

αυτή εκφράζεται με τὸ γεγονὸς ὅτι σ' ὄλους τοὺς λαοὺς καὶ σ' ὄλες τις ἐποχὲς τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀναπτύσσει τις ἴδιες μορφές πλάνης, προσηλώνεται στὸν ἴδιο βαθμὸ καὶ με τὸν ἴδιο τρόπο σ' αὐτές ἔστω καὶ πρόσκαιρα, ἀναπτύσσει, ὅταν οἱ πολιτιστικοὶ ὄροι εἶναι εὐνοϊκοί, τις ἴδιες δυνατότητες νὰ τις ξεπεράσει¹ ἢ τὴν ἴδια ἐπίγνωση ὅτι εἶναι ἀξεπάραστες, ἐπίγνωση ποὺ καὶ αὐτὴ ἐξελίσσεται ἱστορικά. Ἔτσι ἄλλωστε ἐξηγεῖται καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ κριτικὴ τῆς ἀρχαίας μαντικῆς, ποὺ ἀναπτύσσει ὁ Fontenelle στὴν *Histoire des Oracles*, οὐσιαστικὰ εἶναι κριτικὴ τῶν μορφῶν ποὺ πῆρε ὁ Καθολικισμὸς κατὰ τὴ νεώτερη ἐποχὴ. Με τὴν κριτικὴ τῆς ἀρχαίας μαντικῆς ἐνισχύεται μιὰ κριτικὴ αὐτογνωσία. Ὁ ἄνθρωπος συνειδητοποιεῖ ὅτι μόνον μέχρις ἑνὸς σημείου μπορεῖ νὰ λυτρωθῆ ἀπὸ τὴν ἔλξη τοῦ φανταστικοῦ.

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Fontenelle προτοιμάζουν τις ιδέες τῶν φιλοσόφων τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ τὴν ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Ὁ Βολταῖρος συμμερίζεται τὴν ἄποψη τοῦ Fontenelle ὅτι ἡ προσήλωση στὸ θαυμαστὸ καὶ τὸ φανταστικὸ, σὲ ἀντίθεση με τὴν κρίση ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ τὸ ἀληθοφανές, παρεμποδίζει τὴ σωστὴ ἀνασύνθεση τοῦ ἱστορικοῦ παρελθόντος². Συμμερίζεται ἐπίσης τὴν ἀντίληψη ὅτι ἡ καταγραφὴ τῶν ἐντυπωσιακῶν γεγονότων ἀναστέλλει τὴν πρόοδο τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος³ γιατί ὅ,τι δὲν ἐξηγεῖται ὑπόκειται σὲ μυθοποίηση ἢ ἰδεολογικὴ παραμόρφωση. Ὅπως καὶ ὁ Fontenelle, ὁ Βολταῖρος δέχεται ὅτι βασικὸ ἀντικείμενο τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης εἶναι οἱ «μεταβολές» (*révolutions*) τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος καὶ οἱ ἀλλαγές στὶς μορφές συλλογικῆς συμπεριφορᾶς ποὺ τις ἐκφράζουν. Ὅπως καὶ ὁ Fontenelle, ὁ Βολταῖρος τονίζει ὅτι ὁ κύριος φορέας τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης εἶναι συλλογικός⁴. Γενικὰ τὸ *Essai sur l' Histoire* τοῦ Fontenelle ὀρίζει τις βασικὲς ἀρχές ποὺ ἀναπτύσσει καὶ ἐφαρμόζει σὲ σχέση με τὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ τὸ *Essai sur les mœurs et l' esprit des nations* τοῦ Βολταῖρου. Ἡ ἀναλογία ἀνάμεσα στὶς θεωρίες τοῦ Fontenelle καὶ τοῦ Βολταῖρου γιὰ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος εἶναι ἔκδηλη καὶ ἀπὸ τις ἐλλείψεις ποὺ ὑπάρχουν στὴ θεωρία τους⁵ γιὰ τὴν ἱστορικὴ γνώση. Ἡ κυριότερη ἀπὸ αὐτὲς συνδέεται με τις ἀναλύσεις τους γιὰ τὸ θαυμαστὸ καὶ τὸ φανταστικὸ καθὼς καὶ γιὰ τοὺς μύθους ποὺ τὸ ἐκφράζουν. Ἡ προσήλωση στὸ φανταστικὸ καὶ τὸ μυθικὸ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν πρώτη φάση τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μπορεῖ νὰ ἐξελιχθῆ παραπέρα ἐφό-

1. ὅπ. παρ., σ. 165.

2. *Essai sur les Mœurs*, 2, σ. 800 - 801.

3. ὅπ. παρ, 2, σ. 815 - 816.

4. ὅπ. παρ., 2, σ. 816, 904.

ὄσον ἀπαλλάσσεται ἀπὸ τὴν προσήλωσι στὸ θαυμαστὸ καὶ τὸ μυθικόν. Ὁ Fontenelle, ὁ Βολταῖρος καὶ οἱ φιλόσοφοι τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ, ποὺ θέλησαν νὰ θεωρήσουν ἱστορικὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, δὲν κατόρθωσαν νὰ ἀξιολογήσουν σωστὰ τὴν ἱστορία τῆς φαντασίας καὶ τῆς μυθοπλαστικῆς λειτουργίας του¹.

Τὴν ἔλλειψη αὐτὴ συμπληρώνει ὁ Vico, ὁ ὁποῖος καθορίζει τὴ μέθοδο ποὺ προϋποθέτει ἡ θεωρία γιὰ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Ἡ «νέα ἐπιστήμη» εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ «κοινωνικοῦ κόσμου». Ὁ κοινωνικὸς κόσμος ἐκφράζεται μὲ τὶς μορφές τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως οἱ φυσικὲς δυνάμεις ἐκφράζονται μὲ τὰ φυσικὰ φαινόμενα. Ἡ νέα ἐπιστήμη εἶναι ἡ ἐπιστήμη τοῦ πολιτισμοῦ καὶ εἰδικότερα τῶν στατικῶν καὶ ἐξελισσόμενων μορφῶν του. Ὁ Vico τὴ χαρακτηρίζει καὶ σὰν «ἱστορία τῶν ιδεῶν»². Ἰδέες εἶναι οἱ παραστάσεις κάθε μορφῆς ποὺ ἐκφράζονται μὲ τὴν ἐξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ. Οἱ ιδέες αὐτὲς προϋποθέτουν τὶς λειτουργίες τῶν ἀνθρώπινου πνεύματος. Εἰδικότερα προϋποθέτουν τὴ φαντασία καὶ τὸ συναίσθημα ποὺ ἐκφράζονται κατὰ τὴ φάση τῆς πολιτιστικῆς ἐξέλιξης, κατὰ τὴν ὁποία οἱ ἄνθρωποι πιστεύουν ὅτι τοὺς κυβερνοῦν οἱ θεοὶ καὶ ὕστερα οἱ ἥρωες³. Τὸ λογικὸ ἐπικρατεῖ κατὰ τὴ «φάση τῶν ἀνθρώπων» κατὰ τὴν ὁποία ἔχει ἐπιβληθῆ τὸ γραπτὸ δίκαιο, ποὺ καθορίζει μὲ ἀκρίβεια τοὺς κανόνες ποὺ διέπουν τὶς ἀνθρώπινες σχέσεις καθὼς καὶ τὶς ἀμοιβές ἢ τὶς ποινές ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὶς διάφορες κατηγορίες ἀνθρώπινων πράξεων, ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν τὸ ἀποτέλεσμά τους εἶναι ὠφέλιμο ἢ βλεβερὸ γιὰ τὸ κοινωνικὸ σύνολο. Ἡ ἐπιστήμη τοῦ πολιτισμοῦ, κατὰ τὸ μέτρο ποὺ καθιστᾶ δυνατὴ τὴν ἐπιστήμη τῶν βασικῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, θεμελιώνει κατὰ τὸν Vico τὴ «μεταφυσική»⁴. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ γιὰ τὴ «μεταφυσική», σὰν ἐπιστήμη ὄχι τῶν μορφῶν τοῦ ὄντος ἀλλὰ τῶν θεμελιωδῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, εἶναι αὐτὴ ποὺ υἱοθετεῖ καὶ ὁ d'Alembert μὲ ἀναφορὰ ὅμως στὸν Locke καὶ ὄχι στὸν Vico. Ἄν ἀναλογιστοῦμε ὅτι ἡ κατανόηση τῶν διαφορῶν μορφῶν πολιτισμοῦ προϋποθέτει τὸν καθορισμὸ τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, ἡ μεταφυσική μπορεῖ νὰ ὀρισθῆ ὡς πρὸς τὴ θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ, ὅπως ἡ ἀξιωματικὴ ὀρίζεται ὡς πρὸς τὴ γεωμετρία.

Ἡ νέα ἐπιστήμη, ὅπως τὴν ἀντιλαμβάνεται ὁ Vico, ἐπαληθεύεται ἀπὸ τὴ

1. Γιὰ τὴν ἄρνηση τοῦ φανταστικοῦ καὶ τοῦ θαυμαστοῦ στὸν Fontenelle, ἀπὸ τὴν ἄποψη ὅτι εἶναι ἀσυμβίβαστο μὲ τὴν εὐδαιμονία, βλ. R. Mauzi, *l' Idée du Bonheur au XVIIIe siècle*, σ. 223 - 224.

2. Jean - Baptiste Vico, *Principes de la philosophie de l' histoire*, γαλλικὸ κείμενο τοῦ Jules Michelet, Paris, Armand Colin, 1963, σ. 91.

3. ὅπ. παρ., σ. 21 - 25.

4. ὅπ. παρ., σ. 90.

«φιλολογία»¹, πού είναι ή επιστήμη τής κατανόησης τών διαφόρων μορφών πολιτισμοῦ, ὄχι μόνο τών γλωσσικῶν μνημείων ἀλλά καί τών μυθικῶν παραδόσεων καί γενικά ὅλων τών ἐπιβιώσεων τοῦ παρελθόντος σέ σχέση μέ τίς συλλογικές ἐμπειρίες, πού ἐκφράζουν καί ἐπηρεάζουν. Ἡ φιλολογία βρίσκεται στήν ἴδια σχέση μέ τή νέα ἐπιστήμη, δηλαδή τή θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ, στήν ὁποία βρίσκονται τὰ δεδομένα τής παρατήρησης καί τοῦ πειράματος μέ τίς ὑποθέσεις σέ μιᾶ θεωρία φυσικῆς. Ἡ σχέση ἀνάμεσα στή θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ, καί εἰδικότερα ἀνάμεσα στή «μεταφυσική», δηλαδή τήν ἐπιστήμη τών λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, καί τή φιλολογία, ὅπως τήν ἀντιλαμβάνεται ὁ Vico, εἶναι παρόμοια ἐπίσης μέ τή σχέση ἀνάμεσα στήν ὀρθολογική καί τήν ἐμπειρική φιλοσοφία, ὅπως τήν ἀντιλαμβάνονταν ὁ Bacon².

Ἡ συστηματική αὐτή ἐκθεση τής ἐπιστημολογίας τοῦ πολιτισμοῦ, παρά τὸ συγκινησιακὸ καί λυρικό τόνο μέ τὸν ὁποῖο ἐκφράζεται, ὁδηγεῖ τὸν Vico στήν ἄποψη ὅτι μέ τή θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ καί μέ τίς «μεταφυσικές» ἀρχές τῆς, πού ἀναφέρονται στίς λειτουργίες τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, προσδιορίζεται σαφέστερα ἀπὸ ὅ,τι εἶχε γίνει μέ τὸν Descartes τὸ κριτήριό τῆς ἀλήθειας. Ὁ Descartes εἶχε ὑποστηρίξει ὅτι ἡ μαθηματική γνώση εἶναι ἡ πιὸ βέβαιη, γιατί τὰ μαθηματικά εἶναι κατασκευὴ τοῦ λογικοῦ. Ὁ Vico προφανῶς ὑπαινίσσεται τήν ἄποψη αὐτή, ὅταν παρατηρεῖ ὅτι ἀληθινὸ εἶναι ὅ,τι ἔχει κατασκευάσει ὁ ἄνθρωπος. Ὁ πολιτισμὸς ἐκφράζει πληρέστερα τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα ἀπὸ ὅ,τι ἡ γεωμετρία μέ τὰ μεγέθη, τίς εὐθεῖες καί τίς στιγμές τῆς. Συνεπῶς ἡ θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ, πού εἶναι, σὰ «μεταφυσική», καί θεωρία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, εἶναι ἡ ἐπιστήμη πού ὁδηγεῖ στὰ πιὸ βέβαια συμπεράσματα³. Οἱ ἀπόψεις αὐτές τοῦ Vico γιὰ τή «νέα ἐπιστήμη» δείχνουν ὅτι ἡ ἱστορία τῶν ἀνθρώπινου πνεύματος περιλαμβάνει καί τήν ἱστορία τῆς φαντασίας καί τοῦ συναισθήματος. Ἡ φαντασία καί τὸ συναίσθημα δὲν ἀποτελοῦν ἀνασταλτικούς παράγοντες γιὰ τήν εξέλιξη τῶν διαφόρων λειτουργιῶν τῆς νόησης καί ιδιαίτερα γιὰ τήν εξέλιξη τοῦ κριτικοῦ πνεύματος. Ἀπὸ τήν ἄποψη αὐτή ὁ Vico ἀποσαφηνίζει τή θεωρία γιὰ τήν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης σέ πολὺ μεγαλύτερο βαθμὸ ἀπὸ ὅ,τι ὁ Bayle καί ὁ Fontenelle.

Ἀπὸ τίς ἀναλύσεις τοῦ Vico συνάγονται ἐπίσης ὀρισμένα ἄλλα συμπε-

1. ὁπ. παρ., σ. 92 - 93.

2. Πρβλ. σ. 94.

3. Στήν ἐποχή μας τήν ἀντίληψη αὐτή προσκτείνει ἡ Σχολή τῆς Φρανκφούρτης καί εἰδικότερα ὁ Max Horkheimer πού ἀφιέρωσε μιᾶ πολὺ ἐνδιαφέρουσα μελέτη στὸν Vico καί θεωρεῖ ὅτι ἡ θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ τοῦ Vico προδιαγράφει ὀρισμένες ἀρχές τῆς «Κριτικῆς θεωρίας», Βλ. Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, London, 1973, σ. 257 - 258.

