

ΔΗΜ. Ι. ΚΟΥΤΣΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ

Ἐκτ. καθηγητοῦ τῆς Φιλοσοφίας

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΑΙ ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

1.

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΝΕΟΥ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΥ*

Πρὶν ἐπιχειρήσω σκιαγραφίαν τοῦ θέματος, τὸ ὁποῖον ἐξετάζεται εἰς τὰς ἐπομένους σελίδας, θὰ πρέπη νὰ διευκρινίσω μίαν ἀσάφειαν, ἡ ὁποία προκύπτει ἀπὸ αὐτὸν ἤδη τὸν τίτλον του. «Φιλοσοφία τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ» δὲν εἶνε κάτι, τὸ ὁποῖον ὁ νέος ἑλληνισμὸς ἐδημιούργησεν ὡς μίαν αὐτοτελῆ προσφορὰν εἰς τὴν παγκόσμιον σκέψιν· εἶνε κάτι, τὸ ὁποῖον συνάπτεται τόσον στενῶς πρὸς τὴν ἰδίαν ὑφήν του, ὥστε οὐδεμία δυνατότης ὑφίσταται νὰ τὸ διακρίνωμεν ἀπ' ἐκείνης. Ἡ γενικὴ δηλ. «τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ», ὑποκειμενικὴ («φιλοσοφία, τὴν ὁποίαν παρήγαγεν ὁ νέος ἑλληνισμὸς») καὶ ἀντικειμενικὴ συγχρόνως («φιλοσοφία σχετικὴ πρὸς τὴν ὑφήν καὶ ἰδιομορφίαν τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ»), προβάλλει ὡς πρόβλημα τὰ ἰδιαιτέρα τούτου γνωρίσματα, ζητοῦσα νὰ ἐννοήσῃ καὶ ἀξιολογήσῃ αὐτὰ ἐντὸς πλαισίων τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας. Ἐχομεν συνηθίσει νὰ θεωροῦμεν τὴν Ἑλλάδα ὡς χῶρον γεννητικὸν εἰς πᾶσαν περίοδον τῆς ἱστορίας του ἀξιών — καὶ δὴ ἀξιών, αἱ ὁποῖαι διαδιδόμεναι γονιμοποιοῦν ὀλόκληρον τὴν ἀνθρωπίνην κοινότητα. Τίθεται ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ ἐρώτημα, ἂν ἡ νεωτέρα Ἑλλάς εἶνε ἐξαίρεσις — ἢ ἴσως ἐπικύρωσις τοῦ κανόνος.

Τὸ πρῶτον ἐρώτημα, τὸ ὁποῖον δίδεται ἐντὸς τοῦ ὀρίζοντος τῆς νεο-ἑλληνικῆς προβληματικῆς, εἶνε τὸ τῆς διαφορίσεως τοῦ νεωτέρου ἑλληνισμοῦ ἀπὸ τὸν μεσαιωνικὸν καὶ τὸν ἀρχαῖον. Θέσις τοῦ ἐρωτήματος τούτου δὲν εἶνε ἄλλο τι ἀπὸ τὴν θέσιν τοῦ ἐρωτήματος περὶ τῶν μεταφυσικῶν θεμελίων τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος. Ἡ ἀρχαία ἑλληνικὴ, ὡς γνωστόν, μεταφυσικὴ ἐστηρίζετο εἰς τὴν διάκρισιν αἰσθητοῦ ἀπὸ νοητοῦ, συμβεβηκότος

* Ἀνακοίνωσις γενομένη εἰς τὸ Γ' Διεθνὲς Ἐπιστημονικὸν Συνέδριον τοῦ Ἀρχείου Κοινωνιολογίας καὶ Ἠθικῆς «Ἡ Ἑλλάς μεταξὺ Δύσεως καὶ Ἀνατολῆς» (4η Ὀκτωβρίου 1967).

ἀπὸ οὐσίας. Οὐσία εἶνε τὸ πρῶτον ὑποκείμενον, εἰς τὸ ὁποῖον ἀνάγονται, κατηγοροῦνται τὰ πάθη (ποσόν, ποιόν κλπ., τὰ «συμβεβηκότα»). Οὐσία εἶνε τὸ χωριστόν, ἐκεῖνο τὸ ὁποῖον πρέπει νὰ προϋπάρξη διὰ νὰ ὑπάρξουν καὶ ὄλα τὰ ἄλλα. Ἡ μεσαιωνικὴ, ἀντιθέτως, ἑλληνικὴ μεταφυσικὴ δὲν εἶνε διακριτικὴ, ὡς ἡ ἀρχαία, δὲν διαχωρίζει δηλ. οὐσίαν καὶ συμβεβηκότα, ἀλλὰ ἐνώνει, προσπαθεῖ νὰ ἀνεύρη τὸν συνεκτικὸν δεσμόν, τὸ ὑπερβαῖνον ἀμφοτέρων καὶ συνενοῦν ταῦτα εἰς κόσμον. Ὁ συνεκτικὸς οὗτος δεσμός εἶνε ὁ θεῖος λόγος, ὁ ὁποῖος συνθέτει ἐν τῷ προσώπῳ του τὴν θεϊαν οὐσίαν συγχρόνως δὲ καὶ τὴν ὑλικὴν, τὴν σωματικὴν, ἀνθρωπίνην ὑπαρξίν. Εἶνε ὁ λόγος οὗτος ἡ πρώτη ὑλικὴ ἔκφρασις τῆς θελήσεως τοῦ Θεοῦ, ἡ θεία προσταγὴ («εἶπε καὶ ἐγένετο»), διὰ τῆς ὁποίας ἀνέκυψε καὶ ἐν συνεχείᾳ ἐσώθη ὁ κόσμος. Ἡ ὄλη αὐτὴ μεταφυσικὴ σκέψις ἐνεσωματώθη εἰς τὸ πατερικόν, παλαιοχριστιανικόν δόγμα καὶ ἐγένετο οὕτω κτῆμα κοινὸν τῆς εὐρωπαϊκῆς θεολογίας. Ἐνῶ ὅμως ἡ τελευταία μένει πιστὴ εἰς τὰς πατερικὰς ἀπαρχὰς τῆς, διασαφεῖ δὲ κατ' αὐτὰς τὸ σύμβολον τῆς Νικαίας, προσθέτουσα τὸ περίφημον «καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ», διὰ τοῦ ὁποῖου ἡ πρόοδος τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ ἀνάγεται καὶ αὐτῇ, ὡς καὶ πᾶν ἄλλο, εἰς τὴν διὰ τοῦ Υἱοῦ, τοῦ θεοῦ λόγον, ἀπορροήν τῆς, ἡ ἑλληνικὴ θεολογία προβαίνει ἐπιβαυτερον καὶ διακρίνει εἰς τὴν θεότητα ὑπαρξίν καὶ ὑπόστασιν: καὶ ὡς ὑπαρξίν μὲν θεωρεῖ ὅ,τι μετέχει εἰς τὸν Θεὸν καὶ ἐπομένως προέρχεται ἐκ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τοῦ λόγου του, ὑπόστασιν δὲ τὸ ἀνακῦπτον ἐπέκεινα τῆς τοιαύτης συμμετοχῆς ἀμέθεκτον ὑπόλοιπον τῆς θεότητος. Τοῦτο ἐκφράζεται ὑπὸ τοῦ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ ὡς ἀκολούθως: ὅτι ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα «πρὸς μὲν τὸν πατέρα τῷ τῆς σχέσεως διακρίνονται λόγῳ καὶ ὡς αἰτιατὰ πρὸς αἴτιον ἔχουσι, πρὸς ἄλληλα δὲ τῇ κατὰ τὴν ἀντίφασιν ἀντιθέσει»¹. Υἱός, κατὰ ταῦτα, καὶ Πνεῦμα, ὑπαρξίς - κόσμος καὶ ὑπόστασις - θεός, τίθενται ὡς ἔννοια ἀντιφατικαὶ πρὸς ἀλλήλας ἢ, ἄλλως, ὡς ἀσυμβίβαστοι εἰς τὴν ὑπόστασίν των². Οὕτως εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ἱστορικῆς αὐτοῦ μοίρας ὁ νέος ἑλληνισμὸς κόπτει ἀφ' ἑαυτοῦ τοὺς δεσμοὺς μὲ τὴν ἱστορικὴν ἐξέλιξιν τῆς Εὐρώπης, ἀποδιώκει ἐκεῖνα τῶν τέκνων του, ὅπως ὁ Βησσαρίων, τὰ ὁποῖα πιστεύουν ἀκόμη εἰς τὴν ὑπαρξιακὴν - υἱικὴν - ἱστορικὴν πορείαν τοῦ πνεύματος καὶ παραδίδεται εἰς τὸ βίωμα τῆς ὑποστάσεως — «ὀρθοδοξίας» — μὲ ὄλας τὰς ἀντινομίας, αἱ ὁποῖαι γεννῶνται ἐξ αὐτοῦ. Διότι, καὶ ὑπὸ τὴν νέαν, νεοελληνικὴν φάσιν του, καὶ πάλιν ὁ ἑλληνισμὸς πρέπει βεβαίως νὰ ζῆση, οὕτως ὅμως

1. PG, 161, 73.

2. Πλειότερα εἰς τὴν μελέτην μου: Ὑπόστασις, ἡ ἐνότης τῆς ἑλληνικῆς μεταφυσικῆς. (Ἀνάτυπον Ἐπετηρ. Φιλολ. Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, ἔτους 1966 - 1967, σ. 305 κέξ.).

