

ΓΕΩΡΓΙΑ ΑΠΟΣΤΟΛΟΠΟΥΛΟΥ

## ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΡΧΑΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΛΟΓΟ ΣΤΟΝ ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟ

### 1. Πολιτική και πολιτισμός.

Η ιδέα της Ευρώπης ανήκει σχεδόν στο καθημερινό λεξιλόγιο, αλλά το σημασιολογικό φάσμα της είναι ρευστό, αν και υπάρχει η εντύπωση για το αντίθετο. Για τους πολιτικούς η ιδέα της Ευρώπης είναι σαφής και αποκρυσταλλωμένη, καθόσον εκφράζει την ενότητα των ευρωπαϊκών λαών ως ιδεώδες και συνάμα ως πραγματικότητα που βρίσκεται εν τω γίνεσθαι και περιλαμβάνει τις κοινές δραστηριότητες για συνεργασία, ειρήνη και ευημερία. Πίσω όμως από την πολιτική πράξη, τους στόχους της και τους κανόνες της υπάρχει η μακρά παράδοση του ευρωπαϊκού πολιτισμού, η οποία περιλαμβάνει αξίες και νοήματα που ανήκουν στον κοινόν ορίζοντα ζωής των ευρωπαϊκών λαών. Και μέσα σε αυτόν τον κοινόν ορίζοντα ζωής πρέπει να εντάξουμε και να προσδιορίσουμε τους ευρύτερους στόχους της πολιτικής πράξης και να θέσουμε το ερώτημα για το μέλλον της Ευρώπης. Συνεπώς η ιδέα της Ευρώπης δεν αποτελεί μιά καθαρώς θεωρητική αντίληψη για το τί είναι ο πολιτισμός της Ευρώπης ούτε πάλι ανάγεται στην πρακτικιστική προβολή του μέλλοντος, αλλά συνδέεται προς μιά αξιολογική στάση απέναντι στην πολιτική και στον πολιτισμό. 'Αν πράγματι την αποδεχτούμε, τότε πρέπει να υποστηρίξουμε την ευρύτερη ερμηνεία της Ευρώπης και να συνυπολογίσουμε εκείνα τα στοιχεία του πολιτισμού, τα οποία αποτελούν πνευματική περιουσία, προσφορά και πρόταση της Ευρώπης για την κατανόηση και τον προσανατολισμό του ανθρώπου επάνω στη γή.

Όταν τίθεται το ερώτημα για το τί είναι η ιδέα της Ευρώπης, είναι αυτονόητο να γίνεται αναφορά στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό, όχι μόνον επειδή αυτός αποτελεί οικουμενική κληρονομιά της ανθρωπότητας, αλλά κυρίως επειδή η ευρωπαϊκή ταυτότητα έχει ως αρχετυπικό στοιχείο της τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και διαμορφώθηκε μέσα από την ανανέω-

ση των σχέσεών της προς αυτόν. Ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός δεν προσέφερε μόνον απαράμιλλα δημιουργήματα στην ποίηση, στη φιλοσοφία, στην ιστορία, στην τέχνη ή στη ρητορική, αλλά ανακάλυψε και σημαντικές ιδέες για την τάξη και το νόημα της ανθρώπινης ζωής, όπως είναι η πολιτική ελευθερία, η ισονομία, η ισηγορία, η δικαιοσύνη, το μέτρο και ο λόγος. Η πιο σημαντική ανακάλυψη των αρχαίων Ελλήνων είναι η ιδέα του λόγου, η οποία αποτελεί το συνδετικό αίτημα και πρόβλημα του αρχαίου ελληνικού και του ευρωπαϊκού πολιτισμού στο σύνολό του. Αυτήν την ιδέα έφερε στο προσκήνιο και όρισε ως το καίριο ερώτημα του ανθρώπου η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η οποία ως έλλογη στάση απέναντι στον κόσμο δίνει στην ιδέα της Ευρώπης ιστορικό βάθος και προοπτική.

Στη σύντομη εισήγησή μου δεν θα εξετάσω την περίπλοκη ιστορική μετάβαση από τον αρχαίο ελληνικό λόγο στον ευρωπαϊκό ορθολογισμό. Ύστερα από την επισήμανση ορισμένων ιστορικών διαφοροποιήσεων θα εξετάσω ορισμένες διαθρωτικές μετατοπίσεις στη φιλοσοφική θεώρηση του λόγου, οι οποίες εκφράζουν την κοινή αρχή και τις διαφοροποιήσεις του ευρωπαϊκού ορθολογισμού από τον αρχαίο ελληνικό λόγο. Στο τέλος θα διατυπώσω ορισμένες απόψεις για την κατάσταση της ορθολογικότητας στην εποχή μας.

## 2. Ιστορική διαφοροποίηση.

Η έμφαση στην ιδέα του λόγου δεν σημαίνει ούτε την απουσία του λόγου από τους άλλους πολιτισμούς ούτε την ορθολογική ερμηνεία του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού κατά τα μέτρα και τα κριτήρια του ευρωπαϊκού ορθολογισμού. Πίσω από τους πολιτισμούς υπάρχει η «*conditio humana*», η οποία περιλαμβάνει τη μεταφυσική ανάγκη του ανθρώπου να δώσει νόημα στην ύπαρξή του και στον κόσμο και να δημιουργήσει την τάξη της ζωής του σύμφωνα με κάποιο νόημα. Ο ίδιος ο Max Weber, ο οποίος έχει αναδείξει την πολύμορφη ορθολογικότητα των μεγάλων θρησκειών και των μεγάλων πολιτισμών, έχει υπογραμμίσει ότι η ορθολογική ανάγκη της νοηματοδότησης του κόσμου είναι συστατικό γνώρισμα του ανθρώπου<sup>1</sup>.

Ενώ όμως η ορθολογικότητα των μεγάλων πολιτισμών αποτελεί γνώρισμα, το οποίο ως προς τις συγκεκριμένες του εκφάνσεις αναδεικνύεται από τις επιστήμες του πολιτισμού, στην περίπτωση του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού ο λόγος αποτελεί γνώρισμα της αυτοσυνειδησίας των δημιουργών αυτού του πολιτισμού. Οι αρχαίοι Έλληνες αφενός συνειδητο-

1. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen, 1972<sup>5</sup> σ. 307.

ποίησαν τον έλλογο χαρακτήρα του ανθρώπου και αφετέρου απέκτησαν τόσην επίγνωση της σημασίας την οποία είχε η ανακάλυψή τους, ώστε προέβαλαν τον λόγο ως αυτάξιο αγώνισμα του ανθρώπου και διαμόρφωσαν συγκεκριμένες πολιτισμικές εκφάνσεις σύμφωνες με τον λόγο, όπως είναι η φιλοσοφία, η ιστορία, η επιστήμη. Οι φιλόσοφοι αναζήτησαν τον δρόμο προς την αλήθεια με οδηγό τον λόγο, ανακάλυψαν την έννοια και τη μέθοδο, τη διαλεκτική και τη λογική. Μιά νέα αντίληψη για τον άνθρωπο και τον κόσμο ανακύπτει, καθόσον ο άνθρωπος είναι πλέον «εδώ» και ο κόσμος παύει να είναι ο πραγματιστικός συσχετισμός μυθικών δυνάμεων. Ο άνθρωπος και ο κόσμος αποτελούν πλέον μιά σύστοιχη αναφορά με πρωταρχική ομόλογη τάξη, με «λόγον», η οποία φανερώνεται στη νόηση του ανθρώπου και αναδεικνύεται ως το μοναδικό θέμα της φιλοσοφίας. Ο Husserl αναγνωρίζει ότι η πνευματική γέννηση της Ευρώπης συμβαίνει στην αρχαία Ελλάδα, όταν οι φιλόσοφοι εισάγουν μιά νέα στάση απέναντι στον κόσμο, τη θεωρητική στάση, η οποία διαφέρει από την πρακτική-μυθική στάση, διότι αποτελεί αυτοσκοπό και διαμορφώνει το έργο της φιλοσοφίας, δηλαδή της καθολικής επιστήμης του κόσμου<sup>1</sup>.

