

EDMUND HUSSERL

**Η κρίση της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας
και η φιλοσοφία**

μετ. Πάυλος Κόντος

αδημοσίευτο υλικό

I

[314] Σε αυτή τη διάλεξη¹ θα ήθελα να τολμήσω την απόπειρα να αντλήσω από το τόσο πολυ-επεξεργασμένο ζήτημα της ευρωπαϊκής κρίσης ένα νέο ενδιαφέρον, εκθέτοντας την ιστορικο-φιλοσοφική ιδέα (ή το τελολογικό νόημα) της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας. Στο μέτρο που θα καταδείξω, σε αυτή τη συνάφεια, την ουσιώδη λειτουργία που καλούνται να επιτελέσουν, υπό αυτή την οπτική, η φιλοσοφία και οι διακλαδώσεις της (δηλαδή, οι επιστήμες μας), το ζήτημα της ευρωπαϊκής κρίσης θα λάβει μια νέα διασάφηση.

Ας συνδέσουμε τις παραπάνω σκέψεις με κάτι που είναι γνωστό σε όλους, με τη διάκριση ανάμεσα στη φυσική επιστήμη της ιατρικής και την αποκαλούμενη «φυσική θεραπευτική».² Εάν η δεύτερη πηγάζει, στο εσωτερικό τής εν γένει ζωής ενός λαού, μέσα από την απλοϊκή/προθεωρητική εμπειρία και μέσα από την παράδοση, η ιατρική ως φυσική επιστήμη πηγάζει μέσα από την αξιοποίηση των εναργών θέσεων ορισμένων καθαρά θεωρητικών επιστημών, αυτών για την ανθρώπινη σωματικότητα και, καταρχάς, της ανατομίας και της φυσιολογίας. Αυτές ωστόσο, με τη σειρά τους, εδράζονται επί των θεμελιωδών επιστημών που εξηγούν με τρόπο καθολικό τη φύση εν γένει, δηλαδή επί της φυσικής και της χημείας.

Ας στρέψουμε τώρα το βλέμμα μας από την ανθρώπινη σωματικότητα στην ανθρώπινη πνευματικότητα, δηλαδή στο θεματικό αντικείμενο των αποκαλούμενων επιστημών του πνεύματος. Σε αυτές, το θεωρητικό ενδιαφέρον κατευθύνεται αποκλειστικά επί των ανθρώπων ως προσώπων και επί της προσωπικής τους ζωής και των προσωπικών τους δημιουργιών και, σύστοιχα, επίσης επί των μορφωμάτων που προκύπτουν από αυτές τις δημιουργίες. Η προσωπική ζωή συνιστά κοινοτικοποιημένη ζωή ως Εγώ και Εμείς εντός τού ορίζοντα μιας κοινότητας. Και μάλιστα, μέσα σε κοινότητες διάφορων μορφών, απλούστερων ή υψηλότερης βαθμίδας, όπως

¹ [Σημείωση του Εκδότη] Αυτό το κείμενο παρουσιάστηκε ως διάλεξη υπό τον τίτλο «Η φιλοσοφία εντός της κρίσης της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας» στον *Πολιτιστικό Κύκλο* της Βιέννης, στις 7 και 10 Μαΐου 1935.

² [ΣτΜ.] Η διάκριση των δύο διαφορετικών σημασιών της έννοιας «φύση» (*Natur-*), όπως αυτή εμφανίζεται στις διατυπώσεις «φυσική επιστήμη» και «φυσική θεραπευτική», θα αποτελέσει ουσιαστικά το αντικείμενο όλης της διάλεξης και, άρα, δεν απαιτείται εδώ κάποια άλλη διαφοροποίησή τους.

είναι [315] η οικογένεια, το έθνος και οι υπερεθνικές κοινότητες. Η λέξη *ζωή* δεν έχει εδώ το νόημα που έχει στη φυσιολογία, αλλά σημαίνει ζωή ικανή για σκοποθεσία, ζωή που δημιουργεί πνευματικά μορφώματα: με την ευρύτερη έννοια, ζωή που δημιουργεί πολιτισμό στο πλαίσιο της ενότητας μιας ιστορικότητας. Όλα τα παραπάνω αποτελούν αντικείμενο ποικίλων επιστημών του πνεύματος. Προφανώς, ισχύει και εδώ η διάκριση ανάμεσα σε μια ευδοκίμηση πλήρη ισχύος και σε κατάπτωση, δηλαδή, όπως επίσης θα μπορούσαμε να πούμε, ανάμεσα σε υγεία και αρρώστια, και τούτο ισχύει για κοινότητες, για λαούς, για κράτη. Ως εκ τούτου, το ερώτημα που ακολουθεί δεν είναι τόσο ξένο προς τα παραπάνω: πώς είναι δυνατόν, σε αυτή την προοπτική, να μην έχει φθάσει κανείς σε μια επιστημονική ιατρική, σε μια ιατρική των εθνών και των υπερεθνικών κοινοτήτων ; Τα ευρωπαϊκά έθνη είναι άρρωστα και η ίδια η Ευρώπη, έτσι λέμε, βρίσκεται σε κρίση. Βέβαια, ούτε εδώ λείπει κάτι σαν φυσική θεραπευτική. Πράγματι, θα κατακλυστούμε σύντομα από μια πλημμύρα απλοϊκών και υπέρμετρων προτάσεων για μεταρρύθμιση. Αλλά γιατί οι επιστήμες του πνεύματος με την τόσο πλούσια ανάπτυξή τους αποποιούνται την υπηρέσία εκείνη που οι φυσικές επιστήμες ευδόκιμα ασκούν στη δική τους σφαίρα ;

Όσοι είναι εξοικειωμένοι με το πνεύμα των σύγχρονων επιστημών δεν θα μείνουν αμήχανοι στην προσπάθειά τους να δώσουν μια απάντηση. Το μεγαλείο των φυσικών επιστημών συνίσταται σε τούτο, στο ότι δεν ικανοποιούνται με μια εποπτική εμπειρία (*Empirie*) καθώς, στα μάτια τους, κάθε περιγραφή της φύσης αποτελεί απλώς μεθοδολογική μετάβαση προς μια ακριβή εξήγηση και, τελικά, προς την φυσική-χημική εξήγηση. Οι φυσικές επιστήμες έχουν τη γνώμη ότι οι «απλώς περιγραφικές» επιστήμες μάς προσδένουν στις περατότητες του γήινου περιβάλλοντος-κόσμου. Αντίθετα, θεωρούν ότι, χάρη στη μέθοδό της, η μαθηματική-ακριβής φυσική επιστήμη περιλαμβάνει επιπλέον και τις απειρότητες στην πραγματικότητά τους και στις πραγματικές τους δυνατότητες. Θεωρούν ό,τι δίδεται με τρόπο εποπτικό ως ένα απλώς υποκειμενικό και σχετικό φαινόμενο, και μας διδάσκουν να ερευνήσουμε την ίδια την υπερ-υποκειμενική (την «αντικειμενική») φύση, προσεγγίζοντάς την συστηματικά και σύμφωνα με ό,τι ισχύει απροϋπόθετα και καθολικά για τα στοιχεία και τους νόμους της. Ταυτόχρονα διδάσκουν ότι κάθε εποπτικό συγκεκριμένο στοιχείο που έχει δοθεί από πριν εποπτικά, είτε είναι άνθρωπος είτε ζώο είτε ουράνιο σώμα, θα πρέπει να εξηγηθεί με βάση τα έσχατα όντα. Δηλαδή, διδάσκουν να οδηγηθούμε επαγωγικά από τα εκάστοτε φαινόμενα που δίδονται ως γεγονότα στις μελλοντικές δυνατότητες και πιθανότητες, και τούτο σε

τέτοιο εύρος και με τέτοια ακρίβεια, ώστε η τελική εξήγηση να υπερβαίνει κάθε εμπειρία προσδεδεμένη στην εποπτεία. Οι συνέπειες της εσωτερικά συνεκτικής διαμόρφωσης των ακριβών [316] επιστημών τα νεότερα χρόνια ήταν μια πραγματική επανάσταση στην κυριαρχία της τεχνικής επί της φύσης.

Όλως διαφορετική, δυστυχώς (δεδομένης της παραπάνω σύλληψης του ζητήματος, που θα πρέπει να έχει ήδη γίνει ολοκληρωτικά σαφής), και μάλιστα εξαιτίας εσωτερικών αιτιών, είναι η κατάσταση αναφορικά με τη μεθοδολογία των επιστημών του πνεύματος. Η ανθρώπινη πνευματικότητα, έτσι φαίνεται πράγματι, θεμελιώνεται πάνω στην ανθρώπινη φύση και κάθε μεμονωμένη ανθρώπινη ψυχική ζωή στηρίζεται στη σωματικότητα³, όπως και κάθε κοινότητα στηρίζεται στα σώματα των μεμονωμένων ανθρώπων που αποτελούν μέλη της. Εάν λοιπόν, αναφορικά με τα φαινόμενα που αποτελούν αντικείμενο των επιστημών του πνεύματος, οφείλει να είναι δυνατή μια πραγματικά ακριβής εξήγηση και, περαιτέρω, εάν οφείλει να είναι δυνατή μια επιστημονική πρακτική το βεληνεκές της οποίας θα ήταν εξίσου ευρύ με εκείνο των επιστημών στη σφαίρα της φύσης, τότε οι επιστήμονες των επιστημών του πνεύματος δεν θα έπρεπε να εξετάζουν μόνο το πνεύμα ως πνεύμα αλλά να προχωρούν προς τα πίσω, προς τη σωματική υποδομή, και να διεξάγουν τις εξηγητικές τους έρευνες μέσω της ακριβούς επιστήμης της φυσικής και της χημείας. Αυτό, ωστόσο, αποτυγχάνει (και ως προς αυτό τίποτε δεν πρόκειται να αλλάξει όσο μακριά κι αν τυχόν κοιτάξουμε στο μέλλον), καθώς προσπίπτει στην πολυπλοκότητα των ψυχοφυσικών-ακριβών ερευνών που απαιτούνται όχι μόνο αναφορικά με τους μεμονωμένους ανθρώπους αλλά, προπάντων, αναφορικά με τις μεγάλες ιστορικές κοινότητες. Εάν ο κόσμος ήταν μια κατασκευή που αποτελείτο, ούτως ειπείν, από δύο σφαίρες πραγματικότητας με ίσες δικαιοδοσίες, από τη φύση και το πνεύμα, κι αν καμιά δεν έχαιρε κάποιου προνομίου επί της άλλης (προνομίου είτε ως προς τη μέθοδο είτε ως προς το πράγμα), τότε η κατάσταση θα ήταν διαφορετική. Αλλά μόνον τη φύση είναι δυνατόν να πραγματευθούμε σαν να ήταν ήδη ένας κλειστός κόσμος, μόνο η φυσική επιστήμη είναι σε θέση να κάνει αφαίρεση κάθε πνευματικού στοιχείου και να ερευνήσει με αδιάσπαστη εσωτερική συνοχή τη φύση καθαρά ως φύση. Αντιθέτως, εάν εξετάσουμε το ζήτημα αντιστρόφως, μια τέτοια εσωτερικά

³ Σε αυτό το κείμενο, ο Husserl χρησιμοποιεί τους όρους *Leiblichkeit* και *Körperlichkeit* ως συνώνυμους, παρά το ότι ο ίδιος τούς είχε διαφοροποιήσει και μάλιστα είχε αναλύσει τη διαφορά τους με τρόπο εξαντλητικό.

συνεκτική αφαίρεση της φύσης δεν οδηγεί τον επιστήμονα των επιστημών του πνεύματος (εκείνον που ενδιαφέρεται αμιγώς για το πνευματικό στοιχείο) σε έναν κλειστό, καθαρά πνευματικό και εσωτερικά συνεκτικό «κόσμο», έναν «κόσμο» που θα μπορούσε να αποτελέσει το αντικείμενο μιας καθαρής και καθολικής επιστήμης του πνεύματος ως παράλληλης προς τις φυσικές επιστήμες. Διότι η ζωική πνευματικότητα, αυτή της «ψυχής» των ανθρώπων και των ζώων στην οποία και ανάγεται κάθε τέτοια πνευματικότητα, στηρίζεται αιτιακά και με ιδιαίτερο τρόπο στη σωματικότητα. Έτσι γίνεται κατανοητό ότι ο επιστήμονας των επιστημών του πνεύματος που ενδιαφέρεται καθαρά για το πνευματικό στοιχείο δεν μπορεί να εξέλθει από το περιγραφικό επίπεδο, από μια ιστορία⁴ του πνεύματος και, συνεπώς, παραμένει προσδεδμεμένος στις εποπτικές περατότητες, πράγμα που το δείχνει κάθε σχετικό παράδειγμα. Π.χ., ένας ιστορικός δεν μπορεί να πραγματευθεί την αρχαιοελληνική ιστορία [317], χωρίς να λάβει υπόψη του και τη φυσική γεωγραφία της αρχαίας Ελλάδας, την αρχιτεκτονική της, τη σωματικότητα των οικοδομημάτων κτλ. Αυτό μοιάζει εντελώς αυτονόητο.

Αλλά τι θα συνέβαινε εάν όλος αυτός ο τρόπος σκέψης που εμφανίζεται στην παραπάνω παρουσίαση εδράζεται επί μοιραίων προκαταλήψεων και εάν, δεδομένων των συνεπειών του, είναι συνένοχος για την εκδήλωση της ευρωπαϊκής αρρώστιας ; Και πράγματι (αυτή είναι η πεποίθησή μου, πράγμα που ελπίζω να το καταστήσω κατανοητό στη συνέχεια), εδώ βρίσκεται μια ουσιώδης πηγή εκείνης της αυτοκατανόησης εξαιτίας της οποίας ο σύγχρονος επιστήμονας αφενός κρίνει ως ολωσδιόλου ανάξια διερεύνησης τη δυνατότητα να θεμελιωθεί μια καθαρή, κλειστή στον εαυτό της και καθολική επιστήμη του πνεύματος και αφετέρου, ταυτόχρονα, απορρίπτει αυτή τη δυνατότητα ευθύς εξαρχής.

Θα ήταν προς όφελος της διασάφησης του προβλήματος της Ευρώπης μας το να εισδύσουμε για λίγο στο παραπάνω ζήτημα και να ξεγυμνώσουμε τις ρίζες τής παραπάνω επιχειρηματολογίας που φάνταζε σε πρώτη ματιά αυτονόητη. Ο ερευνητής της ιστορίας, του πνεύματος, του πολιτισμού, όποια κι αν είναι η σφαίρα που θεματοποιεί, εξετάζει πάντα, ανάμεσα σε άλλα φαινόμενα, και αυτό της φύσης,

⁴ Κατά κανόνα, όταν ο Husserl αναφέρεται στην ιστορία ως εμπειρική επιστήμη των γεγονότων χρησιμοποιεί, όπως εδώ, τον όρο *Historie*. Αντίθετα, όταν αναφέρεται στην ιστορικότητα του πνεύματος σύμφωνα με τους νόμους της σφαίρας του πνεύματος και ανεξάρτητα από τα ιστορικά γεγονότα ως συμβεβηκότα, χρησιμοποιεί τον όρο *Geschichte*.

natura,⁵ και στο παράδειγμά μας τη φύση της αρχαίας Ελλάδας. Αλλά αυτή η φύση δεν είναι η φύση με το νόημα που έχει ο όρος στις φυσικές επιστήμες, αλλά αυτό που ίσχυε ως φύση για τους αρχαίους Έλληνες, αυτό που παρουσιαζόταν μπροστά στα μάτια τους και στο πλαίσιο του περιβάλλοντος-κόσμου τους ως φυσική πραγματικότητα. Πληρέστερα: ο ιστορικός περιβάλλοντος-κόσμος των Ελλήνων δεν είναι ο αντικειμενικός κόσμος με το δικό μας νόημα, αλλά η δική τους «παράσταση του κόσμου», δηλαδή ο δικός τους υποκειμενικός τρόπος να αποδίδουν ισχύ στον κόσμο και στις εγκόσμιες πραγματικότητες που ίσχυαν για αυτούς, μεταξύ των οποίων συγκαταριθμούνταν, για παράδειγμα, οι θεοί, οι δαίμονες κτλ.

‘Περιβάλλοντος-κόσμος’ είναι μια έννοια που έχει θέση αποκλειστικά μέσα στη σφαίρα του πνεύματος. Το ότι ζούμε μέσα στον εκάστοτε περιβάλλοντα-κόσμο μας, ο οποίος ισχύει για κάθε μας μέριμνα και προσπάθεια, αποτελεί ένα δεδομένο που λαμβάνει χώρα αμιγώς στη σφαίρα της πνευματικότητας. Ο περιβάλλοντος-κόσμος μας είναι ένα πνευματικό μόρφωμα εντός μας και εντός της ιστορικής μας ζωής. Συνεπώς, δεν υπάρχει εδώ κανείς λόγος για όποιον θεματοποιεί το πνεύμα ως πνεύμα να απαιτήσει μια άλλη εξήγηση από αυτήν που αναφέρεται αμιγώς στην πνευματική σφαίρα. Και, συνεπώς, ισχύει εν γένει ότι στερείται νοήματος το να αντιμετωπίζουμε τη φύση υπό την έννοια του περιβάλλοντος-κόσμου ως κάτι ξένο προς το πνεύμα και, συνακόλουθα, το να θέλουμε να οικοδομήσουμε το υπόστρωμα των επιστημών του πνεύματος μέσω των φυσικών επιστημών για να καταστήσουμε, υποτίθεται, τις πρώτες ακριβείς.

Προφανώς, το παραπάνω θα σήμαινε επίσης να λησμονήσουμε εντελώς ότι η φυσική επιστήμη (όπως κάθε επιστήμη εν γένει) αποτελεί ένα γενικό τίτλο για [318] πνευματικά επιτεύγματα, και συγκεκριμένα για τα επιτεύγματα των συνεργαζόμενων μεταξύ τους φυσικών επιστημόνων, και ότι ως τέτοια ανήκει, όπως όλα τα πνευματικά συμβάντα, στον ευρύ κύκλο όσων θα πρέπει να εξηγηθούν σύμφωνα με τις επιστήμες του πνεύματος. Δεν είναι λοιπόν χωρίς νόημα και φαύλος κύκλος το να θέλει κάποιος να εξηγήσει το ιστορικό συμβάν «φυσική επιστήμη» σύμφωνα με τις φυσικές επιστήμες; Το να εξηγήσει δηλαδή τη «φυσική επιστήμη» εισάγοντας μέσα στην εξήγηση την ίδια τη φυσική επιστήμη και τους φυσικούς νόμους, τη στιγμή που

⁵ [ΣτΜ.] Εισάγοντας τον λατινικό όρο *natura* ως επεξήγηση του όρου «φύση» αποδίδουμε τη γερμανική διατύπωση: *physische Natur*, που θα έπρεπε κατά λέξη να μεταφραστεί ως «φυσική φύση». Η ακριβής σημασία του όρου αποσαφηνίζεται στην επόμενη πρόταση.

αυτή η επιστήμη ως πνευματικό δημιούργημα⁶ αποτελεί μέρος του ίδιου του προβλήματος;

Τυφλωμένοι από τον νατουραλισμό (όσο κι αν ίσως οι ίδιοι μάχονται εναντίον του στα λόγια), οι επιστήμονες των επιστημών του πνεύματος απέτυχαν ολοκληρωτικά ακόμα και να θέσουν το πρόβλημα μιας καθολικής και αμιγούς επιστήμης του πνεύματος, να θέσουν το ερώτημα για μια θεωρία της ουσίας του πνεύματος αμιγώς ως πνεύματος, για μια θεωρία που, έχοντας ως στόχο να κατακτήσει επιστημονικές εξηγήσεις με ένα απολύτως οριστικό νόημα, θα αναζητά την απροϋπόθετη καθολικότητα της πνευματικότητας σύμφωνα με τα στοιχεία και τους νόμους της.

