφωνα με τον Bloch, το φαινομενολογικό μοτίβο της Φαινομενολογίας είναι η ιστορία της δημιουργίας του ανθρώπου και του κόσμου του διαμέσου της κίνησης και της εργασίας. Το υποκείμενο-αντικείμενο και στα δύο έργα είναι η ανθρωπότητα, η οποία αναδύεται από τη διαδικασία αλλοτρίωσης της με μια πλήρη αντιφάσεων πράξη αυτοαπελευθέρωσης (Bloch 1970: 83). Η τελευταία ερμηνεία μπορεί να φαίνεται κάπως ενθουσιώδης.

Ο *Faust*, σύμφωνα με τον Hegel, είναι 'η απόλυτη φιλοσοφική τραγωδία'. Η μεσοποίηση της υποκειμενικής γνώσης και των υποκειμενικών βλέψεων με το απόλυτο παρέχουν ένα εύρος περιεχομένου, όπως δεν το έχει αποτολμήσει προηγουμένως κανένας άλλος δραματικός ποιητής (Hegel 1996 e: 557). Στη *Φαινομενολογία* γίνεται αναφορά σε αυτό το έργο, αν και με αρκετά αλλοιωμένη μορφή (Hegel 1996 a: 271, πρβλ. Goethe 2000 a: 61). Μια εξίσου πολύ θετική γνώμη εκφράζεται στις παραδόσεις για την αισθητική όσον αφορά το έργο του Goethe *Hermann und Dorothea*. Σε αυτό το αριστούργημα, λέει ο Hegel, κατόρθωσε ο Goethe να αξιοποιήσει τη Γαλλική Επανάσταση με τον πιο ευτυχή τρόπο για το έργο του. Την πραγματεύεται, όμως, από απόσταση και συνυφαίνει στη δράση μόνο καταστάσεις απλής ανθρωπιάς. Και αυτό δεν είναι τυχαίο, διότι λόγω των πρόσφατων μεγάλων αλλαγών, το έπος βρήκε καταφύγιο στον περιορισμένο χώρο των ιδιωτικών οικογενειακών σχέσεων και έγινε ειδυλλιακό, ιδιαίτερα στους Γερμανούς (Hegel 1996 e: 414 επ.). Οι απόψεις του Hegel για το όψιμο έργο του Goethe διαφέρουν ριζικά από τη γνώμη του για το πρώιμο έργο: 'Τα πρώτα προϊόντα του Goethe και του Schiller διακρίνονται από μια ανωριμότητα, ακόμη και από μια ωμότητα και βαρβαρότητα, που μπορούν να κάνουν κάποιον να τρομάξει' (Hegel 1996 d: 47).

Πουθενά αλλού δεν γίνονται τόσο φανερές οι συμφωνίες και διαφορές όσο στο θέμα του τρόπου αντίληψης της φύσης. Στην *Εγκυκλοπαίδεια* ο