Με αυτόν τον τρόπο η φιλοσοφία συνιστά την ταυτότητα του ευρωπαϊκού πολιτισμού και συγχρόνως αποτελεί στοιχείο της. Και επειδή η φιλοσοφία έχει ως έργο να εξετάζει το ερώτημα για τον λόγο, κρατάει η ίδια το βιβλίο των ανοιχτών λογαριασμών του λόγου στον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Η επίγνωση του λόγου αποτελεί τη βάση της συνάφειας και της συνέχειας του λόγου στον ευρωπαϊκό πολιτισμό, αλλά ο αρχαίος ελληνικός λόγος δεν ταυτίζεται προς τον νεώτερο ευρωπαϊκό ορθό λόγο, αν και τον θεμελιώνει. Ό,τι είναι ορθολογικό, πρέπει να εξεταστεί εντός του πλαισίου αναφοράς ανθρώπου και κόσμου και τότε να διερευνηθεί, αν αυτό ανταποκρίνεται στα μέτρα και στα κριτήρια του αρχαίου ελληνικού λόγου. Αν και η αντιπαράθεση του λόγου προς τον μύθο, την οποία διαμόρφωσε και διεξήγαγε η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αποτελεί τη μήτρα του ορθολογισμού, ωστόσο ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός ήταν ο πολιτισμός του λόγου και του μύθου και είχε θέση και για την κριτική του μύθου και για τη θρησκεία, για τη φιλοσοφία και για την τραγωδία, για την επιστήμη και για την τέχνη. Ήταν ακριβώς η δημιουργική πλαστικότητα του αρχαίου ελληνικού πνεύματος, η οποία επέτρεπε στον άνθρωπο να εκφράζει την αναφορά του στον κόσμο με τη ρευστή πολυσημία των δυνατοτήτων του λόγου και του μύθου. Ο Nestle τονίζει ότι οι αρχαίοι Έλληνες είχαν τη μοναδική πνευματική προδιάθεση να αντιμετωπίζουν τα δημιουργήματα του

1. E. Husserl, *Η κρίση του Ευρωπαίου ανθρώπου και η φιλοσοφία*. Εισαγωγή-Μετάφραση Θεοδώρου Λουπασάκη. Αθήνα, 1991 κυρίως σ. 30 και 36.

λόγου και του μύθου χωρίς προκαταλήψεις<sup>1</sup>. Και βεβαίως η απόσταση από την προκατάληψη έως την κριτική και από την κριτική έως την ολότητα της ζωής δεν είναι καθόλου ασήμαντη.

Ενώ όμως η συνέχεια του λόγου παραμένει αδιάσπαστη στην ευρωπαϊκή φιλοσοφία, υπάρχει ένα σημείο θεμελιώδους διαφοροποίησης, το οποίο σηματοδοτείται από τον Descartes, τον αρχηγό του ευρωπαϊκού ορθολογισμού και «παππού της γαλλικής επανάστασης» σύμφωνα με τον Nietzsche<sup>2</sup>. Πρόκειται για τη στροφή προς το υποκείμενο, δηλαδή προς το ανθρώπινο εγώ, με αφετηρία το οποίο προσδιορίζεται η τάξη του ανθρώπου και του κόσμου ως γνωσιακή συστοιχία. Χωρίς τον χριστιανισμό ο Descartes δεν θα είχε το θάρρος να διακινδυνεύσει τον εαυτό του και τον κόσμο και να επανακτήσει τον εαυτό του και τον κόσμο δια της γνωσιακής βεβαιότητας περί της υπάρξεως του εγώ. Ό,τι όμως κέρδισε η Ευρώπη με το εγχείρημα του Descartes, δεν αποτελεί κέρδος για τους μεταμοντέρνους οδοιπόρους, οι οποίοι στην πραγματικότητα είναι οι ακραίοι μαθητές του Descartes.

Ο Max Weber έχει χαρακτηρίσει την πορεία του δυτικού πολιτισμού ως διαδικασία απομάγευσης και εξορθολογισμού, της οποίας η φυσιογνωμία προσδιορίζεται από τη συγκυρία περισσοτέρων παραγόντων που ανήκουν στη θρησκεία, στην επιστήμη, στην οικονομία, στη διοικητική οργάνωση, στην πολιτική. Ορισμένες καίριες παρατηρήσεις του Max Weber επιτρέπουν το συμπέρασμα ότι για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό τα πράγματα υφίστανται και αποκτούν νόημα με την ουσιώδη αναφορά τους στις ζωντανές μορφές, στους θεούς, στους ήρωες, στον άνθρωπο, ενώ ο νεώτερος ευρωπαϊκός πολιτισμός υπονομεύει τη λογική των μορφών και αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στη λογική των πραγμάτων<sup>3</sup>. Ακόμη και η σχέση ανθρώπου και φύσης παρουσιάζεται διαφορετική, διότι, ενώ για την αρχαία ελληνική αντίληψη και ο άνθρωπος και η φύση αποτελούν έναν κοινό συσχετισμό λόγου και ζωής, στη νεώτερη εποχή η φύση αντιμετωπίζεται ως σύνολο πραγμάτων και μηχανικών συσχετισμών. Η φιλοσοφία έχει προσφέρει τη δική της συμβολή στην απομάγευση και συγχρόνως έχει και τη δική της διαδικασία απομάγευσης, η οποία χαρακτηρίζεται από την ένταση των δύο λογικών. Η διάκριση όμως των δύο λογικών δεν πρέπει να θεωρηθεί ως «στεγανοποίηση» δύο περιόδων της ιστορίας του ευρωπαϊ-

1. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1975<sup>3</sup> σ. 16.

2. F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden* hrsg. v. K. Schlechta, Bd. 2. München, 1966 σ. 649.

3. Weber ο.π. σ. 250.

κού πολιτισμού, αλλά αντιθέτως δηλώνει μόνον τη ρευστή ένταση, η οποία υπάρχει κατά τον προσδιορισμό της ενότητας ανθρώπου και κόσμου και αποτελεί γνώρισμα της ανοιχτής ιστορικότητας και της ανοιχτής εγκοσμιότητας του ανθρώπου.

Αν χρησιμοποιήσουμε αυτήν τη διάκριση ως ερμηνευτική αφετηρία, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι στη φιλοσοφία η διαφοροποίηση του νεότερου ευρωπαϊκού ορθολογισμού από τον αρχαίο ελληνικό λόγο είναι φανερή στην παραίτηση από την ιδέα της οντολογικής τάξης της πραγματικότητας και συγχρόνως στη ριζική συνείδηση της ελευθερίας του ανθρώπου ως γνωρίζοντος και πράττοντος υποκειμένου.