Οι μέχρι τώρα στοχασμοί μας σχετικά με τη φιλοσοφία του πνεύματος μάς εξασφαλίζουν την ορθή στάση για να συλλάβουμε και να πραγματευθούμε το θέμα μας που είναι η πνευματική Ευρώπη ως ένα ζήτημα που ανήκει αμιγώς στη σφαίρα της επιστήμης του πνεύματος και, καταρχάς, στην ιστορία του πνεύματος. Όπως ειπώθηκε ήδη και στις εισαγωγικές μας προτάσεις, θα πρέπει να καταστεί ορατή μια αξιοπρόσεκτη τελολογία που είναι, τρόπον τινά, εγγενής στην Ευρώπη μας και μόνο σε αυτήν, και μάλιστα να καταστεί ορατό ότι αυτή η τελολογία συνδέεται εντελώς στενά με τη διάνοιξη ή την έλευση της φιλοσοφίας και των διακλαδώσεών της, δηλαδή των επιστημών (με το νόημα που αυτές είχαν σύμφωνα με το αρχαιοελληνικό πνεύμα). Αυτό μας προϊδεάζει ήδη για το ότι θα πρόκειται ταυτόχρονα για τη διασάφηση των βαθύτερων αιτίων που εξηγούν την προέλευση του μοιραίου νατουραλισμού ή, επίσης, πράγμα που θαδειχθεί ότι είναι ίσης σημασίας, την προέλευση του σύγχρονου δυισμού αναφορικά με την ερμηνεία του κόσμου. Τελικά, θα πρέπει να φέρουμε στο φως το αυθεντικό νόημα της κρίσης της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας.

⁶ [ΣτΜ.] *Leisten* και *Leistung*: αντιστοίχως, «δημιουργία» ή «δημιουργική διαδικασία» και «δημιούργημα». Η ανάγκη να καταφύγει κανείς σε αυτή την ερμηνευτική λύση (αντί για: παραγωγή, επίτευγμα, εργασία κτλ.), δεδομένης της πολυσημίας της γερμανικής λέξης, είναι διπλή. Από τη μια, οφείλεται στις πολλές γειτονικές έννοιες που χρησιμοποιεί εδώ ο Husserl [όπως *Erzeugung* (παραγωγή), *Tun* (δράση), *vollziehen* (επιτελώ)]. Από την άλλη, ο όρος δηλώνει, ολοένα και εμφανέστερα μέσα στο κείμενο, και ειδικά στις τελευταίες του σελίδες, την ίδια την δημιουργική λειτουργία του πνεύματος.

Θέτουμε το ερώτημα: από τι χαρακτηρίζεται η πνευματική μορφή της Ευρώπης; Συνεπώς, όχι η Ευρώπη κατανοούμενη γεωγραφικά, σύμφωνα με το γεωγραφικό χάρτη της, ως εάν να έπρεπε να ορισθεί ως ευρωπαϊκή ανθρωπότητα ο κύκλος των ανθρώπων που ζουν μαζί σε αυτήν εδώ την επικράτεια. Με το πνευματικό νόημα του όρου, ανήκουν προφανώς στην Ευρώπη και οι αγγλικές αποικίες και οι Ηνωμένες Πολιτείες, όχι όμως και οι Εσκιμώοι ή όσοι ζουν στα θηριοτροφεία των πανηγυριών [319] ή οι τσιγγάνοι που περιπλανώνται διαρκώς μέσα στην Ευρώπη. Υπό τον γενικό τίτλο 'Ευρώπη' εννοούμε προφανώς την ενότητα μιας πνευματικής ζωής, δράσης και παραγωγής: συμπεριλαμβανομένων όλων των σκοπών, των ενδιαφερόντων, των αντικειμένων μέριμνας και προσπάθειας, των τελολογικών μορφωμάτων, των θεσμών και των οργανώσεων. Σε αυτό το πλαίσιο δρουν οι επιμέρους άνθρωποι, σε ποικίλα κοινωνικά σώματα διάφορων βαθμίδων, σε οικογένειες, φυλές, έθνη, όλα εσωτερικά συνδεδεμένα με τρόπο πνευματικό και, όπως είπα, στην ενότητα μιας πνευματικής μορφής. Θα πρέπει, λοιπόν, να αποδοθεί στα πρόσωπα, στους συλλόγους τους και στα πολιτισμικά τους δημιουργήματα ένας χαρακτήρας που θα τα συνδέει σε ένα όλον.

«Η πνευματική μορφή της Ευρώπης»: τι είναι αυτό ; Το ερώτημά μας θα απαντηθεί, εάν καταδείξουμε τη φιλοσοφική ιδέα που είναι εμμενής στην ιστορία της Ευρώπης (της πνευματικής Ευρώπης) ή, πράγμα που είναι το ίδιο, εάν καταδείξουμε την εμμενή της τελολογία η οποία, από την οπτική γωνία της καθολικής ανθρωπότητας εν γένει, καθίσταται γνωστή ως η διάνοιξη και η έναρξη ανάπτυξης μιας νέας εποχής της ανθρωπότητας, της εποχής της ανθρωπότητας εκείνης που δεν θέλει και δεν μπορεί πλέον παρά να ζει στο πλαίσιο της ελεύθερης μορφοποίησης της ύπαρξής της, της ιστορικής της ζωής, με βάση τις ιδέες του λόγου και ένα άπειρο έργο.

Κάθε πνευματική μορφή ίσταται ουσιαδώς στο εσωτερικό ενός καθολικού ιστορικού χώρου ή εντός μιας ιδιαίτερης ενότητας του ιστορικού χρόνου, σύμφωνα με σχέσεις συνύπαρξης και διαδοχής, έχει δηλαδή την ιστορία της. Εάν, λοιπόν, ακολουθήσουμε τις ιστορικές σχέσεις αλληλουχίας και, πράγμα που είναι αναγκαίο, εκκινήσουμε από εμάς και το έθνος μας, τότε η ιστορική συνέχεια μάς οδηγεί, ολοένα περαιτέρω, από το δικό μας έθνος στα γειτονικά έθνη και ομοίως από έθνος σε έθνος, από εποχή σε εποχή. Και, τελικά, μάς οδηγεί στην αρχαιότητα, από τους Ρωμαίους στους Έλληνες, στους Αιγύπτιους και τους Πέρσες κοκ., καθώς, προφανώς, δεν υπάρχει κάποιο έσχατο σημείο. Εισδύουμε, έτσι, στο θεματικό αντικείμενο

‘προϊστορικοί χρόνοι’, οπότε και δεν θα μπορούσαμε να αποφύγουμε να χρησιμοποιήσουμε το σημαντικό και πλούσιο σε ιδέες έργο του Menghin *Η ιστορία του κόσμου στη λίθινη εποχή*.⁷ Σε αυτή την πορεία, η ανθρωπότητα εμφανίζεται ως μια ενιαία ζωή ανθρώπων και λαών, μια ζωή που συνέχεται εσωτερικά μόνο μέσω πνευματικών σχέσεων, με μια πληθώρα τύπων ανθρωπότητας και τύπων πολιτισμού που όμως, με τη ροή τους, εισρέουν ο ένας μέσα στον άλλον. Είναι σαν μια θάλασσα, στην οποία οι άνθρωποι και οι λαοί που διαμορφώνονται πρόσκαιρα είναι κύματα που αλλάζουν και στη συνέχεια εξαφανίζονται και πάλι, κύματα τα μεν πιο πλούσια και πιο πολύπλοκα στο στροβιλισμό τους, τα δε πιο απλοϊκά.

[320] Παρόλα αυτά, εάν εξετάσουμε το ζήτημα πιο συνεκτικά και εκ των έσω, θα παρατηρήσουμε νέες σχέσεις ιδιαίτερου είδους και νέες διαφορές. Όποιες κι αν είναι οι εχθρότητες ανάμεσα στα ευρωπαϊκά έθνη, αυτά έχουν εντούτοις μια ιδιαίτερη εσωτερική συγγένεια ως προς το πνεύμα, μια συγγένεια που διατρέχει όλα τα έθνη και υπερβαίνει τις εθνικές διαφορές. Είναι κάτι σαν μια σχέση ανάμεσα σε αδελφές που μας δίνει, εντός αυτού του κύκλου, τη συνείδηση μιας πάτριας γης. Αυτό έρχεται αμέσως στην επιφάνεια, άπαξ και προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε εναισθητικά την ιστορικότητα των Ινδών με τους πολλούς λαούς και τα πολλά πολιτισμικά μορφώματα που αυτή περικλείει. Και στο δικό τους κύκλο υφίσταται η ενότητα μιας συγγένειας οικογενειακού είδους, αλλά μια συγγένεια ξένη προς εμάς. Αντιστρόφως, οι Ινδοί μάς βιώνουν ως ξένους και μόνο μεταξύ τους βιώνουν ο ένας τον άλλον ως ανήκοντες σε μια κοινή πατρίδα. Ωστόσο, αυτή η ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στην πάτρια γη και στην ξενικότητα (διαφορά που σχετικοποιείται ανάλογα με τη βαθμίδα στην οποία αναφέρεται), αυτή η θεμελιώδης κατηγορία κάθε ιστορικότητας, δεν μπορεί να είναι επαρκής. Η ιστορική ανθρωπότητα δεν επιμερίζεται αυτομάτως και ομοιόμορφα σύμφωνα με αυτή την κατηγορία. Διακρίνουμε τα ίχνη αυτού του γεγονότος στην περίπτωση της Ευρώπης μας. Εδώ ενυπάρχει κάτι το μοναδικό στο είδος του: και όλες οι άλλες ανθρώπινες ομάδες, ανεξάρτητα από κάθε ωφελιμιστικό

⁷ [ΣτΜ.] Oswald Menghin (1888-1973): Αυστριακός ιστορικός και παλαιοντολόγος, καθηγητής στο πανεπιστήμιο της Βιέννης και αργότερα στο Μπουένος Άιρες. Το βιβλίο του που αναφέρεται εδώ, *Weltgeschichte der Steinzeit* (A. Schroll, Wien 1931), θεωρήθηκε εξαιρετικά σημαντικό τόσο για τον πλούτο των πληροφοριών όσο και για την επιστημονική του μέθοδο (βλέπε βιβλιοκρισία: *Nature*, 1931). Προφανώς, η εδώ φιλοφρόνηση εξηγείται εάν σκεφθούμε την πόλη όπου λαμβάνει χώρα η διάλεξη του Husserl.

αναλογισμό, μας αισθάνονται ως κάτι που συνιστά κίνητρο για να εξευρωπαϊσθούν (όσο κι αν διαπνέονται από την αδιάσπαστη βούληση να διατηρήσουν την πνευματική τους ταυτότητα), ενώ εμείς για παράδειγμα, οι Ευρωπαίοι, στο μέτρο που έχουμε μια ορθή αυτοκατανόηση, ποτέ δεν θα ινδο-ποιηθούμε. Εννοώ ότι αισθανόμαστε (και, παρά την όποια ασάφειά του, αυτό το αίσθημα είναι δικαιολογημένο) πως υπάρχει εγγενής στην ευρωπαϊκή μας ανθρωπότητα μια εντελέχεια που διατρέχει τις αλλαγές των ευρωπαϊκών μορφωμάτων και η οποία τους προσδίδει το νόημα της ανάπτυξης προς μια ιδεατή μορφή ζωής και ύπαρξης, προς μια μορφή που επέχει θέση ενός αιώνιου πόλου. Όχι βέβαια σαν να επρόκειτο για μια από εκείνες τις γνωστές ορμές προς κάποιο σκοπό που προσδίδουν στο φυσικό βασίλειο των οργανικών όντων τη φυσιγνωμία του, σαν να επρόκειτο δηλαδή για κάτι σαν μια βιολογική ανάπτυξη που κινείται βαθμιαία από το στάδιο μιας σπερματικής μορφής στην ωριμότητα και, περαιτέρω, στην επακόλουθη γήρανση και την απονέκρωση. Εκ της ουσίας της, δεν είναι δυνατόν να υπάρχει μια ζωολογία των λαών. Διότι οι λαοί είναι πνευματικές ενότητες και δεν έχουν, και ειδικότερα δεν έχει το υπερ-έθνος της Ευρώπης, καμιά ώριμη φάση που να έχει ήδη επιτευχθεί ή που να είναι επιτεύξιμη ως μορφή που θα διατηρείται επαναλαμβανόμενη σύμφωνα με κάποιο κανόνα. Η ανθρωπότητα ως ψυχική οντότητα ούτε ήταν ούτε θα είναι ποτέ τετελεσμένη και δεν μπορεί ποτέ να επαναλαμβάνεται. Το πνευματικό τέλος⁸ της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας [321], εντός του οποίου εγκλείεται και το ιδιαίτερο τέλος των επιμέρους εθνών και των μεμονωμένων ανθρώπων, έγκειται σε μια απειρότητα, συνιστά μια άπειρη ιδέα, στην οποία θέλει, εν κρυπτώ, να καταλήξει, κατά κάποιον τρόπον, το συνολικό πνευματικό γίνεσθαι. Στο μέτρο που, στην πορεία αυτής της ανάπτυξης, το τέλος της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας συνειδητοποιείται πράγματι ως τέλος, συνειδητοποιείται αναγκαστικά και σε πρακτικό επίπεδο ως σκοπός της βούλησης και, με αυτό τον τρόπο, εισάγεται μια νέα υψηλότερη βαθμίδα ανάπτυξης, η οποία ίσταται υπό την καθοδήγηση κανόνων και κανονιστικών ιδεών.

Ωστόσο, τα παραπάνω δεν θέλουν να είναι μια μεταφυσική ερμηνεία της ιστορικότητάς μας, αλλά έκφραση μιας ζωντανής προϊδέασης που έρχεται στην επιφάνεια όταν εξετάζουμε το ζήτημα δίχως προκαταλήψεις. Αλλά αυτή η προϊδέαση

⁸ [ΣτΜ.] Εδώ ο όρος χρησιμοποιείται από τον Husserl με το αρχαιοελληνικό του νόημα, δηλαδή ως 'σκοπός'.

μάς δίνει μια αποβλεπτική⁹ καθοδήγηση, ώστε να διακρίνουμε στην ευρωπαϊκή ιστορία εξαιρετικά σημαντικές συνεκτικές σχέσεις, με αποτέλεσμα, αν τις ακολουθήσουμε, αυτό που ήταν απλή προϋδέαση να μετατραπεί σε επαληθευμένη βεβαιότητα. Η προϋδέαση αποτελεί, όσον αφορά στο τι αισθανόμαστε, τον οδοδείκτη προς κάθε ανακάλυψη.

Ας περάσουμε στην ανάλυση. Η πνευματική Ευρώπη έχει έναν γενέθλιο τόπο. Δεν εννοώ έναν τόπο με τη γεωγραφική έννοια, μια χώρα, παρόλο που κι αυτό ισχύει, αλλά έναν πνευματικό γενέθλιο τόπο μέσα σε ένα έθνος, δηλαδή στους μεμονωμένους ανθρώπους και στις ανθρώπινες ομάδες αυτού του έθνους. Πρόκειται για το αρχαιοελληνικό έθνος του 7^{ου} και του 6^{ου} αιώνα π.Χ. Εντός του δημιουργείται μια στάση νέου είδους που υιοθετούν οι μεμονωμένοι άνθρωποι απέναντι στον περιβάλλοντα-κόσμο. Και ως συνέπεία της λαμβάνει χώρα η διάνοιξη ενός τελειώς νέου είδους πνευματικών μορφωμάτων, που γοργά και διογκούμενα θα εξελιχθούν σε μια συστηματικά κλειστή πολιτισμική μορφή που οι Έλληνες ονόμασαν φιλοσοφία. Εάν μεταφράσουμε σωστά τον τελευταίο όρο σύμφωνα με το αρχικό του νόημα, αυτός δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά καθολική επιστήμη, επιστήμη της κοσμικής ολότητας, επιστήμη της ενότητας όλων των όντων σε ένα όλον. Από πολύ νωρίς, το ενδιαφέρον για το όλον (και μαζί του το ερώτημα για το γίνεσθαι που περικλείει τα πάντα και για το είναι εν τω γίνεσθαι) αρχίζει να εξειδικεύεται ανάλογα με τις γενικές μορφές και περιοχές τού είναι και έτσι η φιλοσοφία διακλαδίζεται, δηλαδή διακλαδίζεται η μια επιστήμη σε ποικίλες επιμέρους επιστήμες.

Στη διάνοιξη της φιλοσοφίας, με το παραπάνω νόημα του όρου, δηλαδή στο μέτρο που εντός της εμπερικλείονται όλες οι επιστήμες, είναι που διακρίνω, όσο παράδοξο κι αν αυτό ηχεί, το πρωταρχικό φαινόμενο της πνευματικής Ευρώπης. Οι εγγύτερες αναλύσεις που έπονται, όσο βραχείες κι αν παραμείνουν αναγκαστικά, θα παραμερίσουν πάραυτα τη φαινομενική παραδοξότητα των λεγομένων μου.

⁹ [ΣτΜ.] Η 'αποβλεπτικότητα' (*Intentionalität*), ένας από τους ελάχιστους τεχνικούς φαινομενολογικούς όρους που ο Husserl προϋποθέτει ως γνωστούς στην παρούσα διάλεξη, δηλώνει την ουσιώδη ιδιότητα της συνείδησης και των βιωμάτων της: «Στην ουσία του ίδιου του βιώματος δεν έγκειται μόνο ότι αυτό αποτελεί συνείδηση, αλλά και ποιου πράγματος είναι συνείδηση και με ποιο προσδιορισμένο ή μη-προσδιορισμένο νόημα είναι συνείδηση αυτού του πράγματος» (*Ιδέες για μια καθαρή φαινομενολογία και φαινομενολογική φιλοσοφία*, Husserliana III/1, 64). Για τη μεταφραστική απόδοση του όρου, βλέπε: Husserl, *Καρτεσιανοί Στοχασμοί*, μετ. Π. Κόντος, Ροές, α' έκδοση, 1994, 12-13.

