

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΤΗΣ 7ΗΣ ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 1972

ΠΡΟΕΔΡΙΑ ΓΡΗΓ. ΚΑΣΙΜΑΤΗ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΙΣ ΞΕΝΟΥ ΕΤΑΙΡΟΥ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.— **Die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie**, *ὕπὸ Hans-Georg Gadamer, Heidelberg* *.

Über die Gegenwartsbedeutung der Griechischen Philosophie sprechen, fordert eine Anwendung hermeneutischer Gedankengänge. Schon die Fragestellung: Welche Bedeutung hat die Griechische Philosophie für die Gegenwart? lässt sich nicht vernünftig ausarbeiten, wenn wir uns nicht zunächst der Voraussetzungen vergewissern, die wir alle beim Stellen dieser Frage schon mitbringen. Diese Voraussetzungen sind aber in einer eigentümlichen Weise gedoppelt. Es kennzeichnet seit mehr als 150 Jahren unser aller Verhältnis zu der griechisch-christlichen humanistischen Tradition unserer Kultur, dass wir uns nicht mehr in unmittelbarer Weise als Träger und Verwalter dieses Erbes ansehen dürfen, sondern ein bewusstes Verhältnis zu dieser Tradition besitzen. Was uns von dem unmittelbaren Leben in der Tradition und Fortbildung derselben trennt, nennt man bekanntlich das sogenannte historische oder geschichtliche Bewusstsein. Es lässt uns seit der Romantik das Ganze der Vergangenheit und Überlieferung wie mit fremden Augen ansehen. Wir sind uns bewusst, uns etwas Fremdes zum Verständnis bringen zu sollen, etwas so Fremdes, dass nur die Selbstauslöschung und die völlige

* ΧΑΝΣ-ΓΚΕΟΡΓΚ ΓΚΑΝΤΑΜΕΡ, 'Η σημασία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας διὰ τὸ παρόν. Βλ. ἐν τέλει τὰ κύρια νοήματα τῆς Ἀνακοινώσεως ὑπὸ Ι. Ν. Θεοδωρακοπούλου.

Versetzung in die Fremde, in Zeit und Welt, überhaupt Aussicht gibt, davon etwas richtig zu erfassen. Auf der anderen Seite aber muss gerade gegenüber dem Selbstbewusstsein, das die historischen Wissenschaften und den Historismus in den Wissenschaften trägt, die Gegenfrage gestellt werden, ob die Voraussetzung, dass wir gleichsam als ein Niemand an etwas Fremdes herantreten, um seinen verborgenen Sinn zu entziffern, überhaupt richtig ist. Ist sie etwa nach 1800 so wenig richtig, wie sie ganz gewiss vor 1800 nicht richtig war, als man noch in der ungebrochenen Einheit von Christentum und Antike lebte?

Wie weit trägt uns die antike Philosophie noch immer in einer Art unterirdischer Tradition, so dass unsere Fragen und unsere Verständnismöglichkeiten von der Zugehörigkeit zu dieser Tradition mitbestimmt sind und eine freie oder neutrale Stellung wie gegenüber etwas Fremdem uns gar nicht erlauben? Die Frage so explizieren, heisst schon sich eingestehen, dass es etwas anderes ist, wenn wir in Europa und in der europäisierten Menschheitskultur unserer Tage nach Plato oder Aristoteles fragen, als wenn wir aus einer anderen Kultur stammenden Texten begegnen. In einer Weise, deren wir uns selber nicht ganz bewusst sind, besteht zwischen uns und den Griechen eine Kontinuität, die über die moderne Aufklärung und ihre Wendung ins Geschichtliche zurückgeht auf die Reformation, auf die christliche Tradition des Mittelalters und schliesslich über Augustinus auf die Spätantike. Niemand kann ernstlich glauben, dass er Platon lesen kann, ohne Augustin irgendwie als eine geheime Stimme mitzuhören, auch wenn er nie eine Zeile von Augustin gelesen hat. Hinter Augustin stehen aber bereits die griechischen Schriftsteller der Spätzeit, d. h. die sogenannte neuplatonische Philosophie; Plotin, dieses seltsame Genie, das im späteren Altertum wie ein zweiter Platon eine Erneuerung des Platonischen Denkens vollzieht, so aber, dass alles Platonische bei ihm auf eine rätselhafte Weise ganz anders klingt als bei Platon, obwohl Plotin jedes Wort Platons als ein heilig-wahres Wort in sein eigenes Denken eingeholt hat. So ist es eine hermeneutische Forderung, die Wirkungsgeschichte Platons in uns zu aktivieren, wenn es sich für uns darum handelt, Platon zu begegnen.

Und nun vollends, wenn wir uns darüber verständigen wollen, was die Griechische Philosophie im ganzen für uns bedeutet. Da treten neben

die platonische Tradition in Mystik und Spiritualismus und neben die aristotelische, die in der lateinischen Welt bis in den Neothomismus von heute hinein lebt, zwei vergessene und doch ganz und gar gegenwärtige griechische Gestaltungen des Gedankens: die Stoa, deren Moralphilosophie in Wahrheit als gefasste Ergebung in den Lauf der Natur und die Unverbrüchlichkeit ihrer Gesetzlichkeit die durchgängige Glaubenshaltung der modernen Naturforschung ist,—und schliesslich der epikureische Atheismus, dem nicht umsonst Karl Marx bereits seine Dissertation gewidmet hat. Im allgemeinen weiss man freilich nicht, wie sehr diese Tradition noch lebt. Ein Naturforscher weiss im allgemeinen nicht, dass er Stoiker ist, und die Herkunft des modernen Atheismus aus dem Epikureismus dürfte auch unter den modernen Atheisten nur wenigen bewusst sein, gar nicht zu reden von der allestragenden platonischen und aristotelischen Tradition, die unsere ganze Begriffssprache durchherrscht. Das alles können und sollen wir nicht im Sinne einer historischen Forschungsaufgabe vor uns hinstellen. Aber es muss uns bewusst sein, dass das alles schon mitspricht, wenn wir die erste Zeile eines griechischen Denkers denkend zu entziffern suchen.

Dass man solche unmittelbare Wiederbegegnung anstrebt und die originalen Gedanken griechischen Denkens wieder zu verstehen sucht, ist freilich erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts der Fall. Es war insbesondere die durch Kant ausgelöste neue Bewegung der Philosophie, die in Hegel und in Schleiermacher die ersten grossen Leser der griechischen Philosophie hervorgebracht hat. Es ist kein Zufall, dass die deutsche Platon-Übersetzung, die erste Gesamtübersetzung Platons in eine europäische Sprache, von Schleiermacher stammt. Und Hegel muss man geradezu den Entdecker der Platonischen Spät-Dialog nennen. Er machte im Zusammenhang seines eigenen Denkens überzeugend, dass es sich hier (z. B. im Dialog «Parmenides») weder um dialektische Spieleereien noch auch um philosophische Mystik handelt, die jenseits der eigentlichen Philosophie liegt, sondern um ein Kernstück philosophischen Denkens, das kein Denker als etwas Fremdes ansehen kann. Es gibt ein berühmtes Wort von Hegel: «Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen». Er hat auch Platon, er hat auch Aristoteles als beständige Partner in sein dialektisches Gespräch gezogen. So war es eine philosophische Wiederentdeckung, die sich mit der ersten

Rückwendung zu den griechischen Texten vollzog. Auch wenn historische Bewusstheit an die Stelle der anonym weiterwirkenden philosophischen Tradition der Antike tritt oder besser: auch wenn sich historische Bewusstheit auf diese Tradition zurückwendet,—kein wirkliches Bewusstsein der Fremdheit kann aufkommen.

In der Folge dieser in sich gedoppelten, aus Tradition und historischer Rekonstruktion gemischten Begegnung kam dann die grosse Ausbreitung der historischen Forschung. Sie war aber auf philosophischem Gebiet niemals nur eine solche der historischen Forschung. Ich erinnere etwa an Kierkegaard, dessen Abkehr von Hegels Dialektik bekanntlich auf die griechische Philosophie, auf Sokrates und das Prinzip der Ironie getauft ist. Es war die Existenzdialektik, die Kierkegaard als ein christlicher Schriftsteller bei den Griechen eigentlicher fand und von der aus er die die «Meditation» Hegels vermittelnde Dialektik, die das Entweder-Oder vermeide und das Ethische korrumpiere, angriff. Aber selbst die historische Forschung war keine bloss antiquarische. Ich nenne Namen wie Trendelenburg, wie Zeller, wie Dilthey. Selbst die grossen Leistungen der katholischen Philosophie-Historie, Baumker und seine Schule vor allem, folgen einem geheimen Sachinteresse und vollends die Marburger Schule — mein eigener Lehrer, Natorp, war einer der grössten Kenner der griechischen Philosophie — sah in Platon den Vorläufer Kants, und schliesslich ist durch Heidegger das Gespräch mit den griechischen Philosophen in ein neues Stadium getreten; sie alle bestätigen, dass die beständige Wiederbegegnung mit der griechischen Philosophie eine Begegnung mit uns selber ist, eine Begegnung mit etwas, was nicht nur einmal gewesen ist, sondern worin Wahrheit ist. Ich möchte nun die Gegenwärtigkeit dessen, was uns in den griechischen Texten der Philosophie begegnet, an einigen Beispielen zeigen.

