

ΙΩΑΝΝΗΣ Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΥΠΑΡΞΙΣΜΟΣ

Ἦδη ὁ τίτλος τῆς μελέτης αὐτῆς δὲν εἶναι μονοσήμαντος, ἀλλὰ εἶναι δυνατόν νὰ σημαίνει τρία πράγματα : α) ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς δὲν εἶναι φιλοσοφία, β) ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς δὲν καλύπτει ὅλη τὴν ἐπιφάνεια τοῦ χώρου τῆς φιλοσοφίας, ὅπως αὐτὴ διαμορφώθηκε ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὴν ἐποχὴ τοῦ Γερμανικοῦ Ἰδεαλισμοῦ, καὶ γ) ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς εἶναι μία φιλοσοφικὴ αἵρεση. Τί ἀπὸ τὰ τρία αὐτὰ ἰσχύει θὰ φανῇ ἀπὸ τὴν ὅλη ἀνάπτυξη τοῦ θέματος.

Ὡς φοιτητὴς εἶχα ἤδη τὴν τύχη νὰ παρακολουθήσω τὴν ἀγωνιώδη γένεση καὶ ἀνάπτυξη μιᾶς μορφῆς τοῦ συγχρόνου Ὑπαρξισμοῦ, ὅπως τὴν διεμόρφωσε ὁ Karl Jaspers. Ἡ μορφή αὐτὴ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ πηγάζει κατὰ τὴ γνώμη μου ἀπὸ μιὰ γνήσια καὶ καθαρὴ φιλοσοφικὴ διάθεση, εἶναι δὲ συνάμα λαξευμένη μὲ σκληρὸ πρᾶγματι ἀγῶνα, τὸν ὁποῖον διεξήγαγε ὁ Jaspers γιὰ νὰ κατακτήσῃ ὅλη τὴν κλασικὴ πνευματικὴ περιουσία τῆς φιλοσοφίας. Παράλληλα πρὸς τὴν ἀγωνιώδη ὑπαρξιακὴ του προσπάθεια ὁ Jaspers ἀγωνίσθηκε μία ὁλόκληρη δεκαετία γιὰ νὰ κατακτήσῃ ὅλα τὰ κλασικὰ συστήματα τῆς φιλοσοφίας, καὶ τοῦτο γιατί ἦταν πεπεισμένος, ὅτι ὁ Ὑπαρξισμὸς χωρὶς τὰ μεγάλα προβλήματα ποὺ ἀπασχολοῦν τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς σήμερα δὲν ἦταν δυνατόν νὰ καταλάβῃ μιὰ ὁποιαδήποτε θέση μέσα στὰ τεῖχη τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως.

Τὸν ἀγῶνα αὐτὸν τοῦ Jaspers παρακολούθησα ἔξῃ ὁλόκληρα χρόνια. Ἡ πάλη τοῦ Jaspers ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ μὲ τὰ μεγάλα προβλήματα τῆς φιλοσοφίας ἦταν ὀλοφάνερη κατὰ τὴν ἀπὸ ἑδρας διδασκαλία του στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Heidelberg, τετράωρη κάθε ἐβδομάδα καὶ μάλιστα πάντοτε 12-1 τὸ μεσημέρι. Ἐγγύτερα ὅμως ἀκόμη διεπίστωσε ὁ μαθητὴς αὐτὸν τὸν ἀγῶνα τοῦ διδασκάλου κατὰ τὸ δίωρο φροντιστήριον, 6-8 κάθε Παρασκευὴ τὸ ἀπόγευμα. Ἐκεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ μέλη τοῦ φροντιστηρίου, τὰ ὁποῖα ποτὲ δὲν ἦταν περισσότερα ἀπὸ 15, γιατί ἡ ἐπιλογή ἦταν πολὺ αὐστηρή, ἀνελάμβανε νὰ πραγματευθῇ ἓνα θέμα σὲ διάστημα μισῆς ὥρας. Ἐνθυμοῦμαι ὅτι τὸ θερινὸ ἐξάμηνο τοῦ 1923 θέμα τοῦ φροντιστηρίου ἦταν ὁ Kierkegaard. Ὁ Kierkegaard εἶχε μεταφρασθῇ στὰ

Γερμανικά σὲ 14 τόμους ἀπὸ τὸν Chr. Schrempf μεταξὺ τοῦ 1901 καὶ τοῦ 1906. Αὐτὴ τὴ μετάφραση θὰ χρησιμοποιούσαμε γιὰ τὴ μελέτη μας. Ἄλλωστε, καθ' ὅσον γνωρίζω, δὲν ὑπῆρχε τότε ἄλλη μετάφραση σὲ ἄλλη ξένη γλῶσσα. Ὅταν τὰ μέλη τοῦ φροντιστηρίου ἔπρεπε νὰ δηλώσουν ποιοὺ θέματα θὰ πραγματευθοῦν, ἐπρότεινα γιὰ τὸν ἑαυτὸ μου τὸ θέμα *Existenz und Vernunft* (Ἕπαρξη καὶ Νοῦς). Ἡ σειρά τῶν σκέψεων τῆς εἰσηγήσεώς μου εἶχε ὡς σκοπὸν νὰ δείξῃ, ὅτι ἡ ἔννοια «ὑπαρξη» δὲν καλύπτει ὅλα τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας, ὅτι ἡ ὑπαρξη εἶναι πρόβλημα καὶ ὡς πρόβλημα μόνον ὁ νοῦς μπορεῖ νὰ τὸ πραγματευθῇ, ὁ ὁποῖος ἄλλωστε καὶ καλύπτει ὅλα τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας. Ὁ νοῦς ἐξ ἄλλου ἦταν ἡ εὐρύτατη ἔννοια τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, καὶ αὐτὸν ἀκριβῶς ἐνόμισα ὅτι ἔπρεπε νὰ ἀντιπαραθέσω πρὸς τὴν πολὺ στενότερη ἔννοια τῆς ὑπαρξεως. Δὲν παρέλειψα μάλιστα ν' ἀναφέρω στὴν εἰσήγησή μου ἐκείνη ὅτι ἀκόμη καὶ ὁ Πλωτῖνος, ὁ ὁποῖος μὲ τὸ μεταφυσικὸ μυστικὸ τοῦ βίωμα προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὸν νοῦ, δὲν παύει νὰ θεωρῇ τὸν νοῦ ὡς τὴν κατ' ἐξοχὴν ἔννοια τῆς φιλοσοφίας, ὡς τὴν εὐρύτερη ὅλων τῶν ἄλλων ἐννοιῶν¹, καὶ ὅτι συνεπῶς ἡ φιλοσοφία καὶ ὁ νοῦς εἶναι ἐννοίες ὁμόλογες, ἐνῶ ἡ φιλοσοφία καὶ ἡ ὑπαρξη καὶ συνεπῶς ὁ νοῦς καὶ ἡ ὑπαρξη δὲν εἶναι δυνατόν ποτὲ νὰ συμπέσουν. Ἡ ὑπαρξη ἄρα ἀποτελεῖ μόνον ἓνα ἀπὸ τὰ προβλήματα τοῦ νοῦ, γιὰτὶ ὁ νοῦς φιλοσοφεῖ.

Πρέπει ἐδῶ νὰ σημειώσω ὅτι μόλις τελείωσα τὴν εἰσήγησή μου, ἐδέχθηκα τὰ πυρὰ τῶν περισσοτέρων μελῶν τοῦ φροντιστηρίου, τὰ ὁποῖα εἶχαν προσχωρήσει στὸν ἀδιαμόρφωτο ἀκόμη καὶ ἀπὸ τὸν Jaspers Ἕπαρξις. Ἀντίθετα ὁ καθηγητὴς συνεζήτησε τὴν ἐπιχειρηματολογία τῆς εἰσηγήσεώς μου, ἐπρόσεξε ἰδιαιτέρως τὴν παρατήρησή μου περὶ Πλωτίνου, καὶ κατέληξε στὸ συμπέρασμα, ὅτι εἶναι γεγονὸς πὼς ὄχι μόνον γιὰ τὴν ἐλληνική, ἀλλὰ καὶ γιὰ ὅλη σχεδὸν τὴ φιλοσοφία, μεσαιωνική καὶ νεώτερη, ὁ νοῦς εἶναι ἡ εὐρύτερη ἔννοια, αὐτὴ μόνον περιλαμβάνει ὅλα τὰ προβλήματα, ἡ ὑπαρξη ὅμως ἔχει πρωταρχικὸ χαρακτήρα, καὶ κατὰ τοῦτο ὁ Kierkegaard μὲ τὴ φιλοσοφία τοῦ ἀποτελεῖ τομὴ στὴν Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας καὶ μᾶς ἀναγκάζει νὰ ἀναπροσαρμόσωμε τὴν συμπεριφορὰ τῆς σκέψεώς μας πρὸς ὅλα τὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας.

Ἀντιπαρατήρησα τότε, μὲ ἄρκετὸ δέος, ὅτι κατὰ τὴ γνώμη μου τὴν ὑπαρξιακὴ συνείδηση δὲν τὴν εὐρίσκομε μόνον στὸν Kierkegaard ἀλλὰ σχεδὸν σὲ ὅλους τοὺς Ἑλληνας φιλοσόφους, κατ' ἐξοχὴν ὅμως στοὺς Σοφιστάς, στὸν Σωκράτη, στὸν Πλάτωνα καὶ στοὺς Στωικοὺς καὶ Ἐπικουρείους. Στὸν Πλωτῖνο μάλιστα ἡ συνείδηση αὐτὴ, ἢ μᾶλλον, ὅπως ὁ ἴδιος λέγει, ἡ «συναίσθησις» αὐτὴ καταλήγει σὲ ὑπαρξιακὸ πάθος. Τέλος,

1. Βλ. τὸ βιβλίο μου *Plotins Metaphysik des Seins*, Bühl/Baden 1928.

εἶπα ὅτι τὴν ὑπαρξιακὴ συνείδηση τὴν συναντοῦμε ἔντονα στοὺς πρῶτους χριστιανούς, δηλαδὴ τῶν τεσσάρων πρώτων αἰώνων τῆς ἱστορίας τοῦ Χριστιανισμοῦ, καθὼς ἐπίσης καὶ στοὺς Γνωστικούς. Ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς χριστιανούς, οἱ ὅποιοι δὲν φιλοσοφοῦσαν, γιατί εἶχαν ἔτοιμη τὴ διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ, καὶ συνεπῶς μποροῦσαν νὰ προβάλλουν περισσότερο ἔντονα τὴν ὑπαρξιακὴ τῶν συνείδηση, ἢ ὁποία εἶχε δύο σκέλη, τὸ συναίσθημα τῆς παροδικότητος τῆς ζωῆς καὶ τὴν πίστη ὅτι τὴν παροδικότητα αὐτὴν τῆς ζωῆς θὰ τὴν διαδεχθῇ ἡ ἄλλη ζωὴ μὲ τὴν αἰωνιότητα καὶ τὸ πλήρωμά της, οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι, ἂν καὶ ἔχουν τὸ βίωμα τῆς ὑπάρξεως, δὲν τὸ προβάλλουν, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι χρονικὸ καὶ ἀτομικὸ καὶ δὲν εἶναι συνεπῶς δυνατόν νὰ εἶναι αὐτὸ τὸ *ὄντως ὄν*. Τὸ βίωμα τῆς ὑπάρξεως εἶναι ἀπλῶς γι' αὐτοὺς ἡ γέφυρα γιὰ νὰ προχωρήσουν πρὸς τὸ *ἀεὶ ὄν*, πρὸς τὸ *ἐτεῖν ὄν*, πρὸς τὸ *ὄντως ὄν*, πρὸς τὴν *οὐσίαν*.

Ὁ καθηγητὴς ἔκλεισε τὴ συζήτηση μὲ πολλὴν εὐγένεια, ἀφοῦ πρὶν μὲ τὸν ἐξαίρετο τρόπο ποὺ εἶχε νὰ ὁμιλῇ προσπάθησε νὰ κατευνάσῃ τὰ πνεύματα τῶν μελῶν τοῦ φροντιστηρίου. Ἄς σημειωθῇ ὅτι ἡ ἀντιδικία αὐτὴ μὲ τὰ περισσότερα μέλη τοῦ φροντιστηρίου εἶχε τὴ συνέχειά της σὲ μακρὲς καὶ ζωηρὲς συζητήσεις ἔξω τοῦ φροντιστηρίου. Στὰ 1928 ἔφυγα ἀπὸ τὴν Heidelberg. Ἡ ἐπικοινωνία μου μὲ τὸν Jaspers διεκόπη καὶ ἀνανεώθηκε μετὰ τὰ 1935, ὅποτε ὡς καθηγητὴς ὁ μαθητὴς ἐπῆγε νὰ ἐπισκεφθῇ τὸ διδασκαλο. Ἐκτοτε εἶδα τὸν Jaspers κατὰ τὸ 1937 καὶ τὸ 1938, ὅποτε ἄρχισαν νὰ συσσωρεύωνται στὸν ὀρίζοντα τὰ σύννεφα ποὺ ὠδήγησαν στὴ λαίλαπα τοῦ δευτέρου παγκοσμίου πολέμου.

Ἡ τελευταία φορὰ ποὺ εἶδα τὸν Jaspers ἦταν τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1954, ὅποτε ἐπιστρέφοντας ἀπὸ τὴν Ἀμερικὴ ἐπῆγα νὰ τὸν ἀκούσω στὸ Ragaz τῆς Ἑλβετίας, ὅπου ἀπέθανε ὁ Schelling καὶ ὅπου ὁ Jaspers ὁμίλησε περὶ Schelling ἐξ ἀφορμῆς τῶν ἑκατὸν ἐτῶν ἀπὸ τοῦ θανάτου του. Κατὰ τὴ συνάντησή μας ἐκείνη ὁ Jaspers μοῦ θύμιζε τὴν εἰσήγησή μου περὶ Existenz καὶ Vernunft καὶ μοῦ εἶπε, ὅτι ἔχει πιά πεισθῇ ὅτι ἡ Vernunft ἔχει τὴν προτεραιότητα ἀπὸ τὴν Existenz. Ὁμολογῶ ὅτι εἶχα ξεχάσει τὴν εἰσήγηση ἐκείνη, καὶ τοῦτο ἦταν φυσικὸ γιὰ ἓνα νέον ἄνθρωπο, ὁ ὅποιος μὲ τὴν ὀρμητικότητα παρασύρει ὅ,τι δημιουργεῖ καὶ παραμερίζει πολλὰ ἀπὸ τὴ ζωὴ του καὶ τὴ μνήμη του μὲ τὸ πάθος τῆς δημιουργίας καινούργιων πραγμάτων. Πρέπει ὅμως ἐδῶ νὰ διακόψω τὸ ἀπομνημόνευμα, τὸ ὁποῖον ἓνα λόγο μόνον εἶχε γιὰ νὰ λάβῃ ἐδῶ τὴ θέση του. Ὁ λόγος αὐτὸς ἦταν νὰ δείξω στὸν ἀναγνώστη μου ὅτι ἀπὸ φοιτητὴς παρακολούθησα σὲ μιὰ πρωταρχικὴ πηγὴ τὴ γένεση τοῦ συγχρόνου Ὑπαρξισμοῦ, ὅταν δηλαδὴ αὐτὸς ἀκόμη δὲν εἶχε γίνῃ συρμός καὶ ἐπίδειξη «ἐκσυγχρονισμοῦ» τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως.

Τὸν σκληρὸν ἀγῶνα τοῦ μὲ τὰ κλασικὰ φιλοσοφικὰ συστήματα τῆς ἀρχαιότητος καὶ τῆς νεώτερης ἐποχῆς τὸν συνέχισε ὁ Jaspers ἀπὸ τῆ σκοπιᾶ πάντοτε τοῦ Ὑπαρξισμοῦ, ἀλλὰ καὶ χωρὶς ποτὲ νὰ παραιτηθῇ ἀπὸ τῆ λογικῆ διαλεκτικῆ σκέψης, ὥσπου κατέληξε σὲ μία Ὀντολογία, ἡ ὁποία ἔλαβε τῆ διατύπωσίν της στοὺς τρεῖς τόμους τοῦ πρώτου καὶ βασικοῦ τοῦ φιλοσοφικοῦ ἔργου *Philosophie*, ποὺ εἶδε τὸ φῶς τὸ 1933. Ὁ πρῶτος τόμος δίδει αὐτό, τὸ ὁποῖον ὁ Jaspers ὀνομάζει φιλοσοφικὸ προσανατολισμὸ τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμον, ὁ δεῦτερος ἐρμηνεύει καὶ ἀποσαφηνίζει τὴν ἔννοια τῆς ὑπάρξεως, τὸ *ὑπάρχειν*, καὶ ὁ τρίτος ἔχει τὸν τίτλο *Μεταφυσική*. Σ' ἓνα μικρότερό του ἔργο, ποὺ ἐδημοσιεύθηκε στὰ 1935, μὲ τὸν τίτλο *Vernunft und Existenz*, ὁ Jaspers καταλήγει στὴ διαπίστωση—καὶ τοῦτο ἔχει ἀποφασιστικὴ σημασία γιὰ τὴν κατάκτηση τοῦ Ὑπαρξισμοῦ τοῦ Jaspers— ὅτι ἡ φιλοσοφία, ὅταν φθάσῃ σὲ ἐπιτυχία, εἶναι ἡ μοναδικὴ ἐκείνη νόηση, ὅπου ἡ λογικὴ ἀφαίρεση καὶ ἡ πραγματικὴ παρουσία εἶναι μὲ κάποιον τρόπο ταυτόσημες. Οἱ βασικὲς ὠθήσεις πρὸς ἓνα ζωντανὸ τρόπο τοῦ φιλοσοφεῖν εἶναι δυνατόν νὰ ἐκδηλωθοῦν ἀληθινὰ μόνον σὲ μιὰ καθαρὴ τυπικότητα. Εἶναι νοητικὲς ἐνέργειες πού, ὅταν κανεῖς τίς κατανοήσῃ καὶ τίς συνεκτελέσῃ, ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα μιὰ ἐσωτερικὴ πράξη τοῦ ὅλου ἀνθρώπου: δηλαδὴ τὸ αὐτοφανέρωμά του ἀπὸ τὴν πηγὴ τῶν νοητικῶν δυνατοτήτων, γιὰ νὰ κατανοήσῃ τὸ Εἶναι ἀπὸ τὴν ὑπαρξιν².

Δύο εἶναι οἱ πόλοι τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὸν Jaspers: πρῶτον ἡ ἀφηρημένη σκέψη, ποὺ ἔχει ὡς πηγὴ τὴ νόηση τοῦ ἀνθρώπου, καὶ δεῦτερον ἡ πραγματικὴ, δηλαδὴ ὑπαρξιακὴ παρουσία καὶ συμμετοχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ποὺ θέτει σὲ κίνηση τὴ νόησίν του. Ἡ ὑπαρξιακὴ παρουσία εἶναι ἀπαραίτητη, γιὰτὶ μόνον μέσῳ αὐτῆς κατορθώνομε νὰ βεβαιωθοῦμε γιὰ τὸ Εἶναι. Δηλαδὴ τὸ Εἶναι, ὅποιο κι ἂν εἶναι, πρέπει νὰ βεβαιωθῇ, νὰ πιστοποιηθῇ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ μας βίωση. Ὅτι βεβαίως ὠρισμένα εἶδη τοῦ Εἶναι εἶναι δυνατόν νὰ βιωθοῦν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον, δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία. Τὸ ἐρώτημα ὅμως τὸ ἀδυσώπητο, ποὺ ἐγείρεται ἐδῶ, εἶναι: Ἄν γενικῶς ὅλα τὰ εἶδη τοῦ Εἶναι, τὸ εἶναι καθ' ὅλον, εἶναι δυνατόν νὰ γίνῃ καὶ βίωμα ἢ εἶναι μόνον νόημα; Καὶ γιὰ νὰ λάβωμε ἓνα παράδειγμα ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη καὶ ἀπὸ τὴν Ἀστρονομία, ὅπου ἐπίσης ὑπάρχει τὸ Εἶναι, ἢ μᾶλλον ὅπου ζητεῖται κατ' ἐξοχὴν τὸ Εἶναι καὶ ὅπου πάντα τὸ Εἶναι ἀντιστοιχεῖ στὴ νόηση, θέτομε τὸ ἐρώτημα: Πῶς εἶναι δυνατόν νὰ γίνουν βιώματα οἱ σχέσεις, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ σύστημα τῶν ἐνεργειῶν ποὺ συγκροτοῦν τὸ ἄτομον τῆς Μικροφυσικῆς; Ἡ πῶς

2. Βλ. καὶ τὸ κείμενον τριῶν διαλέξεων (Φραγκφούρτη 1937) τοῦ K. Jaspers μὲ τὸν τίτλον Ὑποστασιακὴ Φιλοσοφία, σὲ μετάφραση Π. Κανελλοπούλου, ΑΦΘΕ 9 (1938) 117-45, 257-89, 361-94.