Hegel γράφει ότι χρωστάμε στον Goethe την παρουσίαση των χρωμάτων με έναν τρόπο εννοιολογικά πρόσφορο, αφού ήδη από νωρίς τον είχαν προσελκύσει το φως και τα χρώματα. Απλώς πραγματεύθηκε το φαινόμενο, γράφει ο Hegel, και εδώ βρίσκεται το αληθινό ένστικτο του Λόγου (Hegel 1996 c: 255 επ.). Ο Goethe σημειώνει με ικανοποίηση την αποδοχή των θέσεών του από τη φιλοσοφική πλευρά (Goethe 2000 b: 520). Και μάλιστα, ο Hegel περιλαμβάνει στο κείμενό του σελίδες ολόκληρες από το έργο του Goethe *Μεταμόρφωση των Φυτών* [*Metamorphose der Pflanzen*] (Hegel 1996 c: 387 επ.). Μια διαφορά γίνεται εμφανής όταν ο Hegel πιστεύει ότι το πνεύμα δεν πρέπει να περιορίζεται στη δημιουργία σύνδεσης ανάμεσα στα επιμέρους τμήματα. Ένας τρόπος να πηγαίνουμε παραπέρα είναι αυτός που ακολουθεί ο Goethe, ο οποίος παρατηρεί τη ζωντανή φύση και αισθάνεται σε αυτή το γενικό πλαίσιο, εικάζει ότι αποτελεί μια λογική ολότητα. Όμως, με την παρατήρηση δεν μπορεί κανείς να αναπτύξει φιλοσοφικές σκέψεις, πρέπει μάλλον να στοχασθεί πάνω στην ίδια την παρατήρηση και αυτή η ενότητα πάνω στην οποία έχει αναπτυχθεί η σκέψη είναι η έννοια. Η ενότητα του πεπερασμένου και του άπειρου αποτελεί την κατηγορία της φιλοσοφίας και, επομένως, και της φυσικής φιλοσοφίας (Hegel 1996 c: 21 επ.). Το 'πρωταρχικό φαινόμενο' του Goethe το ερμηνεύει ο Hegel ως πνευματική, διά των αισθήσεων αντιληπτή, ενδιάμεση ουσία που διαμεσολαβεί ανάμεσα στις καθαρές έννοιες της ουσίας και στα τυχαία φαινόμενα του αισθητού κόσμου. Στο έργο του *Maximen und Reflexionen* [*Βασικές Αρχές και Στοχασμοί*] ο ίδιος ο Goethe (2000 c: 432) εκφράζεται διαφορετικά:

Το σημαντικότερο θα ήταν να αντιληφθούμε ότι κάθε τι πραγματικό είναι ήδη θεωρία.... Μόνο που δεν ζητά κανείς τίποτα πίσω από τα φαινόμενα: αυτά τα ίδια είναι η θεωρία'.

Τα 'πρωταρχικά φαινόμενα' (Urhänomene) αποτελούν για τον Goethe αντικείμενα σύγκρισης που δεν κατασκευάζονται, αλλά λαμβάνονται από τον ίδιο τον κύκλο των φαινομένων. Χρησιμεύουν ως μέτρο σύγκρισης, δεν διαχωρίζονται όμως από τα υπόλοιπα φαινόμενα μέσω καμιάς ιεραρχικής βαθμίδας. Μια λειτουργία που μπορεί να συγκριθεί με το πρωταρχικό φαινόμενο εκπληρώνει αργότερα το παράδειγμα στο έργο του Ludwig Wittgenstein (Krämer 2001: 113 επ.).

Ο Goethe έστειλε στον Hegel το 1817 ένα κρασοπότηρο με την αφιέρωση 'Το πρωταρχικό φαινόμενο συνίσταται στο απόλυτο για τη φιλική αποδοχή του με τον πιο όμορφο τρόπο'. Ο Hegel απήντησε με μια περίπλοκη ευχαρία-

στήρια επιστολή, στην οποία αναφέρεται ότι το κρασί υπήρξε πάντα ένα ισχυρό στήριγμα της φυσικής φιλοσοφίας, διότι ενθουσιάζει τον πίνοντα και, έτσι, καταδεικνύει ότι το πνεύμα βρίσκεται στη φύση. Αυτό το πνεύμα για τον Goethe είναι το ύστατο, ενώ για τον Hegel αποτελεί μόνο ένα αναγκαίο διαμεσολαβητικό στάδιο στον δρόμο προς το απόλυτο πνεύμα (Löwith 1995: 25 επ.). Για τον Hegel η φύση αποτελεί απλώς το θέατρο για το πνευματικό γίγνεσθαι στον κόσμο, για τον Goethe το κλειδί για την κατανόησή του. Εκεί όπου ο Goethe εξετάζει την παγκόσμια ιστορία με την υπερβαίνουσα τον άνθρωπο δύναμή της, δεν του φαίνεται ως 'πρόοδος εν συνειδήσει της ελευθερίας' (Hegel), αλλά περισσότερο ως ένα φυσικό γεγονός. Για τον πόνο των ατόμων δείχνει περισσότερη κατανόηση ο Goethe από τον Hegel, σύμφωνα με τον οποίο η ευτυχία τους θυσιάζεται αναγκαστικά στη 'λαιμητόμο της ιστορίας' και για τον οποίο μετρούν πραγματικά μόνο πρόσωπα παγκόσμιας ιστορικής σημασίας, όπως ο Ναπολέων (Löwith 1995: 232 επ.).