Ich beginne mit dem einen Punkt, der für viele der schwierigste sein mag, aber für jeden, der Kenntnis der griechischen Originaltexte besitzt, von schlagender Evidenz ist. Ich meine das Verhältnis von Wort und Begriff bei den Griechen. Es macht den unvergleichlichen Aktualitätston aus, der für jeden, der griechische Texte liest, aus diesen erklingt. Hier gibt es noch nicht die vermittelte und durch mannigfaltige Ablagerungen geschichtlicher Tradition zu festen Kristallen strukturierte Begriffssprache, in der wir als Heutige die philosophischen

Begriffe benutzen. Hier ist auch die lateinische Umsetzung noch nicht geschehen, die für die griechischen Begriffe eine völlige Veränderung der Aura bedeutet. Was ist es doch anderes, wenn man *essentia* sagt anstelle von *Ousia*. Das gleiche gilt für die Umsetzung in die modernen Sprachen, deren philosophische Begriffe mehr oder minder durch das Lateinische vermittelt sind. So gibt es im Griechischen überhaupt noch nicht das Verhältnis zum Begriff, das sich in dem berühmten Universalienstreit des Mittelalters schliesslich bis zu der im ganzen siegreichen These durchgearbeitet hat, dass Begriffe Schöpfungen unseres Geistes sind, durch die wir die uns in der Erfahrung begegnende Welt begreifen. Ist der Begriff ein *conceptus*? So lehrte bereits der Konzeptualismus, dass die Sprache der Philosophie (wie die Sprache überhaupt) ein Zeichensystem sei und in der Verwendung von Zeichen zur Bezeichnung fungiere. In dieser Überzeugung steckt das Vorurteil, dass, was auf diese Weise kommunizierbar gemacht werden soll, schon ohne die Weise seiner Bezeichnung gesehen und in sich bestimmt sei. Denn das ist das Wesen jeder echten Zeichensprache, dass sie etwas, was man kennt und anderen mitteilen will, durch Zeichenverwendung fixiert und kommunikabel macht. Aber gibt es das in der Philosophie? Was ist der Philosophie so bekannt, dass sie es durch beliebige Zeichenverwendung mitteilbar machen könnte? Was, das man so mitteilbar machen kann, ist Philosophie? Es ist ein naives Missverständnis, das freilich in unserem Sprachgebrauch seinen Grund hat, wenn wir etwa sagen: Ich wähle diesen Begriff. Wir wählen nicht die Begriffe, die wir gebrauchen. Die Begriffe haben uns längst gewählt. Hier zeigt sich das eigentliche Wesen der Sprache. Wir sagen zwar: Ich wähle ein Wort, aber jedermann weiss, was das in Wahrheit heisst. Wenn ich etwa die Wendung gebrauche: «Ich möchte dafür das Wort wählen», so steht mir die Sache vielleicht in ihrer vollen Konkretheit vor Augen, aber ich bin mir bewusst, dass das eine Wort, das ich da wähle, nur ein ungenauer Versuch ist, und wenn ich wirklich verstanden werden will — und mich verstanden haben will —, dann muss ich die Sache, für die ich das Wort «gewählt» habe, durch ungewählte, durch sich mir von selber andrängende Explikationsversuche zum Sprechen bringen. Solange wir noch Worte zu wählen glauben, haben wir das richtige Wort noch nicht gefunden — ist uns das treffende Wort noch nicht gekommen.

Was an der griechischen Philosophie das Auszeichnende ist, ist nun, dass hier die Worte zwischen der lebendig gesprochenen Sprache und ihrem philosophischen Gebrauch noch offene Bahnen ziehen. Da ist alles noch Sprache, die sich in ihrer unbewussten Sagkraft plötzlich in bestimmten Richtungen dem Nachdenken zu bedeutenden Aufschlüssen öffnet. Das beste Beispiel für dieses allen philosophischen Texten der Griechen Gemeinsame ist zweifellos bei Aristoteles zu finden, der ein ganzes Buch der «Metaphysik», den berühmten Begriffskatalog Met. Δ, der Frage widmet *ποσαχῶς λέγεται*; und untersucht *πῶς λέγομεν*;: wie redet man? Aristoteles erschöpft sich durchaus nicht darin, Äquivokationen aufzudecken, sondern versteht es, durch die Unterscheidung den vollen Bedeutungsraum eines Begriffes zu durchmessen. In wievielerlei Weise redet man oder gebraucht man etwa das Wort *Ousia*? Da macht es gegenüber dem scholastischen Begriff der *essentia* einen gewaltigen Unterschied, dass *Ousia* ein Wort der lebendigen Sprache ist und dort so etwas wie den Besitzstand meint, also alles das, was zu einem Hof gehört, Haus und Scheune, Kühe und Geräte und die arbeitenden Menschen, die zur Familie gehören. Das alles ist *Ousia*, und nur wenn man das lebendig vollzieht — und für den Griechen war das selbstverständlich —, kann man begreifen, was *Ousia* als ein philosophischer Ausdruck für die Frage des Seins ist: etwas, was so selbstverständlich und zuverlässig da ist, wie der eigene Besitzstand da ist. Das haben wir durch Heidegger sehen gelernt.

So sieht es nun im griechischen Philosophieren in der Tat immer aus, und jeder Satz philosophischer Texte der Griechen hat dadurch seine unvergleichliche Auszeichnung. Man kann jeden Satz erklären oder zum Verständnis bringen, indem man einfach von den Worten ausgeht. Der Horizont, der mit jedem Worte gegeben ist, braucht nur expliziert zu werden, damit man den *Tropos*, die besondere Wendung, wie wir auf Deutsch sagen, trifft, auf die es innerhalb des Bedeutungshorizontes dem philosophischen Gedanken, d.h. dem Autor des betreffenden Satzes ankam. Der Begriff bleibt so in einer beständigen Rückbindung an das noch ganz ins Offene semantischer Möglichkeiten unbestimmt ausstrahlende Wort der Sprache und ist nicht das abgelöste Zeichen, das auf Konventionen beruht. Er ist wie das Weiterdenken einer Intuition, einer Sachperspektive, die Weisere als wir, d.h. die Generationen, die die menschlichen Sprachen schliesslich ausgebildet

haben, für uns schon gefunden hatten. Das ist von echter Aktualität für unser Denken.

So macht es einen unübersehbaren Unterschied, ob ich einen Satz Platons oder des Aristoteles oder einen Satz von Kant oder von Leibniz interpretieren soll. Im letzteren Falle bin ich immer genötigt, auf ein Ganzes einer Begrifflichkeit hinzusehen und in sie einzuführen. Denn der einzelne Satz mit seinen Begriffen ist sozusagen verstrebt in einem Ganzen, das uns so nicht präsent ist. Im Griechischen ist dies Ganze aber ständig durch die Sprache gegenwärtig gehalten. Die Bedeutung eines Wortes bestimmt sich stets aus dem Ganzen der natürlich gesprochenen Sprache, die wie jede Sprache ein Ganzes zur Anschauung bringt. Schon das Lateinische eines Cicero, Seneca, oder gar eines Thomas oder Leibniz, sowie das terminologisch gebrauchte Fremdwort bei Kant, sind in dem Sinne nicht mehr Sprache, sie führen Begriffsworte im Zusammenhang einer Sprache ein. Und die Rückführung der Begriffsworte auf die evokatorische Potenz, die in Sprache als solcher liegt, ist eine andere und schwierige Aufgabe, die dem modernen Denken gestellt ist.

Es ist aber nicht nur ein pädagogischer Vorzug, den die griechische Philosophie durch ihre Sprachnähe besitzt, sondern ein philosophischer Vorsprung, sofern die griechische Philosophie das offenbar schon immer tut, was uns als eine immer schwerer werdende Aufgabe in unserer Zivilisation gestellt ist: die Symbolsysteme der Weltbewältigung, der Naturüberwindung, die in den modernen Wissenschaften geschaffen worden sind, ins lebendige Verständnis zurückzunehmen. Die Wissenschaft hat es auf diese Weise verstanden, die Welt der Berechnung zu unterwerfen, durch die Methode einer eindeutigen Bezeichnung quantitativ verfügbar zu machen und neuen Zwecken unterzuordnen. Denn es folgt aus dieser Eigentümlichkeit der Wissenschaft der Neuzeit, physische Objekte — wie in der Mathematik — zu konstruieren, d. h. als eindeutig Bestimmtes festzulegen, so dass das so Berechnete seinerseits den Eingriff des Menschen und die Veränderung der Welt auf menschliche Zwecke hin erlaubt. Wir nennen das «Technik». Die so veränderte Welt baut sich um uns mehr und mehr auf und steigert die Spannung zwischen der unterworfenen Natur und ihrer menschlichen Verwendung zu menschlichen Zwecken. Denn was menschlich ist, folgt aus Tatsachen

und Erfahrungen unseres Lebens, die nicht wissenschaftlich berechnet und vollständig beherrscht werden können, und die wir doch in unserem Miteinandersein in Gesellschaft, Familie, staatlicher Ordnung, religiöser Erfahrungswelt und dergleichen ständig in Anspruch nehmen. Die Spannung zwischen der immer fremder werdenden beherrschbaren Welt und der uns als selbstverständliche Heimatlichkeit umgebenden, in unserer Sprache ausgelegten Welterfahrung, die uns fast zerreisst, ist im griechischen Denken durch die Nähe des Begriffs zum Wort sozusagen ständig vermittelt.