είναι δυνατόν να γίνουν βιώματα οί μαθηματικές σχέσεις, με τις οποίες ή Αστρονομία εκφράζει τη χρονικότητα του κόσμου; Έδω ακριβώς ό Ύπαρξισμός μένει μεσοδρομής, γιατί δέν είναι δυνατόν να μεταβάλωμε σε βιώματα τις νοητικές άφηρημένες σχέσεις, που υπάρχουν μέσα στη φυσική έπιστήμη και στην Αστρονομία. Καί αν επιχειρήσωμε τουτο, θα καταλήξωμε απλώς σε φαντασίωση, όχι όμως σε πραγματική βίωση, την όποιαν ζητεί ό Ύπαρξισμός, για να δώση πιστοποιητικό στο Είναί, ότι πράγματι είναι, είτε τό σκέπτεται ό φυσικός και ό αστρονόμος είτε τό σκέπτεται ό φιλόσοφος. Τό Είναί των σχέσεων που αποτελούν τό σύστημα των ενεργειών, που συνιστούν ό,τι ονομάζει άτομο ή Μικροφυσική, είναι τό ίδιο και για τόν φυσικό και για τόν φιλόσοφο. Τό Είναί λοιπόν τουτο είναι προσιτό μόνον στη νόηση και όχι στη βίωση. Έδω χωρίζεται ή νόηση από τη βίωση. Η νόηση προχωρεί πολύ πέρα από τη βίωση, και μόνον με τεράστια άλματα που κάνει πέρα από τη βίωση συλλαμβάνει είδη του Είναί, τα όποια δέν είναι ποτέ προσιτά στη βίωση. Τούτο ακριβώς είναι ένα από τα βασικά μας επιχειρήματα κατά του Ύπαρξισμού ως φιλοσοφίας και συνεπώς και κατά του Ύπαρξισμού του Jaspers, έφ' όσον και ό Jaspers ζητεί να συμπέση ή λογική, άφηρημένη σκέψη με τη βιωματική, πραγματική παρουσία.

Ό Jaspers στο κύριο συστηματικό του έργο, που αναφέραμε πρίν, διακρίνει τρία είδη του Είναί, τα όποια θεωρεί ως κατ' ουσίαν άχώριστα τό ένα από τάλλο : α) τό Είναί του αντικειμένου, β) τό Είναί του ύποκειμένου και γ) τό Είναί αυτό καθ' αυτό. Τό Είναί του αντικειμένου αποτελείται από την πολλότητα των κατ' ιδίαν αντικειμένων, που υπάρχουν εν χώρῳ και χρόνῳ, και μάς περιβάλλουν ως αντικειμενικός κόσμος. Με τό Είναί τουτο καταγίνονται οί ειδικές έπιστήμες. Η κάθε μία απ' αυτές εξετάζει και έρευνά μια ειδική κατηγορία αντικειμένων ή φαινομένων και σχηματίζει μία εικόνα για τό Είναί τους, δίχως να μπορή ποτέ να την ολοκληρώση. Καμμιά απ' αυτές τις ειδικές έπιστήμες δέν μπορεί να μάς δώση εικόνα ώλοκληρωμένη του αντικειμενικού κόσμου. Την εικόνα αυτήν κατά τόν Jaspers μάς την δίδει αυτό, που ό Jaspers ονομάζει φιλοσοφικό προσανατολισμό. Ό φιλοσοφικός προσανατολισμός υπερπηδά τους φραγμούς των ειδικών έπιστημών και με προϋπόθεση πάντοτε τα κεκτημένα των έπιστημών αυτών σχηματίζει μια λογική, άφηρημένη εικόνα του κόσμου, και ή εικόνα αυτή αποτελεί τό Είναί του αντικειμένου.

Ό,τι όμως ό Jaspers ονομάζει φιλοσοφικό προσανατολισμό δέν είναι τίποτε άλλο παρά ό φιλοσοφικός τρόπος του σκέπτεσθαι, και τόν τρόπον αυτόν ακολούθησε ή φιλοσοφία απ' αρχής, δηλαδή τόν σχηματισμό άφηρημένων έννοιών ή και ολοκλήρου συστήματος έννοιών. Με τό σύ-

στημα τουτο τῶν ἐννοιῶν ἐζήτησε πάντοτε ἡ φιλοσοφία νὰ σχηματίσῃ ἀντικειμενική, λογική εἰκόνα τοῦ κόσμου. Ὄταν τώρα ἡ φιλοσοφική σκέψη, ἡ ἀφηρημένη νόηση, στρέφεται πρὸς τὸ Εἶναι τοῦ ὑποκειμένου, ἔχει κατὰ τὸν Jaspers σκοπὸ νὰ ἀποσαφηνίσῃ τί σημαίνει «ὑπαρξη», τί σημαίνει «ὑπάρχω». Θέλει ἐδῶ ἡ φιλοσοφία νὰ βεβαιωθῇ γιὰ τὴν ὑπαρξη καὶ τὸ ποιὸν ἐνὸς Εἶναι, τὸ ὁποῖον δὲν εἶναι δυνατὸν ποτὲ νὰ γίνῃ ἀντικείμενο. Τοῦναντίον τὸ εἶδος αὐτοῦ τοῦ Εἶναι, ποὺ λέγεται ὑπαρξη ἢ ἐγώ, ἀποφασίζει τὸ ἴδιο καὶ τί εἶναι, δηλαδή εἶναι τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι ποὺ ἔχει γνώση ὅτι εἶναι, ὅτι ὑπάρχει. Ὅμως ἐδῶ ἐγείρεται ἀμέσως μία δυσκολία, ὅτι δηλαδή, ἐνῶ τὸ εἶδος αὐτὸ τοῦ Εἶναι γνωρίζει ὅτι ὑπάρχει, εἶναι βέβαιο γιὰ τὴν ὑπαρξή του, δὲν μπορεῖ ὅμως νὰ εἰπῇ τί εἶναι, δὲν γνωρίζει τί εἶναι. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Jaspers κατ' οὐσίαν ἐπαναλαμβάνει τὴ διατύπωση τοῦ Kant, ὅτι δηλαδή τὸ Ἐγὼ γνωρίζει ὅτι ὑπάρχει, δὲν γνωρίζει ὅμως τί εἶναι³. Ὁ Jaspers ὅμως προσθέτει ὅτι τὸ Ἐγώ, ἡ ὑπαρξη, μόνον μὲ τὴν πράξη γνωρίζει τί εἶναι. Ἡ πράξη εἶναι κάτι τὸ ἀντικειμενικό, ὅπου μέσα βλέπει ἡ ὑπαρξη τὸν ἑαυτὸ της. Ὅμως τίθεται καὶ ἐδῶ ἓνα ἐρώτημα, τὸ ὁποῖον δὲν ἔθεσε ὁ Ὑπαρξισμός : μήπως δηλαδή ἡ νόηση ἢ ἴδια τίθεται πρὶν ἀπὸ τὴν πράξη καὶ μήπως ἡ νόηση αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν εἶναι συνάμα καὶ πράξη, καὶ συνεπῶς εἶναι αὐτὴ ποὺ θὰ μὲ βεβαιώσῃ γιὰ τὸ τί εἶμαι.

Ὁ Jaspers δὲν εἶναι μακριὰ ἀπ' αὐτὴν τὴ σειρά τῶν σκέψεων, ὅμως δὲν τὴν πραγματοποιεῖ. Ὅτι δὲν εἶναι μακριὰ, τοῦτο φαίνεται ἀπ' ὅ,τι λέγει περὶ τοῦ πῶς ὁ νοῦς εἰσπηδᾷ στὸν κόσμον τοῦ Ἐγώ, στὸν κόσμον τῆς πραγματικῆς ὑπάρξεως, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴ φαινομενικὴ ὑπαρξη τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου. Ὁ ὅρος φαινομενικὴ ὑπαρξη σημαίνει ἀπλῶς μία ἀξιολόγηση τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου, ἡ ὁποία λέγει ὅτι τὸ Εἶναι τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου εἶναι κατώτερο ἀπὸ τὸ Εἶναι τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ ἐγώ, τῆς ὑπάρξεως. Ὁ νοῦς εἰσέρχεται στὸν κόσμον τοῦ ἐγώ μὲ ἓνα «πήδημα» ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν αἰσθητῶν ἀντικειμένων μὲ τὰ ὁποῖα συνήθως ἀσχολεῖται. Τὸ «πήδημα» ἀκριβῶς αὐτὸ σημαίνει συνάμα καὶ μιὰ πράξη. Ἡ νόηση ἐνεργεῖ, πράττει, ὅταν ἀφήνῃ τὸν κόσμον τῶν ἀντικειμένων καὶ εἰσχωρεῖ στὸν κόσμον τοῦ ἐγώ. Ὅτι ὁ Jaspers μὲ τὴν ἐννοια τοῦ «πηδήματος» τοῦ νοῦ ἀπὸ τὸ ἓνα εἶδος τοῦ Εἶναι στὸ ἄλλο πλησιάζει πολὺ στὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ νόηση αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν εἶναι συνάμα καὶ πράξη, συνάγεται καὶ ἀπὸ ὅσα λέγει γιὰ τὴν «ὑπαρξιακὴ συνείδηση». Κατ' αὐτὸν ἡ ὑπαρξιακὴ συνείδηση φανερώνεται μὲ τὴν ἀγάπη, μὲ τὸ Εἶναι τοῦ ἐγώ, μὲ τὸ Εἶναι σ υ ν ά μ α μὲ τὸν ἄλλον, μὲ τὴν ἐπικοινωνία, μὲ

3. Βλ. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Ἡ αὐτογνωσία τοῦ συνειδέσθαι καὶ ὁ Kant*, ΠΑΑ (1970) 4-8.

τὴν ἀγωνία, μὲ τὴ μοναξιά, μὲ τὴν αὐτοβεβαίωση γιὰ τὴν ἱστορικότητά μου, μὲ τὴν αὐτοαποθέωση, μὲ τὸ παιχνίδι, μὲ τὴν αἰδῶ καὶ μὲ ἄλλες ἐκφράσεις τῆς ὑπαρξιακῆς συνειδήσεως. Ὅλα ὅμως αὐτὰ τὰ σημεῖα, ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀγωνία, εἶναι συνδεδεμένα μὲ τὴ νόηση, ἢ ὁποία ὡς ἐνέργεια τὰ πραγματοποιεῖ.

Ὅμως ὅση ἀλήθεια καὶ ἂν ἔχη τὸ εἶναι ὡς ὑπαρξη, ὡς *υὑάρχειν*, τὸ ἐγὼ δὲν ἱκανοποιεῖται μ' αὐτήν. Τὸ ἐγὼ ζητεῖ τὸ εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ θέλει ν' ἀποκτήσῃ τὴ συνείδηση ὅτι τὸ ἴδιο ὡς ἐλευθερία δὲν χρεωστεῖ τὸ εἶναι τοῦ μόνον στὸν ἑαυτὸ του, ἀλλὰ καὶ σ' ἓνα ὑπερβατικὸ εἶναι, ποὺ πραγματώνεται μέσα του. Μὲ αὐτὸ τὸ καθ' αὐτὸ εἶναι, μὲ τὸ ἀπόλυτο εἶναι, καταγίνεται κατὰ τὸν Jaspers ἢ Μεταφυσική, δηλαδή τὸ μέρος τοῦ ἔργου τοῦ ποὺ ὀνομάζει Μεταφυσική. Μὲ τὴν ἀνάλυση τῶν ἀποδείξεων περὶ Θεοῦ, καθὼς καὶ μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς τέχνης, ὁ Jaspers καταλήγει μὲ τὴ Μεταφυσική του στὸ συμπέρασμα, ὅτι ὁ ἄνθρωπος μόνον ὅταν ναυαγήσῃ μὲ τὴ γνώση του, μόνον ὅταν ναυαγήσῃ ἀκόμη καὶ στὴν αὐτάρκεια τῆς ὑπάρξεώς του, μόνον τότε εἶναι δυνατόν νὰ συλλάβῃ τὴν οὐσία τοῦ ὑπερβατικοῦ εἶναι. Ὁ γρίφος τῆς αἰωνιότητος ἀποσαφηνίζεται μόνον μὲ τὸ ναυάγιο τοῦ ἀνθρώπου μέσα σ' ὅλα τὰλλα, ἢ, ὅπως διατυπώνει ὁ Jaspers τὸ πρᾶγμα, μόνον ὅταν δὲν θέλω νὰ ναυαγήσω, ἀλλὰ ἀποτολμῶ νὰ ναυαγήσω. Τὸ ναυάγιο δὲν σημαίνει βεβαίως τίποτε ἄλλο παρὰ ὅτι ὁ ἄνθρωπος σὲ ὅλους τοὺς τομεῖς τῆς ζωῆς, ἐπιστήμη, πράξη, τέχνη κ.λ.π., συνειδητοποιεῖ τὸ πεπερασμένο τῆς ὑπάρξεως καὶ τῆς ἀντικειμενικῆς κατανοήσεως, τόσον αὐτῆς ὅσον καὶ τῶν ἔργων της. Ἡ βασικὴ προϋπόθεση τοῦ Jaspers γιὰ τὴν κατανόηση ἰδίως τοῦ δευτέρου εἶδους τοῦ εἶναι, δηλαδή τῆς ὑπάρξεως, εἶναι ὅτι ὁ νοῦς, τὸ ἔλλογο στοιχεῖο μέσα μας, δὲν εἶναι νοητὸ δίχως τὸ ἄλλο, τὸ ἄλογο, ὅπως ἐπίσης καὶ στὴν πραγματικότητα δὲν ἐμφανίζεται δίχως τὸ ἄλλο.

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι τὸ ἄλλο τοῦτο, τὸ ἕτερον τοῦ Πλάτωνος, ἐκτὸς τοῦ πρώτου εἶδους τοῦ εἶναι, τὸ ὁποῖον προβάλλει ἄφωνο ἐνώπιον τοῦ νοῦ ὡς ἀντικειμενικὸς κόσμος, εἶναι ἢ ἴδια ἢ ὑπαρξη ὡς καταστατική παρουσία, ὡς μοναδικὴ κατάσταση μέσα στὸ ἄπειρον τοῦ κόσμου. Τὴν καταστατικὴ αὐτὴ παρουσία τὴν χαρακτηρίζει τὸ συναίσθημα ὅτι ὑπάρχει, τοῦτο ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι τὸ αὐτοσυναίσθημα τῆς ὑπάρξεως εἶναι ἐκ καταβολῆς ἔλλογο ἢ ἔχει ἀπ' ἀρχῆς καμμιὰ σχέση μὲ τὸ νοῦ. Τὸ ἐρώτημα, λέγει ὁ Jaspers, ποὺ τίθεται ἐδῶ, εἶναι σὲ ποιά μορφή παρουσιάζεται τὸ ἄλογο στοιχεῖο, πῶς παρ' ὅλα τὰλλα παραμένει αὐτὸ ποὺ εἶναι καὶ πῶς συλλαμβάνεται; Ἡ ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα τοῦτο εἶναι ὅτι ἡ φιλοσοφία ἢ μᾶλλον τὸ φιλοσοφεῖν ἔχει τὴν τάση νὰ συλλαμβάνῃ τὸ ἄλογο, δηλαδή τὸ μὴ ἔλλογο καὶ τὸ παράλογο. Ἡ φιλοσοφία ἔχει τὴν τάση νὰ τὸ διαμορφώῃ μὲ τὸ νοῦ καὶ νὰ τὸ μεταβάλῃ σὲ ἓνα τρόπο

τοῦ νοῦ, στὸ τέλος μάλιστα νὰ δείχνη ὅτι τὸ ἄλογο εἶναι ταυτόσημο μὲ τὸ νοῦ. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὅλο τὸ Εἶναι πρέπει γιὰ τὴ φιλοσοφία νὰ γίνη τάξη καὶ νόμος. Ὅμως, λέγει ὁ Jaspers, ἐναντίον αὐτῆς τῆς τάσεως στρέφεται τὸ εἰλικρινὲς φρόνημα καὶ ἡ πεισματώδης βούληση. Αὐτὰ ἀναγνωρίζουν τὸ ἄλογο ὡς ἀκατανίκητο. Ἀκόμη καὶ τὸ φιλοσοφεῖν, ποὺ θέλει ν' ἀναλύσῃ καὶ ν' ἀναγάγῃ ὅλο τὸ Εἶναι σὲ λογικότητα, διατηρεῖ παρὰ τὴ θέλησή του τὸ ἄλογο στοιχεῖο. Ἡ ὅλη ἱστορία τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο, παρὰ ἡ προσπάθεια νὰ ἐξουσιασθῇ τὸ ἄλογο στοιχεῖο ἀπὸ τὸ νοῦ.

Αὐτὴν τὴν ἐνιαία παράδοση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν Παρμενίδη καὶ τὸν Ἡράκλειτο ὡς τὸν Ἑγέλο τὴν διασποῦν κατὰ τὸν Jaspers δύο ἄνθρωποι στὸν δέκατον ἑνατον αἰῶνα, ὁ Kierkegaard καὶ ὁ Nietzsche⁴, καὶ φέρνουν μία ἀλλαγὴ στὴ νοητικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου. Θέτουν τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας ἐξ ἀρχῆς, τὸ ἐρώτημα τί εἶναι αὐτὴ ἡ ἴδια καὶ τί εἶναι ἐπιστήμη. Καὶ γιὰ τοὺς δύο αὐτοὺς φιλοσόφους, λέγει ὁ Jaspers, ἡ ἀλήθεια τόσον στὴ φιλοσοφία ὅσον καὶ στὴν ἐπιστήμη σκεπάζεται κατ' ἀνάγκην ἀπὸ ἓνα προσωπεῖο, τὸ ὁποῖον λέγεται «ἔμμεση ἀνακοίνωση». Ἡ ἔμμεση ἀνακοίνωση τῆς ἀλήθειας εἶναι καὶ στὴ μία καὶ στὴν ἄλλη ἡ μοναδικὴ μορφή, μὲ τὴν ὁποῖαν παρουσιάζεται ἡ ἀλήθεια. Ἐκτὸς αὐτοῦ τοῦ κατηγορητηρίου κατὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης καὶ οἱ δύο αὐτοὶ φιλόσοφοι ἀπορρίπτουν τὴν ἐποχὴ τους καὶ τὴν θεωροῦν ὡς ἐποχὴ παρακμῆς. Καὶ οἱ δύο βλέπουν τὸ «μηδὲν» νὰ προβάλλῃ, δίχως ὅμως καὶ νὰ τὸ θέλουν. Σημασία ἔχει ὅτι καὶ ὁ ἓνας καὶ ὁ ἄλλος γυρίζουν ἀπὸ ὅ,τι ὀνομάζομε ἀντικειμενικὴ νόηση στὴν ἀτομικὴ αὐτοκατανόηση. Καὶ οἱ δύο ὅμως δὲν μποροῦν νὰ περατώσουν αὐτὴν τὴν αὐτοκατανόηση δίχως ἓνα πῆδημα πρὸς τὸ Ἐπέκεινα. Ὁ Kierkegaard μὲ τὸ πῆδημα πρὸς τὸν Χριστιανισμό, τὸν ὁποῖον ἐκλαμβάνει ὡς τὸ παράδοξο, ὁ Nietzsche μὲ τὸ πῆδημα στὴν αἰώνια ἀνακύκληση τῶν πάντων καὶ στὸν ὑπεράνθρωπο. Εἶναι ὅμως ἀναμφισβήτητο ὅτι τόσον ὁ Kierkegaard, ὅπως θὰ ἰδοῦμε, ὅσον καὶ ὁ Nietzsche στὴν προσπάθειά των ν' ἀντιστρέψουν τὸ δρόμο τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς ἐπιστήμης, ν' ἀλλάξουν τὴν νοητικὴ συμπεριφορὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ στρέψουν τὴν προσοχή των ἀπὸ τὰ ἀντικειμενικὰ νοήματα στὰ προσωπικὰ βιώματα, ἐναυάγησαν τραγικά.

Τὸ συμπέρασμά μας στὸ σημεῖο αὐτὸ τῆς μελέτης μας εἶναι ὅτι ὁ Ὑπαρξισμός, ἐφ' ὅσον ἐζήτησε ν' ἀντικαταστήσῃ ὅ,τι ὀνομάζομε ἀντι-

4. Βλ. τὸ ἄρθρο τοῦ Κ. Jaspers, *Προϋποθέσεις γιὰ μιὰ φιλοσοφικὴ κατανόηση τοῦ Nietzsche*, σὲ μετάφραση καὶ μὲ κριτικὲς παρατηρήσεις Π. Κανελλοπούλου, ΑΦΘΕ 6 (1935) 249-84.

κειμενική φιλοσοφική και γενικῶς θεωρητική πάλη τοῦ πνεύματος μετὰ τὰ προβλήματα του, καὶ στὴ θέση αὐτῆς τῆς πάλης νὰ βάλῃ τὴν ἐπιστροφή στὴ «βιωματική αὐτοκατανόηση» τοῦ ἀνθρώπου, ἐναυάγησε καὶ ὠδήγησε τὴ σκέψη σὲ ἀδιέξοδο, κατέληξε στὸ μηδέν, εἴτε τὸ ἤθελε εἴτε δὲν τὸ ἤθελε. Ἡ στροφὴ ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικὴν στὴν ὑποκειμενικὴ σκέψη, ἡ φυγὴ ἀπὸ τὰ νοήματα καὶ ἡ προσφυγὴ στὰ βιώματα, εἶχε καταστρεπτικά, τραγικὰ ἀποτελέσματα, γιατί τελικῶς ὠδήγησε στὴν ἀπόσπασή τῆς προσωπικότητος ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, καὶ πολλές φορές στὴ διάσπασή της καὶ τέλος στὴ διάλυση τῶν ἀντικειμενικῶν ἀξιῶν τῆς ζωῆς. Ἀκόμη καὶ ὁ Jaspers, ὁ ὁποῖος εἶχε τὸν πλουσιώτερο καὶ στερεώτερο ὀπλισμὸ ἀπὸ τὸ ὀπλοστάσιο τῆς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας, καταλήγει νὰ γράψῃ ὅτι *κανεὶς δὲν ξέρει ποῦ θὰ καταλήξῃ ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ σκέψη του*. Προσθέτει ὅμως ὅτι, *ἐπειδὴ ἡ ὑπαρξὴ, ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κόσμος του δὲν εἶναι στὸ τέλος, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ οὔτε μία ἑτοιμὴ φιλοσοφία οὔτε μία προκατάληψη τοῦ ὅλου*. Παρὰ ταῦτα ὁ Jaspers, ἂν καὶ δὲν ἔπαυσε ποτὲ νὰ προσδιορίζεται ἀπὸ τὸν ὑπαρξιακὸ του ἀγῶνα, δὲν παραιτήθηκε ποτὲ ἀπὸ τὸ κατ' ἐξοχὴν ὄργανο τῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ τὴν καθαρὴν νόησιν. Τὸ φιλοσοφεῖν εἶναι γι' αὐτὸν ἡ ἐνέργεια ἐκείνη ἢ μᾶλλον ἡ πράξις ποὺ δημιουργεῖ τὴν ἐσωτερικότητα τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὁποῖος ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ γνωρίσῃ τὸ ἔσχατο νόημα τῆς ζωῆς του. Ὁ Jaspers λέγει : *Ἡ φιλοσοφία ὡς νόησις εἶναι πάντοτε συνάμα ἢ ἐκάστοτε ὠλοκληρωμένη αὐτοσυνειδησία, ἡ ὁποία γνωρίζει ὅτι μετὰ τὴν ἔκφρασή της ποτὲ δὲν ἔχει κάτι τελειωτικό*. Ὡς φιλόσοφοι τοῦ παρόντος φιλοσοφοῦμε μετὰ τὴ συνείδηση μιᾶς καταστάσεως, ἡ ὁποία μᾶς ὁδηγεῖ ξανὰ στὰ τελευταῖα ὅρια καὶ στὶς ἀρχὰς τοῦ *Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου*.

