

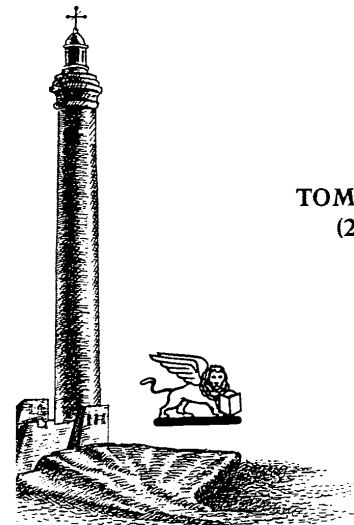
ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΣ

ΦΑΡΟΣ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ
ΣΥΓΓΡΑΜΜΑ ΤΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ
ΚΑΙ ΠΑΣΗΣ ΑΦΡΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ
ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΟΜΟΣ ΘΘ΄
(2008)



ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ 2008

Ο Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ
ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.
ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΤΟΥ

ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗ,

Ερευνητή
Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας
της Ακαδημίας Αθηνών

1. Ο Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος για τη Βυζαντινή Φιλοσοφία

Ο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος (1900-1981), παρόλο που δεν ασχολήθηκε συστηματικά με τη βυζαντινή φιλοσοφία, αφιέρωσε σε αυτήν ένα πυκνογραμμένο κείμενο δημοσιευμένο το 1974¹, όπου συνοψίζονται, με μεγάλη ένταση, οι θέσεις του. Το κείμενο ξεκινά με την διατύπωση της γνωστής θέσης περί κατάπνιξης του φιλοσοφικού πνεύματος στο Βυζάντιο: «Το τέλος της αρχαίας φιλοσοφίας», σημειώνεται, «συμπίπτει με το κλείσιμο και τη διάλυση της Πλατωνικής Ακαδημίας. Το λυπηρό αυτό γεγονός, ιδιαίτερα θλιβερό για την Ακαδημία με τη χιλιόχρονη ζωή της, αποτελεί εξωτερικά και την αρχή αυτού που ονομάζουμε Βυζαντινή Φιλοσοφία» (σ. 495). Αμέσως μετά, αναγνωρίζεται μία σημαντική θέση στην ιστορία της φιλοσοφίας για τους Βυζαντινούς: «Η αξιοθαύμαστη επίδοση των Βυζαντινών στη διάσωση των αρχαίων κειμένων είναι η μεγαλύτερη προσφορά τους στην ιστορία του πνεύματος... Αλλ' ήδη αυτή η πρακτική εργασία εσήμαινε μία συνεπαφή με το αρχαίο πνεύμα κι αυτό συντελούσε στο να δημιουργηθή και μία φιλοσοφική παράδοση. Φυσικά επρόκειτο μόνο για παράδοση κι όχι για φιλοσοφική ζωή» (495).

1. Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος, Οι τύχες της φιλοσοφίας στο Βυζάντιο. Ανακοίνωση στο 5ο Διεθνές Συνέδριο Μεσαιωνικής Φιλοσοφίας (Μαδρίτη, Σεπτέμβριος 1972), μτφρ. από τα γερμανικά Λ. Μπενάκης, *Φιλοσοφία*, 4, 1974, σσ. 495-498. Οι αναφορές στις σελίδες των έργων του Θεοδωρακόπουλου θα γίνεται, όπου δυνατόν, μέσα στο κείμενο.

Όμως, σε τι συνίσταται, για τον κορυφαίο νεοέλληνα φιλόσοφο, η «φιλοσοφική ζωή»; Δεν πρόκειται, κατ' αρχάς, για μία λογική μόνο δραστηριότητα. «Δεν πρέπει να τους θεωρήσουμε [=τους Βυζαντινούς φιλοσόφους]», γράφει, «φύλακες μουσειακούς, γιατί η δραστηριότητά τους για τη διατήρηση των κειμένων γίνεται με λογική συμμετοχή» (496). Τι παραπάνω από τη λογική χρειάζεται για να σχηματισθεί μία πλήρης φιλοσοφική ζωή; «Όλοι αυτοί οι άνδρες [= οι Βυζαντινοί φιλόσοφοι] είχαν μία εξαιρετική οικείωση με τα φιλοσοφικά κείμενα, ήσαν σε θέση να μιλήσουν συγκριτικά για τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και να διατυπώσουν εννοιολογικές διακρίσεις, που απαιτούσαν υψηλή αφαιρετική ικανότητα. Παρά ταύτα δεν μπορούμε να πούμε, ότι επιλοσόφησαν με την αρχαία υψηλή έννοια. Πραγματικά εκεί, στους Αρχαίους, η φιλοσοφία ήταν πάντα νόηση και βίωμα μαζί. Εδώ η φιλοσοφία είναι μόνο διανοητική απασχόληση κι έχει κανείς συχνά την εντύπωση, όπως συμβαίνει και με τη δυτική Σχολαστική, ότι το νοεόν είναι μία τεχνική-διανοητική υπόθεση ή –με οξύτερη διατύπωση– μία διανοητική δεξιότητα, μία διανοητική τεχνική. Τα γλωσσικά σύμβολα σ' αυτήν την τεχνική δεν φαίνεται να έχουν κανένα εσωτερικό βάρος. Εν τούτοις η διανοητική αυτή τεχνική, η τεχνική των εννοιών, καλλιεργείται συνεχώς επιμελότερα και με τον τρόπο αυτό συντηρείται πάντα η παράδοση. Εκείνο όμως που λείπει σ' αυτή την παράδοση είναι οι μεγάλες προσωπικότητες, γι' αυτό και δεν έχουμε εδώ Σχολές. Αληθινή φιλοσοφία όμως χωρίς μεγάλες προσωπικότητες δεν μπορεί να ευδοκιμήσει» (496).