Der zweite Punkt betrifft die Aktualität des griechischen Gedankens. Der Vorrang der *res cogitans* Descartes', des Selbstbewusstseins als des *fundamentum inconcussum* aller Erkenntnisgewissheit, ist eine gemeinsame Voraussetzung der neueren Philosophie, die über alle Schulen der Neuzeit hinweg reicht, ob es sich um Empirismus oder um Idealismus, um Realismus oder Materialismus oder Positivismus handelt. Wir werden uns nun der Problematik dieses neuzeitlichen Subjektivismus zunehmend stärker bewusst. Da ist zum Beispiel, dass wir eigentlich keinen Begriff vom Leib mehr haben, weil alles, was uns durch die auf dem Cartesianismus begründete Wissenschaft zugänglich wird, «*corpus*» ist, d. h. Objekt einer mit naturwissenschaftlichen Mitteln zu beherrschenden Gegebenheit. Leib ist aber zweifellos nicht dasselbe wie *corpus*. Es ist auch nicht der Charakter der Leibgegebenheit, derart objectiv gegeben zu sein, dass quantitative Messmethoden unmittelbar etwas über den Leib und sein Befinden aussagen. Der Weg von den Standardwerten der Medizin und ihren Abweichungen zu Gesundheit und Krankheit ist lang. Oder ein anderes der zentralen Probleme der modernen Aufklärung: Gesellschaft und Staat. Wie sind sie aus der Voraussetzung des Selbstbewusstseins als des einzigen *fundamentum inconcussum* eigentlich zu begründen? Als ein grosser Mechanismus von lauter einzelner Selbstbewusstsein, das zu dem Einzelnen nicht mehr bewussten Gesamtwirkungen zusammengefasst ist? Das ist kein angemessenes Verständnis des Wesens von Gesellschaft und Staat, dass wir sie so empfinden, als geschähen sie ohne unser Wissen, ohne dass wir selber uns darin begreifen und daran teilhaben. Genau das ist aber, mindestens in der klassischen Form des 17. Jahrhunderts, das Wesen des Mechanismus, dass der einzelne Faktor in dem resultierenden Ganzen aufgeht. Auf dem Felde

des Denkens von Gesellschaft und Gemeinschaft ist diese Verlegenheit durch zwei grosse Denker der Neuzeit thematisiert worden, mehr als Problem, als dass sie eine Lösung boten: Das eine ist R o u s s e a u und das andere ist H e g e l, und beide sind nicht ohne Zusammenhang miteinander und mit dem griechischen Erbe. Rousseau hat, im Blick auf die cité antique und mit einem kleinen Nebenblick auf die cité moderne, die Genf hiess, die volonté générale proklamiert, d. h. einen Begriff des Gemeinwillens aufgestellt, der nicht die Summe der selbstbewussten Willen der einzelnen ist und der doch den Charakter des Willens hat. Im Grunde beruht hierauf das Prinzip der modernen Demokratie: Der Gesamtwille, die volonté générale, gilt auch dem, der die Mehrheits-Entscheidung nicht teilte, als sein eigener Wille. Das ist der Sinn des Annehmens einer Abstimmungsniederlage, nicht: mit Zähneknirschen darüber nachdenken, wie man das nächste Mal als Opposition siegt oder umgekehrt, sondern: darüber nachdenken, warum wohl die Mehrheit gegen die eigene Meinung entschieden hat, und diese Entscheidung in den eigenen Willen aufnehmen, solange man nicht mit besseren Gründen die Mehrheit von der Richtigkeit der eigenen Meinung zu überzeugen vermag. — Der Zweite, der dieses Thema mit neuen Mitteln formuliert hat, ist Hegel mit seiner Theorie des objektiven Geistes. Schon die Bildung dieser Begriffe ist wie eine Rückkehr zu den Griechen. Wenn etwas für das Denken der Neuzeit charakteristisch ist, so ist es dies, dass es «Geist» nur von der Subjektivität her zu denken vermag, als die vielfältige Übereinstimmung einzelner Subjekte. Und nun lehrt Hegel mit der Lehre vom objektiven Geist, dass es Formen des Geistes gibt, die wir als Geist anerkennen, ohne dass diese im subjektiven Bewusstsein angemessen gedacht und bewusst sind. Das sind etwa die grossen Institutionen Familie und Gesellschaft, Staat, Recht und Sprache usw. Hegels Wendung vom «objektiven Geist», die de facto dem ganzen Staatsdenken der späteren 1 1/2 hundert Jahre zugrunde liegt, ist im Grunde eine Übersetzung aus dem Griechischen. Es ist zwar überhaupt kein griechisches Wort darin, sondern die Wendung enthält ausser dem lateinischen Begriff des Objektiven den deutschen, aus der Mystik mit Inhalt aufgeladenen, ursprünglich stoischen und dann neutestamentlichen Begriff von Geist (πνεῦμα). Aber die Sache ist ganz und gar griechisch, dass es keinen Vorrang des Selbstbewusstseins für den Inbegriff

dessen, was wahrhaft ist und was uns alle eint, gibt. Das zeigt sich schon darin, dass die griechische Welterfahrung von etwas anderem ausging als dem Selbstbewusstsein, wenn sie das zur Einheit Geeinte dachte: πνεῦμα, λόγος, νοῦς — am Ende weisen alle diese Begriffe auf ψυχή als die Einheit des lebendigen Ganzen. In der Tat enthält der Begriff der ψυχή, der Seele, die Wendung auf sich selbst, so dass Seele in der Bezogenheit auf sich selbst ihr eigenes Sein hat. Aber die volle Entfaltung dieser Reflexivität, wie sie das Selbstbewusstsein darstellt, ist zwar im Griechischen vorbereitet und wird dann in der Spätantike, wie bei Augustin bestimmend, aber vom Ursprung her liegt das nicht im griechischen Wort Psyche als solchen und nicht in der griechischen Erfahrung von Leben und Menschsein. Psyche ist vielmehr das, wodurch alles Lebendige ausgezeichnet ist, keineswegs nur das seiner selbst bewusst Denkende. Die cartesianische Scheidung von *res cogitans* und *res extensa*, diese Wurzel der neuzeitlichen Philosophie und Weltorientierung, ist offenbar vom anderen Ende her gedacht. Psyche meint das Prinzip des Lebens. Psyche ist daher auch «der Wachstumsgeist», die lateinische *anima vegetativa*, weil offenbar der lebendige Organismus, wenn er wächst, nicht eins ans andere «ansetzt», so wie ein Kristall an den anderen anschliesst oder wie Schneeflocken sich zu einer Schneemasse zusammenballen. Wachstum heisst vielmehr, dass das Ganze sich als Ganzes selbst weiter ausbaut. Es ist eine Beziehung auf sich selbst darin, wo immer etwas wächst. Das rechtfertigt die Rede von Psyche: es ist Reflexion, Zurückbezogenheit darin, aber Reflexion ist nicht auf das Selbstbewusstsein beschränkt, ja nicht einmal vorzüglich in ihm gegeben. Nicht das Selbstbewusstsein ist der Beziehungspunkt, von dem aus organisches Leben durch eingeschränkte Selbstbezüglichkeit charakterisiert ist, sondern umgekehrt wird die Selbstreflexion als eine höchste Erscheinungsweise der Selbstbezüglichkeit des Lebendigen von der Einheit des Lebendigen her charakterisiert. Deshalb ist der aristotelische Gott ζῶη und νοῦς in Einem. Seiner-selbst-Innesein ist die höchste Weise des Eins-Seins und deshalb ist darin keine δύναμις: es ist ausgeschlossen, dass irgend etwas an ihm aussteht; Νοῦς ist höchste Steigerung von Sein als Einheit mit sich selbst, mehr als Pflanze und Tier und Mensch.

Darin liegt nun die Aktualität dieser Einsicht, die für die Kritik

des Seelenbegriffs in der modernen Psychologie wegweisend ist. Das englische Wort «behaviour» deutet es an, dass es eine falsche, sozusagen durch das Selbstbewusstsein und seine Dominanz in die Erforschung des Menschen hineingetragene Dogmatik war, dass man vom Bewusstsein aus Psychologie treibt. Es ist einleuchtend, dass eine umfassendere begriffliche Möglichkeit, Einheit und Geeinheit zu denken, bereitgestellt war, als die Einheit des Selbstbewusstseins zu bieten vermochte. Was Hegel in mühsamer Paradoxie «objektiven Geist» nannte und von der Dialektik des Lebens und des Selbstbewusstseins aus gewann, ist von der Einheit des Lebendigen mühelos umfasst, das sich auf sich selbst bezieht. Aber auch Aristoteles war trotz seiner eigenen Zugehörigkeit zur platonischen Schule, die auf dem Gegensatz von νοεῖν und αἰσθάνεσθαι bestand, ganz unbefangen in der Beschreibung der Tatsachen und folgte auch darin Platonischen Einsichten. Er konnte sagen, dass, wenn wir sehen, wir auch, dass wir sehen, dabei wissen, und das nicht so, dass ich mich, indem ich sehe, reflektierend darauf richte, dass ich sehe. Sicherlich ist hier nicht nur die griechische Sprache freier gewesen — auch ihr Denken war richtiger: Im Sehen selber sehe ich, das ich sehe; αἰσθησις αἰσθήσεως ist der griechische Ausdruck. Das Mitgehen der Reflexion mit der Lebensbewegung wird vom griechischen Denken ganz unbefangen anerkannt - und ist das nicht auch für unser Denken aktuell? Allein auf diesem Wege scheint mir nämlich das Phänomen der Sprachlichkeit, das heute in der Philosophie so im Zentrum steht, eine adäquate Auffassung finden zu können. Wer spricht, «weiss» sich sprechen. Aber er wendet nicht mit thematischer Bewusstheit die Regeln der Grammatik und Syntax an, um Rede herzustellen, sondern «weiss», was richtig ist, und nicht in jenem know how, mit dem der gelernte Handwerker sein Werkstück herstellt, sondern aus der beständigen Kommunikation seiner Welterfahrung, die kein Machen, sondern «Praxis» ist.