Τὸ γενικὸ μας συμπέρασμα ὡς πρὸς τὸν Jaspers, ἔπειτα ἀπὸ ὅσα εἶπαμε, εἶναι ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς τῆς ἐποχῆς μας ἀγωνίσθηκε νὰ συγχωνεύσῃ τὸν Ὑπαρξισμό μετὰ ὅλη τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας, δηλαδὴ ν' ἀφομοιώσῃ ὅλη τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ καὶ ὅτι στὸν ἀγῶνα αὐτὸν ἐπικρατεῖ πάντοτε, παρ' ὅλο τὸν τονισμὸ τῆς ὑπαρξιακῆς παρουσίας, τὸ «ἀντικειμενικὸ νόημα». Στὴν πάλη μεταξὺ βιωμάτων καὶ νοημάτων ἐπικρατοῦν πάντοτε μέσα του τὰ νοήματα, τὰ ὁποῖα ἄλλωστε εἶναι τὰ μόνον ἀνακοινώσιμα. Ὁ Jaspers διεπίστωσε πολὺ ἐνῶρις κατὰ τὴ σταδιοδρομίαν του, ὅτι ναὶ μὲν ἡ ὑπαρξιακὴ συνείδησις εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ φιλοσοφήσῃ κανεὶς, ἀλλὰ ὅτι ἡ ἴδια ἡ ὑπαρξιακὴ συνείδησις δὲν εἶναι φιλοσοφία καὶ ὅτι ἡ νόησις εἶναι ἐκείνη, ἡ ὁποία ἐκφράζει καὶ τί εἶναι ὑπαρξιακὴ συνείδησις καὶ συνάμα ἐρμηνεύει τὰ φιλοσοφικὰ προβλήματα κατὰ τρόπο ἀντικειμενικόν. Συνεπῶς ὁ Jaspers δὲν ἐταύτισε τὸν Ὑπαρξισμό μετὰ τὴν φιλοσοφίαν, ἐζήτησε ὅμως νὰ κατανοήσῃ ὅλη τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ. Ἡ

συμβολή του είναι ότι ανανέωσε πολλά από τα παλαιά προβλήματα της φιλοσοφίας, δίχως όμως να τα συγχωνεύσει με τον 'Υπαρξισμό. "Ωστε για τον Jaspers ο 'Υπαρξισμός είναι μία μέθοδος, μία αφετηρία, είναι τρόπος του φιλοσοφείν, του οποίου τα όρια όμως τα θέτει εξ αρχής ή νόηση, ή όποια και τον προστατεύει να μη μεταβληθῇ σὲ χάος. "Όσο λιγώτερη νόηση τόσο μεγαλύτερη είναι ή απειλή αὐτοῦ τοῦ χάους, ὅπου ὁδηγεῖ κατ' ἀνάγκην, ὅταν μείνη μόνη ή ύπαρξιακή συνείδηση.

"Όταν κατὰ τὸν Σεπτέμβριο τοῦ 1954 συνήντησα τὸν Jaspers στὸ Ragaz τῆς Ἑλβετίας καὶ εἶχα, στὸ διάστημα τῶν τριῶν ἡμερῶν, πὺ διήρκεσε κατ' οὐσίαν τὸ συνέδριο γιὰ τὸν Schelling, τὴν εὐκαιρία πολλῶν συναντήσεων μαζί του, μοῦ εἶπε ἑξαφνα κάποια στιγμή : «τώρα διαβάζω κι ἐγὼ τὸ *Sein und Zeit* τοῦ Heidegger». Ὁ λόγος αὐτὸς τοῦ Jaspers πράγματι μὲ ἐξέπληξε, πρῶτον γιὰτὶ προσωπικῶς ἐγὼ εἶχα μελετήσει τὸ *Sein und Zeit* μόλις εἶχε κυκλοφορήσει στὰ 1927, καὶ μάλιστα τὸ μελέτησα μαζί μὲ τὸν συμφοιτητὴ μου καὶ ἔπειτα συνεργάτη τοῦ «Ἀρχείου Φιλοσοφίας» καὶ καθηγητὴ τῆς Φιλοσοφίας στὸ Πανεπιστήμιο τῆς Heidelberg καὶ πολὺ ἀγαπητό μου φίλο Franz Böhm, ὁ ὁποῖος ἐφονεύθη κατὰ τὴν ἐκστρατεία τοῦ Χίτλερ στὴ Ρωσία· δεύτερον ὁ λόγος αὐτὸς τοῦ Jaspers μὲ ἐξέπληξε, γιὰτὶ δὲν μποροῦσα νὰ φαντασθῶ ὅτι οἱ δύο σύγχρονοι ἐκπρόσωποι τοῦ Ὑπαρξισμοῦ στὸ γερμανικὸ χῶρο —καὶ μάλιστα καὶ οἱ δύο καθηγηταὶ τῆς Φιλοσοφίας στὰ Πανεπιστήμια τῆς Βάδης, ὁ Jaspers στὴν Heidelberg καὶ ὁ Heidegger στὸ Freiburg— δὲν ἐγνώριζε ὁ ἓνας τὸ ἔργο τοῦ ἄλλου. Βεβαίως δὲν γνωρίζω, ἂν ἴσχυε τὸ ἴδιο καὶ γιὰ τὸν Heidegger. Πάντως ἐκείνη τὴ στιγμή ἐσκέφθην ὅτι ὁ Jaspers ἦταν κατὰ ἑξὶ χρόνια ἀρχαιότερος τοῦ Heidegger, καὶ ἔφερα στὴ μνήμη μου τὸν φιλοσοφικὸν ἀγῶνα τοῦ Jaspers γιὰ τὸν Ὑπαρξισμό, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀρχίσει ἀπὸ τὰ 1920 καὶ εἶχε δημιουργήσει ἀτμόσφαιρα φιλοσοφικῆς ζωῆς, πολὺ πρὶν ἐκδοθῇ τὸ *Sein und Zeit* τοῦ Heidegger.

Καὶ ὁ Ὑπαρξισμός τοῦ Martin Heidegger καταλήγει σὲ μία Ὀντολογία, δηλαδὴ καταγίνεται μὲ τὸ θεμελιακὸ πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας : τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. Ἀφορμᾶται ὅμως ὁ Heidegger ἀπὸ τὴ Φαινομενολογία τοῦ Husserl, δηλαδὴ τὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο, τὴν ὁποία ὅμως σιγά-σιγά μετεμόρφωσε. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι τόσον ὁ Jaspers ὅσον καὶ ὁ Heidegger ἀναλίσκονται στὴν Ὀντολογία, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον δηλώνει ὅτι ὁ χῶρος τῆς Ὀντολογίας εἶναι ὁ κατ' ἐξοχὴν χῶρος τῆς φιλοσοφίας⁵. Τοῦτο ἄλλωστε ἦταν τὸ κατ' ἐξοχὴν πρόβλημα τῆς φιλοσοφίας γιὰ τὸν Πλά-

5. Βλ. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς*, «Φιλοσοφία» 1 (1971) 7-28.

τωνα και τὸν Ἀριστοτέλη. Τονίζω ἐδῶ ἐπίτηδες τὴν ἀναφορὰ τῶν δύο συγχρόνων ὑπαρξιστῶν στὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη, γιατί ὑπάρχουν πολλοὶ ἀδαεῖς καὶ κοῦφοι ὑπαρξισταί, οἱ ὅποιοι θεωροῦν τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ξεπερασμένους. Ἡ *Κριτικὴ τοῦ καθαρῶς λόγου* τοῦ Κάντ καὶ ἡ *Λογικὴ* τοῦ Ἐγέλου εἶναι οἱ δύο ἄλλοι μεγάλοι σταθμοὶ τῆς ὄντολογικῆς σκέψεως μέσα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας. Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴν ἀρχαιότητα, Kant καὶ Hegel γιὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ εἶναι οἱ μεγάλοι σταθμοὶ τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ὑπάρχουν στὸν Κάντ καὶ στὸν Ἐγέλο.

Ὅταν κανεῖς θέτη τὸ ἐρώτημα : Τί νόημα ἔχει τὸ εἶναι, καὶ τοῦτο ἀκριβῶς κάνει ὁ Heidegger, θὰ ἀντιμετωπίσῃ ἀμέσως τρία ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας καθιερωμένα νοήματα : α) ὅτι τὸ εἶναι ἀποτελεῖ τὴν πιὸ γενικὴ ἔννοια τῆς φιλοσοφίας, β) ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ εἶναι, ἐπειδὴ εἶναι ἡ πιὸ γενικὴ, εἶναι ἀδύνατον νὰ ὀρισθῇ, καὶ γ) ὅτι τὸ εἶναι ὡς ἔννοια εἶναι ἡ πιὸ αὐτονόητη, γιατί δὲν ὑπάρχει κρίση τοῦ ἀνθρώπου, λόγος του, ὅπου μέσα νὰ μὴ ὑπάρχῃ τὸ εἶναι, τὸ *ἐστί*. Ὅλοι οἱ ἄνθρωποι, μορφωμένοι καὶ ἀμόρφωτοι, χρησιμοποιοῦν τὸ *ἐστί*, γιὰ νὰ εἰποῦν, νὰ δηλώσουν ὅ,τι-δήποτε. Ὁ Heidegger ἐθεώρησε ἐξ ἀρχῆς τὰ τρία αὐτὰ νοήματα ὄχι ὡς ἐμπόδια, ἀλλὰ ὡς ὥθηση γιὰ νὰ φωτίσῃ τὸ ἐσωτερικὸ τοῦ προβλήματος τοῦ εἶναι. Βεβαίως ὁ φωτισμὸς αὐτὸς τοῦ ἐσωτερικοῦ τοῦ προβλήματος τοῦ εἶναι γίνεται μὲ τὴ φαινομενολογικὴ μέθοδο, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ Heidegger ἐπιχειρεῖ νὰ κατεδαφίσῃ τὴν παραδεδομένη ἔννοια τοῦ εἶναι καὶ νὰ ἀνεγείρῃ μία καινούργια. Ἐχει ὁμως συνάμα ὁ ἴδιος τὴ συνείδηση ὅτι τοῦτο ἀποτελεῖ τόλμημα. Ἡ Φαινομενολογία εἶναι τώρα, κατὰ τὸν Heidegger, μόνον ὡς Ὀντολογία νοητὴ καὶ δυνατὴ.

Ὁ Heidegger ξεκινάει ἀπὸ τὴν ἐτυμολογία τῶν ἐλληνικῶν λέξεων *φαινόμενον* καὶ *λόγος* γιὰ νὰ ὀρίσῃ τὴ Φαινομενολογία, καὶ λέγει ὅτι σκοπὸς τῆς εἶναι «αὐτὸ ποὺ φαίνεται», ἔτσι ὅπως αὐτὸ ἀφ' ἑαυτοῦ του δείχνεται, νὰ τὸ ἀφήσωμε νὰ τὸ ἰδοῦμε ἀπὸ τὴν πλευρά του. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς ἔρευνας ποὺ λέγεται Φαινομενολογία. Μέσα ὅμως σ' αὐτὸν τὸν κάπως περίπλοκον ὀρισμὸν τῆς Φαινομενολογίας δὲν ὑπάρχει τίποτε ἄλλο, παρὰ ἡ προσταγὴ νὰ πᾶμε *στὰ ἴδια τὰ πράγματα*. Κατ' οὐσίαν ἡ Φαινομενολογία εἶναι «ἡ ἐπιστήμη περὶ τοῦ εἶναι τοῦ ὄντος», δηλαδὴ Ὀντολογία. Ἡ μέθοδος τῆς Φαινομενολογίας, ἡ ὁποία ἔχει ὡς ἀντικείμενό της τὸ εἶναι τοῦ ὄντος, τὴν ὑπαρξιν, εἶναι ἐξήγηση, ἀποσαφήνιση, ἐρμηνεία. Ἡ φαινομενολογία τῆς *ὑπάρξεως* (Dasein) εἶναι ἡ ἐρμηνευτικὴ τῆς ἀρχικῆς σημασίας τῆς λέξεως, ἡ ὁποία δηλώνει τὸ ἔργο τῆς ἐρμηνείας. Μὲ τὴ συσχέτιση αὐτὴν τῆς Ὀντολογίας καὶ τῆς Φαινομενολογίας ὀρίζεται κατὰ τὸν Heidegger ἡ οὐσία τῆς Φιλοσοφίας. Ὁ Heidegger λέγει : *Ὀντολογία καὶ Φαινομενολογία δὲν εἶναι δύο διαφορετικοὶ κλάδοι, οἱ ὅποιοι*

δίπλα στους άλλους ανήκουν στη φιλοσοφία. Οί δύο τίτλοι χαρακτηρίζουν την ίδια τη φιλοσοφία. Ὡς πρὸς τὸ ἀντικείμενο καὶ τὴ μέθοδο τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ γενικὴ φαινομενολογικὴ Ὀντολογία πὺν ξεκινάει ἀπὸ τὴν ἐρμηνευτικὴ τῆς ὑπάρξεως. Ἡ ἐρμηνευτικὴ ὡς ἀναλυτικὴ τῆς ὑπάρξεως ἔδεσε καλὰ τὴν ἄκρη τοῦ νήματος κάθε φιλοσοφικοῦ ἐρωτήματος, ἐκεῖ ἀπὸ ὅπου πηγάζει καὶ ὅπου ἐπιστρέφει.

Κύριο θέμα τῆς Ὀντολογίας εἶναι νὰ ἐρμηνεύσῃ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. Τὸ νόημα ὅμως τοῦτο μᾶς εἶναι προσιτὸ μὲ ἓνα εἶδος τοῦ ὄντος, τὸ ὁποῖο ξεχωρίζει ἀπὸ κάθε ἄλλο ὄν, μὲ τὴν ὑπαρξῆ, πὺν εἶναι τὸ εἶδος τοῦ ὄντος «ἄνθρωπος». Τὸ ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τῆς ὑπάρξεως εἶναι ὅτι μὲ κάποιο τρόπο καὶ μὲ κάποια ἔκφραση νοεῖ ἡ ἴδια τὸ Εἶναι τῆς. Ἡ ὑπαρξῆ ὡς πρὸς τὸ Εἶναι τῆς ἔχει ἡ ἴδια μιὰ σχέση μὲ τὸν ἑαυτὸ τῆς, ἐπειδὴ εἶναι τὸ μόνο εἶδος τοῦ ὄντος πὺν νοεῖ τὸ εἶναι τοῦ. Κατανόηση ὅμως τοῦ Εἶναι σημαίνει ἓνα καθορισμὸ τοῦ Εἶναι τῆς ὑπάρξεως. Ὡστε τὸ Εἶναι, πρὸς τὸ ὁποῖον ἡ ὑπαρξῆ συμπεριφέρεται ὅπωςδὴποτε, πρὸς τὸ ὁποῖον ὅπωςδὴποτε ἀναφέρεται, τὸ ὀνομάζομε ὑπαρξῆ. Ὁ Heidegger χρησιμοποιεῖ δύο ὅρους γιὰ νὰ δηλώσῃ τὴν «ὑπαρξῆ», τὸν ὅρο Dasein καὶ τὸν ὅρο Existenz. Καὶ τὸ γεγονὸς τοῦτο φαίνεται νὰ τὸν προφυλάσῃ ἀπὸ τὴν ταυτολογία. Κατὰ βάθος ὅμως δὲν εἶναι δυνατόν ν' ἀποφύγῃ καὶ ὁ ἴδιος τὴν ταυτολογία. Θὰ ἀποδώσωμε λοιπὸν καὶ ἐμεῖς ἐδῶ μὲ δύο ὅρους τὸ ἴδιο πρᾶγμα, δηλαδὴ τὴν «ὑπαρξῆ», γιὰ νὰ φαίνεται ὅτι δὲν ταυτολογοῦμε Τὸν ὅρο Dasein τὸν ἀποδίδομε στὰ ἑλληνικὰ μὲ τὸν ὅρο παρουσία καὶ τὸν ὅρο Existenz μὲ τὸν ὅρο ὑπαρξῆ. Λέγει λοιπὸν ὁ Heidegger ὅτι ἡ παρουσία κατανοεῖ τὸν ἑαυτὸ τῆς πάντοτε ἀπὸ τὴν ὑπαρξῆ τῆς, καὶ τοῦτο σημαίνει καὶ τὴ δυνατότητα πὺν ἔχει νὰ εἶναι ἢ νὰ μὴν εἶναι. Ἡ κατανόηση ὅμως τοῦ εἶναι, ἡ ὁποία ἀνήκει στὴν παρουσία, ἀναφέρεται πάντοτε καὶ στὴν κατανόηση κάποιου κόσμου, διότι τὸ νὰ εἶναι μέσα σ' ἓνα κόσμος, τοῦτο ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς παρουσίας. Τὸ γεγονὸς ὅμως ὅτι τὸ ὄν, τὸ ὁποῖον ὀνομάζεται παρουσία, ὀρίζεται ὡς πρὸς τὸ Εἶναι τοῦ ἀπὸ τὴν ὑπαρξῆ, τοῦτο τοῦ προσδίδει τὴν ὄντικὴ ὑπεροχή, τὰ πρωτεῖα, ἀπὸ κάθε ἄλλο ὄν. Ἡ «παρουσία» ὅμως ἔχει καὶ μιὰ ὀντολογικὴ ὑπεροχή, ἡ ὁποία βασίζεται στὸ γεγονὸς ὅτι, ἐφ' ὅσον ὀρίζεται ὡς ὑπαρξῆ, εἶναι ἡ ἴδια ὀντολογικὴ. Ὁ Heidegger προσδίδει στὴν παρουσία καὶ ἓνα τρίτο εἶδος ὑπεροχῆς ἀπὸ ὅλα τὰ ἄλλα ὄντα, ἐφ' ὅσον αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν ὄντικὴ-ὀντολογικὴ προϋπόθεση κάθε Ὀντολογίας. Τὸ συμπέρασμα τοῦ Heidegger εἶναι ὅτι μὲ τὴν ἀνάλυση τῆς παρουσίας εἶναι δυνατόν νὰ κατανοήσωμε τὴν ὑπαρξῆ καὶ ὅτι ἡ ὑπαρξῆ καὶ ἀνάλυση τῆς παρουσίας ἀποτελεῖ τὴ θεμελιακὴ Ὀντολογία, ἀπὸ τὴν ὁποία πηγάζουν ὅλα τὰ ἄλλα εἶδη τῆς Ὀντολογίας.

Τὸ ἐρώτημα τώρα εἶναι : Π ὥ ς θὰ πλησιάσῃ κανεῖς τὴν «παρουσία» καὶ π ὥ ς θὰ τὴν ἐρμηνεύσῃ, γιὰ νὰ μπορέσῃ νὰ καταλήξῃ σ' αὐτὴ τὴ θε-

μελιακή Ὀντολογία ; Ὁ Heidegger ἀπαντᾷ ὅτι πρέπει κανεῖς ν' ἀρχίσῃ ἀπὸ τὸ ὄν, ὅπως αὐτὸ κατ' ἀρχὴν καὶ ὥς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἶναι στὴ συνήθη καθημερινότητά του, καὶ ἀφοῦ ἀναλύσῃ τὴν παρουσία ἀπὸ τὴν πλευρὰ τῆς καθημερινότητός της, τότε θὰ προχωρήσῃ γιὰ νὰ εὑρῇ καλύτερη ὄντολογικὴ βάση. Ἡ ἀφετηρία λοιπὸν τῆς ἀναλύσεως εἶναι ἡ *χρονικότης*, γιὰτὶ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι, πὺ ἔχει τὸ ὄν πὺ λέγεται «παρουσία», εἶναι ἡ χρονικότης. Ἡ παρουσία μὲ τὸν χρόνον, δηλαδὴ χρονικῶς, ἐννοεῖ κάτι ὡς Εἶναι. Ὁ χρόνος εἶναι ὁ ὀρίζων κάθε κατανοήσεως τοῦ Εἶναι καὶ κάθε ἐρμηνείας τοῦ Εἶναι. Πρέπει λοιπὸν ν' ἀναλυθῇ ἡ ἐννοια τοῦ χρόνου καὶ νὰ καταδειχθῇ ὅτι καὶ πῶς μέσα στὸ φαινόμενο χρόνος ἔγκειται ὅλο τὸ πρόβλημα τῆς Ὀντολογίας. Τὸ Εἶναι λοιπὸν εἶναι δυνατόν νὰ τὸ συλλάβωμε μόνον ἐν ἀναφορᾷ πρὸς τὸν χρόνον. Τοῦτο ἀκριβῶς ἐξηγεῖ καὶ τὸν τίτλο πὺ ἔδωκε ὁ Heidegger στὸ βασικὸ του ἔργο. Πρέπει ἤδη ἐδῶ νὰ τονισθῇ ὅτι ἡ ἐννοιολογία αὐτὴ τοῦ Heidegger περὶ τοῦ Εἶναι καὶ τοῦ Χρόνου ἔχει πολλὰ σημεῖα ἐπαφῆς μὲ τὴν ἐννοια τοῦ χρόνου, ὅπως τὴν ἀναπτύσσει ὁ Κάντ στὴν *Κριτικὴ τοῦ καθαροῦ λόγου*. Ἐπίσης πρέπει ἐδῶ νὰ παρατηρηθῇ ὅτι μὲ τὴν χρόνωση τοῦ Εἶναι ὁ Heidegger ἀντιστρέφει τὴν πλατωνικὴ ἐννοια τοῦ Εἶναι, ἡ ὁποία ἀκριβῶς ἔχει νόημα ἐξωχρονικό.