ράσματα. Φιλοσοφικές άπορίες, όπως τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν πραγματικότητα τοῦ ἐξωτερικοῦ κόσμου, ὅπως μᾶς τὸν παρουσιάζουν οἱ «ιδέες» κάθε μορφῆς, ἀπὸ τὶς εἰκόνες ὡς τὶς ἐννοιες, τὶς κρίσεις καὶ τοὺς συλλογισμούς, δὲν τίθενται πιά ὅπως τὶς ἔθετε ὁ Descartes μὲ τὴν «ὑπερβολικὴ ἀμφιβολία» του, δηλαδή μὲ τὴν ἐξέταση τῆς ὑπόθεσης ὅτι εἶναι δυνατὸν ἕνα «πονηρὸ πνεῦμα» νὰ ἐξαπατάει τὸν ἄνθρωπο καὶ νὰ τοῦ παρουσιάζει σὰν πραγματικὸ ὅ,τι εἶναι φανταστικὸ¹. Ἐφόσον ὁ πραγματικὸς κόσμος εἶναι ὁ ἱστορικὸς καὶ ὁ κοινωνικὸς κόσμος, ἔπεται ὅτι ὁ πραγματικὸς κόσμος εἶναι ἔργο τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα δὲν μπορεῖ νὰ ἀμφιβάλλει γιὰ τὰ ἔργα του, γιατί αὐτὰ ἐκφράζουν καὶ προεκτείνουν τὶς ἴδιες τὶς λειτουργίες του². Ἄν ἀμφιβάλλουμε γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ἔργων μας, θὰ πρέπει νὰ ἀμφιβάλλουμε καὶ γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ πνεύματός μας καὶ τελικὰ ἀκόμα καὶ γιὰ τὴν ὑπαρξὴ τῶν ἀμφιβολιῶν μας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη τῆς «νέας ἐπιστήμης», ἡ ἀπορία γιὰ τὴν πραγματικὴν ἀντικειμενικὴν πραγματικότητα τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου τίθεται σὰν ἀπορία γιὰ τὴν ἀδθεντικότητά του. Ἀναρωτιόμαστε ἂν ὁ ἱστορικὸς καὶ ὁ κοινωνικὸς κόσμος ἐκφράζει ἀδθεντικὰ σὲ μιὰ ἐποχὴ τὶς ἀναζητήσεις τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, ὅπως ἕνας καλλιτέχνης ἀναρωτιέται ἂν ὁ πίνακας ποὺ ζωγράφισε ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν εἰκόνα ποὺ εἶχε σχηματίσει μὲ τὴ φαντασία του καὶ ποὺ ἤθελε νὰ παραστήσει μὲ τὸν πίνακά του. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὴν πραγματικὴν ἀντικειμενικὴν πραγματικότητα τοῦ ἀντικειμενικοῦ κόσμου εἶναι καθαρὰ ἱστορικὸ καὶ γιὰ τὸν ἀκόλουθο λόγο. Ἡ συνείδηση, ποὺ ἀναπτύσσει ὁ ἄνθρωπος σὲ κάθε φάση τῆς ἐξέλιξης τοῦ πολιτισμοῦ γιὰ τὸ ἂν ὁ πολιτισμὸς ποὺ τὸν περιβάλλει ἐκφράζει ἢ ὄχι τὶς ἀναζητήσεις του, προσδιορίζεται ἀπὸ τὰ ἴδια του τὰ ἔργα. Ἐπίσης ἐκφράζεται μὲ τὴ «νοητικὴ ὀρολογία»³ κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Vico, ποὺ διαμορφώνεται ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον καὶ ποὺ ἀναφέρεται στὶς διάφορες μορφὲς συλλογικῆς συμπεριφορᾶς. Τὸ αἶσθημα ὅτι τὰ πολιτιστικὰ ἐπιτεύγματα τοῦ ἀνθρώπου παύουν νὰ ἐκφράζουν τὶς ἀναζητήσεις του ἀναπτύσσεται στὸ τέλος καθεμιᾶς ἀπὸ τὶς τρεῖς κύριες φάσεις τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀναπτύσσει διαρκῶς καινούργιες ἀνάγκες. Τὰ ἐπιτεύγματά του τὸν ὠθοῦν στὴ συνειδητοποίηση νέων ἀναγκῶν καὶ γι' αὐτὸ νιώθει ὅτι τὰ ἐπιτεύγματα αὐτὰ δὲν τὸν ἐκφράζουν. Φιλοσοφικὲς θεωρήσεις ὅπως ἡ «μελέτη τοῦ θανάτου» τοῦ Πλάτωνα καὶ ἡ «ὑπερβολικὴ ἀμφιβολία» τοῦ Descartes ἐκφράζουν τὴ διάσταση αὐτή, ποὺ ἡ ἐγγελευμένη διαλεκτικὴ θὰ χαρακτηρίσει ἀργότερα σὰν ἀντίθεση, ἀνάμεσα στὰ ἔργα καὶ στὶς ἀνάγκες τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως τὶς συνειδητοποιεῖ μέσα ἀπὸ τὶς κοινωνικὲς σχέσεις του.

1. *Oeuvres Philosophiques*, T. 2, σ. 411.

2. Vico, ὅπ. παρ., σ. 91.

3. *Principes*, ὅπ. παρ., σ. 93.

Ὁ Vico ἀντιλαμβάνεται σαφέστερα ἀπὸ ὅσο ὁ Bayle καὶ ὁ Fontenelle ὅτι ἡ θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ προσφέρει τὴν ἀσφαλέστερη μέθοδο γιὰ τὴ μελέτη τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Ἀντιλαμβάνεται ἐπίσης ὅτι ἡ φαντασία καὶ τὸ συναίσθημα εἶναι δυνατὸ νὰ μελετηθοῦν ἱστορικά, ὅπως ἡ νόηση καὶ τὸ λογικόν, γιατί ἡ ἐξέλιξή τους αὐτὴ καθ' ἑαυτὴ ἔχει ἱστορικὸ χαρακτήρα, ἐπίσης γιατί προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἐξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ καὶ ἐκφράζεται μὲ αὐτὴν.

Μὲ τις ἀναλύσεις τοῦ Vico ἐντάσσεται τὸ θρησκευτικὸ συναίσθημα στὴ θεωρία γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης. Πληρέστερα ἀπὸ ὅσο ὁ Fontenelle, ὁ Vico ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ γένεση τοῦ θρησκευτικοῦ συναισθήματος δὲν ἐξηγεῖται μόνο ἀπὸ τὶς προσπάθειες μιᾶς κοινωνικῆς κατηγορίας νὰ ἐξαπατήσῃ τὶς ἄλλες καὶ νὰ ἐπιβληθῇ πάνω σ' αὐτές. Ἄλλωστε οἱ ἄνθρωποι «ἐξαπατῶνται», ὅταν οἱ κοινωνικοὶ ὅροι, ὅπως διαμορφώνονται ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξη, καθιστοῦν ἀναγκαῖα τὴν ἐξαπάτησή τους. Ὁ Vico ἀποσαφηνίζει τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ Χριστιανικὴ πίστη καὶ τὴ θεωρία γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης. Αὐτὸ συνάγεται ἀπὸ τὸ αἴτημά του νὰ ὑποκατασταθῇ στὴ φυσικὴ θεολογία μιὰ κοινωνικὴ ἢ πολιτιστικὴ θεολογία (*theologia civilis*)¹. Τὸ αἴτημα αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ Θεῖα Πρόνοια ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο σὰ δημιουργὸ καὶ φορέα πολιτισμοῦ καὶ ὄχι μὲ τοὺς νόμους τῆς φύσης. Ἐτσι τὸ θεολογικὸ «πρόσωπο» τοῦ ἀνθρώπου, τὸ σύνολο δηλαδή τῶν χαρακτηριστικῶν του ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ τὸ Θεό, εἶναι συνυφασμένο μὲ τὸ ἱστορικὸ «πρόσωπό» του, τὸ σύνολο τῶν χαρακτηριστικῶν του ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ σχέση του μὲ τὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ ποὺ δημιουργεῖ καὶ ἀπὸ τὴν ὁποία δημιουργεῖται.

Τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Vico διατυπώνει μὲ σαφήνεια τὶς θεμελιώδεις ἀρχές ποὺ προϋποθέτει ἡ θεωρία γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης δὲν ἔγινε ἀντιληπτὸ ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ. Αὐτὸ συνέβη καὶ γιὰ ἱστορικοὺς λόγους. Ὁ Vico παρέμεινε ἄσημος καὶ ἄγνωστος κατὰ τὴ διάρκεια τῆς ζωῆς του. Τὸ ἔργο του παρέμεινε ἄγνωστο στὴ Γαλλία μέχρι τὴν ἐποχὴ τοῦ Michelet, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ἱστορικὸς αὐτός².

Τὴν ἀντίληψη τοῦ Vico γιὰ τὴν ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος προεκτείνει ἐννοιολογικὰ ὁ Rousseau. Στὸ *Discours sur l' Origine de l' Inégalité parmi les hommes*³ ὁ Rousseau τονίζει ὅτι ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος περιλαμβάνει τόσο τὴν ἱστορία τῆς νόη-

1. *Principes de la philosophie de l'histoire*, σ. 87.

2. *Discours sur le système et la vie de Vico, Principes*, ὅπ. παρ., σ. LIX.

3. *Oeuvres Complètes III*, σ. 143, βλ. G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, σ. 525.

σης όσο και την ιστορία των συναισθηματικών εμπειριών του ανθρώπου. Η εξέλιξη της νόησης και του συναισθήματος προσδιορίζονται από τη συνείδηση των αναγκών μας. Η νόηση και οι διάφορες μορφές γνώσης στις οποίες καταλήγει εξελίσσονται προς μια κατάσταση κατά την οποία νιώθουμε ήδονη και παύουμε να νιώθουμε λύπη. Αντίστροφα οι συναισθηματικές μας εμπειρίες κατευθύνονται από τις νοητικές μας αντιλήψεις για το ευχάριστο και για το λυπηρό. Σε κάθε φάση της ιστορικής εξέλιξης σκεπτόμαστε και νιώθουμε, όπως το ζητάει ο ιστορικός και κοινωνικός μας ρόλος. Η αντίληψη αυτή για την ενότητα και την ιστορικότητα της συνείδησης προεκτείνει έννοιολογικά τις αναλύσεις του Vico. Ο Rousseau είναι πιο κοντά προς τον Vico παρά προς τους άλλους φιλοσόφους του Γαλλικού Διαφωτισμού που θεωρούσαν ότι η φαντασία και οι συναισθηματικές μας εμπειρίες αναστέλλουν την εξέλιξη της νόησής μας και κυριαρχούν στη συνείδησή μας, όταν η νόηση είναι δέσμια των προλήψεων και των δεισιδαιμονιών, που ο δεσποτισμός ή το ιερατείο μας πείθουν να δεχτούμε. Ο Rousseau συνεχίζοντας τον Fénelon, όπως και ο Hamann στην Γερμανία ή ο Burke και ο Young στην Αγγλία, αναπτύσσει έναν ιδιότυπο Διαφωτισμό που θεωρεί ότι ο άνθρωπος φωτίζεται και απαλλάσσεται από τα δεσμά της δεισιδαιμονίας και των προλήψεων με τις συναισθηματικές του εμπειρίες περισσότερο από ότι με το αναλυτικό λογικό του. Μια από τις πηγές του Διαφωτισμού αυτού είναι η θεωρία του πολιτισμού του Vico.

Οι παραπάνω αναλύσεις οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η θεωρία των φιλοσόφων του Γαλλικού Διαφωτισμού για την ιστορικότητα της συνείδησης προετοιμάζεται ιδίως κατά τη μεταβατική εποχή που μπορεί να θεωρηθεί ότι αρχίζει με την ανάκληση του εδίκτου της Νάντης (1685) στη Γαλλία και με την «ένδοξη» επανάσταση στην Αγγλία (1688) και που ο P. Hazard χαρακτηρίζει σαν εποχή κρίσης της ευρωπαϊκής συνείδησης¹. Επίσης οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η θεωρία για την ιστορικότητα της συνείδησης αναπτύσσεται από την φιλοσοφία του Gassendi και από στοχαστές, όπως ο Fontenelle και ο Bayle, που εξετάζουν τα προβλήματα της ιστορικής μεθόδου και την έγκυρότητα της ιστορικής γνώσης, για να ασκήσουν κοινωνική κριτική. Η θεωρία για την ιστορικότητα της συνείδησης συνδέεται με ένα νέο είδος ορθολογισμού. Ο ορθολογισμός αυτός συνίσταται στην αντίληψη ότι το λογικό, με το οποίο σχηματίζουμε σαφείς και διακριτές έννοιες και συλλογίζομαστε αποδεικτικά, δεν έχει σαν αντικείμενο μια στατική ιεραρχία ιδεών ή άλλων υπερβατικών υποστάσεων. Δεν αποτελεί επίσης τον τρόπο ύπαρξης μιας ξεχωριστής υπόστασης, της ψυχής. Το λογικό προϋποθέτει

1. *La crise de la conscience Européenne*, τ I, βλ. ιδίως κεφ. 1 και 2.

μιά σαφή συνείδηση τῆς κοινωνικῆς καὶ πολιτικῆς λειτουργίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ κύριο ἀντικείμενό του εἶναι ὁ ἀκόμα σαφέστερος προσδιορισμὸς τῆς λειτουργίας αὐτῆς¹.