εἰσάγεται, ἔστω καὶ ὡς δευτερεύουσα, ἡ ὑπαρξίς εἰς τὴν ὑπόστασιν ὡς ὑπηρετική ταύτης. Εἶνε, λοιπόν, ὁ νέος ἑλληνισμὸς ὡς ἱστορικὸν μέγεθος μία ἀντιφατικὴ πραγματικότητα, μία ἀποξένωσις πρὸς ἑαυτὸν, ἐφ' ὅσον πᾶν ὅ,τι δημιουργεῖ τελεῖ ὑπὸ τὸν χαλινὸν τῆς ἀναιρέσεως, τῆς ὑποστατικῆς αὐτοῦ ἄρσεως. Αἱ φάσεις, οὕτω, τῆς ἱστορίας του χαρακτηρίζονται ἅπασαι ἀπὸ τὴν ἀποξένωσιν ταύτην καὶ πρέπει, ἐπομένως, νὰ ἐρμηνεύωνται καὶ ἐνοῶνται δι' αὐτῆς.

Τοῦτο, εἶνε, ἐν πρώτοις, προφανὲς εἰς τὴν κοινωνικὴν θεωρίαν καὶ πρᾶξιν του. Ἐπιστρέφων ἐξ Ἰταλίας, μετὰ τὴν λήξιν τῶν ἐργασιῶν τῆς συνόδου τῆς Φλωρεντίας, ἡ ὁποία τοῦ εἶχε παράσχει τὴν εὐκαιρίαν νὰ ἀναγεννήσῃ διὰ τῆς διδασκαλίας του τὰς πλατωνικὰς σπουδὰς εἰς τὴν Δύσιν, ὁ φιλόσοφος Γεώργιος Πλήθων θεμελιώνει τὸ σύστημα τῆς κοινωνικῆς Οὐτοπίας του, τῆς ιδεῶδους δηλ. μορφῆς κοινωνικῆς ὀργανώσεως τοῦ ἑλληνισμοῦ ἐν Πελοποννήσῳ. Διὰ ταύτης ὁ φιλόσοφος ἠλπίζεν, ὅτι ὁ ἑλληνισμὸς θὰ ἐπεβίωνε τῆς προιούσης φθορᾶς, εἰς τὴν ὁποίαν, ἐμμένουσα μέχρι τέλους εἰς τὴν ἰδέαν τῆς χριστιανικῆς - ὑπαρξιακῆς συνεχείας, ὑπέκυπτεν βαθμηδὸν ἡ βυζαντινὴ αὐτοκρατορία¹. Ὅ,τι προσέφερεν ὁμοῦς ὁ Πλήθων ὡς μεταφυσικὸν θεμέλιον τῆς νεοελληνικῆς κοινωνίας δὲν ἦτο παρὰ ἡ ἔννοια τῆς σιδηρᾶς εἰμαρμένης, τῆς ἀπροσίτου βουλήσεως τοῦ θεοῦ, πρὸς τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος μένει τελείως παθητικὸς καὶ ἄρα ὀλοτελῶς ξένος². Ἡ τοιαύτη κοινωνικὴ μεταφυσικὴ, ἂν δὲν εἶνε αἰτία, εἶνε βεβαίως ἡ ἔνδειξις τῶν κυριαρχουσῶν τότε ἀρχῶν εἰς τὴν ἑλληνικὴν κοινωνίαν, συμφώνως πρὸς τὰς ὁποίας τὰ μὲν ἔτι πρωτόγονα καὶ δυναμικὰ ἐκ τῶν τέκνων τῆς ἐτούρκευον κατὰ μάζας (παιδομάζωμα, ἐκούσιοι ἔκτουρκισμοὶ κλπ.), τὰ δὲ μᾶλλον παθητικὰ κατέληγον εἰς «ραγιάδες», εἰς μέλη δηλ. κλειστῶν, ἀσθενῶν κοινοτήτων, τὰ ὁποία κατῴρθον νὰ ἐπιζοῦν καλλιεργοῦντα τὴν γῆν των καὶ κύπτοντα τὸν αὐχένα των.

Ὅτι ὁ «ραγιάς», ὁ κοινωνικὸς τύπος τοῦ νεοελληνοῦ ὁ ἀποτελῶν τὸ κύτταρον τῆς ὑπὸ τὸν τουρκικὸν ζυγὸν ἐπιβιούσης κλειστῆς ἑλληνικῆς κοινωνίας, δὲν δύναται νὰ ἀποτελέσῃ ἰδεῶδες κοινωνικὸν διὰ τὸν νέον ἑλληνισμὸν εἶνε, φρονῶ, προφανές³. Ὅσονδήποτε μεγάλη καὶ ἂν εἶνε ἡ σαγήνη τοῦ κοινωνιστικοῦ ιδεῶδους εἰς τὴν ἀπόλυτον, ἐξωιστορικὴν του πραγματώσιν, τοῦ ιδεῶδους τῆς «Πελασγικῆς κοινωνίας», τὸ ὅποιον ἐκήρυξε μὲ εὐγλωττίαν ὁ Klages, δὲν πρέπει νὰ παραβλέπωμεν, ὅτι τὸ ιδεῶδες

1. Δ. Τσάκωνα, Εἰσαγωγή εἰς τὸν νέον ἑλληνισμὸν, Ἀθήναι 1958, σσ. 24, 45 - 46.

2. Πλήθωνος, Νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα (ἔκδ. Alexandre), Β', σ', Περὶ εἰμαρμένης σ. 64 κέξ.

3. Ἡ ἀντίθετος ἀποψις ὑποστηρίζεται ὑπὸ Τσάκωνα, ἔ.α., σ. 63 κέξ.