[322] Η φιλοσοφία, η επιστήμη, είναι ο γενικός τίτλος για μια ιδιαίτερη κατηγορία πολιτισμικών μορφωμάτων. Η ιστορική κίνηση που έχει λάβει το ύφος και τη μορφή της ευρωπαϊκής υπερ-εθνικότητας κατευθύνεται προς μια κανονιστική μορφή που κείται στη σφαίρα του απείρου, αλλά όχι προς μια μορφή τέτοια που θα ήταν αναγνωρίσιμη από τις αλλαγές της χάρη σε μια απλώς μορφολογική εξωτερική εξέταση. Το ότι είναι σταθερά προσανατολισμένη προς μια κονονιστικότητα αποτελεί ένα εμμενές στοιχείο που ενοικεί στην αποβλεπτική ζωή των μεμονωμένων προσώπων και, ως εκ τούτου, στα έθνη και στις ιδιαίτερες κοινωνικές ομάδες των ανθρώπων, και τελικά στον οργανισμό των εθνών που συνδέονται μεταξύ τους ως ευρωπαϊκά. Προφανώς, αυτό το εμμενές στοιχείο δεν ενοικεί σε όλα τα πρόσωπα, δηλαδή δεν είναι πλήρως αναπτυγμένο ούτε και στις αντίστοιχες προσωπικότητες υψηλότερης βαθμίδας που συγκροτούνται χάρη σε διυποκειμενικά ενεργήματα. Παρόλα αυτά, υπό μία έννοια, ενοικεί και σε αυτές με τη μορφή μιας αναγκαστικής πορείας ανάπτυξης και διάδοσης του πνεύματος όσων προσανατολίζονται προς καθολικά ισχύοντες κανόνες. Τούτο, όμως, έχει ταυτόχρονα τη σημασία της προοδευτικής αναμόρφωσης όλης της ανθρωπότητας με αφετηρία εκείνα τα μορφώματα ιδεών που αποδείχθηκαν αποτελεσματικά σε στενούς ή και στενότερους κύκλους. Οι ιδέες ως μορφώματα νοήματος που έχουν παραχθεί μέσα σε μεμονωμένα πρόσωπα, εκείνες οι ιδέες του θαυμαστού νέου είδους που φυλάσσουν μέσα τους αποβλεπτικές απειρότητες, δεν μοιάζουν με πραγματικά αντικείμενα μέσα στο χώρο. Τα τελευταία, με το να εισέρχονται εντός του πεδίου της ανθρώπινης εμπειρίας, δεν αποκτούν ήδη και κάποια σημασία για τον άνθρωπο ως πρόσωπο. Αντίθετα, άπαξ και συλλάβει ιδέες τέτοιου είδους, ο άνθρωπος γίνεται βαθμιαία ένας νέος άνθρωπος. Το πνευματικό του είναι εισέρχεται στην κίνηση μιας νέας διαμόρφωσης σε διαρκή πορεία. Αυτή η κίνηση διεξάγεται από την αρχή με τρόπο επικοινωνιακό, εγείρει δε ένα νέο ύφος προσωπικής ύπαρξης στο εσωτερικό τού βιοτικού της χώρου και ως προς την αναζήτηση και κατανόηση του νέου γίνεσθαι που της αντιστοιχεί. Είναι καταρχάς στο εσωτερικό αυτής της κίνησης (και περαιτέρω, στη συνέχεια, υπερβαίνοντάς την) που εκδιπλώνεται μια ιδιαίτερη ανθρωπότητα, εκείνη δηλαδή η οποία, ενώ ζει εντός της περατότητας, ζει προσανατολισμένη προς τον πόλο της απειρότητας. Ακριβώς ταυτόχρονα αναφύεται ένας νέος τρόπος κοινοτικοποίησης και μια νέα μορφή αεί-διαρκούσης κοινότητας, που η πνευματική της ζωή (που κοινοτικοποιείται χάρη στην αγάπη για τις ιδέες, στην παραγωγή ιδεών και στην ιδεατή κανονιστικότητα της ζωής) φέρει μέσα της τον ορίζοντα του μέλλοντος ως

ορίζοντα της απειρότητας: τον ορίζοντα μιας απειρότητας γενεών που ανανεώνονται με βάση το πνεύμα των ιδεών αυτών. Καταρχάς, αυτό πραγματοποιείται στον πνευματικό χώρο ενός μοναδικού έθνους, του ελληνικού, ως ανάπτυξη της φιλοσοφίας και των φιλοσοφικών κοινοτήτων. Ταυτόχρονα, αναφέρεται σε αυτό το έθνος ένα καθολικό πνεύμα πολιτισμού [323], που σύρει στην τροχιά του όλη την ανθρωπότητα και έτσι προκύπτει μια μεταμόρφωση σε διαρκή πορεία, μια μεταμόρφωση που έχει τη μορφή μιας νέας ιστορικότητας.

Το παραπάνω ανεπεξέργαστο σχεδιάγραμμα θα αποκτήσει πληρότητα και θα γίνει πιο κατανοητό, εάν ακολουθήσουμε την ιστορική προέλευση της φιλοσοφικής και επιστημονικής ανθρωπότητας και εάν, εκκινώντας από εκεί, διασαφήσουμε το νόημα της Ευρώπης και επιπρόσθετα το νέο αυτό είδος ιστορικότητας που αποκόπτεται από την καθολική ιστορία χάρη στο είδος ανάπτυξης που του ιδιάζει.

Ας φωτίσουμε, καταρχάς, την αξιοπρόσεκτη ιδιαιτερότητα της φιλοσοφίας, έτσι όπως αυτή εκδιπλώνεται σε ολοένα νέες επιμέρους επιστήμες. Ας την αντιπαραθέσουμε προς εκείνες τις μορφές πολιτισμού που υπήρξαν στην προ-επιστημονική ανθρωπότητα, προς τα χειρωνακτικά έργα, τον πολιτισμό της γης και τον πολιτισμό του οίκου κ.ο.κ. Όλες οι παραπάνω μορφές δηλώνουν κατηγορίες πολιτισμικών προϊόντων και αντίστοιχων οικείων μεθόδων για τη βέβαιη επιτυχή παραγωγή των προϊόντων αυτών. Κατά τα λοιπά, έχουν μια πρόσκαιρη ύπαρξη στον περιβάλλοντα-κόσμο. Από την άλλη, οι επιστημονικές κτήσεις, άπαξ και κατακτηθεί η μέθοδος που εξασφαλίζει την επιτυχή παραγωγή τους, έχουν ένα εντελώς διαφορετικό οντολογικό είδος, μια εντελώς διαφορετική χρονικότητα. Δεν είναι αναλώσιμες, ούτε και πρόσκαιρες. Η επαναλαμβανόμενη επιστημονική παραγωγή δεν δημιουργεί κάτι απλώς παρόμοιο και, στην καλύτερη περίπτωση, κάτι μεταχειρίσιμο με παρόμοιο τρόπο, αλλά παράγει το αυτό στην ταυτότητά του, στην ταυτότητά του ως προς το νόημα και την ισχύ του, αδιάφορο το πόσες είναι οι παραγωγές που επιτελούνται από το ίδιο πρόσωπο ή και το πόσα διαφορετικά πρόσωπα τις επιτελούν. Τα πρόσωπα που συνδέονται αμοιβαία χάρη στην ενεργητική αμοιβαία τους κατανόηση δεν μπορούν να έχουν την εμπειρία όσων οι εκάστοτε συνάδελφοί τους παράγουν με τον ίδιο τρόπο παραγωγής παρά κατανοώντας τα ως το αυτό στην ταυτότητά του με εκείνο που και οι ίδιοι παρήγαγαν. Με μια λέξη: αυτό που αποκτά η επιστημονική πράξη δεν είναι κάτι το πραγματικό αλλά κάτι το ιδεατό.

Αλλά, περαιτέρω, αυτό που αποκτάται ως ισχύον, ως αλήθεια, είναι χρήσιμο ως υλικό για την πιθανή παραγωγή ιδεατοτήτων υψηλότερης βαθμίδας και το ίδιο

μπορεί να συμβαίνει πάντα εκ νέου. Στο πλαίσιο των αναπτυγμένων θεωρητικών ενδιαφερόντων, κάθε κτήση ενέχει εκ των προτέρων το νόημα ενός απλώς σχετικού τελικού σκοπού, καθώς συνιστά πέρασμα προς σκοπούς όλο και νεότερους, όλο και υψηλότερης βαθμίδας, στο εσωτερικό μιας απειρότητας που διακρίνεται εκ των προτέρων ως καθολικό πεδίο έρευνας, ως «περιοχή» τής εν λόγω επιστήμης. Η επιστήμη δηλώνει λοιπόν την ιδέα μιας απειρότητας έργων, ορισμένα εκ των οποίων αποτελούν κάθε φορά μια επιμέρους περατότητα έργων που έχει ήδη διεκπεραιωθεί και διαφυλαχθεί ως κάτι που συνεχίζει να ισχύει. [324] Αυτή η περατότητα έργων συνιστά ταυτόχρονα ένα φόντο από προκείμενες για έναν άπειρο ορίζοντα περαιτέρω έργων ως ενότητα ενός παν-περιέχοντος έργου.

Αλλά υπάρχει ακόμα κάτι σημαντικό που θα πρέπει συμπληρωματικά να παρατηρήσουμε. Αναφορικά με την επιστήμη, η ιδεατότητα των επιμέρους προϊόντων του ερευνητικού έργου, η ιδεατότητα των αληθειών, δεν σημαίνει την απλή επαναληψιμότητα στο έδαφος της ταυτοποίησης του νοήματος και της διαφύλαξής του: η ιδέα της αλήθειας (με το νόημα που αυτή έχει εντός της επιστήμης) απομακρύνεται -πράγμα για το οποίο θα πρέπει να μιλήσουμε περισσότερο στη συνέχεια- από την αλήθεια της προ-επιστημονικής ζωής. Θέλει να είναι απροϋπόθετη αλήθεια. Ενυπάρχει λοιπόν στην απροϋπόθετη αλήθεια μια απειρότητα που προσδίδει, με τη σειρά της, το χαρακτήρα μιας απλώς και μόνο σχετικής προσέγγισης σε κάθε διαφύλαξη της αλήθειας και σε κάθε αλήθεια που εμφανίζονται ως γεγονότα. Και αυτή η σχετική αλήθεια συνδέεται ακριβώς με έναν άπειρο ορίζοντα ως σημείο, τρόπον τινά, που απομακρύνεται επ' άπειρον, ορίζοντα εντός του οποίου η αλήθεια ισχύει καθαυτή. Αντιστοίχως, η ίδια απειρότητα συναντάται και σε ό,τι συνιστά «πραγματικά ον» με το επιστημονικό νόημα του όρου, όπως εξάλλου και σε ό,τι συνιστά «καθολική»-εγκυρότητα για τον «καθένα» ως υποκείμενο των προς επιτέλεση θεμελιώσεων. Αυτό το υποκείμενο δεν είναι πλέον ο «καθένας» με το περατό νόημα της προ-επιστημονικής ζωής.

Μετά από αυτόν τον χαρακτηρισμό της ιδιαιτερότητας της επιστημονικής ιδεατότητας και των πολύπλευρων απειροτήτων που εμπλέκονται ταυτόχρονα στο νόημά της, ανακύπτει χάρη στην ιστορική μας περιδιάβαση μια αντίθεση που διατυπώνεται στην παρακάτω πρόταση: καμιά άλλη μορφή πολιτισμού που εμφανίστηκε στον ιστορικό ορίζοντα πριν τη φιλοσοφία δεν αποτελεί πολιτισμό ιδεών με το νόημα που περιγράψαμε, και καμιά δεν γνωρίζει μια απειρότητα έργων, καμιά δεν γνωρίζει τέτοια σύμπαντα ιδεατοτήτων τα οποία, τόσο ως όλον όσο και στα

επιμέρους στοιχεία τους και σε σχέση με τις οικείες τους μεθόδους παραγωγής, φέρουν μέσα τους, εκ του ίδιου του νοήματός τους, την απειρότητα.

Κάθε πολιτισμός εκτός επιστήμης, κάθε πολιτισμός, δηλαδή, που δεν έχει ακόμα δεχθεί το άγγιγμα της επιστήμης, αποτελεί έργο και δημιούργημα του ανθρώπου εντός της περατότητας. Για τον προ-επιστημονικό άνθρωπο δεν έχει ακόμα διανοιχθεί ο ανοικτός και άπειρος ορίζοντας εντός του οποίου ζει: οι σκοποί του και η δράση του, η εργασία του και η αλλαγή του, ό,τι τον κινητοποιεί ως πρόσωπο και σε επίπεδο ομάδων, σε επίπεδο έθνους ή μύθου, όλα κινούνται εντός ενός περιβάλλοντος-κόσμου που μπορεί να εποπτευθεί στο σύνολό του με τρόπο περατό. Δεν υφίσταται εδώ κανένα άπειρο έργο και καμιά ιδεατή κτήση, δηλαδή κάτι που η ίδια η ιδεατότητά του θα συνιστούσε ένα πεδίο εργασίας, και μάλιστα κάτι που θα ενείχε, συνειδητά, για όσους εργάζονται εντός του τον οντολογικό τρόπο ενός τέτοιου άπειρου πεδίου έργων.

[325] Αλλά με την εμφάνιση της ελληνικής φιλοσοφίας και με την πρώτη εκ μέρους της διαμόρφωση του νέου νοήματος της απειρότητας (με εσωτερικά συνεκτική παραγωγή ιδεατοτήτων), επιτελείται μια μεταμόρφωση που συνεχίζεται περαιτέρω και η οποία, τελικά, σύρει στην τροχιά της όλες τις ιδέες της περατότητας και μαζί τους το σύνολο του πνευματικού πολιτισμού και της ανθρωπότητας που ιδιάζει στην περατότητα. Ως εκ τούτου, για εμάς του Ευρωπαίου, υπάρχουν πέρα από τη φιλοσοφική-επιστημονική σφαίρα πολλές και πολυσχιδείς άπειρες ιδέες (αν αυτή η διατύπωση επιτρέπεται), οι οποίες όμως οφείλουν τον ανάλογο χαρακτήρα απειρότητας που ενέχουν (απειρότητα ως προς τα έργα, τους σκοπούς, τις διαφυλάξεις της αλήθειας, τις αλήθειες, τις «πραγματικές αξίες», τα «γνήσια αγαθά», τους «απόλυτα» ισχύοντες κανόνες), προπάντων, στην αναμόρφωση της ανθρωπότητας μέσω της φιλοσοφίας και των ιδεατοτήτων της. Ο επιστημονικός πολιτισμός στο έδαφος των ιδεών της απειρότητας σημαίνει λοιπόν ότι επέρχεται μια επανάσταση σε όλο τον πολιτισμό, ότι επέρχεται μια επανάσταση αναφορικά με τον όλο τρόπο με τον οποίο η ανθρωπότητα υπάρχει ως δημιουργός πολιτισμού. Σημαίνει επίσης και ότι επέρχεται μια επανάσταση στην ιστορικότητα: η τελευταία συνιστά πλέον την ιστορία της προϊούσας άρσης της περατής ανθρωπότητας όπως αυτή λαμβάνει χώρα εντός της προϊούσας μετατροπής της περατής ανθρωπότητας σε ανθρωπότητα ενός άπειρου έργου.

Συναντά κανείς εδώ μια προφανή αντίρρηση, συγκεκριμένα την αντίρρηση ότι η φιλοσοφία, η επιστήμη των Ελλήνων, ούτε αποτέλεσε για τους ίδιους κάτι το

ξεχωριστό ούτε εμφανίστηκε για πρώτη φορά στον κόσμο με τους Έλληνες. Οι ίδιοι, άλλωστε, μας διηγούνται για τους σοφούς Αιγύπτιους, Βαβυλώνιους κοκ. και πράγματι διδάχθηκαν πολλά από αυτούς. Έχουμε σήμερα στην κατοχή μας μια πληθώρα εργασιών επί της ινδικής, κινεζικής κτλ. φιλοσοφίας, όπου αυτές οι φιλοσοφίες τίθενται στο ίδιο επίπεδο με την ελληνική φιλοσοφία και λαμβάνονται απλώς ως διαφορετικά ιστορικά μορφώματα εντός μιας και της αυτής ιδέας πολιτισμού. Φυσικά, δεν απουσιάζουν τα κοινά στοιχεία μεταξύ τους. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να επιτρέψουμε να επικαλυφθούν τα βαθιά αποβλεπτικά στοιχεία από απλώς μορφολογικές γενικότητες, πράγμα που θα μας έκανε τυφλούς απέναντι στις πιο ουσιώδεις διαφορές τους ως προς τις αρχές.

Προπάντων, είναι θεμελιωδώς διαφορετική η στάση των «φιλοσόφων» της κάθε πλευράς, ο καθολικός προσανατολισμός των ενδιαφερόντων τους. Μπορούμε βέβαια, εδώ κι εκεί, να διαπιστώσουμε, και στις δύο πλευρές, ένα ενδιαφέρον που περιλαμβάνει όλον τον κόσμο, ένα ενδιαφέρον συνεπώς το οποίο, ακόμα και στις ινδικές, κινεζικές και παρόμοιες «φιλοσοφίες», οδηγεί σε καθολικές γνώσεις για τον κόσμο. Ένα ενδιαφέρον που επενεργεί ως ζωτικό ενδιαφέρον (του τύπου ενός επαγγελματικού ενδιαφέροντος) [326] και οδηγεί σε μια εύκολο να κατανοηθεί κινητοποίηση προς τη δημιουργία επαγγελματικών κοινοτήτων, εντός των οποίων διαδίδονται και τελειοποιούνται από γενεά σε γενεά τα γενικά προϊόντα της φιλοσοφικής παραγωγής. Αλλά μόνο στην περίπτωση των Ελλήνων συναντάμε, από τη μια, ένα καθολικό («κοσμολογικό») ζωτικό ενδιαφέρον που φέρει την ουσιωδώς νέα μορφή μιας αμιγώς «θεωρητικής» στάσης και, από την άλλη, την αντίστοιχη, ουσιωδώς νέου είδους κοινότητα φιλοσόφων, δηλαδή επιστημόνων (μαθηματικών, αστρονόμων), ως μορφή κοινότητας εντός της οποίας αυτό το ενδιαφέρον επενεργεί χάρη σε εσωτερικά αίτια. Πρόκειται για τους ανθρώπους που επιζητούν και πραγματώνουν τη θεωρία και τίποτε άλλο εκτός από τη θεωρία, και τούτο όχι μεμονωμένοι αλλά ο ένας μαζί με τον άλλον και ο ένας ένεκα του άλλου, δηλαδή σε κοινότητες εργασίας που συνδέονται σε διαπροσωπικό επίπεδο: η ωρίμανσή τους και η σταθερή τους τελειοποίηση, μαζί με τη διεύρυνση του κύκλου όσων συνεργάζονται και μαζί με την αλληλοδιαδοχή των γενεών των ερευνητών, τελικά απορροφώνται στη βούληση των επιστημόνων και λαμβάνουν το νόημα ενός άπειρου έργου κοινού για όλους. Η θεωρητική στάση βρίσκει την ιστορική καταγωγή της στους Έλληνες.

‘Στάση’ σημαίνει, γενικά μιλώντας, ένα ύφος που έχει σταθεροποιηθεί εξιακά, ένα ύφος της ζωής της βούλησης που χαρακτηρίζει τον προσανατολισμό και τα

ενδιαφέροντα της βούλησης όπως διαγράφονται εξ αρχής μέσα της, καθώς και τους τελικούς σκοπούς και τα πολιτισμικά της δημιουργήματα (το ύφος των οποίων συνκαθορίζεται συνεπώς από εκείνο της βούλησης). Έχοντας αυτό το μόνιμο ύφος ως τυπική/ομαλή μορφή πορεύεται η εκάστοτε συγκεκριμένη ζωή. Τα συγκεκριμένα δε πολιτισμικά περιεχόμενα διαφοροποιούνται εντός των ορίων μιας σχετικά κλειστής ιστορικότητας. Όποια κι αν είναι η εκάστοτε στάση της, η ανθρωπότητα (δηλαδή, μια κλειστή κοινότητα όπως το έθνος, η φυλή κτλ.) ζει πάντα εντός της ιστορικής της κατάστασης. Η ζωή της έχει πάντα ένα τυπικό/ομαλό ύφος και μια σταθερή ιστορικότητα ή ανάπτυξη αυτού του ύφους.

Συνεπώς, η θεωρητική στάση ως νέο είδος στάσης επανασχετίζεται με μια προηγούμενη στάση που αποτελούσε την πρότερη τυπική/ομαλή στάση και χαρακτηρίζεται ως αλλαγή στάσης. Εάν εξετάσουμε καθολικά την ιστορικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης σε όλες της τις κοινοτικές μορφές και σε όλες της τις ιστορικές βαθμίδες φανερώνεται λοιπόν ότι, εκ της ουσίας της, μια ορισμένη στάση είναι η καθαυτή πρώτη, το ότι δηλαδή ένα ορισμένο τυπικό/ομαλό ύφος της ανθρώπινης ύπαρξης (με την τυπική καθολικότητα του όρου) δηλώνει μια πρώτη ιστορικότητα, εντός της οποίας το εκάστοτε γεγονικό τυπικό/ομαλό ύφος του ανθρώπου ως δημιουργού πολιτισμού, είτε πρόκειται για ακμή είτε για κατάρπωση είτε για στασιμότητα του πολιτισμού, είναι ως προς τον τύπο του το αυτό. [327] Κάνουμε λοιπόν λόγο, σε αυτή τη συνάφεια, για τη φυσική, την πρωτο-αναφυόμενη στάση, αυτήν της πρωταρχικής φυσικής ζωής, για την πρώτη και πρωταρχική φυσική μορφή των πολιτισμών (είτε πρόκειται για υψηλότερες είτε για κατώτερες μορφές πολιτισμού, είτε για πολιτισμούς που αναπτύχθηκαν ανεμπόδιστα είτε για στάσιμους). Όλες οι άλλες στάσεις, συνεπώς, σχετίζονται ανάδρομα με αυτή τη φυσική στάση ως αλλαγές στάσης. Πιο συγκεκριμένα, εντός μιας από τις ιστορικές και γεγονικές ανθρωπότητες εντός της φυσικής στάσης (και μέσα από ό,τι έχει σχηματοποιηθεί ως εσωτερική και εξωτερική κατάσταση αυτής της ανθρωπότητας σε ένα ορισμένο χρονικό σημείο) θα πρέπει να αναδυθούν κίνητρα που θα κινητοποιήσουν καταρχάς μεμονωμένους ανθρώπους και ομάδες ανθρώπων (που ανήκουν σε αυτή την ανθρωπότητα) προς μια αλλαγή στάσης.