Ὅπωςδὴποτε ὁ Heidegger καταλήγει στὸ ὅτι τὸ θεμελιακὸ ὄντολογικὸ ἔργο τῆς ἐρμηνείας τοῦ Εἶναι αὐτοῦ καθ' ἑαυτὸ περιέχει μέσα του τὴν ἀποσαφήνιση τῆς χρονικότητος τοῦ Εἶναι. Ἡ χρονικότης τοῦ Εἶναι ἀποτελεῖ τὴν προϋπόθεση τῆς ἱστορικότητος ὡς ἐνὸς χρονικοῦ εἶδους τοῦ Εἶναι τῆς ἴδιας τῆς παρουσίας. Ἡ ἱστορικότης εἶναι ἡ ὄντολογικὴ κατάσταση τοῦ «γίγνεσθαι», πὺ ὀνομάζομε «παρουσία». Ἡ ἱστορία ὅμως ὡς εἶδος τοῦ Εἶναι τῆς παρουσίας, ἡ ὁποία θέτει ἐρωτήματα, εἶναι δυνατόν μόνον ἐπειδὴ τὸ βάθος τοῦ Εἶναι τῆς παρουσίας προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἱστορικότητα. Συνεπῶς καὶ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι πρέπει νὰ νοηθῇ ὡς ἱστορικὸ καὶ νὰ ἐξετάσῃ τὴν φιλοσοφικὴ παράδοση ὡς πρὸς τοὺς τρόπους, μὲ τοὺς ὁποίους αὐτὴ ἔλυσε τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι. Τοῦτο ὅμως δὲν σημαίνει γιὰ τὸν Heidegger τίποτε ἄλλο, παρὰ τὸ ὅτι πρέπει νὰ κατεδαφισθῇ ὅλη ἡ ὄντολογικὴ παράδοση γιὰ ν' ἀποκτήσῃ τὸ πρόβλημα τοῦ Εἶναι τὸ ἀληθινὸ τοῦ νόημα, τὸ ὁποῖον ἔγκειται στὴν «χρόνωση τοῦ Εἶναι».

Ἀπὸ τὴν παρουσία τοῦ ἀνθρώπου ἀρχίζει ἡ ἀνάλυση, ἡ ὁποία θὰ μᾶς ἀνοίξῃ τὸ δρόμο πρὸς τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. Τὸ ὄν, πὺ καλούμεθα ν' ἀναλύσωμε, εἴμαστε ἐμεῖς οἱ ἴδιοι. Τὸ Εἶναι αὐτοῦ τοῦ ὄντος εἶναι πάντοτε δικό μου. Μέσα στὸ Εἶναι αὐτοῦ τοῦ ὄντος συμπεριφέρεται τοῦτο τὸ ὄν πρὸς τὸ ἴδιο του τὸ Εἶναι. Τὸ Εἶναι ἀποτελεῖ ἐκεῖνο γιὰ τὸ ὁποῖον ἀγωνίζεται τὸ ὄν τοῦτο. Οὔτε ἡ Ἀνθρωπολογία οὔτε ἡ Ψυχολογία οὔτε ἡ Βιολογία εἶναι δυνατόν ν' ἀναλύσουν αὐτὸ τὸ Εἶναι τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου, διότι δὲν ἔχουν τὴν ἀπαραίτητη ὄντολογικὴ βάση. Ὅλοι οἱ ὀρι-



σμοὶ τοῦ Εἶναι τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου πρέπει νὰ πηγάζουν ἀπὸ τὴν ὄντολογικὴ κατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴν τὴν κατάστασιν ὁ Heidegger τὴν ὀνομάζει *ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι*. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι μιὰ παρουσία μέσα στὸν κόσμον, μιὰ φωτεινὴ τομὴ, ἡ ὁποία περιβάλλεται ἀπὸ τὸν κόσμον. *Ἐνα ἀπὸ τὰ γνωρίσματα τῆς δομῆς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ ἐν-εἶναι, δηλαδὴ τὸ εἶναι ἐντὸς ἄλλου Εἶναι, ἐντὸς τοῦ κόσμου. Τὸ ἐν-εἶναι ἀποτελεῖ τὴν τυπικὴ ὑπαρξιακὴ ἔκφραση τοῦ Εἶναι τῆς «παρουσίας», τὸ ὁποῖον ἔχει τὴν οὐσιαστικὴν κατάστασιν τοῦ ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι.*

Ὑπάρχουν πολλοὶ τρόποι τοῦ ἐν-εἶναι, π.χ. τὸ νὰ ἔχη κανεὶς νὰ κάμῃ μὲ κάτι, τὸ νὰ κατασκευάζῃ κάτι, τὸ νὰ χρησιμοποιοῦν κάτι, τὸ νὰ θέλῃ κανεὶς νὰ μάθῃ, τὸ νὰ ἐρωτᾷ. Ὅλοι ὁμῶς αὐτοὶ οἱ τρόποι χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν μέριμνα. Γι' αὐτὸ κατὰ τὸν Heidegger ἡ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου, ἂν τὴν νοήσωμε ὄντολογικῶς, εἶναι *μέριμνα*. Ἐπειδὴ ἡ παρουσία ἀνήκει κατ' οὐσίαν στὸ «ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι», γι' αὐτὸ τὸ Εἶναι τῆς εἶναι κατ' οὐσίαν μέριμνα. Τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι εἶναι καθημερινῶς μέσα στὸν κόσμον, γεγονὸς τὸ ὁποῖον ἀναλύεται σὲ μιὰ ποικιλία τρόπων μέριμνας, τὸ χαρακτηρίζει ὁ Heidegger ὡς τὴν *συναναστροφὴν μὲ τὸν κόσμον*. Ὁ πρῶτος καὶ συντομώτερος τρόπος συναναστροφῆς εἶναι ὁ διαχειριστικὸς καὶ χρηστικὸς, ὁ ὁποῖος ἔχει καὶ τὴ δική του γνώση. Τὸ ὅν ποὺ συναντᾷ τὸ εἶδος αὐτῆς τῆς μέριμνας, τὸ εἶδος αὐτῆς τῆς συναναστροφῆς, καὶ ποὺ οἱ Ἕλληνες τὸ ὠνόμασαν *πρᾶγμα*, ὁ Heidegger τὸ ὀνομάζει *ἐργαλεῖο* ἢ *σκεῦος*. Τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι, ποὺ χαρακτηρίζει αὐτὸ τὸ ἐργαλεῖο, τὸ ὀνομάζει ὁ Heidegger *ἐν χερσὶν ἔχειν*. Ἡ ἰδιαίτερη κλίση τοῦ Heidegger νὰ χρησιμοποιοῦν ἢ καὶ νὰ ἐπινοῇ ἐτυμολογικοὺς ὀρισμούς, γιὰ νὰ ἐκφράσῃ ὄντολογικοὺς, καταλήγει πολλὰς φορές σὲ ἀκρότητες, οἱ ὁποῖες, ὅσο δικαιολογημέναι καὶ ἂν φαίνονται ἐννοιολογικῶς, δὲν ἀποφεύγουν τὸν χαρακτηρὰ γλωσσικῶν ἀκροβασιῶν. Χρειάζεται πολλὴ καρτερία καὶ ἀντοχὴ γιὰ νὰ μελετήσῃ κανεὶς τὸ ἔργο τοῦ Heidegger, ποὺ ἔχει τὸν τίτλον *Sein und Zeit*. Ἐχει κανεὶς τὴν ἐντύπωση, καθὼς προχωρεῖ στὴ σπουδὴ τοῦ ἔργου του, ὅτι ὁ ἀκάματος αὐτὸς Τεύτων κατασκευάζει ἐννοιες γιὰ ἀπλᾶ πράγματα καὶ συνάμα τίς συγκαλύπτει μὲ τὴ νεότευκτη ὀρολογία ποὺ εἰσάγει.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὸ ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι πρωταρχικὰ γνωρίσματα τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τὸ *συνεῖναι* καὶ ἡ *σύγχρονη παρουσία*. Τὸ *συνεῖναι* εἶναι γνώρισμα τῆς παρουσίας τοῦ καθενός. Ἐξ ἄλλου *σύγχρονη παρουσία* σημαίνει τὴν παρουσία ἄλλων. Μὲ αὐτὰ τὰ δύο εἶδη τοῦ Εἶναι θεμελιώνεται ὁ τρόπος τῆς καθημερινῆς παρουσίας τοῦ καθενός. Ὁ Heidegger ὁμῶς προσθέτει σ' αὐτὰ καὶ ἕνα τρίτον εἶδος τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τὸ *νὰ εἶναι ὁ ἕνας μαζὶ μὲ τὸν ἄλλον*, γι' αὐτὸ καὶ λέγει ὅτι *ἐφ' ὅσον γενικῶς ὑπάρχει παρουσία τοῦ ἀνθρώπου, ἔχει ὁ ἄνθρωπος αὐτὸ τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι, δηλαδὴ τὸ νὰ εἶναι μαζὶ μὲ τὸν ἄλλον*. Ὑποκείμενο τώρα τοῦ εἶδους αὐτοῦ

τοῦ Εἶναι, δηλαδή τοῦ νὰ εἶναι ὁ ἕνας μαζί με τὸν ἄλλον, δὲν εἶναι αὐτὸς ἢ ἐκεῖνος, δὲν εἶμαι ἐγὼ ἢ ἐσύ, ἀλλὰ εἶναι ὁ *κάποιος*. Αὐτὸς ὁ *κάποιος*, ποῦ δὲν εἶναι ποτὲ ἕνας ὠρισμένος, ἀλλὰ ὅλοι, ὅχι ὅμως ὡς ἄθροισμα, προσδιορίζει τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι τῆς καθημερινότητος. Ὁ ὑπαρξιακὸς χαρακτήρας τοῦ *κάποιος* εἶναι ἡ κατάσταση τοῦ μέσου ὄρου, ἡ μετριοκρατία, ἡ ὁποία μαζί με τὴν καθημερινότητα ἀποτελεῖ καὶ τὴ δημοσιότητα.

Ἡ ὑπαρξη ὡς παρουσία τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο ἔχει δύο χαρακτηριστικά : α) τὴν ἐσωτερικὴν κατάσταση, ποῦ λέγεται *διάθεσις*, *διάκεισθαι*, καὶ β) τὸ *ἐννοεῖν*. Ἡ διάθεση σημαίνει τὸ Εἶναι τῆς παρουσίας ὡς γυμνὸ Εἶναι, σημαίνει ὅτι εἶναι καὶ ὅτι εἶναι κατ' ἀνάγκην. Αὐτὸν τὸν ὀλόγυμνο χαρακτήρα τοῦ εἶναι τῆς παρουσίας, γιὰ τὸν ὁποῖον ὅμως δὲν γνωρίζομε οὔτε ἀπὸ ποῦ ἔρχεται οὔτε πρὸς τὰ ποῦ πάει, τὸν ὀνομάζει ὁ Heidegger *ρίζιμο μέσα στὸν κόσμο*. Μὲ ἀπλᾶ λόγια : ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατὰ τὸν Heidegger *ριγμένος μέσα στὸν κόσμο*. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν γνωρίζει ἀπὸ ποῦ ἔρχεται καὶ πρὸς τὰ ποῦ πάει. Ὁ λαὸς μας ἔχει στὴ γλῶσσα του μία διατύπωση γι' αὐτὴν τὴν ἐννοια ἢ γι' αὐτὸ τὸ βίωμα : λέγει δηλαδή *ἀφοῦ ἔτσι εὗρεθήκαμε*. Τὸ *εὗρεθήκαμε* τοῦτο ἔχει τὴν ἴδια σημασία με τὸ *ριγμένοι μέσα στὸν κόσμο* καὶ εἶναι ἀπλούστερο, γιὰ τὸ *ριγμένοι* προϋποθέτει ὅτι *κάποιος* μᾶς ἔρριξε, πρᾶγμα ποῦ ὁ Heidegger δὲν τὸ δέχεται οὔτε θέλει νὰ ὑπονοῇται⁶.

Ἀπὸ τοὺς πολλοὺς τρόπους τοῦ *διάκεισθαι*, τῆς ἐσωτερικῆς διαθέσεως, ὁ Heidegger ἐξετάζει μόνον τὸν φόβο. Τοὺς τρόπους αὐτοὺς ἢ παράδοση τῆς φιλοσοφίας, δηλαδή ἢ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, τοὺς ὀνομάζει *πάθη* ἢ *συναισθήματα*. Μεγαλύτερη ὅμως ἔμφαση —καὶ τοῦτο ἔχει σημασία— δίδει ὁ Heidegger στὸ δεύτερο χαρακτηριστικὸ τῆς ὑπάρξεως ὡς παρουσίας μέσα στὸν κόσμο, δηλαδή τὸ *ἐννοεῖν*. Ἡ ἰδιαίτερη σημασία ποῦ ἀποδίδει στὸ ἔλλογο στοιχεῖο τῆς ὑπάρξεως ὁ Heidegger σημαίνει ὅτι μέσα στὸ *ὑπάρχειν* ἄρχει ὁ νοῦς. Ἡ ἐρμηνεία τοῦ *ἐννοεῖν*, τὴν ὁποίαν

6. Ὁ ὅρος αὐτός, τὸν ὁποῖον εἰσάγει ὁ Heidegger, δὲν εἶναι τόσο νέος ὅσον παρουσιάζεται, ἀλλὰ εἶναι παλαιὸς καὶ ὑπάρχει ἤδη στοὺς Γνωστικούς. Ὁ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς (*Επιτομαὶ ἐκ τῶν Θεοδότου* 78) μᾶς παραδίδει τὴν ἀκόλουθη διατύπωση τοῦ ἀντικειμένου τῆς Γνώσεως κατὰ τὸν Οὐαλεντῖνο: *Ἔστι δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις· τίνας ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν ἢ ποῦ ἐν ε β λ ή θ η μ ε ν, ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρουόμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις*. Ἡ ἀπόδοση τοῦ χωρίου τούτου στὰ νέα ἑλληνικὰ εἶναι ἢ ἀκόλουθη: «Ὅ,τι μᾶς ἐλευθερώνει δὲν εἶναι μόνον τὸ βάπτισμα, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώση γιὰ τὸ ποιοὶ ἡμεθα καὶ ποιοὶ ἐγίναμε, ποῦ ἡμεθα καὶ ποῦ μέσα ἔρριχθήκαμε (*ἐνεβλήθημεν*), πρὸς τὰ ποῦ σπεύδομε, ἀπὸ ποῦ θὰ λυτρωθοῦμε, καὶ ἡ γνώση τοῦ τί εἶναι γέννησις καὶ τί ἀναγέννησις (δηλαδή ξαναγέννησις)». Τὸ *ἐνεβλήθημεν* σημαίνει κατὰ τοὺς Γνωστικούς ὅτι ἔχομε ριχθῆ μέσα στὸν κόσμο.

δίδει ο Heidegger, φαίνεται αρκετά περίπλοκη, τὸ νόημά της ὅμως εἶναι σαφές. Καὶ πρῶτα πρῶτα χαρακτηρίζει τὸ ἐννοεῖν ὡς ὑπαρξιακὸ εἶναι τῆς «παρουσίας». Ἡ ὑπαρξιακὴ ὑφή αὐτοῦ τοῦ εἶναι ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Heidegger *σχέδιο*. Ὁ Heidegger λέγει : *Τὸ ἐννοεῖν εἶναι ὡς σχεδιάζειν τὸ εἶδος τοῦ εἶναι τῆς παρουσίας, ὅπου τοῦτο συμπίπτει μὲ τὶς δυνατότητές του. Τὸ ἐννοεῖν στὴν ἀνώτατη μορφή του, ὅπου πραγματοποιοῦνται οἱ δυνατότητές του, εἶναι ἐρμηνεία. Μὲ τὴν ἐρμηνεία τὸ ἐννοεῖν οἰκειοποιεῖται τὸ ἐννοούμενο, ἐπειδὴ ἀκριβῶς τὸ ἐννοεῖ.*

Τόσον ὁ Heidegger ὅσον καὶ ὁ Jaspers γιὰ νὰ ἐρμηνεύσουν τὴν ὑπαρξη χρησιμοποιοῦν διατυπώσεις τῆς φιλοσοφίας παλαιές ἀλλὰ παραλλαγμένες. Ὅτι τὸ ἐννοεῖν οἰκειοποιεῖται τὸ ἐννοούμενο δὲν εἶναι τίποτε τὸ νέο, ἀλλὰ μία παραλλαγμένη διατύπωση ποὺ ἔδωσε ἡ Σχολαστικὴ Φιλοσοφία στὴν ἔννοια τῆς γνώσεως, τὴν ὁποῖαν ἐρμήνευσε ὡς *adaequatio*, ἐξίσωση τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ νοῦ, μὲ τὸ ἀντικείμενο, τὸ πρᾶγμα. Ἐκεῖνο ποὺ διαρθρώνεται μὲ τὴν ἐρμηνεία εἶναι ὅ,τι ὀνομάζομε νόημα, δηλαδή ἡ ἐρμηνεία φέρει εἰς φῶς τὸ νόημα. Τὸ διαρθρώνεται εἶναι ἡ διατύπωση τοῦ Heidegger, ἐνῶ τὸ φέρει εἰς φῶς εἶναι ἡ δική μου διατύπωση. Ὡς μία μορφή ἐρμηνείας εἶναι κατὰ τὸν Heidegger ἡ πρόταση, ἡ κρίση μὲ τὸ νόημά της.

Ἡ πρόταση μὲ τὸ νόημά της ἀνακοινώνει καὶ δείχνει κάτι ὠρισμένο ἢ μᾶλλον ἐπιδεικνύει κάτι ὠρισμένο. Ὅταν θεωρήσωμε τὴν πρόταση ὡς ἀνακοίνωση νοήματος, ὁδηγούμεθα κατ' εὐθείαν στὸ πρόβλημα τῆς γλώσσας καὶ τοῦ λόγου. Μέσα στὸν λόγο ἐνυπάρχει τόσον ὅ,τι ὀνομάζει ὁ Heidegger *ἐσωτερικὴ διάθεση* ὅσον καὶ ὅ,τι ὀνομάζει ἐννοεῖν. Τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα ἐνυπάρχουν μέσα στὸν λόγο πρωταρχικῶς καὶ ὑπαρξιακῶς. Γι' αὐτὸ εἶναι ὁ λόγος τὸ ὑπαρξιακὸ-ὄντολογικὸ θεμέλιο τῆς γλώσσας. Ἡ γλῶσσα ἔχει τὴ ρίζα της μέσα στὸ ἐννοεῖν. Μὲ τὴν παρατήρηση αὐτὴ ὁ Heidegger κατακτᾷ τὸν δυσπρόσιτο πρωταρχικὸ χῶρο τῆς γλώσσας, δηλαδή τὸν τρόπο τῆς γενέσεως τῆς γλώσσας καὶ ἔτσι ἀπορρίπτει τὴν ἐμπειρικὴ ἐρμηνεία τῆς γλώσσας. Ἐφ' ὅσον ἡ γλῶσσα ἔχει τὴ ρίζα της μέσα στὴ νόηση, εἶναι ἡ ἴδια συνάμα προβολὴ τῆς νοήσεως. Τοῦτο βεβαίως δὲν λέγεται ἀπὸ τὸν Heidegger, ἀλλὰ συνάγεται ἀπὸ ὅσα ἄλλα λέγει ὁ ἴδιος γιὰ τὴ γλῶσσα. Σημασία ἔχει ὅτι ὁ Heidegger χωρίζει τὸν λόγο ὡς ὑψηλὴ μορφή τῆς γλώσσας ἀπὸ τὰ λόγια ἢ τὴ *φλυαρία* (*Gerede*). Ἡ φλυαρία εἶναι εἶδος τοῦ εἶναι, ποὺ ἀρμόζει στὴν καθημερινότητα τῆς «παρουσίας» καὶ σημαίνει *τὴ δυνατότητα νὰ καταλαβαίνῃ κανεὶς ὅλα, χωρὶς τὴν προηγούμενη οἰκειοποίηση τοῦ πράγματος*, δηλαδή νὰ μὴ καταλαβαίνῃ τίποτε.