Συνεπώς, η πλήρης φιλοσοφική ζωή συνίσταται στην συναρμογή νοήματος και δώματος όπως αυτή εκδηλώνεται στις μεγάλες φιλοσοφικές προσωπικότητες. Θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει εδώ ότι με τον τρόπο αυτό η ιστορία της φιλοσοφίας μετασχηματίζεται σε μία φιλολογική ιστορία όπου κυριαρχούν οι μεγάλες μορφές έκφρασης του φιλοσοφικού στοχασμού. Η εγκόλπωση, όμως, μίας παρόμοιας σχετικότητας ως προς την αξία των φιλοσοφικών εννοιών δεν είναι μέσα στις προθέσεις του Θεοδωρακόπουλου. Η συναρμογή νοήματος και δώματος οφείλει να μεταπλασθεί σε εννοιολογική γλώσσα προκειμένου επακριβώς να αποτελέσει φιλοσοφία. Η φιλοσοφική έννοια που μπορεί να το επιτύχει αυτό είναι αυτή της «κοσμοθεωρίας». Γράφει ο Θεοδωρακόπουλος: «Μ' αυτά σχετίζεται και μία άλλη έλλειψη, η απουσία της κοσμοθεωρίας. Εδώ [= στο Βυζάντιο] φιλοσοφούν χωρίς κοσμοθεωρία, δηλαδή χωρίς μία γενική ενιαία ιδέα για τον κόσμο» (496). Δεν εννοεί, ωστόσο, ο Θεοδωρακόπουλος ότι η Βυζαντινή εποχή δεν ήταν στο σύνολό της κοσμοθεωρητική γιατί κάτι τέτοιο θα της αφαιρούσε από τη μεγάλη πολι-

τισμική αξία που πράγματι της ανήκει. Έτσι, διευκρινίζεται ότι: «Η περιοχή όμως, όπου πολλές φιλοσοφικές έννοιες συνέχισαν την παρουσία τους στη βυζαντινή εποχή, και μάλιστα όχι μόνο νοηματικά αλλά και διωματικά, είναι η περιοχή της Μυστικής... Η Μυστική όμως στο βυζαντινό πνευματικό χώρο θα ήταν αδύνατη χωρίς τον Νεοπλατωνισμό» (496-497).

Υπάρχει, ωστόσο, μία εξαίρεση στην απουσία φιλοσοφικής κοσμοθεωρίας στο Βυζάντιο και αυτή είναι, όπως έχει επανειλημμένα και επίμονα τονίσει στην ώριμη φάση του ο νεοέλληνας φιλόσοφος, η περίπτωση του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος: «Ο Πλήθων είναι ο μόνος βυζαντινός που επέτυχε να διαμορφώσει μία κοσμοθεωρία, και αυτό σημαίνει ότι υπήρξε ο μόνος πραγματικά σημαντικός φιλόσοφος. Η φιλοσοφία γίνεται τώρα γι' αυτόν πραγματικά συγκλονιστικό βίωμα. Και έχει ακόμη εδώ μεγάλη σημασία το ότι στο έργο του αναβιώνει το αυτοσυναίσθημα της ελληνικότητας. Το τραγικό είναι ότι το συναίσθημα αυτό εμφανίζεται την τελευταία στιγμή πριν από την καταστροφή του Βυζαντίου» (497). Η μορφή και σπουδαιότητα του Πλήθωνος, λοιπόν, συνδυάζεται στο πνεύμα του Θεοδωρακόπουλου με την αναβίωση του συναίσθηματος της ελληνικότητας στην νεοελληνική περίοδο. Η κοσμοθεωρία είναι εδώ νόηση και βίωμα, έννοια ελληνική, συναποτελούμενη από τους κρίσιμους όρους για την ελληνική φιλοσοφία «κόσμος» και «θεωρία», συνδυαζόμενη με την αναγεννητική προσπάθεια του ελληνισμού στην νεώτερη περίοδο της ιστορίας του.

Πώς, όμως, προχώρησε ο Θεοδωρακόπουλος στη σύλληψη μίας τέτοιας έννοιας με τόσο μεγάλο φιλοσοφικό και ιστορικό βάρος για την ελληνική παράδοση; Όπως θα επιχειρήσω να δείξω παρακάτω, η έννοια «κοσμοθεωρία» προέρχεται από τα χρόνια της μαθητείας του στη Χαϊδελέρη και σχετίζεται με ζητήματα καίρια της νεώτερης φιλοσοφίας, τα οποία ο Θεοδωρακόπουλος μετέπλασε δημιουργικά στην υπηρεσία της νεοελληνικής φιλοσοφίας.

2. Η έννοια της «Κοσμοθεωρίας» στο έργο του Θεοδωρακόπουλου

Ο Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος που, ως γνωστόν, μαζί με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο και τον Κωνσταντίνο Τσάτσο αποτελούν την περίφημη τριάδα των ελλήνων νεοκαντιανών, των ανανεωτών της φιλοσοφίας στη χώρα μας κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αι., συχνά στα έργα του αναφέρεται στην έννοια της κοσμοθεωρίας. Σε ύστερα κείμενά του, όπως

στην τετράτομη *Εισαγωγή στη φιλοσοφία*², βρίσκουμε πλείστες αναφορές στον όρο «κοσμοθεωρία». Χαρακτηριστικά, αναφέρει εκεί ότι οι μελετητές δεν κατέληξαν σε μονοσήμαντο ορισμό της φιλοσοφίας, «γιατί άλλοι όρισαν τη φιλοσοφία ως αυτογνωσία, άλλοι ως κοσμοθεωρία, άλλοι ως θεωρία και επιστήμη του απολύτου και άλλοι τέλος ως επιστήμη αρχών» (τόμ. Α', σ. 7). Βλέπουμε, λοιπόν, εδώ, ότι η έννοια της «κοσμοθεωρίας» αποτελεί έναν από τους πιθανούς ορισμούς της φιλοσοφίας. Παρακάτω στο ίδιο έργο, ο Θεοδωρακόπουλος σημειώνει ότι «κόσμος και άνθρωπος ήσαν και εξακολουθούν να είναι τα δύο μεγάλα προβλήματα της φιλοσοφίας. Γι' αυτό ακριβώς», γράφει χαρακτηριστικά, «η φιλοσοφία εταυτίσθηκε πάντοτε με την κοσμοθεωρία, δηλαδή με τη γενική συστηματική, θεωρητική γνώση περί του κόσμου και του ανθρώπου. Τι είναι ο κόσμος στην ουσία του και πως τον γνωρίζει ο άνθρωπος, τι είναι ο άνθρωπος στην ουσία του και πώς φθάνει ο ίδιος στην αυτογνωσία του, αυτά ήσαν πάντοτε οι δύο πόλοι της φιλοσοφικής σκέψεως» (ό.π., σ. 9). Πιο κάτω, πάλι, διευκρινίζει: «καθολική γενική γνώση του κόσμου, όπως την έδιδε άλλοτε η φιλοσοφία, μερικές μάλιστα φορές και η επιστήμη, όταν παρεξηγούσε την αποστολή της και ήθελε να γίνη κοσμοθεωρία, δεν είναι σήμερα δυνατή. Συνεπώς και η φιλοσοφία και η επιστήμη πρέπει να απαλλαγούν απ' αυτήν την ιστορική πρόληψη και να περιορισθούν κάθε μία στο έργο της. Αν όμως είναι σήμερα αδύνατη η καθολική γνώση του κόσμου, είναι εξ άλλου αναγκαίος ο καθολικός προβληματισμός, δηλαδή η επισήμανση και η λογική επεξεργασία των προβλημάτων του κόσμου και της ζωής. Τούτο ακριβώς είναι το αποκλειστικό έργο της φιλοσοφίας» (ό.π., σ. 13). Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Θεοδωρακόπουλος βλέπει την έννοια της κοσμοθεωρίας ως κεντρική έννοια του έργου της φιλοσοφίας, μάλιστα κάποιες στιγμές τη διευρύνει τόσο που να την ταυτίζει με την ίδια τη φιλοσοφία, ενώ ταυτόχρονα αρνείται την οικειοποίησή της από την επιστήμη.