Der dritte Punkt, den ich erörtern möchte, betrifft die «Seinsfrage», das Thema der Ontologie. Oder sollen wir lieber mit Heidegger sagen: das von der Ontologie verfehlte Thema? Wie dem auch sei: dass jedem Weltverhalten ein Seinsverständnis zugrunde liegt, dürfte unbestritten sein — und dass dies Seinsverständnis durch die Philosophie ins ausdrückliche Bewusstsein gehoben wird — mehr oder minder angemessen. So entspricht der modernen Wissenschaft, die in weitem Umfange unser

Weltverhalten prägt, ein Begriff von «Sein», demzufolge das, was ist, dem berechnenden Entwurf — im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft — zugeordnet ist: Berechnung durch Isolation und Messung der das Naturgeschehen bestimmenden Faktoren war der Weg, auf dem Galilei die klassische Mechanik entwickelte. Und der Verzicht auf jegliche Erkenntnis von «Substanzen» erwies sich als ein neuer, exakte Ergebnisse zeitigender Weg der Welterkenntnis. Die «Phänomene» wurden auf eine noch ganz andere Weise gerettet, als ehemals Platon es von den Astronomen seiner Zeit forderte, indem er die Kreisbewegung als die Bewegung der Himmelskörper axiomatisch voraussetzte: sie wurden beherrschbar durch «Konstruktion» aus neuen, willentlich selbstgesetzten Bedingungen. Damit dehnte sich die Sphäre des «Künstlichen» im Bereich des von Natur Gegebenen immer weiter aus, bis zu der alles Natürliche überziehenden technischen Weltzivilisation von heute. Der Stolz dieses wissenschaftlichen Weltzugangs ist seine Objektivität: was die Berechnung ansetzt, muss «gesichert» sein, d. h. es wird von jedermanns Erfahrung bestätigt; und so wird die Objektivität der Wissenschaft, wird die Wissbarkeit zum Inbegriff des leitenden Seinsverständnisses — und die aus den wissbaren Bedingungen folgende Machbarkeit. Das, was wahrhaft ist, ist der berechnete Gegenstand, d. h. der überwundene Widerstand.

Man wird nicht sagen können, dass dies griechisch gedacht ist, auch wenn es nicht ohne die aristotelische Kritik an der platonischen Ideenlehre, seinem Bestehen darauf, dass nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne, τὸ τόδε τι, das allein Seiende ist, gedacht werden konnte — und nicht ohne das im griechischen Kunstgeist erwachende Wissen griechischer Wissenschaft. Gewiss ist es kein griechischer Satz, dass wir nur das zu erkennen vermögen, was wir herzustellen wissen. Es ist umgekehrt: die «Natur», die Ordnung der Dinge, der λόγος τοῦ εἶδους den wir zu erkennen vermögen, lässt auch, was τέχνη ist, erst verständlich werden, als Ausfüllung gestaltlos gelassener Räume, als Wissen um ein εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ, das hergestellt werden kann, heraus in die, hinein in die Gestaltenordnung der Welt. Dass dabei Widerstand überwunden, das Eidos nicht «rein» erscheinen kann, gehört zum Erscheinen selbst, gleicherweise zur Natur wie zur Kunst. So tritt der herstellende Entwurf nicht als der Gegenwurf dem Seienden entgegen, sondern ergänzend

zur Seite: beides ist λόγος, sich herausstellendes, herausgestelltes, ins Hier gestelltes Sein. Auch wenn man — mit Aristoteles — geltend macht, dass das, was «wirklich» ist, nicht das Allgemeine, sondern jeweils ein bestimmtes Einzelnes ist, wird dieses im Lichte seiner verständlichen Allgemeinheit gesehen. Platon entwickelte mit dem neuen Weg seiner Philosophie, in Wahrheit den Weg aller Philosophie; die berühmte Flucht in die λόγοι, d. h. er wandte sich von der Weise, wie die frühen griechischen Denker und Forscher über das Ganze der Welt unmittelbar beobachtend und folgernd Aussagen zu machen suchten, auf das Ganze unseres Redens über die Welt. Das ist die grosse Wendung, die Platon nimmt. Wir wachsen hinein in eine sprachlich ausgelegte Welt. Der Philosoph soll dieser Weltauslegung nachdenken, in der in ihr angelegten Richtung der Auslegung unseres Weltverhältnisses weiterdenken. Er fängt nicht mit dem Ersten an, einem Urzustand des Ganzen, von dem wir nichts wissen, sondern mit dem Letzten, dem zur Welt ausgestalteten Sein von allem, von dem wir wissen, von dem wir so gut wissen wie wir all das «Wissen», was wir für gut halten und deshalb wählen und als gut und wählenswert im Miteinandersprechen, in rechenschaftgebender Rede behaupten.

Kann das gelingen: von unserem endlich begrenzten, in der Kontinenz unserer Muttersprache artikulierten, auf menschliche Zwecke und Bedeutsamkeiten ausgerichteten Sprechen, vom Seinsverständnis des Guten aus, all unser Erkennen aufzuschliessen? Kann es gelingen? Darf es misslingen? Die Gegenwart, dieses flüchtige *vūv* zwischen «Vorbei» und «Bald vorbei», «hat ein ungeheures Recht» (Hegel), an dem sich alle Entwürfe begrenzen.

Indem die Griechen ihr Wissen von der Welt nie die Heimat ihrer Sprache verlassen haben, erfuhren sie ihre Welt immer schon als eine vertraute. Dafür haben sie ihren Preis bezahlt. Sie haben die moderne Wissenschaft, die sie vorbereiteten, nicht geschaffen. Denn in allem ihrem Wissenwollen haben sie die Welt als die ihnen vertraute gedacht und zu Ende gedacht. So wie wir nach Zwecken handeln, d. h. im Vorblick auf das, was sein soll, so sah die Welt des Aristoteles im ganzen aus. Der Stein fällt nach unten, weil er unten sein will, und das heisst, dass er dort zu Hause ist. Wenn er oben ist, ist er gewaltsam gehindert, zu Hause zu sein. So seltsam das modernen Ohren klingt, - eine solche

Naturerkenntnis fügt sich einheitlich in das Ganze unserer praktischen Weltorientierung ein, oder besser: was wir machen können, der gesamte Bereich des Künstlichen und Gekonnten, fügt sich einheitlich in das Ganze unserer von sich aus, von Natur aus geordneten Welt ein. «Nachahmung» der Natur gilt auch noch in den eigensten Schöpfungen der Menschheit, wie sie die Ordnungen einer Polis darstellen. So unwiederholbar und unbefriedigend teleologische Naturerkenntnis oder Naturbefragung auch ist, sie stellt uns beständig eine Aufgabe von Augen. Indem die griechische Ontologie das Sein nicht als das fremde, widerständig gegenständliche Dies-da denkt, sondern alles Seiende im Lichte seiner wesenhaften, vertrauten Allgemeinheit, stellt das griechische Denken auch die auf den Fortschritt der Wissenschaft gegründete, in die Richtung des unendlich fortschreitenden Könnens und Machens aufgebrochene Menschheit vor die Masstäbe, die die vorgegebene Ordnung der Natur für Sein und Bestehen des Ganzen setzt. Im Zeitalter der beginnenden Erdherrschaft kann solches Bewusstsein der dem Menschen als solchen gesetzten Grenzen, wie es die Griechen lehrten, kaum als eine romantische Reaktion—eher als eine neue Aufklärung erscheinen.

Endlich ein letzter Punkt, in dem die Griechen von ihrem Denken her wegweisend sein können für die Moderne: das ist das Verhältnis von Ethik und Politik. In der Geschichte der Ethik unterscheidet man zwar zwischen Individualethik und Sozialethik, aber die moderne Sozialethik, die man auf die Individualethik zu begründen sucht, ist offenbar eine blosse Extrapolation aus der philosophischen Fragestellung der Individualethik. Aber das grosse Problem der modernen Ethik ist doch offenbar: Wie schwer, wenn nicht unmöglich, ist der Übergang von der Moralität der Bindung des Einzelnen an Pflicht und Gewissen zu einer wirklichen Sozialethik? Kant hat mit vollendeter Klarheit das Prinzip der Moralität herausgearbeitet, nämlich dies, dass sie eine Art unbedingter Verpflichtung bedeutet, die es sonst nie gibt. Alle anderen Möglichkeiten zu handeln sind relative, bedingte. Wenn ich einen Zweck erreichen will, muss ich die Mittel wählen. Wenn ich falsche Mittel wähle, kann ich den Zweck nicht erreichen. So sagen wir zwar: Ich muss unbedingt so handeln, wenn ich das und das erreichen will. Aber das ist keine wirkliche Unbedingtheit, denn ich brauche das Ziel, das ich erreichen will, ja nicht zu wollen. Das nennt Kant daher technische, hypothetische Imperative.