Ἐκτὸς ἀπὸ τὴ *φλυαρία* ὁ Heidegger ἐπισημαίνει καὶ δύο ἄλλους ὑπαρξιακοὺς τρόπους τῆς καθημερινότητος τῆς «παρουσίας», *τὴν περιέργεια καὶ τὰ διαφορούμενα*. Τὰ διαφορούμενα ἱκανοποιοῦν καὶ κολακεύουν

πάντοτε τὴν περιέργεια καὶ συγχρόνως δίδουν στὴ φλυαρία τὴν ἐντύπωση ὅτι αὐτὴ τὰ ἀποφασίζει ὅλα. Τὸ εἶδος αὐτοῦ τοῦ Εἶναι τῆς καθημερινότητος, ποὺ ἀποκαλύπτεται μὲ τὴ φλυαρία, τὴν περιέργεια καὶ τὰ διαφορούμενα, ἀποτελεῖ μία πτώση, κατάπτωση τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πτώση αὐτὴ γίνεται πρὸς τὴν κατεύθυνση τοῦ *κόσμου* καὶ δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ ἀνθρώπου συγχωνεύεται μὲ τὸ εἶδος τοῦ Εἶναι, τὸ ὁποῖον ὠνόμασε πρὶν ὁ Heidegger τὸ *νὰ εἶναι ὁ ἕνας μαζί μὲ τὸν ἄλλον*. Τὸ εἶδος τοῦτο τοῦ Εἶναι παρερμηνεύεται τώρα ἀπὸ τὴν πτώση τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν *κόσμο* καὶ ταυτίζεται μὲ τὴ φλυαρία, τὴν περιέργεια καὶ τὰ διαφορούμενα. Ἐχομε ἐδῶ μία συντριπτικὴ πράγματι κριτικὴ τῆς καθημερινότητος, ἡ ὁποία ὅμως ἐπιβαρύνεται τόσο ἀπὸ τὴν περίπλοκη ὁρολογία τοῦ Heidegger, ὥστε δὲν εἶναι βεβαίως ποτὲ νοητὴ ἀπὸ τὴν ἴδια τὴν καθημερινότητα.

Ἡ θεώρηση αὐτὴ τῶν κατ' ἰδίαν στοιχείων μᾶς ἐπιτρέπει νὰ ὀρίσωμε τὸν μέσο ὅρο τῆς καθημερινότητος τῆς παρουσίας ὡς *πτώση τοῦ ἀνθρώπου μέσα στὸν κόσμο*, καὶ ὅπου μὲ ὅλα τὰ εἶδη τῆς συμπεριφορᾶς του τὸν ἐνδιαφέρει κυρίως τὸ ἴδιο του τὸ Εἶναι, πῶς δηλαδὴ θὰ δυνηθῇ νὰ κρατήσῃ τὸ Εἶναι του. Ἡ ὅλη δομὴ αὐτῆς τῆς διαδικασίας εἶναι δυνατόν νὰ γίνῃ νοητὴ, ἐφ' ὅσον λάβωμε ὡς ἀφετηρίαν τὸ φαινόμενο τῆς πτώσεως, καὶ συνάμα προσέξωμε τὸ φαινόμενο ποὺ λέγεται *ἀγωνία*. Ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν «παρουσία» στὴν κατάσταση τοῦ *κάποιου* —τὴν ὁποῖαν εἶδαμε πρὶν— καὶ στὴ *μέριμνα* δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ *μὴ φυγὴ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν ἑαυτό του*. Ἡ στροφὴ πρὸς τὴν πτώση *ἔχει τὴ ρίζαν τῆς μέσα στὴν ἀγωνία*, καὶ ἡ ἀγωνία γεννιέται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐνώπιον τοῦ κόσμου ἢ ἀκριβέστερα ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐνώπιον τοῦ *ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι* του. Κατ' οὐσίαν τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι μέσα στὸν κόσμο, σημαίνει *μέριμνα*, δηλαδὴ εἶναι ταυτόσημο μὲ τὴ «μέριμνα». Ἡ «παρουσία» ἄλλωστε ὠρίσθηκε πρὶν ὄντολογικῶς ὡς «μέριμνα».

Ὁ ὅρος *μέριμνα* ἐκφράζει ἓνα ὑπαρξιακὸ-ὄντολογικὸ θεμελιακὸ φαινόμενο, τὸ ὁποῖον ὡς πρὸς τὴ δομὴ, τὴν ὑφὴ του, δὲν εἶναι καθόλου ἀπλό. Ἡ ὑφὴ τῆς παρουσίας ὡς μέριμνας γίνεται νοητὴ ὑπαρξιακῶς μόνον ἀπὸ τὴ χρονικότητα. Ἡ χρονικότης ἄλλωστε εἶναι ἡ πρωταρχικὴ ὄντολογικὴ αἰτία ἢ βάση τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ παρουσία ἔχει τὴ συνείδηση τῆς ὑπάρξεως. Τόσον ἡ πραγματικὴ ὅσον καὶ ἡ φαινομενικὴ παρουσία —ἡ ὁποία συμπίπτει μὲ τὴν καθημερινότητα— στηρίζονται στὴ χρονικότητα, καθὼς ἐπίσης ἐπάνω σ' αὐτὴν στηρίζεται καὶ ἡ μέριμνα. Ἡ μέριμνα σημαίνει *τὸ εἶναι πρὸς θάνατον*. Ὁ θάνατος ὅμως σημαίνει *τὸ εἶναι πρὸς τὸ τέλος*, πρὸς κάτι ποὺ ἐπικείται. *Μὲ τὸ θάνατο ἡ παρουσία ἵσταται ἐνώπιον τοῦ πραγματικοῦ τῆς Εἶναι*. Ὁ θάνατος εἶναι ἡ οἰκειότερη δυνατό-

της τῆς παρουσίας. Μὲ τὶς διατυπώσεις αὐτὲς ὁ Heidegger δείχνει τὴ χρονικότητα τῆς μέριμνας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὴν οὐσία τῆς ζωῆς, τῆς «παρουσίας» τοῦ ἀνθρώπου. Μὲ τὴν ἔννοια τῆς χρονικότητος τῆς παρουσίας ὁ Heidegger προσπαθεῖ τέλος νὰ δώσῃ μία βασικώτερη, βαθύτερη ὑπαρξιακὴ ἀνάλυση ἀπὸ τὴν πρώτη. Ὅλα τὰ σημεῖα τῆς φιλοσοφίας του μὲ τὴν ἀνάλυση αὐτὴν φωτίζονται τώρα ἐντονώτερα. Χρονικότης καὶ καθημερινότης, χρονικότης καὶ ἱστορικότης, χρονικότης καὶ ἐσωτερικὴ χρονικότης, ὅλα αὐτὰ φωτίζονται ἐκ νέου καὶ ἐρμηνεύονται μὲ βάση τὶς φιλοσοφικὲς πεποιθήσεις τοῦ Heidegger.

Ὁ Heidegger θέτει τέλος δύο ἐρωτήματα, τὰ ὁποῖα ὁμως ἄφησε ἀναπάντητα: α) ὁδηγεῖ κανένας δρόμος ἀπὸ τὸν πρωταρχικὸ χρόνον στὸ νόημα τοῦ Εἶναι; καὶ β) μήπως ὁ χρόνος ὁ ἴδιος ἀποκαλύπτεται ὡς ὁ ὀρίζων τοῦ Εἶναι; Καὶ ἀπὸ τὰ ἐρωτήματα ὁμως αὐτὰ προκύπτει σαφῶς ὅτι ὁ Heidegger ἐχρόνωσε τόσον πολὺ τὸ Εἶναι, ὥστε δυσκολεύεται καὶ ὁ ἴδιος νὰ εὔρῃ νόημα μέσα σ' αὐτό. Ἐδῶ ἀκριβῶς εὐρίσκεται κατὰ τὴ γνώμη μου τὸ ἀδιέξοδο τῆς φιλοσοφίας τοῦ Heidegger, ὅτι δηλαδὴ ὁδηγεῖ στὴν ἀπορία γιὰ τὸ νόημα τοῦ Εἶναι. Καὶ ὁμως τὸ ἐννοεῖν δὲν εἶναι ποτὲ νοητὸ δίχως νόημα. Ἡ νόηση ποὺ ἀποτελεῖ, ἐκτὸς ἀπὸ τὴ διάθεση —τὸ *διάκεισθαι* τοῦ Heidegger— τὸ δεύτερο στοιχεῖο τῆς παρουσίας, ποὺ ὀνομάζεται ὑπαρξη, δὲν νοεῖται δίχως νόημα. Ἡ νόηση ἢ ἴδια εἶναι ποὺ δίδει νόημα στὸ Εἶναι καὶ συνεπῶς καὶ στὴ ζωὴ. Ὅσο καὶ ἂν χρονώσωμε τὸ Εἶναι, ὅσο καὶ ἂν τὸ κατακερματίσωμε στὴ ροὴ τοῦ χρόνου, τὸ νόημά του διασπᾶ τὴ χρονικότητα καὶ διαιωνίζεται πέρα ἀπὸ τὴν καθημερινότητα τῆς ζωῆς. Γιὰ νὰ γίνῃ καλύτερον κατανοητό, ὅτι τὸ νόημα διασπᾶ τὴ χρονικότητα καὶ διαιωνίζεται, πρέπει νὰ καταφύγωμε στὰ Μαθηματικά, ὅπου τὸ Εἶναι δὲν ἐπηρεάζεται ἀπὸ τὴ χρονικότητα καὶ ἡ κατανόησή του μᾶς πείθει ὅτι ἔχει ἀκριβῶς μέσα τοῦ νόημα. Τὸ Εἶναι τῶν Μαθηματικῶν, δηλαδὴ οἱ σχέσεις τῶν ἀριθμῶν, οἱ ὁποῖοι μάλιστα τὶς περισσότερες φορὲς χρησιμοποιοῦνται καὶ ἀπὸ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, γιὰ νὰ δηλώσουν τὸ Εἶναι τῶν πραγμάτων, τῶν φαινομένων, ἔχουν μέσα τοὺς νόημα, δηλαδὴ εἶναι ἀληθινές, εἴτε τὶς συνειδητοποιεῖ βιωματικῶς ἢ ὑπαρξη εἴτε ὄχι. Ἡ βιωματικὴ ἄλλωστε κατάστασις, ἡ διάθεσις, ὅπως λέγει ὁ Heidegger, δὲν μπορεῖ μόνον νὰ διαπιστώσῃ ὅτι ὑπάρχει. Τὸ ὅτι ὑπάρχει τῆς τὸ λέγει ἡ νόηση, ἡ ὁποία εἶναι στὸν ἄνθρωπον ἀχώριστη ἀπὸ τὴ διάθεσις. Ὑπάρχει ἄλλωστε ἡ πραγματικὴ ὑπαρξιακὴ κατάστασις, διότι ἄρχει μέσα μας ἡ νόηση, καὶ ἡ νόηση ἔχει πάντοτε νόημα, τὸ ὁποῖον ὁ χρόνος δὲν μπορεῖ νὰ φθείρῃ. Εἶναι πράγματι τραγικὸ τὸ σημεῖο στὸ ὁποῖο καταλήγει ὁ Heidegger, ὅπου ἡ χρονώσις καὶ γενικῶς ἡ ἀπολυταρχία τῆς χρονικότητος δὲν τὸν ἀφήνει νὰ δώσῃ τὴν τελικὴ του κατάφασιν στὸ νόημα τοῦ Εἶναι καὶ συνε-

πώς και στο νόημα της «παρουσίας», το όποιο όποσδήποτε διασπᾶ τὴ χρονικότητα.

Ὁ Heidegger στὸ ἐναρκτήριο μάθημά του «*Τί εἶναι Μεταφυσική;*» (Freiburg 1929) δίδει μία ὁμολογία πίστεως γιὰ τὴ σχέση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὸ ὄν. Ἐνῶ ἡ ἐπιστήμη, λέγει, θέλει νὰ πλησιάσῃ τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων καὶ κατευθύνεται ἐξ ὁλοκλήρου πρὸς τὸ ὄν καὶ πρὸς «τίποτε» ἄλλο, ἀντίθετα ἡ φιλοσοφία ὡς Μεταφυσική στρέφει τὸ βλέμμα της πρὸς αὐτὸ τὸ «τίποτε». Αὐτὸ τὸ τίποτε, λέγει, εἶναι πρωταρχικώτερο ἀπὸ τὸ ἀπλὸ «δέν» ἢ ἀπὸ τὴν ἄρνηση. Τὸ «τίποτε» τοῦτο ἐμφανίζεται μέσα στὴ διάθεση, στὴν ἐσωτερικὴ ἐκείνη κατάσταση ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βασικὴ διαδικασία τῆς παρουσίας μας, ὡς ἀγωνία. Ἡ ἀγωνία ἀποκαλύπτει τὸ «τίποτε». Μέσα στὴν ἀγωνία ἐκτροχιάζεται γενικῶς τὸ ὄν, καὶ τὸ τίποτε ποὺ ἀπομένει, τὸ μηδέν τὸ ἴδιο, μηδενίζει. Μέσα ἀπὸ τὸ «μηδέν» τὸ ὄν παρουσιάζεται ὡς κάτι τὸ ὁλωσδιόλου ἀλλόκοτο καὶ τὸ ὁλωσδιόλου «ἕτερον». Τὸ μηδέν συνεπῶς εἶναι ἐκεῖνο ποὺ ὁδηγεῖ τὴν «παρουσία», ποὺ τὴν φέρνει γιὰ πρώτη φορὰ ἐνώπιον τοῦ ὄντος ὡς ὄντος. Μὲ ἄλλα λόγια τὴν ἀγωνία, ἡ ὁποία εἶναι ταυτόσημη μὲ τὸ μηδέν, θεωρεῖ ὁ Heidegger ὡς τὴν πηγὴ τῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ οὐσία καὶ τὸ ἔργο τῆς Μεταφυσικῆς πηγάζουν ἀπὸ τὸ «μηδέν», ὡς ὑπαρξιακὴ ἀγωνία.

Ἐδῶ ἀναρωτιέται κανεῖς πόση νόηση χρειάζεται γιὰ ν' ἀπογριφθοῦν ὅλα αὐτά, καὶ συνάμα ἀναρωτιέται πῶς, ἀφοῦ ἡ νόηση εἶναι ἐκείνη ποὺ τὰ ἀπογριφώνει, ἐπειδὴ ἐκεῖνα μόνον τοὺς εἶναι ἀπλᾶ βιώματα καὶ δέν μποροῦν ν' ἀπογριφθοῦν, πῶς, λέγω, μπορεῖ νὰ καταλήξῃ κανεῖς ν' ἀρνηθῇ τὸ νόημα; Ὅλη αὐτὴ ἡ ἀνάλυση ἢ ἔχει ἢ δέν ἔχει νόημα, καὶ ἐφ' ὅσον ἔχει, μᾶς ἐνδιαφέρει, ἐφ' ὅσον ὅμως δέν ἔχει, δέν μᾶς ἐνδιαφέρει. Ὅποσδήποτε ὁ Heidegger λέγει ὅτι ἡ ἀνθρώπινη παρουσία μπορεῖ τότε μόνον νὰ συμπεριφερθῇ πρὸς τὸ ὄν, ὅταν κρατιέται μέσα στὸ μηδέν. Νὰ προχωρήσῃ κανεῖς πέρα ἀπὸ τὸ ὄν, τοῦτο ἔγκειται στὴν οὐσία τῆς παρουσίας. Ἡ ὑπέρβαση αὐτὴ, τὸ προσπέρασμα τοῦ ὄντος, τοῦτο εἶναι κατὰ τὸν Heidegger Μεταφυσική. Τοῦτο ὅμως σημαίνει ὅτι ἡ Μεταφυσικὴ ἀνήκει στὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου. Δέν εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ οὔτε ἕνας εἰδικὸς κλάδος τῆς σχολικῆς φιλοσοφίας οὔτε τὸ πεδίου τῶν αὐθαιρέτων ἐμπνεύσεων, ἀλλὰ εἶναι τὸ βασικὸ γίνεσθαι μέσα στὴν παρουσία, συνάμα ὅμως καὶ ὡς παρουσία αὐτὴ καθ' ἑαυτήν. Ἐπειδὴ ἡ ἀλήθεια τῆς Μεταφυσικῆς ἐδρεύει μέσα σ' αὐτὴν τὴν ἀβυσσώδη πηγὴ, γι' αὐτὸ δίπλα της ἐνεδρεύει πάντοτε ἡ δυνατότης τῆς πλάνης. Γι' αὐτὸ καὶ καμμία ἐπιστήμη, ὅσον αὐστηρὴ καὶ ἂν εἶναι, δέν ἐπιτυγχάνει τὴν αὐστηρότητα τῆς Μεταφυσικῆς. Οὔτε ἡ φιλοσοφία μπορεῖ νὰ μετρηθῇ μὲ μέτρο τὴν ἰδέα τῆς ἐπιστήμης. Ὁ Heidegger λέγει ὅτι ἡ φιλοσοφία ἀρχίζει, τίθεται σὲ κίνηση, μὲ μία χαρακτηριστικὴ παρεμβολὴ τῆς ὑπάρξεως, μέσα στὶς βασικὲς δυνατότη-

τες τῆς παρουσίας. Ἐξ ἄλλου λέγει ὅτι δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ εἰσέλθῃ στὴ Μεταφυσικὴ ἀπ' ἔξω, διότι ἐφ' ὅσον πράγματι αὐτὸς ὑπάρχει, εἶναι ἤδη μέσα σ' αὐτήν. Γιὰ νὰ εἰσχωρήσῃ ὅμως κανεὶς στὶς βασικὲς δυνατότητες τῆς «παρουσίας», νὰ παρεμβάλῃ τὴν ὑπαρξή του μέσα σ' αὐτὲς καὶ νὰ φιλοσοφήσῃ, ἀπαιτεῖται ν' ἀφεθῇ κανεὶς πρὸς τὸ μηδέν, καὶ τοῦτο σημαίνει νὰ ἐλευθερωθῇ ἀπὸ τὰ εἰδῶλα ποὺ ἔχει καὶ πρὸς τὰ ὁποῖα συνηθίζει νὰ ἔρπῃ, καὶ ἀφοῦ ἐλευθερωθῇ νὰ ξαναγυρίσῃ πάντοτε στὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς Μεταφυσικῆς, ἢ ὁποῖα γεννιέται μέσα ἀπὸ τὸ *μηδέν*, καὶ τὸ ἐρώτημα τοῦτο εἶναι : *Γιατί ὑπάρχει γενικῶς τὸ ὄν καὶ γιατί τουναντίον δὲν ὑπάρχει τὸ μηδέν;*

Ἡ ὄντολογικὴ αὐτὴ ἀπορία, στὴν ὁποία καταλήγει ὁ Heidegger, ἐνῶ δὲν εἶναι Μηδενισμός, ὅμως ἐτοιμάζει τὸ ἔδαφος τοῦ Μηδενισμοῦ. Τὸ ἀνοιγμα αὐτὸ πρὸς τὸ μηδέν, ἔστω καὶ ὡς ἐρώτημα, εἶναι πράγματι ἀκατανόητο, ὅταν προέρχεται ἀπὸ ἓνα ἄνθρωπο, ὁ ὁποῖος τουλάχιστον στὴν ἐνορχήστρωση τῶν φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν παρουσιάζει μία πρωτοτυπία, ἢ ὁποῖα ἀποδεικνύει ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς ὅπωςδὴποτε καταφάσκει τὸ πνεῦμα. Καὶ ὁποῖος καταφάσκει τὸ πνεῦμα, δὲν νοεῖται νὰ διατυπώσῃ τὸ ἐρώτημα : *γιατί δὲν ὑπάρχει τὸ μηδέν;* Ἐκτὸς ὅμως αὐτοῦ ἡ ὄντολογικὴ ἀνάλυση τοῦ Heidegger, ἢ ὁποῖα κατ' οὐσίαν περιορίζεται μόνον στὴν ὑπαρξή, παραγνωρίζει ἢ καὶ παραμερίζει τὴ στερεότητα καὶ ἀντικειμενικότητα τοῦ Εἶναι, ὅπως τὸ εὐρίσκομε μέσα στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη καὶ τὰ Μαθηματικά. Τὸ Εἶναι τοῦτο, ἂν καὶ προϋποθέτῃ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδὴ τὴν ὑπαρξή, πάντως ὑπερνικᾷ τὴν ἀπλὴ ὑπαρξή καὶ προβάλλει τὴν ἀντικειμενικὴ του σκληρότητα καὶ κρουστικότητα, ἢ ὁποῖα δὲν ἔχει σχέση μὲ τὸ *μηδέν*. Γι' αὐτὸ ἡ φιλοσοφία ὡς τρόπος τοῦ σκέπτεσθαι, ὅσο αὐτόνομη καὶ ἂν εἶναι, δὲν πρέπει ποτὲ νὰ παραμερίσῃ τὸ στερεὸ ἔδαφος τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ νὰ πατάῃ πάντοτε ἐπάνω σ' αὐτὸ στὴν προσπάθειά της νὰ τὸ ξεπεράσῃ. Γενικῶς ὁ Ὑπαρξισμός ὡς φιλοσοφικὴ αἵρεση παραμέρισε τὴν ἀντικειμενικότητα ὅχι μόνον πολλῶν ἄλλων φιλοσοφικῶν ἐννοιῶν ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπιστήμης. Τοῦτο θὰ φανῇ καθαρώτερα, ὅταν γνωρίσωμε τὸν Ὑπαρξισμό στὴν πηγὴ του, δηλαδὴ στὸν Kierkegaard.