Πώς θα πρέπει, τώρα, να χαρακτηρίσουμε την ουσιαστικά πρωταρχική στάση, εκείνη που αποτελεί τον ιστορικά θεμελιώδη τρόπο της ανθρώπινης ύπαρξης ; Η απάντηση έχει ως εξής: είναι αυτονόητο, για λόγους που έχουν να κάνουν με τις γενεές, ότι οι άνθρωποι ζουν πάντα σε κοινότητες (όπως η οικογένεια, το έθνος, η

φυλή) που, με τη σειρά τους, διαρθρώνονται και οι ίδιες, με τρόπο λιγότερο ή περισσότερο πλούσιο, σε επιμέρους κοινωνικές ομάδες. Η φυσική ζωή χαρακτηρίζεται με τη σειρά της ως απλοϊκή ζωή που ζει άμεσα τον κόσμο, τον κόσμο που, με κάποιο τρόπο, είναι πάντα εκεί για τη συνείδηση ως καθολικός, αν και όχι θεματοποιημένος, ορίζοντας. Θεματοποιημένο είναι αυτό προς το οποίο προσανατολίζεται κάποιος. Όταν είναι σε εγρήγορση, η ζωή είναι πάντα προσανατολισμένη προς αυτό ή προς εκείνο, προσανατολισμένη προς κάτι που εμφανίζεται ως σκοπός ή ως μέσον, ως σχετικό ή όχι, ως ενδιαφέρον ή αδιάφορο, ως ιδιωτικό ή δημόσιο, ως κάτι που απαιτεί η καθημερινότητα ή ως κάτι νέο που επέρχεται. Όλα αυτά ενυπάρχουν μέσα στον ορίζοντα του κόσμου, αλλά απαιτούνται ιδιαίτερα κίνητρα ώστε αυτός που έχει εγκλωβιστεί σε μια τέτοια ζωή εντός του κόσμου να αλλάξει στάση και να κατορθώσει να θεματοποιήσει, με κάποιο τρόπο, τα παραπάνω και να διαμορφώσει ένα μόνιμο ενδιαφέρον για αυτά.

Αλλά εδώ είναι αναγκαίες εγγύτερες αναλύσεις. Οι μεμονωμένοι άνθρωποι που αλλάζουν στάση έχουν ως άνθρωποι την καθολική τους κοινότητα ζωής (το έθνος τους) και, περαιτέρω, τα φυσικά τους ενδιαφέροντα, ο καθένας τα ατομικά του ενδιαφέροντα. Δεν μπορούν, αλλάζοντας στάση, απλώς να απολέσουν αυτά τα ενδιαφέροντα: το να τα απολέσουν θα σήμαινε για τον καθένα να πάψει να είναι αυτός που είναι, τέτοιος που έγινε από τη γέννησή του. Η αλλαγή στάσης, λοιπόν, υπό οποιεσδήποτε συνθήκες, δεν μπορεί παρά να είναι μεταβατική. Δεν μπορεί να έχει διάρκεια που θα ισχύει παγίως, ως έξισ, για όλη την υπόλοιπη ζωή, παρά μόνο υπό τη μορφή μιας απροϋπόθετης απόφασης της βούλησης να υιοθετεί την ίδια στάση συνεχώς εκ νέου [328] (σε περιοδικά μεταβατικά διαστήματα που θα έχουν εσωτερική αλληλουχία), να διατηρεί εν ισχύ και προς πραγμάτωση το νέο είδος ενδιαφερόντων της (και τούτο, χάρη σε αυτή τη συνέχεια που γεφυρώνει με τρόπο αποβλεπτικό τις χρονικές παύσεις μεταξύ τους) και να πραγματώνει αυτά τα ενδιαφέροντα στο πλαίσιο αντίστοιχων πολιτισμικών μορφωμάτων.

Γνωρίζουμε κάτι παρόμοιο στην περίπτωση των επαγγελματιών (όπως αυτά εμφανίζονται ήδη στις φυσικές και πρωταρχικές μορφές πολιτισμικής ζωής) και της περιοδικής χρονικότητάς τους (π.χ., ώρες υπηρεσίας των υπαλλήλων), δηλαδή στην περίπτωση του επαγγελματικού χρόνου που διατρέχει την υπόλοιπη ζωή και τη συγκεκριμένη της χρονικότητα.

Δύο περιπτώσεις είναι λοιπόν δυνατές. Είτε τα ενδιαφέροντα της νέας στάσης θα υπηρετήσουν τα ενδιαφέροντα της φυσικής ζωής ή, πράγμα που είναι στην ουσία

το ίδιο, της φυσικής πράξης, οπότε η νέα στάση θα έχει και η ίδια πρακτικό χαρακτήρα. Τότε, αυτή η στάση μπορεί απλώς να έχει παρόμοιο νόημα με την πρακτική στάση ενός πολιτικού άνδρα ο οποίος, ως λειτουργός του έθνους, προσανατολίζεται προς το γενικό αγαθό, ο οποίος δηλαδή θέλει να υπηρετήσει με την πράξη του την πράξη των άλλων (και εμμέσως και τη δική του). Προφανώς, αυτό εμπεριέχεται ακόμα στην περιοχή της φυσικής στάσης, η οποία διαφοροποιείται, πράγματι, ουσιωδώς σε διάφορους τύπους μελών μιας κοινότητας, και είναι πράγματι διαφορετική για αυτόν που κυβερνά την κοινότητα από ό,τι για τους «πολίτες» - φυσικά, με το γενικότερο δυνατό νόημα των δύο όρων. Η αναλογία, ωστόσο, αυτή καθιστά σε κάθε περίπτωση κατανοητό ότι η καθολικότητα μιας πρακτικής στάσης, και στην περίπτωσή μας μιας στάσης που στρέφεται προς τον κόσμο ως όλον, δεν μπορεί με κανένα τρόπο να δηλώνει το να έχει κανείς ενδιαφέρον για- και να ασχολείται με- κάθε επιμέρους στοιχείο και κάθε επιμέρους ολότητα εντός του κόσμου, πράγμα που θα ήταν προφανώς αδιανόητο.

Ωστόσο, απέναντι σε αυτή την πρακτική στάση υψηλότερης βαθμίδας υφίσταται ακόμα μια άλλη ουσιώδης δυνατότητα αλλαγής της καθολικής φυσικής στάσης (την οποία θα μάθουμε σε λίγο να αναγνωρίζουμε και στον τύπο της θρησκευτικής-μυθικής στάσης), και συγκεκριμένα υφίσταται η θεωρητική στάση – έτσι τουλάχιστον την ονομάζουμε προκαταβολικά, γιατί εντός της αναφύεται, ως απόρροια μιας αναγκαστικής ανάπτυξης, η φιλοσοφική θεωρία που μετατρέπεται σε ίδιον σκοπό και σε πεδίο ενδιαφέροντος αυτής της στάσης. Η θεωρητική στάση, αν και συνιστά με τη σειρά της μια επαγγελματική στάση, είναι εντελώς μη-πρακτική. Επαφίεται, λοιπόν, σε μια εμπρόθετη εποχή¹⁰ αναφορικά με κάθε φυσική πράξη

¹⁰ [ΣτΜ.] Μεταφέροντας στα γερμανικά τον αρχαίο ελληνικό όρο «εποχή» (από το ρήμα «επέχω» που σημαίνει: μένω πίσω, μένω αργός, δεν επιχειρώ κάτι), ο Husserl κατονομάζει την εναρκτήρια στιγμή της φαινομενολογίας, δηλαδή το πέρασμα από τη φυσική στάση στη φιλοσοφική/φαινομενολογική: «Θέτουμε εκτός δράσης τη γενική θέση που ανήκει στην ουσία της φυσικής στάσης, θέτουμε εντός παρενθέσεων όλα συνολικά και καθετί επιμέρους που η γενική αυτή θέση εμπερικλείει στον οντικό της ορίζοντα [...] Δεν αμφισβητώ την ύπαρξη του φυσικού κόσμου, σαν να ήμουν σκεπτικιστής. Αντίθετα, επιτελώ τη ‘φαινομενολογική’ εποχή, η οποία μου απαγορεύει οποιαδήποτε κρίση σχετικά με το τι υπάρχει χωρο-χρονικά» (*Ιδέες για μια καθαρή φαινομενολογία και φαινομενολογική φιλοσοφία*, Husserliana III/1, 56). Χρησιμοποιούμε και εμείς τον όρο στην αρχαιοελληνική του σημασία.

(ακόμα και από πράξεις υψηλότερης βαθμίδας) που υπηρετεί τη φυσικότητα στο πλαίσιο της εκάστοτε αντίστοιχης επαγγελματικής ζωής.

[329] Εντούτοις, ας ειπωθεί επίσης, ότι με τα παραπάνω δεν έχουμε με κανένα τρόπο κάνει λόγο για κάποια οριστική «αποκοπή» της θεωρητικής ζωής από την πρακτική, δηλαδή για μια διάσπαση της συγκεκριμένης ζωής του θεωρητικού ανθρώπου σε δύο ενότητες ζωής που αναμειγνύονται χωρίς αλληλουχία μεταξύ τους, πράγμα που, σε κοινωνικό επίπεδο, θα σήμαινε την εμφάνιση δύο πολιτισμικών σφαιρών δίχως πνευματική αλληλουχία μεταξύ τους. Διότι είναι επίσης δυνατή μια τρίτη μορφή της καθολικής στάσης (απέναντι, από τη μια, στη θρησκευτική-μυθική στάση που θεμελιώνεται επί της φυσικής στάσης και, από την άλλη, στη θεωρητική στάση), συγκεκριμένα η σύνθεση των εκατέρωθεν ενδιαφερόντων, σύνθεση που επιτελείται με τη μετάβαση της θεωρητικής στάσης στην πρακτική. Αυτό επιτυγχάνεται με τον εξής τρόπο: η θεωρία, τέτοια που αναπτύσσεται στην κλειστή της εσωτερική ενότητα και επέχοντας αναφορικά με κάθε άλλη πράξη¹¹ (η θεωρία ως καθολική επιστήμη), αισθάνεται ως προορισμό της –και αποδεικνύει η ίδια αυτόν τον προορισμό με θεωρητική ενάργεια- το να υπηρετήσει με ένα νέο τρόπο την ανθρωπότητα και προπάντων την ανθρωπότητα τέτοια που ζει μέσα στις συγκεκριμένες ανθρώπινες υπάρξεις και πάντα με τρόπο φυσικό. Αυτό συμβαίνει με τη μορφή μιας πράξης νέου είδους, της πράξης που συνίσταται στην καθολική κριτική κάθε ζωής και κάθε σκοπού της ζωής, όλων των πολιτισμικών μορφωμάτων και των πολιτισμικών συστημάτων που έχουν ήδη αναπτυχθεί μέσα από τη ζωή της ανθρωπότητας και, επίσης, στην κριτική της ίδιας της ανθρωπότητας και των αξιών που την καθοδηγούν ρητά ή άρρητα. Και περαιτέρω, μια πράξη που στρέφεται, μέσω του καθολικού επιστημονικού λόγου και σύμφωνα με κάθε μορφής κανόνες αλήθειας, στο να εξυψώσει την ανθρωπότητα και να την μετατρέψει σε μια εκ θεμελίων νέα ανθρωπότητα, ικανή να αναλάβει την απόλυτη ευθύνη του εαυτού της στο έδαφος απόλυτα εναργών θεωρητικών θέσεων. Ωστόσο, πριν από τη σύνθεση της καθολικότητας της θεωρίας με την πράξη εκείνη που έχει καθολικό ενδιαφέρον,

¹¹ Ο Husserl χρησιμοποιεί εδώ τον όρο *Praxis* που θα έπρεπε μάλλον να αποδοθεί ως 'πρακτική'. Ωστόσο, επειδή ο τελευταίος όρος συγγέεται με την έννοια 'πρακτικός' (στα γερμανικά: *praktisch*) που θα χρησιμοποιηθεί στη συνέχεια ως το αντίθετο του 'θεωρητικός' δεν ενδείκνυται για την παρούσα συνάφεια, όπου το ζητούμενο είναι ακριβώς να ορισθεί η θεωρία ως ιδιαίτερη μορφή *Praxis*.

ίσταται προφανώς μια άλλη σύνθεση θεωρίας και πράξης, συγκεκριμένα εκείνη της αξιοποίησης κάποιων περιορισμένων αποτελεσμάτων της θεωρίας προς όφελος της πράξης της φυσικής ζωής (των αποτελεσμάτων των περιορισμένων ειδικών επιστημών οι οποίες, εγκλωβισμένες στην ειδικότητά τους, αφήνουν να χαθεί η καθολικότητα του θεωρητικού ενδιαφέροντος). Στην τελευταία περίπτωση, συνεπώς, η πρωταρχική-φυσική στάση και η θεωρητική στάση συνδέονται εντός της περατότητας.

Για να κατανοήσουμε βαθύτερα την ελληνική-ευρωπαϊκή επιστήμη (και μιλώντας με καθολικούς όρους: τη φιλοσοφία) στην ουσιώδη της διαφορά από τις ανατολικές «φιλοσοφίες» που συνήθως αξιολογούνται ως ισότιμες, θα είναι αναγκαίο [330] να εξετάσουμε τώρα εγγύτερα την πρακτική-καθολική στάση ως προς τον τρόπο που δημιούργησε, πριν την εμφάνιση της ευρωπαϊκής επιστήμης, αυτές τις φιλοσοφίες και να την εξηγήσουμε ως θρησκευτική-μυθική στάση. Είναι γνωστό, αλλά αποτελεί ταυτόχρονα μια ουσιώδη αναγκαιότητα ορατή με ενάργεια, το ότι θρησκευτικά-μυθικά κίνητρα και μια θρησκευτική-μυθική πράξη συνανήκουν σε κάθε ανθρωπότητα που ζει με τρόπο φυσικό –δηλαδή, πριν την εμφάνιση και την επίδραση της ελληνικής φιλοσοφίας και πριν τη συνακόλουθη επιστημονική εξέταση του κόσμου. Η μυθική-θρησκευτική στάση συνίσταται σε τούτο, στο ότι ο κόσμος θεματοποιείται ως ολότητα και μάλιστα με τρόπο πρακτικό: ο κόσμος όπως συλλαμβάνεται με τρόπο μυθικό, δηλαδή, προφανώς, όπως ισχύει με τρόπο συγκεκριμένο και σύμφωνα με την εκάστοτε παράδοση εντός της προκείμενης ανθρωπότητας (π.χ., έθνους). Στη μυθική στάση ανήκουν, εξαρχής και προπάντων, όχι μόνο άνθρωποι και ζώα και κάθε είδους υπο-ανθρώπινα και υπο-ζωικά όντα αλλά και υπεράνθρωπα όντα. Το βλέμμα που εσωκλείει αυτά τα όντα ως ολότητα είναι πρακτικό, όχι βέβαια υπό την έννοια ότι ο άνθρωπος που ζει μέσα στη φυσική στάση, και που ενδιαφέρεται ενεργεία για ορισμένες μόνο από τις πραγματικότητες αυτού του κόσμου, θα μπορούσε να φθάσει στο σημείο να καταστήσει αίφνης, ομοιότροπα και ταυτόχρονα, το καθετί σημαντικό από πρακτική άποψη. Αλλά στο μέτρο που ο όλος κόσμος έχει ισχύ ως κάτι που κυριαρχείται απ' άκρη σ' άκρη από μυθικές δυνάμεις και στο μέτρο που το ανθρώπινο πεπρωμένο εξαρτάται, άμεσα ή έμμεσα, από τον τρόπο με τον οποίο αυτές οι δυνάμεις ασκούν εξουσία, είναι πιθανό να υποκινηθεί από την πράξη μια καθολική-μυθική σύλληψη του κόσμου και η τελευταία να αποκτήσει τότε και η ίδια ένα πρακτικό ενδιαφέρον. Όπως θα ήταν αναμενόμενο, προς αυτή την θρησκευτική-μυθική στάση κινητοποιούνται ιερείς

ανήκοντες σε ένα ιερατείο που, εξασφαλίζοντας την ενότητα, επιστατεί τα θρησκευτικά-μυθικά ενδιαφέροντα και τη συναφή παράδοση. Στο πλαίσιο αυτού του ιερατείου αναδύεται και διαδίδεται η «γνώση» των μυθικών δυνάμεων, αναγνωρίσιμη από τη σταθερή γλωσσική της αποτύπωση (δυνάμεων που νοούνται ως πρόσωπα με την ευρύτερη σημασία του όρου). Αυτή η γνώση λαμβάνει, σαν εξ εαυτής, τη μορφή μυθικών μεταφυσικών υποθέσεων οι οποίες, εμφανιζόμενες ως ερμηνείες που πείθουν με τρόπο απλοϊκό, αναδιαμορφώνουν τον ίδιο το μύθο. Είναι προφανές σε αυτή τη συνάφεια ότι, ταυτόχρονα, το βλέμμα προσανατολίζεται σταθερά και προς τον υπόλοιπο κόσμο που κυριαρχείται από τις μυθικές δυνάμεις και προς τον κόσμο στον οποίο ανήκουν τα ανθρώπινα και υπο-ανθρώπινα όντα (τα οποία, εξάλλου, μην έχοντας σταθεροποιηθεί ως προς το είναι που ιδιάζει στην ουσία τους, μένουν ανοικτά σε αλλαγές κατά τη ροή των φάσεων διαμόρφωσης του μύθου). Το βλέμμα, δηλαδή, προσανατολίζεται και προς τους τρόπους με τους οποίους οι μυθικές δυνάμεις διευθύνουν τα συμβάντα αυτού του κόσμου και προς εκείνους σύμφωνα με τους οποίους θα πρέπει και οι ίδιες [331] να συνενωθούν για να δημιουργήσουν μια ενιαία ύψιστη τάξη ισχύος και, τέλος, προς τους τρόπους με τους οποίους οι μυθικές δυνάμεις λειτουργούν στις επιμέρους λειτουργίες τους, εκπληρώνουν το ρόλο τους ως λειτουργοί και προδιαγράφουν το πεπρωμένο. Όλη η γνώση που ενυπάρχει σε αυτές τις μεταφυσικές υποθέσεις έχει, ωστόσο, τον σκοπό να υπηρετήσει τους ανθρώπους στους ανθρώπινους στόχους τους, το να μπορέσει ο άνθρωπος να διαμορφώσει την εγκόσμια ζωή του με τη μέγιστη ευδαιμονία και να προστατευθεί από την αρρώστια, από κάθε είδους μοίρα, από την ανάγκη και τον θάνατο. Είναι ευνόητο ότι εντός αυτής της μυθικής-πρακτικής θεώρησης και γνώσης του κόσμου είναι δυνατόν να εμφανισθούν πολλών ειδών γνώσεις επιστημονικά αξιοποιήσιμες, γνώσεις για τον πραγματικό κόσμο, τον κόσμο όπως προκύπτει μέσα από την επιστημονική πειραματική γνώση. Παρόλα αυτά, όσον αφορά στην εσωτερική νοηματική συνοχή που τους ιδιάζει, είναι και παραμένουν μυθικές-πρακτικές γνώσεις. Και είναι παραπλανητικό, αποτελεί δηλαδή διαστρέβλωση του νοήματός τους, το να κάνουμε λόγο για ινδική και κινεζική φιλοσοφία και επιστήμη (αστρονομία, μαθηματικά), δηλαδή το να ερμηνεύουμε την Ινδία, τη Βαβυλώνα και την Κίνα με τρόπο ευρωπαϊκό, επειδή εμείς έχουμε διαπαιδαγωγηθεί σύμφωνα με τον επιστημονικό τρόπο σκέψης που δημιουργήθηκε στην Ελλάδα και τελειοποιήθηκε στους νεότερους χρόνους.