Nun hat Kant unter diesem Gesichtspunkt die ganze antike Ethik kritisiert, dass sie, wie die Ethik des Rationalismus des 18. Jahrhunderts, Eudämonismus sei, da für sie das letzte Ziel alles menschlichen Lebens und Verhaltens das Glück war. Wie das auch in concreto verstanden sein mochte, die Begründung des Rechtlichseins, des Gutseins sei letzten Endes auf eine Art von Glücksphilosophie gegründet, d. h. darauf, dass der glücklich sein wird, welcher sich den geltenden Normen, sei es der «Natur», sei es der Gesellschaft unterwirft, sie anerkennt. So werde letztlich das «Sollen», das Rechthandeln auf die Glückserwartung begründet. Das nennt Kant Eudämonismus und sieht darin eine Verderbung des eigentlichen Grundsatzes der Moralität, unbedingt und nicht nur, um glücklich zu sein, das Rechte zu tun. Diesen Begriff der Moralität hat Kant bis zu dem Konflikt von Pflicht und Neigung zugespitzt. Er hat sich bis zu dem ungeheuren Satz verstiegen, dass nur eine Handlung, die gegen die eigenen Neigungen getan werde, sittlich gut sein könne. Die Absurdität dieses Satzes ist ein offenes Problem der Kant-Interpretation. Bekanntlich hat Schiller darauf ein spöttisches Distichon gedichtet, und es gibt sinnvollere Interpretationen dieses Satzes. Aber eines bleibt immer wahr: dieses Prinzip der Moralphilosophie beruht darauf, dass ich meiner Handlungen selbstbewusst gewiss sein will und sein soll. Setzt man das voraus, dann ist es richtig, dass der Fall, dass ich gegen meine Neigungen handle, mindestens einen methodischen Vorrang hat. Wenn es mir in einer bestimmten Situation verdammt schwer wird, das, was ich für recht erkannt habe, zu tun, dann bin ich nicht in dem Verdacht — weder vor anderen noch vor mir selbst —, dass ich das in Wahrheit nur tue, weil ich dazu Lust habe. In diesem Sinne ist die moralische Reflexion, d. h. das Selbstbewusstsein in seiner praktischen Form, als Gewissen oder wie immer man es interpretieren will, die Basis der Kantischen Ethik.

Wenn wir nun die griechische Philosophie ins Auge fassen, so scheint mir der Vorwurf des Eudämonismus, den Kant ihr gegenüber wie gegenüber aller bisherigen Moralphilosophie erhebt, nicht gerechtfertigt. Aristoteles ist als Schüler Platons und damit des Sokrates längst über eine Moraltradition hinaus, die ihre Werttafeln allein durch die normative Kraft des Gesellschaftlichen und ihre selbstverständliche Glückserwartung rechtfertigte. Das war die Basis der griechischen Adelsethik gewesen, die in das Stadtpatriziat und schliesslich in die städti-

sche Demokratie übergang. Die traditionellen Werte der griechischen Lebenspraxis, die man als die Tugenden der Griechen kennt und die in einigen Leitgestalten wie dem tapferen Achilles oder dem klugen Odysseus allen vor Augen standen, hat die philosophische Ethik, auch die des Aristoteles — soweit ist er Sokratiker — nicht mehr als zwingende Paradigmata gesellschaftlich richtigen Verhaltens ausgegeben. Logos, Verstehen, Selbsterkenntnis, Wissen um das Rechte muss dabei sein. Ich drücke mich absichtlich so aus, dass ich sage: Selbsterkenntnis muss dabei sein. Selbsterkenntnis ist aber dem Menschen nicht in jeder Lage möglich. Die Lage, in der Selbsterkenntnis überhaupt nur möglich ist, ist nicht selber wieder durch Selbsterkenntnis herbeizuführen. Das lehrt etwa das berühmte Beispiel des Aristoteles: Wenn jemand in der Trunkenheit jemanden totschießt: ist er schuld oder nicht? Es ist die bekannte Frage der Zurechnungsfähigkeit. Die Aristotelische Antwort lautet: Musste er sich denn betrinken? Das will heißen: er ist zwar in dem Augenblick, in dem er diesen Totschlag begeht, nicht bei sich, er ist aber für sich selbst in seinem ganzen Sein verantwortlich. Er musste nicht in einer Verfassung sein, in der sich ihm das Rechte verdunkelte, so dass er, überschwemmt von seinen Affekten, das Verbrechen beging. Das Beispiel lehrt, wie Aristoteles zwischen der traditionellen konventionalistischen Moral und dem sokratischen Logos den Ausgleich suchte: Gewiss muss man Rechenschaft geben können, denn man handelt auf Grund von bewusstem Wählen: so und nicht anders. So hat man sich für das entschieden, was man für das Rechte hält. Das gilt unbedingt. Aber damit ich aus wirklich rechter Erkenntnis handle, so dass ich meine Handlung selber rechtfertigen kann, dafür müssen gewisse sittliche Voraussetzungen schon vorhanden sein. Das aber heißt: Moral ist «Ethik». Das griechische Wort Ethik, das Aristoteles zum Begriff erhebt, enthält die ganze aristotelische Wahrheit. Ethik ist nicht allein das rechte Verhalten und auch nicht allein die Erkenntnis des Rechten, sondern zum Ethos gehört Gewöhnung, Gewordensein durch wiederholtes Tun. Wenn einer ein Alkoholiker ist, kann er nicht plötzlich sagen: Ich trinke keinen Tropfen mehr. Man denke daran, wie die Suchtkrankheit heute dank den chemischen Drogen eine furchtbare Realität geworden ist. Die Furchtbarkeit dieser Realität besteht eben darin, dass der Süchtige in einem Zustand ist, dass er unfähig ist, im Sinne der Selbst-

verantwortlichkeit zu handeln. Nun sahen wir, dass er trotzdem eine Verantwortlichkeit für die Voraussetzungen, Bedingungen trägt, unter denen einer verantwortlich handeln und entscheiden kann. Darin ist ein jeder vor allem sich selber verantwortlich: er kann die Folgen auf niemanden abschieben. Aber zugleich tragen wir diese Verantwortung auch alle füreinander — und diese Verantwortlichkeit betätigen, nennen wir «Politik». Darauf beruht Politik, dass keiner als einzelner und für sich allein seinem Gewissen gemäss lebt und dass er nicht von sich aus und für sich allein die Bedingungen selbstverantwortlichen Verhaltens schaffen kann. Das kann er nur, sofern er mit anderen in einer gemeinsamen Ordnung lebt. Keiner von uns baut sich nach frei gewähltem Plane sein Leben. Er ist erzogen worden, unverständig, wie er war. Es fallen im ersten Lebensjahr, wie wir heute wissen, die allermeisten charakterbildenden Entscheidungen, die überhaupt aus der Umwelt auf die genetischen Faktoren eines menschlichen Organismus noch einwirken. Davon wussten die Griechen auch etwas: Das Ganze unseres Geformtwerdens durch Ethos, durch Gewöhnung und Übung, das ganze Geformtwerden durch das Leben in der Familie (und auf der Strasse, die man in Athen natürlich nicht vergessen darf, da Familie nie so abgesperrte Intimität war), das Ganze unserer politischen und rechtlichen und wirtschaftlichen Einrichtungen erstellt die Bedingungen, unter denen ich in die Lage komme, meine Entscheidungen zu treffen, meine Prohairesis, wie es Aristoteles ausdrückt. So folgt aus der Analyse des sittlichen Phänomens, wie die Griechen mit wunderbarer Klarheit gesehen haben, dass «Politik» nicht eine Ausdehnung der Individualethik ins Soziale ist, sondern ein wesentlicher Faktor aller Ethik. Aristoteles entwickelt in seiner Nikomachischen Ethik sofort als den selbstverständlichen Horizont aller praktischen Philosophie, dass «Ethik» sich erst in der Politik vollendet. Auch die Theorie des menschlichen praktischen Lebens ist nicht ohne die Einsicht in das rechte Wesen des Staates und der staatlichen Ordnung zu gewinnen.