Σύμφωνα μὲ τὴν ἄποψη αὐτὴ γιὰ τὸ λογικὸ, ἡ θεωρία γιὰ τὴν ιστορικότητα τῆς συνείδησης εἶναι κατ' ἀρχὴν ἀσυμβίβαστη μὲ τὶς βασικὲς ἀρχὲς τῆς Καρτσιανῆς σκέψης, πρᾶγμα ποὺ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Descartes δὲ θεωρεῖ τὴν ιστορικὴ γνώση σὰν ἐπιστημονικὴ. Ὅσο ἡ νόηση προσδιορίζεται ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ στὸ παρελθόν, τόσο μεγαλύτερη εἶναι ἡ ἐξάρτησή της ἀπὸ τὴν ἀθθεντία, τὸ φανταστικὸ καὶ τὸ θαυμαστό, τόσο λιγότερο σαφεῖς καὶ διακριτὲς εἶναι οἱ ἰδέες ποὺ σχηματίζει². Ὅταν ἡ ἠθικὴ συνείδηση προσδιορίζεται ἀπὸ ὀρισμὲνα πρότυπα τοῦ παρελθόντος, ἡ ἐξέλιξή της πρὸς τὴν ἠθικὴ τελειότητα, ποὺ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀρετὴ τῆς μεγαλοψυχίας καὶ τὴν κατάστασιν τῆς εὐδαιμονίας³, ἀναστέλλεται ἢ ἐπιβραδύνεται. Ἡ ἐξέλιξη αὐτὴ δὲν ἔχει ἱστορικὸ χαρακτήρα, γιὰτὶ προσδιορίζεται ἀπὸ τὶς ἔμφυτες ἔννοιες ποὺ ἔχουμε γιὰ τὸ Θεὸ ἢ γιὰ τὸν ἑαυτὸ μας σὰ «σκεπτόμενο ἐγώ». Συντελεῖται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴ σχέση τῆς συνείδησης μὲ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον. Ἡ ἀνεξαρτησία αὐτῆς τῆς συνείδησης ἀπὸ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον ἐκδηλώνεται στὴν ἄποψη τοῦ Descartes γιὰ τὴν εὐδαιμονία. Κατὰ τὴν ἀντίληψή του εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὴν «εὐτυχία», δηλαδὴ ἀπὸ ὄλους τοὺς κοινωνικοὺς ὄρους ποὺ διευκολύνουν τὴν πραγματοποίηση τῶν προθέσεών μας, ἐφόσον εἶναι ἄξιες ἠθικῆς ἐπιδοκιμασίας. Κάποια σχέση τῆς συνείδησης στὸ σύνολό της μὲ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον προϋποθέτουν οἱ κανόνες τῆς προσωρινῆς ἠθικῆς, ἰδίως ὁ κανόνας σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο οἱ πρακτικὲς ἀποφάσεις πρέπει νὰ λαμβάνονται σύμφωνα μὲ τὶς ἠθικὲς ἀντιλήψεις ποὺ πραγματικὰ υἱοθετοῦν «οἱ πιὸ μετριοπαθεῖς»⁴. Οἱ κανόνες αὐτοὶ ὅμως ἰσχύουν μόνο γιὰ τὸν Descartes σὰν πρόσωπο. Ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ καθορίσει μιὰ μέθοδο ποὺ νὰ ἔχει εὐρετικὴ ἀξία γιὰ τὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα.

Ὁ σκοπὸς τους εἶναι νὰ ἀποφύγει ὁ Descartes τὶς περιττὲς συγκρούσεις μὲ τὴν κοινωνία στὴν ὁποία ζεῖ. Ἡ ἰσχὺς τους εἶναι προσωρινή. Ὁ Des-

1. Βλ. G. Kortian, *Le problème de l' «Aufklärung», Les Etudes Philosophiques*, 28, 1973, σ. 297. Πάνω σ' αὐτὴ τὴν ἀντίληψη γιὰ τὸ λογικὸ θεμελιώνεται ἡ συσχέτιση τῆς φιλοσοφίας τοῦ Διαφωτισμοῦ μὲ τὴν κριτικὴ θεωρία τῆς Σχολῆς τῆς Φρανκφούρτης.

2. *Oeuvres Philosophiques*, ἐκδ. F. Alquié, 1, σ. 86. Σύμφωνα μὲ τὸ *Discours de la Méthode* ὁπ. παρ., 1, σ. 573 ὁποῖος ἀσχολεῖται πολὺ μὲ τὸ παρελθόν, τείνει νὰ υἱοθετήσῃ μιὰ στάση φυγῆς ἀπέναντι στὴν ἐποχὴ του. Πρβλ. καὶ R. G. Collingwood, *The Idea of history* σ. 59 - 60.

3. *Lettres à Elizabeth*, 21 Ἰουλίου 1645 καὶ 18 Αὐγούστου 1645, ὁπ. παρ., 3, σ. 585, 596 - 598.

4. *Discours de la Méthode*, F. Alquié, Descartes, *Oeuvres philosophiques*, 1, σ. 593.

scartes τους υιοθετεί ύστερα από ελεύθερα παρμένη απόφαση, όπως δεχόμαστε τους κανόνες μιας ομάδας παικτών, όταν αποφασίζουμε να πάρουμε μέρος στο παιχνίδι τους. Η προσωρινή ήθικη λοιπόν δεν προϋποθέτει ούτε θεμελιώνει την αντίληψη ότι η συνείδηση προσδιορίζεται από τις αξίες που υιοθετούνται από το κοινωνικό περιβάλλον ή ότι μπορεί να επηρεάσει τις κοινωνικές, πολιτικές ή πολιτιστικές εξελίξεις.

Μια τέτοια αντίληψη, ότι η φωτισμένη ήθικη συνείδηση μπορεί να επηρεάσει τις κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις, φαίνεται εκ πρώτης όψεως να απορρέει από τις απόψεις του Descartes για την όρθη σχέση του ήγεμόνα με τους υπηκόους του¹. Ο Descartes δέχεται ότι όλοι είναι δυνατό να είναι μεγαλόψυχοι, να νιώθουν και να πράττουν κατά τρόπο που να φανερώνεται η δύναμη και η ελευθερία της βούλησής τους. Συνεπώς η σχέση του ήγεμόνα προς τους υπηκόους του πρέπει να θεμελιώνεται πάνω στο «θαυμασμό» και την εκτίμηση των υπηκόων προς τον ήγεμόνα και όχι πάνω στο φόβο τους γι' αυτόν, όπως δίδασκε ο Machiavelli². Ωστόσο οι αναλύσεις αυτές του Descartes για την πολιτική σχέση ήγεμόνα και υπηκόων έχουν καθαρά δεοντολογικό χαρακτήρα. Δείχνουν ίσως ότι η φωτισμένη συνείδηση πρέπει να εκφραστεί και σε σχέση με την πολιτική και κοινωνική τάξη. Δε δείχνουν όμως ότι αυτό είναι ιστορικά αναγκαίο να συμβη ή έστω δυνατό. Η σχέση της συνείδησης με την κοινωνική και την πολιτειακή τάξη μένει και από την άποψη αυτή συμβατική και έξωτερική. Οι αναλύσεις του Descartes οδηγούν στο συμπέρασμα ότι στον προσδιορισμό της συνείδησης από το κοινωνικό περιβάλλον αντιστοιχεί μάλλον η συγκεκριμένη γνώση παρά αυτή που εκφράζεται με σαφείς και διακριτές έννοιες.

Ο Καρτεσιανισμός δε θεμελιώνει τη θεωρία για την ιστορικότητα της συνείδησης και γιατί τονίζει το ατεξούσιο, πράγμα που σημαίνει ότι οι αποφάσεις του ανθρώπου λαμβάνονται ανεξάρτητα από τους κοινωνικούς και πολιτιστικούς όρους κάτω από τους οποίους πραγματοποιούνται. Η φιλοσοφία του Spinoza, όπως είναι γνωστό, αποκλείει την ύπαρξη του ατεξούσιου. Γι' αυτό το λόγο μπορεί να λεχθή ότι δημιουργεί τις προϋποθέσεις για μια θεωρία για την ιστορικότητα της συνείδησης. Σε σχέση με την ελευθερία μια τέτοια θεωρία προϋποθέτει πώς είναι δυνατό ο άνθρωπος να είναι ελεύθερος. Είναι ελεύθερος, όταν μπορεί να κάνει αυτό που θέλει. Δεν είναι όμως δυνατό να θελήσει ό,τιδήποτε³. Ο Spinoza εξάλλου χωρίζει την έννοια του ανθρώπου από την έννοια της υπόστασης. Ο άνθρωπος δεν

1. *Lettre à Elisabeth*, Σεπτ. 1646, 3, σ. 665 - 671.

2. Όπ. παρ., 3, σ. 668-670, πρβλ. H. Gouhier, *Descartes*, Paris 1973, σ. 252-280.

3. Voltaire, *Mélanges*, σ. 186 - 192, 886 - 888. Ο Βολταίρος εκφράζει άπλουστευμένα την άποψη του Spinoza για την ελευθερία. *Ηθική Δ*, Πρόταση XIX-XXV, Παράρτημα (κεφ. I - III), Ε, πρόταση X και Σχόλιο.

είναι υπόσταση αλλά τρόπος ύπαρξης του κατηγορήματος της έκτασης του Θεού ή της φύσης, σε σχέση με το σώμα του, και του κατηγορήματος της νόησης του Θεού ή της φύσης σε σχέση με το πνεύμα του. Η διάρκεια της ύπαρξής του προσδιορίζεται από τη σχέση του με όλα τα άλλα έκτατα και νοητά αντικείμενα που συνιστούν τη δημιουργημένη φύση¹. Οι αρχές αυτές της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας του Spinoza καθιστούν δυνατή την θεμελίωση μιας αιτιολογικής εξήγησης του ανθρώπου που να αποφεύγει τους ταυτολογικούς καθορισμούς. Η θεωρία του πολιτισμού σαν επίσημη του ανθρώπου καταλήγει σε μια τέτοια εξήγηση.

Από τον καθορισμό του ανθρώπου σαν όντος που διαρκεί, διατηρώντας και αναπτύσσοντας τη σωματική και νοητική οντότητά του, συνάγεται ότι η ανθρώπινη γνώση αναπτύσσεται και αυτή από την εικόνα, που παρουσιάζει τα πράγματα μεμονωμένα και που μάς κάνει να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο το σώμα μας και η συνείδησή μας δέχονται την επίδραση των άλλων φυσικών όντων². Η ανάπτυξη αυτή οδηγεί τελικά στη «νοητική έποπτεία του συνόλου». Η γνώση αυτή μάς επιτρέπει να θεωρήσουμε το κάθε όν σε σχέση με τα κατηγορήματα της έκτασης και νόησης, που συνιστούν μαζί με άπειρα άλλα τη φύση ή το Θεό, και σε σχέση με τα διάφορα άλλα φυσικά αντικείμενα³. Η ανάπτυξη της γνώσης από την εικόνα στη νοητική έποπτεία έχει το χαρακτήρα της μετάβασης από το μέρος στο όλο. Παρόλο που η τελική μορφή, στην οποία τείνει η γνώση κατά την ανάπτυξή της, είναι προκαθορισμένη, θα ήταν δυνατό να θεωρηθώ ότι η ανάπτυξη της γνώσης έχει ιστορικό χαρακτήρα. Αυτό συμβαίνει γιατί καθεμιά από τις φάσεις της, π.χ. ή φάση της γνώσης από άοριστη έμπειρία, αποτελεί την αναγκαία προπαρασκευή για την επόμενη, τη γνώση που εκφράζεται με τις «κοινές έννοιες». Συνάμα καθεμιά από τις φάσεις της γνωστικής αυτής ανάπτυξης είναι διαφορετική από τις άλλες, όπως είναι καθεμιά από τις φάσεις της εξέλιξης ενός πολιτισμού. Στον παραπάνω χαρακτηρισμό σύμφωνα με τον οποίο η ανάπτυξη της γνώσης έχει ιστορικό χαρακτήρα θα ήταν δυνατό να προβληθώ μια εύλογη αντίρρηση. Πρόκειται για καθαρά λογική ανάπτυξη και όχι για ιστορική εξέλιξη ή έστω για εξέλιξη που συντελείται στο χρόνο. Ο Spinoza καθορίζει την ανάπτυξη της γνώσης σύμφωνα με τη μέθοδο της «μάθησης», δηλαδή της Ευκλείδειας γεωμετρίας. Ωστόσο το λογικό χαρακτήρα της ανάπτυξης αυτής γνωρίζει μόνο όποιος έχει την νοητική έποπτεία του συνόλου. Όποιος δέν την έχει νοεί την ανάπτυξη αυτή σύμφωνα με την κατηγορία της διάρκειας⁴, δηλαδή ιστορικά.

1. *Ηθική Α*, πρόταση XXVIII, XXIX, σχόλιο.

2. *Ηθική Β*, πρόταση XVI, πόρισμα II.

3. *Ηθική Β*, πρόταση XL, σχόλιο II.

4. *Ηθική Β*, πρόταση XLV, σχόλιο.

Ἐξάλλου ἡ ἀνάπτυξη τῆς γνώσης δὲ χωρίζεται ἀπὸ τὴ συναισθηματικὴ καὶ συγκινησιακὴ ἀνάπτυξη ποὺ ἐμφανίζεται σὰ μιὰ μετάβαση ἀπὸ τὸ πάθος, τὴ συναισθηματικὴ ἐμπειρία ποὺ νιώθουμε, ὅταν κάποιον ἄλλο ὄν εἶναι ἰσχυρότερο ἀπὸ μᾶς καὶ ἐπηρεάζει τὸν τρόπο ὑπαρξῆς μας, ὅπως ἐκφράζεται μὲ τὴ διάρκεια, στὴν «ἐνέργεια», ποὺ εἶναι ἡ συναισθηματικὴ ἐμπειρία ποὺ νιώθουμε, ὅταν ἐμεῖς προσδιορίζουμε εἴτε νοητικὰ εἴτε σωματικὰ τὸν τρόπο ὑπαρξῆς τῶν ἄλλων ὄντων¹. Ἡ συναισθηματικὴ ἢ συγκινησιακὴ αὐτὴ ἀνάπτυξη ἔχει σὰν κοινὸ θεμέλιο μὲ τὴ γνωστικὴ ἀνάπτυξη τὴν τάση νὰ διατηροῦμε καὶ νὰ ἀναπτύσσουμε τὴν ὄντοτά μας. Ἔτσι ἡ ἴδια ἡ φύση μας ἐκφράζεται μὲ τὴ γνωστικὴ καὶ συναισθηματικὴ μας ἱστορία. Ἡ ἄποψη ὅτι εἶναι νόμιμο νὰ γίνεται λόγος γιὰ γνωστικὴ καὶ συναισθηματικὴ ἢ συγκινησιακὴ ἱστορία ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἡ γνωστικὴ καὶ συναισθηματικὴ μας ἀνάπτυξη προσδιορίζεται καὶ ἀπὸ πολιτειακοὺς, πολιτιστικοὺς καὶ κοινωνικοὺς ὄρους. Ὁ δεσποτισμὸς λ.χ. τὴν ἀναστέλλει καὶ μᾶς καθηλώνει στὴν «παραστατικὴ» γνώση, εἴτε εἶναι «ἐξ ἀκοῆς» εἴτε εἶναι ἀποτέλεσμα «ἀόριστης ἐμπειρίας». Ὁ δεσποτισμὸς καθηλώνει ἐπίσης τὸν ἄνθρωπο σὲ μιὰ «παθητικὴ» κατάσταση ἀπὸ συναισθηματικὴ ἄποψη, κατὰ τὴν ὁποία ἐπικρατοῦν συναισθήματα, ὅπως ἡ λύπη, δηλαδή ἡ συνείδηση τῆς ἀδυναμίας μας, ὁ φόβος, δηλαδή τὸ αἶσθημα ὅτι κάποια λύπη μᾶς περιμένει στὸ μέλλον, καὶ τὸ μίσος, δηλαδή ἡ συνείδηση τῆς ἀδυναμίας μας σὲ σχέση μὲ τὸ αἶτιο, ἰδίως τὸ ἀνθρώπινο αἶτιο ποὺ τὴν προκαλεῖ². Ἀντίθετα τὸ δημοκρατικὸ πολίτευμα, ἐπειδὴ εἶναι συλλογικόν, προϋποθέτει ὅτι οἱ ἀρχόμενοι εἶναι ταυτόχρονα καὶ ἄρχοντες, ἀφοῦ συμμετέχουν στὴν ἀσκηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας. Ἀπαλλάσσει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸ αἶσθημα ὅτι ἡ τύχη του ἐξαρτᾶται ἀπὸ δυνάμεις, ποὺ δὲν ἐλέγχει. Ἡ σχέση του μὲ τοὺς ἄλλους εἶναι πηγὴ δύναμης γιατί σὲ συνεργασία μαζί τους κατευθύνει τὴν τύχη του. Ἀφοῦ εἶναι πηγὴ δύναμης εἶναι καὶ πηγὴ χαρᾶς, γιατί χαρὰ εἶναι ἡ συνείδηση τῆς αὔξησής τῆς δυνάμεις μας. Ἡ χαρὰ δὲ χωρίζεται ἀπὸ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν παραστατικὴν στὴν ὀρθολογικὴν γνώση. Ἡ μετάβαση στὴ γνώση αὐτὴ εὐνοεῖται ἀπὸ τὴν ὑπαρξὴ τοῦ δημοκρατικοῦ πολιτεύματος. Ἡ μετάβαση τῆς συνείδησης ἀπὸ μιὰ μικρότερη σὲ μιὰ μεγαλύτερη τελειότητα συντελεῖται κάτω ἀπὸ συνθήκες σὰν αὐτὲς ποὺ ὑπάρχουν στὸ Ἄμστερνταμ, ὅχι ὅμως σὰν αὐτὲς ποὺ εἶχε καθιέρωσει ὁ Φίλιππος Β΄ τῆς Ἰσπανίας³.