αὐτὸ εἶνε εἰς τὴν οὐσίαν του προελληνικὸν (Πελασγοὺς ὠνόμαζον οἱ Ἕλληνας τοὺς Προέλληνας) καί, ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει, ὑποελληνικόν, εὐρισκόμενον εἰς τὴν βάσιν καὶ τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς κοινωνικῆς διακρίσεως εἰς ἐλευθέρους καὶ δούλους. Γνησίᾳ ἐλληνικότης ἀρχίζει τὸ πρῶτον ἐπέκεινα καὶ ὑπεράνω τῆς ἀνωμένου κοινωνικότητος, ἀφ' ἧς δηλ. ἐκ τῆς κοινωνικῆς ἀγκάλης — παρ' ὄλην τὴν ἀσφαλῆ θαλαπωρὴν, τὴν ὅποιαν χαρίζει εἰς τὰ μέλη της — ἀποσπασθῆ καὶ πάλιν ὁ εἶς, ὁ ὅποιος θὰ ἐπαναλάβῃ τὸ πείραμα ἐκ νέου τῆς ἀτομικότητος, μὲ τὸ ὅποιον συνεδύσαε ἀνεκαθεν τὰς μεγάλας ἀξίας του ὁ ἐλληνισμός. Ἄλλὰ καὶ πάλιν εἰς τὸν νεοελληνικὸν πολιτιστικὸν χῶρον ἡ τοιαύτη ἀτομικότης λαμβάνει καὶ αὐτὴ, ὡς πᾶσα ἄλλη νεοελληνικὴ ἐκδήλωσις, τὸν χαρακτήρα τῆς ἀποξενώσεως, ὁ ἀτομικιστῆς νεοέλληνας, ἐν τῇ ἀντιθέσει του πρὸς τὸν, ἐπίσης ἐπεξενωμένον, κοινωνικὸν τύπον τοῦ «ραγιᾶ», διαμορφώνεται εἰς «ρωμιόν», ἀπόγονον τοῦ ὑπὸ τὸν ρωμαϊκὸν ζυγὸν ὡς ἀνεξαρτήτου ἀτόμου διὰ παντὸς τρόπου ἐπιβιούδουτος «γραικύλου»¹. Τύποι «ρωμιῶν» ὑπάρχουν ποικίλοι ἀρχῆς γινόμενης ἀπὸ τὸν «κλέφτην», τὸν διακόψαντα τὴν ἐκ τῆς κοινωνικῆς ὁμάδος τὸν «ραγιᾶδων» ἐξάρτησιν καὶ ἀναζητήσαντα εἰς τὰ ὄρη ἐλευθερίαν καὶ ἀξιοπρέπειαν. Ἡ «λεβεντιά» τοῦ κλέφτη εἶνε, λοιπόν, τὸ μέγα γεγονός τὸ ὅποιον χωρίζει τὴν νεοελληνικὴν οὐσίαν ἀπὸ τὸ συμβεβηκὸς της, τὴν πελασγικὴν δηλ. κοινωνικότητα τοῦ «ραγιᾶ». Μεταξὺ τῶν δύο ἀνακύπτουν οἱ ἐνδιάμεσοι, ὁ ξενητεμένος ἐργάτης ἢ ναύτης τῆς Βενετιᾶς· ὁ κοτζάμπασης, ἢ ὁ νεοέλληνας φεουδάρχης, ὁ διαφοριζόμενος τῆς κοινότητος τῶν «ραγιᾶδων» διὰ τῆς μεταξὺ αὐτῶν καὶ τοῦ Τούρκου μεσολαβήσεως· ὁ «ἀρματολός», ὁ διατηρῶν, ὑπὸ τὴν ψιλὴν καὶ συχνότατα ἀποβαλλομένην ἐπικυριαρχίαν τῆς Τουρκίας τὴν ἐποπτεῖαν τῶν ἀπροσίτων περιοχῶν τῆς Ρούμελης· ὁ «φαναριώτης», τέλος, εἶδος κοτζάμπασης τῆς πρωτεύουσας τῆς αὐτοκρατορίας, ἐξαγοράζων διὰ τῶν ὑπηρεσιῶν αὐτοῦ τὸ δικαίωμα νὰ προστατεύῃ καὶ κηδεμονεύῃ τοὺς ὁμογενεῖς του². Ἀφ' ἧς στιγμῆς, πράγματι, περὶ τὰ τέλη τοῦ ΙΖ' αἰῶνος, ἔληξεν ἡ μεγάλη περιπέτεια τοῦ ἀρματολισμοῦ, ἡ ὁποία κατέδειξεν εἰς τὴν Τουρκίαν πόσον ἀφερέγγυοι ἦσαν οἱ εἰς τὴν ὑπηρεσίαν της ἀρματολοί, εὐκόλως μεταστρεφόμενοι ἐναντίον της, μαχόμενοι πρὸς ἀλλήλους, στρατεύοντες κατὰ ὁμοεθνῶν, ἢ τάξεις τῶν μορφωμένων Ἑλλήνων τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀνέλαβεν αὐτὴ ὡς ἡ πολιτικὴ ἡγεσία τοῦ ἔθνους τὴν μέριμναν, ἡ ὁποία ἐβάρυνεν ἄλλοτε Ἕλληνας ὡς ὁ Πολύβιος, διαθέτοντας ἰσχὴν παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις, τῆς προστασίας δηλ. καὶ βαθμιαίας χειραφετήσεως τῶν δουλευόντων ὁμογενῶν των. Ὅτι

1. Περὶ «ρωμιῶν» — ὑπὸ στενοτέραν ὁμως ἐν τῷ κειμένῳ ἐννοίας — ἴδε : Τ σ ἄ κ ω ν α, ἔ.ἀ., σ. 124 κέξ.

2. Περὶ Φαναριωτισμοῦ καὶ Κοτζάμπασισμοῦ : Τ σ ἄ κ ω ν α, ἔ.ἀ., σ. 85.

καὶ ἡ ἐκδῆλωσις αὐτῆ ἐνεῖχε τὸ γνῶρισμα ἐντόνου ἀποξενώσεως, ἐφ' ὅσον οἱ Τοῦρκοι, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, δὲν ἦσαν βεβαίως Ρωμαῖοι, συχνάκις ἐπρόκειτο νὰ μάθουν οἱ Φαναριῶται, καὶ μάλιστα διδασκόμενοι διὰ πικρᾶς ἐμπειρίας.

Αὐτὴ ἡ ἐμπειρία ἀναγεννᾷ βαθμηδὸν τὴν ἐσβεσμένην ἰδέαν τῆς συγγενείας τοῦ δούλου ἑλληνισμοῦ καὶ πάλιν πρὸς τὴν Εὐρώπην, ἰδέαν τὴν ὅποιαν τὸ ἔθνος μας εἶχε ρητῶς ἀποκρούσει τὴν ἐποχὴν τῆς Ἑλλάσεως. Τὸ ἔθνος μας λησμονεῖ, ὅτι ἡ Εὐρώπη ὑπάρχει ἐνῶ ἐκεῖνο ὑφίσταται, ζητεῖ ἀνανέωσιν ἀντιφάσκουσαν πρὸς τὴν μεταφυσικὴν τοῦ οὐσίαν, ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ τοῦ νὰ ἀποτινάξῃ δεσμόν καταστάντα ἀβάστακτον. Προκύπτει οὕτως ὁ νεοελληνικὸς «μεγαλοϊδεατισμός», συνδέων εἰς νεφελῶδες ἰδανικὸν τὸ πολιτικὸν μεγαλεῖον τοῦ Βυζαντίου πρὸς τὰς ἀξίας τοῦ πολιτισμοῦ τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ κόσμου καὶ ὄνειρευόμενος νέαν ἑλληνικὴν ἀναγέννησιν διὰ τῆς προόδου καὶ διαδόσεως τῶν εὐρωπαϊκῶν «φώτων» εἰς τὴν Ἑλλάδα¹. Ἡ νέα αὕτη περίοδος τῆς νεοελληνικῆς ἐξελιξέως ἀνάγεται εἰς τὰς ἀρχὰς τοῦ ΙΗ' αἰῶνος, ὅποτε ἀναθρώσκει ἡ ἐλπίς εἰς τὴν μεσσιανικὴν ἀποστολὴν τῆς ὁμοδόξου Ρωσίας τοῦ Μεγάλου Πέτρου, ὡς τὴν διαδίδει εὐρύτερον ἡ ἐσχατολογικὴ φιλολογία τοῦ «Ἀγαθαγγέλου» καὶ ὁ φλογερὸς χριστιανισμὸς τοῦ Κοσμᾶ. Αἱ προχειρότεροι τῶν ἐλπίδων εὐρίσκουν αἱματηρὰν τὴν διάψευσιν εἰς τὴν Ὀρλωφικὴν περιπέτειαν, ἡ ὁποία ὅμως ἀνοίγει, παρὰ τὴν τραγικὴν τῆς ἀπόληξιν, τὸν δρόμον εἰς τὴν ἐμπορικὴν καὶ οἰκονομικὴν ἀνάπτυξιν τῶν ἑλληνικῶν ναυτικῶν κοινοτήτων. Σύγχρονως, αἱ ἀνθοῦσαι κοινότητες τῆς ἑλληνικῆς διασπορᾶς ἀρχίζουν νὰ ἐνισχύουν πρὸς ἔθνικὸν φρονηματισμὸν στροφὴν τῆς νεολαίας τοῦ ἔθνους πρὸς τὰ Ἑλληνικὰ γράμματα (μὲ ψήγματα μόνον τινὰ εὐρωπαϊκῶν μορφωτικῶν ἀξιῶν), ἡ ὁποία ὅμως θὰ μείνῃ ξένη πρὸς τὴν ζωογόνον πνοὴν τοῦ εὐρωπαϊκοῦ ἀνθρωπισμοῦ, ἀρκουμένη εἰς μίαν ἀπλὴν γραμματικὴν ἐπαφὴν. Ἡ μεγάλη οὕτως ἑλληνικὴ ἐπανάστασις εἶνε τὸ προῖον τῆς συνθέσεως τῶν δύο τούτων ἀνεξαρτήτως ἀλλήλων ἐκδηλωθέντων κινημάτων, τῆς οἰκονομικῆς ἀναπτύξεως τῶν γηγενῶν κοινοτήτων καὶ τῆς συγχρόνου ἀναγεννήσεως τῆς ἔθνικῆς μας παιδείας, συνθέσεως ὅμως, ἡ ὁποία προέκυψεν ἐκ τοῦ προϋπάρχοντος ἀμφοτέρων τῶν κινημάτων τούτων ἀνεδαφικοῦ μεγαλοϊδεατισμοῦ. Τὸ πόσον ἦτο πράγματι ἀνεδαφικὸς κατεδείχθη ταχέως ἐκ τῆς ἀπολήξεως τοῦ φιλοδόξου ὁράματος μιᾶς Μεγάλης Ἑλλάδος κυριαρχούσης διὰ τῆς παιδείας τῆς, κατὰ τὴν «Χάρταν» τοῦ Ρήγα, ἐπὶ τῶν λοιπῶν Βαλκανίων καὶ ἀνατολικῶν λαῶν, εἰς τὴν Μικρὰν Ἑλλάδα τῆς Πελοποννήσου, τῆς Στερεᾶς καὶ τῶν Νήσων, εἰς τὴν ὅποιαν οἱ εἰς Εὐρώπην ἐσπου-

1. Ν. Δραγούμη, Ἱστορικαὶ Ἀναμνήσεις, Ἀθῆναι, ἄ.ἔ. (ἐκδ. «Στοχαστῆ»), σ. 369 κέξ.