Es gibt nun ein wahrhaft riesiges Beispiel für die Bedeutung dieses «politischen» Rahmens der Aristotelischen Ethik, und das ist die Rolle der Freundschaft in ihr. Aristoteles hat drei von zwölf Büchern seiner Ethik allein dem Thema Freundschaft gewidmet. Es gibt keinen Gegenstand der praktischen Philosophie, der von ihm — und nach zahlreichen Zeugnissen nicht nur von ihm — so umfangreich behandelt worden ist

wie dieser. Und was ist Freundschaft? Es ist sicherlich nicht eine Frage meines individuellen Verhaltens. Es ist keine Wahrheit, zu denken: «dass ich jemanden liebe, was geht es ihn an?». Das Wesen der Freundschaft ist anders. Man kann nicht Freund sein — wie Aristoteles mit voller Richtigkeit gesehen hat — ohne Gemeinsamkeit des Lebens. Freundschaft ist in mannigfaltigen Abstufungen eine Form des Zusammenlebens, auf welchem Gebiete immer sie sich vollziehen mag. Freundschaft reicht also noch über das hinaus, was meinen eigenen Charakter ausmacht und worüber ich Rechenschaft ablegen muss; wie ich geworden bin, durch Erziehung und Lernen und Umwelteinflüsse aller Art, so dass ich in einer konkreten Situation des Handelns fähig bin zu entscheiden, was recht ist, und so dass sich mir das nicht verdunkelt, wie jenem Betrunkenen, der im Augenblick sich vom Affekte überwältigen lässt — all das steht am Ende bei mir selbst. Aber Freundschaft ist noch mehr als das. Denn offenkundig hängt Freundschaft auch von anderen ab und von all dem, was wir den *kairos*, mit dem lateinischen Ausdruck «die Konstellationen» nennen. Freundschaft gehört zu dem, ohne das das Leben nicht auszuhalten ist — niemand kann ohne Freunde glücklich sein. Wenn man nur unter Freundschaft ein genügend weites Phänomen im Auge behält, trifft das auch noch für uns zu. Wären wir allein imstande, das Rechte zu tun? — und erst recht: gäbe es Glück? Man kann es zwar niemandem anrechnen, wenn er keine Freunde hat, z. B. wenn er seine Freunde durch den Tod verlor. Alle alten Menschen sind verhältnismässig einsam, und niemandem kann man Freundschaft zur Pflicht machen. Aber gerade das hat Aristoteles richtig gesehen, dass menschliches Leben so aussieht, dass es von Bedingungen abhängt, die nicht bei uns stehen, und deswegen hat Aristoteles auch richtig gesehen, wenn er sagt: zum vollendeten Leben, zu dem Leben, von dem man sagen möchte, es sei richtig, gehört Freundschaft, Familienglück und was er die *ἐκτὸς χορηγία* nennt, d. h., dass man die Mittel zum Leben besitzt. Unter allen Bedingungen ist der Satz wahr, dass Glück in jenem vollen Sinne des griechischen Gedankens des rechten Lebens, zu dem man ja sagen kann, auch die äusseren Bedürfnisse des Lebens erfüllt sehen muss. Denn «Glück» gibt es nicht ohne das, was man das *καλόν*, das Schöne, nennt, das zwar zum Weiterleben unnötig und doch zum wahrhaften Leben unentbehrlich ist. So möchte ich den Horizont der *εὐδαιμονία*, wie ihn Aristoteles ent-

wickelt, auch gegen die kantische Kritik verteidigen und sagen: Die griechische Ethik war gar keine Ethik, welche das Rechthandeln unter die Bedingung einer erwarteten Glückseligkeit stellte, sondern eine solche, die das Rechthandeln unter die Bedingungen der rechten Wirklichkeitsgestaltung stellte. So wenig ideal die Wirklichkeit unseres Lebens auch immer ist, sie muss so sein, dass sie das Jasagen zu diesem Leben, d. h. Eudaimonia, möglich sein lässt. Ist das nicht richtig? Nicht auch unter den strengsten Massstäben der Moralphilosophie wahr — und daher für uns alle als politische Aufgabe verpflichtend? Wenn wir auf diese Weise mit den griechischen Philosophen mitdenken, sind wir dann nicht wahrhaft bei uns, d. h. bei unser aller menschlichen Zukunft?

★

Εἰς τοὺς ἀκροατὰς τοῦ Καθηγητοῦ **H.-G. Gadamer** διενεμήθη ἡ κατωτέρω ὑπὸ τοῦ Ἀκαδημαϊκοῦ κ. **I. N. Θεοδωρακοπούλου** γενομένη ἀπόδοσις τῶν κυρίων νοημάτων τῆς Ἀνακοινώσεως :

«Τὸ θέμα τῆς ὁμιλίας εἶναι ἡ σημασία τῆς Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας διὰ τὸ παρόν. Ἀπὸ 150 καὶ πλέον ἐτῶν ἡ σχέση μας μὲ τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν παράδοσιν δὲν εἶναι ἄμεσος ἀλλὰ ἔμμεσος, δηλαδὴ πλησιάζομεν τοὺς ἀρχαίους διὰ τῆς σχηματισθείσης ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τοῦ Ρωμαντισμοῦ ἱστορικῆς συνειδήσεως. Ἡ προσπάθεια τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους εἶναι δι' ἡμᾶς τοὺς Εὐρωπαίους κάτι διαφορετικὸν ἀπ' ὅ,τι εἶναι διὰ τοὺς ἀνθρώπους ἄλλων πολιτισμῶν, ὅπως π.χ. διὰ τοὺς ἀνθρώπους τῶν πολιτισμῶν τῆς Ἀσίας. Μεταξὺ ἡμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων ὑπάρχει μία συνέχεια, ἡ ὁποία διὰ μέσου τοῦ συγχρόνου διαφωτισμοῦ, τοῦ ἱστορισμοῦ καὶ τῆς χριστιανικῆς παραδόσεως τοῦ Μεσαίωνος φθάνει ὡς τὸν ἱερὸν Αὐγουστῖνον. Ἀπὸ τοῦ Αὐγουστίνου ἐπιστρέφομεν εἰς τοὺς συγγραφεῖς τῆς μετακλασσικῆς ἀρχαιότητος καὶ συγκεκριμένως εἰς τὸν Πλωτῖνον, τὴν παράδοξον αὐτὴν μεγαλοφυΐαν, ἡ ὁποία ἀναγεννᾷ τὸν Πλάτωνα. Ὅμως ὁ Πλατωνισμὸς τοῦ Πλωτίνου ἠχεῖ ὄλωσδιόλου διαφορετικὰ ἀπὸ τὸν Πλατωνισμὸν τῶν διαλόγων. Τοῦτο ἤδη σημαίνει, ὅτι ἡμεῖς εἴμεθα ὑποχρεωμένοι νὰ συνειδητοποιήσωμεν τὴν ἐπίδρασιν τοῦ Πλάτωνος, ἂν θέλωμεν κάποτε νὰ συναντηθῶμεν μὲ τὸν Πλάτωνα. Τὸ αὐτὸ ἰσχύει καὶ διὰ τὴν ἀριστοτελικὴν παράδοσιν, ἡ ὁποία διὰ τοῦ Θωμισμοῦ φθάνει μέχρις ἡμῶν. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν πλατωνικὴν καὶ τὴν ἀριστοτελικὴν παράδοσιν συναντῶμεν τὴν στωικὴν παράδοσιν, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ κατὰ κανόνα τὴν κοσμοθεωρίαν τῆς συγχρόνου φυσικῆς ἐπιστήμης, καὶ τέλος τὸν ἀθεϊσμὸν τοῦ Ἐπικούρου, εἰς τὸν ὁποῖον ὁ Ματχ ἀφιέρωσε τὴν διδακτορικὴν διατριβὴν του. Αὐτὰ ὅλα δὲν εἶναι δι' ἡμᾶς ἀπλῆ ἱστορία, ἀλλὰ εἶναι ζωντανὰ μέσα μας καὶ ὁμιλοῦν.

Δὲν ὑπάρχει ἀμφιβολία ὅτι ἡ φιλοσοφικὴ κίνησις, ἡ ὁποία ἀρχίζει μὲ τὸν Kant, προπαρασκευάσασε τοὺς πρῶτους μεγάλους ἀναγνώστους τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, τὸν Hegel καὶ τὸν Schleiermacher. Δὲν εἶναι τυχαῖον τὸ γεγονός, ὅτι ἡ πρώτη συνολικὴ μετάφρασις τοῦ Πλάτωνος εἰς τὴν γερμανικὴν γλῶσσαν ἔγινε ἀπὸ τὸν Schleiermacher. Ἐξ ἄλλου ὁ Ἑγελος εἶναι ἐκεῖνος, ὁ ὁποῖος εἶπε: «Δὲν ὑπάρχει κανεὶς λόγος τοῦ Ἡρακλείτου, τὸν ὁποῖον δὲν παρέλαβα εἰς τὴν Λογικὴν μου». Ἐχομεν ἐδῶ μίαν φιλοσοφικὴν ἀνάμνησιν, ἡ ὁποία καταλαμβάνει τὴν θέσιν τῆς ἀπλῆς παραδόσεως, διὰ τὴν ὁποίαν ὠμιλήσαμεν πρῖν. Γενικῶς βεβαίως, δὲν γνωρίζομεν πόσον ἰσχυρὰ καὶ ἔντονος εἶναι ἡ παράδοσις. Ἐνας φυσικῶς ἐπιστήμων δὲν γνωρίζει ὅτι εἶναι Στωϊκός. Ἐπίσης ὁ σύγχρονος ἀθεϊσμός δὲν γνωρίζει ὅτι κατάγεται ἀπὸ τὸν ἀθεϊσμόν τοῦ Ἐπικούρου. Ἄλλ' ἐπίσης δὲν γνωρίζομεν, ὅτι ἡ γλῶσσα τῶν ἐννοιῶν μας προέρχεται ἀπὸ τὴν πλατωνικὴν καὶ ἀριστοτελικὴν παράδοσιν. Εἶναι χαρακτηριστικὸν ὅτι ἀκόμη καὶ ὁ χριστιανὸς φιλόσοφος Kierkegaard ἐξήτησε νὰ στηρίξῃ τὴν διαλεκτικὴν τῆς ὑπάρξεως εἰς τοὺς Ἕλληνας, καὶ συγκεκριμένως εἰς τὸν Σωκράτη.