### 3. Λόγος και μύθος - Λόγος και τάξη.

Στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία προκύπτει μία τάξη των πολλών σημασιών του όρου (λόγος), η οποία είναι συναφής προς τις απαντήσεις στο θεμελιώδες ερώτημα «τί ἐστίν;». Ο λόγος είναι η πρωταρχική σύστοιχη τάξη ανθρώπου και κόσμου, την οποία ο άνθρωπος προσεγγίζει με τη νόησή του και εκφράζει με τη γλώσσα του δηλώνοντας ότι τα όντα είναι και τί είναι τα όντα ως προς την ουσία τους. Εφόσον η φιλοσοφία παρουσιάζεται ως ιδιαίτερη πρόσβαση προς τον κόσμο και συγχρόνως ως ιδιαίτερη εκφορά του λόγου ως γλώσσας, οδηγείται σε αντιπαράθεση προς την ποίηση και τον μύθο. Εκτός όμως από τη δικαιολογημένη αντιπαράθεση υπάρχει και η πρωταρχική συνάφεια. Στην ποίηση του Παρμενίδου συνυπάρχουν και συγχρόνως διαφοροποιούνται ο μύθος και η μεταφυσική. Η κριτική του μύθου, ακόμη και στις ακραίες μορφές της, δεν καταργεί τον μύθο, διότι το επιστημονικό-ορθολογικό πνεύμα με τη λογική αφαίρεση από τις μορφές, αν και υπάρχει, δεν έχει γίνει κυριαρχικό, όπως αυτό συμβαίνει στη νεώτερη εποχή. Στην αρχαία Ελλάδα ο λόγος παραμένει ανθρωπίνος, διότι και ο μύθος είναι ανθρωπίνος, εφόσον ο μύθος αποτελεί δημιουργήματα των παλαιών ποιητών και δεν είναι η αποκάλυψη ενός υπερβατικού όντος, η οποία προσδιορίζει και περιορίζει τις μορφές. Έτσι ο μύθος για τους αρχαίους Έλληνες με την παρουσία του στην ποίηση, στην τέχνη και στη θρησκεία τροφοδοτεί τη λογική των μορφών, η οποία χαρακτηρίζει τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και από την οποία δεν παραιτείται ούτε η αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Υπό ποίους όρους δικαιολογείται η παραδοχή των εποπτευμένων μορφών, των θεών, μέσα στην τάξη του κόσμου είναι ένα κείμενο ερώτημα, το οποίο απασχολεί και τον Επίκουρο, έναν από τους ριζικότερους επικριτές των θρησκευτικών μύθων.

Χωρίς αμφιβολία ο Πλάτων είναι εκείνος, ο οποίος εξετάζει τον ποιητικό μύθο ως αυτοτελές πρόβλημα του λόγου και διά της κριτικής του μύ-

θου καταλήγει σε μία φιλοσοφία του μύθου, η οποία δημιουργεί ευνοϊκό κλίμα και για την ανάδειξη ορισμένων θεμελιωδών στοιχείων του ορθολογισμού. Ο Πλάτων, ο οποίος έχει ξεκινήσει ως ποιητής, διευρύνει την κριτική στον ποιητικό μύθο για να περιορίσει τον ανθρωπομορφισμό και να αντιπαράθεσει στη διεξοδική μυθική διήγηση τη διαλεκτική. Ενώ ο Πλάτων εξορίζει τους ποιητές από την ιδεώδη πολιτεία, ο ίδιος πιστεύει ότι με τον διάλογο αναδεικνύει και πραγματώνει την ουσία της ποιητικότητας, καθόσον οι λόγοι του αποκτούν τη δύναμη να μαντεύουν την αλήθεια «έν φιλοσόφω μούσῃ»<sup>1</sup>. Η οντολογική συνυφή του φιλοσοφικού λόγου προς τις ιδέες και προς την αλήθεια επιτρέπει στον Πλάτωνα να προσδιορίσει τον φιλοσοφικό μύθο ως την πιθανή διήγηση περί της γενέσεως, της οποίας όμως διηγήσεως έχουν ελεγχθεί τα όρια και έχει προσδιορισθεί η θέση στον φιλοσοφικό διάλογο<sup>2</sup>. Το αποτέλεσμα είναι τόσο η οντολογική αναβάθμιση του μύθου όσο και η ποιητική αναβάθμιση του λόγου, καθόσον ο μύθος εξεικονίζει την αλήθεια, ενώ ο λόγος αίρεται στο θείο επίπεδο, από το οποίο αντλεί την έμπνευσή της η ποίηση. Έτσι ο Πλάτων λύνει με τον δικό του τρόπο το πρόβλημα των ορίων του λόγου. Ως παράδειγμα αξίζει να αναφερθεί ο μύθος της ανάμνησης από τον διάλογο *Φαῖδρος*. Αυτός ο μύθος στα πλατωνικά συμφραζόμενα δίνει απάντηση στο ερώτημα πώς γνωρίζει η ψυχή τις ιδέες, συγχρόνως όμως περιέχει και τις απαρχές της ορθολογικής αντίληψης για την προτεραιότητα των λογικών στοιχείων έναντι της εμπειρίας.

Οπωσδήποτε ο διάλογος στηρίζεται στην προτεραιότητα του λόγου. Ο Πλάτων, όπως και ο δάσκαλός του ο Σωκράτης, ακολουθεί την αρχή του «λόγον διδόναι»<sup>3</sup> περί των πραγμάτων και έτσι θέτει τις βάσεις για τη διάκριση μεταξύ του κριτικού διαλόγου και της αυθεντίας τόσο ως προς τη γνώση όσο και ως προς την πράξη. Όπως γράφει ο Αριστοτέλης, ο Σωκράτης με τον έλεγχο των επιχειρημάτων, με το ενδιαφέρον του για τον ορισμό και με την προσπάθειά του να προσδιορίσει το γενικό, άνοιξε έναν καινούριο δρόμο στη σκέψη<sup>4</sup>. Αυτήν τη συνειδητή στροφή του Σωκράτους προς το γενικό, προς την έννοια, ακολούθησε ο Πλάτων, ο οποίος γενίκευσε την αναζήτηση και έφτασε στη συνειδητή ανακάλυψη της έννοιας. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Max Weber εξαίρει την ανακάλυψη της έννοιας, η οποία έγινε από τον Σωκράτη και τους μαθητές του με πλήρη συνείδηση της σημασίας της, ως τη μεγαλύτερη συμβολή του αρχαίου ελληνικού

1. Πλάτ. *Φιλ.* 67b 6-7.

2. Πλάτ. *Τίμ.* 29b-d.

3. Πλάτ. *Πολ.* 534b 3-6.

4. Αριστοτ. *Τ.μ.τ. φυσικά* 987b-988a, 1078b 17-30.

πνεύματος στην ανάπτυξη της επιστημονικής σκέψης<sup>1</sup>. Ωστόσο η έννοια, το γενικό της γνώσης και της λογικής, δεν είναι ούτε η μόνη ούτε η πρώτη από τις συνιστώσες της ιδέας. Για τον Πλάτωνα η ιδέα είναι κατά προτεραιότητα το οντολογικώς γενικό και προσφέρει μιὰ λύση στο πρόβλημα της αναφοράς των πολλών προς το ένα. Τελικώς ο Πλάτων μεταθέτει το πρόβλημα στο επίπεδο των αρχών. Η οντολογική προτεραιότητα προσδιορίζει και τη διαλεκτική, τη θεμελιώδη επιστήμη του είναι, η οποία δεν αφήνει τη μέθοδο να αποδεσμευθεί από την εποπτεία. Η «μέθοδος»<sup>2</sup> δεν είναι ένα εργαλείο για κάθε σκοπό, αλλά είναι ο κατάλληλος δρόμος, τον οποίον ακολουθεί η ψυχή για να φτάσει έως εκεί, όπου φανερώνεται η αλήθεια των όντων οπότε η αναζήτηση με δυσκολία περιγράφεται από τη γλώσσα και κορυφώνεται ως εποπτική θέα<sup>3</sup>. Αλλά και από επιστημολογική άποψη η διαλεκτική είναι η κορωνίδα των επιστημών.