δασμένοι ήγεται της επέβαλον σύστημα πολιτικής κυβερνήσεως πλημμελώς πραγματοποιῶν τὰς ἀρχὰς τοῦ εὐρωπαϊκοῦ φιλελευθερισμοῦ¹.

Θὰ ἦτο εὐκόλον νὰ ἀξιολογήσῃ κανεὶς ἀρνητικῶς τὰς νεοελληνικὰς αὐτὰς ἐκδηλώσεις, μορφὰς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς θεμελιώδους ἀνισορροπίας τῆς μεταφυσικῆς ὑφῆς τοῦ νεωτέρου ἑλληνισμοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ νὰ κατατάξῃ ὀριστικῶς τὴν νεοελληνικὴν πνευματικότητα εἰς τὰ συνήθη φαινόμενα τῆς βιολογικῆς καὶ πολιτιστικῆς παρακμῆς τῶν, κάποτε μεγάλων, λαῶν τῆς ἱστορικῆς ἀρχαιότητος. Δὲν θὰ ἦτο ὁμως ἄρα γε τοῦτο μία ἐπιπολαία κρίσις, ἡ ὁποία θὰ ἐκινδύνευε νὰ παρίδῃ τὸ διὰ τὸ πνεῦμα σημαντικὸν καθ' αὐτὸ δεδομένον τῆς εἰς τὸ μέσον προκύψεως μιᾶς νέας καὶ πάλιν τοῦ ἑλληνισμοῦ φάσεως, ἡ ὁποία, ἂν μὴ τι ἄλλο, εἶνε φορεὺς τῆς ἰδέας τῆς συνεχειᾶς καὶ ἀναγεννήσεως τοῦ λαμπροτάτου ἀσφαλῶς παρελθόντος τῆς ἀνθρωπότητος; Ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ παρελθόντος αὐτοῦ πᾶσα ἐπιγινομένη ἐκδήλωσις ἀποκτᾷ ἀφ' ἑαυτῆς σημασίαν, καθ' ὅσον τὸ ἔθνος τὸ ἑλληνικὸν δὲν ἔσχευε, ὅπως ἕτερα, μίαν καὶ μόνην ἡμέραν ἀκμῆς, μετὰ τὴν ὁποίαν περιέπεσαν ὀριστικῶς εἰς ἀφάνειαν, ἀλλ' ἐμφανίζει τὸ γνῶρισμα διαδοχικῶν περιόδων ἐξάρσεως καὶ πολιτιστικῆς παρουσίας, αἱ ὁποῖαι διασώζουσι, ὑπὸ τὴν νέαν ἐκάστοτε ἀξιολογικὴν των ἐπένδυσιν, ἓνα δυσέκφραστον πυρῆνα ἀναλλοιώτου ἑλληνικότητος. Ποῖος εἶνε αὐτὸς ὁ πυρὴν δύναται ἴσως νὰ μείνῃ θέμα ἀμφισβητήσεων· ἀναμφισβήτητον ὁμως εἶνε, ὅτι αἱ ἀξίαι, τὰς ὁποίας ἐδημιούργησεν ἡ Ἑλλάς, δὲν ὀφείλονται κατ' ἀρχὴν εἰς κοινὰς προσπαθείας, δὲν ὑπῆρξαν δηλ. προϊόντα ἠθικῆς κυβερνήσεως, ὡς μὲ πικρίαν διεπίστωσεν ὁ ἐθνικὸς μας ἱστορικὸς², ἀλλὰ ἀνεφάνησαν παρὰ τὴν, εἰς ἄλλους συχνάκις λαοὺς ἀδιανόητον, ἀντίδρασιν τοῦ συνόλου, ὡς προσφοραὶ ἀναπόσπαστοι ἀπὸ τὸ πρόσωπον τοῦ δημιουργοῦ των. Τὸ μέγα εἰς τὴν Ἑλλάδα συναντᾷ τὴν ἀντίθεσιν καὶ τὸν ἀσίγαστον φθόνον, διότι δὲν παραδίδεται μόνον του, ὡς μία ἀπρόσωπος προσφορά, ἀλλ' εἶνε ὁ τρόπος αἰσθητικῆς (δηλ. ἀπολύτου) καταξιώσεως τοῦ δημιουργοῦ του· ὁ ἕτερος, ἐπομένως διὰ νὰ θέσῃ αὐτό, ἀναγκάζεται μετ' αὐτοῦ νὰ δεχθῆ καὶ τὴν δημιουργὸν του προσωπικότητα, ἀρνούμενος οὕτω διαλεκτικῶς (ἐφ' ὅσον ἡ θέσις εἶνε ἀπόλυτος) τὴν θέσιν τῆς ἰδικῆς του. Αὐτὴ ἡ διαλεκτικὴ τοῦ φθόνου πρὸς τὴν προσωπικότητα, γνῶρισμα ἀνεξάλειπτον τῆς ἑθνικῆς μας ἱστορίας, κατέληξε νὰ προσλάβῃ εἰς τὴν νεωτέραν περίοδον μορφήν τοσοῦτο καθαρωτέραν, καθόσον δὲν συνωδεύετο, ὅπως ἄλλοτε (ἢ σπανίως), ἀπὸ ἐπιτεύγματα ἀντίστοιχα πρὸς τὴν αὐτοκατάφασιν τοῦ φορέως των. Διὰ τούτου ὁμως ἀποκαλύπτεται κάτι, τὸ ὁποῖον παλαιότεραι (καὶ ἠθικώτεραι) ἐποχαὶ δὲν ἐτόλμων νὰ ὑποθέσουν, ὅτι δηλ. αἱ ἠθικαὶ

1. Ν. Δραγοῦμη, ἔ.ἀ., σ. 339.

2. Κ. Παπαρρηγοπούλου, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους. Πρόλογος.

ἀξία δὲν εἶνε εἰμὴ σχετικαί, ἀπόλυτος δὲ ἀντιθέτως ἀξία εἶνε μόνον τὸ πρόσωπον μὲ τὸν ἀναπόσπαστον εἰς αὐτὸ ἐγωιστικόν του πυρήνα, ὁ ὁποῖος ἀκριβῶς προκαλεῖ τὴν ἀντίθεσιν. Ὑπὸ τὸ φῶς τῆς τρομερᾶς αὐτῆς διαλεκτικῆς ἢ ἄνευ προηγουμένου σκληρότης τῶν ἀντιθέσεων τῆς ἐποχῆς μας εὐρίσκει μίαν ἀδυσώπητον ὄντολογικὴν θεμελίωσιν. Ὁ μῦθος τῶν Τιτάνων καὶ τοῦ ἀγῶνος τῶν νὰ ἀποτρέψουν τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ἐνὸς ἔχει προσλάβει σήμερον ὑψίστην ἐπικαιρότητα.