Ἡ μετάβαση αὐτὴ ἀπὸ τὸ δεσποτισμὸν στὴ δημοκρατία συντελεῖται κανονικὰ καὶ ἐμφανίζει τὴ μορφή, ὅχι μιᾶς ἱστορίας ἀσύνδετων γεγονότων,

1. Ἡθική Γ, πρόταση III, σχόλιο, Δ, πρόλογος, Ε, πρόταση XX, σχόλιο.

2. *Tractatus Theologicopoliticus*, Πρόλογος, *Tractatus Politicus*, Κεφ. XI § 1 καὶ *Tractatus Theologicopoliticus*, κεφ. XX.

3. *Tractatus Politicus*, κεφ. VII, § 30 καὶ *Tractatus Theologicopoliticus*, κεφ. XVI, πρβλ. J. M. Gabaude, *Philosophie compréhensive de la nécessitation libératrice*, Toulouse, 1972, σ. 293.

ἀλλὰ μιᾶς συνεχοῦς πολιτιστικῆς ἐξέλιξης. Ἦδη τὸ δεσποτικὸ πολίτευμα τείνει νὰ γίνῃ συλλογικόν, γιὰ τὸ δεσπότης εἶναι ὑποχρεωμένος νὰ στηριχθῇ σὲ πρόσωπα ἐμπιστοσύνης γιὰ νὰ ἀσκήσῃ τὴν ἐξουσίαν του. Ἐμφανίζει ἀριστοκρατικὰς τάσεις. Ἡ ἀριστοκρατία μὲ τὴ σειρά της ἐμφανίζει δημοκρατικὰς τάσεις¹. Ἔτσι οἱ πολιτειακοὶ ὅροι ποὺ εἶναι συνυφασμένοι μὲ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὴν παραστατικὴν εἰς τὴν ὀρθολογικὴν γνῶσιν, ἀπὸ τὸ πάθος εἰς τὴν ἐνέργειαν καὶ ἀπὸ τὴ λύπη καὶ τὸ μῖσος εἰς τὴν χαρὰ καὶ τὴν ἀγάπην, ἐμφανίζουν τὸν ἴδιον ἱστορικὸν χαρακτήρα ποὺ ἐμφανίζει καὶ ἡ γνωστικὴ καὶ συναισθηματικὴ ἀνάπτυξις τοῦ ἀνθρώπου.

Σὲ σχέσιν μὲ τὸν Spinoza εἶναι δικαιολογημένη ἡ χρῆσις τοῦ ὅρου «ἀνάπτυξις» καὶ ὄχι «ἐξέλιξις», γιὰ τὴ συνείδησις γνωστικὰ δὲν μπορεῖ νὰ προχωρήσῃ πέρα ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἐποπτεία τῆς φύσεως στὸ σύνολόν της, οὔτε συναισθηματικὰ πέρα ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἀγάπην τῆς φύσεως ποὺ ὀφείλεται εἰς τὴν ἠδύνην δυνάμει καὶ χαρὰν ποὺ νιώθει ὁ ἀνθρώπος ὅταν ἀναπτύσσῃ τὴ νοητικὴ ἐποπτεία τοῦ συνόλου. Ὁ ἀνθρώπος μπορεῖ νὰ γνωρίσῃ τὴ φύσιν καὶ τὴν τάξιν τοῦ κόσμου. Δὲν μπορεῖ νὰ τὴν ἀλλάξῃ. Ὁ ἀνθρώπος θὰ ἐξελισσόταν καὶ δὲ θὰ ἀναπτυσσόταν ἀπλῶς, ἂν εἶχε τὴ δυνατότητα νὰ προχωρήσῃ σὲ νέες μορφὰς γνῶσεως καὶ νέες μορφὰς συναισθηματικῆς ἐμπειρίας, πέρα ἀπὸ τὴ νοητικὴ ἐποπτεία τοῦ συνόλου καὶ τὴ νοητικὴ ἀγάπην τῆς φύσεως. Δὲ φαίνεται ὅμως νὰ τὴν ἔχει. Ὅ,τι θὰ ἦταν δυνατόν νὰ χαρακτηρισθῇ ὡς ἱστορία τῆς συνείδησεως τελειώνει μὲ τὴν τέλειαν γνῶσιν καὶ τὴν τέλειαν ἀγάπην. Ὅπωςδήποτε ἡ ἀνάπτυξις αὐτῆ τῶν γνωστικῶν καὶ συγκινησιακῶν μας δυνατοτήτων, γιὰ ὅσο διάστημα διαρκεῖ, ἔχει ἱστορικὸν χαρακτήρα, γιὰ τὸ προσδιορίζει καὶ τὴν κοινωνικὴν μας συμπεριφοράν. Ὅποιος ἔχει παραστατικὴν γνῶσιν καὶ πάθη ἀναφέρει τὸ καθῆτι εἰς τὴν ἀνάγκην νὰ διατηρηθῇ ἡ ὄντοσύνη του. Βλέπει τοὺς ἄλλους σὲ σχέσιν μὲ τὸ αἶσθημα αὐτὸ καὶ νιώθει πῶς ἀποτελοῦν ἀπειλήν γιὰ τὸν ἑαυτὸν του². Ἡ παραστατικὴ γνῶσις, ποὺ ἐκφράζεται μὲ τὴν εἰκόνα καὶ συνοδεύεται ἀπὸ τὸ πάθος, ὁδηγεῖ εἰς τὴν υἱοθέτησιν ἑνὸς συστήματος ἠθικῶν κανόνων ποὺ ἐκλογικεῖ τὸν ἀνταγωνισμόν μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων. Ἡ νοητικὴ ἐποπτεία τοῦ συνόλου καὶ τὰ ἐνεργητικὰ συναισθήματα, ὅπως ἡ χαρὰ καὶ ἡ ἀγάπη, ποὺ τὴ συνοδεύουν, περιλαμβάνουν τὴν ἐπίγνωσιν ὅτι ὁ ἀνθρώπος ἔχει καὶ κοινωνικὴν φύσιν. Συνεπῶς δὲν μπορεῖ νὰ διατηρήσῃ τὴν ὄντοσύνην του χωρὶς νὰ διατηρήσῃ καὶ οἱ ἄλλοι τὴ δικήν τους. Ἔτσι ὁ ἀνθρώπος, ποὺ ἔχει τὴ νοητικὴν ἐποπτεία τοῦ συνόλου, υἱοθετεῖ τοὺς κανόνες τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀγάπης πρὸς τοὺς ἄλλους, ἀφοῦ ἡ αὔξησις τῆς δυνάμεώς τους καὶ ἡ χαρὰ τους εἶναι αἰτία καὶ δικῆς του χαρᾶς³. Ὅταν συνειδητοποιεῖ τὴν αἰτία τῆς χαρᾶς του, παριστά-

1. J. M. Gabaude, ὁπ. παρ., σ. 294, 299.

2. Ἠθικὴ Δ, πρότασις XXXIII - XXXIV.

3. Ἠθικὴ Β, πρότασις LXXIII, σχόλιον.

νει μέσα του την αύξηση της δύναμης των άλλων. Τους αγαπάει εφόσον ή αύξηση της δύναμής τους είναι αίτια χαράς για τον ίδιο. Οί παραπάνω αναλύσεις οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ή γνωστική και συναισθηματική ανάπτυξη του ανθρώπου προσδιορίζεται από ιστορικούς όρους, ιδίως από την εξέλιξη των πολιτευμάτων. Έκφράζεται επίσης με την ιστορική εξέλιξη μιās κοινωνίας, αν θεωρήσουμε ότι ή ιστορία μιās κοινωνίας ανάγεται στη βαθμιαία μεταβολή των ανθρώπινων σχέσεων σ' αυτή.

Έκτός όμως από το σοφό, του οποίου ό,τι θά ήταν δυνατό να χαρακτηριστεί σαν ιστορία τελειώνει, όταν αναπτύσσει τη νοητική έποπτεία του συνόλου, υπάρχουν και αυτοί που δεν έχουν αναπτύξει την έποπτεία αυτή. Όρισμένοι απ' αυτούς αισθάνονται και πράττουν σά να ήσαν σοφοί χωρίς ωστόσο να είναι. Τή συνείδηση ότι υπάρχουν καθολικές αξίες που ισχύουν για όλους τους ανθρώπους και ότι πρέπει να πράττουν σύμφωνα μ' αυτές ανταποδύν από την πίστη στην «άληθινή» θρησκεία, που διδάσκει ή 'Αγία Γραφή και που συμβολίζει ό 'Ιησούς¹. Η άληθινή αυτή θρησκεία αντιστοιχεί προς το Χριστιανισμό, ιδίως όπως έρμηνευόταν από όρισμένες προτεσταντικές αίρέσεις που τόνιζαν, όπως άλλωστε και ό Spinoza, τον άλογο χαρακτήρα της διδασκαλίας για το προπατορικό άμάρτημα². Η άληθινή θρησκεία διδάσκει τον όρθο τρόπο ζωής, που θά υίοθετούσε και ό σοφός, χωρίς ωστόσο να θεμελιώνει τη διδασκαλία της πάνω στην όρθολογική γνώση, είτε πρόκειται γι' αυτήν που εκφράζεται με τις κοινές έννοιες, είτε πρόκειται γι' αυτήν όπου οδηγεί τον άνθρωπο ή νοητική έποπτεία του συνόλου. Η ήθική διδασκαλία της άληθινής θρησκείας εκφράζεται με σύμβολα και εικόνες που είναι αντιληπτές για τον άνθρωπο που ζεί σε μιá όρισμένη έποχή, λ.χ. την έποχή του Μωυσή ή την έποχή των Μακκαβαίων. Θα ήταν λοιπόν δυνατό να συμπεράνουμε, αν μάλιστα αναλογιστούμε ότι ό Spinoza άρνιέται τις άλληγορικές έρμηνείες της Γραφής που διατύπωνε ό Μαϊμωνίδης³, ότι ό τρόπος ύπαρξης της άληθινής θρησκείας είναι αποκλειστικά ιστορικός. Οί εικόνες επίσης, που χρησιμοποιεί ή άληθινή θρησκεία, δείχνουν ότι ή γνώση του όρθου τρόπου ζωής, που αναπτύσσει ό άνθρωπος με καθαρή καρδιά, είναι ιστορική και μπορεί να αναλυθί σαν ιστορικό φαινόμενο, αφού καθορίζεται από τη σχέση του με την έποχή του. Ο άνθρωπος, που πράττει το όρθο, ανεξάρτητα από την όρθολογική γνώση, το πράττει σαν ιστορικό δν. Από την άποψη αυτή συνάγεται ότι ή ιστορία, με την επιστημολογική σημασία του όρου, δηλαδή κατά τον Spinoza ή επιστήμη που έχει

1. *Tractatus Theologicopoliticus*, Κεφ. V Spinoza, *Opera*, rec. J. P. N. Van Vloten και J. P. N. Land, 2, σ. 151-153.

2. 'Επιστολή XXI, *Opera*, 3, σ. 88.

3. *Tractatus Theologicopoliticus* κεφ. I, *Opera*, 2, σ. 97.

σάν αντικείμενο τήν συμπεριφορά και τις εμπειρίες του ανθρώπου, όπως διαμορφώνονται σε μια όρισμένη εποχή, είναι τó μόνο είδος γνώσης που μπορεί να έρμηνεύσει τή συμπεριφορά του ανθρώπου που πράττει όρθά, αλλά χωρίς τή νοητική έποπτεία του συνόλου¹. 'Η άποψη του Spinoza, ότι ó άνθρωπος με τήν καθαρή καρδιά είναι μόνο ιστορικό όν, είναι συνυφασμένη με τήν αντίληψη του ότι ή συνείδηση πώς υπάρχουν ήθικοι κανόνες που δεσμεύουν όλους τους ανθρώπους, που αποτελούν μια κοινωνία, είναι γέννημα τής κατά φύσιν πολιτειακής τάξης², κατά τó βαθμό που δέ συνάγεται από τή νοητική έποπτεία του συνόλου. 'Η σχέση του ανθρώπου που έχει καθαρή καρδιά με τήν κατά φύσιν πολιτειακή είναι ανάλογη με τή σχέση του με τήν άληθινή θρησκεία³. Έτσι ή γένεση τής όρθής ήθικης συνείδησης μπορεί να έξηγηθώ σύμφωνα με τις κατηγορίες τής πολιτικής φιλοσοφίας ή τής φιλοσοφίας τής άγωγής. Σήμερα θα λέγαμε ότι μπορεί να έξηγηθώ κοινωνιολογικά. Έπειδή τώρα ή κατά φύσιν πολιτειακή τάξη είναι προϊόν τής ιστορικής εξέλιξης, είναι δυνατό να αποδοθώ στον Spinoza ή άποψη ότι ή όρθή ήθικη συνείδηση, έφόσον δέν προκύπτει από τήν τέλεια γνώση, είναι αποτέλεσμα τής ιστορικής εξέλιξης και ότι είναι αντικείμενο τής ιστορικής, και όχι τής φιλοσοφικής έπιστήμης.