Ο Πλάτων διαμορφώνει ένα περιεκτικό πρόγραμμα ορθολογισμού, το οποίο στηρίζεται στον πρωταρχικό οντολογικό συσχετισμό του ενός και της άοριστης διάδας προς τις ιδέες, προς τη φύση, προς την πολιτεία, προς την ψυχή. Και η εκάστοτε «οικεία» ενότητα και τάξη εντάσσεται στη διαφοροποιημένη ενότητα και αρμονία του όλου με πρωταρχικό σημείο αναφοράς την «ιδέα του αγαθού», η οποία είναι υπερούσιος και χορηγεί στις άλλες ιδέες την ουσία, την αλήθεια, τη δυνατότητα της γνώσης, ενώ διά των ιδεών, στις οποίες μετέχουν όσα ανήκουν στο ενταύθα, παρέχει στην ενότητα και στην τάξη οντολογική και αξιολογική αντοχή και ποιότητα<sup>4</sup>. Ο άνθρωπος καλείται να δημιουργήσει την τάξη στην ψυχή του, στην πόλη, στη ζωή του και συγχρόνως ανακαλύπτει την πρωταρχική οντολογική τάξη, στην οποία ανήκει και ο ίδιος. Έτσι η ηθική αρετή και η πράξη του ανθρώπου δεν είναι μονοδιάστατες. Η παρουσία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο δεν περιορίζεται στις επιδόσεις του, αλλά ορίζεται από την πρωταρχική συμμετοχή του στην παρουσία της ενιαίας οντολογικής τάξης, η οποία προηγείται των επιδόσεών του.

Η ευρύτητα του πλατωνικού προγράμματος δεν γίνεται δεκτή από τον Αριστοτέλη, ο οποίος ασκεί κριτική στον υπερβάλλοντα ορθολογισμό του λόγου και στον ενοποιητικό χαρακτήρα του μεταφυσικού αγαθού. Έτσι στην περιεκτική οντολογία του Πλάτωνος δημιουργούνται ανεπανόρθωτα ρήγματα, η τάξη των όντων διαφοροποιείται, ενώ συγχρόνως

1. M. Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*. Εισαγωγή και μετάφρασις Ιωάννου Σκουτρή. Αθήνα, 1933 σ. 69.
2. Πλάτ. Πολ. 510b.
3. Πλάτ. Ζ' Έπ. 341c-d.
4. Πλάτ. Πολ. 508e-509a.

μετατοπίζεται από την υπερβατική διάσταση στην εγχοσμιότητα και στη φύση. Η φυσιοκρατική έκπτωση του λόγου αποφεύγεται, διότι το πρώτον κινούν ακίνητον είναι «νόησις νοήσεως»<sup>1</sup>. Ο Αριστοτέλης δημιουργεί μιά πλουραλιστική οντολογία και αναζητεί το ουσιώδες στοιχείο μέσα στα πράγματα<sup>2</sup>. Η διαλεκτική υποβιβάζεται, αλλά και πάλι η υψίστη των επιστημών είναι η επιστήμη του είναι, η πρώτη φιλοσοφία ως επιστήμη των κατηγοριών και ως θεολογία. Η λογική, χωρίς να αποσπάται από την οντολογία, αναπτύσσεται προς την κατεύθυνση της αφαίρεσης. Οι ειδικές επιστήμες έχουν τις δικές τους αρχές<sup>3</sup> και στρέφονται προς την εμπειρία. Η γνώση είναι καρπός της μεθοδικής έρευνας και του περιορισμού των υπερβατικών οντολογικών συνδηλώσεων. Πράγματι η επιστημική και επιστημολογική θεώρηση του Αριστοτέλους παρουσιάζει γνωρίσματα που χαρακτηρίζουν και το νεώτερο επιστημονικό πνεύμα. Ο Max Weber προβάλλει τον συστηματικό χαρακτήρα και τον πλούτο των εννοιών της αριστοτελικής «επιστήμης του κράτους» και την θεωρεί ως ένα από τα σημαντικότερα δείγματα του δυτικού ορθολογισμού, τα οποία διαφοροποιούν τη Δύση από την Ανατολή<sup>4</sup>. Αλλά ο Αριστοτέλης δεν είναι επιστημονιστής. Οι ειδικές επιστήμες δεν εξαντλούν τη γνώση. Μόνον η φιλοσοφία μπορεί να προσφέρει τη θέα της τάξης των όντων και μόνον η «θεολογική» επιστήμη μπορεί να φτάσει έως το ύψιστο όν<sup>5</sup>, το οποίο είναι το σημείο της τελεολογικής αναφοράς των πάντων, των ουρανίων σφαιρών, των φυσικών στοιχείων, της ζωντανής φύσης και του ανθρώπου.

Το αριστοτελικό πρόγραμμα του ορθολογισμού στηρίζεται σε έναν πρωταρχικό οντολογικό συσχετισμό λόγου, είδους και ζωής, στον οποίο ανήκει και ο άνθρωπος. Ως «ζῶον», δηλαδή ως όν που κινεί το ίδιο τον εαυτό του<sup>6</sup>, ο άνθρωπος -όπως και τα άλλα «ζῷα» που ζουν στη γή- ανήκει στη ζωντανή φύση που διέπεται από την τάξη της γένεσης και της φθοράς. Συγχρόνως όμως ο άνθρωπος έχει «λόγον»<sup>7</sup> και μόνον μέσα στην πολιτική κοινωνία μπορεί να δημιουργήσει μιά τάξη ψυχής και ζωής προσανατολισμένη στον λόγο. Επειδή όμως ο άνθρωπος έχει και «νοῦν», συγγενεύει προς το θείο όν, το οποίο είναι και αυτό «ζῶον»<sup>8</sup>, του οποίου η ζωὴ βρίσκει-

1. Ἀριστοτ. *Τ.μ.τ. φυσικά* 1074b 34-35.

2. ὁ.π. 1032b 1-2, 1037b 25-27.

3. Ἀριστοτ. Ἐν. ὄστ. 87a 39-87b 1.

4. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. I. Tübingen 1972<sup>3</sup> σ. 2.

5. Ἀριστοτ. *Τ.μ.τ. φυσικά* 1064b 2-5.

6. Ἀριστοτ. *Φυσ. ἀνθρ.* 252a 11-16.

7. Ἀριστοτ. *Πολ.* 1253a 9-10.

8. Ἀριστοτ. *Τ.μ.τ. φυσικά* 1072b 26-30.



ται πέρα από τη γένεση και τη φθορά και είναι «νοῦ ἐνέργεια», «νόησις νοήσεως». Ο ενεργός χαρακτήρας της πραγματικότητας γίνεται φανερός και στις θεμελιώδεις δραστηριότητες, με τις οποίες ο άνθρωπος αποκτάει εμπειρία του νόηματος και του λόγου. Η «θεωρία» είναι η ανιδιοτελής αναζήτηση της αλήθειας<sup>1</sup>, η «πρᾶξις» είναι η ηθική και πολιτική πράξη που επιτελείται υπό το φως του αγαθού και ολοκληρώνεται ως ολότητα και πληρότητα ζωής και ως εσωτερική τάξη της ψυχής. Η «ποίησις» είναι η δραστηριότητα για τη δημιουργία πραγμάτων και καλλιτεχνημάτων<sup>2</sup>. Και για τον Αριστοτέλη οι δραστηριότητες του ανθρώπου διαδραματίζονται μέσα σε έναν οντολογικό και κοσμολογικό συσχετισμό, ο οποίος έχει προτεραιότητα και συγχρόνως διαφοροποιημένη συνάφεια προς την πραγματικότητα και προς το νόημα της ζωής. Ο άνθρωπος είναι ενταγμένος μέσα στην κοσμική τάξη και ακολουθώντας τον λόγο δεν αποσπάται από αυτήν, αλλά με τη θεωρία και την πράξη πραγματοποιεί το εγγενές τέλος του και με τον νου του ανακαλύπτει την ύψιστη αρχή. Έτσι ο άνθρωπος πραγματοποιεί την αρμονική σύνδεση της ζωής του προς την τελεολογία του όλου.