Εδώ, μία αναφορά στις πηγές της φιλοσοφίας του Θεοδωρακόπουλου γίνεται εντελώς απαραίτητη. Είναι, λοιπόν, βέβαιο ότι ο νεοελληνας φιλόσοφος, ο οποίος, όπως και οι άλλοι δύο της νεοκαντιανής τριάδας, μαθήτευσε στη Χαϊδελβέργη, όταν ομιλεί περί κοσμοθεωρίας μεταφράζει στα ελληνικά τον γερμανικό όρο *Weltanschauung*. Ο όρος αυτός έχει

2. Ι. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, τόμ. Α+Β+Γ+Δ, Αθήνα, 1974-1975, σσ. 449, 599, 648, 505.

μία πλουσιώτατη ιστορία στην εξέλιξη της γερμανικής φιλοσοφίας. Πρώτος τον αναφέρει ο Kant στην τρίτη κριτική του, στην *Κριτική της κρατικής δύναμης* (1790), όπου στο 2ο βιβλίο του πρώτου μέρους, στην § 26, αναφέρεται στην ιδέα ενός νούμενου, η οποία δεν ανέχεται καμμία εποπτεία, καμμία θεώρηση, αλλά τίθεται ως βάση της θεώρησης του κόσμου, δηλ. της κοσμοθεωρίας, ως απλό φαινόμενο. Εξετάζοντας την πρώτη φάση της σταδιοδρομίας του Θεοδωρακόπουλου, δηλαδή τα χρόνια της μαθητείας του στη Χαϊδελβέργη, διαπιστώνουμε εύκολα ότι αυτός συνδεόταν κυρίως με τους λεγόμενους νεοκαντιανούς της Βάδης και ιδιαίτερα με τον Heinrich Rickert, ο οποίος υπήρξε καθηγητής του, όπως καθηγητής ήταν και του Τσάτσου και του Κανελλόπουλου. Ωστόσο, στον νεο-καντισμό του Rickert, ο όρος «κοσμοθεωρία» δεν παίζει βασικό ρόλο. Πράγματι για τους νεοκαντιανούς τους προσκείμενους στον Rickert, η φιλοσοφία συνιστά σύστημα αξιών που ολοκληρώνεται σε αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε «φιλοσοφία του πολιτισμού» (*Kulturphilosophie*). Ο νεοκαντισμός του Rickert, ιδίως της τελευταίας περιόδου, αρνείται την ιδέα των κοσμοθεωριών (*Weltanschauungen*), λόγω του έμφυτου σχετικισμού των, όπως λέει, προκειμένου να προβάλει ένα σύστημα όλων των αξιών. Η βασική έννοια της *Kulturphilosophie* είναι η «εγκυρότητα», η οποία συνδέει την κάθε αξία με τη συνείδηση και τον πολιτισμό. Η εγκυρότητα δεν είναι γεγονυιάς τάξεως αλλά ιδεατής και μόνο. (Ξαναβρίσκουμε εδώ την αγαπητή στους νεοκαντιανούς, και στον Θεοδωρακόπουλο επομένως, διάκριση μεταξύ είναι και δέοντος). Η φιλοσοφία ως *Kulturphilosophie* είναι η επιστήμη των Αρχών της απολύτου εγκυρότητας³.

3. Η «Κοσμοθεωρία» ως νόηση και δώμα: Θεοδωρακόπουλος και υπαρξισμός

Έτσι, οφείλει να τονισθεί εδώ, ότι η χρήση από τον Θεοδωρακόπουλο του όρου «κοσμοθεωρία» δεν μοιάζει διόλου αυτονόητη, λαμβανομένης υπόψη της μαθητείας του στον Rickert και τον νεοκαντισμό της Βά-

3. Fr. H. Tenbruck, Heinrich Rickert nel suo tempo. La discussione europea sulla scienza e sulla *Weltanschauung*, στο (συντ.), *Rickert tra storicismo e ontologia*, a cura di M. Signore, Milano, Franco Angeli, 1989, σσ. 43-66. Πβ., επίσης, M. Ferrari, Neokantismo come filosofia della cultura. Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998/3, σσ. 367-388.

δης. Να σημειώσουμε επιπλέον ότι ο έλληνας νεοκαντιανός είναι αυτός που εισήγαγε στο ελληνικό κοινό την γνωσιοθεωρία του Rickert, συγγράφοντας σχετική πραγματεία⁴ την οποία και εξέδωσε στην Αθήνα, αμέσως μετά την επιστροφή του στην Ελλάδα από την «αγαπημένη του Χαϊδελβέργη». Βέβαια, πρέπει να διευκρινίσουμε ότι ο τίτλος «έλληνας νεοκαντιανός» είναι μάλλον πολύ αφοριστικός προκειμένου να περιγράψει με πληρότητα τη φιλοσοφική δραστηριότητα τόσο του Τσάτσου, ο οποίος αισθανόταν πιο οικείος προς τη δετική θεωρία του δικαίου, όσο και του Κανελλόπουλου, ο οποίος προσέγγιζε σε μία κοινωνιολογία της κατανόησης⁵ όσο για τον Θεοδωρακόπουλο, έχει τονιστεί ότι αυτός προσπαδούσε να συμφιλιώσει την κριτική φιλοσοφία με μία προσπάθεια διαλεκτικής ερμηνευτικής, απολήγοντας κάπως σε μια απολογία της μεταφυσικής, κάτι οπωσδήποτε ξένο προς τον νεοκαντιανισμό της νεότητάς του⁶.