Ὁ Søren Kierkegaard (1813-1855) γεννήθηκε στὴν Κοπεγχάγη, ὅπου καὶ ἐσπούδασε Θεολογία καὶ Φιλοσοφία. Τὸ χειμερινὸ ἐξάμηνο 1841-42 παρακολούθησε τὰ μαθήματα τοῦ Schelling στὸ Βερολίνο. Κατὰ τὸ διάστημα τῆς ζωῆς του ἔμεινε ὡς συγγραφεὺς μᾶλλον ἄγνωστος καὶ πέρασαν πενήντα χρόνια, γιὰ νὰ μεταφρασθῇ στὰ Γερμανικὰ καὶ ἔπειτα στὶς ἄλλες γλῶσσες. Μετὰ τὸν πρῶτο παγκόσμιον πόλεμον, ὅποτε παρουσιάσθηκε γενικῶς μία στροφὴ πρὸς τὸν Ὑποκειμενισμό, πρὸς τὸν Ἀτομισμό γενικῶς, ὁ Δανὸς ἰδρυτὴς καὶ ἀρχηγέτης τοῦ Ὑπαρξισμοῦ ἐγίνε ἀντικείμενον μελέ-

της στα γερμανικά πανεπιστήμια. Ἐκεῖνος ὅμως πού ἀνέδειξε τὴ μορφή τοῦ Kierkegaard, μὲ τὰ μαθήματά του πρῶτα καὶ ἔπειτα μὲ τὰ γραπτά του, ἦταν ὁ Jaspers. Δίχως τὸν Jaspers ὁ Kierkegaard θὰ ἔμενε ἀκόμη λησμονημένος.

Ὁ Kierkegaard εἶχε ἐγκύψει στὸ σύστημα τοῦ Ἑγέλου, ὅπου ἀποκορυφώνεται ὁ ἀντικειμενικὸς λόγος, ὁ ὁποῖος ἔχει ὡς ἀντικείμενο τὸ ἀπόλυτο καὶ μέθοδό του τὴ διαλεκτική, ἀπὸ τὴν ὁποῖαν ὁ ἴδιος ὁ Kierkegaard εἶναι πολὺ ἐπηρεασμένος, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὰ συγγράμματά του. Ὁ Ἑγελος μὲ τὴ διαλεκτική του ἔδειξε, ὅτι τὸ σύνολο τοῦ Εἶναι εἶναι δυνατόν νὰ κατανοηθῇ ἀπὸ τὸν Λόγο, σύμφωνα μὲ τὴ βασικὴ ἀρχὴ ὅτι μόνον τὸ λογικὸ, τὸ ἔλλογο εἶναι ἀληθινὰ πραγματικὸ, καὶ ὅτι τὸ πραγματικὸ πρέπει νὰ εἶναι λογικὸ, γιατί ἀλλιῶς δὲν εἶναι δυνατόν νὰ τὸ συλλάβῃ ἡ νόηση. Νοεῖν καὶ Εἶναι, ἀποτελοῦν γιὰ τὸν Ἑγέλο ταυτότητα. Τὴν κατηγορία τοῦ Εἶναι, τὸ Εἶναι γενικῶς, ὁ Ἑγελος μὲ τὴ Λογική του τὸ ἀναπτύσσει ἔτσι, ὥστε ἀπὸ τὸ γενικὸ καταλήγει στὸ εἰδικὸ καὶ συγκεκριμένο. Ὁ Ἑγελος λέγει ὅτι τὸ *Εἶναι τῶν κατ' ἰδίαν πραγμάτων εἶναι πάντοτε μόνον ἓνα δανεισμένο Εἶναι, εἶναι μόνον τὸ φαινόμενο ἐνὸς Εἶναι, ὃχι τὸ ἀπόλυτα αὐτοτελῶς Εἶναι, πὺν εἶναι ὁ Θεός*. Ὁ Ἑγελος ὑπερπήδησε τὰ ὅρια τῆς Κριτικῆς τοῦ καθαρῶς λόγου τοῦ Κάντ, δὲν ἐσταμάτησε στὴν ἔννοια τοῦ *συνειδέσθαι καθ' ὅλον*, ἡ ὁποία εἶναι γιὰ τὸν Κάντ ἡ ἀνώτατη ἀφαίρεση, ὅπου μὲ τὴν αὐτοκριτικὴ του φθάνει ὁ Λόγος, καὶ ἀντικατέστησε τὴν ἔννοια τοῦ *συνειδέσθαι καθ' ὅλον* μὲ τὴ μεταφυσικὴ ἔννοια τοῦ πνεύματος, τὸ ὁποῖον κινεῖται διαλεκτικῶς μὲ τὸν σκοπὸ νὰ φθάσῃ στὴν ἀντικειμενικὴ αὐτοσυνειδησία καὶ αὐτογνωσία.

Ὁ Kierkegaard στρέφεται ἐναντίον αὐτῆς τῆς λογικῆς ἀπολυταρχίας τοῦ Ἑγέλου καὶ καταλήγει στὴν ἀπολυταρχία τοῦ ὑποκειμένου. Ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας τοῦ Kierkegaard γίνεται τώρα τὸ ὑποκείμενο καὶ τὰ συγκεκριμένα βιώματα. Εἶναι πεποίθηση γιὰ τὸν Kierkegaard ὅτι ἡ φιλοσοφία πρέπει ν' ἀφήσῃ τὰ ἀντικειμενικὰ νοήματα καὶ νὰ στραφῇ πρὸς τὰ ὑποκειμενικὰ βιώματα. Ἡ στροφή μάλιστα αὕτη τοῦ Kierkegaard δὲν νοεῖται ὡς στροφή πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου, ἀλλὰ πρὸς τὸ συγκεκριμένο, ἀτομικὸ ὑποκείμενο. Τὸν ἀγῶνα πὺν ἔκαμε ὁ Σωκράτης, ν' ἀπελευθερώσῃ τὴ φιλοσοφία ἀπὸ τὸν Ὑποκειμενισμό τῆς Σοφιστικῆς, ὁ Kierkegaard τὸν μεθερμηνεύει πρὸς ὄφελός του καὶ πρὸς στήριξη τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ του. Πρέπει ἐδῶ νὰ σημειωθῇ ὅτι τὴ στροφή αὕτη ἀπὸ τὰ νοήματα στα βιώματα, ἀπὸ τὴν ἀντικειμενικότητα στὸν Ὑποκειμενισμό καὶ τὸν Ἀτομισμό, τὴν ἔκαμε ὁ Kierkegaard, ἀφοῦ ἐπέρασε ἀπὸ σκληροὺς ἐσωτερικοὺς ἀγῶνες. Μία βαρυθυμία, μελαγχολία, τὴν ὁποῖαν εἶχε κληρονομήσει ἀπὸ τὸν πατέρα του καὶ ἡ ὁποία ἐνισχύθηκε μὲ τὴν αὐστηρὴ καὶ δογματικῶς ἐπηρεασμένη ἀγωγή καὶ ἀνατροφή του, ἐπίεζε πάντοτε



τὴν ψυχὴ τοῦ Kierkegaard, καὶ μόνον ἡ συγγραφικὴ του δράση τὸν ἀνακούφιζε. Ὁ πατέρας του εἶχε ὡς νέος καταρασθῆ τὸν Θεὸ καὶ σ' ὅλη του τὴ ζωὴ ἐζοῦσε μὲ τὸ φόβο τῆς τιμωρίας ποὺ ἐμελλε νὰ δεχθῇ ἀπὸ τὸν Θεό. Ὁ φόβος αὐτὸς περνάει ἀπὸ τὸν πατέρα στὰ παιδιά. Ἡ στροφὴ λοιπὸν τοῦ Kierkegaard πρὸς τὸν Ὑποκειμενισμό εἶχε καὶ καθαρῶς προσωπικὰ αἷτια. *Εἶναι καὶ παραμένει ἡ πιὸ βαρεῖα ἀμφισβήτηση, ὅταν ἓνας ἄνθρωπος δὲν γνωρίζη, ἂν τὸ ψυχικὸ του βάσανο εἶναι ἀρρώστια τῆς ψυχῆς ἢ ἁμαρτία*, γράφει ὁ Kierkegaard ἤδη στὰ 1844. Ἀλλὰ καὶ ἐνωρίτερα ἀκόμη, στὰ 1837, ὁ Kierkegaard λέγει γιὰ τὸν ἑαυτό του : *Εἶμαι ἓνας Ἰανός. Μὲ τὸ ἓνα πρόσωπο γελάω καὶ μὲ τὸ ἄλλο κλαίω*. Μὲ τὸ προσωπικὸ ὅμως αὐτὸ βίωμα ἐσχηματίσθηκε μέσα του ἡ συνείδηση ὅτι ὁ ἴδιος πάσχει ὄχι μόνον γιὰ τὸν ἑαυτό του ἀλλὰ καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους. Ὁ πόνος του εἶναι ἀντιπροσωπευτικὸς καὶ σημαίνει συνάμα μία ἀποστολή. Ἐδῶ ἔχομε τὴ θρησκευτικὴ καταγωγὴ τοῦ Ὑπαρξισμού καὶ γενικῶς τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ τοῦ Kierkegaard. Πολὺ πίσω μέσα στὴ μνήμη μου ὑπάρχει ἡ σκέψη ὅτι σὲ κάθε γενεὰ εἶναι δύο ἢ τρεῖς ἄνθρωποι, ποὺ θυσιάζονται γιὰ τοὺς ἄλλους, καὶ οἱ ὅποιοι χρησιμοποιοῦνται νὰ ἀνακαλύπτουν μὲ φοβερὰ βάσανα αὐτὸ ποὺ ὠφελεῖ τοὺς ἄλλους. Καὶ μὲ πολλὴ βαρυνυμία ἀπέκτησα τὴν αὐτοκατανόηση, ὅτι εἶμαι ἓνας ποὺ εἶναι προωρισμένος γι' αὐτό. Ὅλα αὐτὰ σημαίνουν ὅτι τὸ συγκεκριμένο ἄτομο ἐδῶ βασανίζεται μὲ προσωπικὰ κτυπήματα, τὰ ὅποια καὶ προσδιορίζουν τὴν ὅλη του συμπεριφορὰ. Δὲν ἔχομε ἐδῶ ἓναν ἄνθρωπο ὁ ὅποιος διψᾷ γιὰ τὴ γνώση, ἐπιστημονικὴ ἢ φιλοσοφικὴ, ἀλλὰ ἔχομε ἓνα ταλαιπωρημένο ἄτομο ποὺ βασανίζεται νὰ εὔρη ποιὸς εἶναι ὁ προορισμὸς του, καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ἀποφασιστικὰ τὰ προσωπικά του βιώματα. Κατ' οὐσίαν ὁ Kierkegaard δὲν εἶναι διατεθειμένος νὰ φιλοσοφήσῃ, ἀλλὰ νὰ πεισθῇ μέσα του τί θέλει ὁ Θεὸς ἀπ' αὐτόν. Καὶ τί ὠφελεῖ, λέγει, ἂν εὔρω μιὰ λεγόμενη ἀντικειμενικὴ ἀλήθεια, ἂν αὕτῃ γιὰ μένα καὶ γιὰ τὴ ζωὴ μου δὲν ἔχει καμμιά βαθειὰ σημασία. Αὐτὸ ποὺ χρειάζομαι εἶναι νὰ κάμω μιὰ ὁλωσδιόλου ἀνθρώπινη ζωὴ καὶ ὄχι μιὰ ζωὴ μόνον τῆς γνώσεως. Θὰ δοκιμάσω λοιπὸν ἡσυχὰ νὰ καρφώσω τὸ βλέμμα μου ἐπάνω μου, καὶ ἔτσι ν' ἀρχίσω μέσα μου νὰ πράττω.

Ὁ Ὑποκειμενισμὸς τοῦ Kierkegaard ἔχει δύο πόλους, ὁ ἓνας εἶναι θετικὸς καὶ ὁ ἄλλος ἀρνητικὸς. Ὁ θετικὸς πόλος τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ σημαίνει ὅτι ὁ ἴδιος ἔχει μιὰ βαθειὰ λαχτάρᾳ νὰ ζήσῃ τὴ ζωὴ του στὴν πληρότητά της καὶ συνάμα νὰ ἐπιτελέσῃ μιὰ ἀποστολή, ἡ ὁποία, πιστεύει ὅτι τοῦ ἐπιβάλλεται ὡς ἐπιταγὴ τοῦ Θεοῦ. Ὁ ἀρνητικὸς πόλος τοῦ Ὑποκειμενισμοῦ του συμπίπτει μὲ τὴν ἀντιπάθειά του, τὴν ἐχθρότητά του πρὸς τὴ θεωρητικὴ φιλοσοφία, τὴν ἀφηρημένη σκέψη, συνάμα ὅμως καὶ πρὸς τὴν ἀντικειμενικὴ ἐπιστημονικὴ γνώση. Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Kierkegaard τὴν παραμερίζει, ἀδιαφορεῖ γιὰ τὴν ἀντικειμενικὴ ἐπιστημονικὴ

γνώση, ἐπαυξάνει τὸν Ὑποκειμενισμό του, ὁ ὁποῖος γίνεται πράγματι αἰρετικός, μὲ τὴν ἔννοια ὅτι εἶναι μονοσήμαντος. Ὅμως ὁ Ὑποκειμενισμός αὐτός, ὁ ὁποῖος, ὅπως εἶδαμε, ἀποτελεῖ κατ' ἀρχὴν μία στροφή ἀπὸ τὰ ἀντικειμενικὰ νοήματα στὰ βιώματα, δὲν θὰ ἦταν βιώσιμος ἱστορικῶς, ἂν δὲν τὸν συνώδευε μία συγκεκριμένη νοητικὴ προσπάθεια νὰ ἐκφράσῃ τὸ νόημα, τὴ σημασία τῶν βιωμάτων. Ἡ νοητικὴ αὐτὴ προσπάθεια ὀνομάζεται ἀπὸ τὸν Kierkegaard *ὕπαρξιακὴ νόηση*. Ἀλλὰ ὅποιο ὄνομα κι ἂν ἔχῃ, εἶναι ὁ νοῦς ἐκεῖνος, τὸν ὁποῖον χρησιμοποιοῦ ὁ Kierkegaard γιὰ νὰ ἐρμηνεύσῃ τὴν ὕπαρξιακὴ του συνείδηση. Ὁ νοῦς ὅμως συγκεντρώνεται ἐδῶ στὸ συγκεκριμένο ἀντικείμενο, στὴ συγκεκριμένη κατάσταση ἢ καὶ ὄντότητα, τὴν ὁποῖαν ὁ Kierkegaard ὀνομάζει *ὕπαρξη*. Ἡ «ὕπαρξη» εἶναι ὅμως ὁ ἴδιος ὁ ἄνθρωπος. Ὁ Kierkegaard ἐπισημαίνει ἐξ ἀρχῆς ὅτι ἡ «ὕπαρξη» εἶναι *ἐν χρόνῳ*, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι εἶναι *ἐν τῷ γίγνεσθαι*. Τοῦτο ἰσχύει τόσο γιὰ τὴν «ὕπαρξη» ὡς ἀντικείμενο τῆς γνώσεως ὅσο καὶ γιὰ τὴν «ὕπαρξη» ὡς ὑποκείμενο τῆς γνώσεως. Τὸ ἄτομο μόνον ὑπάρχει. Ὑπάρχω σημαίνει ὅτι εἶμαι ἄτομο. Ὅτι εἶμαι ἓνας καὶ χωριστὸς ἀπ' ὅλα. Συνεπῶς ἡ γνώση πρέπει νὰ στραφῇ πρὸς αὐτό, πρὸς τὸ γίγνεσθαι τοῦ ἀτόμου καὶ τὴν ὕπαρξιακὴ του παρουσία μέσα στὸν χρόνο. Ὁ Kierkegaard ἀμφισβητεῖ ὅτι ὁποιοδήποτε ἄλλο εἶδος γνώσεως, ἐμπειρικὸ ἢ καθαρῶς ἱστορικὸ ἢ φυσικομαθηματικὸ, ἔχει τὴν ἱκανότητα νὰ πλησιάσῃ τὸν ἄνθρωπο ὡς ὕπαρξη, ὡς μονάδα, ἢ ὁποῖα κινεῖται καὶ δρᾷ μέσα στὸν χρόνο. Τὸ Εἶναι, ἡ ὕπαρξη ὅμως μέσα στὸν χρόνο μένει πάντα ἀτέλειωτη καὶ πάντα ἀνοικτὴ. Γι' αὐτὸ ἡ ὕπαρξιακὴ φιλοσοφία ἢ μᾶλλον ὁ Ὑπαρξισμός δὲν εἶναι δυνατόν ποτὲ νὰ γίνῃ σύστημα. Ἡ πλάνη τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας συνίσταται κατὰ τὸν Kierkegaard σ' αὐτό, ὅτι ζητεῖ νὰ συντάξῃ ἓνα σύστημα, ὅπου ὅλα νὰ συμφιλιώνονται. *Ὅλη ἡ συζήτηση γιὰ μιὰ ἀνώτερη ἐνότητα, ἢ ὁποῖα πρέπει νὰ ἐνώσῃ τὶς ἀπόλυτες ἀντιθέσεις, εἶναι μία δολοφονικὴ ἀπόπειρα κατὰ τῆς Ἡθικῆς*. Καὶ ὁ λόγος αὐτὸς τοῦ Kierkegaard στρέφεται κατὰ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἐγέλου, ὁ ὁποῖος ἀκριβῶς μὲ τὴ διαλεκτικὴ του ἐζήτησε νὰ συμφιλιώσῃ ἀκόμη καὶ τὶς ἀπόλυτες ἀντιθέσεις.

Ἡ Λογικὴ τοῦ Ἐγέλου εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἔργο, ὅπου γίνεται ἡ ὑπερνίκηση ἢ ὁ συμβιβασμός τῶν ἀντιθέσεων. Γι' αὐτὸ καὶ περισσότερο ἀπ' ὅλα τὰ ἔργα τοῦ Ἐγέλου ἡ *Λογικὴ* του «ἐσκανδάλιζε» τὸν Kierkegaard. Ἐναντίον αὐτῆς στρέφεται κυρίως ἡ πολεμικὴ του. Ἡ *Λογικὴ* ἀρχίζει στὸ σημεῖο ἀκριβῶς ποῦ τελειώνει τὸ μεγαλοφυὲς ἔργο τοῦ Ἐγέλου, ποῦ φέρει τὸν τίτλο *Ἡ Φαινομενολογία τοῦ πνεύματος*. Ἡ Φαινομενολογία ἐξετάζει ὅλες τὶς μορφές τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος μέσα στὴν ἱστορία καὶ ἔτσι προπαρασκευάζει τὴν καθαρὴ Λογικὴ, ἢ ὁποῖα ἀρχίζει μὲ τὴν ἔννοια τοῦ Εἶναι. Τὴν ἔννοια αὐτὴν τὴν συλλαμβάνομε, κατὰ τὸν Ἐγέλο,

ἂν ἀπὸ κάθε συγκεκριμένο περιεχόμενο ἀφαιρέσωμε ὅ,τι ὀνομάζομε Εἶναι. Πρόκειται δηλαδή γιὰ μιὰ ἔννοια τοῦ Εἶναι, ἡ ὁποία ὁμῶς παραβλέπει τοὺς εἰδικοὺς καὶ συγκεκριμένους χαρακτηρισμοὺς καὶ κρατάει μόνον τὸ καθαρὸ «μηδέν». Ἡ ἔννοια αὕτη ποὺ σχηματίζεται μετὰ τὴν ἀφαίρεση ὅλων τῶν εἰδικῶν χαρακτηρισμῶν τῶν κατ' ἰδίαν πραγμάτων ἔχει μέσα της μία *κίνηση*, καὶ ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ ἀλήθειά της. Μέσα στὴν κίνηση αὕτη περιέχεται συνάμα τόσο τὸ Εἶναι ὅσον καὶ τὸ Μηδέν, διότι αὐτὸ τὸ ὁποῖον *γίνεται* δὲν *ἦταν*, καὶ ἐφ' ὅσον *γίνεται* δὲν μπορῶ νὰ εἰπῶ ὅτι δὲν εἶναι *τίποτε*. Τίποτε ἄλλο δὲν ἐπολέμησε μετὰ τόση σκληρὴ ἐπιμονὴ ὁ Kierkegaard, ὅσον τὴν εἰσαγωγὴ τῆς ἐννοίας τῆς κινήσεως ἀπὸ τὸν Ἑγέλο στὴ Λογική.