Ξεκάθαρα θα πρέπει να διακριθεί από την προηγούμενη, καθολική μεν μυθική-πρακτική δε στάση, η «θεωρητική» στάση, που δεν είναι πρακτική με καμία από τις μέχρι τώρα αναφερθείσες έννοιες: τη στάση του *θαυμάζειν*¹², στην οποία ανάγουν την καταγωγή της φιλοσοφίας οι σημαντικότεροι της πρώτης περιόδου ακμής της ελληνικής φιλοσοφίας, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης. Τους ανθρώπους τους καταλαμβάνει το πάθος μιας σύλληψης και μιας γνώσης του κόσμου που αποστρέφεται κάθε πρακτικό ενδιαφέρον και που δεν πραγματώνει και δεν επιζητεί τίποτε άλλο εκτός από την καθαρή θεωρία, ένα πάθος που τους καταλαμβάνει μέσα στον κλειστό κύκλο των γνωστικών ενεργειών τους και καθ' όλο το χρόνο που αφιερώνουν σε αυτές. Με άλλα λόγια: ο άνθρωπος μετατρέπεται σε αμέτοχο θεωρό, σε άνωθεν επόπτη του κόσμου, μετατρέπεται σε φιλόσοφο. Ή μάλλον, είναι χάρη σε αυτή τη σφαίρα που η ζωή του αποκτά ευαισθησία για κίνητρα δυνατά μόνο στο εσωτερικό αυτής της στάσης, κίνητρα για νέου είδους στόχους και μεθόδους της σκέψης χάρη στα οποία επέρχεται η φιλοσοφία και αυτός ο ίδιος γίνεται φιλόσοφος.

Προφανώς, τα γεγονικά κίνητρα για τη διάνοιξη της θεωρητικής στάσης, όπως καθετί που δημιουργείται εντός της ιστορίας, ενυπάρχουν στις συγκεκριμένες αλληλουχίες των ιστορικών συμβάντων. Θα πρέπει, συνεπώς, από αυτή την άποψη, να εξηγήσουμε πώς μπόρεσε αυτό το *θαυμάζειν* να παρουσιασθεί και να καταστεί έξις, καταρχάς σε μεμονωμένα πρόσωπα, χάρη στον τρόπο και τον ορίζοντα της ζωής της ελληνικής ανθρωπότητας του 7^{ου} αιώνα [332] στην επικοινωνία της με τα μεγάλα και ήδη υψηλού πολιτισμού έθνη του τότε περιβάλλοντος-κόσμου. Δεν θα υπεισέλθουμε εγγύτερα σε αυτό το ζήτημα, αφού για μας είναι σημαντικότερο να κατανοήσουμε την πορεία της σχέσης κινήτρων, την πορεία της νοηματοδότησης και της δημιουργίας του νοήματος, δηλαδή την πορεία της απλής αλλαγής στάσης που οδηγεί από το απλό *θαυμάζειν* στη θεωρία: πρόκειται για ένα ιστορικό γεγονός, που ενέχει ωστόσο τα δικά του ουσιώδη στοιχεία. Θα πρέπει να εξηγήσουμε τη μεταμόρφωση που μετατρέπει την πρωταρχική θεωρία (δηλαδή, την παντελώς «μη-ενδιαφερόμενη» θέαση του κόσμου, που λαμβάνει χώρα εντός της εποχής αναφορικά με κάθε πρακτικό ενδιαφέρον και που συνιστά γνώση του κόσμου στη βάση μιας αμιγώς καθολικής θέασης), σε θεωρία γνήσιας επιστήμης, δεδομένου ότι αμφοτέρως τις διατρέχει η αντιπαράθεση ανάμεσα στη *δόξα* και την *επιστήμη*. Το νεοεμφανιζόμενο θεωρητικό ενδιαφέρον ως τέτοιο *θαυμάζειν* αποτελεί, εμφανώς,

¹² [ΣτΜ.] Αυτός ο όρος απαντάται σε όλο το κείμενο γραμμένος στα αρχαία ελληνικά.

παράγωγο εκείνης της περιέργειας που έχει την πρωταρχική της θέση στη φυσική ζωή, παράγωγο που εισάγεται στην πορεία της «σοβαρής ζωής» είτε ως αποτέλεσμα ζωτικών ενδιαφερόντων που έχουν διαμορφωθεί πρωταρχικά είτε ως παιγνιώδες βλέμμα του ανθρώπου πάνω σε όσα τον περιστοιχίζουν, άπαξ και οι άμεσες παροντικές βιοτικές ανάγκες έχουν ικανοποιηθεί ή οι ώρες εργασίας έχουν παρέλθει. Η περιέργεια (εδώ όχι ως «ελάττωμα», όπως κατανοείται συνήθως) αποτελεί κι αυτή παράγωγο, ένα ενδιαφέρον δηλαδή που αυτο-απαλλάσσεται από τα βιοτικά ενδιαφέροντα, αφήνοντάς τα να πέσουν σε λήθη.

Υιοθετώντας μια τέτοια στάση, ο άνθρωπος εξετάζει προπάντων την πολλαπλότητα των εθνών, το δικό του έθνος όσο και εκείνα που του είναι ξένα, το καθένα συνδεδεμένο με τον οικείο του περιβάλλοντα-κόσμο ο οποίος, μαζί με τις παραδόσεις, τις θεότητες, τους δαίμονες και τις μυθικές δυνάμεις του, έχει ισχύ ως ο απλώς αυτονόητα πραγματικός κόσμος. Χάρη σε αυτή την εκπληκτική αντιπαράθεση εμφανίζεται η διάκριση ανάμεσα σε παράσταση του κόσμου και σε πραγματικό κόσμο και προκύπτει το νέο ερώτημα για την αλήθεια. Το ερώτημα, λοιπόν, όχι για την αλήθεια της καθημερινότητας που μένει προσδεδεμένη στην παράδοση, αλλά για μια αλήθεια που ισχύει καθολικά και στην ταυτότητά της και που ισχύει για όλους όσους δεν είναι πλέον τυφλωμένοι από τον ρου της παράδοσης, για μια αλήθεια καθαυτή. Στη θεωρητική στάση του φιλοσόφου εμπεριέχεται λοιπόν το ότι αυτός είναι σταθερά και εκ των προτέρων αποφασισμένος να αφιερώνει για πάντα τη μελλοντική ζωή του, υπό την έννοια μιας καθολικής ζωής, στο έργο της θεωρίας και να οικοδομεί επ' άπειρον τη μια θεωρητική γνώση επί της άλλης.

Είναι εντός μεμονωμένων προσωπικοτήτων, όπως ο Θαλής κτλ., που αναπτύσσεται με αυτόν τον τρόπο μια νέα ανθρωπότητα, δηλαδή άνθρωποι [333] που δημιουργούν, εν είδει επαγγελματιών, τη φιλοσοφική ζωή, τη φιλοσοφία, ως ένα νέο είδος πολιτισμικής μορφής. Εύλογα προκύπτει πάραυτα η δημιουργία μιας αντίστοιχης νέου είδους κοινότητας. Αυτά τα νέα ιδεατά μορφώματα της θεωρίας βιώνονται και υιοθετούνται, δίχως άλλο, από κοινού, τέτοια που αποτελούν αντικείμενο επαναλαμβανόμενης κατανόησης και παραγωγής. Και δίχως άλλο, οδηγούμαστε έτσι στην αμοιβαία συνεργασία και στην αμοιβαία επικουρία μέσω της κριτικής. Ακόμα και όσοι βρίσκονται έξω από αυτό το χώρο, οι μη-φιλόσοφοι, στρέφουν την προσοχή τους σε αυτή την ιδιαίτερη δράση και συμπεριφορά. Στην προσπάθειά τους να την κατανοήσουν εκ των υστέρων, είτε μετατρέπονται και οι ίδιοι σε φιλοσόφους είτε, όταν είναι ήδη υπερβολικά προσκολλημένοι στο επάγγελμά

τους, μετατρέπονται σε συν-διδασκόμενους. Με αυτό τον τρόπο, η φιλοσοφία διογκώνεται διττά: από τη μια, ως διευρυνόμενη επαγγελματική κοινότητα των φιλοσόφων και, από την άλλη, ως μια συν-διευρυνόμενη κίνηση της παιδείας σε επίπεδο κοινότητας. Εδώ εντοπίζεται και η καταγωγή της τόσο μοιραίας για τη συνέχεια εσωτερικής διάσπασης της ενότητας του λαού σε πεπαιδευμένους και μη-πεπαιδευμένους. Προφανώς, βέβαια, αυτή η τάση της φιλοσοφίας να διογκώνεται δεν έχει ως όριό της το πάτριο έθνος. Σε αντίθεση με όλα τα άλλα έργα του πολιτισμού, η φιλοσοφία δεν αποτελεί μια κίνηση του ενδιαφέροντος προσδεδεμένη στο έδαφος της εθνικής παράδοσης. Ακόμα και οι ξένοι προς αυτό το έθνος μαθαίνουν να κατανοούν εκ των υστέρων και να λαμβάνουν εν γένει μέρος στη βίαιη μεταμόρφωση του πολιτισμού που εκπορεύεται από την ακτινοβολία της φιλοσοφίας. Αλλά ακριβώς αυτό είναι το σημείο που χρίζει περαιτέρω περιγραφής.

Από τον τρόπο που η φιλοσοφία εκδιπλώνεται ως προς τις μορφές της έρευνας και της παιδείας προκύπτει ένα διττό πνευματικό αποτέλεσμα. Από τη μια, το ουσιώδες στοιχείο της θεωρητικής στάσης του φιλοσοφικού ανθρώπου είναι η ιδιόμορφη καθολικότητα της κριτικής στάσης: η τελευταία είναι αποφασισμένη να μην υιοθετήσει ανερώτητα καμιά γνώμη δοσμένη από πριν και καμιά παράδοση, έτσι ώστε να θέσει αυτόχρονα υπό ερώτηση το όλον, το σύμπαν όσων έχουν δοθεί από πριν μέσω της παράδοσης, διερευνώντας τι είναι αληθές καθαυτό, δηλαδή τι συνιστά ιδεατότητα. Αυτό δεν αποτελεί, ωστόσο, απλώς μια νέα γνωστική στάση. Δυνάμει της απαίτησης να τεθεί το σύνολο της εμπειρίας κάτω από ιδεατούς κανόνες, δηλαδή κάτω από κανόνες της απροϋπόθετης αλήθειας, προκύπτει αυτόχρονα ένας μετασχηματισμός της σύνολης πράξης της ανθρώπινης ύπαρξης και, συνεπώς, της όλης πολιτισμικής ζωής, ένας μετασχηματισμός που εκτείνεται περαιτέρω: αυτή η ζωή δεν επιτρέπεται πλέον να επαφίεται στην κανονιστικότητα της απλοϊκής καθημερινής εμπειρίας και παράδοσης, αλλά σε εκείνη της αντικειμενικής αλήθειας. Με αυτό τον τρόπο, η ιδεατή αλήθεια μετατρέπεται σε απόλυτη αξία που φέρει μαζί της, τόσο στην κίνηση της παιδείας όσο και ως προς τη σταθερή της επίπτωση στην εκπαίδευση των παιδιών, [334] μια καθολικά μετασχηματισμένη πράξη. Εάν αναλογισθούμε εγγύτερα το είδος αυτού του μετασχηματισμού, τότε κατανοούμε αμέσως ποιο είναι το μη παρακάμψιμο στοιχείο του: άπαξ και η καθολική ιδέα της αλήθειας καθαυτής καταστεί καθολικός κανόνας για όλες τις σχετικές αλήθειες που εμφανίζονται στην ανθρώπινη ζωή, για όλες δηλαδή τις πραγματικές και υποτιθέμενες αλήθειες αναφορικά με επιμέρους καταστάσεις, τότε αυτό θα αφορά και

όλους τους παραδοσιακούς κανόνες, εκείνους του δικαίου, του ωραίου, της τελικότητας, των δεσποζουσών προσωπικών αξιών, των αξιών αναφορικά με το χαρακτήρα των προσώπων κτλ.

Αναδύεται τότε μια ιδιαίτερη ανθρωπότητα και ένας ιδιαίτερος προορισμός της ζωής σύστοιχος με τη δημιουργία του νέου πολιτισμού. Η φιλοσοφική γνώση του κόσμου δεν παράγει μόνο τα ιδιαίτερου είδους προϊόντα της, αλλά και μια ανθρώπινη στάση που εισβάλλει πάραυτα σε όλη την υπόλοιπη πρακτική ζωή και σε όλα όσα της ανήκουν: τα αιτήματα και τους σκοπούς της, τους σκοπούς της εκάστοτε ιστορικής παράδοσης εντός της οποίας εκπαιδευόμαστε και εκ της οποίας αυτοί οι σκοποί έλκουν την ισχύ τους. Διαμορφώνεται τότε μια νέα και εσωτερική κοινότητα και, θα μπορούσαμε να πούμε, μια κοινότητα αμιγώς ιδεατών ενδιαφερόντων, μια κοινότητα ανάμεσα σε ανθρώπους που ζουν για τη φιλοσοφία, ενωμένοι στην αφοσίωσή τους στις ιδέες εκείνες που όχι μόνο είναι χρήσιμες για όλους, αλλά και που μπορούν όλοι να ιδιοποιηθούν με ταυτό τρόπο. Εκ τούτου διαμορφώνεται αναγκαστικά μια ιδιαίτερου είδους κοινοτική δράση, όπου ο ένας εργάζεται μαζί με τον άλλον και ένεκα του άλλου, όπου ασκείται επικουρικά αμοιβαία κριτική, δράση εκ της οποίας πηγάζει η καθαρή και απροϋπόθεση ισχύς της αλήθειας ως κοινό αγαθό. Στα παραπάνω προστίθεται η αναγκαία τάση για διάδοση του προκειμένου ενδιαφέροντος μέσω της επανα-κατανόησης τού τι αντιπροσωπεύουν η βούληση και η δημιουργικότητα αυτού του ενδιαφέροντος, δηλαδή μια τάση να ενταχθούν στην κοινότητα των φιλοσοφούντων όλο και νέα πρόσωπα που δεν είναι ακόμα φιλόσοφοι. Και τούτο καταρχάς εντός του εκάστοτε πατριου έθνους. Αυτή η διάδοση δεν μπορεί να επιτευχθεί αποκλειστικά ως διάδοση της επιστημονικής επαγγελματικής έρευνας αλλά επιτυγχάνεται <μάλλον>, υπερβαίνοντας τον επαγγελματικό κύκλο των φιλοσόφων και εκτεινόμενη περαιτέρω, ως κίνηση της παιδείας.

Όταν τώρα η κίνηση της παιδείας διευρύνεται σε ολοένα ευρύτερους κύκλους του λαού και, πράγμα που είναι φυσιολογικό, στους υψηλότερους, στους κυρίαρχους, σε εκείνους δηλαδή που εξαντλούνται λιγότερο από τις βιοτικές ανάγκες, ποιές είναι οι συνέπειες; Προφανώς, αυτό δεν οδηγεί άμεσα σε μια ομογενή μεταμόρφωση της φυσικής/ομαλής και εξολοκλήρου ικανοποιητικής ζωής του κράτους και του έθνους αλλά, κατά πάσα πιθανότητα, σε μεγάλες εσωτερικές διασπάσεις, [335] στο πλαίσιο των οποίων η ταυτότητα και η ολότητα του εθνικού πολιτισμού εισέρχεται σε μια φάση ρήξης. Όσοι, συντηρητικοί όντες, ικανοποιούνται με την παράδοση μάχονται με τους ανθρώπους του φιλοσοφικού κύκλου και, σίγουρα, αυτός ο αγώνας

αντανακλάται και στη σφαίρα της πολιτικής ισχύος. Ήδη στις απαρχές της φιλοσοφίας συναντά κανείς αυτές τις συνέπειες. Οι άνθρωποι που αφιερώνουν τη ζωή τους σε αυτές τις ιδέες καταδιώκονται. Και όμως: οι ιδέες είναι ισχυρότερες από όλες τις εμπειρικές δυνάμεις.

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψη μας ότι η φιλοσοφία, έτσι όπως γεννιέται μέσα από την καθολική κριτική στάση στην εναντίωσή της προς όσα δίδονται εκ των προτέρων μέσω της παράδοσης (προς όλα μαζί και προς το καθένα ξεχωριστά), δεν εμποδίζεται στη διάδοσή της από κανέναν εθνικό περιορισμό. Το μόνο που θα πρέπει να υφίσταται είναι η ικανότητα για μια καθολική κριτική στάση η οποία, προφανώς, έχει ως προϋπόθεσή της το να είναι ο προεπιστημονικός πολιτισμός ενός ορισμένου ύψους. Τότε, η ρήξη εντός του εθνικού πολιτισμού μπορεί να διαδοθεί, καταρχάς, χάρη στο ότι η προοδευούσα καθολική επιστήμη καθίσταται κοινό αγαθό για τα έθνη που είναι αρχικά ξένα το ένα προς το άλλο και χάρη στο ότι η ενότητα μιας κοινότητας επιστημόνων και ανθρώπων κοινής παιδείας διαπερνά οριζόντια την ποικιλότητα των εθνών.

Υπάρχει ακόμα κάτι σημαντικό που θα πρέπει να προσμετρηθεί σε αυτή τη συνάφεια και το οποίο αφορά τη συμπεριφορά της φιλοσοφίας προς τις παραδόσεις. Πιο συγκεκριμένα, δύο δυνατότητες θα πρέπει να εξετάσουμε εν προκειμένω. Είτε αυτό που ισχύει ως παράδοση απορρίπτεται εντελώς, είτε το περιεχόμενό του υιοθετείται με τρόπο φιλοσοφικό και λαμβάνει νέα μορφή σύμφωνα με το πνεύμα της φιλοσοφικής ιδεατότητας. Μια αξιοσημείωτη τέτοια περίπτωση είναι εκείνη της θρησκείας. Δεν θα ήθελα να συγκαταριθμήσω εδώ τις «πολυθεϊστικές θρησκείες»: οι θεοί σε πληθυντικό αριθμό, οι μυθικές δυνάμεις κάθε είδους, αποτελούν αντικείμενα του περιβάλλοντος-κόσμου και ανήκουν στην ίδια πραγματικότητα με τα ζώα και τον άνθρωπο. Ο ενικός αριθμός είναι ουσιώδης για την έννοια του θεού. Και σε αυτόν τον ενικό αριθμό εμπεριέχεται, από την ανθρώπινη πλευρά, το ότι η οντολογική ισχύς και η αξιακή ισχύς του θεού δίδονται στην εμπειρία ως μια απόλυτη και εσωτερική δέσμευση. Προκύπτει τότε η εύλογη συγχώνευση αυτής της απολυτότητας με εκείνη της φιλοσοφικής ιδεατότητας. Στην εν γένει πορεία προς την ιδεατότητα, πορεία που εκκινεί από τη φιλοσοφία, ο θεός, ούτως ειπείν, εκ-λογικοποιείται, μετατρέπεται δηλαδή σε φορέα του απόλυτου λόγου. Θα έβλεπα, κατά τα λοιπά, ένα έλλογο στοιχείο ήδη στο ότι η θρησκεία επικαλείται, σε θεολογικό επίπεδο, την ενάργεια της πίστης [336] ως ένα οικείο της και βαθύτατο είδος θεμελίωσης του πραγματικού είναι. Οι εθνικοί θεοί, αντίθετα, υπάρχουν αναντίρρητα ως πραγματικά δεδομένα του

περιβάλλοντος-κόσμου. Πριν τη φιλοσοφία, οι άνθρωποι δεν θέτουν γνωσιολογικά κριτικά ερωτήματα, δεν θέτουν ερωτήματα περί ενάργειας.