Όμως αυτές οι παρατηρήσεις δεν μας διευκρινίζουν εντελώς το νόημα του όρου «κοσμοθεωρία» στον Θεοδωρακόπουλο, κι αυτό γιατί η συνάντηση με τον όρο είχε γίνει ενωρίτερα από την ωριμή του φάση, και μάλιστα κατά την εποχή της μαθητείας του στην Χαϊδελβέργη. Η συνάντηση αυτή συντελέσθηκε κατά τη μαθητεία του στον Karl Jaspers. Ο Jaspers δίδασκε και αυτός στην Χαϊδελβέργη αν και συνάντησε εκεί αρχικά την αντίδραση του Rickert. Προερχόμενος από την ψυχιατρική - συγγραφέας μίας *Γενικής Ψυχοπαθολογίας* - ο Jaspers, πριν δημοσιεύσει την περίφημη *Φιλοσοφία του σε 3 τόμους* (1932), εξέδωσε μια *Ψυχολογία των Κοσμοθεωριών* (1919). Το βιβλίο αυτό θεωρείται το πρώτο έργο της φιλοσοφίας του υπαρξισμού στη Γερμανία: οι ιστορικές κοσμοθεωρίες που μπορούσαν περισσότερο να κατανοήσουν την ανθρωπίνη ψυχή προέρχονταν όλες, κατά τον Jaspers, από φιλοσόφους: τον Kant, τον Hegel, τον Kierkegaard, και τον Nietzsche, αυθεντικούς εκφραστές μίας προ-

4. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Η γνωσεολογία του Rickert ως εισαγωγή εις τον νεοκαντιανισμόν*, Αθήναι, εκδ. «Ο Κοραΐς», 1929, 94 σσ.

5. Παραπέμπουμε εδώ στην πολύ σημαντική μαρτυρία του Θεοδωρακόπουλου για τα χρόνια της μαθητείας του στην Γερμανία, *Αγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, Αθήναι, 1980, 318 σσ.

6. Πβ. Δ.Κ. Μαρκής, *Μεταξύ υπερβατικής φιλοσοφίας και διαλεκτικής ερμηνευτικής. Τοπολογικές παρατηρήσεις στο έργο του Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλου*, στο (συλλ.) *Δεσμός. Αφιέρωμα στον Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλο*, Αθήναι, Φιλολογικός Σύλλογος «Παρνασσός», Επιστημονικά διατριβαί 7, 1975, σσ. 33-69.

φητικής φιλοσοφίας. Στο βιβλίο αυτό γίνεται για πρώτη φορά αναφορά στις λεγόμενες «οριακές καταστάσεις», που προαναγγέλλουν τα αυθεντικά διώματα που θα περιγράψουν αργότερα υπαρξιστές φιλόσοφοι σαν τον Sartre.

Ο Θεοδωρακόπουλος ήταν από τους λίγους φοιτητές που, όπως μας λέει στον τόμο αναμνήσεων του από τα χρόνια μαθητείας του στη Χαϊδελβέργη (1980), δεδομένης της αντίθεσης Rickert-Jaspers, παρακολουδούσε τα σεμινάρια και τα φροντιστήρια και των δύο φιλοσόφων. Ωστόσο, η αντίθεσή του προς τον υπαρξισμό του Jaspers ήταν και συνειδητή και εκφρασμένη. Όπως γράφει ο ίδιος: «όταν τα μέλη του φροντιστηρίου έπρεπε να δηλώσουν ποιο θέμα θα πραγματευθούν, επρότεινα για τον εαυτό μου, το θέμα Ύπαρξη και Νους. Η σειρά των σκέψεων της εισηγήσεώς μου είχε ως σκοπόν να δείξω, ότι η έννοια “ύπαρξη” δεν καλύπτει όλα τα προβλήματα της φιλοσοφίας, ότι η ύπαρξη είναι πρόβλημα και ως πρόβλημα μόνον ο νους μπορεί να το πραγματευθεί, ο οποίος άλλωστε και καλύπτει όλα τα προβλήματα της φιλοσοφίας. Ο νους εξ άλλου ήταν η ευρύτατη έννοια της ελληνικής φιλοσοφίας, και αυτόν ακριβώς ενόμισα ότι έπρεπε να αντιπαραθέσω προς την πολύ στενότερη έννοια της υπάρξεως. Δεν παρέλειψα μάλιστα ν’ αναφέρω στην εισήγησή μου εκείνη ότι ακόμη και ο Πλωτίνος, ο οποίος με το μεταφυσικό μυστικό του δώμα προχωρεί πέρα από τον νου, δεν παύει να θεωρή τον νου ως την κατ’ εξοχήν έννοια της φιλοσοφίας, ως την ευρύτερη όλων των άλλων εννοιών, και ότι συνεπώς η φιλοσοφία και ο νους είναι έννοιες ομόλογες, ενώ η φιλοσοφία και η ύπαρξη και συνεπώς και ο νους και η ύπαρξη δεν είναι δυνατόν ποτέ να συμπέσουν. Η ύπαρξη άρα αποτελεί μόνον ένα από τα προβλήματα του νου, γιατί ο νους φιλοσοφεί»⁷.

7. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Φιλοσοφία και Υπαρξισμός, Φιλοσοφία*, 2, 1972, σ. 6. Πβ., επίσης, *Αγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, ό.π., σσ. 135-138. Να σημειώσουμε ότι η εισήγηση αυτή του Θεοδωρακόπουλου συνάντησε τα πυρά των μαθητών του Jaspers, αν και ο ίδιος ο Jaspers, περισσότερο διαλλακτικός, την εκτίμησε. Αργότερα, σε μία συνάντησή με τον Jaspers, μετά τον πόλεμο, αυτός ο τελευταίος δύμισε στον πρώην μαθητή του την εισήγησή του εκείνη και του παρατήρησε ότι είχε και ο ίδιος πειστεί για την προτεραιότητα του νου έναντι της υπάρξεως (πβ., ενταύθα, σσ. 138-140). Γνωρίζουμε ακόμη ότι ο Θεοδωρακόπουλος είχε προσέξει ήδη τότε το έργο του Jaspers περί *Ψυχολογίας των κοσμοθεωριών*. Γράφει: «Αποφασιστικής σημασίας για την περαιτέρω εξέλιξη του Jaspers [εννοεί από την ψυχιατρική προς την φιλοσοφία], είχαν τα μαθήματά του περί “ψυχολογίας των κοσμοθεωριών”, τα οποία αποτέλεσαν και τον πυρήνα του έργου του