Ό Spinoza προετοιμάζει από πολλές άποψεις τή φιλοσοφία του Γαλλικού Διαφωτισμού. 'Η αντίληψη του για τó λογικό δέ δικαιώνει τήν άποψη τής Goyard - Fabre ότι τó αντικείμενο του λογικού κατά τον Spinoza τοποθετείται στη σφαίρα τής όντολογίας⁴, ιδίως αν αναλογιστούμε τή διαδικασία τής μετάβασης από τήν πεπλανημένη στην άληθινή γνώση. Από τή φιλοσοφία του Spinoza συνάγεται ότι ó άνθρωπος είναι αντικείμενο έπιστήμης όσο και τά φυσικά φαινόμενα. Αυτή είναι και ή άποψη των φιλοσόφων του Γαλλικού Διαφωτισμού. Ό Spinoza άρνιόταν τήν κλίση του ανθρώπου προς τó κακό. Ουσιαστικά άρνιόταν ακόμα και τήν ύπαρξη του κακού. Έφόσον ό καθένας πράττει σύμφωνα με τις δυνατότητές του, δέν μπορούμε να πούμε ότι ό ένας πράττει τó άγαθό και ό άλλος τó κακό. Ό καθένας κάνει ό,τι μπορεί να κάνει. Οι φιλόσοφοι του Γαλλικού Διαφωτισμού δέν ήταν δυνατό να μή δεχθούν τήν ύπαρξη του κακού. Αν τήν άρνιόνταν, ή πολεμική τους κατά των προλήψεων, των δεισιδαιμονιών ή του δεσποτισμού θα ήταν άθεμελίωτη και χωρίς ήθικη δικαίωση. Ωστόσο προεκτείνουν τις αναλύσεις του Spinoza και άρνιούνται τó στατικό χαρακτήρα και τήν παντοδυναμία τής κλίσης του ανθρώπου προς τó κακό, που θα απέκλειε άλλωστε τή

1. *Tractatus Theologicopoliticus*, κεφ. 14, όπ. παρ., 1, σ. 249.

2. 'Ηθική Δ, πρόταση XXXV, σχόλιο πρόταση XXXVII, σχόλιο II.

3. J. M. Gabaude, όπ. παρ., σ. 286.

4. *La Philosophie des Lumières en France*, σ. 78.

δυνατότητα τῆς ἠθικῆς του τελειοποίησης. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Spinoza γιὰ τὴν μετάβαση τῆς νόησης καὶ τῆς συναισθηματικῆς μας ζωῆς ἀπὸ μιὰ κατάσταση μικρότερης σὲ μιὰ κατάσταση μεγαλύτερης τελειότητας βρίσκουν τὴν προέκτασή τους στὶς ἀπόψεις τῶν φιλοσόφων τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ τὴν ἀπεριόριστη δυνατότητα ποὺ ἔχει τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα νὰ τελειοποιεῖται στὸ διηνεκές.

Ἡ ἀντίληψη τῶν φιλοσόφων τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ τὸν ἱστορικὸ χαρακτήρα τῆς ἀνθρώπινης φύσης προϋποθέτει τὴν ἄρνηση τοῦ αὐτεξούσιου. Αὐτὸ συμβαίνει γιατί, ἂν ὑπάρχει τὸ αὐτεξούσιο, ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ ἀποφασίζει καὶ νὰ πράττει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν προηγούμενη ἐξέλιξή του καὶ ἀπὸ τοὺς ἱστορικοὺς καὶ κοινωνικοὺς ὄρους κάτω ἀπὸ τοὺς ὁποίους συντελεῖται ἡ πράξη του. Γι' αὐτὸ ἄλλωστε ἡ ἄποψη τοῦ Βολταίρου καὶ τῶν Ἐγκυκλοπαιδιστῶν εἶναι ὅτι εἴμαστε ἐλεύθεροι, ὅταν πράττουμε αὐτὸ ποὺ θέλουμε χωρὶς ὥστόσο νὰ ἔχουμε τὴ δυνατότητα νὰ θελήσουμε ὅ,τιδήποτε. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ προεκτείνει τὴ θεωρία τοῦ Spinoza γιὰ τὴν ἐλευθερία σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐλεύθερος, ὅταν ἔχει τὴν δυνατότητα νὰ ὑπάρχει καὶ νὰ πράττει σύμφωνα μὲ τοὺς νόμους τῆς ἀνθρώπινης φύσης¹.

Οἱ φιλόσοφοι τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ δέχονται ὅτι ἡ ἐλευθερία τῆς σκέψης εἶναι ἀναγκαῖα προϋπόθεση γιὰ τὸ φωτισμὸ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, δηλαδή γιὰ τὴ συνειδητοποίηση ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο τῶν δυνατοτήτων τῆς νόησής του καὶ τοῦ λογικοῦ του. Ἡ ἐλευθερία τῆς σκέψης συνίσταται στὸ νὰ μπορούμε νὰ δεχόμαστε συναισθηματικὰ τὶς προτάσεις ἐκεῖνες ποὺ θεωροῦμε σὰν ἀληθινές καὶ νὰ ἐκφράζουμε τὴν πίστη μας αὐτή². Ἡ ἐλευθερία τῆς σκέψης εἶναι ἀναγκαῖος ὄρος γιὰ τὴν κανονικὴ ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος. Ὅταν τὴν ἔχει, μπορεῖ νὰ ἀπαλλαγῆ ἀπὸ τὶς δεσμεύσεις τῶν προλήψεων, τῶν δεισιδαιμονιῶν ἢ ἀπὸ τὴν γοητεία τοῦ φανταστικοῦ. Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς προεκτείνουν τὶς ἀναλύσεις τοῦ Spinoza στὸ *Tractatus Theologico-politicus*³. Ὁ Spinoza θεμελιώνει τὴν ἀνάγκη τῆς ἐλευθερίας τῆς σκέψης πάνω στὴ διαπίστωση ὅτι ὁ ἄνθρωπος υἱοθετεῖ τὶς σκέψεις ἐκεῖνες ποὺ ταιριάζουν στὴ φύση του, στὴν ἐποχὴ κατὰ τὴν ὁποία ζεῖ καὶ στὸ κοινωνικὸ περιβάλλον ποὺ ἐπηρεάζει τὴ νοητικὴ του ἐξέλιξη. Εἰδικότερα υἱοθετεῖ τὶς σκέψεις ἐκεῖνες ποὺ ἀντιστοιχοῦν στὴ φάση τῆς γνωστικῆς ἀνάπτυξης στὴν ὁποία ἔχει φτάσει. Δὲν εἶναι δυνατό νὰ τοῦ ἐπιβάλλουμε σκέψεις διαφορετικὲς ἀπὸ αὐτὲς ποὺ υἱοθετεῖ. Ἄν τὸ ἐπιχειρήσουμε, οἱ

1. *Tractatus Politicus*, κεφ. II, § 7.

2. *Encyclopédie*, ἄρθρο *liberté*, βλ. A. Soboul, *Textes choisis de l'Encyclopédie*, Paris, 1952, σ. 135.

3. Κεφ. XX.

ἄνθρωποι θὰ γίνουν ὑποκριτὲς καὶ δουλικοὶ ἢ θὰ καταληφθοῦν ἀπὸ ἄλογη ἐπαναστατικότητα. Ἡ κοινωνικὴ ζωὴ δὲ θὰ ἐξελίσσεται πιά κανονικά. Ἡ ἐξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ θὰ ἀνασταλῆ. Στὴν περίπτωση αὐτὴ θὰ ἀνασταλῆ καὶ ἡ μετάβαση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος ἀπὸ τὴν παραστατικὴ γνῶση πρὸς ἐκφράζεται μὲ εἰκόνες, καὶ ἀπὸ τὴν συναισθηματικὴ ἐμπειρία πρὸς ἐκφράζεται μὲ τὰ πάθη, ἰδίως τὴ λύπη καὶ τὸ μῖσος, στὴν ὀρθολογικὴ γνῶση καὶ στὴ συναισθηματικὴ ἐμπειρία πρὸς ἐκφράζεται μὲ τὰ ἐνεργητικὰ συναισθήματα τῆς χαρᾶς καὶ τῆς ἀγάπης. Ὁ Spinoza θεωρεῖ τὴν ἐλευθερίαν τῆς σκέψης σὰν ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴ μετάβαση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος «ἀπὸ τὴ μικρότερη στὴ μεγαλύτερη τελειότητα», ὅπως ἀκριβῶς οἱ φιλόσοφοι τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ τὴ θεωροῦν σὰν ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ τὴν κανονικὴ ἐξέλιξή του. Ἡ ἐλευθερία τῆς σκέψης εἶναι ἡ ἀναγκαία προϋπόθεση γιὰ νὰ γίνει σαφὴς ἡ ἱστορικότητα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος.

Ὁ πανθεϊσμός τοῦ Spinoza περιορίζει τὴν ἀπόσταση ἀνάμεσα στὸ θεῖο καὶ τὸ ἀνθρώπινο. Τὸ θεῖο παύει νὰ ἐμφανίζεται σὰ μιὰ δύναμη πρὸς ἀποφασίζει αὐθαίρετα καὶ τῆς ὁποίας οἱ βουλὲς εἶναι ἀνεξιχνίαστες γιὰ τοὺς ἀνθρώπους. Ἀντίθετα οἱ καθορισμένοι τρόποι τῶν κατηγορημάτων πρὸς τὸ συνιστοῦν, δηλαδὴ τὰ φυσικὰ σώματα καὶ οἱ διάφορες μορφὲς τῆς συνείδησης, εἶναι ἀντικείμενο ὀρθολογικῆς γνῶσης. Ἡ ὕπαρξη τοῦ θεοῦ, ὅχι μόνο δὲν ἀναστέλλει τὴ μετάβαση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος ἀπὸ τὴ μικρότερη στὴ μεγαλύτερη τελειότητά του, ἀλλὰ καὶ τὴ θεμελιώνει. Παρόμοια εἶναι ἡ σχέση τοῦ ντεϊσμοῦ, στοὺς φιλοσόφους τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ, μὲ τὴν ἀντίληψή τους ὅτι τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, καὶ εἰδικότερα ἡ νόηση, εἶναι δυνατὸ νὰ τελειοποιηθῆ ἀπεριόριστα μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξή του. Ἄν δεχτοῦμε ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι πάνσοφος καὶ παντοδύναμος καὶ ὅτι δημιούργησε τὴν τάξη τοῦ κόσμου, ἡ πίστις αὐτὴ ὅχι μόνο δὲν παρεμποδίζει τὴ δυνατότητα τῆς νόησης νὰ ἐξελιχθῆ καὶ νὰ τελειοποιηθῆ ἀπεριόριστα μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορία της, ἀλλὰ καὶ τὴ θεμελιώνει¹. Ἐπίσης ἂν πιστέψουμε στὸ Θεὸ σὰν ἀρχὴ δικαιοσύνης, δημιουργοῦνται κατὰ τὸν Rousseau οἱ προϋποθέσεις γιὰ νὰ ἀπολυτρωθῆ ἡ ἠθικὴ συνείδηση ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν παθῶν καὶ τοῦ ἀναλυτικοῦ λογικοῦ, πρὸς ἀναπτύσσει σοφιστικὲς τάσεις. Ἡ ἠθικὴ συνείδηση μπορεῖ ἔτσι νὰ ἐξελιχθῆ κανονικὰ χωρὶς ἡ ἐξέλιξή της νὰ συνεπάγεται τὴν ἀλλοίωσή της². Οἱ μορφὲς τῆς θρησκευτικῆς πίστεως, πρὸς ἀναστέλλουν κατὰ τοὺς φιλοσόφους τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ τὴν ἐξέλιξη τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, ἔστω καὶ προσωρινά, συνδέον-

1. G. GUSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, σ. 136.

2. *Lettre à M. de Beaumont*, σειρά Garnier, σ. 446 κ.έ., πρβλ. *Emile, Œuvres Complètes*, σειρά Seuil, 3, σ. 197 - 199.

ται με την προσήλωση στο δόγμα και το θαύμα και εκφράζονται με το φανατισμό. Παρόμοια είναι η θέση του Spinoza. Και κατά τον Spinoza η πίστη σε μια ανθρωπομορφική θεότητα που εκδηλώνεται με θαύματα καθηλώνει το ανθρώπινο πνεύμα στην παραστατική γνώση, που εκφράζεται με εικόνες¹. Η σχέση αυτή ανάμεσα στον πανθεϊσμό του Spinoza και τον ντεϊσμό των φιλοσόφων του Γαλλικού Διαφωτισμού πρέπει ίσως να συσχετιστή με το γεγονός ότι ο Spinoza και οι φιλόσοφοι του Γαλλικού Διαφωτισμού επηρεάζονται από τα ρεύματα εκείνα του Χριστιανικού στοχασμού που αναπτύχθηκαν από τον Προτεσταντισμό και που εμφανίζουν αντιδογματικές τάσεις. Τέτοια ρεύματα είναι οι Σοκινιανοί, οι Άρμινιανοί και στην Άγγλία όλες εκείνες οι τάσεις που έρχονται σε αντίθεση με την επίσημη Άγγλικανική Εκκλησία.

Οι φιλόσοφοι του Γαλλικού Διαφωτισμού δέν αγνοούν έντελώς την όφειλή τους στον Spinoza, μ' όλο που την άρνιούνται συνήθως. Έτσι ο Βολταίρος αναγνωρίζει ότι ο Θεός, όπως τον αντιλαμβάνεται ο Spinoza, δε μοιάζει με ένα άθλιον επίγειο βασιλέα απομονωμένο σε ένα ανάκτορο αλλά ότι είναι «ένωμένος» με τους ανθρώπους². Ο Spinoza όμως τελικά καταλήγει στον άθεϊσμό, όπως ο Διαγόρας ή ο περιπατητικός Στράτων. Ο άθεϊσμός του, όσο και αν είναι καλής πίστης, οδηγεί σε άτοπες συνέπειες. Από τη μια μεριά έρχεται σε αντίθεση με την πίστη στη Θεία Πρόνοια. Έτσι όμως μένει ανεξήγητη η τάξη του κόσμου³ και κατ' επέκτασιν η εξέλιξη της νόησης και της επιστήμης που έχει σαν αντικείμενο τη γνώση της τάξης αυτής. Εξάλλου, ταυτίζοντας ό,τι ονομάζει Θεό με έναν κόσμο που υπήρχε και θα υπάρχει πάντα και που διέπεται από αναγκαίους νόμους, ο Spinoza δέν μπορεί να εξηγήσει την ύπαρξη του κακού, είτε με τη μορφή της ατέλειας των όντων είτε με τη μορφή του ήθικου κακού⁴. Έτσι μένει χωρίς νόημα η εξέλιξη του ανθρώπινου πνεύματος, αν τη θεωρήσουμε σαν τάση με την οποία εξαλείφεται το ήθικό κακό.