Στις ουσιώδεις του λοιπόν γραμμές, αν και κάπως σχηματικά, η ιστορική σχέση κινήτρων έχει ήδη χαραχθεί, η σχέση που καθιστά κατανοητό το πώς από δυο τρεις ιδιότυπες περιπτώσεις Ελλήνων ήταν δυνατόν να τεθεί σε πορεία ένας μετασχηματισμός της ανθρώπινης ύπαρξης και όλης της ζωής του πολιτισμού (καταρχάς, εντός του ίδιου του ελληνικού έθνους και μετά στα γειτονικά έθνη). Αλλά είναι επίσης ορατό το ότι από εδώ μπόρεσε να ανακύψει και μια υπερ-εθνικότητα εντελώς νέου είδους. Εννοώ, φυσικά, την πνευματική μορφή της Ευρώπης. Αυτή δεν συνιστά πλέον τη γεινίαση διαφορετικών εθνών που επηρεάζονται αμοιβαία μόνο μέσα από αγώνες εμπορικούς ή αγώνες για την εξουσία. Αντίθετα, ένα νέο πνεύμα ελεύθερης κριτικής και κανονιστικότητας, ένα πνεύμα που στοχεύει σε ένα άπειρο έργο (και που κατάγεται από τη φιλοσοφία και τις επιμέρους επιστήμες της) κυριεύει απ' άκρη σε άκρη την ανθρωπότητα και δημιουργεί ένα νέο, άπειρο ιδεώδες! Πρόκειται για ιδεώδη που αφορούν τους μεμονωμένους ανθρώπους στο εσωτερικό ενός έθνους ή και τέτοια που αφορούν τα ίδια τα έθνη. Αλλά τελικά συνιστούν και το άπειρο ιδεώδες της διευρυνόμενης σύνθεσης των εθνών, εντός της οποίας το καθένα από αυτά τα έθνη, επειδή ακριβώς επιδιώκει τα δικά του οικεία ιδεώδη έργα σύμφωνα με το πνεύμα της απειρότητας, χαρίζει στα έθνη που είναι ενωμένα μαζί του ό,τι καλύτερο διαθέτει. Σε αυτό το πλαίσιο του χαρίζει και του λαμβάνειν, η υπερ-εθνική ολότητα, μαζί με όλες τις διαβαθμισμένες κοινωνικές της ομάδες, ανυψώνεται, πλήρης με το πνεύμα ενός άπειρου έργου, ανεξάντλητου, επιμερισμένου μεν σε πολύπλευρες επιμέρους απειρότητες και όμως ενιαίου. Εντός αυτής της παγκόσμιας κοινωνίας της προσανατολισμένης σύμφωνα με ιδεώδη, η ίδια η φιλοσοφία συνεχίζει να έχει τη λειτουργία οδηγητή και να διατηρεί το ιδιαίτερο άπειρο έργο της: τη λειτουργία του ελεύθερου και καθολικού θεωρητικού αυτο-στοχασμού που συμπεριλαμβάνει κάθε ιδεώδες και το συνολικό ιδεώδες, δηλαδή το σύμπαν όλων των κανόνων. Σε μια ευρωπαϊκή ανθρωπότητα, η φιλοσοφία θα πρέπει μονίμως να ασκεί τη δική της λειτουργία ως άρχουσα λειτουργία όλης της ανθρωπότητας.

II

Αλλά τώρα θα πρέπει να δώσουμε το λόγο στις παρανοήσεις και τις πίσω σκέψεις, τις σίγουρα τόσο οχληρές, οι οποίες [337] αντλούν, όπως μου φαίνεται, την υποβλητική τους δύναμη από προκαταλήψεις του συρμού και από τη φρασεολογία τους.

Αυτό που εκτέθηκε μέχρι τώρα δεν αποτελεί μια υπεράσπιση της τιμής του ορθολογισμού ελάχιστα προσφυή για την εποχή μας; Δεν αποτελεί μια υπεράσπιση του Διαφωτισμού¹³, της νοησιαρχίας, που χάνεται μέσα σε θεωρίες ξένες προς τον κόσμο και που συνοδεύεται από αναγκαίες κακές συνέπειες, δηλαδή την κούφια μανία για την παιδεία και τον νοησιαρχικό σνομπισμό; Δεν σημαίνουν τα παραπάνω ότι θέλουμε να οδηγηθούμε και πάλι πίσω στη μοιραία πλάνη ότι η επιστήμη κάνει τον άνθρωπο σοφό, ότι έχει ως προορισμό της να δημιουργήσει μια γνήσια ανθρωπότητα που υπερβαίνει το πεπρωμένο και είναι αυτάρκης στον εαυτό της; Ποιος θα ήθελε να λάβει σήμερα πλέον σοβαρά υπόψη του τέτοιες σκέψεις;

Βεβαίως, όσον αφορά στη φάση ανάπτυξης του ευρωπαϊκού πολιτισμού από τον 17^ο μέχρι τον 19^ο αιώνα, αυτή η αντίρρηση έχει το σχετικό της δίκιο. Αλλά δεν θίγει το πραγματικό νόημα της παρουσίας μου. Μου φαίνεται μάλλον ότι εγώ, ο φαινομενικά αντιδραστικός, είμαι έτι πιο ριζοσπαστικός και έτι πιο επαναστατικός από όσους σήμερα συμπεριφέρονται στα λόγια τόσο ριζοσπαστικά.

Είμαι κι εγώ απόλυτα βέβαιος ότι η ευρωπαϊκή κρίση έχει τις ρίζες της σε έναν πλανερό ορθολογισμό. Αλλά αυτό δεν μπορεί να ταυτίζεται με τη θέση ότι η ορθολογικότητα ως τέτοια είναι κάτι το κακό ή ότι είναι υποδεέστερης σημασίας για το όλον της ανθρώπινης ύπαρξης. Η ορθολογικότητα με εκείνο το υψηλό και γνήσιο

¹³ [ΣτΜ.] Ο Husserl χρησιμοποιεί εδώ όχι τον γνωστό όρο *Aufklärung* αλλά τον όρο *Aufklärerei*, που ανάγεται στον Hegel και φέρει υποτιμητικές συμπαροδηλώσεις. Υποδηλώνει την κριτική απέναντι στους Γερμανούς Διαφωτιστές για το ότι αυτοί, παρά την εναντίωσή τους στον ευδαιμονισμό, παρέμειναν, στην πραγματικότητα, αγκιστρωμένοι σε αυτόν. Ο πυρήνας της κριτικής του Hegel αποτυπώνεται στην παραπάνω πρόταση: «Οι τροποποιήσεις που αυτοί οι φιλόσοφοι επιφέρουν στον ευδαιμονισμό, στην πραγματικότητα απλώς τελειοποιούν τη διαμόρφωση του ευδαιμονισμού [... Διότι,] σε αυτούς τους φιλοσόφους διατηρείται το απόλυτο είναι του περατού στοιχείου και της εμπειρικής πραγματικότητας και η απόλυτη αντιπαράθεση του απείρου και του περατού, όπου το ιδεατό νοείται μόνο ως έννοια» (*Πίστη και Γνώση* (1802), *Κείμενα της Ιένας*, *Werke* 2, 292).

νόημα στο οποίο και μόνο αναφερόμαστε, το πρωταρχικό ελληνικό της νόημα που μετετρέπη σε ιδεώδες κατά την κλασική περίοδο της ελληνικής φιλοσοφίας: αυτή η ορθολογικότητα, αν και θα χρειαζόταν βεβαίως ακόμα περισσότερες διασαφήσεις για να επιτύχει τον αυτο-στοχασμό της, έχει ως προορισμό της να οδηγήσει την πρόοδο με τρόπο ώριμο. Από την άλλη, ευχαρίστως παραδεχόμαστε (και ο γερμανικός ιδεαλισμός μάς έχει προλάβει, εδώ και πολύ καιρό, σε αυτή την κατεύθυνση) ότι εκείνη η μορφή ανάπτυξης της *ratio* που αντιπροσωπεύει ο ορθολογισμός κατά την περίοδο του Διαφωτισμού ήταν μια πλάνη, αν και μια εύλογη πλάνη.

‘Λόγος’ είναι ένας περιεκτικός τίτλος. Σύμφωνα με τον παλιό καλό ορισμό, ο άνθρωπος είναι έλλογο έμβιο ον και, υπό αυτή την ευρύτερη έννοια, και οι Παπούα είναι άνθρωποι και όχι ζώα. Έχουν τους σκοπούς τους και συμπεριφέρονται λογικά, αναλύοντας τις εκάστοτε πρακτικές δυνατότητες. Τα έργα και οι μέθοδοι που προκύπτουν εισέρχονται στην παράδοση, και είναι πάντα και πάλι κατανοήσιμα στην ορθολογικότητά τους. Αλλά όπως ο άνθρωπος, ακόμα και ο Παπούα, [338] αντιπροσωπεύει μια νέα βαθμίδα ως προς το τι είναι έμψυχο ον, αντιτιθέμενος συγκεκριμένα προς τα ζώα, έτσι ο φιλοσοφικός λόγος αντιπροσωπεύει μια νέα βαθμίδα της ανθρωπότητας και του λόγου της. Αυτή, ωστόσο, η βαθμίδα ανθρώπινης ύπαρξης και ιδεατών κανόνων αναφορικά με ένα άπειρο έργο, δηλαδή η βαθμίδα της ύπαρξης *sub specie aeterni*, είναι δυνατή μόνο εντός της απόλυτης καθολικότητας η οποία και εμπεριέχεται, εκ των προτέρων, στην ιδέα της φιλοσοφίας. Η καθολική φιλοσοφία μαζί με όλες τις επιμέρους επιστήμες της αποτελεί μεν μια μερική όψη του ευρωπαϊκού πολιτισμού. Ενυπάρχει, ωστόσο, στο νόημα όλης μου της παρουσίασης η θέση ότι αυτό το μέρος αποτελεί, ούτως ειπείν, τον λειτουργικό εγκέφαλο από τις φυσικές/ομαλές λειτουργίες του οποίου εξαρτάται η γνήσια και υγιής ευρωπαϊκή πνευματικότητα. Η ανθρωπότητα που αντιστοιχεί στην υψηλότερη βαθμίδα του ανθρώπινου είναι ή λόγου απαιτεί, λοιπόν, μια γνήσια φιλοσοφία.

Αλλά αυτό είναι το επικίνδυνο σημείο! Αναφερόμενοι στη «φιλοσοφία», θα πρέπει να διαχωρίσουμε τη φιλοσοφία ως ιστορικό γεγονός μιας κάποιας εποχής από τη φιλοσοφία ως ιδέα, ως ιδέα ενός άπειρου έργου. Η φιλοσοφία που υπήρξε κάποτε σε μια ιστορική πραγματικότητα αποτελεί την περισσότερο ή λιγότερο επιτυχή απόπειρα να πραγματωθεί η οδηγητική ιδέα της απειρότητας και ταυτόχρονα, συνεπώς, η ολότητα των αληθειών. Τα πρακτικά ιδεώδη, δηλαδή όσα δίδονται στο βλέμμα μας ως αιώνιοι πόλοι από τους οποίους δεν θα πρέπει να λοξοδρομήσει κανείς και σε κανένα σημείο της ζωής του (χωρίς να νιώσει την ανάγκη για μετάνοια,

δηλαδή χωρίς να εμφανισθεί άπιστος στον εαυτό του και, άρα, δυστυχής) δεν είναι ακόμα σαφή και προσδιορισμένα για το βλέμμα μας, αλλά τα προκαταλαμβάνουμε με μια πολύσημη γενικότητα. Ο προσδιορισμός τους προκύπτει για πρώτη φορά όταν τα συλλαμβάνουμε με τρόπο συγκεκριμένο και, τουλάχιστον, εντός μιας σχετικά επιτυχούς δράσης. Κάθε φορά υφίσταται η απειλή να περιπέσουμε σε μονομερείς θέσεις και σε βιαστικές εκδηλώσεις ικανοποίησης που παίρνουν την εκδίκησή τους μέσα από τις επερχόμενες αντιφάσεις που προκύπτουν. Εξ ου και η αντίθεση ανάμεσα στις μεγάλες αξιώσεις των φιλοσοφικών συστημάτων και στο ότι αυτά αποδεικνύονται, στην πραγματικότητα, ασύμβατα μεταξύ τους. Στα παραπάνω ας προστεθεί η αναγκαιότητα αλλά ταυτόχρονα και πάλι η επικινδυνότητα της εξειδίκευσης.

Με αυτό τον τρόπο, η μονομερής ορθολογικότητα μπορεί, χωρίς άλλο, να μετατραπεί σε κακό. Μπορούμε επίσης να πούμε: εγκλείεται στην ουσία του λόγου το ότι οι φιλοσοφίες δεν δύνανται, καταρχάς, να κατανοούν και να επεξεργάζονται το άπειρο έργο τους παρά μόνον εντός μιας απόλυτα αναγκαίας μονομέρειας. Αυτό το στοιχείο καθαυτό δεν συνιστά λοξοδρόμηση και πλάνη αλλά, όπως ειπώθηκε, αντανακλά το ότι η ευθεία και αναγκαία οδός της φιλοσοφίας τής επιτρέπει να συλλάβει αρχικά μόνο μια πλευρά του έργου της, [339] χωρίς δηλαδή να προσέξει ότι το όλο άπειρο έργο τού να γνωρίσει θεωρητικά την ολότητα των όντων έχει κι άλλες ακόμα πλευρές. Άπαξ και αυτή η ανεπάρκεια εκφρασθεί σε ασάφειες και αντιφάσεις, δημιουργείται το κίνητρο να εκκινήσει μια καθολική αυτο-κατανόηση. Ο φιλόσοφος θα πρέπει, επομένως, να προσπαθεί πάντα να κατακτήσει το αληθινό και πλήρες νόημα της φιλοσοφίας, την ολότητα των οριζόντων απειρότητας. Καμιά κατεύθυνση της γνώσης, καμιά μεμονωμένη αλήθεια, δεν επιτρέπεται να γίνει απόλυτη και να απομονωθεί. Μόνο διατηρώντας αυτή την ύψιστη αυτοσυνειδησία, που αποτελεί και η ίδια μια από τις διακλαδώσεις αυτού του άπειρου έργου, μπορεί η φιλοσοφία να εκπληρώσει την αποστολή της, δηλαδή να θέσει τον εαυτό της και, μέσω αυτού, τη γνήσια ανθρωπότητα στην τροχιά της απειρότητας. Αλλά το ότι τα παραπάνω πράγματι ισχύουν εμπίπτει με τη σειρά του στη γνωστική περιοχή της φιλοσοφίας, στο μέτρο που αυτή βρίσκεται στη βαθμίδα της ύψιστης αυτοσυνειδησίας της. Μόνο χάρη σε μια τέτοια μόνιμη αναστοχαστικότητα συνιστά η φιλοσοφία καθολική γνώση.

Είπα προηγουμένως: η οδός της φιλοσοφίας περνά μέσα από την απλοϊκότητα. Εδώ είναι το κατάλληλο σημείο να αναφερθούμε στην κριτική του

ανορθολογισμού που χαίρει μιας τόσο σπουδαίας φήμης, δηλαδή το κατάλληλο σημείο για να διασαφήσουμε την απλοϊκότητα εκείνου του ορθολογισμού που εκλαμβάνεται συνήθως ως η φιλοσοφική ορθολογικότητα καθαυτή ενώ, στην πραγματικότητα, αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα μόνον της φιλοσοφίας των νεότερων χρόνων από την Αναγέννηση και μετά (παρόλο που ο ίδιος θεωρεί τον εαυτό του ως τον πραγματικό, δηλαδή καθολικό, ορθολογισμό). Σε αυτή την απλοϊκότητα, που ως εκκίνηση είναι αναπόφευκτη, εγκλωβίζονται λοιπόν όλες οι επιστήμες, ακόμα και αυτές που έφθασαν σε κάποια ανάπτυξη στις απαρχές, δηλαδή ήδη στην αρχαιότητα. Πιο συγκεκριμένα: ο γενικός τίτλος αυτής της απλοϊκότητας φέρει το όνομα αντικειμενισμός, και ο τελευταίος λαμβάνει τη μορφή διάφορων τύπων, όπως ο φυσικαλισμός και η φυσικοποίηση του πνεύματος. Και αρχαίες και νέες φιλοσοφίες υπήρξαν και παρέμειναν αντικειμενιστικές με τρόπο απλοϊκό. Αλλά για να είμαστε δίκαιοι, θα πρέπει να προστεθεί ότι ο γερμανικός ιδεαλισμός που εκκινεί με τον Kant προσπάθησε ήδη με πάθος να υπερβεί αυτή την απλοϊκότητα που είχε γίνει από τότε ιδιαίτερα αισθητή, χωρίς ωστόσο να κατορθώσει πραγματικά να επιτύχει τη βαθμίδα της ύψιστης αναστοχαστικότητας, τη βαθμίδα δηλαδή που είναι αποφασιστική για τη νέα μορφή της φιλοσοφίας και της ευρωπαϊκής ανθρωπότητας.

Δεν μπορώ να κάνω κατανοητά όσα μόλις ειπώθηκαν παρά μόνο παρέχοντας ανεπεξέργαστες υποδείξεις. Ο άνθρωπος της φυσικής στάσης (για παράδειγμα, ο άνθρωπος της προ-φιλοσοφικής περιόδου), σε όλες τις φροντίδες και τις δράσεις του, κατευθύνεται προς τον κόσμο. Το πεδίο ζωής και επίδρασης αυτού του ανθρώπου είναι [340] ο περιβάλλον-κόσμος που εκπτύσσεται χωρο-χρονικά γύρω του και στον οποίο συγκαταλέγεται και ο ίδιος. Αυτό συνεχίζει να ισχύει και στη θεωρητική στάση η οποία, καταρχάς, δεν μπορεί να είναι άλλη παρά εκείνη του αμέτοχου θεωρού και η οποία υπερβαίνει τον κόσμο, έτσι όπως ο τελευταίος είναι πια απο-μυθευμένος. Η φιλοσοφία βλέπει στον κόσμο το σύμπαν των όντων και ο κόσμος μετατρέπεται σε κόσμο αντικειμενικό που αντιτίθεται στις παραστάσεις του κόσμου (αυτές που αλλάζουν ανάλογα με την υποκειμενικότητα, είτε την εθνική είτε την ατομική): η αλήθεια μετατρέπεται σε αντικειμενική αλήθεια. Έτσι λοιπόν, η φιλοσοφία εκκινεί ως κοσμολογία και τα θεωρητικά της ενδιαφέροντα προσανατολίζονται καταρχάς, πράγμα αυτονόητο, προς τη σωματική φύση, καθώς πράγματι καθετί που δίδεται χωρο-χρονικά ενέχει τη μορφή ύπαρξης της σωματικότητας, τουλάχιστον ως προς το υπόβαθρό του. Οι άνθρωποι και τα ζώα δεν είναι απλώς σώματα αλλά, για το βλέμμα που κατευθύνεται προς τον περιβάλλοντα-κόσμο εμφανίζονται, εμφανίζονται ως κάτι

που υπάρχει σωματικά και, συνεπώς, ως πραγματικότητες που ταξιθετούνται εντός της καθολικής χωρο-χρονικότητας. Ως εκ τούτου, όλα τα ψυχικά γεγονότα, αυτά του εκάστοτε εγώ (όπως η εμπειρία, η σκέψη, η βούληση), έχουν μια ορισμένη αντικειμενικότητα. Η ζωή της κοινότητας, αυτή των οικογενειών, του λαού κτλ, φαίνεται να διαλύεται σε ζωές επιμέρους ατόμων ως ψυχο-φυσικών αντικειμένων: η πνευματική σύνδεση που διαπερνάται από την ψυχο-φυσική αιτιότητα στερείται μιας αμιγώς πνευματικής εσωτερικής συνοχής, καθώς παντού υπεισέρχεται κάτι το φυσικό, *natura*.