Αὐτὴ ὅμως αὕτη ἢ διαλεκτικὴ τῆς προσωπικότητος, παράγων τῆς πλέον καθαρᾶς μορφῆς ἀνθρωπίνης ἀποξενώσεως (ἐφ' ὅσον ἀποξενώνει τὰ ἄτομα ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν ἑαυτὸν τῶν), παράγει μεθ' ἑαυτῆς τὰς πρώτας προϋποθέσεις διὰ μίαν καθαρωτέραν ἐκδήλωσιν ἐκείνου τὸ ὁποῖον δυνάμεθα νὰ ὀνομάσωμεν τὴν ἰδιότυπον ἑλληνικὴν ἐμπειρίαν τοῦ θεοῦ. Ὁ φθόνος, ὁ ὁποῖος κατατρώγει τοὺς ἀνθρώπους, εἶνε ἀντανάκλασις τοῦ φθόνου τοῦ θεοῦ, ὁ ὁποῖος καταλύει τὸν κόσμον μὲ τὰς ματαίας φιλοδοξίας του, διὰ νὰ φωτίσῃ κατόπιν τὰ ὄντα μὲ τὴν κυρίαρχον παρουσίαν του. Ἡ μονοκρατορία τοῦ Διὸς χαρίζει τὴν ἁρμονίαν τῶν σχέσεων τῶν ὄντων μεταξύ τῶν, ἐφ' ὅσον αἱ συγκρουόμεναι Τιτανικαὶ φιλοδοξίαι, αἱ ὁποῖαι ἦσαν τὰ αἰτία τοῦ θεογονικοῦ χάους, κατέπεσαν ἤδη καὶ συνετρίβησαν. Ἐδῶ ἀνακαλύπτομεν τὴν θετικὴν πλευρὰν τῆς νεοελληνικῆς, ἑλληνικῆς δὲ γενικώτερον, ἀποξενώσεως : ἐξουθένωσις τοῦ ἐγῶ εἶνε ἢ προϋπόμεσις διὰ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὸ ἐγῶ ἐξουθενοῦται μόνον διὰ πολέμου, ἀγῶνος ὑπὲρ τῶν πάντων, ἀφοῦ τὸ ἐγῶ διὰ τὸν ἑαυτὸν του εἶνε τὰ πάντα ἄλλη ὁδὸς δὲν ὑπάρχει.

Ἡ νέα, τώρα, διάστασις, ἢ ὁποία προκύπτει ἐκ τοῦ πολέμου, καταξιώνει ὡς θετικὰς τὰς ἐπὶ μέρους μορφὰς προηγουμένων ἀποξενώσεων : ἡ νεοελληνικὴ ζωὴ γνωρίζει τὴν ἀντίθεσιν μεταξύ φυσικῆς, καὶ ὡς φυσικῆς καταφασκομένης, ζωῆς καὶ κλασσικῆς, ἀρχαίας ἑλληνικῆς παιδείας. Ἡ ἀντίθεσις δημοτικισμοῦ καὶ καθαρευούσης δὲν εἶνε ἀπλῶς διαμάχη περὶ τὴν γλῶσσαν ἢ εἰσδύει ταύτης βαθύτερον : ὁ δημοτικισμὸς ζητεῖ τὰ δικαιώματα τῆς φυσικῆς ζωῆς τῆς ἀπεξενωμένης παιδείας¹, ἐνῶ τὸ κίνημα τοῦ καθαρισμοῦ, προβάλλει ὡς ἀξίαν μίαν ἀπὸ τὴν φυσικὴν ζωὴν ἀποκεκομμένην — ἀπεξενωμένην ἄρα καὶ πάλιν — «διαγωγὴν» τῶν ὀλίγων². Ἡ ἀντίθεσις ἔχει ἀρχαίας τὰς ρίζας της, διότι ἤδη κατὰ τὴν ἀρχαιότητα συντελεῖται ἡ δραματικὴ διαφοροποίησις τῶν κατωτέρων, «πελασγικῶν» καλουμένων, στρωμάτων, ὡς δούλων, ὀρεσιβίων ἢ περιόικων, χονδροειδῶς χειριζομένων τὴν ἑλληνικὴν, καὶ τῶν τὴν ἑλληνικὴν ταύτην γλῶσσαν

1. Τὸ ἰδεῶδες τοῦ καθαροῦ «δημοτικοῦ» πολιτισμοῦ ἀνέπτυξεν εὐγλώττως ὁ Ἴων Δραγούμης εἰς τὸ ἔργον του «Νεοελληνικὸς πολιτισμὸς», Ἀθήναι 1927.

2. Ἀριστοτ., Μετὰ τὰ Φυσ., Α 2, 982b, 22 κέξ.

καλλιεργούντων Μυκηναίων καὶ πολιτῶν τῆς κλασσικῆς ἐποχῆς. Ἡ διαφοροποιήσις ὀξύνεται περαιτέρω κατὰ τὴν ἑλληνιστικὴν καὶ ρωμαϊκὴν ἐποχὴν, προχωρεῖ βαθύτερον κατὰ τὴν βυζαντινὴν, φθάνει δὲ εἰς ἀποκορύφωσιν εἰς τὴν νεωτέραν. Εἰς τὸν λαϊκὸν τραγουδιστὴν καὶ τοὺς λογίους συνεχιστάς του θὰ ἀντιτάσσονται πάντοτε οἱ Κάλβοι καὶ οἱ Καβάφαι φορεῖς ἐνὸς ἀρχαιοτρόπου ἑλληνισμοῦ καὶ τῆς καθαρᾶς ἐκείνης ἐκφράσεως, τὴν ὁποίαν ἀνεπαναλήπτως ἐδημιούργησε.

Εἶνε, ἀρὰ γε, δυνατὴ ἀκόμη ἡ γεφύρωσις; Εἰς τὴν ποίησιν τοῦ Σικελιανοῦ ἐπιχειρεῖται μία σύνθεσις, θαυμαστὴ εἰς τὴν τόλμην της, μεταξὺ τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ καὶ τοῦ πελασγικοῦ ὡς φορέως του, σύνθεσις γινομένη διὰ τοῦ μέσου τῆς μορφῆς τῆς αἰωνίου ἑλληνικῆς θρησκείας : τοῦ ἀρχεγόνου δηλ. Διονυσιασμοῦ, θρησκευτικῆς πηγῆς Ὀρφισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ. Ἄλλὰ ἡ σύνθεσις αὕτη, τείνουσα νὰ δώσῃ ὑπαρξίν εἰς τὸ ἑλληνικὸν ἰδεῶδες, δὲν δύναται ἄλλως νὰ νοηθῆ ἢ ὡς ἡ ὁδὸς τῶν πολλῶν : ὁδὸς θεμιτὴ ἀσφαλῶς, ἀφοῦ οἱ πολλοὶ εἶνε ἀπαραίτητοι ἵνα ἐπιζήσῃ ἡ Ἑλλάς ὡς ἱστορικὴ παρουσία. Ἐπέκεινα ὁμοῦ τῆς παρουσίας αὐτῆς ἡ Ἑλλάς εἶνε πολὺ τι πλέον. Ἐπέκεινα τῆς ὑπάρξεως ὑφίσταται ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον καταξιώνει τὴν ὑπαρξίν ὡς τὸ ἀπολύτως αὐτῆς ἕτερον, τὸ μερικῶς μόνον καὶ ἀτελῶς μετεχόμενον, ἡ ἰδέα τοῦ κάλλους ὄχι ὡς τὸ ἄσαρκον εἶδος τοῦ πλατωνικοῦ «Συμποσίου»¹, ἀλλ' ὡς μορφὴ ἀνθρωπίνη ἀπολύτου νοήματος, θεῖα ὑπόστασις εἰς τὸ μεταίχιμιον φύσεως καὶ ιδέας. Διότι ἡ ἑλληνικὴ φύσις, οὐδέποτε ὑπῆρξεν ἀπλῶς φευγαλέα τις γένεσις : ἡ ἑλληνικὴ φύσις, κρεουργομένη προσφάτως καὶ βεβηλουμένη, εἶνε οὐσία θεότητος. Ἀποκατάστασις αὐτῆς εἰς τὴν παλαιάν της ἀγνότητα εἶνε ἔργον πολὺ σπουδαιότερον τῶν χάριν περιηγητῶν ἐξωφραϊστικῶν προγραμμάτων· εἶνε ἡ ἐπάνοδος εἰς τὸν ὀρίζοντα τῆς θείας παρουσίας, ὡς τὴν ἀνίχνευσεν ἡ Ἑλλάς :

*Καὶ σήμερον τὰ δένδρα
καὶ τὰς πηγὰς σεβάζονται
δροσερὰς οἱ ποιμένες·
αὐτοῦ πλανῶνται ἀκόμα
ἢ Νηρηίδες².*

1. Πλάτ., Συμπόσ., 211a/b.

2. Ἄ. Κάλβου. Ἡ λύρα 1. Ὁ φιλόπατρις, ιδ'.

2.