Όπως παρατηρεί ο P. Vernière⁵, ο Diderot υίοθετεί αρχές της φιλοσοφίας του Spinoza, όταν άρνιέται τις τελεολογικές εξηγήσεις για τα φυσικά φαινόμενα⁶. Σύμφωνα με τον Diderot, όταν εξηγοϋμε όρισμένα φυσικά ή βιολογικά φαινόμενα τελεολογικά, βλέποντας σ' αυτά την πραγματοποίηση των σκοπών του Δημιουργού, συνήθως του αποδίδουμε τρόπο σκέψης ανάλογο με το δικό μας. Στο Δημιουργό μπορούμε να αποδώσουμε τις προθέ-

1. *Ηθική Α*, παράρτημα.

2. *Mélanges*, σ. 897.

3. όπ. παρ. σ. 899.

4. όπ. παρ. σ. 898, 900.

5. Diderot, *Oeuvres Philosophiques*, σ. 235.

6. όπ. παρ., σ. 235 - 238, πρβλ. Spinoza, *Ηθική Α*, παράρτημα.

σεις που αντιστοιχούν με τις πιο ανεξέλεγκτες και χιμαιρικές ιδέες μας. Έτσι οι τελεολογικές εξηγήσεις, όταν τις υιοθετούμε, έχουν σαν αποτέλεσμα την ύποταξη των διαφόρων λειτουργιών της νόησής μας, που για τον Diderot είναι ή παρατήρηση, το λογικό και ή ικανότητα για πειραματισμό και τεχνική εφαρμογή, στη φαντασία και την αλαζονεία, που την κατευθύνει¹. Προϋπόθεση για την εξέλιξη της νόησης και του επιστημονικού πνεύματος είναι ή άρνηση των τελεολογικών εξηγήσεων και ή υποκατάσταση του έρωτήματος «με ποιά τρόπο» στο έρώτημα «για ποιά σκοπό».

Μετά τον παραμερισμό των τελεολογικών εξηγήσεων μπορούμε να υποθέσουμε ότι υπάρχει μια πρωταρχική υλική υπόσταση, της οποίας βασικοί τρόποι ύπαρξης είναι ή επιθυμία, ή αποστροφή, ή μνήμη και ή νόηση². Όλα τα άλλα όντα είναι δυνατό να θεωρηθούν σα διαφοροποιημένες και προσδιορισμένες μορφές της υπόστασης αυτής. Ο Diderot αποδίδει τις θέσεις αυτές, που προεκτείνουν προς μια υλιστική κατεύθυνση την Σπινοζική έννοια της υπόστασης, στον Maupertuis. Υποτίθεται ότι απορρίπτει τις συνέπειές τους. Όπως όμως παρατηρεί ο Vernière³, ή κριτική του στις απόψεις αυτές είναι μάλλον προσποιημένη. Όπωςδήποτε ο Diderot δέχεται τη Σπινοζική ταύτιση της φύσης με το Θεό σαν υπόθεση, έστω και αν δεν της δοθή ή υλιστική έρμηνεία του Maupertuis. Η Σπινοζική αυτή αντίληψη για την αρχική υπόσταση που διαφοροποιείται σε άπεριοριστο αριθμό μορφών είναι κατά τον Diderot εξαιρετικά γόνιμη υπόθεση για την εξέλιξη της νόησης και της επιστήμης. Η αρχική αυτή υπόσταση έχει τη δυνατότητα να παρουσιάσει άπεριοριστο αριθμό μορφών ανάλογα με τον άπεριοριστο αριθμό κατηγορημάτων της Σπινοζικής υπόστασης. Την εμφάνιση των μορφών αυτών δεν μπορούμε να προβλέψουμε εκ των προτέρων. Έτσι ή νόησή μας οδηγείται από το ίδιο το αντικείμενό της στην ανάπτυξη της ορθολογικής φιλοσοφίας, με την οποία συλλαμβάνει την ένότητα του πραγματικού, καθώς και της «πειραματικής» φιλοσοφίας με την οποία διαπιστώνει την πολλαπλότητά του.

Από την πραγματεία του Diderot πάνω στην έρμηνεία της φύσης συναγεται ότι μια φιλοσοφία, όπως ή φιλοσοφία του Spinoza, που αποσαφηνίζει την ένότητα και ταυτόχρονα την πολλαπλότητα του πραγματικού, θεμελιώνει πληρέστερα ίσως από την κοσμολογία του Νεύτωνα, τη δυνατότητα για την άπεριοριστη εξέλιξη της νόησης στο σύνολό της και της καθεμιάς από τις τρεις βασικές λειτουργίες της, του λογικού που συστηματοποιεί,

1. *Lettre sur les aveugles, Oeuvres philosophiques*, σ. 119 - 120.

2. *Interprétation de la nature, Oeuvres philosophiques*, σ. 225 - 227.

3. Όπ. παρ. σ. 229 σημ. I, βλ. και σ. 230, όπου ο Diderot αναγνωρίζει την εδρετική αξία του μονισμού του Maupertuis.

της παρατήρησης που καταγράφει τα φαινόμενα, και του πειραματισμού που τα καθλώνει, τα αναπαράγει και δοκιμάζει όλες τις δυνατές εξηγήσεις τους. Ο Diderot ξεκινάει από τη δυνατότητα της αρχικής υπόστασης να αναπτύξει άπεριόριστο αριθμό μορφών, θέση που υιοθετούσε και ο Spinoza. Πάνω σ' αυτήν θεμελιώνει την αντίληψή του για την ιστορικότητα της νόησης που συνίσταται στην ικανότητά της να αναπτύξει, μέσα από τη χρονική εξέλιξή της, μορφές γνώσης που να ανταποκρίνονται όλο και περισσότερο προς την πολυμορφία, το δυναμισμό και τη λανθάνουσα ένότητα του πραγματικού. Στο δυναμισμό της αρχικής υπόστασης θεμελιώνεται από τον Diderot το αίτημα και η δυνατότητα της άπεριόριστης εξέλιξης της νόησης.

Σε μια σχέση παρόμοια με τη σχέση, που καθορίζει ο Spinoza, ανάμεσα στην υπόσταση, τα κατηγορήματά της και τους προσδιορισμένους τρόπους ύπαρξης των κατηγορημάτων αυτών θεμελιώνει ο Montesquieu τις παρατηρήσεις του για την κοινωνιολογία των πολιτευμάτων και των ηθικών αξιών στο *Esprit des Lois*. Η συσχέτιση αυτή είχε γίνει από τις *Nouvelles Ecclésiastiques*¹. Οι Γιανσενιστές εκδότες τους επέκριναν τις Σπινοζικές τάσεις του Montesquieu. Ο Montesquieu αρνήθηκε την κριτική αυτή. Δικαιολογείται ωστόσο από τις αναλύσεις του. Στο πρώτο βιβλίο του *Esprit des Lois* ο Montesquieu αναφέρεται σε μια πρωταρχική λογική αρχή που εκδηλώνεται με τους νόμους της ύλης και ιδίως τους νόμους της κίνησης. Οι νόμοι αυτοί αναφέρονται στις διάφορες μορφές που παίρνει η ύλη κατά την εξέλιξή της. Η ίδια πρωταρχική λογική αρχή (*raison primitive*) εκφράζεται και με τους νόμους που συνάγονται από τη συμπεριφορά των σκεπτομένων όντων και γενικά των όντων που αναπτύσσουν συνείδηση, δηλαδή των ανθρώπων.

Η σχέση ανάμεσα στην πρωταρχική λογική αρχή και στους νόμους της κίνησης και της ύλης αντιστοιχεί προς τη σχέση ανάμεσα στο Θεό ή τη φύση και το κατηγορήμα της έκτασης στον Spinoza. Η σχέση ανάμεσα στην πρωταρχική λογική αρχή και τους νόμους της συμπεριφοράς των σκεπτομένων όντων είναι ανάλογη με τη σχέση ανάμεσα στο Θεό ή τη φύση και το κατηγορήμα της νόησης στον Spinoza.

Οι νόμοι που διέπουν τη συμπεριφορά των ανθρώπων εκφράζουν κατά τον Montesquieu τη φύση τους. Ειδικότερα εκφράζουν την τάση τους να διατηρούν την ύπαρξή τους και την κοινωνική φύση τους, που τους κάνει να αναπτύσσουν σχέσεις μεταξύ τους, για να διατηρήσουν με πιο μεγάλη

1. Charles Oudin, *Le Spinozisme de Montesquieu*, Paris, 1911, σ. 123.

σιγουριά τήν ύπαρξή τους ¹. Οί νόμοι αὐτοί εἶναι δυνατὸ νὰ διαιρεθοῦν σὲ δυὸ κατηγορίες. Τὴν πρώτη κατηγορία ἀποτελοῦν οἱ νόμοι ποὺ οἱ ἄνθρωποι υἰοθετοῦν αὐθόρμητα. Συνιστοῦν τὸ φυσικὸ δίκαιο. Ἡ δεύτερη κατηγορία ἀποτελεῖται ἀπὸ τοὺς νόμους ποὺ οἱ ἄνθρωποι θεσπίζουν μὲ τὴ βούλησή τους καὶ τηροῦν συνειδητά. Οἱ νόμοι αὐτοί συνιστοῦν τὸ θετικὸ δίκαιο ². Τὸ δίκαιο αὐτὸ ἐκφράζει τὴ συνειδητὴ βούληση τῶν ἀνθρώπων. Ἄν χρησιμοποιήσουμε Σπινοζικὲς κατηγορίες μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι τὸ φυσικὸ καὶ τὸ θετικὸ δίκαιο εἶναι οἱ τρόποι ὑπαρξῆς τῶν νόμων ποὺ ἀναφέρονται στὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀνθρώπων σὰν ὄντων ποὺ ἀναπτύσσουν συνείδηση.

Ἐπιφανειακὰ ὁ Montesquieu ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸν ντετερμινισμό τοῦ Spinoza, ὅταν τονίζει ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ παραβιάσει τοὺς νόμους ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὴ φύση του ἢ ἀκόμη καὶ τὸ θετικὸ δίκαιο ποὺ καθιερώνει ὁ ἴδιος ³. Σ' αὐτὸ ἄλλωστε διαφέρει ἀπὸ τὰ ἄλλα ὄντα. Ἡ «παραβίαση» ὅμως αὐτὴ προσδιορίζεται ἀπὸ ἀντικειμενικὲς συνθήκες. Αὐτὲς συνδέονται μὲ τὸ φυσικὸ περιβάλλον, τὸν τρόπο ζωῆς τῶν κατοίκων, τὶς οἰκονομικὲς τους σχέσεις, τὴ θρησκεία τους, τὴν παιδεία τους, τὰ ἦθη τους καὶ τὴν ἀραιή ἢ πυκνὴ δημογραφικὴ κατανομή τοῦ πληθυσμοῦ ⁴. Ὁ πολιτιστικὸς ντετερμινισμὸς ἀναστέλλει καὶ ταυτόχρονα προεκτείνει τὸ φυσικὸ ντετερμινισμό, ἀκριβῶς ὅπως στὸν Spinoza οἱ αὐθαίρετες ἀποφάσεις τοῦ δεσπότη διαψεύδουν ἐπιφανειακὰ, ἐπιβεβαιώνουν ὅμως στὴν πραγματικότητά τους νόμους τῆς ἀνθρώπινης φύσης, σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους οἱ ἀποφάσεις μας προσδιορίζονται ἀπὸ ἀντικειμενικοὺς ὅρους, δηλαδή ἀπὸ τοὺς νόμους ποὺ ἰσχύουν γιὰ τὰ ἔκτατὰ καὶ τὰ νοητὰ ὄντα. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Spinoza στὸ Montesquieu δείχνει ὅτι ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Spinoza εἶναι δυνατὸ νὰ καθοριστοῦν οἱ ἔννοιες ποὺ θεμελιώνουν τὸν ἀναγκαῖο χαρακτήρα τῆς σχέσης ἀνάμεσα στὸ πολιτισμὸ μιᾶς κοινωνίας καὶ τοὺς κανόνες γιὰ τὴν ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ πράξη ποὺ ἡ κοινωνία αὐτὴ ἀναγνωρίζει.

Ἡ ἀποψη αὐτὴ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴν ἐπίδραση ποὺ ἄσκησε ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Spinoza σὲ ὀρισμένες ἀναλύσεις τοῦ Rousseau στὸ *Contrat Social* ⁵. Ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις αὐτὲς ὀρισμένες ἀναφέρονται στοὺς κοινωνικοὺς ὅρους ποὺ προσδιορίζουν τὴ γένεση καὶ τὸ σχηματισμὸ τῆς συνείδησης. Δὲν συνδέονται ἄμεσα μὲ θέματα πολιτικῆς φιλοσοφίας, ποὺ ἀναφέρεται στὸ φορέα καὶ τὶς διάφορες μορφὲς ἄσκησης

1. Montesquieu, *Esprit des Lois*, Βιβλίο I, κεφ. 2.

2. ὅπ. παρ., I, κεφ. 1.

3. *Esprit des Lois*, Βιβλίο I, Κεφ. 1.

4. ὅπ. παρ., I κεφ. 3.

5. Διεξοδικὴ μελέτη τῆς ἐπίδρασης αὐτῆς ἔχει γίνει ἀπὸ τὴν Madeleine Frances, *Les réminiscences spinozistes dans le Contrat Social de Rousseau, Revue Philosophique*, 141, 1951, σ. 61-84.