Δεν είμαστε σε θέση, επομένως, να αποφανθούμε ότι ο Θεοδωρακόπουλος κάνει χρήση του όρου «κοσμοθεωρία» προσχωρώντας, έστω και μερικώς, στη φιλοσοφία του υπαρξισμού. Αυτό που εκτίμησε ο Θεοδωρακόπουλος στη φιλοσοφία του Jaspers, ήταν, όχι ο υπαρξισμός του, αλλά η σε ένα βαθμό υπερβατικότητα της φιλοσοφίας του. «Εκείνο που περισσότερο απ' όλα με προσείλκυσε στον Jaspers», γράφει, «ήταν ότι μόνος αυτός από όλους τους καθηγητές της φιλοσοφίας την εποχή εκείνη στη Χαϊδελβέργη ωμιλούσε στα μαθηματά του για μία έννοια σχεδόν καταδικασμένη από τον νεοκαντιανισμό, και αυτή είναι η έννοια της υπερβατικότητας»⁸. Η εκτίμηση αυτή προς τον Jaspers εντείνεται ακόμη περισσότερο επειδή αυτός, κατά τον Θεοδωρακόπουλο, ούτε ως δογματικός μεταφυσικός παρουσιάζεται ούτε για ρομαντισμό και λογική ασυνέπεια μπορεί να κατηγορηθεί - το αντίθετο, η λογικότητα των θέσεων του εντυπωσιάζει τον νέο έλληνα φιλόσοφο, τον οποίο άλλωστε έλκει η συστηματική σκέψη του Rickert χωρίς ωστόσο να τον ικανοποιεί διόλου η αντιμεταφυσική διάθεση αυτού του τελευταίου⁹. «Ο Jaspers», γράφει ακόμη ο Θεοδωρακόπουλος, «αρνείται ότι η επιστήμη μπορεί να δώσει μια εικόνα ή ένα σύστημα περί του κόσμου. Και τούτο γιατί ο κόσμος ως όλον παραμένει κατ'ουσίαν έξω από την περιοχή αυτού, που είναι δυνατόν να γνωσθή»¹⁰. Η θέση αυτή συνδέεται ολοφάνερα με τις

με τον ομώνυμο τίτλο, που εδημοσιεύθηκε στα 1919. Με το έργο τούτο ο Jaspers άνοιξε τον δρόμο του προς την φιλοσοφία. Ο Jaspers διακρίνει ήδη σαφώς την ψυχολογία από την φιλοσοφία και λέει κατηγορηματικώς ότι η ψυχολογία δεν είναι ικανή να προσφέρει κοσμοθεωρία, τούτο το πράττει μόνον η φιλοσοφία. Η ψυχολογία των κοσμοθεωριών βοηθεί απλώς τον άνθρωπο να προσανατολισθή μέσα στην μεγάλη ποικιλία των διαφόρων τρόπων φιλοσοφίας. Δεν μπορεί όμως να διδάξει "πως βιστέον", όπως θα έλεγε ο Σωκράτης. Όμως η ψυχολογία των κοσμοθεωριών, έτσι όπως την παρουσίασε ο Jaspers, έρχεται να βοηθήσει τον αναγνώστη με τις πολλές δυνατότητες, που του παρουσιάζει μέσα στην πνευματική ζωή, ν'ανακαλύψει ποιά του είναι περισσότερο συγγενική, ποιά εκφράζει περισσότερο την ύπαρξή του» (ενταύθα, σσ. 181-182). Τέλος, κριτική στο έργο αυτό του Jaspers άσκησε ο Rickert από τις σελίδες της επιθεώρησης Logos, όργανο των νεοκαντιανών, που ο ίδιος ήταν εκδότης της. «Τα συναισθήματά μου», γράφει χαρακτηριστικά ο Θεοδωρακόπουλος, «μετά το διάβασμα [της κριτικής] πρέπει να πω ότι ήταν μεικτά» (ενταύθα, σ. 176). Πβ. και τη βιβλιοκρισία του Θεοδωρακόπουλου για το έργο του Jaspers, *Vernunft und Existenz* (Λόγος και Υπόσταση μεταφράζει ο Θ.), στο *Αρχείο Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* 1935/4, σσ. 493-496.

8. *Αγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, ό.π., σσ. 140-141.

9. Ό.π., σ. 141.

10. Ό.π., σ. 166.

απόψεις του Θεοδωρακόπουλου για τις σχέσεις φιλοσοφίας, επιστήμης και κοσμοθεωρίας που αναφέραμε παραπάνω.

4. «Κοσμοθεωρία» και ερμηνευτική παράδοση

Προκειμένου, ωστόσο, να διευκρινίσουμε περαιτέρω το πλαίσιο μέσα στο οποίο ο Θεοδωρακόπουλος κάνει χρήση του όρου «κοσμοθεωρία», οφείλουμε να διακρίνουμε ακόμη περισσότερο τις φιλοσοφικές θέσεις του και από τη φιλοσοφία της ζωής και από μία κατανοητική των διωμάτων φιλοσοφία. Κι αυτό γιατί ο όρος «κοσμοθεωρία», ακριβώς, αν και εγκαινιάζεται από τον Kant, αναπτύσσεται στο εσωτερικό της ερμηνευτικής κυρίως παράδοσης. Ο F. E. D. Schleiermacher αντιλαμβάνεται τη θρησκεία ως «θεωρία του σύμπαντος» (*Anschauung des Universums*) ή αλλιώς ως «παρατήρηση του κόσμου» (*Weltbeobachtung*)¹¹. Το ζήτημα, μάλιστα, της χριστιανικής κοσμοθεωρίας αναπτύσσεται στη Γερμανία παράλληλα με την επικράτηση του κριτικού ιδεαλισμού¹². Τέλος, ο όρος κοσμοθεωρία αποδίδει κεντρικής σημασίας στο έργο του Dilthey, όπου αυτή φαίνεται να δομεί το σύνολο του ανθρώπινου ψυχισμού. Ο Dilthey αναγνωρίζει τρεις βασικές κοσμοθεωρίες: 1) τον νατουραλισμό, ο οποίος βασίζεται πάνω σε μία εμπειρική επιστημολογία, σε μία μηχανική μεταφυσική και σε μία ηδονιστική ηθική· 2) τον ιδεαλισμό της ελευθερίας, ο οποίος εκκινώντας από τα συνειδησιακά δεδομένα διακρίνει μία μεταφυσική του υπερ-αισθητού και 3), τον αντικειμενικό ιδεαλισμό, ο οποίος αντιλαμβάνεται το σύμπαν ως ένα όλον, ως μία κοσμική αρμονία νοημάτων¹³.

Η φιλοσοφία των κοσμοθεωριών, τέλος, δέχθηκε επικρίσεις από την φαινομενολογία του Husserl. Στο έργο του τελευταίου, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη* (1911)¹⁴, ο Husserl κατηγορεί τη φιλοσοφία των κοσμο-

11. F. E. D. Schleiermacher, *Über die religion*, hrsg. V. R. Otto, 1926¹, Πβ., στα ελληνικά, *Για τη θρησκεία*, μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Παπαζήσης, 1997, 223 σσ.

12. Πβ. Klaus Christian Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism*, αγγλ. μτφρ. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, σσ. 59 κ.επ.

13. Πβ. W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Stuttgart-Göttingen, 1977¹.