Ἡ παρουσία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας εἰς τὴν ἐποχὴν μας καταφαίνεται, ὅταν γνωρίζῃ κανεὶς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν εἰς τὴν πρωτότυπον μορφήν της, δίχως τὴν παραλλαγὴν τὴν ὁποίαν ὑπέστη πρῶτον ἀπὸ τὴν λατινικὴν γλῶσσαν καὶ ἔπειτα ἀπὸ τὰς συγχρόνους εὐρωπαϊκὰς γλώσσας. Τὸ χαρακτηριστικὸν εἰς τὰ ἑλληνικὰ φιλοσοφικὰ κείμενα εἶναι ὅτι ἐδῶ ἡ γλῶσσα, τόσον ὡς ζωντανὴ ὁμιλουμένη ὅσον καὶ ὡς φιλοσοφικὴ γλῶσσα, διατηρεῖ τὸν ὀρίζοντά της ἀνοικτόν. Ἐδῶ εἶναι ἀκόμη ὅλα γλῶσσα, ἡ ὁποία αἴφνης μὲ τὴν ἐμφάνισιν τῆς φιλοσοφικῆς σκέψεως ἀνοίγει ὠρισμένας κατευθύνσεις. Τοῦτο πιστοποιεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος ἀφιερώνει ἓνα ὀλόκληρον βιβλίον τῆς «Μεταφυσικῆς» του διὰ νὰ ἐξηγήσῃ «ποσαχῶς λέγεται ἡ οὐσία». Ἡ λέξις οὐσία ἀπέναντι τῆς σχολαστικῆς ἐννοίας *essentia* παρουσιάζει τεραστίαν διαφορὰν. Ἡ οὐσία εἶναι λέξις τῆς ζωντανῆς καθημερινῆς χρήσεως καὶ σημαίνει τὴν παρουσίαν, καὶ μάλιστα τὴν κτηματικὴν. Κάθε πρότασις τῶν ἑλληνικῶν φιλοσοφικῶν κειμένων χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀσύγκριτον αὐτὴν διάκρισιν, τὴν ὁποίαν ὅποιος διδάσκει ἀρχαίαν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν διαπιστώνει ὡς κάτι τὸ διευκολύνον τὴν κατανόησιν τῶν ἐννοιῶν. Αἱ ἔννοιαι δὲν εἶναι ἐδῶ ἀποχωρισμένα ἀπὸ τὴν ζωὴν σχήματα, ἀλλ' εἶναι ἡ ἐμβάθυνσις μιᾶς προοπτικῆς. Καὶ τοῦτο ἀκριβῶς εἶναι πού ἐπιδρᾷ κατὰ τρόπον ἀπίθανον εἰς τὸ πνεῦμα μας, ὅταν διαβάζομεν τὰ ἑλληνικὰ φιλοσοφικὰ κείμενα. Εἶναι κάτι ἐντελῶς διάφορον ὅταν ἐρμηνεύω μίαν πρότασιν τοῦ Πλάτωνος καὶ τοῦ Ἀριστοτέλους ἀπ' ὅταν ἐρμηνεύω μίαν πρότασιν τοῦ Kant καὶ τοῦ Leibniz. Εἰς τὰ Ἑλληνικὰ τὸ ὅλον εἶναι πάντοτε παρὸν μὲ τὴν γλῶσσαν, ἐνῶ εἰς τὰ Γερμα-

νικά τὸ ὅλον τῶν ἐννοιῶν τῆς προτάσεως εἶναι συνυφασμένον μὲ τὸ σύνολον τῶν ἐννοιῶν, αἱ ὁποῖαι δὲν ἔχουν ἄμεσον παρουσίαν. Ἡ ἐλληνικὴ φιλοσοφία μὲ τὴν ἐγγύτητα τῆς γλώσσης ἔχει ὄχι μόνον παιδαγωγικόν, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφικὸν πλεονέκτημα ἔναντι τῶν ἄλλων φιλοσοφιῶν. Ἡ ἐγγύτης τῆς ἐννοίας πρὸς τὴν λέξιν εἶναι τὸ μέγα προσὸν τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας.

Τὸ δεύτερον σημεῖον τὸ ὁποῖον ἐπιθυμῶ νὰ συζητήσω εἶναι ἐκεῖνο ποῦ διακρίνει τὴν ἐλληνικὴν φιλοσοφίαν ἀπὸ τὸν ὑποκειμενισμόν τῆς νεωτέρας φιλοσοφίας, ὅπως τὸν καθιέρωσεν ὁ Descartes. Δύο φιλόσοφοι τῆς νεωτέρας ἐποχῆς ἐπεσήμαναν τὰς συνεπειὰς αὐτοῦ τοῦ ὑποκειμενισμοῦ, δίχως ὅμως νὰ κατορθώσουν νὰ δώσουν λύσιν. Οἱ δύο αὐτοὶ εἶναι ὁ Rousseau καὶ ὁ Hegel. Ὁ Rousseau ἐπεχείρησε μὲ τὸ βλέμμα του εἰς τὴν cité antique, ἀλλὰ καὶ δίχως νὰ λησμονῇ τὴν cité moderne, τὴν Γενεύην, νὰ δώσῃ τὸν ὀρισμὸν τῆς volonté générale. Ἡ σύγχρονος δημοκρατία στηρίζεται εἰς τὴν volonté générale. Τοῦτο ὅμως σημαίνει ὅτι καὶ ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος δὲν συμμετέχει εἰς τὰς ἀποφάσεις τῆς συγχρόνου πολιτείας εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ τὰς δεχθῇ. Ἐξ ἄλλου ὁ Hegel ἀντιμετώπισε τὸ θέμα τοῦτο μὲ τὴν θεωρίαν του περὶ ἀντικειμενικοῦ πνεύματος. Τὸ νόημα τῆς θεωρίας αὐτῆς τοῦ Hegel εἶναι ὅτι ὑπάρχουν μορφαὶ τοῦ πνεύματος, αἱ ὁποῖαι δὲν ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικὸν πνεῦμα. Παρόμοιαι μορφαὶ εἶναι ἡ οἰκογένεια, ἡ κοινωνία, ἡ πολιτεία, τὸ δίκαιον, ἡ γλῶσσα καὶ ἄλλα. Ὁ ὅρος «ἀντικειμενικὸν πνεῦμα» δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ μία μετάφρασις ἀπὸ τὰ Ἑλληνικά. Καίτοι δὲν μεταφράζει ὁ Hegel μίαν ἐλληνικὴν λέξιν, ἀποδίδει ὅμως μίαν ἐλληνικὴν ἐννοιαν, τὴν ἐννοιαν ὅτι τὸ ὑποκείμενον δὲν ἔχει τὴν προτεραιότητα ἔναντι τοῦ ἀντικειμένου. Ἄν καὶ ἡ ἐννοία τῆς ψυχῆς εἰς τοὺς Ἑλληνας ἀποτελεῖ τὸ προηγούμενον τῆς ἐννοίας αὐτῆς, ὅπως τὴν ἀναπτύσσει ὁ Αὐγουστίνος, ὅμως ψυχὴ εἰς τοὺς Ἑλληνας σημαίνει ἀρχικῶς ζωὴ. Ψυχὴ εἶναι εἰς τοὺς Ἑλληνας ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς. Δι' αὐτὸ καὶ ὁ Θεὸς τοῦ Ἀριστοτέλους εἶναι ζωὴ. Ὁ Ἀριστοτέλης παρὰ τὴν πλατωνικὴν του ἐξάρτησιν ὡς πρὸς τὴν ἐννοιαν τοῦ νοεῖν εἶναι πάντοτε ἀπροκατάληπτος, ὅταν περιγράφη γεγονότα. Ἔτσι, λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅταν βλέπω, βλέπω συνάμα καὶ ὅτι βλέπω, ἔχω δηλαδὴ τὴν αἴσθησιν τῆς αἰσθήσεως.