Όπως είναι φανερό, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης παρουσίασαν δύο προγράμματα ορθολογισμού με οντολογική βάση, τα οποία δεν περιλαμβάνουν μόνον το γενικό, αλλά διατηρούν και την προτεραιότητα της συστοιχίας ανθρώπου και κόσμου. Η εποπτεία, η έμφαση στον εξωκαθημερινό και «θεϊον» προσδιορισμό του ανθρώπου και της πρωταρχικής συστοιχίας ως έλλογης αναφοράς, η αναζήτηση των εποπτευομένων μορφών είναι στοιχεία που προηγούνται της μεθόδου, ανακόπτουν τη φορμαλιστική γενίκευση και αφαίρεση και ανήκουν στη λογική των μορφών. Η αντίληψη για την οντολογική και κοσμολογική τάξη, γνώρισμα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας στο σύνολό της, θα αποτελέσει τη βάση για την μεσαιωνική «ordo», δηλαδή για την τάξη των όντων, την οποία δημιούργησε και συγκρατεί ο Θεός. Και αυτή η αντίληψη θα αποδιαρθρωθεί κατά τη νεώτερη εποχή, αλλά και τότε θα διατηρηθούν ζωντανά αρκετά από τα θραύσματά της.

#### 4. Ορθός λόγος και υποκείμενο - Υποκείμενο και ελευθερία.

Η διαμόρφωση του νεώτερου ευρωπαϊκού ορθολογισμού είναι μία περίπλοκη διαδικασία που εκτείνεται σε ολόκληρο τον ευρωπαϊκό πολιτισμό. Στη φιλοσοφία η αρχή της νεώτερης εποχής συνδέεται προς το όνομα του

1. 'Αριστοτ. 'Ηθ. Νικ. 1177b 1-2.

2. δ.π. 1140a 2-6.

Descartes, ο οποίος με τη στροφή προς το υποκείμενο σηματοδοτεί την «πρωταρχική ίδρυση της φιλοσοφικής νεώτερης εποχής», όπως γράφει ο Husserl<sup>1</sup>. Αξίζει όμως να ιδούμε πώς έγινε κατανοητή αυτή η στροφή στη νεοελληνική φιλοσοφία. Ο ιστορικός της φιλοσοφίας Νικόλαος Κοτζιάς υπογραμμίζει ότι η συνέχεια της αρχαίας και της νεώτερης φιλοσοφίας προκύπτει από το ότι και στις δύο περιπτώσεις ο άνθρωπος λαμβάνεται ως αρχή και αφετηρία του φιλοσοφείν, αλλά, ενώ η αρχαία φιλοσοφία προβάλλει την «ταυτότητα» του νου και της φύσης, η νεώτερη φιλοσοφία έχει ως γνώρισμα τον διχασμό του νου και της φύσης<sup>2</sup>. Ο Κοτζιάς αναγνωρίζει ότι ο Descartes έθεσε «τὸν λόγον, τούτέστιν τὸ νοοῦν ὑποκείμενον» ως αρχή και βάση της φιλοσοφίας, αλλά τον επικρίνει και υποστηρίζει ότι ο λόγος του Descartes δεν είναι «ὀρθός», ἐφόσον ο λόγος αρνείται την πραγματικότητα και εγκλωβίζεται στο υποκείμενο<sup>3</sup>.

Ὡστόσο πρέπει να παρατηρηθεί ότι ο άνθρωπος δεν λαμβάνεται και στις δύο περιπτώσεις με το ίδιο νόημα ως αρχή της φιλοσοφίας. Για τον αρχαίο ελληνικό ορθολογισμό ο άνθρωπος είναι μέτοχος της πρωταρχικής τάξης των όντων και με την τάξη της ζωής του πραγματοποιεί τη συμμετοχή του σε αυτήν. Ακριβώς το στοιχείο του πρωταρχικού οντολογικού συσχετισμού προφυλάσσει την αρχαία ελληνική φιλοσοφία τόσο από την αφαίρεση από τον άνθρωπο όσο και από τους κινδύνους του υποκειμενισμού και τού αντικειμενισμού. Ὅπωςδήποτε η στροφή του Σωκράτους από τη φύση προς τον άνθρωπο και η έμφαση στο ερώτημα για τον άνθρωπο αποτελούν κομβικό σημείο στην ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, επειδή μεταξύ άλλων συμβαίνουν στην εποχή κατά την οποία η έρευνα της φύσης παρουσιάζει τάσεις αυτονόμησης από την πραγματικότητα του ανθρώπου. Ίσως αντίστοιχη να είναι και η συγκυρία της φιλοσοφίας του Descartes. Πάντως ως προς το ερώτημα για τον άνθρωπο ο ορθολογισμός του Σωκράτους διαφέρει από τον ορθολογισμό του Descartes, καθόσον ο πρώτος έχει ηθική κατεύθυνση, ενώ ο δεύτερος θέλει να θεμελιώσει τη γνώση. Για τον Σωκράτη το ερώτημα για τον άνθρωπο είναι ανθρωπολογικό, ενώ για τον Descartes ο άνθρωπος ως το υποκείμενο, δηλαδή το εγώ, αποτελεί το σημείο στο οποίο συγκεντρώνεται ο ορθός λόγος, οπότε προκύπτει η ανθρωποκεντρική θεώρηση.

Στη φιλοσοφία του Descartes αναδύονται βαθμιαίως τα στοιχεία της λογικής των πραγμάτων, η οποία θα υπονομεύσει τη λογική των μορφών,

1. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (= Husserliana Bd. VI). Haag, 1962<sup>2</sup> σ. 438.

2. Ν. Κοτζιάς, *Ίστορία τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τῶν ἀρχαιοτάτων χρόνων μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς*. Τόμος τρίτος. Ἐν Ἀθήναις, 1878 σ. 490.

3. ὁ.π., σ. 6.

όπως αυτό γίνεται φανερό και στην αντίληψη του Descartes για τον άνθρωπο. Συγχρόνως όμως αυτή η λογική αποκαλύπτει τον κόσμο ως χώρο των πραγμάτων και διευρύνει τις πρακτικές δυνατότητες του ανθρώπου. Ο νεώτερος άνθρωπος έχει πολύ περισσότερες δυνατότητες ενεργειών μέσα στον κόσμο από ό,τι ο αρχαίος Έλληνας, αλλά ο αρχαίος Έλληνας αναγνωρίζει περισσότερη ελευθερία στη φύση από ό,τι ο νεώτερος άνθρωπος.

Η εκδοχή ότι ο άνθρωπος είναι υποκείμενο σημαίνει για τον Descartes ότι *μόνον* ο άνθρωπος είναι υποκείμενο. Αυτή η εκδοχή περιορίζει την έννοια του υποκειμένου, αν λάβουμε υπόψη τον πλούσιο λογικό και οντολογικό προβληματισμό του Αριστοτέλους, για τον οποίο υποκείμενο μπορεί να είναι και ο άνθρωπος αλλά *όχι* *μόνον* ο άνθρωπος. Συγχρόνως όμως αυτή η εκδοχή περιορίζει και την έννοια του ανθρώπου. Όταν ο Descartes αναλύει το ερώτημα για τον άνθρωπο, απορρίπτει μεταξύ άλλων και τη γνώμη ότι ο άνθρωπος είναι «ζήιον λόγον ἔχον» και ορίζει ως το κύριο γνώρισμα του ανθρώπου τη γνωσιακή συνείδηση<sup>1</sup>. Αλλά με αυτόν τον τρόπο παραβλέπεται ο πρωταρχικός οντολογικός συσχετισμός λόγου και ζωής, ενώ συγχρόνως δίνεται απάντηση όχι στο τί είναι ο άνθρωπος αλλά στο τί είναι το εγώ. Το υποκείμενο ως το εγώ έχει την *ιδιάζουσα* ελευθερία *όχι* *μόνον* να αμφιβάλλει για τα πάντα πλην του εαυτού του, αλλά και να αρνείται την ύπαρξη εκείνων, περί των οποίων μπορεί να αμφιβάλλει<sup>2</sup>.