14. Edmund Husserl, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, Εισαγωγή, μτφρ., σχόλια Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, Ροές, 1988, κεφ.: Ιστορισμός και κοσμοθεωρησιακή φιλοσοφία, σσ. 91 κ.επ.

θεωριών για ιστορισμό και σχετικισμό. Ο Husserl δεν βλέπει, κατ' αρχάς, όπως ο Dilthey, κάποια διαφορά μεταξύ κοσμοθεωριών όπως η δρησκεία ή η τέχνη και επιστημονικών μορφωμάτων· κοσμοθεωρίες και επιστημονικά μορφώματα είναι προϊόντα ιστορικής εξέλιξης και ενέχουν το ίδιο αντικειμενική εγκυρότητα. Η διάκριση μεταξύ τους οδηγεί σε «ακραίο σκεπτικιστικό υποκειμενισμό» (σ. 95). Το πρόβλημα, κατά τον Husserl, συνίσταται στο είδος της φιλοσοφίας που απαιτεί η εποχή μας να καλλιεργήσουμε. Η ιστορική εναλλαγή μεταξύ φιλοσοφικών συστημάτων δεν αναιρεί σε τίποτε την προσπάθεια για την οικοδόμηση μία έγκυρης επιστημονικά φιλοσοφίας. Η κοσμοθεωρησιακή φιλοσοφία αντίθετα, ως προϊόν του ιστορικού σκεπτικισμού, δεν μπορεί ν' ανταποκριθεί διόλου στο αίτημα αυτό, προτιμώντας να είναι θεωρία για τον κόσμο μάλλον παρά επιστήμη του κόσμου. Πιο κάτω, ο Husserl συγκρίνει την κοσμοθεωρησιακή φιλοσοφία με τη γενική παιδεία (για την οποία ήδη ο Αριστοτέλης, όπως γνωρίζουμε, επέκρινε τους φιλόσοφους της Ακαδημίας). Ακόμη περισσότερο, ο Husserl προσεγγίζει την ιδέα της κοσμοθεωρίας προς εκείνη της κατά παράδοση σοφίας, της εναρμονισμένης με το κατά παράδοση, επίσης, πρότυπο του ενάρετου ανθρώπου. Οι κλασικές φιλοσοφίες ήταν συνάμα επιστημονικές και κοσμοθεωρησιακές φιλοσοφίες. Στη νεώτερη όμως εποχή επήλθε πλήρης διάκριση μεταξύ επιστήμης και κοσμοθεωρίας. Οι επιστημονικές ανακαλύψεις αναμφίβολα αποτελούν παρακαταθήκη της κάθε φορά ανανεούμενης κοσμοθεωρίας. Ωστόσο, η παρακαταθήκη αυτή δεν εγγυάται τη συνέχεια της ερευνητικής προσπάθειας την οποία έχει πλήρως επωμιστεί η νεώτερη επιστήμη. Προς το πρότυπο αυτό της νεώτερης επιστήμης οφείλει να συντονιστεί και η φιλοσοφία της εποχής μας, αν θέλει να είναι επιστημονικά αυστηρή, όχι βέβαια κατά δετικιστικό τρόπο, απομιμούμενη τις μερικές δετικές επιστήμες, αλλά ανταποκρινόμενη στην κλήση και στην πρόκληση της εποχής¹⁵.

Μετά την σύντομη αυτή περιήγηση στην αξία που εξέλαβε η φιλοσοφία των κοσμοθεωριών στα μάτια διαφόρων γερμανών φιλοσόφων, γί-

15. Οι ιδέες αυτές του Husserl δεν απέχουν πολύ από εκείνες του Rickert, αν και το τι είναι επιστημονική φιλοσοφία οπωσδήποτε γίνεται διαφορετικά αντιληπτό από τους δύο στοχαστές. Οφείλουμε, πάντως, να σημειώσουμε ότι η μελέτη περί *Φιλοσοφίας ως αυστηρής επιστήμης* δημοσιεύθηκε στην επιθεώρηση *Logos* που όπως είπαμε εξέδιδε ο Rickert.

νεται προφανές ότι η χρήση του όρου «κοσμοθεωρία» σημαίνει μία κάποια αντινομική θέση στη φιλοσοφία του Θεοδωρακόπουλου. Χωρίς να προσχωρεί ούτε στον υπαρξισμό, ούτε στη φιλοσοφία της ζωής, ο Θεοδωρακόπουλος εμμένει τόσο σε μία κριτικιστική στάση όσο και σε μία επιθυμία για μία εκ νέου κατάφαση του υψηλού ρόλου της μεταφυσικής. Ως προς αυτό το τελευταίο, υπερβαίνει τα διδάγματα της μαθητείας του κοντά στον Rickert. Είναι ωστόσο ζήτημα προς διερεύνηση, πόση αξία μπορούμε να δώσουμε στην υπέρβαση αυτή και μήπως, αν και ενστερνίζεται κάπως την ιδέα της κοσμοθεωρησιακής φιλοσοφίας, παραμένει, ουσιαστικά, ο Θεοδωρακόπουλος καλός μαθητής του Rickert. Το κείμενο των αναμνήσεών του από τα χρόνια μαθητείας του στην Χαϊδελβέργη είναι και σε αυτό το σημείο αποκαλυπτικό. Ο Rickert έμαθε στον Θεοδωρακόπουλο ότι και τα πλέον στοιχειώδη εμπειρικά δεδομένα αποτελούν αξίες, ότι συνεπώς ο λόγος διαμεσολαβεί πάντοτε στον άνθρωπο μεταξύ αυτού και της περιρρέουσας πραγματικότητας. Ο Θεοδωρακόπουλος μοιάζει να υιοθετεί πλήρως την κριτική στάση του Rickert τόσο απέναντι στη φιλοσοφία της ζωής όσο και απέναντι στη φαινομενολογία. Η μεν πρώτη δεν μπορεί να υπάρξει ως φιλοσοφία αφού η ζωή, ως ζωή απλώς, δεν μπορεί να δεμελιώσει καμμία φιλοσοφική ερμηνεία, ενώ η φαινομενολογία αδυνατεί πλήρως να συγκροτήσει σύστημα. Την εποχή της γερμανικής φοιτήσεως του Θεοδωρακόπουλου, οι Γερμανοί φοιτητές αντιπαδούσαν την συστηματική σκέψη. «ενώ για μένα», γράφει, «η σκέψη αυτή είχε μεγάλη γοητεία»¹⁶. Στην αντιπάθεια αυτή, άλλωστε, προς τη συστηματική σκέψη διακρίνει ο Θεοδωρακόπουλος, έναν από τους λόγους άνοδου του ναζισμού. Η συστηματικότητα του Rickert ήταν αυτό που τον έδελξε πάνω απ' όλα, ενώ τα μαθήματα του Jaspers θα του ήταν αφόρητα, χωρίς τη λογική συνέπεια που διέκρινε τον πρωτεργάτη του υπαρξισμού. Δεν είναι λοιπόν κάποια διαφορά στο ζήτημα της επιστημονικότητας που διακρίνει τον Θεοδωρακόπουλο από τον Rickert. Σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το κεφάλαιο περί Rickert των αναμνήσεών του, καταφάσκει ο λογικός χαρακτήρας της φιλοσοφικής κοσμοθεωρίας όπως τον εννοεί ο συγγραφέας (σ. 103): «το γεγονός ότι στην εποχή μας», γράφει, «υπάρχει μία αντιπάθεια προς την συστηματική σκέψη, αν και από τ' άλλο μέρος υπάρχει μεγάλη νοσταλγία για μία κοσμοθεωρία, οφείλεται κατά τον Rickert σε μία παραγνώριση του σκοπού της φιλοσοφίας. Βεβαίως υπάρχουν και είδη κοσμοθεωρίας ή συ-

16. *Αγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, ό.π., σ. 104.

μπεριφοράς του ανθρώπου προς τον εαυτό του και τον κόσμο χωρίς θεωρητικό χαρακτήρα, όπως είναι η κοσμοθεωρία που προσφέρει η θρησκεία, καθώς επίσης και η τέχνη. Με τα είδη αυτά της κοσμοθεωρίας όμως δεν έχει σχέση η φιλοσοφική κοσμοθεωρία, η οποία έχει πάντοτε λογικό χαρακτήρα και στηρίζεται στο σύνολο των προβλημάτων της ζωής και του κόσμου»¹⁷.

Η σχέση, όμως, του Θεοδωρακόπουλου απέναντι στη λογικότητα είναι δηλωτική μιας άλλης αντινομικής στάσης του φιλοσόφου, εκείνης απέναντι στην κριτική φιλοσοφία. Σε μία προσπάθεια υπέρβασης του στενάχωρου γι' αυτόν κριτικού μοντέλου και κινούμενος προς τη διαλεκτική ερμηνευτική, ο Θεοδωρακόπουλος θα συναντήσει πρώτα τον Hegel, πριν να καταλήξει στον Πλάτωνα¹⁸. Έτσι, αν δεν είναι το αίτημα για επιστημονικότητα που διακρίνει τον Θεοδωρακόπουλο από τον Rickert, είναι το αντικείμενο της επιστήμης που κάνει εδώ διαφορά. Για τον Rickert, όπως και για τον Husserl, αντικείμενο της επιστημονικής φιλοσοφίας είναι το νέο επιστημονικό πνεύμα· τον Θεοδωρακόπουλο, όμως, βασανίζει ιδιαίτερα το ζήτημα της παράδοσης, δηλ. της κλασικής ελληνικής φιλοσοφίας, και πιο συγκεκριμένα του Πλάτωνος. Να θυμηθούμε ότι κατά την κλασική εποχή της φιλοσοφίας, σύμφωνα με τον Husserl, κοσμοθεωρησιακή και επιστημονική φιλοσοφία ταυτίζονται. Ο Θεοδωρακόπουλος θα επιλέξει, για το υπόλοιπο της δραστηριότητάς του, να πριμοδοτήσει τη διαρκή αυτή εγκυρότητα της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας¹⁹. Συνοψίζοντας, λοιπόν, θα λέγαμε ότι η χρήση του όρου «κοσμοθεωρία» από τον Θεοδωρακόπουλο υποδηλώνει την πρωτογενή

17. Ό.π., σ. 103.

18. Δ. Κ. Μαρκής, ό.π., ιδίως σσ. 39 κ.επ.

19. Οπωσδήποτε εδώ σημαντικό ρόλο έπαιξε και η ελληνική καταγωγή του Θεοδωρακόπουλου. Όμως, η φιλοσοφική αυτή στάση του δεν ήταν άγνωστη στη Γερμανία, και μάλιστα ήταν αρκούντως ισχυρή στην ακαδημαϊκή και πανεπιστημιακή ζωή του γερμανόφωνου χώρου. Να αναφέρουμε εδώ, στη μετα-Kant περίοδο, τον Friedrich Adolf Trendelburg (1802-1872) για τον οποίο η φιλοσοφία, ως αναζήτηση της σοφίας είναι κοσμοθεωρία, αλλά ως επιστήμη είναι η μελέτη ειδικότερα του αριστοτελισμού (πβ. Klaus Christian Köhnke, ό.π., σσ. 16 κ.επ.). Στο ίδιο κλίμα, ο Θεοδωρακόπουλος αναφέρει τον καθηγητή στην Βασιλεία της Ελβετίας Karl Jöel, ο οποίος ήταν ειδικός του ξενοφώντειου Σωκράτη αλλά και συγγραφέας ενός έργου με τίτλο *Μεταβολές των κοσμοθεωριών. Μία ιστορία της φιλοσοφίας ως φιλοσοφία της ιστορίας* (1928-1930)· πβ. *Αγαπημένη μου Χαϊδελβέργη*, ό.π., σσ. 70-71. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι κοσμοθεωρησιακή φιλοσοφία και ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας δεν ήταν διόλου ασυμβίβαστες στην γερμανόφωνη ακαδημαϊκή άσκηση της φιλοσοφίας, τουλάχιστον την εποχή της μαθητείας του Θεοδωρακόπουλου στη Χαϊδελβέργη.

και ολοένα αυξανόμενη τάση του για συμφιλίωση των συστηματικών ενδιαφερόντων του με την ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας, και ιδιαίτερα με τον πλατωνισμό.