Η ιστορική πορεία ανάπτυξης της επιστήμης έχει προδιαγεγραφεί καθοριστικά από αυτή τη στάση στον περιβάλλοντα-κόσμο. Ήδη το πιο επιπόλαιο βλέμμα πάνω στη σωματικότητα που συναντάμε μέσα στον περιβάλλοντα-κόσμο δείχνει ότι η φύση αποτελεί ένα ομογενές όλον που συνδέει τα πάντα, έναν κόσμο καθαυτό, ούτως ειπείν, που τον περιστοιχίζει η ομογενής χωρο-χρονικότητα και που είναι επιμερισμένος σε ατομικά πράγματα, όλα όμοια μεταξύ τους καθότι *res extensa* και αμοιβαία προσδιορισμένα με σχέσεις αιτιότητας. Πολύ γρήγορα γίνεται ένα πρώτο και πολύ μεγαλύτερο βήμα ανακάλυψης: η υπέρβαση της περατότητας της φύσης εκείνης που έχει ήδη θεωρηθεί ως ένα αντικειμενικό καθαυτό, δηλαδή της φύσης που αποτελεί περατότητα παρά την ανοικτή της απειρότητα. Ανακαλύπτεται λοιπόν η απειρότητα και μάλιστα, καταρχάς, με τη μορφή της μετατροπής των μεγεθών, των μέτρων, των αριθμών, των σχημάτων, των ευθειών, των πόλων, των επιφανειών κ.ο.κ. σε ιδεατότητες. Η φύση, ο χώρος, ο χρόνος γίνονται κάτι που μπορεί να επεκτείνεται επ' άπειρον με τρόπο ιδεατό και να επιμερίζεται επ' άπειρον, πάλι με τρόπο ιδεατό. Από την τέχνη μέτρησης των αγρών γεννιέται η γεωμετρία, από την τέχνη της αρίθμησης η αριθμητική, από την καθημερινή μηχανική η μαθηματική μηχανική κ.ο.κ. Και ταυτόχρονα, [341] και χωρίς να διατυπώνεται ρητά κάποια σχετική υπόθεση, η εποπτική φύση και ο εποπτικός κόσμος μετατρέπονται σε μαθηματικό κόσμο, σε κόσμο των μαθηματικών φυσικών επιστημών. Η αρχαιότητα προηγήθηκε σε αυτή την πορεία και με τα μαθηματικά της επιτέλεσε ταυτόχρονα την πρώτη ανακάλυψη άπειρων ιδεατοτήτων και ενός άπειρου έργου. Αυτή η ανακάλυψη θα αποτελέσει για όλες τις ύστερες εποχές το οδηγητικό άστρο των επιστημών.

Πώς επέδρασε ωστόσο η μεθυστική επιτυχία αυτής της ανακάλυψης της φυσικής απειρότητας στην επιστημονική επικυρίευση επί της σφαίρας του πνεύματος; Στη στάση εντός του περιβάλλοντος-κόσμου, στη στάση δηλαδή που είναι σταθερά αντικειμενιστική, καθετί το πνευματικό εμφανίζεται σαν να επικάθεται στη φυσική

σωματικότητα. Για αυτό και ήταν άμεση η μεταφορά του τρόπου σκέψης των φυσικών επιστημών σε κάθε πεδίο. Για αυτό και συναντάμε ήδη στις απαρχές τον υλισμό και τον ντετερμινισμό του Δημόκριτου. Αλλά τα μεγαλύτερα πνεύματα τρώμαξαν ενώπιον αυτού του υλισμού και ενώπιον κάθε ψυχο-φυσικής θεωρίας αυτού του νέου ύφους και τους γύρισαν την πλάτη. Από το Σωκράτη και μετά, ο άνθρωπος θεματοποιείται στην ιδιαίτερη ανθρώπινη φύση του, ως πρόσωπο, ως άνθρωπος εντός της πνευματικής ζωής τής κοινότητας. Ο άνθρωπος παραμένει μεν ταξιθετημένος εντός του αντικειμενικού κόσμου, αλλά ήδη για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη γίνεται κεντρικό αντικείμενο θεματοποίησης. Εδώ μπορεί κανείς να αισθανθεί μια αξιοσημείωτη διάσπαση: το ανθρώπινο στοιχείο ανήκει στο σύμπαν των αντικειμενικών δεδομένων αλλά, ως πρόσωπα, ως εγώ, οι άνθρωποι έχουν στόχους και σκοπούς, έχουν κανόνες της παράδοσης, κανόνες της αλήθειας – αιώνιους κανόνες. Έστω κι αν κάμφθηκε αυτή η ανάπτυξη στην αρχαιότητα, εντούτοις δεν χάθηκε. Ας μεταπηδήσουμε τώρα σε αυτό που ονομάζουμε νεότερη εποχή. Με φλογερό ενθουσιασμό υιοθετήθηκε το άπειρο έργο μιας μαθηματικής φυσικής γνώσης και εν γένει μιας γνώσης του κόσμου. Οι εκπληκτικές επιτυχίες της φυσικής γνώσης θα έπρεπε τώρα να γίνουν και κτήμα της γνώσης του πνεύματος. Ο λόγος απέδειξε τη δύναμή του μέσα στη φύση: «Όπως ο ήλιος είναι ο μοναδικός ήλιος που φωτίζει και θερμαίνει τα πάντα, έτσι και ο λόγος είναι ο μοναδικός λόγος» (Καρτέσιος).¹⁴ Οι μέθοδοι της φυσικής επιστήμης θα έπρεπε να ξεκλειδώσουν και τα μυστικά του πνεύματος. Πραγματικό είναι και το πνεύμα, αντικειμενικό εντός του κόσμου, και ως τέτοιο στηριζόμενο επί της σωματικότητας. Έτσι, η σύλληψη του κόσμου υιοθετεί πάραυτα και με τρόπο πανίσχυρο τη μορφή ενός δυισμού και μάλιστα ενός ψυχο-φυσικού δυισμού. Είναι η ίδια αιτιότητα, μόνο διασπασμένη στα δύο, που περιστοιχίζει τον ένα ενιαίο κόσμο, και το νόημα της έλλογης εξήγησης είναι παντού το ίδιο και, ωστόσο, τέτοιας υφής ώστε κάθε εξήγηση του πνεύματος,

¹⁴ [ΣτΜ.] Παρά τα εισαγωγικά, από όσο είμαι σε θέση να γνωρίζω, δεν πρόκειται για γνήσια παραπομπή σε κάποιο κείμενο του Descartes. Τουλάχιστον, η ηλεκτρονική έρευνα των απάντων του Descartes δεν έδωσε αποτέλεσμα. Είναι ενδεικτικό ότι, στη δική του μετάφραση, ο Ricoeur παίρνει την πρωτοβουλία να καταργήσει τα εισαγωγικά. Ωστόσο, το νόημα της πρότασης θα μπορούσε να αντιστοιχεί στο γνωστό παράδειγμα του Descartes που αναφέρεται στη διάκριση ανάμεσα στον φαινομενικό ήλιο όπως τον δίδουν οι αισθήσεις και τον πραγματικό ήλιο όπως τον προσδιορίζει η επιστήμη.

[342] εάν θέλει να είναι μοναδική και, συνεπώς, καθολική και φιλοσοφική, θα οδηγήσει στο φυσικό στοιχείο. Δεν μπορεί να υπάρξει μια καθαρή και κλειστή στον εαυτό της έρευνα εξηγητική του πνεύματος, δεν μπορεί να υπάρξει μια ψυχολογία ή θεωρία του πνεύματος που θα χρησιμοποιείται με τρόπο αμιγώς εμμενή, δηλαδή που θα εκκινεί από το εγώ, από τα βιώματα του εαυτού, για να εισαχθεί και να φθάσει μέσα στην ξένη ψυχή: θα πρέπει πρώτα να διαβεί την εξωτερική οδό, την οδό της φυσικής και της χημείας. Όλες οι αγαπημένες εκφράσεις περί κοινού πνεύματος και λαϊκής βούλησης, περί ιδεατών και πολιτικών στόχων των εθνών και τα παρόμοια, όλα αυτά συνιστούν εκδοχές του Ρομαντισμού και της μυθολογίας και ξεπηδούν από την αναλογική μεταφορά εννοιών που έχουν νόημα κυριολεκτικό μόνο στη σφαίρα των μεμονωμένων προσώπων. Το πνευματικό είναι είναι κερματισμένο. Στο ερώτημα για την πηγή αυτής της κατάστασης κινδύνου θα πρέπει να απαντήσουμε: αυτός ο αντικειμενισμός ή αυτή η ψυχο-φυσική σύλληψη του κόσμου, παρά τον φαινομενικά αυτονόητο χαρακτήρα τους, αποτελούν μια απλοϊκή μονομέρεια, η οποία συνέχιζε να μην γίνεται κατανοητή ως τέτοια. Η πραγματικότητα του πνεύματος ως, υποτίθεται, κάτι πραγματικού που επισυνάπτεται στα σώματα, το υποτιθέμενο χωρο-χρονικό είναι του πνεύματος εντός της φύσης αποτελεί κάτι το αντιφατικό.

Είναι σε αυτό το σημείο που θα πρέπει να δείξουμε, αναφορικά με το πρόβλημα της κρίσης, πώς οι «νεότεροι χρόνοι», τόσο περήφανοι επί αιώνες για τη θεωρητική και πρακτική τους επιτυχία, εισήλθαν τελικά και οι ίδιοι σε μια αυξάνουσα έλλειψη ικανοποίησης, ώστε να αισθάνονται την κατάστασή τους ως κατάσταση ένδειας. Σε όλες τις επιστήμες επιστρέφει το αίσθημα της ένδειας και, τελικά, ως ένδειας ως προς τη μέθοδο. Αλλά η δική μας ευρωπαϊκή ένδεια αφορά, αν και αυτό δεν έχει γίνει κατανοητό, πάρα πολλούς και εκτός επιστήμης.

Πρόκειται για προβλήματα που πηγάζουν από την απλοϊκότητα με την οποία η αντικειμενιστική επιστήμη εκλαμβάνει αυτό που ονομάζει αντικειμενικό κόσμο ως το σύμπαν όλων των όντων, χωρίς να προσέξει ότι η υποκειμενικότητα που επιτελεί την επιστήμη δεν μπορεί να βρει τη δικαίωσή της σε καμιά αντικειμενική επιστήμη. Αυτός που έχει διαπαιδαγωγηθεί μέσα στις φυσικές επιστήμες θεωρεί αυτονόητο ότι καθετί το απλώς υποκειμενικό θα πρέπει να αποκλεισθεί, και ότι η φυσικο-επιστημονική μέθοδος, αν και κάνει την εμφάνισή της σύμφωνα με τους υποκειμενικούς τρόπους παράστασης, είναι αντικειμενικά προσδιοριστική. Οπότε αναζητά και για το ψυχικό στοιχείο ό,τι είναι αντικειμενικά αληθινό. Σε αυτή τη συνάφεια γίνεται ταυτόχρονα αποδεκτό ότι το υποκειμενικό στοιχείο που ο φυσικός

επιστήμονας έχει αποκλείσει θα πρέπει, ως ψυχικό, να διερευνηθεί από την ψυχολογία και, φυσικά, από την ψυχο-φυσική ψυχολογία. Αλλά δεν γίνεται σαφές για τον φυσικό ερευνητή ότι το σταθερό θεμέλιο της νοητικής και όντως υποκειμενικής εργασίας του είναι ο περιβάλλον-κόσμος της ζωής, [343] ο οποίος προϋποτίθεται σταθερά ως έδαφος, ως πεδίο εργασίας επί του οποίου και μόνον έχουν νόημα τα ερωτήματα του ερευνητή και οι μέθοδοι σκέψης του. Αλλά τότε θα υποβληθεί σε κριτική και διασάφηση αυτό το βίαιο κομμάτι της επιστήμης που είναι η μέθοδος, εκείνη που οδηγεί από τον εποπτικό περιβάλλοντα-κόσμο στην παραγωγή των μαθηματικών ιδεατοτήτων και στην ερμηνεία αυτού του κόσμου ως αντικειμενικού είναι; Οι ανατροπές του Einstein αφορούν τους τύπους με βάση τους οποίους πραγματευόμαστε τη φύση όπως αυτή έχει μετατραπεί σε ιδεατότητα και όπως έχει αντικειμενοποιηθεί απλοϊκά. Αλλά για τον τρόπο με τον οποίο οι τύποι εν γένει και με τον οποίο η μαθηματική αντικειμενοποίηση εν γένει αποκτούν νόημα επί του εδάφους της ζωής και του εποπτικού περιβάλλοντος-κόσμου, για όλα αυτά δεν έχουμε καμιά εμπειρία και, συνεπώς, ο Einstein δεν ανασχηματίζει τον χώρο και τον χρόνο στον οποίο διαδραματίζεται η ζωή μας ως ζωή.

Η μαθηματική φυσική επιστήμη είναι μια θαυμάσια τεχνική, κατάλληλη για να κάνουμε επαγωγές τέτοιας απόδοσης, αληθοφάνειας, ακρίβειας και μετρησιμότητας που παλαιότερα δεν θα μπορούσε κανείς ούτε να φανταστεί. Ως δημιουργήμα, αποτελεί έναν θρίαμβο του ανθρώπινου πνεύματος. Όσον, όμως, αφορά στην ορθολογικότητα των μεθόδων και των θεωριών της, η μαθηματική επιστήμη είναι απ' άκρη σ' άκρη σχετική. Προϋποθέτει ήδη ως θεμέλιο μια αφετηρία η οποία, από μόνη της, στερεί από τη μαθηματική επιστήμη μια πραγματική ορθολογικότητα. Άπαξ και εντός της επιστημονικής θεματικής ο εποπτικός και απλώς υποκειμενικός περιβάλλον-κόσμος λησμονήθηκε, λησμονήθηκε και το ίδιο το υποκείμενο της επιστημονικής εργασίας, και έτσι ο επιστήμονας δεν γίνεται αντικείμενο θεματοποίησης (από αυτή την άποψη, η ορθολογικότητα της ακριβούς επιστήμης ευθυγραμμίζεται με την ορθολογικότητα των αιγυπτιακών πυραμίδων).

Βέβαια, από τον Kant και μετά, έχουμε μια δική μας οικεία γνωσιοθεωρία και όμως, από την άλλη πλευρά, η ψυχολογία παραμένει παρούσα και, παράλληλα με τις αξιώσεις της για φυσικο-επιστημονική ακρίβεια, αξιώνει να είναι η καθολική θεμελιώδης επιστήμη του πνεύματος. Αλλά η ελπίδα μας για μια πραγματική ορθολογικότητα, δηλαδή για μια πραγματικά εναργή θέαση, διαψεύδεται κι εδώ όπως και παντού. Διότι οι ψυχολόγοι ουδόλως αντιλαμβάνονται ότι ούτε οι ίδιοι ως αυτοί

που επιτελούν την επιστήμη ούτε και ο περιβάλλον-κόσμος της ζωής τους δεν υπεισέρχονται στο θεματικό τους αντικείμενο. Δεν παρατηρούν ότι προϋποθέτουν τους εαυτούς τους, εκ των προτέρων και αναγκαστικά, ως κοινοτικοποιημένους ανθρώπους ενός ορισμένου περιβάλλοντος-κόσμου και ενός ορισμένου ιστορικού χρόνου και τούτο ήδη εκ του ότι θέλουν να επιτύχουν την αλήθεια καθαυτή ως ισχύουσα εν γένει για τον καθένα. Εξαιτίας του αντικειμενισμού της, η ψυχολογία δεν μπορεί να εντάξει στο θεματικό της αντικείμενο την ψυχή [344] ως προς το πιο ουσιώδες ίδιον είναι της, δηλαδή ό,τι είναι πράγματι το εγώ που πράττει και πάσχει. Όσο κι αν αντικειμενικοποιεί και πραγματεύεται επαγωγικά τα βιώματα, για παράδειγμα, εκείνα με τα οποία αποδίδουμε αξία σε κάτι και τα βιώματα της βούλησης, αφού πρώτα τα έχει διαμοιράσει στη σωματική ζωή, μπορεί άραγε να θεματοποιήσει με τον ίδιο τρόπο τους σκοπούς, τις αξίες, τους κανόνες, μπορεί να θεματοποιήσει τον λόγο ως ένα είδος «διάθεσης»; Αυτό θα σήμαινε να παραβλέψουμε εντελώς ότι ο αντικειμενισμός, ως γνήσιο δημιούργημα του ερευνητή που κατευθύνεται προς αληθείς κανόνες, προϋποθέτει ακριβώς αυτούς τους κανόνες, ότι δηλαδή δεν μπορεί να αξιώνει ότι εξάγεται από δεδομένα, στο μέτρο που τα δεδομένα έχουν ήδη νοηθεί στην προκειμένη περίπτωση ως αλήθειες και όχι ως προϊόντα φαντασίας. Σε κάθε περίπτωση, νιώθει κανείς τις δυσκολίες που ενυπάρχουν εδώ κι έτσι πυροδοτείται η διένεξη περί ψυχολογισμού. Αλλά με την απόρριψη μιας ψυχολογικής θεμελίωσης των κανόνων, προπάντων των κανόνων για την αλήθεια καθαυτή, τίποτε δεν έχει γίνει ακόμα. Όλο και περισσότερο αισθητή γίνεται εν γένει η ανάγκη για μεταρρύθμιση της όλης νεότερης ψυχολογίας, αλλά ακόμα δεν κατανοείται ότι είναι εξαιτίας του αντικειμενισμού της που η ψυχολογία δεν ίσταται στο ύψος της αποστολής της και δεν θίγει την ιδιαίτερη ουσία του πνεύματος: εξαιτίας του αντικειμενισμού, ο τρόπος με τον οποίο η ψυχολογία απομονώνει την ψυχή (νοούμενη με τρόπο αντικειμενικό) και επανερμηνεύει ψυχοφυσικά το ανθρώπινο εν-κοινότητα-είναι συνιστά μια πλάνη. Βεβαίως, η ψυχολογία δεν έχει εργασθεί άσκοπα και έχει καταδείξει πολλούς εμπειρικούς κανόνες που έχουν και πρακτική αξία. Αλλά είναι τόσο λίγο μια πραγματική ψυχολογία όσο λίγο είναι η ηθική στατιστική¹⁵, παρά τις όχι κατώτερες σε αξία γνώσεις της, ηθική επιστήμη.

¹⁵ [ΣτΜ.] *Moralstatistik*: Πρόκειται για όρο που εισάγεται από τους Michel Guerry (1802-1866) και Adophe Quetelet (1796-1874), για να περιγράψει την απόπειρα δημιουργίας μιας

Παντού στην εποχή μας κάνει αισθητή την παρουσία της η φλέγουσα ανάγκη για μια κατανόηση του πνεύματος και έχει γίνει σχεδόν ανυπόφορη η ασάφεια της σχέσης, τόσο ως προς τη μέθοδο όσο και ως προς το ίδιο το πράγμα, ανάμεσα στις φυσικές επιστήμες και τις επιστήμες του πνεύματος. Ο Dilthey,¹⁶ ένας από τους μεγαλύτερους επιστήμονες των επιστημών του πνεύματος, αφιέρωσε όλη την ενέργεια της ζωής του στη διασάφηση της σχέσης ανάμεσα στη φύση και το πνεύμα, στη διασάφηση των επιτευγμάτων της ψυχο-φυσικής ψυχολογίας η οποία, όπως νόμιζε, θα έπρεπε να συμπληρωθεί με μια νέα, περιγραφική και αναλυτική ψυχολογία. Οι προσπάθειες του Windelband και του Rickert¹⁷ δεν έφεραν, δυστυχώς, την επιθυμητή εναργή θέαση του πράγματος. Και αυτοί, όπως κι όλοι οι άλλοι, έμειναν προσκολλημένοι στον αντικειμενισμό, πράγμα που συμβαίνει πρωτίστως με τους νέους ψυχολόγους, τους μεταρρυθμιστές της ψυχολογίας, που πιστεύουν ότι

κοινωνικής θεωρίας που θα υιοθετεί μεθόδους των φυσικών επιστημών. Η «κοινωνική φυσική» θα καταγράφει τη μορφή του «μέσου ανθρώπου» ως ιδεατής μορφής που αναπαριστά το σύνολο της κοινωνίας και επιτρέπει την ανακάλυψη κανονικότητων μέσα στην κοινωνική σφαίρα, με στόχο την παρατήρηση και αντιμετώπιση φαινομένων όπως είναι η εγκληματικότητα.