WELT UND GESCHICHTE

Archaische Ansätze ihres Zusammenhangs*

Welt und Geschichte sind Begriffe, die nicht aufzuklären sind durch einen radikalen Neuansatz der Interpretation. Wenn wir überhaupt von einer philosophiegeschichtlichen Situation sprechen dürfen, die auch unsere Problemstellung und -beantwortung bestimmt, so finden wir auch hier den Horizont vorgezeichnet, in dem wir unsere Fragen zu stellen und zu gestalten genötigt sind. Denn Welt ist, der existenziellen Auffassung gemäß, nicht einfach das, worin wir uns alle befinden und bewegen, sondern vor allem der Ort der Entfremdung, der unser Verhältnis zur «Außen - welt» von je schon vorbestimmt. Geschichte, zum anderen, ist nicht einfach die objektive Zeitabfolge einzelner Geschehnisse, sondern vor allem Geschick, existentielle Haltung und Tragen - müssen. Welt wird daher als der Ort des Uneigentlichen erfaßt, Geschichte dagegen als die Dimension, in der sich der Einzelne wieder in die Welt zu verlieren oder aber die Welt zu überwinden und so zu seiner eigensten Möglichkeit zu kommen vermag. Wenn heute auch diese existenziellen Ansätze der Welt - Geschichte - Problematik selbst in Frage gestellt wurden und Welt wieder, der ursprünglich griechischen Auffassung gemäß, als der umfassendste Horizont menschlichen Verstehens, ja Seins überhaupt, verstanden zu werden scheint — eine Richtung, in der sich bekanntlich das ganze Denken E. Finks heute bewegt —, so wird dadurch die Aufgabe um so dringlicher, die philosophische Tradition wieder daran zu befragen und in einer erneuten Auseinandersetzung die Anfänge des Welt - Geschichte - Zusammenhanges im archaischen griechischen Denken für uns heute zu erschließen.

Trotz reicher philologischer Vorarbeit, bleibt unser Verständnis Heraklits noch brüchig und unsicher. Burnet folgt der physiologischen Interpretation des Dunklen so weit, daß er ihn in die Folge der Milesischen Schule versetzt und das Logosprinzip ganz im Sinne des Feuerelements versteht. Es ist dagegen die bedeutende Leistung Reinhardts gewesen, den herakliti-

* 'Ανακοίνωσις γενομένη εἰς τὴν Ὀλομέλειαν τοῦ 14ου Παγκοσμίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας (Βιέννη, 2-9 Σεπτεμβρίου 1968).

schen Logos als die Überwindung des Eleatischen eon zu erklären und Heraklits Leistung als die durch den ewigen Logos bewirkte Verbindung der sich stets im Werden und Umschlag befindenden Gegensätze zu interpretieren. Beide Auffassungen bleiben aber doch darum nicht schlüssig, weil sie jeweils Heraklits physiologisches oder ontologisches Erbe einseitig hervorheben und die Kosmosproblematik, um die es ja Heraklit vor allem geht, in Physik oder Logik verflachen. Freilich, die physischen Ansätze Heraklits — im Sinne der Milesischen Physik — sind nicht zu verkennen. Ich würde so weit gehen, daß ich eine bis ins Einzelne gehende Ähnlichkeit der Kosmogonien Anaximanders und Heraklits behaupte. Es wird ja in einem bedeutenden Pseudoplutarchischen Fragment (12 A 10) berichtet, daß Anaximander die Welt durch die ewige Bewegung (die sog. «dine») entstehen läßt, durch welche der anfängliche materielle Keim, das apeiron, in eine kältere, aus Erde und Luft bestehende Masse, und eine wärmere, diese als Hülle umschließende Feuerschale, gespalten wird. Anaximander spricht zwar von der Entstehung dieser unserer Welt; die apeiros arche aber erschafft, ihrer Natur gemäß, unendliche Welten, so daß man von einem durch die unendliche Differenzierung unveränderlich weitergehenden Weltentstehens und -vergehensprozesse bei Anaximander sprechen darf. Wenn man zunächst von dieser unendlichen Weltenreihe absieht, so bleibt doch unleugbar, daß Heraklits Fr. 31 (welches den Weltbildenden Prozeß der Elementenumwandlung beschreibt): «Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch» eine fast vollkommene Übereinstimmung mit der apeiros kinesis bei Anaximander aufweist: hier wie dort geht es doch um das Grundgesetz der Natur, welches die Urmasse in das Kalte und Schwere durch Verdichtung umwandelt, zugleich aber das leichtere Element, das Feuer, als Glutwirbel zu seinem ursprünglichen Zustand zurückkehren läßt. Daß Heraklit von ewiglebendem Feuer redet, wo Anaximander von unsterblichem apeiron spricht, braucht nur als eine, im Grunde genommen sekundäre, Verbesserung Heraklits der Lehre des älteren Denkers angesehen zu werden, da ja für beide die Urmasse eine zweifellos materielle bleibt.

Damit soll nicht gesagt sein, daß man sich der naturalistischen Interpretation Heraklits ohne Vorbehalt anschließen muß. Denn Ähnliches gilt auch von Heraklits Berührungspunkten mit der Eleatischen Lehre. Der Grundbegriff des heraklitischen Denkens ist bekanntlich das «xynon», das Gemeinsame. In Hinsicht auf das xynon wird zweifach unterschieden: zum einen gibt es das Reich der «polloi», der Vielen, deren Worte und Taten am apeiron teilhaben und deren Einsicht darum auch individuell bleibt (idia phronesis); zum anderen hebt sich die Dimension des Logos, des xynon, nach dessen Gesetz alles geschieht, hervor. Ist das nicht die parmenideische Lehre der

doxai broton, der Schein - meinungen der Sterblichen, die gleichfalls so verschieden sind, daß Parmenides (genau wie Heraklit im Fr. 1) sich genötigt fühlt, sie in einer relativ wahrscheinlichen und kohärenten Lehre, der Lehre der Doxa, zusammenzufügen, — und der «gerundeten, unerschütterlichen Wahrheit»? Das scheint in der Tat der Fall zu sein. Reinhardts Behauptung ist nun, Heraklits Leistung liege darin, daß er bei dieser Trennung (von doxa und Aletheia) *nicht*, wie Parmenides, stehengeblieben ist, sondern den Logos als das Gesetz der Physis, d.h. der natürlichen Gegensätze, erfaßt hat. Unterscheidet sich aber eigentlich Heraklitisch von Eleatischem durch die Logoslehre? Zwar wird der Logos (das xynon) im Fr. 114 mit dem Polisgesetz verglichen, welches die vielen menschlichen Gesetze nährt, es wird aber im Fr. 1 ausdrücklich betont, daß die gewöhnlichen Menschen das Bewußtsein für das, was sie nach dem Erwachen tun, verlieren, genau so wie es verlieren für das, was sie im Schläfe tun (Fr. 75, 89). Alles geschieht nach dem Logos, das macht aber die Realität des Werdens nicht weniger traumhaft, wie sich auch die täuschende doxa des Parmenides, trotz ihrer Zurückführung auf ein konsequent durchgeführtes System, nicht weniger täuschend bleibt. Wie konnte es auch anders sein, wenn das sophon, d.h. der Logos, der alle anderen logoi übertrifft, das von allem Abgesonderte (kechorismenon) ist, d.h. aber daß es von den traumhaften Erscheinungen der Welt vollkommen getrennt bleibt? Man sieht: wenn man die Logoslehre ins Einzelne verfolgt, scheint Heraklit ein so konsequenter Eleat zu sein, wie er vorher ein konsequenter Milesier schien.

Hier liegt eben der Kern der berühmten Frage nach der Ekpyrosislehre bei Heraklit. Daß Heraklit die Ekpyrosis der Welt nicht gelehrt hat, sondern alles durch dasselbe unwandelbare Gesetz ewig kreisen läßt, hat Reinhardt, auf Platons Autorität gestützt, behauptet. Aristoteles und die Stoiker berichten ausdrücklich das Gegenteil. Nach dem Vorhergesagten können wir vielleicht eine vermittelnde Antwort geben: das sophon, d.h. der Logos an sich, bleibt getrennt und unerschütterlich; es wandelt sich nur das Erscheinende, denn es hat kein Teil an der Unwandelbarkeit des Logos; bei Heraklit gibt es unendliche Welten genau so wie bei Anaximander (Fr. 89); nur das Gesetz ihrer Entstehung verändert sich nicht, denn dieses ist jeder Veränderung enthoben. Hier, glaube ich, können wir den Punkt erspüren, wo sich das eigentlich Heraklitische vom Milesischen und Eleatischen, das eigentlich Kosmologische vom Physiologischen und Ontologisch-logischen abhebt: denn, wenn das Einzelne, die individuelle Erscheinung (sei sie als individuelles on oder als eine unter anderen, unendlich vielen, Welten erfaßt) mit dem Logosgesetz verglichen wird, behält es immer den Charakter der Nur-Erscheinung, der doxa apatele. Nur indem es sich *gegen* den Logos erhebt, kann das eigent-

lich Kosmische, die Welt als realitas, entstehen. Im Fr. 72 heißt es: «Mit dem Logos, mit dem sie doch am meisten beständig verkehren, mit dem entzweien sich». Das griechische Wort für «entzweien» ist: «diapherontai», welches näher in Fr. 8 defindert wird: «die schönste Harmonie (das ist eben der Kosmos, die Welt) entsteht aus den diapheronta, der Entzweigung», das ist aber aus der eris, dem polemos: Fr. 80 «Nötig ist aber zu wissen, daß der Krieg xynon und die dike eris ist und daß alles nach der eris und dem chreon geschieht». Nicht daß damit das in einem anderen Zusammenhang Gesagte über das Geschehen nach dem Logos verneint wird: sicher geschieht alles nach dem Logos, sicher wissen die Menschen nicht, daß es so ist; dieses Nicht - wissen aber hat seine eigene Realität, es ist ein höchst positives diapheresthai vom Logos, im Wesen des Logos liegt das Walten - lassen des paralogon: der Grundgegensatz, aus dem alle anderen entspringen, ist der Gegensatz des Logos mit sich, der die einzige Möglichkeit der Weltentstehung bietet. Wäre nämlich kein Gegensatz, so wäre der Logos in seiner Transzendenz geblieben und hätte keine reale Welt, sondern nur Schein - welten hervor gebracht. Polemos, Krieg, ist xynon in einem ebenso realen Sinn wie der Logos selbst, er ist das Reale, in dem der Logos sein Gegenteil zuläßt und damit die Welt begründet: die Schlafenden bleiben, nach den Fragmenten 75 und 89, immer in ihrer Traumwelt; indem sie es aber tun, werden sie unbewußt Werker und Mitwirker an den Geschehnissen im Kosmos. Dies ist aber Geschichte. Nicht das logosbestimmte Geschehnis, sondern das paralogon des Krieges, der die Schlafenden, Träumenden, allein um ihr eigenes kleines und kleinliches Los sich kümmernden Menschen nach dem, was der Logos in seiner Transzendenz (chorismos) für sie als ihr Telos bestimmte, treibt; denn (Fr. 11) «alles was krecht, wird mit des (Logos) Geißelschlag gehütet».

Welches ist nun dieses Telos? In Fr. 53 heißt es: «Der Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen bringt zum Vorschein als Götter, die anderen als Menschen, (genau in derselben Weise wie er) die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien». Das Hauptwort des Fragments ist das Verbum: edeixe, bringt zum Vorschein. Wie durch den Krieg entschieden wird, wer die dike für sich hat und zum Freien wird, wer das adikon hat und geknechtet wird, so wird durch die Welt als ein ganzheitliches Kriegsgeschehen entschieden, daß die Menschen im Ganzen sich in der adikia befinden und Gott der einzige Erscheinen - dürfende ist. Das Chreon des Krieges ist das imperative «chre» (es soll), welches die Hybris zu löschen befiehlt «mehr noch als Feuerbrunst» (Fr. 43). Darum also, in seiner List, benutzt der Logos die Menschen durch sein Sie - von - ihm - diapheresthai - lassen, um durch ihre Demütigung sich selbst als Gott, als den schlechthin Scheinenden zu zeigen.

Nicht Gott schafft die Welt (Er. 30), sondern die Welt, durch den Krieg gedemütigt, offenbart den transzendenten Glanz des Logos, den Logos als Gott. Die Orphiker haben es nicht anders ausdrücken können: Chronos, mit dem sich Ananke (d.h. das chreon) verbindet, ist Herakles, der Krieger und Dulder, der die Welt auf seiner Schulter trägt. Wenn aber die eiförmige Welt zerbricht, erscheint der Phanes, der Scheinende. Ist das nicht ein Gedanke, der in merkwürdiger Weise in die Nähe der christlichen Offenbarungslehre rückt?

GRIECHISCHE METAPHYSIK

in der heutigen Krise des Menschen *

Wenn man heute von einer Krise des Menschen spricht, meint man damit eine metaphysische Krise. Das Wort bedeutet ursprünglich Entscheidung und Trennung, vor allem aber, heute, Zeit des Übergangs, Sonderung des Neuen vom Alten. Wenn wir also behaupten, daß der Mensch sich heute in einer Krise befindet, so hat das «zunächst und zumeist» den Sinn, daß er in sich eine Spaltung erfährt, in der er das Alte überwindet, hat aber noch nicht das Neue eingetreten. Krise wäre demnach eine psychologisch - soziologische Kategorie, das eigentümliche Gefühl, das Zeiten des Übergangs gewöhnlich begleitet. Und doch, man kann irgendwie spüren, daß diese zeit - psychologische Deutung der Eigentümlichkeit der heutigen Krise des Geistes kaum Genüge tut. Diese ist ja nicht einfach Übergang, sondern etwas viel Tieferes und Wesentlicheres: es geht ja heute nicht einfach um einen Wechsel der Qualität, sondern vor allem um eine, wenigstens mögliche, Wandlung des Wesens, welches den Menschen kennzeichnet. Wesen ist aber Sache der Metaphysik. Darum ist auch die Krise der Gegenwart eine metaphysische, weil sie eben auf eine Entscheidung über das Wesen des Menschen hinweist.

Wenn wir zunächst diesen Gedanken an Hand der Philosophie Heideggers verfolgen, so tun wir es nicht, weil das Kritische in der heutigen Lage des Menschen nicht überall vorkommt, sondern ganz einfach, weil Heideggers Philosophie den zur Zeit genauesten Ausdruck einer Situation darstellt die an sich gedanklich schwer zu bemeistern ist. Heideggers Philosophie, besonders die neueste, ist gewiß nicht leicht; so folgen wir darum einer Interpretation, die wir Prof. Max Müller verdanken und die, wie uns scheint, geeignet ist, Heideggers Stellung zur griechisch - europäischen metaphysischen Tradition klar zu Tage zu bringen¹. Prof. Müller setzt zunächst an mit der Unterschei-

* *Ανακοίνωσις γενομένη εἰς τὸ 14ον Παγκόσμιον Συνέδριον Φιλοσοφίας (Βιέννη, 2 - 9 Σεπτεμβρίου 1968).

1. Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 1958.

dung von Existenzialismus und Existenzphilosophie. Existenzialismus ist die (wenn auch in einem negativen Sinn) theologisierende Philosophie Sartres, die, ähnlich wie die Scholastik, zwischen *essentia* und *existentia* unterscheidet und die unter letzterer das nackte, leere Dasein, die faktische Existenz (im Sinne einer Freimachung vom Materiellen) versteht; durch Bejahung der *existentia* als Fundamentes seiner Ontologie verwirft Sartre entscheidend die Möglichkeit jeder Metaphysik, da diese seit Platon auf den Vorrang des Wesens, der *essentia*, über die *existentia* begründet wurde. Existenzphilosophie dagegen, die eigentümliche Leistung Heideggers, setzt das Wesen, den über die leere Existenz sich erhebenden *ordo* der *essentiae* voraus, i.e. das angeschaute *eidos*, dessen Verwirklichung eben die Dinge dieser Welt sind; *eidos* aber impliziert den Schauenden, das das *eidos* vernehmende und geschichtlich als solches sich allmählich entdeckende Subjekt. Wesensphilosophie der Antike und Subjektivitätsphilosophie der Neuzeit sind also korrelativ zu einander und Heideggers Tat besteht nun darin, daß er das Sein, den über diese Korrelation sich erhebenden Grund der Differenz von Subjekt und Wesen, eigens zu denken versuchte. Nach diesem Versuch soll jetzt das Wesen des Menschen neu definiert werden. Der Mensch wird als Eksistenz erfaßt, als Aus - stehen und demütig - auf - das - Sein - Warten, als ein Bereit - sein für die zu - künftige Offenbarung des Seins, als ein Da - sein also da er der einzig mögliche Ort ist, wo diese Offenbarung geschehen kann, das zur Schau immer bereite Subjekt eines möglichen *eidos*. Heideggers Philosophie ist demnach, nicht anti - theologisch wie Sartres, wohl aber vor - theologisch, da sie den Raum frei macht für die künftige Offenbarung des Wesens des höchsten Seienden, Gottes.

Es wäre lehrreich zu sehen, wieweit diese Auffassung der metaphysischen Situation unserer Zeit der inneren Entwicklung und endgültigen Gestaltung der griechischen Metaphysik entspricht. Unter «griechischer Metaphysik» verstehe ich — im Gegensatz zum oben angeführten Gedankengang — nicht nur die antike Ontologie von Platon und Aristoteles, sondern vor allem die dialektische Differenzierung, die die metaphysischen Grundbegriffe des griechischen Denkens erst in der Spätantike, dann im patristischen Alter und letztlich auch im Florentinischen Konzil erfahren haben. Diese drei Etappen bilden, in der Tat, eine Einheit, welche dadurch gekennzeichnet wird, daß der Begriff der *hypostasis* (*substantia*), ein spätgekommener Terminus der metaphysischen Spekulation, aus den Naturwissenschaften durch die Stoa entlehnt, allmählich eine so reiche innere Differenzierung erfuhr, daß man in seiner Geschichte das metaphysische Schicksal des Griechentums am deutlichsten verfolgen kann. Das Wort *hypostasis* bedeutet ursprünglich, etymologisch betrachtet, das sichere Fundament, auf das man die Füße setzen

kann, die Grundlage; diese Bedeutung ist wohl der Grund des medizinisch-physikalischen Gebrauchs des Verbums im Sinne von: Sich - absetzen fester Stoffe aus Flüssigkeiten (z.B. des Salzes im Wasser) und weiter von: Sinnfälligwerden und In-Erscheinung-treten schlechthin. In letzterem Sinne haben die Stoiker von *hyphistasthai* als von einem Realisierungsprozeß gesprochen, in welchem die Materie aus einem noch latenten Zustand in eine manifeste Erscheinungsform übergeht. Es ist demnach nicht schwer einzusehen, wie das Substantivum *hypostasis* zur Bedeutung der *realitas* oder des Bestandes kam : wenn *hyphistasthai* das Werden zum Sein bedeutet, kann das Substantivum nur noch das Ergebnis dieses Werdens ausdrücken¹.

Nun hat sich der Neoplatonismus diesen stoisch gefärbten Begriff in merkwürdiger Weise angeeignet. *Hypostasis* ist weder das transzendente *hen*, der verborgene Grund alles Seins, noch aber die Materie, das *anypostaton* überhaupt, welches einen schwachen Abglanz des Seins darstellt. *Hypostasis* ist vor allem der *nous*, das *authypostaton*, das in sich zwar (in Gegensatz zur materiellen Welt, die nur durch *participatio* am Sein teilhat) Bestehende, wohl aber aus dem verborgenen Grund, dem *hen*, emanierte Sein. So wird, scheint es, der Materialismus der Stoa zugunsten eines reinen Platonismus überwunden und die *realitas* des *on noeton*, der *essentia*, wiedergewonnen. Und doch ist diese Ontologie viel nuancierter als die platonische. Platon hat ja an der Trennung des *on aistheton* vom *on noeton* bis zum Ende festgehalten und das zweite, die *essentia*, als ein der Materie ermangelndes Sein gefaßt; Plotin dagegen denkt die Materie *in* der *essentia* *vor* *ihr* Manifestation in der Region des Unternoeton, der natürlichen Welt, genau so wie Aristoteles die *essentia* als die «*synolos ousia*» definiert, «*worin auch die Materie eingehalten wird*» (*enestai kai he hyle*)². Obwohl also, wie es scheint, der Neoplatonismus eine Rückkehr zur platonischen Metaphysik darstellt, ist er in der Tat eher ein konsequent durchgedachter Aristotelismus; die plotinische *hypostasis noete* ist, mit anderen Worten, nur eine andere Form der aristotelischen *ousia*. Wenn man also von einer Wesensmetaphysik spricht, so muß man damit die spezifische Bedeutung der *essentia* in ihrer endgültigen Form im Neoplatonismus verstehen.

Das hat seinen guten Grund darin, daß diese Lehre von der *essentia* die unentbehrliche Voraussetzung für die griechisch - patristische Auffassung des Begriffs der *existentia* oder *hyparxis* bietet. Platon konnte noch, gestützt auf die absolute Trennung zwischen *kosmos aisthetos* und *kosmos noetos*, die Welt der sinnlichen Erscheinungen als das Produkt einer unvollkommenen

1. H. Dörrie, 'Υπόστασις, Wort- und Bedeutungsgeschichte, Göttingen 1955.

2. *Metaph.* Z II, 1037a 29.

mimesis der Ideen (der noeta) auffassen. Plotin dachte entsprechend die Seele als die zweite übersinnliche hypostasis, die *unter* dem nous steht und zwischen ihm und der Welt der Sinnen schöpferisch vermittelt. Schon Proklos aber, der letzte bedeutende Vertreter der antiken Wesensmetaphysik, bahnt eine Richtung an, die unmittelbar auf die Existenzmetaphysik der Patristik führt: das on (das Seiende) steht nach Proklos *über* der ousia (der essentia) und «ist gekennzeichnet durch die hyparxis (die existentia)»: to on charakterisetai kata ten hyparxin (Theol. Plat. 180). In genau dem gleichen Sinne spricht die Patristik von hypostasis als von einem anderen Wort für hyparxis, existentia, und zwar die existentia des Logos, der schöpfenden und rettenden Potenz der Welt, der in seiner Person Sinnliches und Übersinnliches vereint in einer Weise, die die konkrete Existenz der Welt als von uns verschieden erst ermöglicht: der göttliche Logos ist, nach Athanasios, eine überessentielle (hyperousia) hypostasis, da er nur so das Gefallene retten kann; und Johannes Damascenus präzisiert weiter¹ daß die hypostasis im Sinne der existentia zwei Bedeutungen hat: die der natürlichen, kreatürlichen Dinge, und die der übernoete existentia oder Person des göttlichen Logos, der die durch ihn entstandene und gerettete Welt als eine durch ihn gleichfalls überessential bestimmte begründet.

Wenn hypostasis in der Antike essentia, in der Patristik existentia bedeutet, nimmt sie allmählich während der byzantinischen Ära, eine dritte — ich würde sagen definitive — Färbung an, die des überexistentiellen, nicht mehr zu partizipierenden Kernes der essentia, d.i. die Bedeutung des Subsistentiellen. Schon Proklos hatte die henades als das Göttliche im Sein definiert, als diejenigen Hypostasen, die zwischen dem hen und dem on noeton stehen und, obwohl individuell (da sie ja dem hen teilhaben), das Getrennte (choriston), i.e. den kosmos noetos, die essentia, als dessen übernoete arche durch pro-noia begründen. Es war darum zu erwarten, daß eine weitere Schwierigkeit entstehen würde, sobald man unternommen hätte, diese Henaden in ihrem Verhältnis zum anderen Übernoeton zu bestimmen: werden die Henaden vom Seienden oder — christlich ausgedrückt — wird der Geist (das pronoun) vom Logos - Sohn emanieren? Das hat, bekanntlich, die römisch-katholische Kirche behauptet und entsprechend das Nicenum ausgelegt (filioque). Die griechisch - orthodoxe Kirche hat dagegen den Begriff der hypostasis weiter differenziert und die hypostasis des Sohns von der hypostasis des Geistes (das Existenzielle vom Henadischen) streng geschieden. Während demzufolge Bessarion die Emanation des Geistes durch den Sohn lehrt und sich, mit guten Gründen, der christologisch orientierten römisch - katholischen

1. PG, 94, 828a-b.

Metaphysik der Existenz anschließt, behauptet Marcus, Bischof von Ephesos, daß Sohn und Geist beide emanationes des Vaters sind, die sich von einander dadurch unterscheiden, daß zwischen ihnen eine absolute, kontradiktorische Differenz besteht (te kata ten antiphasin antitithesei¹). Das bedeutet aber, daß, wo der Sohn ist, der Geist nicht mitanwesend sein kann und, wo sich der Geist offenbart, der Sohn nicht mehr nötig ist. Ist das aber nicht eine Aufhebung des Christentums? Und stellt nicht diese Substanzmetaphysik eine vollkommene Überwindung der christologischen, weltorientierten Existenzmetaphysik des Abendlandes dar?

Das sind zweifellos Fragen, die an die Grenzen unserer metaphysischen Erfahrung rücken. Wenn Heidegger den Menschen als Eksistenz auffaßt, als Aus - stand zum Sein und offenen Horizont der Offenbarung Gottes, hat er in Wirklichkeit noch nicht den Raum der Existenzmetaphysik überwunden: Gott bleibt immer noch «das höchste Seiende», und der Mensch als sein Erscheinungsort verläßt immer noch nicht die Geschichte, die wiederum der einzige Ort des Menschen ist. Substanzmetaphysik, dagegen, schreitet jenseits des Menschen und seiner Geschichte, ja jenseits der Welt, in eine schlechthin apokalyptische Dimension: damit sich Gott offenbart, muß die Welt vergehen oder wenigstens wieder geschenkt werden als eine total neue Gabe des Geistes. Darum ist Seinsmetaphysik im Sinne Heideggers noch vor - substanzial, gleichsam der Prolog der Auseinandersetzung von Philosophie und Theologie. Substanzmetaphysik dagegen rückt aber schon tief in diese Auseinandersetzung hinein. Die Krise der Metaphysik kann also heute sehr wohl eine radikal neue Bestimmung des Wesens des Menschen durch eine souveräne Entscheidung Gottes über ihn bedeuten: die Krise des Menschen heute wäre demnach nichts weniger als die Krisis Gottes über den Menschen.

ΔΗΜ. Ι. ΚΟΥΤΣΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ

1. PG, 161, 73.