Τὸ τρίτον σημεῖον, τὸ ὁποῖον ἐπιθυμῶ νὰ συζητήσω, προκύπτει ἀπὸ ὅσα ἤδη ἔχουν λεχθῆ καὶ ἀναφέρεται εἰς τὴν ὄντολογία. Τὸ ἐρώτημα ἐδῶ διατυπῶνται ὡς ἐξῆς: τί ἐννοεῖται ὡς ὄν εἰς τὴν σύγχρονον ἐποχὴν καὶ τί ἦτο τὸ ὄν εἰς τὸ φῶς τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας; Τὸ ὄν εἰς τὴν σύγχρονον ἐποχὴν εἶναι ἐκεῖνο, τὸ ὁποῖον δυνάμεθα νὰ ὑποτάξωμεν, τὸ ἀντικείμενον ἢ ἐκεῖνο τὸ ὁποῖον δυνάμεθα νὰ κατασκευάσωμεν. Ὅλως διάφορον εἶναι τὸ ὄν διὰ τὴν ἐλληνικὴν ΠΑΑ 1972

φιλοσοφίαν. Τὸ ὄν ἐδῶ δὲν εἶναι τὸ εἰδικὸν ἀντικείμενον. Εἶναι γνωστὴ ἡ στροφή τοῦ Πλάτωνος ἀπὸ τὰ κατ' ἰδίαν πράγματα πρὸς τοὺς λόγους, δηλαδὴ πρὸς τὴν διὰ τῆς γλώσσης ἐπεξεργασίαν τοῦ ὄντος. Τὸ principium individuationis δὲν εἶναι διὰ τοὺς Ἑλληνας ἡ μέθοδος πρὸς καθορισμὸν τοῦ ὄντος. Τὸ ὄν διὰ τοὺς Ἑλληνας εἶναι τὸ καθ' ὅλου, τὸ ταῦτὸν ἐπὶ πᾶσι, τὸ γενικόν. Ὁ Hegel εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος προσεπάθησε διὰ τῆς διαλεκτικῆς του νὰ προσεγγίσῃ τὸ ἔχνος τῆς ἑλληνικῆς ἐμπειρίας περὶ τοῦ ὄντος, νὰ ὑπερπηδήσῃ δηλαδὴ τὴν ἀρχὴν τῆς νεωτέρας φυσικῆς ἐπιστήμης, ὅτι γνωρίζομεν μόνον ἐκεῖνο τὸ ὁποῖον μοροῦμε νὰ κατασκευάσωμεν. Ὁ Hegel ἐζήτησε διὰ τῆς διαλεκτικῆς του νὰ ἐξοικειώσῃ τὸν ἄνθρωπον καὶ μὲ τὸ ὄλωσδιόλου ξένον πρὸς αὐτόν. Ὁ θάνατος ὅμως εἶναι κατὰ τὸ ὁποῖον ἀνθίσταται πάντοτε εἰς αὐτὴν τὴν ἐξοικείωσιν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ ξένον πρὸς αὐτόν. Τοῦτο ὀρθῶς τὸ παρατήρησεν ὁ Heidegger. Ὁποσοδήποτε εἰς τοὺς Ἑλληνας ὁ κόσμος ἔμεινε πάντοτε οἰκεῖος. Τοῦτο ὅμως τὸ ἐπλήρωσαν οἱ Ἑλληνες, διότι, ναὶ μὲν προετοίμασαν τὴν δημιουργίαν τῆς συγχρόνου ἐπιστήμης, ἀλλὰ δὲν τὴν ἐδημιούργησαν οἱ ἴδιοι. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ συλλάβῃ τὸν νόμον τῆς πτώσεως· ἔπρεπε νὰ ἔλθῃ ὁ Galilei διὰ νὰ τὸν συλλάβῃ καὶ νὰ τὸν διατυπώσῃ. Ὁ Γαλιλαῖος εἰσήγαγε ἕνα τύπον ἐρμηνεύσεως τοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος εἶναι διάφορος ἀπὸ ἐκεῖνον πὸν χρησιμοποιοῦμεν διὰ τὰς πράξεις μας. Διὰ νὰ ἐρμηνεύσωμεν τὰς πράξεις μας χρησιμοποιοῦμεν τὴν ἔννοιαν τοῦ σκοποῦ. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐχρησιμοποίησε τὴν ἔννοιαν αὐτὴν καὶ διὰ νὰ ἐξηγήσῃ φυσικὰ φαινόμενα, ὅπως τὸν νόμον τῆς πτώσεως.

Τέλος ἐπιθυμῶ ἀκόμη νὰ συζητήσω τὴν σχέσιν μεταξὺ Πολιτικῆς καὶ Ἠθικῆς, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ τὸν σταυρὸν τῆς νεωτέρας ἐποχῆς. Ἡ ἱστορία τῆς Ἠθικῆς διακρίνει τὴν ἀτομικὴν ἀπὸ τὴν κοινωνικὴν Ἠθικὴν. Ἔτσι ἡ νομιμότης εἶναι κατὰ διάφορον ἀπὸ τὴν ἠθικότητα, ἡ ὁποία εἶναι συνδεδεμένη μὲ τὴν συνείδησιν τοῦ ἀτόμου. Τὸ πρόβλημα τῆς συγχρόνου Ἠθικῆς εἶναι: πῶς εἶναι δυνατὸν νὰ γίνῃ ἡ μετάβασις ἀπὸ τὴν ἠθικότητα πρὸς τὴν πραγματικὴν κοινωνικὴν ἠθικὴν; Τί εἶναι ἠθικότης, τοῦτο ὥρισεν ὁ Kant μὲ ἐξαιρετικὴν σαφήνειαν. Ἠθικότης εἶναι ἕνα χρέος πὸν δὲν δεσμεύεται ἀπὸ καμμίαν σκοπιμότητα. Ἐξ ἄλλου ὁ Kant ἐχαρακτήρισεν τὴν ἀρχαίαν Ἠθικὴν ὡς Ἠθικὴν τοῦ Εὐδαιμονισμοῦ. Κατ' αὐτὴν ὁ ἠθικὸς σκοπὸς τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ εὐτυχία. Ὁ Kant παρέστησε τὴν ἔννοιαν τῆς ἠθικότητος μὲ τὴν σύγκρουσιν μεταξὺ χρέους καὶ ἐπιθυμίας. Ἐὰν ρίψωμεν ὅμως ἕνα βλέμμα εἰς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, ἡ μομφὴ τοῦ Kant περὶ εὐδαιμονισμοῦ δὲν εὐσταθεῖ. Τόσον ὁ Σωκράτης ὅσον ὁ Πλάτων καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ζητοῦν ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον τὴν αὐτογνωσίαν συνάμα δὲ καὶ τὴν γνῶσιν τοῦ ἠθικῶς ὀρθοῦ. Ἀναφέρομεν ἐδῶ τὸ γνωστὸν παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλους, ὁ ὁποῖος

θέτει τὸ ἐρώτημα : Ὅταν ἓνας διατελῶν ἐν μέθῃ φονεύσῃ κάποιον, εἶναι ἢ δὲν εἶναι ἔνοχος ; Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαντᾷ ὅτι εἶναι ἔνοχος, διότι δὲν ἔπρεπε νὰ εἶναι μεθυσμένος. Εἰς τὴν Ἠθικὴν εἶναι κανεὶς ὑπεύθυνος δι' ἑαυτὸν, ἐνῶ εἰς τὴν Πολιτικὴν εἶναι ὁ ἓνας ὑπεύθυνος διὰ τὸν ἄλλον. Τοῦτο ἀκριβῶς συμβαίνει διότι τὸ ἄτομον ζῆ ἐν κοινωνίᾳ μὲ τὰ ἄλλα ἄτομα. Ἡ ἐλληνικὴ φιλοσοφία δὲν ἐχώρισε ποτὲ τὴν Πολιτικὴν ἀπὸ τὴν Ἠθικὴν, τὴν κοινωνικὴν Ἠθικὴν ἀπὸ τὴν ἀτομικὴν. Ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ τὴν Πολιτικὴν ὡς τὴν τελείωσιν τῆς Ἠθικῆς. Ἐπίσης ὁ Ἀριστοτέλης ἀφιερώνει τρία ἀπὸ τὰ δώδεκα βιβλία τῶν «Ἠθικῶν Νικομαχείων» εἰς τὴν ἔννοιαν τῆς φιλίας. Τόσην σπουδαιότητα εἶχε δι' αὐτὸν ἡ φιλία. Ἡ φιλία δὲν εἶναι νοητὴ δίχως κοινότητα ζωῆς. Ἡ φιλία εἶναι μία κοινωνία ζωῆς καὶ κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθῇ εὐτυχὴς δίχως φίλους. Ἐξ ἄλλου εὐτυχία δὲν ὑπάρχει διὰ τοὺς Ἕλληνας δίχως ἐκεῖνο, τὸ ὅποιον ὠνόμασαν «καλόν», ὁμορφιά. Ὅλα αὐτὰ μὲ ἀναγκάζουν νὰ ὑποστηρίξω τὴν ἔννοιαν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπως τὴν ἀναπτύσσει ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ νὰ ἀποκρούσω τὴν μομφὴν τοῦ Kant ἐναντίον τῆς Ἠθικῆς τῶν Ἑλλήνων. Ἡ ἐλληνικὴ Ἠθικὴ δὲν ἐξαρτοῦσε τὴν ὀρθὴν πράξιν ἀπὸ τὴν προσδοκωμένην εὐδαιμονίαν, ἀλλὰ ἔθετε τὴν ὀρθὴν πράξιν ὡς προϋπόθεσιν τῆς διαμορφώσεως τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος.

Καὶ ἐρωτῶμεν : ἐφ' ὅσον σκεπτόμεθα ὅπως οἱ Ἕλληνες φιλόσοφοι, δὲν εἴμεθα πράγματι πολὺ κοντὰ εἰς τὸν ἑαυτὸν μας ; Δὲν εἴμεθα πράγματι πολὺ κοντὰ εἰς τὸ μέλλον τῆς ἀνθρωπότητος ;»