Η αμφιβολία όμως συνδέεται και με μιά νέα αντίληψη για τη μέθοδο. Η μέθοδος προηγείται του είναι των όντων, καθόσον η ίδια η σταθερή χρήση της μεθόδου αποφασίζει και για την ύπαρξη των όντων<sup>3</sup> και τα συναρτά προς το υποκείμενο. Οπωσδήποτε το ιδεώδες της μεθόδου συνετέλεσε στην ανάπτυξη της νεώτερης επιστήμης. Αλλά ο Descartes, ο οποίος υποστηρίζει ότι η μέθοδος των μαθηματικών είναι ενιαία και αποτελεσματική για κάθε είδους γνώση είτε επιστημονική είτε φιλοσοφική<sup>4</sup>, δεν αφήνει στη φιλοσοφία πολλά περιθώρια, ώστε αυτή να φέρει σε συνάφεια την επιστήμη προς τον κόσμο ζωής. Και έτσι η επιστήμη αυτονομείται. Η αμφιβολία δεν έχει για τον Descartes υπαρξιακές συνδηλώσεις (ο ίδιος άλλωστε στη βιογραφία του τις ξεπέρασε), αλλά αποτελεί την αρχή για τη μεθοδική παραγωγή της γνώσης τόσο περί Θεού όσο και περί εκείνων, τα οποία υπάρχουν μέσα στον κόσμο<sup>5</sup>. Εφόσον το υποκείμενο αποτελεί το κέντρο

1. R. Descartes, *Œuvres*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, 1969 κ.έ. τόμ. VII σ. 27.

2. ό.π., σ. 12.

3. ό.π., τόμ. X σ. 362-366.

4. ό.π., τόμ. VI σ. 20-21.

5. ό.π., τόμ. X σ. 515.

των πάντων και με το γνωσιακό του εγχείρημα αποφασίζει για το είναι, στερεώνει και τη δύναμή του και την εξουσία του απέναντι στα όντα. Η φιλοσοφία αποκτάει νέον προσδιορισμό, καθόσον η παλιά θεωρητική φιλοσοφία πρέπει να αντικατασταθεί από μιά πρακτική φιλοσοφία, η οποία θα έχει ως στόχο την κυριαρχία επάνω στη φύση, ώστε οι άνθρωποι να καταστούν «κύριοι και ιδιοκτήτες» της φύσης<sup>1</sup>.

Αν και η διάκριση σε νοούσα ουσία / συνείδηση και σε εκτατή ουσία / σώμα έχει τη χρησιμότητά της ως αφετηρία για την ανάπτυξη των ειδικών επιστημών, ωστόσο έχει αρνητικές συνέπειες για τη θεώρηση της φύσης και του ανθρώπου. Η φύση αποτελείται από σώματα, τα οποία υπάρχουν στους νόμους της μηχανικής, και επομένως για τον Descartes αυτή είναι αντικείμενο της επιστήμης. Επειδή όμως και το σώμα του ανθρώπου είναι μιά περίπλοκη μηχανή<sup>2</sup>, η φύση ως ζωντανή τάξη γένεσης και φθοράς παραγνωρίζεται, ενώ συγχρόνως διασπάται και η ενότητα του ανθρώπου. Έτσι δεν υπάρχει ενιαίο νόημα που να ενώνει τη φύση με τον άνθρωπο. Ενώ λοιπόν το καρτεσιανό πρόγραμμα του ορθολογισμού σηματοδοτεί τον διχασμό υποκειμένου και κόσμου καθώς και την ριζική ελευθερία του νεώτερου ανθρώπου, χαρακτηρίζεται από αυτήν την κλήση για κυριαρχία του ανθρώπου επάνω στη δήθεν μηχανική φύση και από την αποσταθεροποίηση της θέσης της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία θεμελιώνει τη γνώση αλλά αυτό που μεταδίδει ως κλήση του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, είναι παραπλανητικό, διότι η φύση δεν είναι μόνον ο χώρος των πραγμάτων, αλλά είναι ο ζωντανός χώρος, στον οποίο ανήκει και ο άνθρωπος. Όσο και αν τίθεται στο προσκήνιο το υποκείμενο, δεν σημαίνει ότι οπωσδήποτε τίθεται στο προσκήνιο ο άνθρωπος ως έμβιο και έλλογο όν, -ως «ψυχή» σύμφωνα με τον Αριστοτέλη<sup>3</sup>. Διότι για τον Descartes η συνείδηση του υποκειμένου αποτελεί αντικείμενο μόνον της ορθολογικής ψυχολογίας και αντιμετωπίζεται ως αντικείμενο. Εξάλλου η υπαγωγή του φυσικού κόσμου στη θεωρητική ορθολογικότητα της επιστήμης, επειδή αποκλείει κάποια ερμηνευτική της φύσης, θα αποτελέσει τη βάση για την υπερτροφική ανάπτυξη του αντικειμενισμού και για την απαγισίτρωση των ανθρωπογενών επεμβάσεων στη φύση εν γένει από το ερώτημα για το νόημα και για την τάξη της ζωής του ανθρώπου επάνω στη γη.

Οπωσδήποτε οι φιλοσοφικές προτάσεις για την αναθεώρηση του καρτεσιανού προγράμματος δεν έλειψαν. Η ζωντανή φύση ως φιλοσοφικό πρόβλημα απασχόλησε και τον Leibniz, και τον Kant και τον γερμανικό ι-

1. ό.π., σ. 62.

2. ό.π., τόμ. VII σ. 229-230.

3. Αριστοτ. II. ψυχής 431b 21.

δεαλισμό. Αλλά και στον αιώνα μας η φιλοσοφική βιολογία και η φιλοσοφική ανθρωπολογία προσέφεραν μιά άλλη πρόταση για την αποκατάσταση του πρωταρχικού συσχετισμού ζωής στον οποίο ανήκουν η φύση και ο άνθρωπος. Ωστόσο αυτές οι αριστοτελίζουσες παρεμβάσεις δεν είχαν τουλάχιστον έως τώρα τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Οι αντικειμενικές δυνάμεις που ενσωματώνουν την ορθολογικότητα της νεώτερης εποχής δεν είναι διατεθειμένες να υπαχθούν σε ένα κοινό νόημα λόγου και ζωής. Και όμως η νεώτερη φιλοσοφία δεν προσφέρει μόνον την καρτεσιανή θεώρηση της συνάφειας φύσης και ελευθερίας. Μιά άλλη προοπτική προκύπτει από τη φιλοσοφία του Kant και του Hegel, η οποία έχει κάτι να μεταδώσει στον άνθρωπο για τη σχέση του προς τη φύση, ότι δηλαδή η κυριαρχία δεν είναι η αρχή που ορίζει την παρουσία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο, αλλά ότι μπορούμε να νοήσουμε μιά τάξη ελευθερίας, η οποία να αναγνωρίζεται και την τάξη της φύσης.