Ἐναντίον αὐτῆς τῆς πολεμικῆς ὁ Ἑγέλος θὰ ἀπαντοῦσε ὅτι, ἂν ὅλα εὐρίσκωνται σὲ ἐξέλιξη, τότε ἡ Λογικὴ δὲν θὰ μπορούσε νὰ καταλάβῃ τὸν κόσμον ὅπως εἶναι, ἐφ' ὅσον δὲν θὰ ἐδεχόταν τὴν κίνηση μέσα στὴ σφαῖρα της. Μέσα σ' ἓνα κόσμον, ὁ ὁποῖος εἶναι ὅλος κίνηση, εἶναι ἀδύνατο μετὰ τὴ Λογική, ἡ ὁποία ἐργάζεται μετὰ τὸ ἐ σ τ ῖ, νὰ ἀναπτύξῃ κανεὶς οἰοδῆποτε μέγεθος, γιατί μέσα σ' αὐτὸν τὸν ἀεικίνητον κόσμον δὲν ὑπάρχει τίποτε ποὺ νὰ δέχεται τὸ ἐ σ τ ῖ, τὸ Εἶναι. Ἡ κίνηση μέσα στὴ Λογική, ἡ ὁποία συμπίπτει μετὰ τὴν κίνηση τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, πραγματοποιεῖται μετὰ ὅ,τι ὁ Ἑγέλος ὀνομάζει *ἀρνητικό*. Τί σημαίνει τὸ «ἀρνητικό»; Τὸ ἀρνητικὸ εἶναι τὸ ἀντίθετο πρὸς τὸ ἀμέσως προηγούμενον. Ἄν π.χ. εἴμαστε ἐνθουσιασμένοι μετὰ τὴν αὐθεντία, τότε ἡ αὐτονομία εἶναι τὸ ἀρνητικὸ ἐν σχέσει μετὰ τὴν αὐθεντία. Τὸ ἀρνητικὸ ἐπενεργεῖ διαλυτικῶς στὸ ὑφιστάμενον, στὸ κατεστημένον, καὶ αὕτη ἡ διαλυτικὴ του ἐνέργεια εἶναι ποὺ ὠθεῖ τὴν κίνηση τῆς ἱστορίας πρὸς τὰ ἐμπρός. Ἔτσι εἶναι δυνατόν τὸ κακὸ νὰ γίνῃ ὑπὲρ τοῦ καλοῦ. Τὸ ἀρνητικὸ εἶναι, ὅπως λέγει ὁ Μεφιστοφελῆς τοῦ *Faust*, *ἓνα μέρος ἀπ' τὴ δύναμη ἐκείνη ποὺ θέλει πάντα τὸ κακὸ καὶ κάνει πάντα τὸ καλόν*. Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ ἱστορικὴ αἰσιοδοξία τοῦ Ἑγέλου. Τὸ ἀρνητικὸ εἶναι λοιπὸν τὸ ἀντίθετον τοῦ προηγούμενου, ἀντιφάσκει δηλαδή πάντοτε μετὰ τὸ προηγούμενον, ἐφ' ὅσον προχωρεῖ πέρα ἀπ' αὐτό, πρὸς τὰ ἐμπρός. Ὑπάρχει, λέγει ὁ Ἑγέλος, ἓνα εἶδος σκέψεως ποὺ θεωρεῖ τὰ ἀντίθετα ὡς ἀπόλυτα, πιστεύει ὅτι τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο ἀντίθετα ἔχει ὅλον τὸ δίκαιον, καὶ ὅτι τὸ ἄλλο ἔχει τὸ ἄδικο. Ὁ Ἑγέλος ἀντιτάσσει σ' αὐτό, ὅτι τὸ ἀληθινὸ καὶ συγκεκριμένον εἶναι ὅτι ἔχουν καὶ τὰ δύο ἀντίθετα δίκαιον, τὸ καθένα στὴ θέση του μέσα στὴν ὅλη πορεία, ἡ ὁποία ἀναπτύσσει τὴν ἰδέαν, δηλαδή τὴν αὐτοσυνειδησίαν τοῦ πνεύματος.

Τὴ σκέψη του αὕτη ἐκφράζει ὁ Ἑγέλος μετὰ τὴν πρόταση ὅτι ὁ λόγος ἀντιφάσεως αἱρεται. Δύο ἀντιφατικοὶ ἰσχυρισμοὶ εἶναι δυνατόν νὰ δικαιωθοῦν, νὰ δικαιολογηθοῦν ἀπὸ τὴ Λογική. Ἡ Λογικὴ ἀκριβῶς ἀποδεικνύει ὅτι δὲν ὑπάρχουν ἀπόλυτες ἀντιθέσεις. Ὅλες οἱ ἀντιθέσεις μέσα

στην εξέλιξη και πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος εἶναι δυνατόν νὰ λάβουν τὴ θέση τους καὶ νὰ νοηθοῦν ὡς σημεῖα τοῦ Θεοῦ. Ὅλα αὐτὰ τὰ σημεῖα ἔχουν τὴ σχετικὴ τους δικαίωση. Γι' αὐτὸ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ γίνεται λόγος γιὰ ἀπόλυτη ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ. Ἀκόμη καὶ τὸ εἶδος σκέψεως, ποὺ ὁ Ἑγελος ἀντιπαθοῦσε περισσότερο, δηλαδή ὁ ἀπομονωμένος ὑποκειμενισμός, ἀποτελεῖ ἓνα μεταβατικὸ στάδιο, γιὰ νὰ ἀποκτήσῃ τὸ ὑποκείμενο τὰ δίκαιά του. Μέσα στὴν ἱστορία τὸ ἀρνητικὸ προκαλεῖ πολλές συμφορὲς καὶ πολλὰ βάσανα, καὶ συνεπῶς ὀνομάζεται κακό. Ὅμως τοῦτο ἀποτελεῖ συνάμα τὸ μεταβατικὸ στάδιο πρὸς τὸ νέο. Ὑπάρχουν θετικὲς καὶ ἀρνητικὲς ἐποχές. Ὑπάρχουν ἐποχές, ὅπου μία ἰδέα ἐνθουσιάζει τὰ πνεύματα τῶν ἀνθρώπων, π.χ. ἡ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης. Ἡ ἰδέα αὐτὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ ἐσωτερικὴ αὐτονοησία καὶ μ' αὐτὴν προσλαμβάνει μία θεϊκὴ δύναμη. Ὑπάρχουν ἐξ ἄλλου ἄλλες ἐποχές, ὅπου οἱ ἄνθρωποι ὑποφέρουν, πάσχουν τόσον πολὺ, ὥστε αὐτὸ, ὅπου ἐπάνω ἐστήριξαν τὴ ζωὴ τους μέχρι τώρα, νὰ μὴ μποροῦν νὰ τὸ ὑποφέρουν. Ἡ ἐποχὴ μας ἔχει πολλὴ συγγένεια μὲ αὐτὲς τὲς ἐποχές. Σ' αὐτὲς τὲς ἐποχές ὁ ἄνθρωπος δοκιμάζει τὴ δύναμη τοῦ κακοῦ, τὴν ἄρνηση, σὲ ὅλη τὴν ὀξύτητά της. Ὁ Ἑγελος λέγει ὅτι αὐτὰ ποὺ ὑποφέρουν οἱ ἄνθρωποι σ' αὐτὲς τὲς ἐποχές δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ *πανουργία τῆς ἰδέας ἢ τοῦ πνεύματος*. Μὲ αὐτὴν τὴν πανουργία γεννιέται τὸ καινούργιο. Τὸ καινούργιο ὅμως ἔρχεται κατὰ τὸν Ἑγέλο στὸ φῶς πάντοτε μὲ τοὺς μεγάλους. Ὁ μέγας, ἂν τὸν ἰδοῦμε ἀπὸ τὴ σκοπιὰ τοῦ παλαιοῦ, ἔχει ἄδικο, γιὰ τοῦτο καὶ γίνεται ὁ μάρτυρας τοῦ νέου. Αὐτὸ ἀκριβῶς ἔπαθε ὁ Σωκράτης. Τὸ σύστημα λοιπὸν τοῦ Ἑγέλου εἶναι μία κοσμοϊστορικὴ πραγμάτωση τῆς σκέψεως, τῆς ἰδέας, ὅτι τὸ κακὸ ὑπάρχει γιὰ νὰ ἔρχεται στὸ φῶς μὲ τὸν ἀγῶνα ἐναντίον του τὸ καλόν. Ἐφ' ὅσον ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἑγέλου βλέπει ἔτσι τὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου, μᾶς συμφιλιώνει μὲ τὴ ζωὴ, μὲ τὴν ἱστορία. Βλέπομε ἔτσι ὅτι ὁ Θεὸς σὲ κάθε σημεῖο τῆς ἐξελίξεως εἶναι παρών.

Στόχος τοῦ Kierkegaard εἶναι ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἑγέλου. Ἡ πολεμικὴ του στρέφεται ἐναντίον της, διότι καταργεῖ τὸν νόμο τῆς ἀντιφάσεως καὶ δέχεται τὴν ἀρχὴν ὅτι *ἰσχύει τὸ ἓνα ὅσον καὶ τὸ ἄλλο*, δηλαδή τὰ ἀντίθετα, ἀντὶ νὰ θέσῃ τὴν ἀρχὴν ἢ *τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο*. Τὴν ἀντίθεσίν του πρὸς τὸν Ἑγέλο τὴν συνεχίζει στὴ φράση ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι *ἓνας ὑποκειμενικὸς φιλόσοφος*. Ἡ διατύπωση ὅμως αὐτὴ τοῦ Kierkegaard δὲν ἀποδίδει πλήρως τὰ πράγματα, γιὰτὶ ὁ Kierkegaard ἐκτὸς τοῦ ὑποκειμενισμοῦ προϋποθέτει ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ἔχει τὴ μυστικὴ της ρίζα στὸν Θεὸ καὶ προορισμός της εἶναι νὰ εὐρίσκεται σὲ ὁμοφωνία μὲ τὸν Θεόν. Ἡ προϋπόθεση ὅμως αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ πρωτοτυπία τοῦ Kierkegaard, ἀλλὰ ὑπάρχει στὸ Γερμανικὸ Ἰδεαλισμό, ἀκόμη καὶ στὸν ἀντίπαλο τοῦ Kierkegaard,

στὸν Ἑγέλο. Κατὰ τὰλλα ἡ κύρια ἀντίθεση τοῦ Kierkegaard πρὸς τὸν Ἑγέλο φαίνεται, ὅταν συγκεντρώσωμε τὴν προσοχή μας στὶς δυὸ βασικὲς ἔννοιες ποὺ χρησιμοποιοεῖ ὁ Kierkegaard, δηλαδὴ στὶς ἔννοιες ὑπαρξῆς καὶ ὑπάρχου. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι κατὰ τὸν Kierkegaard μία σύνθεση ἀπὸ αἰωνιότητα καὶ χρονικότητα. Συνεπῶς «ὑπάρχου» σημαίνει πραγματοποιῶ τὸ χρέος ποὺ περιέχει αὐτὴ ἡ σύνθεση, δηλαδὴ μὲ τὴν πράξη μου φέρνω τὸ αἰώνιο μέσα στὸ χρονικό. Ὅταν ὁμως πραγματοποιῶ τὴν σύνθεση αἰωνιότητος καὶ χρονικότητος μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο, τότε κάνω κάτι ἄλλο ἀπὸ τὸ νὰ τὴν σκέπτομαι. Συνεπῶς τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ὑπάρχοντος εἶναι σὲ κάθε στιγμή τὸ γίγνεσθαι καὶ μάλιστα μὲ τὴν ἔννοια ὅτι τὸ αἰώνιο, ποὺ ἀποτελεῖ τὴ βάση τῆς ὑποκειμενικότητος μὲ μιὰ δημιουργικὴ διαδικασία τῆς ζωῆς ὁδηγεῖται μέσα στὸ χρονικό. Ὁ Kierkegaard λέγει : *Τὸ ἄπειρο καὶ τὸ αἰώνιο εἶναι τὸ μόνο βέβαιο, ἀλλὰ ἐπειδὴ εἶναι μέσα στὸ ὑποκείμενο, εἶναι μέσα στὴ ζωὴ, ἡ πρώτη ἔκφραση τοῦ γεγονότος αὐτοῦ εἶναι ἡ ἐξῆς : ὁ τονισμὸς τοῦ αἰωνίου καὶ ἡ τεράστια ἀντίφασχ ὅτι τὸ αἰώνιο γίνεται, ὅτι γεννιέται. Συνεπῶς «ὑπαρξῆς» ἔχει μόνον ὁ ἄνθρωπος, ὁ ὁποῖος προσπαθεῖ νὰ πραγματώσῃ τὸ αἰώνιο μέσα στὴ χρονικότητα. Τὸ πάθος αὐτῆς τῆς προσπάθειας εἶναι τὸ ἀνώτατο ποὺ μπορεῖ νὰ ἐπιτύχῃ ἡ ὑπαρξῆς. Καὶ ὁ Kierkegaard συνεχίζει : Γι' αὐτὸ πρέπει κανεὶς νὰ προσέχῃ, ὅταν ἔρχεται σὲ συνομιλία μὲ ἕνα Ἑγελιανό, καὶ πρὸ παντός νὰ ἀποσαφηνίζῃ μὲ ποιὸν ἔχει τὴν τιμὴ νὰ ὁμιλῇ, ἂν δηλαδὴ αὐτὸς εἶναι ἕνας ἄνθρωπος, ἕνας «ὑπάρχων» ἄνθρωπος. . . Καὶ ἂν «ὑπάρχῃ», ἔπειτα νὰ ἀποσαφηνίσῃ, ἂν αὐτὸς εἶναι «ἐν τῷ γίγνεσθαι». Ἐπειτα νὰ ἰδῇ, ἂν αὐτὸς δὲν συμπεριφέρεται ποτὲ πρὸς κάτι μελλοντικό· ἂν δὲν συμπεριφέρεται ποτὲ πρὸς κάτι μελλοντικό, ἔτσι, ὥστε νὰ πράττῃ ἡ θικῶς. Καὶ ἂν αὐτὸς ποτὲ δὲν πράττῃ, τότε νὰ ἰδῇ, ἂν θὰ τοῦ ἐπιτρέψῃ νὰ εἰπῇ μία ἠθικὴ προσωπικότης μὲ τὸ πάθος τῆς δραματικῆς ἀλήθειας, ὅτι αὐτὸς εἶναι ἕνας βλάκας; Ἄν ὁμως αὐτὸς *sensu eminenti* πράττῃ, τότε νὰ ἰδῇ, ἂν συμπεριφέρεται μὲ ἄπειρο πάθος πρὸς τὸ μελλοντικό.*

Μὲ τὴ διατύπωση αὐτὴ ὁ Kierkegaard δὲν καταδικάζει μόνον τὸν Ἑγέλο καὶ τὴ φιλοσοφία του, ἀλλὰ καταδικάζει γενικῶς τὴ θεωρητικὴ συμπεριφορὰ πρὸς τὴ ζωὴ καὶ πρὸς τὸν κόσμον, ὅπως τὸν ἐδημιούργησαν οἱ Ἑλληνας. Ἡ ὑπαρξιακὴ λοιπὸν συμπεριφορὰ τοῦ Kierkegaard εἶναι ριζικῶς ἀντίθετη μὲ τὴν ὅλη φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, τὴν ὁποία καὶ ἀντιθέτει ὁ Kierkegaard πρὸς τὴν ἀδυσώπητη αὐστηρότητα τοῦ Χριστιανισμοῦ. Ὅτι τὸ αἰώνιο γιὰ τὸν ὑπάρχοντα εἶναι τὸ μελλοντικό, τοῦτο ἦταν γιὰ τοὺς Ἑλληνας ἀκατανόητο. Ἡ συνείδηση τοῦ αἰωνίου δὲν ἦταν γιὰ τοὺς Ἑλληνας ἡ ἀφετηρία γιὰ τὸ ἐπίμοχθο ἔργο τῆς ὑπάρξεως, γιὰ νὰ φθάσουν στὸ ὑπάρχου, ἀλλὰ ἦταν ἀφετηρία γιὰ τὴ θεωρία περὶ τοῦ αἰωνίου, τὸ ὁποῖον ἦταν πίσω τους καὶ ὄχι ἐμπρὸς τους, δηλαδὴ στὸ μέλλον. Ὁ Πλάτων μάλιστα λέγει ὅτι τὴ συνείδηση τοῦ αἰωνίου τὴν ὀφείλομε

στήν ανάμνηση. Κατὰ τὸν Kierkegaard τὴν ἴδια ἀντίληψη γιὰ τὸ αἰώνιο ἔχει καὶ ὅλη ἡ νεώτερη Ἰδεοκρατία, ἂν καὶ ἔχει παραμερίσει τὴν πλατωνικὴ ἔννοια τῆς ἀναμνήσεως. Δηλαδή ὅλη ἡ νεώτερη Ἰδεοκρατία ἀκολουθεῖ τὴν ἐλληνικὴ θεωρητικὴ συμπεριφορά. Ἡ συμπεριφορὰ αὕτῃ εἶναι κατὰ τὸν Kierkegaard ἀφηρημένη καὶ δὲν τείνει νὰ δώσῃ στὴν αἰωνιότητα μιὰ συγκεκριμένη μορφή μέσα στὸν χρόνο. Μόνον τὸν Σωκράτη ἐξαιρεῖ ὁ Kierkegaard ἀπὸ αὕτῃ τὴ γενικὴ καταδίκη τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας. Ἐδῶ θὰ ἦταν ὁ τόπος νὰ θέσῃ κανεῖς τὸ ἐρώτημα πρὸς τὸν Kierkegaard, τί θὰ ἦταν ὁ κόσμος δίχως τὴ φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων, καὶ ἂν θὰ ἦταν δυνατόν δίχως αὕτην νὰ ὀνομάσῃ καὶ ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του «ὑποκειμενικὸ φιλόσοφο»; Ἐχομε ἐδῶ τὸν φανατισμό, ὁ ὁποῖος εἶναι συνυφασμένος μὲ τὸ θρησκευτικὸ βίωμα τοῦ Kierkegaard. Ὁ Kierkegaard λέγει μὲ τὸ φανατισμό του αὐτὸν ὅτι οἱ *Ἕλληνες δὲν κατάλαβαν τὴ στιγμή. Γιατὶ ἂν καὶ κατάλαβαν τὸ ἄτομο τῆς αἰωνιότητος, δὲν κατάλαβαν ὅτι ἡ αἰωνιότης εἶναι ἡ στιγμή, καὶ ὅτι αὕτῃ δὲν τοὺς κινούσε πρὸς τὰ ἔμπροσ ἀλλὰ πρὸς τὰ πίσω, ἐπειδὴ τὸ ἄτομο τῆς αἰωνιότητος γιὰ τοὺς Ἕλληνες ἦταν κατ' οὐσίαν ἡ αἰωνιότης, καὶ ἔτσι δὲν εὗρε τὸ δίκαιό του οὔτε ὁ χρόνος οὔτε ἡ αἰωνιότης.*

Κατ' ἀντίθεση πρὸς τὴν ἐλληνικὴ θεωρητικὴ συμπεριφορά, ἡ ὁποία ἐξ ἄλλου ἐσχημάτισε τὴν πρώτη λογικὴ εἰκόνα τοῦ κόσμου, δηλαδή ἀποδέσμευσε τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὴ μυθολογία, ὁ Kierkegaard εἰσάγει τὴ συμπεριφορά, τὴν ὁποίαν ὀνομάζει *ἐπανάληψη*, γιὰ νὰ δηλώσῃ τὴν πρὸς τὰ ἔμπροσ πορεία τοῦ *ὑπάρχοντος*. Ἐπειδὴ δηλαδή γιὰ τὸν *ὑπάρχοντα* τὸ αἰώνιο εἶναι πάντοτε τὸ μελλοντικό, τὸ ὁποῖον θὰ πραγματώσῃ μὲ τὴν πράξη του, δὲν μπορεῖ νὰ ἔχῃ γι' αὐτὸν ἀντικειμενικὴ βεβαιότητα. Ἡ βεβαιότητα ὑπάρχει μόνον μέσα στὴν *πράξη*. Ἐπίσης ἡ βεβαιότητα ὑπάρχει μέσα στὴν *πίστι*. Ἡ *πίστι* ὁμῶς εἶναι ἓνα τόλμημα, καὶ αὐτὸ τὸ ἐγνώριζε ἤδη ὁ Σωκράτης. *Τὸ ἄτομο μόνον μὲ τὸ τόλμημα αὐτὸ ἐπιτυγχάνει τὸ ἄπειρο, τὴν αἰωνιότητα. Δὲν εἶναι πιά τὸ ἴδιο ἄτομο, καὶ τὸ τόλμημα δὲν εἶναι ἓνα ἀκόμη ἐγχείρημα ἀνάμεσα σὲ τόσα ἄλλα. Ὁχι, μὲ τὸ τόλμημα γίνεται κανεῖς ἄλλος.* Ἡ *ὑπαρξή* λοιπὸν μεταμορφώνεται μὲ τὴν *πίστι* καὶ ἡ μεταμόρφωση αὕτῃ εἶναι ταυτόσημη μὲ τὴν ἀπόλυτη παραίτηση ἀπὸ τοὺς σχετικοὺς σκοποὺς τῆς ζωῆς. Γι' αὐτὸ ἡ αἰώνια εὐδαιμονία ἔχει τὴν ιδιοτυπία μέσα τῆς ὅτι εἶναι δυνατόν νὰ περιγραφῇ μόνον καὶ μόνον μὲ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖον ἔχει ἡ ἴδια ἀποκτηθῇ. Ἡ αἰώνια εὐδαιμονία εἶναι τὸ ἀγαθό, ποὺ κερδίζεται ἐκεῖ ὅπου τολμᾷ κανεῖς ἀπόλυτα τὸ πᾶν.