Ως ένα άλλο πεδίο σύγκρισης πρέπει να χρησιμοποιηθεί η γλώσσα. Ο Theodor W. Adorno έδωσε τον τίτλο 'Σκοτεινός ή πώς πρέπει να διαβάζεται' σε εκείνη από τις *Τρεις Μελέτες για τον Hegel*, η οποία πραγματεύεται κυρίως τον τρόπο παρουσίασης. Στα αρχαία η λέξη 'Σκοτεινός' είναι το παρωνύμιο του Ηράκλειτου. Στις *Παραδόσεις για την Ιστορία της Φιλοσοφίας* ο Hegel λέει για τον Ηράκλειτο ότι το σκοτεινό της διδασκαλίας του συνίσταται στο ότι σε αυτήν εκφράζεται μια βαθειά, αναπόδεικτη σκέψη (Hegel 1996 f: 322 επ.). Το ίδιο συμβαίνει και με τον ίδιο. Σύμφωνα με τον Adorno, ο Hegel είναι ο μοναδικός μεγάλος φιλόσοφος, για τον οποίο δεν γνωρίζει κανείς προς στιγμήν για ποιο πράγμα κάνει γενικά λόγο. Η διαλεκτική εκφεύγει της λογοτεχνικής, ύστατης παρουσίασης. Πρέπει να έχει κανείς στο μυαλό του προς τα πού θέλει να πάει ο Hegel, κατά κάποιο τρόπο να τον εξηγήει πηγαίνοντας προς τα πίσω (Adorno 1997: 326 επ.). Ο Hegel έχει δημοσιεύσει μόνο ένα μικρό τμήμα των έργων του, το μεγαλύτερο μέρος υπάρχει ως σχέδιο ή σημειώσεις ακροατών. Η γλώσσα του έχει την έκφραση της διδασκαλίας του, της υπεροχής της διάλεξης απέναντι στο κείμενο. Το γλωσσικό πράττειν του Hegel υποτάσσεται σε μια ελαφρώς αρχαϊκή αντίληψη της πρωτοκαθεδρίας του ομιλούμενου λόγου απέναντι στον γραπτό. Μια τέτοια αντίληψη διατηρεί εκείνος που εξαρτάται πολύ από το γλωσσικό του ιδίωμα. Ο Max Horkheimer, προερχόμενος από τη Στουτγάρδη, έκανε την εξής παρατήρηση για τον Hegel που προερχόταν και αυτός από τη Στουτγάρδη: κατανοεί τον Hegel μόνον εκείνος που γνωρίζει τη διάλεκτο των Σουαβών (Adorno 1997: 350 επ.).

Για να δούμε ποιά σχέση έχουν όλα αυτά με τον Goethe, θα ριζούμε μια σύντομη ματιά στον *Faust*. Κατ' αρχάς είναι εντυπωσιακός ο πλούτος των μορφών των στίχων, η εναλλαγή των μορφών από το συμμετρικό στο ασύμμετρο. Στη συνέχεια, το εύρος της γλωσσικής τεχνοτροπίας. Κάθε κομμάτι του κόσμου έχει τη δική του γλώσσα, η Μαργαρίτα και η Ελένη έχουν τη δική τους γλώσσα και η αυτοκρατορική αυλή έχει πάλι μια άλλη, πότε φιλοφρονητική και πότε της γραφειοκρατίας. Ο Goethe αντλεί από όλες τις σφαίρες της ζωής και συνδέει το υπάρχον με τις δικές του γλωσσικές δημιουργίες που είναι πλούσιες σε εικόνες και ιδιαιτερότητες (Trunz 2000: 493 επ.). Η ομιλούμενη γλώσσα δεν αποδίδεται μόνο με όлон της τον πλούτο, αλλά αποκτά και έναν υπερβατικό χαρακτήρα. Η ποίηση αποτελεί μια γλώσσα με πολλές διαβαθμίσεις, το λεχθέν μετατρέπεται σε σύμβολο και, έτσι, βγαίνει στο φως από την αυτοδημιουργούμενη λήθη της καθημερινής έκφρασης (Weizsäcker 2000: 554). Το ότι η γλώσσα δεν είναι ένα απλό πράγμα, το γνώριζε ο Goethe. Του είχε κάνει εντύπωση το γεγονός ότι ο καθένας πιστεύει, επειδή ομιλεί, ότι μπορεί να μιλήσει και για τη γλώσσα (Goethe 2000 b: 511). Όμως, ο Goethe δεν είναι κανένας σκοτεινός. Και για να τον καταλάβει κανείς δεν χρειάζεται να γνωρίζει την ιδιόλεκτο της Έσσης.

III.

Η επανάσταση του Ιουλίου του 1830 σήμαινε το τέλος του κόσμου που έζησαν ο Goethe και ο Hegel, της εποχής του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και της Γαλλικής Επανάστασης, του βοναπαρτισμού και της Παλινόρθωσης. Και οι δύο, λίγο πριν από τον θάνατό τους, στο άκουσμα της βίαιης πολιτικής αλλαγής στην Γαλλία αντέδρασαν με φρίκη και απαισιόδοξες προβλέψεις για το μέλλον (Löwith 1995: 40επ.). Πίσω από την αστική τάξη, που είχε ξεπεράσει τη μοναρχική απολυταρχία, πρόβαλε ήδη απειλητικά μια νέα τάξη: το προλεταριάτο. Μια εξέλιξη, την οποία ο Hegel είχε αδρά σκιαγραφήσει στο έργο του *Φιλοσοφία του Δικαίου* γινόταν όλο και πιο φανερή: η αστική κοινωνία αυξάνει, από τη μια πλευρά, τη συσσώρευση του πλούτου και, από την άλλη, την εξάρτηση και την ανέχεια της τάξης που έχει άμεση σχέση με την εργασία. Στις συνθήκες της ύπαρξης μιας περίσσειας σε πλούτο, η αστική κοινωνία δεν είναι ικανή να απαντήσει με μέτρα για την αντιμετώπιση της περίσσειας σε ανέχεια. Διαμέσου αυτής της διαλεκτικής οδηγείται στην υπέρβαση του εαυτού της (Hegel 1996 b: 389 επ.). Δημιουργήθηκαν προβλήματα, τα οποία δεν μπόρεσαν να εξηγηθούν με επάρκεια στους

κόλπους της φιλοσοφίας, τουλάχιστον στη μορφή που είχε μέχρι την εποχή εκείνη. Το ωραίο βιβλίο του Herbert Marcuse σχετικά με αυτό το θέμα φέρει τον επιτυχημένο τίτλο *Λόγος και Επανάσταση. Ο Hegel και η γέννηση της Κοινωνικής Θεωρίας*. Ο Marcuse έχει προφανώς δίκιο όταν υποστηρίζει ότι το σύστημα του Hegel οδηγεί στο τέλος της την εποχή της μοντέρνας σκέψης –η οποία είχε αρχίσει με τον Descartes–, οδηγεί τη φιλοσοφία μέχρι το κατώφλι της άρνησής της (Marcuse 1979: 224). Αν μπορεί να υποστηριχθεί το ίδιο για τον Goethe, αυτό είναι ένα άλλο ζήτημα.

Σημειώσεις

1. Το κείμενο που ακολουθεί προέρχεται από ομιλία του συγγραφέα στα γερμανικά σε ένα γερμανόφωνο κοινό στα πλαίσια του 'Αθηναϊκού λογοτεχνικού κουαρτέτου' που οργανώνει ο ελληνογερμανικός σύλλογος 'Φιλαδέλφεια' δύο φορές τον χρόνο στο Ινστιτούτο Goethe Αθηνών. Για τον Έλληνα αναγνώστη μπορεί να είναι χρήσιμες μερικές παρατηρήσεις που αφορούν κυρίως την πρόσληψη των δύο μεγάλων γερμανών στοχαστών στην Ελλάδα.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