Ο Kant, αν και κινείται στον δρόμο που άνοιξε ο Descartes αποδι-αρθρώνει τον καρτεσιανίζοντα ορθολογισμό και αποδεσμεύει το υποκείμενο από την επιταγή της κυριαρχίας επάνω στη φύση. Ήδη κατά τη διερεύνηση της τρίτης αντινομίας του καθαρού λόγου η ελευθερία έχει κοσμολογικό χαρακτήρα, καθόσον η αιτιότητα που πηγάζει από την ελευθερία δεν είναι ασυμβίβαστη προς την αιτιότητα που πηγάζει από τους φυσικούς νόμους<sup>1</sup>. Η ελευθερία όμως δεν είναι αντικείμενο της γνώσης, αλλά μπορεί να γίνει νοητή ως υπερβατολογική και κοσμολογική ιδέα του καθαρού λόγου. Η υπερβατολογική ελευθερία ως συστατικό γνώρισμα του λόγου αποτελεί την πηγή της πρακτικής ελευθερίας, της οποίας θετική έκφραση είναι η αυτονομία της βούλησης<sup>2</sup>, δηλαδή η αυτοδέσμευση της βούλησης σύμφωνα με ό,τι αυτή αναγνωρίζει ως νόμο. Αν όμως αυτή η κοσμολογική ιδέα της ελευθερίας, η οποία σημαίνει τη δυνατότητα του ανθρώπου να είναι ο ίδιος εκφραστής αυτής της ελευθερίας, δεν σημαίνει την ηθικώς αδιάφορη συμπεριφορά απέναντι στη φύση, τότε μπορεί να τεθεί το ερώτημα, αν ο άνθρωπος ως εκφραστής της ελευθερίας, μπορεί να είναι και ο εκφραστής της ελευθερίας της φύσης. Εφόσον ο άνθρωπος και η φύση βρίσκονται σε πρωταρχική οντολογική συνάφεια, τότε ο άνθρωπος δεν μπορεί να την άρει. Αφού όμως ο άνθρωπος την «υπέταξε» - σύμφωνα με την αρχική κλήση της νεώτερης εποχής- για να ζήσει και να πραγματοποιήσει την ελευθερία του, έχει χρέος ο ίδιος ως ελεύθερο όν να της χαρίσει περισσό-

1. I. Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*. Η υπερβατική διαλεκτική. Τεύχος δεύτερο: Η αντινομία του καθαρού λόγου. Εισαγωγή, Μετάφραση, Παρατηρήσεις Μ.Φ. Δημητριάδου. Αθήνα, 1985 κυρίως σ. 225-239.

2. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* § 8. Lehrsatz IV.

τερη ελευθερία και να την αφήσει να είναι ό,τι είναι, δηλαδή σχετική και συνυπάρχουσα ετερότητα του ανθρώπου. Ίσως να προκύπτει ένα παρόμοιο νόημα και από όσα γράφει ο Hegel για την ολοκλήρωση της ελευθερίας με την ελευθερία της ιδέας μέσα στη φύση<sup>1</sup>.

##### 5. Συμπέρασμα.

Αν εξετάσουμε τη σημερινή κατάσταση της ορθολογικότητας υπό το φως της διάκρισης του Αριστοτέλους, θα διαπιστώσουμε ότι υπάρχει σύγχυση της ορθολογικότητας. Η θεωρία έχει σχεδόν χάσει το αρχικό νόημά της, γιατί η ανακάλυψη της αλήθειας έχει υπαχθεί στην κατασκευή της αλήθειας. Η φιλοσοφία, η θρησκεία, η καθαρή επιστήμη υποχωρούν ενώπιον της τεχνικής επιστημονικής γνώσης. Η πράξη έχει χάσει τη σύνδεσή της προς το ερώτημα για την τάξη και το νόημα της ζωής, το οποίο σύμφωνα με τον Σωκράτη προσδίδει αξία στην παρουσία του ανθρώπου μέσα στον κόσμο. Ο κόσμος ζωής ως πηγή προσανατολιστικών στοιχείων έχει υποκατασταθεί από τις εικόνες (αν μπορούν να ονομαστούν εικόνες!), τις οποίες προσφέρει η τηλεόραση. Και ενώ η λογική των πραγμάτων αποκάλυψε τον κόσμο ως πεδίο των σπειρών δυνατοτήτων του υποκειμένου, τείνει να μεταβληθεί σε πράγμα και ο ίδιος ο άνθρωπος, η ζωντανή μορφή που είναι πρόσωπο και δεν μπορεί να λογίζεται ως πράγμα.

Ποιά μπορεί να είναι σήμερα η λύση στο πρόβλημα της ορθολογικότητας, δεν είναι φανερό. Ο λόγος όμως είναι για τον ευρωπαϊκό πολιτισμό έργο και χρέος που δεν τελειώνει ποτέ και που δίνει νόημα και αξία στην ιστορία και στα έργα του ανθρώπου. Πρέπει να ξαναθυμηθούμε ότι ο λόγος ήταν για τους αρχαίους Έλληνες πρόβλημα τάξης και αναγνώρισης του ανθρώπου, πρόβλημα συνύπαρξης ανθρώπου και φύσης, πρόβλημα τάξης ζωής και δημιουργίας. Ίσως χρειαζόμαστε την αρχαία ελληνική φιλοσοφική γραμματική του λόγου για να βρούμε τον δρόμο από το άπειρο υποκείμενο στον ελεύθερο άνθρωπο, όχι για να παραιτηθούμε από το παρόν αλλά για να αξιοποιήσουμε την αβεβαιότητα για τον πραγματικό χαρακτήρα της εποχής μας. Και μιά κριτική του λόγου, η οποία δεν θέλει να είναι κριτική εναντίον του λόγου, έχει πάντα ως στόχο να βρει τα όρια και το μέτρο του λόγου και της διάνοιας μέσα στον κόσμο.

Ο Nietzsche είχε προσδιορίσει πού «βρίσκεται το μοιραίο ζήτημα της Ευρώπης- μαζί με τον φόβο για τον άνθρωπο χάσαμε και την αγάπη για τον άνθρωπο, τον σεβασμό για τον άνθρωπο, την ελπίδα για τον άν-

1. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. G. Lasson. Zweiter Teil. Hamburg, 1975 σ. 505-506.

θρωπο, πραγματικά τη θέληση για τον άνθρωπο. Η θέα του ανθρώπου μας κουράζει πλέον- τί είναι σήμερα μηδενισμός, αν δεν είναι ακριβώς αυτό; Κουραστήκαμε από τον άνθρωπο...»<sup>1</sup>. Η επισήμανση όμως του Nietzsche πρέπει να αναγνωσθεί όχι ως προανάκρουσμα της υπέρβασης του ανθρώπου από τον υπεράνθρωπο, αλλά ως επανεξέταση του ερωτήματος για τον άνθρωπο, χωρίς το άλλοθι της ηττοπάθειας του λόγου.

---

1. Nietzsche, ό.π., σ. 789.

GEORGIA APOSTOLOPOULOU (Ioannina)

## VOM GRIECHISCHEN LOGOS ZUM EUROPÄISCHEN RATIONALISMUS

Die politische Idee von Europa reicht nicht aus, um den gemeinsamen Lebenshorizont der europäischen Völker zu beschreiben; denn dieser ist durch die lange Tradition der europäischen Kultur ausgeformt worden und umfaßt kulturelle Schöpfungen und Leitideen, die zum geistigen Eigentum Europas und der Welt gehören und dem Selbstverständnis des Menschen auf der Erde dienen. Wenn die Frage nach der Idee von Europa gestellt wird, ist der Bezug auf die griechische Kultur unumgänglich, weil diese den archetypischen Bestandteil der europäischen Identität ausmacht. Die wichtigste Entdeckung der Griechen ist die Idee des Logos, der das verbindende und verbindliche Element der ganzen europäischen Kultur ist und als solcher wirkt.

Ohne Zweifel haben alle Kulturen ihre eigene Rationalität, insofern jede Kultur die konkrete Stellungnahme des Menschen zur Welt zur Voraussetzung hat. Aber das Spezifische der griechischen Kultur ist, daß der Logos zum Selbstbewußtsein ihrer Schöpfer gehört. Die griechischen Philosophen haben den Menschen als vernünftiges Lebewesen entdeckt und sind von der Bedeutung ihrer Entdeckung so weit überzeugt gewesen, daß sie den Logos nicht nur als den ursprünglichen Lebenszusammenhang betrachtet sondern ihn auch als die wertvollste Aufgabe des Menschen erfaßt haben. Deshalb konstituiert die griechische Philosophie die europäische Identität und gehört zugleich zu ihr. Und da die Philosophie als ihre Aufgabe hat, die Frage nach dem Logos zu erhellen, hält sie der europäischen Kultur insgesamt das offene Buch des Logos vor. Trotz aller Kontinuität der europäischen Rationalität gibt es aber auch wichtige Unterschiede zwischen dem griechischen Logos und der modernen Ratio, die berücksichtigt werden müssen, wenn die grie-



chische Kultur dem rationalistischen Vorurteil nicht anheimfallen soll. Wenn wir den Bemerkungen Max Webers folgen, können wir sagen, daß in der griechischen Kultur die Logik der Gestalten den Vorrang hat, während in der modernen entzauberten Welt die Logik der Versachlichung herrscht. Es handelt sich um eine Spannung mit Verschiebung von Schwerpunkten, die auch in der Philosophie festzustellen ist. Unter diesem Aspekt besteht der Unterschied des modernen europäischen Rationalismus zur griechischen Auffassung von Logos im Verzicht auf die Idee der ontologischen Ordnung und im Bewußtsein der radikalen Freiheit des Menschen angesichts der allmählich versachlichten Welt.

Da die griechische Philosophie den Zusammenhang von Logos und Ordnung zu erhellen beansprucht, muß sie das Primat des Mythos und der Dichtung bestreiten. Trotzdem gibt sie die Frage nach den angeschauten Gestalten niemals auf. Platon selbst stellt den philosophischen Mythos unter das Primat des Logos und bestimmt auf ihm eigene Weise die Grenzen des argumentierenden Logos. Das Prinzip «Rechenschaft geben» von den Dingen, der kritische Dialog und die Entdeckung des Begriffes, zu denen Platon unter dem Einfluß von Sokrates gelangt, gehören zu den Grundlagen des europäischen Rationalismus im weitesten Sinne. Platon erstellt das umfassende Programm eines Rationalismus, der auf dem ursprünglichen ontologischen Zusammenhang von Prinzipien, Ideen, Natur, Seele und Staatsform beruht. Der Mensch ist berufen, in seiner Seele und in seinem Leben in der Gemeinschaft die Ordnung des Logos zu schaffen, und zugleich entdeckt er die ursprüngliche Ordnung des Logos, zu der er selbst gehört und aus der jede wertvolle substanzielle Ordnung ihren Sinn bekommt. Aristoteles kritisiert die übermäßige Ontologisierung des Logos und tritt für die relative Differenzierung von Prinzipien und Bereichen ein. Nach seiner Meinung kommt aber die höchste und wertvollste Erkenntnis von der Philosophie, die zum höchsten Wesen gelangt und die teleologische Ordnung des Ganzen beweist. Das aristotelische Programm des Rationalismus beruht auf einem ursprünglichen ontologischen Zusammenhang von Logos und Leben, zu dem auch der Mensch als Lebewesen gehört. Als sterbliches Lebewesen gehört der Mensch zur lebendigen Natur, als vernünftiges Lebewesen kann er nur innerhalb der politischen Gemeinschaft diejenige Ordnung von Seele und Leben schaffen, die seinem Eidos entspricht; und als vernünftiges Lebewesen begabt mit Nous ist er dem ewigen Lebewesen, Gott, zugewandt. Der Mensch ist in der

Weltordnung eingeordnet und, wenn er dem Logos folgt, wird er aus ihr nicht entrissen, sondern er verwirklicht sein immanentes Telos, und zugleich verbindet er sein Leben mit der Teleologie des lebendigen Ganzen.

Es ist ersichtlich, daß die Programme von Platon und Aristoteles aufgrund ihrer ontologischen Grundlagen nicht nur das Allgemeine umfaßen sondern auch den Vorrang der Korrelation von Mensch und Welt bewahren. Die Idee der ontologischen Ordnung, die Mensch und Welt verbindet, wird später in die «ordo» der mittelalterlichen Philosophie transformiert und reicht bis in die Neuzeit. Auch wenn die Moderne diese Idee destruiert hat, bleiben jedoch einige ihrer bedeutenden Elemente weiterhin wirksam.

Die Ausformung des modernen europäischen Rationalismus ist ein vielfältiges Geschehen, das sich auf alle Kulturbereiche erstreckt. Die philosophische Neuzeit beginnt mit Descartes, der die Elemente der Logik der Versachlichung bereitstellt und zugleich die versachlichte Welt als den Raum der unendlichen Freiheit des Menschen offenlegt. Für Aristoteles kann *auch* der Mensch Subjekt sein, dagegen ist für Descartes *nur* der Mensch als das Ich das Subjekt. Für Aristoteles nimmt der Mensch an der vorgegebenen Seinsordnung teil, während das Subjekt bei Descartes die radikale Freiheit hat, über das Sein und das Nicht-Sein derjenigen Dinge zu entscheiden, an denen es zweifelt. Da alle Körper -auch der Leib des Menschen- als Mechanismen betrachtet werden, werden einerseits die psychosomatische Einheit des Menschen auseinandergelegt und andererseits die Natur als lebendige Ordnung von Entstehen und Vergehen übersehen. Der einheitliche Sinn, der Natur und Mensch verbinden könnte, wird destruiert. Durch das Cartesianische Programm wird die Natur dem Bereich der Wissenschaft zugeordnet und jede philosophische Hermeneutik der Natur ausgeschlossen; zugleich wird der Mensch berufen, die Natur unter seine Herrschaft zu stellen. Obschon die Moderne sich auf den Bahnen dieses Programms bewegt, ergibt sich aus der Philosophie Kants und Hegels eine andere Perspektive, die bekundet, daß die Anwesenheit des Menschen in der Welt nicht unter dem Zeichen seiner Alleinherrschaft steht. Denn es ist möglich, eine Ordnung der Freiheit zu denken, in der auch die Freiheit der lebendigen Natur anerkannt wird. Wenn Kants kosmologische Idee der Freiheit die Möglichkeit des Menschen bedeutet, den Geist der Freiheit in der Welt auszudrücken, und wenn sie kein indifferentes Verhalten gegenüber der Natur impliziert, dann kann auch die Frage gestellt werden, ob der

Mensch auch die Freiheit der Natur auszudrücken vermag. Nachdem der Mensch die Natur unter seine Herrschaft gestellt hat, um seine Freiheit zu verwirklichen, hat er als freies Wesen die Pflicht, ihr mehr Freiheit zu schenken und sie sein zu lassen, was sie selbst ist, nämlich das lebendige relationelle und koexistierende Anderssein des Menschen, das als Anderssein nicht aufgehoben werden kann.

Die heutige Konfusion der Rationalität zeigt, daß die Logik der Versachlichung die Welt als den Raum der unendlichen Freiheit des Subjekts offengelegt hat, während der Mensch -die letzte Gestalt- unter der Gefahr steht, zum Opfer dieser Versachlichung zu fallen. Wie das Problem der Rationalität heute gelöst werden kann, ist nicht so klar. Vielleicht brauchen wir die griechische philosophische Grammatik des Logos, um den Weg vom unendlichen Subjekt zum freien Menschen zu finden; nicht damit wir der Pflicht der Gegenwart entgehen, sondern damit wir zur Kritik der Vernunft gelangen, die Maß und Grenzen der Vernunft und des Verstandes in der Welt bestimmen kann.