¹⁶ [ΣτΜ.] Wilhelm Dilthey (1833-1911). Ο Husserl διατυπώνει την άποψή του απέναντι στον Dilthey ήδη στο πρώιμο κείμενο (1911): *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη* [Husserliana XXV, 3-62 (ελληνική μετάφραση: Ν. Σκουτερόπουλος, Ροές, Αθήνα, 1988)]. Στο κεφάλαιο υπό τον τίτλο «Ιστορισμός και κοσμοθεωρητική φιλοσοφία», ο Husserl αναγνωρίζει μεν την αξία των αναλύσεων του Dilthey σχετικά με τους τύπους των κοσμοθεωριών, τον κατηγορεί ωστόσο ότι δεν καταφέρνει να υπερνικήσει τον σκεπτικισμό. Θεωρεί ότι οι έρευνες του Dilthey θα έπρεπε να οδηγήσουν «στη φαινομενολογική ουσιακή στάση», δηλαδή ότι «η επιστήμη που θα μπορούσε να θεμελιώσει μια *φιλοσοφία* του πνεύματος είναι αποκλειστικά και μόνο η φαινομενολογική θεωρία της ουσίας» (47, ελ. μετ.: 102).

¹⁷ [ΣτΜ.] Wilhelm Windelband (1848-1915) και Heinrich Rickert (1863-1936): Γερμανοί φιλόσοφοι που κατατάσσονται, ιστορικά, στους λεγόμενους νεο-καντιανούς. Ο Husserl, μια γενιά νεότερός τους, σπάνια αναφέρει τα ονόματά τους. Στην πραγματικότητα, ελάχιστα εκτιμούσε τη φιλοσοφική προσωπικότητα του Windelband, αν και δείχνει κάποιο ενδιαφέρον για τις έρευνες και των δύο αναφορικά με την ιστορικότητα του πολιτισμού και την ιδεατότητα των αξιών. Η αλληλογραφία του με τον Rickert έχει ως άξονά της το γεγονός ότι διαδέχθηκε τον Rickert στον Πανεπιστήμιο του Φράιμπουργκ όταν ο τελευταίος διαδέχθηκε τον Windelband στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης (βλέπε: Husserl, *Αλληλογραφία*, Husserliana: Dokumente, III/5, 169-189).

κάθε ευθύνη βαραίνει την για καιρό κυρίαρχη προκατάληψη του ατομισμού και ότι μια νέα εποχή έρχεται χάρη στην ψυχολογία της ολότητας.¹⁸ Αλλά ποτέ δεν θα μπορέσει [345] να υπάρξει κάποια βελτίωση, για όσο καιρό δεν έχουμε διαλευκάνει τον αντικειμενισμό στην απλοϊκότητά του (τον αντικειμενισμό που αναδύεται μέσα από τη φυσική στάση όπως αυτή εδράζεται στον περιβάλλοντα-κόσμο) και δεν έχει διανοιχθεί η γνώση ότι αποτελεί πλάνη κάθε δυστική σύλληψη του κόσμου, σύμφωνα με την οποία η φύση και το πνεύμα πρέπει να ισχύουν ως πραγματικότητες με παρόμοιο νόημα, αν και η μία οικοδομείται επί της άλλης με τρόπο αιτιακό. Πιστεύω με κάθε ειλικρίνεια το εξής: μια αντικειμενική επιστήμη του πνεύματος (αντικειμενική με την έννοια ότι επιτρέπει να αποδίδεται στις ψυχές και στις κοινότητες προσώπων ενύπαρξη εντός των μορφών της χωρο-χρονίας), δηλαδή μια αντικειμενική θεωρία της ψυχής, ούτε υπήρξε ποτέ ούτε πρόκειται να υπάρξει ποτέ.

Το πνεύμα, και μάλιστα μόνο το πνεύμα, υπάρχει εν εαυτώ και καθεαυτό, είναι αυτόνομο και μπορεί, στην αυτονομία και μόνο στην αυτονομία του, να τύχει μιας επιστημονικής και εκ θεμελίων πραγμάτευσης με τρόπο πραγματικά έλλογο. Αναφορικά τώρα με τη φύση στη φυσικο-επιστημονική της αλήθεια, αυτή μόνο φαινομενικά είναι αυτόνομη και μόνο φαινομενικά οι φυσικές επιστήμες την έχουν οδηγήσει καθαυτή σε έλλογη γνώση. Διότι η πραγματική φύση, με το δικό τους φυσικο-επιστημονικό νόημα του όρου, αποτελεί προϊόν του πνεύματος του φυσικού ερευνητή και συνεπώς προϋποθέτει την επιστήμη του πνεύματος. Το πνεύμα είναι, από την ουσία του, ικανό να ασκεί αυτο-γνωσία, και ως επιστημονικό πνεύμα επιστημονική αυτο-γνωσία και τούτο επαναληπτικά. Μόνο στο πλαίσιο της καθαρής γνώσης των επιστημών του πνεύματος δεν θίγεται ο επιστήμονας από την ένσταση ότι η δημιουργική δραστηριότητά του αυτο-επικαλύπτεται. Για αυτό και είναι λάθος εκ μέρους των επιστημών του πνεύματος να ανταγωνίζονται τις φυσικές επιστήμες για να εξασφαλίσουν ίση δικαιοδοσία. Απαξ και κάνουν την παραχώρηση στις φυσικές επιστήμες να αναγνωρίσουν την αντικειμενικότητά τους ως αυτονομία, υποπίπτουν

¹⁸ [ΣτΜ.] Αυτό που ο Husserl αποκαλεί εδώ «ψυχολογία της ολότητας» δεν είναι παρά η ψυχολογία της μορφής ή μορφική ψυχολογία (*Gestaltpsychologie*), που επεξηγεί τα επιμέρους ατομικά ψυχικά φαινόμενα μέσα από την ένταξή τους σε ολότητες (για τη βεβαιωμένη χρήση αυτών των όρων, βλέπε: Husserl, *Επιμύθιο στις Ιδέες I*, Husserliana V, 156).

και οι ίδιες οι επιστήμες του πνεύματος στον αντικειμενισμό. Ωστόσο, έτσι όπως έχουν διαμορφωθεί σήμερα μαζί με τους ποικίλους επιστημονικούς κλάδους τους, οι επιστήμες του πνεύματος στερούν από τον εαυτό τους την έσχατη πραγματική ορθολογικότητα, εκείνη που καθίσταται δυνατή χάρη στην πνευματική θεώρηση του κόσμου. Αυτή ακριβώς η έλλειψη μιας γνήσιας ορθολογικότητας σε όλες τις επιστήμες είναι η πηγή της ανυπόφορης πλέον ασάφειας με την οποία ο άνθρωπος κατανοεί την ίδια του την ύπαρξη και τα έργα του που ανοίγονται στην απειρότητα. Αυτά τα έργα βρίσκονται ενωμένα με τρόπο αδιάρρηκτο στο εσωτερικό ενός έργου: μόνον όταν το πνεύμα, εγκαταλείποντας την απλοϊκή στροφή προς τα έξω επιστρέφει στον εαυτό του [346] και παραμένει στον εαυτό του και αμιγώς στον εαυτό του, μόνο τότε μπορεί να είναι άυταρκες.

Πώς όμως οδηγηθήκαμε στην έναρξη ενός τέτοιου αυτο-στοχασμού; Μια τέτοια έναρξη δεν ήταν δυνατή για όσο χρόνο κυριαρχούσε στο επιστημονικό πεδίο η αισθησιарχία ή, καλύτερα, ο ψυχολογισμός των δεδομένων, η ψυχολογία του *tabula rasa*. Είναι για πρώτη φορά όταν ο Brentano¹⁹ απαίτησε να νοείται η ψυχολογία ως μια επιστήμη αποβλεπτικών βιωμάτων που δόθηκε το έναυσμα για ένα τέτοιο αυτο-στοχασμό (έναυσμα ικανό να οδηγήσει ακόμα πιο μακριά), έστω κι αν ο ίδιος ο Brentano δεν υπερέβη ακόμα τον αντικειμενισμό και τον ψυχολογικό νατουραλισμό. Η διαμόρφωση μιας πραγματικής μεθόδου για να συλλάβουμε τη θεμελιώδη ουσία του πνεύματος στις αποβλεπτικότητές του και για να οικοδομήσουμε, με αυτή τη μέθοδο ως βάση, μια αναλυτική του πνεύματος που θα πορεύεται επ' άπειρον με τρόπο εσωτερικά συνεκτικό οδήγησε στην υπερβατολογική φαινομενολογία.²⁰ Αυτή υπερβαίνει τον νατουραλιστικό αντικειμενισμό και κάθε αντικειμενισμό εν γένει με τον μοναδικό δυνατό τρόπο, συγκεκριμένα χάρη στο ότι αυτός που κάνει φιλοσοφία

¹⁹ [ΣτΜ.] Franz Brentano (1838-1917). Αυστριακός φιλόσοφος, καθηγητής του Husserl και ο άνθρωπος που τον επηρέασε όσο κανείς άλλος στις φιλοσοφικές του έρευνες. Οι αναφορές στο όνομά του είναι δεκάδες, ιδιαίτερα στο πρώτο μεγάλο βιβλίο του Husserl, τις *Λογικές Έρευνες* (1900-1901). Το πραγματικό μέγεθος της επιρροής του πρώτου επί του δεύτερου όσον αφορά στην έννοια της αποβλεπτικότητας έχει αποτελέσει διαφιλονικούμενο αντικείμενο της έρευνας.

²⁰ [ΣτΜ.] Έτσι ονοματίζει ο Husserl τη δική του φιλοσοφική μέθοδο ως αναδιατύπωση της καντιανής φιλοσοφίας και, συγκεκριμένα, της 'κοπερνίκειας αντιστροφής' που οδηγεί στο υπερβατολογικό εγώ. Η ανάλυση αυτών των δύο όρων θα απαιτούσε, ωστόσο, μια γενική εισαγωγή στο συνολικό έργο του Husserl.

εκκινεί από τον εαυτό του, και μάλιστα θεωρούμενο καθαρά ως αυτόν που επιτελεί κάθε θέση ισχύος²¹, και έτσι γίνεται ο θεωρητικός θεωρός του εαυτού του. Εντός αυτής της στάσης επιτυγχάνει το να οικοδομήσει μια απολύτως αυτόνομη επιστήμη του πνεύματος, με τη μορφή μιας εσωτερικά συνεκτικής αυτο-κατανόησης και κατανόησης του κόσμου ως δημιουργήματος του πνεύματος. Σε αυτή τη συνάφεια, το πνεύμα δεν είναι πνεύμα μέσα ή δίπλα στη φύση, αλλά η ίδια η φύση επιστρέφει μέσα στη σφαίρα του πνεύματος. Συνεπώς, το εγώ δεν αποτελεί πλέον ένα απομονωμένο πράγμα δίπλα σε άλλα παρόμοια πράγματα εντός ενός κόσμου δοσμένου από πριν, και αίρεται κάθε σοβαρότητα της ιδέας ότι τα εγώ/πρόσωπα είναι το ένα-εκτός-του-άλλου και το ένα-δίπλα-στο άλλο, αίρεται υπέρ της ιδέας ότι τα πρόσωπα είναι στενά συνδεδεμένα το ένα-εντός-του-άλλου και το ένα-ένεκα-του-άλλου.

Ωστόσο, δεν είναι εδώ ο χώρος να μιλήσουμε για τα παραπάνω, καθώς καμιά διάλεξη δεν μπορεί να εξαντλήσει το θέμα. Αλλά ελπίζω να έχει δειχθεί ότι δεν ανανεώνουμε τον παλιό ορθολογισμό, ο οποίος συνιστούσε έναν αντιφατικό νατουραλισμό και ήταν ανίκανος να συλλάβει εν γένει τα προβλήματα του πνεύματος που μας απασχολούν εκ του εγγύς. Η *ratio* που τίθεται τώρα υπό συζήτηση δεν είναι τίποτε άλλο παρά η πραγματικά καθολική και πραγματικά ριζική αυτο-κατανόηση του πνεύματος με τη μορφή μιας καθολικής και υπεύθυνης επιστήμης, με την οποία μπαίνει σε τροχιά ένας πλήρως νέος τρόπος επιστημονικότητας: εντός του βρίσκουν τη θέση τους όλα τα ερωτήματα που μπορούμε να συλλάβουμε, όλα τα ερωτήματα για το είναι και για τους κανόνες, όλα τα ερωτήματα για τη λεγόμενη ύπαρξη. Είναι πεποίθησή μου ότι η αποβλεπτική φαινομενολογία [347] καθιστά για πρώτη φορά το πνεύμα ως πνεύμα ένα πεδίο συστηματικής εμπειρίας και επιστήμης και ότι, μέσω αυτού, έχει προκαλέσει την ολοκληρωτική αλλαγή στάσης του έργου της γνώσης. Η καθολικότητα του απόλυτου πνεύματος εμπερικλείει όλα τα όντα σε μια απόλυτη ιστορικότητα, εντός της οποίας ταξιθετείται και η φύση ως πνευματικό μόρφωμα. Είναι για πρώτη φορά χάρη στην αποβλεπτική και μάλιστα στην υπερβατολογική φαινομενολογία, χάρη στο σημείο εκκίνησής της και στις μεθόδους της, που εγένετο φως στο πεδίο του πνεύματος. Είναι εκ της φαινομενολογίας που κατανοείται, για

²¹ [ΣτΜ.] *Vollzieher aller Geltungen*: τεχνική διατύπωση που σημαίνει ότι το εγώ είναι αυτό που κάθε φορά αποδίδει νόημα (θέτει εν ισχύ) στα αντικείμενα ως αντικείμενα των εκάστοτε βιωμάτων της συνείδησης.

πρώτη φορά και ως προς τα βαθύτερα θεμέλια του, σε τι συνίσταται ο νατουραλιστικός αντικειμενισμός και, πιο συγκεκριμένα, ότι η ψυχολογία δεν ήταν δυνατόν παρά να αποτύχει να συλλάβει εν γένει τη δημιουργική δραστηριότητα της πνευματικής ζωής, δηλαδή το πιο ριζικό και ιδιαίζον πρόβλημα αυτής της ζωής.

III

Ας συνοψίσουμε τις βασικές ιδέες όσων αναπτύξαμε: η «κρίση της ευρωπαϊκής ύπαρξης», που αποτελεί αντικείμενο τόσων συζητήσεων και που τεκμηριώνεται σε αναρίθμητα συμπτώματα της έκπτωσης της ζωής, δεν αποτελεί ένα σκοτεινό πεπρωμένο, καμιά αδιαπέραστη μοίρα, αλλά γίνεται κατανοητή και διαφανής στη βάση της τελολογίας της ευρωπαϊκής ιστορίας, όπως η τελευταία αποκαλύπτεται από τη φιλοσοφία. Προϋπόθεση αυτής της κατανόησης είναι, ωστόσο, το να έχουμε καταλάβει εκ των προτέρων το φαινόμενο «Ευρώπη» στον κεντρικό και ουσιώδη του πυρήνα. Για να συλλάβουμε το επιβλαβές στοιχείο της παρούσας «κρίσης», θα πρέπει προηγουμένως να επεξεργαστούμε την έννοια ‘Ευρώπη’ ως την ιστορική τελολογία του άπειρου στόχου του λόγου. Θα πρέπει να δειχθεί πώς γεννήθηκε ο ευρωπαϊκός «κόσμος» μέσα από ιδέες του λόγου, μέσα από το πνεύμα της φιλοσοφίας. Η «κρίση» θα μπορούσε τότε να νοηθεί ως το φαινομενικό ναυάγιο του ορθολογισμού. Το θεμέλιο της αποτυχίας ενός έλλογου πολιτισμού δεν έγκειται επομένως, όπως ειπώθηκε, στην ουσία του ίδιου του ορθολογισμού αλλά μόνο στην αλλοτρίωση του ορθολογισμού, στην αφομοίωσή του στον «νατουραλισμό» και τον «αντικειμενισμό».

Η κρίση της ευρωπαϊκής ύπαρξης έχει μόνο δύο διεξόδους: είτε την έκπτωση της Ευρώπης και την αποξένωσή της μακριά από το οικείο της έλλογο νόημα της ζωής, δηλαδή την κατάπτωσή της σε εχθρότητα απέναντι στο πνεύμα και σε βαρβαρότητα, είτε την αναγέννηση της Ευρώπης, με σημείο εκκίνησης τη φιλοσοφία και με μέσον έναν ηρωισμό του λόγου που θα υπερβεί οριστικά τον νατουραλισμό. Ο μεγαλύτερος κίνδυνος της Ευρώπης είναι η κόπωση. Εάν δώσουμε τη μάχη ενάντια στον κίνδυνο των κινδύνων ως «καλοί Ευρωπαίοι», επιδεικνύοντας εκείνη την ανδρεία που δεν φοβάται ούτε και μια μάχη δίχως τέλος, τότε, μέσα από την πυρκαγιά του μηδενισμού της απιστίας και μέσα από τη φωτιά που σιγοκαίει (τη φωτιά της αμφισβήτησης για την ανθρώπινη αποστολή της Δύσης), μέσα από τις στάχτες της μεγάλης κόπωσης, θα έρθει στην επιφάνεια ο Φοίνιξ μιας νέας εσωτερικότητας της ζωής και μιας νέας ανύψωσης του πνεύματος ως ενέχυρο για ένα υψηλό και μακρινό ανθρώπινο μέλλον: καθώς το πνεύμα και μόνο το πνεύμα είναι αθάνατο.

Γλωσσάριο

ανθρωπότητα: *Menschheit, Menschentum*

απειρότητα: *Unendlichkeit*

άπειρο έργο: *unendliche Aufgabe*

περατότητα: *Endlichkeit*

απλοϊκή/προθεωρητική εμπειρία: *naïve Empirie*

αποβλεπτικότητα: *Intentionalität*

αυτονομία: *Eigenständigkeit*

γεγονικός: *faktisch*

δημιούργημα: *Leistung*

δημιουργική διαδικασία, δημιουργία: *Leisten*

ενάργεια: *Evidenz*

εναργής θέαση: *Einsicht*

ενέργημα: *Akt*

εξιακά: *habituell*

ζωή: *Leben*

κόσμος της ζωής: *Lebenswelt*

ζωτικό ενδιαφέρον: *Lebensinteresse*

κοινότητα ζωής: *Lebensgemeinschaft*

θεωρός: *Zuschauer*

ιδεατότητα: *Idealität*

παραγωγή ιδεατοτήτων: *Idealisierung*

το ιδεώδες: *Ideal*

ιστορικότητα: *Geschichtlichkeit, Historizität* (χωρίς διάκριση μεταξύ τους)

ισχύς: *Geltung*

κανονιστικότητα: *Normativität, Normen*

τυπικός/ομαλός: *normal*

κοινό αγαθό: *Gemeingut*

κοινότητα: *Gemeinschaft*

κτήση: *Erwerbung*

μεταβατικός: *zeitweilig*

μεταμόρφωση: *Verwandlung*

αναμόρφωση: *Umbildung*

μετασχηματισμός: *Umwandlung*
μεταρρύθμιση: *Reform*
μορφώματα: *Gebilde*
μορφώματα ιδεών: *Ideenbildungen*
μορφώματα νοήματος: *Sinngebilde*
μορφοποίηση: *Gestaltung*
ξενικότητα: *Fremdheit*
ορθολογικότητα: *Rationalität*
παραγωγή: *Erzeugung*
πάτριος: *heimatlich*
περιβάλλον-κόσμος: *Umwelt*
περιοχή: *Gebiet*
προέλευση: *Ursprung*
προορισμός: *Beruf*
στάση: *Einstellung*
αλλαγή στάσης: *Umstellung*
σχέση κινήτρων: *Motivation*
τελολογία: *Teleologie*
εμμενής τελολογία: *immanente Teleologie*
υπερβατολογική φαινομενολογία: *transzendente Phänomenologie*