Εἶναι αὐτονόητο ὅτι ὁ *ὑπάρχων*, ὁ ὁποῖος πρέπει νὰ διαλέξῃ τὸ καλὸ καὶ νὰ ἀπορρίψῃ τὸ κακό, καὶ ἔτσι νὰ μεταμορφωθῇ μὲ τὸ τόλμημα, δὲν μπορεῖ συγχρόνως νὰ «συμβιβάσῃ» τὰ ἀντίθετα, τὸ καλὸ καὶ τὸ κακό, καὶ νὰ τὰ συναιρέσῃ σὲ μιὰ ἀνώτερη ἐνότητα, ὅπου καὶ τὰ δύο θὰ ἔχουν

δίκαιο. Ούτε μπορεί ποτέ ο *υπάρχων* να ιδῇ τὸ κακὸ ὡς ἓνα σημεῖο τῆς ἐξελίξεως του πρὸς τὸ καλὸ. Ὅλα αὐτὰ δηλώνουν, ὅτι *υπάρχω* σημαίνει πράττω μὲ συνείδηση ἠθικῆς εὐθύνης. Ὁ *υπαρξιακὸς στοχαστὴς* ἔχει ὡς ἔργο νὰ φωτίσῃ μὲ τὴ συνείδηση αὐτὴ ὅλη τὴν *υπαρξή* του. Θέλει νὰ σκέπτεται ὑποκειμενικῶς, δηλαδή νὰ φωτίσῃ τὴ θέση του πρὸς τὰ ἠθικὰ προβλήματα τῆς ζωῆς του, ἔτσι, ὥστε ὁ ἴδιος νὰ καταλαβαίνει τὸν ἑαυτό του μέσα στὶς πράξεις του. Ὁ *υπαρξιακὸς στοχαστὴς* δὲν ζεῖ μὲ τὴν ἀνάμνηση καὶ τὴν ἐλπίδα, ἀλλὰ ἐννοεῖ τὴ ζωὴ του καὶ τὴν θέλει ὡς *ἐπανάληψη*. Ἡ ἐννοια αὐτὴ ἔχει καταστατικὴ σημασία γιὰ τὸν Kierkegaard καὶ διατυπώνεται στὰ ἐρωτήματα : α) ἂν ἡ ἐπανάληψη εἶναι δυνατὴ, β) ποιά σημασία ἔχει, καὶ γ) ἂν ἓνα πρᾶγμα ποὺ ἐπαναλαμβάνεται κερδίζει ἢ χάνῃ. Ἡ ἐπανάληψη εἶναι γιὰ τὸν Kierkegaard ὄχι μόνο μία ἠθικὴ ἀλλὰ καὶ μία θρησκευτικὴ κατηγορία τοῦ σκέπτεσθαι. Μόνο μὲ τὴν ἐπανάληψη ἐξασφαλίζεται ἡ συνέχεια τοῦ ἑαυτοῦ μας καὶ γενικῶς τῆς πνευματικῆς ζωῆς.

Καὶ αὐτὴ ἡ ἐννοια τῆς *ἐπανάληψης* στρέφεται κατὰ τοῦ Ἑγέλου καὶ τῆς Θεωρητικῆς Φιλοσοφίας γενικῶς. Ὁ Kierkegaard κατηγορεῖ τὸν Ἑγέλο καὶ τὴ Θεωρητικὴ Φιλοσοφία, ὅτι τάχα πιστεύουν πὼς ὑπάρχει μία ἀδιάκοπη συνέχεια μέσα σὲ κάθε γίνεσθαι εἴτε φυσικὸ εἴτε πνευματικὸ καὶ ἱστορικὸ. Ἡ μομφὴ βεβαίως αὐτὴ τοῦ Kierkegaard δὲν εὐσταθεῖ, γιατί καὶ ὁ Ἑγέλος καὶ ἡ Θεωρητικὴ Φιλοσοφία γνωρίζουν, ὅτι ἡ *συνέχεια* εἶναι μία ἀφαίρεση, μία σχηματικὴ ἐννοια. Δὲν ὑπάρχει βαθμιαία μετάβαση πούθενά μέσα στὸν κόσμον καὶ στὸν ἄνθρωπον. Τὴ συνέχεια τὴν δημιουργεῖ, τὴν σχηματίζει ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ζωὴ καὶ ἡ πραγματικότης προχωροῦν ἀπὸ τὸ ἓνα σημεῖο στὸ ἄλλο πάντοτε ἐξαφνα καὶ μὲ ἓνα πῆδημα. Ὡς πρὸς αὐτὸ ὁ Kierkegaard ἔχει δίκαιο. Ἐχει ὁμως ἄδικο νὰ κατηγορῇ τὸν Ἑγέλο καὶ ὅλη τὴ Θεωρητικὴ Φιλοσοφία, ὅτι τάχα πιστεύουν στὴν ἐμπράγματη συνέχεια, εἴτε στὴ φύση εἴτε στὸ πνεῦμα. Ὅπωςδήποτε κατὰ τὸν Kierkegaard κυρίως ἡ πνευματικὴ ζωὴ προχωρεῖ πρὸς τὰ ἐμπρὸς μὲ πηδήματα. *Ἡ ἱστορία τῆς ἀτομικῆς ζωῆς προχωρεῖ μὲ μιὰ κίνησιν ἀπὸ τὴ μιὰ κατάστασιν στὴν ἄλλη πρὸς τὰ ἐμπρὸς. Κάθε κατάστασις ἀποτελεῖ καὶ ἓνα πῆδημα.* Τὸ πῆδημα ὁμως σημαίνει κατὰ τὸν *υπαρξιακὸ φιλόσοφον* καὶ ποιοτικὴ μεταβολή. Ὁ Kierkegaard χαρακτηρίζει τὴ θεμελιακὴ πεποίθησιν, ἡ ὁποία θέτει ὅρια καὶ δικαιώνει τὴν ποιοτικὴν διάκρισιν, κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τὸν Ἑγέλο, ὡς *ποιοτικὴ διαλεκτική*. Οἱ προϋποθέσεις της εἶναι : α) ἡ ἀντίθεσιν μεταξὺ νοήσεως καὶ ὑπάρξεως, γενικοῦ καὶ εἰδικοῦ, καὶ β) ἡ ἔλλειψιν βαθμιαίας μεταβάσεως ἀπὸ τὸ ἓνα σημεῖο τοῦ γίνεσθαι στὸ ἄλλο. Ὡς πρὸς τὰ δύο αὐτὰ σημεία ὁ Kierkegaard ἐβασίσθηκε καὶ στὸν Schelling.

Ὅξυτατα ἐξ ἄλλου ἐπιτίθεται ὁ Kierkegaard κατὰ τοῦ τρόπου μὲ τὸν ὁποῖον ὁ Ἑγέλος ἐννοεῖ τὴ σχέσιν πολιτισμοῦ καὶ θρησκείας. Κατὰ τὸν

Ἐγέλο ὁ πολιτισμός ἀποτελεῖ τὴν ἐξωτερικὴ πλευρὰ τῆς θρησκείας, ἐνῶ ἡ θρησκεία τὴν ἐσωτερικὴ πλευρὰ τοῦ πολιτισμοῦ. Ἔτσι τὸ ἓνα συμπίπτει μὲ τὸ ἄλλο. Τὸ σύγγραμμα τοῦ Kierkegaard ποὺ ἐπιγράφεται *Ἡ τὸ ἓνα ἢ τὸ ἄλλο (Entweder-Oder, 1843)* ἀρχίζει μὲ μία κήρυξη πολέμου κατὰ τῆς προτάσεως τοῦ Ἐγέλου, ὅτι τὸ ἐξωτερικὸ εἶναι τὸ ἐσωτερικὸ καὶ τὸ ἐσωτερικὸ εἶναι τὸ ἐξωτερικόν. Ἐπίσης τὸ σύγγραμμά του *Φόβος καὶ τρόμος (Furcht und Zittern, 1843)* ἀποκρούει τὴν ταυτότητα μεταξὺ τοῦ ἐξωτερικοῦ καὶ ἐσωτερικοῦ, ποὺ εἰσήγαγε ὁ Ἐγέλος. Ἄν ἡ ταυτότης αὕτη εἶναι δυνατὴ καὶ κατορθωτὴ, τότε ἡ σχέση μὲ τὸν Θεὸ κατ' οὐσίαν αἵρεται, καὶ τοῦτο διότι ἡ πίστις στὸν Θεὸ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ τὸ παράδοξο, ὅτι τὸ ἐσωτερικὸ εἶναι ἀνώτερο ἀπὸ τὸ ἐξωτερικόν. Ὁ Ἐγέλος κατ' οὐσίαν κατήργησε τὴν ἀπόλυτη διαφορὰ μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Μία τέτοια κατανόηση ὁμως τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Θεανθρώπου, ἡ ὁποία θεοποιεῖ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, εἶναι βλασφημία τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Kierkegaard. Ἡ βασικὴ σκέψη τοῦ Kierkegaard εἶναι ὅτι ὁ μοναδικὸς δρόμος γιὰ νὰ οἰκειοποιηθῇ κανεὶς τὸν Χριστιανισμό, εἶναι ἡ συνείδηση τῆς ἁμαρτίας. Ἐξ ἄλλου τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Χριστιανισμὸς τονίζει τὴν ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου, σημαίνει ὅτι ἐγείρει μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἓνα μεσότοιχο. Γι' αὐτὸ ὁ Ἐγέλος ποὺ καταργεῖ τὸ μεσότοιχο τοῦτο δὲν εἶναι δυνατόν νὰ μᾶς βοηθήσῃ νὰ καταλάβωμε τί εἶναι Χριστιανισμός. Ὁ ὑπαρξιακὸς στοχαστὴς δὲν μπορεῖ νὰ οἰκειοποιηθῇ τὸ παράδοξο μὲ τὴ νόησή του. Ἐξ ἄλλου δὲν πρέπει νὰ ἔχῃ κακὴ ἰδέα γιὰ τὸ παράδοξο, γιατί τὸ παράδοξο εἶναι τὸ πάθος τῆς σκέψεως. Καὶ ὁ διανοητὴς, ποὺ δὲν γνωρίζει τὸ παράδοξο, ὁμοιάζει μὲ τὸν ἐραστή, ὁ ὁποῖος εἶναι δίχως πάθος, καὶ αὐτὸς εἶναι μία μετριότης. Τὸ παράδοξο γιὰ τὸν ὑπαρξιακὸ στοχαστὴ καὶ γιὰ τὸν Χριστιανισμό εἶναι ὅτι *ἓνας ἄνθρωπος ἦταν Θεός*. Τὸ παράδοξο ὁμως δὲν εἶναι κάτι ποὺ μπορεῖ κανεὶς νὰ τὸ ὑπερνικήσῃ μὲ τὴ σκέψη, τὴ νόηση⁷. Τουναντίον ὅσο περισσότερο θέλει κανεὶς νὰ τὸ καταλάβῃ μὲ τὴ νόησή του, τόσο περισσότερο καταλαβαίνει κανεὶς ἓνα πρᾶγμα, ὅτι ἀκριβῶς εἶναι παράδοξο. Γι' αὐτὸ ἡ ἐξοικείωση μὲ τὸ πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ γιὰ ἓνα στοχαστὴ ἐνέχει τὴ δυνατότητα τοῦ σκανδάλου.

Καὶ ὁμως ὁ Kierkegaard στὴν προσπάθειά του νὰ καταλάβῃ τὸν Χριστιανισμό κατέληξε, ὅπως ἔδειξε ὁ Hirsch⁸, σὲ μία Νοησιарχία. Ἡ Νοησιарχία αὕτη ἀποδίδεται ἀπὸ τὸν Hirsch στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Kierkegaard θέλει ν' ἀπομονώσῃ τὴ χριστιανικὴ ἀποκάλυψη ἀπὸ κάθε ἄλλη θρησκεία ἢ θρησκευτικότητα. Πρὸ παντὸς ὁ Kierkegaard θέλει νὰ διαχωρίσῃ τὴν

7. Βλ. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφικὰ καὶ χριστιανικὰ μελετήματα*, Ἀθῆναι 1949, 35-56 : Ὁ χριστιανὸς φιλόσοφος τῆς ὑπάρξεως Κιρκεγκάαρντ.

8. E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien* 1-2 (1933).



άνθρωπιστική θρησκευτικότητα από τὸ Χριστιανισμό, γιατί, ἂν δεχθοῦμε ὅτι ἡ ἀνθρωπιστική θρησκευτικότης καταλήγει περίπου στὸ ἴδιο σημεῖο μὲ τὸν Χριστιανισμό, τότε ἡ ἀποκάλυψη δὲν ἔχει κανένα νόημα. Ἡ ἐξήγηση αὐτὴ τῆς Νοησιάρχίας τοῦ Kierkegaard εἶναι βεβαίως ἱστορικῶς ὀρθή. Ἡ πραγματικὴ πηγὴ ὅμως τῆς Νοησιάρχίας του εἶναι οἱ ἀνεξάντλητες πράγματι νοητικὲς δυνατότητες ποὺ εἶχε ὁ Kierkegaard. Τὸ αὐτὸ ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς αἰσθητικὲς δυνατότητές του. Ὁ ἴδιος ἄλλωστε λέγει γιὰ τὸν ἑαυτό του : *ἔχω τόση φαντασία ὅση καὶ διαλεκτικὴ*. Καὶ ἡ μία καὶ ἡ ἄλλη πηγὴ τῆς προσωπικότητός του φέρουν εἰς φῶς συνεχῶς νοητικὲς καὶ αἰσθητικὲς μορφὲς νέες. Καὶ αὐτὲς εἶναι ποὺ τὸν ἀνέδειξαν συγγραφέα πρωτότυπο, ὅχι ἡ ὑπαρξιακὴ του συνείδηση.

Ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ τραγικὴ ἀντινομία μέσα στὸν Kierkegaard, ὅτι ἡ νοητικὴ καὶ αἰσθητικὴ του ἱκανότης ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ὑπαρξιακὴ του ἀμαρτωλὴ καὶ ταπεινὴ συνείδηση. Ὑπαρξιακῶς ὁ Kierkegaard εἶναι ταπεινὸς καὶ συναισθάνεται ὅτι τὸν βαραίνει ἡ ἀμαρτία. Νοητικῶς ὅμως καὶ αἰσθητικῶς ὁ Kierkegaard εἶναι τόσο ἀνεξάρτητος καὶ αὐτοδύναμος, ὥστε θὰ ἦταν γι' αὐτὸν τὸν ἴδιο ἀπαράδεκτο νὰ ταυτίσῃ κανεὶς τὸ νοῦ του καὶ τὴν αἰσθητικὴ του ἐφευρετικότητά μὲ τὴν ταπεινὴ του ὑπαρξιακὴ συνείδηση. Ὁ Ὑπαρξισμὸς τοῦ Kierkegaard καταστρατηγεῖται ἀπὸ τὴν αὐτοδύναμη διαλεκτικὴ, νοητικὴ καὶ αἰσθητικὴ του ἱκανότητα. Ἡ ἀντίθεση μεταξὺ βιώματος καὶ νοήματος διαπιστώνεται σχεδὸν σὲ κάθε φράση τοῦ Kierkegaard. Ὅσο ἔντονο καὶ ἂν εἶναι τὸ βίωμα σ' αὐτόν, τὸ νόημα εἶναι πάντοτε ἰσχυρότερο καὶ ἐπικρατέστερο. Ἡ στροφὴ ἀπὸ τὰ νοήματα στὰ βιώματα, ποὺ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία τῆς ὅλης του πνευματικῆς καὶ ὑπαρξιακῆς συμπεριφορᾶς, ἐγίνε βέβαια ἐξ ἀρχῆς καὶ μάλιστα μὲ συνέπεια, ὅμως ἡ νόηση παρουσιάζεται ἐξαφνα πάνοπλη καὶ ἄγρυπνη ἐπάνω στὶς ἐπάλξεις τῶν βιωμάτων, τὰ ὁποῖα χωρὶς αὐτὴν ποὺ θὰ τὰ ἐρμηνεύσῃ, θὰ ἔμεναν βουβά. Εἶναι λοιπὸν φανερό, ὅτι καὶ στὸν ἴδιο τὸν ἰδρυτὴ τοῦ Ὑπαρξισμού ἡ νόηση εἶναι εὐρύτερη ἔννοια ἀπὸ τὴν ὑπαρξία. Καὶ τοῦτο ἔχει ἰδιαίτερη σημασία, γιατί ἡ σκοπιὰ τοῦ Kierkegaard ὡς ὑπαρξιακοῦ φιλοσόφου εἶναι θρησκευτικὴ.

PHILOSOPHIE UND EXISTENZIALISMUS

Inhaltsübersicht.

Schon als Teilnehmer am Oberseminar Karl Jaspers' in den zwanziger Jahren hatte der Verf. durch sein Referat über «Existenz und Vernunft» seine Bedenken gegen den damals entstehenden Existenzialismus zum Aus-

druck gebracht, indem er die Meinung vertrat, der Existenz-Begriff decke nicht alle philosophischen Probleme und Existenz stelle ein Problem, das nur die Vernunft zu behandeln vermöge. Die Vernunft, der *Nous*, war gerade der breiteste Begriff der Griechischen Philosophie, den man dem viel engeren der Existenz gegenüberstellen sollte. Hervorgehoben wurde gerade, daß auch Plotin, der mit seinem metaphysisch-mystischen Erlebnis über den *Nous* schreitet, eben diesen *Nous* als den obersten Begriff aller Philosophie betrachte. Vernunft und Existenz deckten sich also nicht miteinander. Vielmehr repräsentiere die Existenz eines von den Problemen der Vernunft, weil nur diese zu philosophieren vermöge.

Zu der verständnisvollen Reaktion Jaspers', der jedoch damals das Primat der Existenz lebhaft verteidigte und Kierkegaard als eine Wendung in der Geschichte der Philosophie wertete, wurde bescheidenlich bemerkt, daß das existenzielle Bewußtsein keinem der griechischen Philosophen fehle, bei Plotin sogar diese συναίσθησις, wie es heißt, zu wahrer existenzieller Leidenschaft werde. Schließlich sei dieses Bewußtsein besonders deutlich bei den christlichen Denkern der Patristischen Zeit, vor allem bei den Gnostikern, anwesend. Es bestehe zwar ein Unterschied zwischen Christen und Griechen, weil für die letzteren die Existenz als etwas Zeitbedingtes und Personelles nicht das ὄντως ὄν und das αἰεὶ ὄν, sondern nur die Brücke zur οὐσία sein könne.

Seine memoirenartige Einleitung zur Thematik des Aufsatzes schließt der Verf. mit der Erwähnung seiner letzten Begegnung mit Karl Jaspers im Jahre 1954. Der Philosoph hatte das Heidelberger Referat nie vergessen und sagte dem Verfasser, daß er nun vom Primat der Vernunft gegenüber der Existenz überzeugt sei.

Eine kritische Darstellung des Ringens Karl Jaspers' mit den klassischen Systemen der Philosophie bis zur Formung seiner Ontologie (*Philosophie*) im Jahre 1933, sowie der Hauptthesen seiner Schrift *Vernunft und Existenz* (1935) wird auf den Seiten 8-13 unternommen. Hier wird auch der Einfluß Kierkegaards und Nietzsches auf Jaspers erläutert. Das Urteil des Verf. (S. 13 f.) lautet: Jaspers bemühte sich, die gesamte philosophische Tradition in den Existenzialismus aufzunehmen, wobei im Ringen zwischen Erlebnis und objektivem Denkinhalt letzten Endes das Gedachte den Vorrang hatte, denn nur dieses kann zum Ausdruck gebracht werden. Jaspers hatte sehr früh erkannt, daß zwar das existenzielle Bewußtsein zum Philosophieren notwendig sei, daß aber dies mit der Philosophie selbst nicht zusammenfalle, sondern das Denken sei, welches sowohl das existenzielle Bewußtsein anschaulich mache, als auch die philosophischen Probleme objektiv interpretiere. Jaspers' Verdienst ist, daß er durch seinen Existenzia-

lismus viele von den alten Problemen der Philosophie erneuerte, ohne diese mit ihm zu verschmelzen. So ist sein Existenzialismus eine Methode und ein Ausgangspunkt zum Philosophieren gewesen, wobei gerade das Denken der Behüter der Existenz vor dem Chaos, falls sie allein bliebe, sei.

Der zweite Teil des Aufsatzes (S. 14-24) ist dem Existenzialismus Martin Heideggers gewidmet. Hier wird vor allem der Versuch Heideggers, einen neuen Seinsbegriff aufzubauen, kritisch dargestellt. Nachdem die wichtigsten Schlüssel-Begriffe der Heideggerschen ontologischen Phänomenologie erläutert werden, wird vor allem die Zeitlichkeit des Seins, jene Suzärenität der Zeitlichkeit, welche den Existenzialismus Heideggers in eine Sackgasse geführt hat, als unhaltbar bezeichnet. Entgegen Heideggers Forderungen wird hier gezeigt, daß der Denkinhalt sowohl des Seins als auch des Daseins alle Zeitlichkeit durchdringt und sich verewigt. Das Befinden (διάθεσις) des Menschen ist nicht im Stande, über seine Existenz sich selbst zu vergewissern. Daß sie existiert, wird vom Denken allein bestätigt, welches untrennbar vom Befinden ist. Der Existenzialismus hat die Objektivität des Seins, sowie vieler Begriffe und der Wissenschaft selbst in Frage gestellt. Insbesondere hat der Existenzialismus Heideggers durch den Begriff der Angst als der Quelle jeder Metaphysik, ja durch das Nichts als ihrem eigentlichen Wesen, wenn nicht zum Nihilismus geführt so doch den Weg zu einem Nihilismus geöffnet.

Zum besseren Verständnis des Dargestellten sowie der geübten Kritik wird im 3. Teil des Aufsatzes (S. 24-34) Kierkegaards Weg zur Philosophie der Existenz kritisch verfolgt, wobei vor allem sein Verhältnis zu Hegel und zur Theoretischen Philosophie durchleuchtet wird. Zunächst werden die Motive der Wendung Kierkegaards zum absoluten Subjektivismus, welcher gegen das objektive Selbstbewußtsein und die reine Logik Hegels gerichtet ist, interpretiert. Hier wird besonders Kierkegaards Wendung zum *Erlebten*, welche jedoch an das *existenzielle Denken* geknüpft ist, analysiert. Weiter wird sein Opponieren gegen Hegel durch seine Hauptbegriffe des *Entweder-Oder* und der *Existenz* bzw. des *Existierens* erhellt, wobei vor allem die Begriffe des *Zeitlichen* und des *Ewigen*, der *Handlung*, des *Glaubens* und mehrere andere noch kritisch erläutert werden. Zum Schluß wird gezeigt aus welchen wahren Gründen Kierkegaard, wie E. Hirsch gezeigt hat, zu einem Intellektualismus gelang, und welche Rolle das Denken in seinem tragischen Ringen zwischen Erlebten und Gedachten letzten Endes spielte.

Athen

J. N. Theodorakopoulos