της πολιτικής εξουσίας. Όπως και ο Spinoza, ο Rousseau αναγνωρίζει ότι η μετάβαση του ανθρώπου από τη φυσική κατάσταση στη κοινωνική ζωή είναι ο αναγκαίος όρος για να συνειδητοποιήσει ότι υπάρχουν κανόνες συλλογικής συμπεριφοράς που ισχύουν για όλους τους ανθρώπους, που αποτελούν μια κοινωνία, δηλαδή ένα σύνολο ανθρώπων που έχει κοινούς σκοπούς, ρυθμίζει τη συμπεριφορά του σύμφωνα με τους ίδιους θεσμούς και τις ίδιες παραστάσεις.¹ Το πέρασμα του ανθρώπου από την κατάσταση του φυσικού ή του βιολογικού όντος στην κατάσταση του κοινωνικού όντος είναι ο αναγκαίος όρος για τη μετάβασή του από το είδος συμπεριφοράς που κατευθύνεται από το ένστικτο στο είδος συμπεριφοράς που κατευθύνεται από το «λογικό». Ο όρος «λογικό» στο *Contrat Social* αναφέρεται στη συνείδηση ότι υπάρχουν κανόνες που δεσμεύουν όλους και δεν κατευθύνουν απλώς την πράξη του μεμονωμένου ατόμου, όπως οι κανόνες που υιοθετούμε με το ένστικτό μας ή αυτοί που εκφράζουν τις κλίσεις μας.² Κοινή θέση του Rousseau και του Spinoza είναι η κοινωνική εξήγηση του σχηματισμού της ηθικής συνείδησης. Δεδομένου ότι το λογικό στη θεωρητική λειτουργία του σημαίνει τη δυνατότητα να διαπιστώσουμε ότι πολλά καθ' έκαστον όντα έχουν κάποιο κοινό χαρακτηριστικό ή κάποια κοινή ιδιότητα, θα ήταν δυνατό να αποδώσουμε στον Rousseau και στον Spinoza την άποψη ότι το λογικό σχηματίζεται από τις κοινωνικές σχέσεις και τον κοινωνικό ρόλο του ανθρώπου και ότι η μορφή που παίρνει σαν ηθική συνείδηση δε χωρίζεται από τη μορφή που παίρνει σαν θεωρητικός λόγος. Και οι δύο αυτές μορφές προϋποθέτουν το σχηματισμό της αφαιρετικής λειτουργίας του λογικού. Η αφαιρετική αυτή λειτουργία σχηματίζεται από τη συνείδηση των αναγκών της κοινωνικής ζωής και ιδίως από τη συνείδηση της ανάγκης να διέπεται η πράξη όλων από τους ίδιους νόμους. Η φιλοσοφία του Spinoza και, τι θα ήταν δυνατό να χαρακτηριστεί σαν πολιτική ανθρωπολογία του Rousseau, δηλαδή σαν θεωρία για την συνείδηση σε σχέση με τις διάφορες μορφές άσκησης της πολιτικής εξουσίας, θεμελιώνουν με τη συσχέτιση λογικής αφάιρεσης και κοινωνικής ζωής μια από τις βασικές αρχές για την ιστορικότητα της συνείδησης.

Στις αναλύσεις του Spinoza, που αναφέρονται στη θεωρία για την πολιτεία, διατυπώνεται η άποψη ότι η ύπαρξη φορέα πολιτικής εξουσίας προϋποθέτει ότι το κάθε άτομο θεωρεί ότι ο φορέας αυτός αντιπροσωπεύει τη

1. *Contrat social* Βιβλ. I, κεφ. 8. Η «πολιτική κοινωνία» του Rousseau παρουσιάζει αναλογίες με την «κοινότητα» όπως την έννοει ο Tönnies.

2. *Contrat social* Βιβλ. I, κεφ. 8. Βλ. R. Polin, *La politique de la solitude, Essai sur J. J. Rousseau*, Paris, 1971, σ. 136.

βούλησή του και αποφασίζει για λογαριασμό του ¹. Ο Rousseau προεκτείνει τις απόψεις αυτές στη θεωρία του για τη γενική βούληση που είναι ή συλλογική βούληση του λαού σά φορέα πολιτικής εξουσίας ². Η γενική βούληση προϋποθέτει τήν ύπαρξη ενός συλλογικού προσώπου διαφορετικού από τὰ φυσικά πρόσωπα. Ο άνθρωπος παύει, εφόσον συμμετέχει στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας, νά είναι φυσικό πρόσωπο. Οί αναλύσεις αυτές του Spinoza και του Rousseau είναι αντικείμενο της πολιτικής φιλοσοφίας. Εξάλλου συνδέονται με μιὰ θεωρία για τὸ κοινωνικό συμβόλαιο που ὁδηγεῖ στο ἀμφίβολο συμπέρασμα ὅτι ὁ ἄνθρωπος παραιτεῖται ἐκούσια ἀπό τήν ιδιότητά του φυσικοῦ προσώπου ἢ τοῦ ατόμου, γιά νά γίνει πολίτης. Ὡστόσο οί αναλύσεις του Spinoza και του Rousseau προετοιμάζουν, ὅπως παρατηρεῖ ἡ Madeleine Francès ³, τήν αντίληψη της νεώτερης κοινωνιολογίας γιά τὸ συλλογικό πρόσωπο. Προετοιμάζουν ἐπίσης τίς ἀναλύσεις γιά τὸ κοινωνικό πρόσωπο τοῦ ατόμου που σχηματίζεται ἀπό τήν κοινωνική λειτουργία του. Μιὰ βασική ἄποψη τῶν φιλοσόφων του Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ, ιδιαίτερα του Rousseau και του Helvétius, είναι ὅτι τὸ ψυχολογικό πρόσωπο, που σχηματίζεται ὅταν τὸ ἄτομο συνειδητοποιεῖ ὅτι οί λειτουργίες του σέ μιὰ ομάδα διαφέρουν ἀπό τίς λειτουργίες τῶν ἄλλων ατόμων που τήν ἀποτελοῦν ⁴, προϋποθέτει γενετικά τὸ κοινωνικό πρόσωπο, δηλαδή τὸ σύνολο τῶν ψυχολογικῶν χαρακτηριστικῶν που ἀναπτύσσει τὸ ἄτομο, γιά νά ἀνταποκριθῆ στήν κοινωνική λειτουργία του, ὅπως προσδιορίζεται ἀπό τή θέση του σέ μιὰ κοινωνική ομάδα ἢ ἀπό τίς παραστάσεις που σχηματίζονται ἀπό τὸ κοινωνικό σύνολο. Ἡ ἄποψη αὐτή του Rousseau και του Helvétius, που συνδέεται με τή θεωρία τους γιά τήν ἱστορικότητα της συνείδησης, προετοιμάζεται ἀπό τίς ἀναλύσεις της κλασσικῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας και ἰδίως της πολιτικῆς φιλοσοφίας του Spinoza γιά τὸ φορέα της πολιτικῆς εξουσίας.

Οί κατηγορίες της φιλοσοφίας του Spinoza, που είναι δυνατό νά θεμελιώσουν μιὰ θεωρία γιά τήν ἱστορικότητα της συνείδησης, θά ἦταν δυνατό νά χαρακτηριστοῦν σάν Ἀριστοτελικές, παρά τήν ἀντίθεση του Spinoza πρὸς τήν ἀναφορά σέ ἔννοιες, ὅπως τὸ «εἶδος», ἢ «ἐντελέχεια» και ἄλλες παραπλήσιες, ὅπως τουλάχιστον τίς ἐρμήνευε ἡ Σχολαστική φιλοσοφία ⁵. Ἡ μετάβαση ἀπό τή γνώση ἐξ ἀκοῆς στή νοητική ἐποπτεία του συνόλου σέ σχέση με τή νόηση, και ἡ μετάβαση ἀπό τή λύπη στή χαρὰ σέ σχέση με

1. *Tractatus Theologicopoliticus*, κεφ. XVI, *Opera*, 2, σ. 263.

2. *Contrat Social* Βίβλ. I, κεφ. 6, πρβλ. R. Polin, σ. 146 κ.έ.

3. ὁπ. παρ., σ. 68.

4. Πρβλ. H. Wallon, *La genèse du caractère chez l'enfant*, Κεφ. 5 και 6.

5. *Opera*, 3, σ. 192.

τήν ηθική συνείδηση και τὸ συναισθηματικὸ κόσμον τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ ἐξηγηθῆ σύμφωνα μὲ τὴν Ἀριστοτελικὴ θεωρία γιὰ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸ «δυνάμει» στὸ «ἐνεργεία». Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης συνάγεται ἀπὸ τὴ φιλοσοφία τοῦ Spinoza στὸ βαθμὸ πού ὁ Spinoza υἱοθετεῖ, ἔστω καὶ χωρὶς νὰ ἔχει σαφὴ ἐπίγνωση γι' αὐτό, τὶς Ἀριστοτελικὲς αὐτὲς ἐννοίες καὶ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὶς καθαρὰ μηχανιστικὲς ἐξηγήσεις τοῦ Descartes, ἰδίως σὲ σχέση μὲ τὶς συγκινήσεις καὶ τὰ πάθη.

Ἡ θεωρία γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης καθορίζεται σαφέστερα ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις τοῦ Leibniz, πού ἀναφέρονται στὴν ἐξέλιξη τῆς νόησης, γιὰτὶ ὁ Leibniz πιστεύει ὅτι οἱ ἐννοίες τῆς Ἀριστοτελικῆς καὶ τῆς Σχολαστικῆς φιλοσοφίας διαφωτίζουν τὴν ἐξέλιξη αὐτή, πού μπορεῖ νὰ παρασταθῆ σὰν πραγμάτωση τῶν δυνατοτήτων τῆς νόησης¹.

Ὁ Leibniz, ὅπως καὶ ὁ Θωμᾶς ὁ Ἀκινάτης, δέχεται τὴ μερικὴ ἀνεξάρτησία τοῦ λογικοῦ ἀπὸ τὴν πίστη. Τὸ λογικὸ εἶναι ἡ λειτουργία μὲ τὴν ὁποία καθορίζουμε τὶς ἀναγκαῖες σχέσεις μεταξὺ τῶν ἀληθινῶν κρίσεων πού τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα νοεῖ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν ἀποκάλυψη καὶ τὴν πίστη². Ἡ λειτουργία αὐτὴ τοῦ λογικοῦ μπορεῖ νὰ ἐξελιχθῆ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὴν πίστη, ὅπως μπορεῖ νὰ ἐξελιχθῆ ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὰ δεδομένα τῆς ἐμπειρίας μὲ τὴν ὁποία ἡ πίστη μπορεῖ νὰ συγκριθῆ³. Τὸ ἴδιο ἰσχύει καὶ γιὰ τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα, πού εἶναι ἡ δύναμη τῆς νόησης νὰ συλλαμβάνει νέες ἀλήθειες. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μπορεῖ καὶ αὐτὸ νὰ ἐξελιχθῆ μέχρι ἐνός ὁρίου, λ.χ. σὲ ὅ,τι ἔχει σχέση μὲ τὴν ἐξήγηση τῶν φυσικῶν φαινομένων ἢ τὴ διατύπωση a priori ἀληθειῶν, αὐτόνομα. Ἡ ἀντίληψη αὐτὴ γιὰ τὴ δυνατότητα τῆς ἐξέλιξης τῆς νόησης καὶ τοῦ πνεύματος προετοιμάζει τὴν ἀντίληψη τῶν φιλοσόφων τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ γιὰ τὴ δυνατότητα πού ἔχει τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα νὰ ἐξελιχθῆ καὶ νὰ τελειοποιηθῆ ἀπεριόριστα⁴. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Leibniz ἀναγνωρίζει τὴ δυνατότητα τῆς νόησης νὰ «φωτισθῆ»⁵. Ὁ φωτισμὸς τῆς συνίσταται στὴ τελειοποίηση τῆς μεθόδου μὲ τὴν ὁποία βρίσκουμε καινούργιες ἀλήθειες καὶ τὶς κρίνουμε σωστά.

1. Ἡ χρῆση τῶν ἀριστοτελικῶν ἐννοιῶν καὶ ἰδίως τῆς «ἐντελεχείας» ἰσχύει γιὰ τὴ μονάδα, πού εἶναι ἡ ψυχὴ ἢ ἡ «ἐντελέχεια» κάθε σώματος. Σὲ σχέση μὲ τὸν ἄνθρωπο ἡ «ἐντελέχεια» αὐτὴ παίρνει τὴ μορφή τῆς νόησης, *Monadologie*, ἐκδ. E. Boutroux, σ. 74 - 79.

2. *Discours de la conformité de la foi avec la raison* στὰ *Essais de Théodicée*, ἐκδ. J. Brunschwig, Paris 1969, σ. 50.

3. ὅπ. παρ.

4. Εἶναι δυνατό νὰ ἀποδοθῆ στὸν Leibniz ἡ ἀποψη ὅτι ὁ κόσμος «προοδεύει» συνεχῶς πρὸς μιὰ ὄλο καὶ τελειότερη μορφή πολιτισμοῦ, βλ. G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, σ. 326 - 327.