- Adorno, Th. W. (1997). Drei Studien zu Hegel. Σε *Gesammelte Schriften*, Band 5. Frankfurt/M.: Suhrkamp [Γερμανικό πρωτότυπο: 1963, Frankfurt/M. Ελληνική έκδοση: *Τρεις Μελέτες για τον Χέγκελ*. Μτφ. Ν. Λίβος. Αθήνα: Κριτική 1992].
- Althaus, H. (1992). *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*. München, Wien: Hanser.
- Αποστολοπούλου, Γ. (1995). *Ιστορία και Υποκειμενικότητα στη Φιλοσοφία του Χέγκελ*. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
- Bloch, E. (1970). Tübinger Einleitung in die Philosophie. Σε *Gesamtausgabe*, Band 13. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Eckermann, J. P. (1981). *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Frankfurt/M., Leipzig: Insel.
- Goethe, J. W. v. (2000). *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Goethe, J. W. v. (2000 a). *Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Band 3. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Goethe, J. W. v. (2000 b). *Tag- und Jahreshefte*. Band 10. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

- Goethe, J. W. v. (2000 c). *Maximen und Reflexionen*. Band 12. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Goethe, J. W. v. (2000 d). *Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen*. Band 13. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Goethe, J. W. v. (1967). *Goethes Briefe. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden*. Band 4. Hamburg: Wegner.
- Goethe, J. W. v. (1965). *Briefe an Goethe. Hamburger Ausgabe in 2 Bänden*. Band 1. Hamburg: Wegner.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Εισαγωγή στην Αισθητική*. Μετάφραση, Εισαγωγή, Σχόλια: Γιώργος Βελούδης. Επίμετρο: Κοσμάς Ψυχοπαίδης. Αθήνα: Πόλις.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Werke in 20 Bänden*. 3. Auflage. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1996 a). *Phänomenologie des Geistes*. Band 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1996 b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Band 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1996 c). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. Band 9. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1996 d). *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Band 13. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1996 e). *Vorlesungen über die Ästhetik III*. Band 15. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1996 f). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Band 18. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Heidenreich, E. (2002). *Goethe und die Natur*. Αδημοσίευτη διάλεξη στον ελληνογερμανικό σύλλογο 'Φιλαδέλφεια'. Αθήνα.
- Καλογεράκος, Ι. (2000). Το Ανθρώπινο Πνεύμα και το Ιστορικό Γίνεσθαι στην Φιλοσοφία της Ιστορίας του Ιωάννη Ν. Θεοδωρακόπουλου. Σε Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Νεοελληνική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Krämer, S. (2001). *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Λαμπρέλλης, Δ. (2000). Ο Πλάτων κατά τον Κωνσταντίνο Τσάτσο. Ένα Μάθημα Κοινωνικής Φιλοσοφίας. Σε Κ. Βουδούρης (επιμ.) *Νεοελληνική Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

- Leppmann, W. (1998). *Goethe und die Deutschen. Der Nachruhm eines Dichters im Wandel der Zeit und der Weltanschauungen*. Berlin: Ullstein.
- Löwith, K. (1995). *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner.
- Marcuse, H. (1979). *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Darmstadt-Neuwied: Luchterhand, 4η έκδ. [*Hegel and the Rise of Social Theory*. New York 1941].
- Marx, K. (1975). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Σε *Marx-Engels-Werke*. Band 23. Berlin/DDR: Dietz.
- Mayer, H. (1973). *Goethe. Ein Versuch über den Erfolg*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1980). *Unzeitgemäße Betrachtungen I*. Σε *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Band 1. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Taylor, Ch. (1994). *Hegel*. 3η έκδοσι. Frankfurt/M.: Suhrkamp [αγγλικό πρωτότυπο 1975].
- Taylor, Ch. (1993). Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' im politischen Denken des Westens. Σε M. Brumlik/ H. Brunkhorst (Hrsg.) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Trunz, E. (2000). Nachwort (zum Faust). Σε *Goethe: Werke, Band 3*.
- Veloudis, G. (1983). *Germanograecia. Deutsche Einflüsse auf die Neugriechische Literatur 1750-1944*. 2 Bände. Amsterdam: Heckert.
- Weizsäcker, C. F. v. (2000). Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft. Σε *Goethe: Werke, Band 13*.