Στο μεθοδολογικό επίπεδο, ο Θεοδωρακόπουλος εκκινώντας από ένα ιδιανικό της «λογικής αναπαραστάσεως» των φιλοσοφικών κειμένων προχωρεί στο ιδανικό μίας «ιστορικής αναπαραστάσεως αυτών»²⁰. Η συγκρότηση φιλοσοφικής κοσμοθεωρίας αποδίδει δεδομένο της κλασικής παράδοσης και ιστορικό αίτημα του παρόντος. Αυτό σημαίνει ότι, κατά τη διαδρομή της ιστορίας, το αρχαιοελληνικό ιδανικό της φιλοσοφικής κοσμοθεώρησης υπέστη μία έκλειψη. Αυτό τόνιζε ο Θεοδωρακόπουλος στο προαναφερθέν κείμενό του για την απουσία της κοσμοθεωρίας στα πλαίσια της βυζαντινής φιλοσοφίας. Η νοσηριαρχική και η υποστασιακή θεώρηση του κόσμου, λοιπόν, συνυπήρχαν αρμονικά στην αρχαιοελληνική φιλοσοφία. Η ανάπτυξη θρησκευτικών κοσμοθεωριών, στη συνέχεια, συνιστά, κατ' αυτόν, —σύμφωνα και με τις νεοκαντιανές καταβολές του— ένα διαφορετικό φαινόμενο. Ήδη, σε κείμενο της νεότητάς του, έγραφε ο Θεοδωρακόπουλος: «Η εσωτερική αντινομία όλων αυτών των εποχών της ιστορίας (ας τις ονομάσουμε δεοκρατικές) είναι, ότι ζητούν να προσδιορίσουν το υπερβατό είναι με χαρακτηρισμούς που παίρνουν από τα δύο άλλα είδη του είναι, από το αντικείμενο και το εγώ, οπότε σιγά-σιγά το υπερβατό ον υποκειμενοποιείται· προσλαμβάνει όλους τους χαρακτηρισμούς του υποκειμένου, γίνεται προσωπικότητα. Από την εσωτερική αυτή αντινομία πηγάζει και η ειρωνία που ενέχουν όλοι αυτοί οι χαρακτηρισμοί, γιατί με όλους αυτούς τους χαρακτηρισμούς επιτυγχάνει κανείς το αντίθετο από εκείνο που επιδιώκει· δεν φθάνει ποτέ στο χαρακτηρισμό του υπερβατού “είναι”, αλλά μένει πάντα μέσα στο διχασμό, που διέπει το εγώ και εκείνο που είναι απέναντί του. Η ειρωνία όμως αυτή υπάρχει μονάχα για όσους στέκουν έξω από την ιστορική αυτή εποχή· σε κείνους που προσδιορίζονται απόλυτα από την ιδέα της θεότητας - του υπερβατού - δεν είναι αισθητή. Σύμβολο αυτής της απόλυτης ενότητας των πάντων, της συμπτώσεως όλων μέσα σε μία υπερβατική αρχή, είναι η γοτδική εκκλησία· αυτή συμβολίζει την υπερβατική κοσμοθεωρία και την εποχή που ζήτησε να λυτρωθεί από τον διχασμό του υποκειμένου και αντικειμένου»²¹.

20. Δ. Κ. Μαρκής, ό.π., σ. 54.

21. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, Ο γερμανικός ιδεαλισμός και η σημερινή γερμανική φιλοσοφία, *Αρχείο Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* 1935/1, σ. 91.

Προκειμένου να καταστήσουμε σαφέστερο το διαλεκτικό, ερμηνευτικό χαρακτήρα της έννοιας «κοσμοθεωρία» στον Θεοδωρακόπουλο, χρήσιμο θα ήταν να ήταν να τη συγκρίνουμε με τη χρήση του όρου που κάνει ο παλαιότερός του Ν. Λούβαρις, ο οποίος μάλιστα εξέδωσε και επιδεώρηση με τον τίτλο Κοσμοθεωρία. Για τον Λούβαρι, όπως και για τον Θεοδωρακόπουλο, «μόνον κατά τους μέσους αιώνες κατόρθωσαν οι λαοί της δυτικής Ευρώπης να ζήσουν επί μακρόν υπό την αιγίδα μίας ενιαίας κοσμοθεωρίας». Ο Λούβαρις έχει συνείδηση του κατακερματισμού που υπέστησαν οι παλαιότερες κοσμοθεωρίες λόγω της επιβολής των νεωτέρων επιστημών. Με τη μεσολάβηση, όμως, της «φιλοσοφίας της ζωής» εμφανίζεται επιτακτική η ανάγκη της εγκαθίδρυσης μίας νέας ενότητας. Στην ανάγκη αυτή υπακούει και η έκδοση του περιοδικού Κοσμοθεωρία, όπου κατά τον Λούβαρι, θα δημοσιεύονται μελέτες τόσο από τον πνευματικό χώρο όσο και από τις θετικές επιστήμες –πράγμα που έγινε– σε μία προσπάθεια συγκρότησης μίας νέας, ενιαίας κοσμοθεώρησης²².

Ο Θεοδωρακόπουλος απέχει από τέτοιες ενοποιητικές φιλοδοξίες που συλλαμβάνονται υπό την πίεση της «επιστήμης» και της νοσταλγίας. Η στοχαστική διάθεση παραμένει η κύρια παράμετρος της φιλοσοφικής του στάσης, όπως φαίνεται από τη συμπτωματική ανάγνωσή μας του όρου κοσμοθεωρία στο έργο του. Έτσι, στο κείμενό του για τη βυζαντινή φιλοσοφία, σημείωνε ότι οι έννοιες της φιλοσοφίας κατά τον μεσαίωνα διασώθηκαν κυρίως στον χριστιανικό μυστικισμό. Μυστικές τάσεις, ωστόσο, ομολογούσε και για την δική του φιλοσοφική πορεία, όταν έγραφε ότι σε κάποια στιγμή, «η φιλοσοφία έγινε για μένα προοδευτική εσωτερίκευση, της οποίας ολοκλήρωση είναι η μυστική ένωση»²³. Το παρόδοξο αυτό για κάποιον που πάντοτε διαδήλωνε ως αποστολή της φιλοσοφίας το «λόγον διδόναι» μετριάζεται εάν νοηθεί ως στοιχείο αυθεντικής ελληνικής φιλοσοφικής ιδιοσυγκρασίας.

22. Ν. Λούβαρις, *Κοσμοθεωρία*, *Κοσμοθεωρία*, 1931/Α', σσ. 5-12. Ο Δ. Βεζανής, σε απαντητικό σημείωμά του, αντιλαμβάνεται πλήρως τον ορίζοντα της προσπάθειας του Λούβαρι. Ενώ στην αρχή, δέχεται ότι η θετική φιλοσοφία («ανάλυση») αποτελεί τον αντίποδα της κοσμοθεωρίας («σύνθεση»), καταλήγει λέγοντας ότι μόνο η θετική φιλοσοφία μπορεί να προσφέρει τα επιμέρους προς την τελική ενοποίηση. Τοιουτοτρόπως, η θετική φιλοσοφία φαίνεται ως αναγκαστική προϋπόθεση της κοσμοθεωρίας (βλ. Ο συμβιβασμός της θετικής φιλοσοφίας με την κοσμοθεωρίαν, ό.π., σσ. 163-164).

23. Ι.Ν. Θεοδωρακόπουλος, Η φιλοσοφία ως μαρτυρία της εσωτερικής εμπειρίας, *Φιλοσοφία*, 4, 1974, σ. 487.