5. Patrick Riley, *The Political Writings of Leibniz, Cambridge, 1972*, σ. 106.

Ὁ Leibniz διατυπώνει ἐπίσης ὀρισμένες βασικὲς ἀρχὲς ποὺ θεμελιώνουν τὴ δυνατότητα τῆς νόησης νὰ ἐξελιχθῆ ἱστορικὰ καὶ νὰ τελειοποιηθῆ μέσα ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐξέλιξή της. Μιὰ ἀπὸ τὶς ἀρχὲς αὐτὲς εἶναι ἡ τελεολογικὴ θεώρηση τοῦ κόσμου¹. Ὁ Leibniz ἔχει ὑπόψη τοῦ τὴν κριτικὴ ποὺ ἄσκησε ὁ Spinoza γιὰ τὶς τελεολογικὲς ἐξηγήσεις καὶ ποὺ θὰ ἀναπτύξει ὁ Diderot κατὰ τὴν ἐποχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ. Ἐάν δεχτοῦμε ὅτι κάποιον φυσικὸ φαινόμενο ἐκφράζει κάποιον συγκεκριμένο σκοπὸ τοῦ Θεοῦ, θὰ ὀδηγηθοῦμε ἀσφαλῶς σὲ μιὰ ἀνθρωπομορφικὴ θεώρηση τῆς φύσης. Γιὰ τὸν Leibniz, ὅπως καὶ τὸν Spinoza, μιὰ τέτοια θεώρηση ἔχει σὰ συνέπεια τὴν ἀναστολὴ τῆς ἐξέλιξης τῆς νόησης, τὴν ὑποταγὴ τῆς στῆ φαντασία καὶ τὴν ὀπισθοδρόμηση ἢ τὴν καθήλωση τῆς ἐπιστήμης στὴν ἐπανάληψη τῶν ἤδη γνωστῶν ἀπόψεων. Ἐάν ὁμως δεχτοῦμε ὅτι ἡ φύση στὸ σύνολό της ἐκφράζει τὸ σχέδιο τοῦ Θεοῦ νὰ δημιουργήσει ἓνα κόσμον ὅσο γίνεται πιὸ σύμφωνο μὲ τὶς αἰώνιες ἀλήθειες, καὶ ἰδίως μὲ τὴν ἀρχὴ τοῦ ἀποχρῶντος λόγου καὶ τὴν ἀρχὴ τοῦ προσήκοντος, τότε ἡ τελεολογικὴ ἐξήγηση ἀπαλλάσσεται ἀπὸ κάθε ἀνθρωπομορφικὸ χαρακτήρα. Θεμελιώνει τὸ κύρος τῶν ἐπιστημονικῶν ἐξηγήσεων. Θεμελιώνει ἐπίσης τὴ λογικὴ δυνατότητα μιᾶς θεωρίας γιὰ τὴν ὀλότητα, δείχνοντας ὅτι μιὰ τέτοια θεωρία δὲν περιέχει καμιά λογικὴ ἀντίφαση. Ἐάν δεχτοῦμε ὅτι μιὰ πολλαπλότητα μορφῶν ἢ στοιχείων ἀποτελεῖ μιὰ ὀλότητα, ἐφόσον εἶναι ὀργανωμένη σύμφωνα μὲ μιὰ ἀρχὴ ἢ ἓνα σχέδιο, μποροῦμε νὰ ποῦμε ὅτι ὁ κόσμος ἀποτελεῖ μιὰ ὀλότητα, γιὰτὶ εἶναι μιὰ πολλαπλότητα μονάδων ποὺ εἶναι ἱεραχικὰ διατεταγμένη σύμφωνα μὲ τὸ σχέδιο τοῦ Θεοῦ νὰ δημιουργήσει τὸ «καλύτερο δυνατό βασίλειον». Ἐπὶ τὴν τελεολογικὴ αὐτὴ ἐξήγηση, ὅπως τὴν ἐννοεῖ ὁ Leibniz, συνάγεται μιὰ ἔννοια τῆς ὀλότητας ποὺ ἀποτελεῖ βασικὴ κατηγορία καὶ γιὰ τὴν θεωρία τοῦ πολιτισμοῦ καὶ γιὰ τὴν ἱστορικὴ ἐξήγηση τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος σὲ σχέση μὲ τὸν πολιτισμὸ ἀπὸ τὸν ὁποῖο σχηματίζεται καὶ μὲ τὸν ὁποῖο ἐκφράζεται. Δὲν εἶναι ἀσφαλῶς τυχαῖο ὅτι ὁ Leibniz ἀντιλαμβάνεται τὴν ἱστορία κυρίως σὰν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ, τῆς ὁποίας ὁ φορέας εἶναι συλλογικός. Τὰ διάφορα εἶδη τῆς ἱστορίας ποὺ ἀπαριθμεῖ², ὅπως λ.χ. ἡ ἱστορία τῶν μνημείων καὶ γενικὰ τῶν ἐπιτευγμάτων τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος, εἴτε πρόκειται γιὰ λογοτεχνικὰ ἔργα εἴτε γιὰ τὸ ἄγραφο καὶ γραπτὸ δίκαιο, ἀνήκουν στὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἀντίληψή του αὐτὴ γιὰ τὴν ἱστορία δὲν εἶναι ἄσχετη μὲ τὴν θέση ποὺ ἔχει ἡ ἔννοια τῆς ὀλότητας καὶ ἡ τελεολογικὴ ἐξήγηση στὸ φιλοσοφικὸ του σύστημα.

1. *Discours de Métaphysique* § 19, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt, 1965, σ. 112.

2. P. Riley, ὀπ. παρ., σ. 107.

Γενικά υποστηρίζεται ότι ή αντίληψη για την ιστορικότητα της συνείδησης είναι ασυμβίβαστη με την υπόθεση ότι υπάρχουν έμφυτες έννοιες που ή νόησή μας αντιλαμβάνεται και γνωρίζει ανεξάρτητα από οποιαδήποτε επίδραση του έξωτερικού, δηλαδή του φυσικού ή του κοινωνικού περιβάλλοντος. "Αν δεχτούμε ότι ή υπόθεση των έμφύτων έννοιων σημαίνει ότι γνωρίζουμε εκ των προτέρων και με απόλυτη σαφήνεια τὸ κριτήριο του ἀληθινοῦ ή του ἀγαθοῦ, είναι φανερό ότι κάθε εξέλιξη της νόησης είναι ή αδύνατη ή χωρίς νόημα. "Οποσδήποτε ή εξέλιξη αὐτή τελειώνει ή σταματάει όταν ξαναθυμηθούμε τις έμφυτες έννοιές μας, αν υποτεθῆ ότι τις είχαμε ξεχάσει. "Η αντίληψη ὅμως του Leibniz για τις έμφυτες έννοιες είναι έντελῶς διαφορετική. Θα ἦταν δυνατό να την χαρακτηρίσουμε σαν "Αριστοτελική. Κατὰ τὸν Leibniz «οἱ ἀλήθειες και οἱ ιδέες μας είναι έμφυτες, ὅπως είναι έμφυτες οἱ κλίσεις, οἱ διαθέσεις, οἱ συνήθειες και οἱ δυνατότητες που έχουμε από τὴ φύση μας»¹. Τελικά έμφυτη είναι ή δυνατότητα του ἀνθρώπινου πνεύματος να εξελιχθῆ πρὸς τὴν ἀληθινὴ γνώση, ὅπως σύμφωνα με τὸν "Αριστοτέλη έμφυτη δὲν είναι ή ἀρετὴ ἀλλὰ ή δυνατότητα του ἀνθρώπου να τὴν ἀναπτύξει. "Ετσι οἱ έμφυτες έννοιες, ὅπως τις αντιλαμβάνεται ὁ Leibniz, αποτελοῦν τὴν ἀναγκαία προϋπόθεση για ὅ,τι ὁ ἴδιος ὀνομάζει κιόλας βαθμιαία φώτιση του ἀνθρώπινου πνεύματος. "Η θεωρία των έμφύτων έννοιων, με τὴ διατύπωση ὅμως που τὴς δίνει ὁ Leibniz, προετοιμάζει τὴ φιλοσοφικὴ ἀνθρωπολογία του Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ. "Ωστόσο ὁ Leibniz δὲ φαίνεται να δέχεται τὴν ἄποψη των φιλοσόφων του Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ ὅτι τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα μπορεί να εξελιχθῆ ἀπεριόριστα ὡς πρὸς τὴ χρονικὴ διάρκεια τὴς εξέλιξής του. Δὲ φαίνεται ἐπίσης να ἀναγνωρίζει ὅτι ή εξέλιξη του ἀνθρώπινου πνεύματος μπορεί να ἔχει δημιουργικὸ χαρακτήρα. "Ο κόσμος είναι σὰ μιὰ παγκόσμια μοναρχία που κυβερνᾶται ἀπὸ ἕνα βασιλιὰ παντοδύναμο και με τέλεια νόηση. Τὰ «πνεύματα» που αποτελοῦν τὸν κόσμο βρίσκονται με τὸ Θεὸ σὲ σχέση «κοινωνίας», ὅπως οἱ ὑπήκοοι με ἕνα σοφὸ, παντοδύναμο και πανάγαθο μονάρχη². "Ο φωτισμὸς του ἀνθρώπινου πνεύματος διαρκεῖ λοιπὸν ὡς τὴ φάση κατὰ τὴν ὁποία κατανοεῖ τὴν τάξη του κόσμου και ἐπικοινωνεῖ με τὴ βούληση του Θεοῦ που ἐκφράζεται μέσα ἀπ' αὐτήν.

"Ο «φωτισμὸς» αὐτὸς του ἀνθρώπινου πνεύματος προϋποθέτει ὅτι ή εξέλιξή του ἔχει συνεχὴ χαρακτήρα. Τὸ συνεχὴ αὐτὸ χαρακτήρα ὁ Leibniz θεμελιώνει πάνω στὴν ἄποψή του για τις ἀσυνείδητες ἐντυπώσεις. "Ο ἀνθρώπος δέχεται ἐντυπώσεις τις ὁποῖες δὲν συνειδητο-

1. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, ἐκδ. J. Brunschwig, Paris, 1966, σ. 371, πρβλ. "Αριστοτέλη, *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, Β, 1, 1103α 23-25 ὡς πρὸς τις ἀρετές.

2. P. Riley, ὄπ. παρ., σ. 105.

ποιεί. Οί έντυπώσεις αυτές διαμορφώνουν όλες τις κλίσεις του, τις τάσεις του, τις συναισθηματικές έμπειρίες του και τις όχι έντελώς σαφείς παραστάσεις του. Μē τις άσυνείδητες αυτές έντυπώσεις διατηρεί, έστω και άσυνείδητα, τήν επίδραση των έμπειριών που ένιωσε κατά τὸ παρελθόν. Οί έντυπώσεις αυτές που δέν συνειδητοποιεί προσδιορίζουν τὰ σχέδιά του για τὸ μέλλον¹. 'Εξαιτίας τῆς επίδρασης των έντυπώσεων αυτών τὸ «παρὸν εἶναι φορτισμένο με τὸ παρελθόν και έγκυμονεῖ τὸ μέλλον»². 'Η άρχή αυτή τῆς συνέχειας έχει εφαρμογή στην εξέλιξη τῆς συνείδησης, τοῦ πνεύματος που εἶναι ἡ λειτουργία τῆς συνείδησης με τήν ὁποία ανακαλύπτονται καινούργιες ἀλήθειες, ἀκόμα και στην εξέλιξη των πολιτικών θεσμών. Πρὸς τὴ συνέχεια αυτή, που ισχύει για τήν «πνευματική», δηλαδή για τήν ἐπιστήμη που έχει σὰν ἀντικείμενο τὸ πνεῦμα, ἀντιστοιχεί ἡ διατήρηση τῆς κίνησης στὸ φυσικὸ κόσμο.

Ὁ Leibniz ἀποσαφηνίζει σὲ μεγαλύτερο βαθμὸ ἀπὸ τοὺς ἄλλους στοχαστὲς τοῦ δέκατου ἔβδομου αἰώνα τήν άρχή τῆς συνέχειας. 'Η άρχή αυτή εἶναι θεμελιώδης για ὁποιαδήποτε θεωρία για τήν ιστορικότητα τῆς συνείδησης. Ὡστόσο οἱ ἀναλύσεις τοῦ Leibniz, ἰδίως ὡς πρὸς τὸ συνεχές, δέν ἐπιτρέπουν νὰ ἐξηγηθοῦν με σαφήνεια οἱ ἐξελίξεις ἐκεῖνες που παρουσιάζουν, ἐπιφανειακὰ έστω, άσυνεχὴ χαρακτήρα, εἴτε πρόκειται για τήν εξέλιξη τῆς συνείδησης και τοῦ πνεύματος, εἴτε πρόκειται για τήν εξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ. Οἱ φιλόσοφοι τοῦ δέκατου ὄγδοου αἰώνα, και ἰδιαίτερα ὁ Turgot, θὰ ἀναγάγουν στή θεωρία τους για τήν εξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ τὸ άσυνεχὲς στὸ συνεχές³. Ἀργότερα ὁ Hegel με τὴ διαλεκτική του θὰ ἀναγάγει τὸ συνεχές στὸ άσυνεχές. Ὅπωςδὴποτε οἱ ἀναλύσεις τοῦ Leibniz δέν ἦσαν ἐπαρκεῖς για νὰ ἀποσαφηνιστῇ ἡ θεωρία για τήν ιστορικότητα τῆς συνείδησης και για τὴ σχέση της με τήν εξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ. Αὐτὸ δέν ἐξηγεῖται μόνο ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Leibniz δέν ἀποδίδει τήν σημασία που ἔχουν στὸ άσυνεχές, τήν ἄρνηση και τὸ ἀκανόνιστο σὲ σχέση με τήν ιστορικὴ εξέλιξη⁴. Ὅπως ὁ Bacon και ὁ Spinoza, ὁ Leibniz δὲ διακρίνει με σαφήνεια τήν εξέλιξη τῆς φύσης ἀπὸ τήν εξέλιξη τοῦ ἀνθρώπου. Ὅταν ἀναφέρεται στην ιστορία τοῦ ἀνθρώπου, έχει πάντα στὸ νοῦ του και τήν «ἱστορία» τῆς φύσης. Ὑστερεῖ μάλιστα σὲ σύγκριση με τὸν Spinoza ἀπὸ τήν ἄποψη ὅτι θεωρεῖ τὸ φωτισμὸ τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος ἀνεξάρτητα ἀπὸ τήν εξέλιξη τοῦ πολιτισμοῦ παρά τὸ ἐνδιαφέρον του για τήν ιστορία τοῦ πολιτισμοῦ. Ὁ φωτι-

1. *Nouveaux Essais*, ὄπ. παρ., σ. 39 - 40, 42.

2. ὄπ. παρ. σ. 39, πρβλ. *La Monadologie*, ἐκδ. E. Boutroux, σ. 146.

3. *Oeuvres*, Paris, 1844, τ. 2, σ. 600.

4. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς κριτικῆς τοῦ Hegel, ὡς πρὸς τὴ θεωρία τοῦ Leibniz για τὸ κακό, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, σ. 28.

σμός τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος ἐξαρτᾶται ἀπὸ ἀτομικῆς ἰδίως προσπάθειες, ἐνδεχομένως ἀπὸ τῆς πρωτοβουλίας φωτισμένων ἡγεμόνων. Ὁ φωτισμός τῆς βούλησης, δηλαδή ἡ ἠθικὴ βελτίωσή της ὥστε νὰ κατευθύνεται πρὸς τὸ ὀρθό, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἀγωγή ποὺ ἔχει σὰ σκοπὸ νὰ κάνει εὐχάριστη τὴν ἀρετὴ. Ὁ Leibniz δὲν ἀποσαφηνίζει ποιοί εἶναι οἱ πολιτιστικοὶ ὄροι ποὺ εἶναι ἀναγκαῖοι γιὰ νὰ ὑπάρξει μιὰ τέτοια ἀγωγή. Τῆς ἐλλείψεις αὐτῆς θὰ ξαναβροῦμε καὶ στὸν Βολταῖρο. Θὰ τῆς συμπληρώσουν ὁ Montesquieu καὶ ὁ Condorcet. Ἀρνητικὰ θὰ συμπληρώσει τῆς ἐλλείψεις αὐτῆς ὁ Rousseau, γιὰ νὰ ἐξηγήσει τὴν ἀλλοίωση ἢ παραμόρφωση τῆς ἠθικῆς συνείδησης, ποὺ ὀφείλεται στὴν ὑπαρξὴ νοσηρῶν μορφῶν πολιτισμοῦ.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΠΑΥΛΙΔΗΣ