



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ [ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ]

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ

ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΜΑΡΙΝΑ ΚΟΛΛΑΤΟΥ

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΑΠΟ ΤΟΝ

ΠΕΤΡΟ ΒΡΑΪΛΑ ΑΡΜΕΝΗ (1812-1884)

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

**Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΑΠΟ ΤΟΝ
ΠΕΤΡΟ ΒΡΑΪΛΑ ΑΡΜΕΝΗ (1812-1884)**

© ΜΑΡΙΝΑ ΚΟΛΛΑΤΟΥ, Ιωάννινα 2019



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ [ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ]

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ

ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΜΑΡΙΝΑ ΚΟΛΛΑΤΟΥ

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΗΣΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΣΥΣΤΗΜΑΤΩΝ ΑΠΟ ΤΟΝ

ΠΕΤΡΟ ΒΡΑΪΛΑ ΑΡΜΕΝΗ (1812-1884)

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

*Στις αγαπημένες μου κόρες
Σαβίνα και Νεφέλη*

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Πέτσιος Κωνσταντίνος, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Τερέζης Χρήστος, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Πατρών.

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

1. Πέτσιος Κωνσταντίνος, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Τερέζης Χρήστος, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Πατρών.
4. Πρωτοπαπά-Μαρνέλη Μαρία, Διευθύντρια Ερευνών Α΄ Βαθμίδος, Διευθύνουσα το Κ.Ε.Ε.Φ. της Ακαδημίας Αθηνών
5. Καρανάσιος Χαρίτων, Ερευνητής Α΄ Βαθμίδος της Ακαδημίας Αθηνών
6. Βλαχάκης Γεώργιος, Επίκουρος Καθηγητής, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο
7. Ράντης Κωνσταντίνος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

«Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴ τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως». (Ν. 5343/32, ἄρθρο 202/2)

Πίνακας περιεχομένων

Πίνακας περιεχομένων	10
Πρόλογος.....	13
Ευχαριστίες.....	14
Εισαγωγή.....	15
I. Θεωρητικό πλαίσιο	15
II. Βιβλιογραφική επισκόπηση.....	25
III. Μεθοδολογική προσέγγιση	29
ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.....	31
1. Κοινωνική, πολιτική και φιλοσοφική τοποθέτηση του Π. Βράιλα-Αρμένη.....	31
1.1 Βιογραφικά στοιχεία.....	31
1.2 Ο Βράιλας και το γενικό κοινωνικό-πολιτικό πλαίσιο της εποχής του	34
1.3 Συνοπτική παρουσίαση του φιλοσοφικού γίνεσθαι στην εποχή του Βράιλα	39
1.4 Το φιλοσοφικό «περίγραμμα» του Βράιλα από οντολογική και γνωσιολογική σκοπιά.....	55
1.5. Οι αντιλήψεις του Βράιλα για τη Λογική.....	60
ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ	65
2. Η εκλεκτικιστική όσμωση φιλοσοφίας και θρησκείας στο έργο του Βράιλα	65
2.1. Εισαγωγικά.....	65
2.2. Συνάντηση αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και χριστιανισμού.....	67
2.3 Η σχέση της φιλοσοφίας με τη θρησκεία στο έργο του Βράιλα.....	73
2.4 Η ύπαρξη του κακού ως πρόκληση για το βραϊλιανό εκλεκτικισμό	80
2.5. Η βραϊλιανή απόδειξη της ύπαρξης του Θεού.....	87
2.6 Η συνάφεια της ιδέας του Θεού με την ιδέα του όντος.....	97
ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ.....	103
3. Εκλεκτικιστικές αντιρρήσεις του Βράιλα στον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον Descartes, τον Kant και τον Reid.....	103
3.1 Εισαγωγικά.....	103
3.2 Ανάλυση του συστήματος του Πλάτωνα από τον Βράιλα	106
3.2.1. Εισαγωγικά	106

3.2.2 Η κριτική του Βράιλα για τη θεωρία των Ιδεών.....	106
3.3 Κριτική ανάλυση του συστήματος του Αριστοτέλη.....	111
3.3.1. Εισαγωγικά.....	111
3.3.2. Η κριτική του Βράιλα για τις κατηγορίες του Αριστοτέλη	111
3.4. Το cogito του Descartes.....	117
3.4.1 Εισαγωγικά.....	117
3.4.2 Η βραϊλιανή οπτική.....	117
3.5 Κριτική ανασυγκρότηση των φιλοσοφικών θέσεων του Immanuel Kant.....	128
3.5.1 Εισαγωγικά.....	128
3.5.2 Η κριτική ως αφετηρία φιλοσοφικού συστήματος.....	130
3.5.3 Ο χρόνος και ο τόπος.....	137
3.5.4 Οι κρίσεις.....	145
3.5.5 Οι κατηγορίες και τα σχήματα	149
3.5.6 Οι αρχές.....	153
3.5.7 Οι κατηγορίες του Λόγου.....	158
3.5.8 Τα αιτήματα του πρακτικού Λόγου.....	164
3.5.9 Οι έννοιες του καλού και του υψηλού.....	171
3.6 Η κριτική ανασυγκρότηση των φιλοσοφικών θέσεων του Thomas Reid.	180
3.6.1 Εισαγωγικά.....	180
3.6.2 Η περί πρώτων αρχών θεωρία.....	182
3.6.3 Οι κρίσεις, οι πρώτες αρχές, οι αναγκαίες και ενδεχόμενες αλήθειες.....	188
3.6.4 Η ηθική.....	196
3.6.5 Η περί καλού θεωρία.....	205
ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ	213
4. Συμπεράσματα.....	213
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	227
Α. Πηγές.....	227
Β. Άλλες πηγές.....	231

Γ. Δευτερεύουσα Ελληνική Βιβλιογραφία	236
Δ. Δευτερεύουσα Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία	247
Summary	251

Πρόλογος

Έναυσμα για την εκπόνηση της παρούσας διδακτορικής διατριβής απετέλεσε η σκέψη πως όπως το κριτικό δοκίμιο και η κριτική στη λογοτεχνία δικαιούνται να αντιμετωπίζονται ως νέα, πρωτότυπα, αυθεντικά πνευματικά προϊόντα και όχι ως «παρασιτική» γραφή, όμοια και στην εκλεκτική φιλοσοφία οι θεωρίες δικαιούνται να εξετάζονται ως νέες προτάσεις με δική τους αξία. Ο διαλεκτικός τρόπος προσέγγισης των ιδεών προγενέστερων ή συγχρόνων φιλοσόφων προβάλλεται από τους εκλεκτικούς φιλοσόφους ως εγγυητής της κριτικής τους στάσης απέναντι στις απόψεις των άλλων φιλοσόφων και απόδειξη της μη δογματικότητάς τους. Ωστόσο, η γνήσια κριτική οφείλει να είναι κριτική και προς τον εαυτό της και ο κριτικός φιλόσοφος, όπως και ο κριτικός της λογοτεχνίας, πρέπει να θέτει καθαρά τα κριτήρια του εξ αρχής και να βεβαιώνεται κάθε στιγμή ότι η σκέψη του είναι απηλλαγμένη από προκαταλήψεις και υποκειμενικές προτιμήσεις.

Ο Πέτρος Βράιλας Αρμένης, ένθερμος υποστηρικτής της εκλεκτικής μεθόδου, εμφανίζεται βέβαιος πως, αν εφαρμόσει με αυστηρότητα και προσοχή την παρατήρηση και την επαγωγή, θα αποφύγει τα λάθη των άλλων φιλοσόφων που επιχειρήσαν να απαντήσουν σε θεμελιώδη φιλοσοφικά ερωτήματα και να φθάσουν στην αλήθεια για την ύπαρξη και τη γνώση. Επιζητώντας την ορθή οδό στην αναζήτηση της αλήθειας, διαλέγεται με φιλοσόφους που θεωρεί ότι γενικά κινούνται στη σωστή κατεύθυνση αλλά κάποια στιγμή λοξοδρόμησαν. Ασκεί κριτική σε κάθε «λοξοδρόμηση» με εμπιστοσύνη στα πορίσματα που προκύπτουν από τον έλεγχο των επιχειρημάτων τους. Σε ποιο βαθμό επιτυγχάνει τον σπουδαίο αυτό στόχο;

Η έρευνα αναφορικά με το έργο του Βράιλα έχει δείξει ότι η συμβολή του στην εξέλιξη της νεοελληνικής φιλοσοφίας υπήρξε σημαντική, αφού συνέδεσε τη δυτική φιλοσοφική διάνοηση με την αρχαία ελληνική παράδοση και παρέδωσε ένα έργο που απέχει από το να αποτελεί «άτακτο συρραφή» ιδεών. Ωστόσο, η προσφορά των φιλοσόφων στην εξέλιξη των ιδεών σχετίζεται με την πρωτοτυπία του στοχασμού τους, η οποία μπορεί να πυροδοτήσει τη συνέχιση του φιλοσοφικού διαλόγου και είναι ο κριτικός φιλοσοφικός λόγος που, σε αντίθεση με τον δογματικό, διευρύνει το πεδίο διαλόγου και ανοίγει τον δρόμο για την παραγωγή νέων ιδεών. Με γνώμονα αυτή τη θέση, στη παρούσα διατριβή διερευνάται το αν και με ποιον τρόπο κατά την κριτική του αποτίμηση φιλοσοφικών συστημάτων αναπτύσσει κριτικό φιλοσοφικό λόγο.

Ευχαριστίες

Η ολοκλήρωση αυτής της διατριβής οφείλεται στο υποστηρικτικό περιβάλλον του Διατμηματικού Τμήματος Μεταπτυχιακών Σπουδών Ελληνικής Φιλοσοφίας - Φιλοσοφίας των Επιστημών του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και γι' αυτό θερμά ευχαριστώ όλους όσους εργάζονται σ' αυτό. Οφείλω όμως δημόσια να ευχαριστήσω πρωτίτως τον καθηγητή φιλοσοφίας κύριο Κωνσταντίνο Πέτσιο αφενός για την εμπιστοσύνη που μου έδειξε και αφετέρου για το ότι με την συστηματική και αυστηρή του καθοδήγηση με οδήγησε στην ολοκλήρωση της διατριβής μου. Οι καίριες επισημάνσεις του, η σφαιρική του θεώρηση της φιλοσοφικής ερωτηματοθεσίας και η επιμονή του στην επιστημονική μορφή της μελέτης με βοήθησαν στο να είμαι περισσότερο αυστηρή με τον εαυτό μου και την έρευνά μου. Του οφείλω ευγνωμοσύνη καθώς χάρη σε εκείνον πίστευα ότι μια δύσκολη και μοναχική διαδρομή θα μπορούσε να έχει μια ευτυχή κατάληξη.

Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τον ομότιμο καθηγητή φιλοσοφίας κύριο Παναγιώτη Νούτσο διότι μου έδωσε μια μοναδική ευκαιρία να αναμετρηθώ με τις δυνάμεις μου, καθώς, αφού άκουσε προσεκτικά τις σκέψεις μου, με βοήθησε να οριοθετήσω το πεδίο της έρευνάς μου. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω θερμά τον ομότιμο καθηγητή φιλοσοφίας κύριο Νικόλαο Ψημμένο για τις σημαντικές παρατηρήσεις και συμβουλές του στα πρώτα μου κείμενα. Επίσης οφείλω θερμές ευχαριστίες στους καθηγητές φιλοσοφίας κύριο Ιωάννη Πρελορέντζο και κύριο Χρήστο Τερέζη για την ενθάρρυνση που μου προσέφεραν και για τον χρόνο που αφιέρωσαν στη μελέτη της διατριβής μου.

Τέλος, ευχαριστώ όλους τους σημαντικούς ανθρώπους της προσωπικής μου ζωής που επέμεναν να συνεχίζω κάθε φορά που οι αντιξοότητες και οι απαιτήσεις της ζωής με έκαναν να σκέφτομαι να εγκαταλείψω την προσπάθειά μου.

Εισαγωγή

I. Θεωρητικό πλαίσιο

Η παρούσα μελέτη¹ έχει ως στόχο να διερευνήσει την κριτική δύναμη του φιλοσοφικού λόγου του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη, ενός εκ των σημαντικότερων νεοελλήνων φιλοσόφων του 19^{ου} αιώνα. Μία από τις κύριες επιδιώξεις του Βράιλα Αρμένη στη διάρκεια του βίου του ήταν να επιτύχει να συγκροτήσει ένα προσωπικό φιλοσοφικό σύστημα το οποίο θα ενοποιεί όλους τους τομείς της φιλοσοφίας και να απαντά με ολοκληρωμένο τρόπο σε βασικά φιλοσοφικά ερωτήματα, επιχειρώντας να εντρυφήσει στην ίδια την ουσία της φιλοσοφίας².

Το ερώτημα «τι είναι φιλοσοφία» έχει απαντηθεί με πλείστους και διαφορετικούς τρόπους από την αρχαιότητα έως σήμερα αλλά ο ακριβής και τελικός ορισμός της είναι εισέτι ζητούμενο. Καθένας από τους φιλοσόφους έχει τη δική του άποψη για τη φιλοσοφία και οι απόψεις των φιλοσόφων διαφέρουν τόσο μεταξύ τους, ώστε να φαίνεται αδύνατο να φθάσει κάποιος σε σαφή οριοθέτηση του πεδίου της φιλοσοφίας³. Κατά καιρούς αποδόθηκαν προκεχωρημένα διαφορετικές σημασίες στο περιεχόμενο της⁴. Το να ασχολείται κάποιος με τη φιλοσοφία, είτε μελετώντας την είτε φιλοσοφώντας ο ίδιος, έχει ως προϋπόθεση τη διευθέτηση του προβλήματος που αναφέρεται στον σκοπό, στη χρησιμότητα και γενικά στην αξία της φιλοσοφικής

¹ Ως πηγή της μελέτης χρησιμοποιήθηκε η σειρά *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum* στην οποία περιλαμβάνονται τα έργα του φιλοσόφου σε 8 τόμους. Αναλυτικά: Τόμος 1^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο και Αικ. Δώδου, Θεσσαλονίκη 1969. Τόμος 2^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο και Αικ. Δώδου, Θεσσαλονίκη, 1971. Τόμος 3^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο και Ν. Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, Αθήνα, 1976. Τόμος 4^{ος}, ημίτομος 1^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο και Αθ. Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, Αθήνα, 1973. Τόμος 4^{ος}, ημίτομος 2^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο και Αθ. Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, Αθήνα, 1974. Τόμος 5^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο και Θ. Αναστασοπούλου, Αθήνα, 1978. Τόμος 6^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο, Α. Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, Γ. Ανδρειωμένο, Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Π. Ζούνη, Αθήνα, 1986. Τόμος 7^{ος}, έκδ. από Ε. Μουτσόπουλο και Ε. Μαργαρίτου-Ανδριανέση, Αθήνα, 1998. Τόμος 8^{ος}, Ευρετήρια, έκδ. από Α. Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, Αθήνα, 2004. Οι παραπομπές μας στα έργα του Βράιλα θα γίνονται με την ένδειξη Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ο αντίστοιχος τόμος, (1, 2, 3, 4Α, 4Β, κ.ε.), οι συγκεκριμένες σελίδες και, όπου κρίνεται σκόπιμο, οι συγκεκριμένοι στίχοι των σελίδων στις οποίες θα αναφερόμεθα. (Π.χ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 51:7-11).

² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 23: «Τεθείσης λοιπὸν τῆς ἐπιστήμης ταύτης ὡς δυνατῆς καὶ νομίμου, ἠθελήσαμεν νὰ ἐρευνήσωμεν ποῖα εἶναι αἱ ἀρχαὶ αὐτῆς καὶ ποῖα τὰ ἐξ ὧν συνίσταται μέρη, ποῖα ἢ πρὸς ἀπόκτησιν αὐτῆς ἀπαιτουμένη μέθοδος, ποῖα τελευταῖον αἱ σχέσεις δι' ὧν συνδέεται πρὸς τοὺς ἄλλους κλάδους τῆς ἀνθρωπίνης μαθήσεως, οἵτινες παρ' αὐτῆς λαμβάνουσι καὶ τὴν διεύθυνσιν καὶ τοὺς κανόνας τῆς προοδευτικῆς αὐτῶν πορείας».

³ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Ιστορία και Φιλοσοφία, δοκίμιο για μια κοινωνική κατανόηση της φιλοσοφίας*, Αθήνα, εκδόσεις Θεμέλιο, 1984, σσ. 19-20.

⁴ Σύμφωνα με τον Βράιλα, οι ορισμοί της φιλοσοφίας διαφέρουν κατά τα διάφορα συστήματα εκ του ότι «πάντες οι φιλοσοφούντες δὲν εἶχον τὴν αὐτὴν τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἐπιστήμης ἰδέαν». Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 162.

εργασίας. Με τη φιλοσοφία επιχειρείται να δοθεί σχήμα και νόημα στο σύνολο της ανθρώπινης εμπειρίας με βάση τον λόγο και το επιχείρημα. Μελετώντας την ιστορία της φιλοσοφίας παρατηρεί ο ερευνητής ότι όλη η πορεία της αποτελεί διαδικασία αλλαγής, τροποποίησης, διόρθωσης ή ανατροπής προηγούμενων μεθόδων αλλά και θεωριών καθώς και επινόησης νέων. Ο πλουραλισμός των μεθόδων στη φιλοσοφία αντικατοπτρίζει τον πλουραλισμό του κοινωνικού κόσμου, ο οποίος αποτελεί κύρια αποχρώσα αιτία για τη γένεση διαφορετικών φιλοσοφικών ρευμάτων⁵. Ο φιλόσοφος επαναπροσδιορίζει διαρκώς και διαχρονικά τα ερωτήματα και αυτά μπορεί να αφορούν στις έννοιες, τα θεμέλια και τις προϋποθέσεις ενός οιαδήποτε χώρου του επιστητού, συμπεριλαμβανομένης της ίδιας της φιλοσοφίας. Ως εκ τούτου, ακόμη και το ερώτημα «τι είναι φιλοσοφία» αποτελεί φιλοσοφικό πρόβλημα.

Για αιώνες η φιλοσοφία είχε τη μορφή καθολικής επιστήμης και το ερευνητικό πεδίο της κάλυπτε όλους τους τομείς του επιστητού⁶. Αν και τα ζητήματα που εξετάζε για αιώνες ήταν τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά⁷, αργά και προοδευτικά και κυρίως από τον 17^ο αιώνα και μετά, άρχισε να συντελείται η ανάπτυξη των διαφόρων επιστημών, η καθεμιά από τις οποίες διεκδικούσε ως δική της, διακριτό και οριοθετημένο πεδίο έρευνας, μέρος της παλαιάς φιλοσοφίας. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να αρχίσει να διατυπώνεται λόγος, κυρίως κατά τον 19^ο αιώνα, για το τέλος της φιλοσοφίας⁸, αφού πολλοί ήσαν εκείνοι που υποστήριζαν, πως στον κόσμο των επιστημών δεν υπάρχει θέση για τη φιλοσοφία⁹, άποψη που άρχισε να επανεξετάζεται και να αμφισβητείται στα νεώτερα χρόνια, αφού η φιλοσοφία με τις θετικιστικές και αναλυτικές μεθόδους άρχισε να προσανατολίζεται προς την έρευνα των θεμελιών, των προϋποθέσεων και των εννοιών των επιμέρους επιστημών¹⁰. Από τον Διαφωτισμό και μετά, η φιλοσοφία αφίσταται σταδιακά των δοξασιών και των ποιητικών στοχασμών

⁵ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1983, σ. 64.

⁶ Βλ. Χαράλαμπος Θεοδωρίδης, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & ΣΙΑΣ Α.Ε., 1955, σσ. 11-13.

⁷ Ο Ε. Τσέλλερ-Νέστλε υποστηρίζει ότι όλα τα θεωρητικά και πρακτικά ζητήματα της φιλοσοφίας έχουν τεθεί και απαντηθεί ήδη από τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους. Βλ. Τσέλλερ- Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1883, σ. 3.

⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 17:12-17: «Πολύ ολιγώτερον τῶν φυσικῶν ὠφελήθησαν ἐκ τοῦ κατακερματισμοῦ τούτου αἱ ἠθικαὶ λεγόμεναι μαθήσεις, καὶ μεταξύ τούτων ἡ πρώτη αὐτῶν, ἡ Φιλοσοφία, καὶ τοῦτο διότι καὶ τὸ ἀντικείμενον αὐτῆς εἶναι τὸ δυσνοητότερον, καὶ ἡ πρὸς τὴν μόρφωσιν αὐτῆς μέθοδος ἀκροσφαλεστέρα, καὶ ἡ διὰ τῆς πείρας ἐπαλήθευσις τῶν διδασκαλιῶν αὐτῆς δυσχερής, καὶ ἐνίοτε ὅλως ἀδύνατος». Κατὰ τὸν Βέικο ἡ συζήτηση περὶ τοῦ «τέλους» τῆς φιλοσοφίας σχετίζεται με τὴν φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ που «αὐτοπροβάλλεται σαν ἡ κατακλειδα και το πλήρωμα της ὅλης φιλοσοφικῆς ἀνάπτυξης, και ὁ ἴδιος [ὁ Χέγκελ] σαν ὁ τελευταῖος φιλόσοφος και συνακόλουθα ὁ μόνος αρμόδιος να μιλήσει για ὅλη αὐτὴν τὴν πορεία». Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Ιστορία και Φιλοσοφία*, σ. 263.

⁹ Βλ. Χαράλαμπος Θεοδωρίδης, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, σσ. 11-13 και σ. 94.

¹⁰ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Αναλυτικὴ Φιλοσοφία*, Αθήνα, εκδ. Σμίλη, 1990, σ. 12.

και εστιάζει στην κριτική σκέψη¹¹. Συγκεφαλαιώνει αλλά και υπερβαίνει την παρατήρηση και το πείραμα των φυσικών επιστημών ή την αναλυτική προσέγγιση των ανθρωπιστικών επιστημών. Και ενώ οι επιστήμες αποπειρώνται να διερευνήσουν επιμέρους γνωστικά πεδία, η φιλοσοφία παρέχει εκείνη την ενοποιό και συνεκτική δύναμη που επιτρέπει την κριτική τοποθέτηση¹² του ανθρώπου απέναντι στην ίδια τη φύση του και την εξέλιξή του. Με άλλους λόγους, αν οι επιστήμες ασχολούνται με τις γνώσεις, η φιλοσοφία μας δείχνει την οδό προς τη γνώση¹³.

Ο φιλόσοφος θεάται και θέτει ερωτήματα στα αυτονόητα, τα αξιοποιεί και τα τακτοποιεί με κατάλληλη θεωρητική επεξεργασία, με σκοπό να προσανατολίσει την ανθρώπινη σκέψη. Λειτουργεί «θέτοντας τις διαφορετικές απόψεις των ανθρώπων κάτω από τον έλεγχο του κριτικού λόγου, τη δοκιμασία της κριτικής συζήτησης και την πειθαρχία της μεθοδικής σκέψης»¹⁴. Επιπλέον, και σε αντιδιαστολή προς τις άλλες επιστήμες, όπου δεν υπάρχει ανάγκη να εξετάζεται η ιστορία τους ως τρόπος ύπαρξης και περαιτέρω ανάπτυξής τους, για τη φιλοσοφία, η ιστορία της, η εξέταση δηλαδή των καταβολών της, σε κριτική μάλιστα αντιπαράθεση με τα επίκαιρα προβλήματα, αποτελεί προϋπόθεση και ανάγκη για επιβίωση της ίδιας της φιλοσοφίας. Εξάλλου, κάθε φιλοσοφικό δημιούργημα είναι αποτέλεσμα μιας σειράς συγκεκριμένων διεργασιών που λαμβάνουν χώρα σε ορισμένο ιστορικό τόπο και χρόνο. Η κριτική ανάλυση φιλοσοφικών κειμένων προηγούμενων εποχών ή και συγχρόνων βοηθά στη συνειδητοποίηση του ιστορικού χαρακτήρα της φιλοσοφίας, της ανάγκης ανανέωσης και υπέρβασης των εννοιών, των προβλημάτων, των μεθόδων και των θεωριών στο πλαίσιο όλης της κοινωνικής πρακτικής.

¹¹ Η κριτική σκέψη ή ο κριτικός στοχασμός υιοθετείται ως μέσο για την πραγματοποίηση της συμφιλίωσης του ιδεατού προς το πραγματικό και προς το θετικό. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι.* V. Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας-Αρμένης, Αθήνα, Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, Σειρά «Ερευναί», αρ. 5, 2004, σ. 502.

¹² Η κριτική στο πλαίσιο του νεοελληνικού εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19ο αιώνα αναδεικνύεται «σε τέχνη παραγωγής βεβαίων ή πιθανών πληροφοριών από το σύνολο των γεγονότων και των μαρτυριών» και «αφορά σε προσωπικές επιλογές των μαρτυριών, της αξιολογήσεώς τους, της ανευρέσεως των εσωτερικών και εξωτερικών σχέσεων τους και της ερμηνείας τους με συγκεκριμένο ύφος, (προφορικού ή γραπτού λόγου), και με σειρά». Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού*, σ. 502.

¹³ Ο Βράιλας, αν και αναγνωρίζει την πρόοδο του πνεύματος χάρη στις νέες μεθόδους έρευνας του φυσικού κόσμου, τονίζει ότι «ή έπιστήμη τής φύσεως δέν παράγεται, δέν συμπληροῦται καί δέν ρυθμίζεται εϊμή υπό τής Φιλοσοφίας». Βλ. Π. Βράιλας- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 27:15-17.

¹⁴ Θεόφιλος Βέικος, *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, σ. 19.

Στη φιλοσοφία το επιχείρημα¹⁵ αποτελεί το κυριότερο και πιο σημαντικό ίσως όπλο που έχει στη διάθεσή του ο φιλόσοφος στο εγχείρημα του φιλοσοφείν, καθώς η αξία των συμπερασμάτων και, κατ' επέκταση, των θεωριών που στηρίζονται σε αυτά, είναι ανάλογη με την εγκυρότητα των επιχειρημάτων που διατυπώνονται. Το επιχείρημα στην ουσία ταυτίζεται με τον αποδεικτικό λόγο¹⁶ που διέπεται από νόμους, αρχές και κανόνες που προσδιορίζει ο κλάδος της Λογικής, της επιστήμης που καλείται να απαντήσει σε ερωτήματα τα οποία σχετίζονται με την ασφαλή εξαγωγή συμπερασμάτων¹⁷. Αναμφίβολα «το φιλοσοφικό επιχείρημα είναι ένα νοητικό σχήμα που διευκρινίζει τι είναι αληθινό και τι ψευδές. Πρόκειται για ένα σχήμα που απαρτίζεται από μια ομάδα προτάσεων διατεταγμένων σε τέτοια λογική σειρά, ώστε η μία πρόταση να ακολουθεί υποχρεωτικά την άλλη και όλες από κοινού να οδηγούν σε ένα ασφαλές και έγκυρο συμπέρασμα»¹⁸. Τα επιχειρήματα ασκούν κριτική σε περιγραφές ως προς την αλήθεια τους, το περιεχόμενο και την αληθοφάνεια τους¹⁹. Η διαδικασία ή η μέθοδος με την οποία ο νους καταστρώνει ένα επιχείρημα λέγεται διαλογισμός²⁰. Καθώς συχνά οι φιλόσοφοι «επιχειρούν» ή κτίζουν τη θεωρία τους σε αντίστιξη με προγενέστερα διατυπωμένες θεωρίες διαλέγονται με επιχειρήματα που έχουν ως στόχο την αποκάλυψη λογικών παραδόξων και λογικών κενών στο περιεχόμενο των αντίπαλων ιδεών. Τα επιχειρήματα αυτά ονομάζονται επιχειρήματα που οδηγούν εις άτοπον επαγωγή και συμβαίνει να είναι τα τυπικά φιλοσοφικά επιχειρήματα²¹. Τα επιχειρήματα μπορεί να είναι απλά, όταν σε μία προκειμένη προσαρτάται μία αιτιολογία, διπλά, όταν και οι δύο προκειμένες έχουν προσηρτημένες αιτιολογίες, ή πολύπλοκα, όταν στις αιτιολογίες των προκειμένων υπάρχουν και άλλες προσηρτημένες αιτιολογίες και βέβαια μπορούν να εκφέρονται σε υποθετική μορφή²². Το επιχείρημα στη φιλοσοφική συζήτηση ανοίγει μια νέα οπτική και ενεργοποιεί έναν νέο τρόπο σκέψης. Αλλά και πάλι οφείλει να είναι έγκυρο και η εγκυρότητά του

¹⁵ Σύμφωνα με τον Βέικο, το επιχείρημα είναι ίσως το μόνο που μπορεί να διακρίνει τον φιλοσοφικό στοχασμό από άλλες πνευματικές εργασίες όπως είναι η επιστημονική έρευνα, ο ποιητικός λόγος, η θρησκευτική σκέψη. Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Ιστορία και Φιλοσοφία*, σσ. 23-24.

¹⁶ Βλ. Θεόφιλος Βορέας, *Λογική*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1972, σ. 143.

¹⁷ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Εισαγωγή στις φιλοσοφικές σπουδές*, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1988, σ. 36.

¹⁸ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, σ. 70.

¹⁹ Βλ. Karl Popper, *Τι είναι διαλεκτική; Γνωσιοθεωρία χωρίς γνωστικό υποκείμενο*, μτφρ. Στ. Δημόπουλος, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Βάνιας, 1990, σ. 101.

²⁰ Βλ. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Λογική*, Αθήνα, Εκδόσεις Νόηση, 1971, σσ. 139-143.

²¹ *Ο. π.*, σ. 71. Και ο Ryle συμφωνεί ότι ένας τύπος επιχειρήματος που είναι κατάλληλος και ανήκει στην περιοχή της φιλοσοφίας είναι η εις άτοπον επαγωγή (reduction ad absurdum). Βλ. G. Ryle, «Φιλοσοφικά επιχειρήματα», μτφρ. Κ. Βουδούρης, στο: Κ. Βουδούρης, *Ανθολόγιον Αναλυτικών Φιλοσόφων*, Αθήνα, 1980, σ. 199. Για το πρωτότυπο βλ. G. Ryle, «Philosophical arguments», στο: G. Ryle, *Collected Papers*, τ. 2, *Collected Essays 1929-1968*, London, Hutchinson Publishing Group, 1971, σσ. 202-221.

²² Βλ. Θεόφιλος Βορέας, *Λογική*, σσ. 140-141.

προκύπτει όταν οι προκείμενες είναι αληθινές και το συμπέρασμα λογικά αναπόφευκτο²³. Όταν ο ανθρώπινος νους προτίθεται να αποδείξει μία θέση, οργανώνει τα επιχειρήματα με τρόπο ώστε να υπάρχει λογικός ειρμός μεταξύ των αλληπάληλων προτάσεων. Με άλλους λόγους, η αποδεικτική δύναμη του επιχειρήματος εξασφαλίζεται όταν, κατά την ανάπτυξή του, η κάθε επόμενη πρόταση είναι λογική ακολουθία της προηγούμενης και όλες από κοινού συνεπάγονται το συμπέρασμα και εγγυώνται την αλήθεια του²⁴. Επομένως, η κριτική του ίδιου του επιχειρήματος του φιλοσόφου επιτρέπει τον έλεγχο της λογικής συγκρότησης του φιλοσοφικού λόγου²⁵.

Ένα έγκυρο επιχείρημα μπορεί να θεμελιωθεί με τη μέθοδο της επαγωγής ή της παραγωγής, μέθοδοι που συνάδουν με τον τρόπο που λειτουργεί η νόηση αφού το χαρακτηριστικό της είναι άλλοτε να γενικεύει και άλλοτε να ειδικεύει. Κατά τον Αριστοτέλη, «μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει [=παραγωγή], ἔστι δ' ἢ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου ἢ δ' ἐπαγωγή ἐκ τῶν κατὰ μέρος»²⁶. Η παραγωγή δεν οδηγεί σε νέες γνώσεις. Φανερώνει, ωστόσο, τη λογική αναγκαιότητα που συνδέει το σύνολο με τα μέρη του, εγγυάται τη βεβαιότητα του συμπεράσματος του παραγωγικού συλλογισμού και βοηθά στη λογική οργάνωση της έρευνας και των γνώσεων²⁷. Στην επαγωγική μέθοδο χρησιμοποιείται ο επαγωγικός συλλογισμός, με τον οποίο, ξεκινώντας από τα επιμέρους, εξάγουμε συμπεράσματα για το γενικό. Η επαγωγή διακρίνεται σε τέλεια και σε ατελή. Η τέλεια επαγωγή στηρίζεται σε όλες τις επιμέρους περιπτώσεις και οδηγεί σε συμπεράσματα ασφαλή, ενώ η ατελής επαγωγή βασίζεται σε τμήμα μόνο των επιμέρους περιπτώσεων, γι' αυτό και οδηγεί σε συμπεράσματα πιθανά. Στις επιστήμες ωστόσο είναι η ατελής επαγωγή που χρησιμοποιείται περισσότερο, διότι αυτή είναι που ανοίγει το δρόμο στη νέα γνώση ενώ η τέλεια επαγωγή επιβεβαιώνει την ήδη υπάρχουσα γνώση. Διαδραματίζει ωστόσο και αυτή, όπως και η παραγωγή, σημαντικό ρόλο στη συστηματοποίηση της επιστημονικής έρευνας²⁸.

Ωστόσο, έχει υποστηριχθεί ότι τα φιλοσοφικά επιχειρήματα δεν είναι ούτε επαγωγές ούτε παραγωγές, διότι οι φιλοσοφικές θεωρίες δεν είναι ούτε επιστημονικές θεωρίες που χρειάζονται εμπειρική κατοχύρωση ούτε μαθηματικές κατασκευές που παράγονται από αξιώματα ή αιτήματα²⁹. Οι προκείμενες και τα συμπεράσματα

²³ Βλ. Θεόφιλος Βορέας, *Λογική*, σ. 72.

²⁴ Βλ. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Λογική*, Αθήνα, Εκδόσεις Νόηση, 1971, σσ. 142-143.

²⁵ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, σσ. 72-73.

²⁶ Αριστοτέλης, *Αναλυτικά Υστερα*, Α 81, 81α-b.

²⁷ Βλ. Ελευθέριος Πρεβελάκης «Το πρόβλημα των γενικεύσεων στην Ιστορία», *Μνήμων*, τ. 8, (1982), σ. 205.

²⁸ Βλ. Ελευθέριος Πρεβελάκης «Το πρόβλημα των γενικεύσεων στην Ιστορία», σσ. 205-206.

²⁹ Βλ. G. Ryle, «Φιλοσοφικά επιχειρήματα», σ. 198.

μπορούν εν τέλει να αμφισβητηθούν και να απορριφθούν, χωρίς αναγκαστικά να προκύπτει κάτι το άτοπο. Οι πιθανές υποθέσεις μοιάζουν σε μείζονα βαθμό με μύθους ή εικασίες και δεν διαθέτουν την αποδεικτική δύναμη των αυστηρά ελεγμένων αντίστοιχων μαθηματικών προτάσεων. Η φιλοσοφία δεν έχει αξιώματα και δεν έχει ως αφετηρία της αιτήματα. Συνεπώς, δεν μπορεί να υπάρχουν «δόγματα» εξίσου παραδεκτά³⁰.

Όμως, η ιστορία της φιλοσοφίας είναι πλήρης από «επαναστάσεις» φιλοσοφικών «δογμάτων» που εμφανίστηκαν ως αντικειμενικά και αληθινά, διεκδίκησαν και πέτυχαν την αποδοχή και επικράτησαν μέχρις ότου να εμφανιστούν άλλες δοξασίες και μέθοδοι που θα τα αντικαθιστούσαν. Όλες οι φιλοσοφικές κινήσεις παρουσιάζονται ως αντικειμενικές και αληθείς, απηλλαγμένες από τα σφάλματα φιλοσοφικών δοξασιών που ευελπιστούν να αντικαταστήσουν. Η ανατροπή τους όμως συντελείται όταν αποδεικνύεται ότι βασίζονται σε υποθέσεις οι οποίες συνάπτονται με μεταφυσικές αντιλήψεις³¹. Συνεπώς, αν η φιλοσοφία επιδιώκει την διαρκή εξέλιξη και πρόοδό της, τότε ο φιλοσοφικός στοχασμός θα πρέπει να κινείται σε ένα πλαίσιο ελέγχου των υποθέσεων και, κατά συνέπεια, το φιλοσοφικό επιχείρημα οφείλει να εγγυάται ότι δεν στηρίζεται σε μεταφυσικές παραδοχές και υποθέσεις που αναδεικνύονται ως αξιώματα.

Παρόλα αυτά, στην ιστορική διαδρομή της ανάπτυξης της φιλοσοφίας, ο φιλοσοφικός λόγος που διετυπώθη ήταν άλλοτε δογματικός και άλλοτε κριτικός. Κριτικός είναι ο λόγος που αναπτύσσεται, όταν κάποιος ακολουθεί την τάση να εξηγήσει τις ιδέες του, τις προϋποθέσεις και τις αρχές, όταν εκφράζει σκέψη συνεχώς ανοικτή στη δοκιμασία της επιχειρηματολογίας και της κριτικής συζήτησης. Αντίθετα, δογματικός είναι ο λόγος που εκφράζει σκέψη προσκολλημένη σε ξεπερασμένα θεωρητικά αξιώματα και σε θεωρίες ή ιδέες απομονωμένες από την τρέχουσα πραγματικότητα, την οποία προϋποτίθεται πως αυτές εκφράζουν. Με άλλους λόγους, «το δογματικό πνεύμα οδηγεί στην κατασκευή έργων που θεμελιώνονται σε μια φιλοσοφική πίστη και ισχύουν χωρίς να επιζητούν ή να επιδέχονται κριτική, ενώ το κριτικό πνεύμα οδηγεί στην παραγωγή έργων που χαρακτηρίζονται από ορθολογικά ελεγχόμενη σκέψη, ανοικτή στη δοκιμασία της λογικής συζήτησης και του επιχειρήματος»³².

³⁰ Βλ. G. Ryle, «Φιλοσοφικά επιχειρήματα», σ. 198.

³¹ Βλ. Κωνσταντίνος Βουδούρης, *Αναλυτική φιλοσοφία*, Αθήνα, 1977, σ. 12.

³² Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, σ. 79.

Επίσης, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι «στη φιλοσοφική γλώσσα, κριτική (αντίθετα προς τη δογματική), ονομάζεται η σκέψη που, πριν παραδεχτεί μιαν αλήθεια, απ' ουποδύποτε κι αν προβάλλεται και με οποιαδήποτε διακόσμηση κι αν παρουσιάζεται, ζητεί και εξετάζει τους τίτλους της, για να βεβαιωθεί ότι το κύρος της το παίρνει αποκλειστικά και μόνο από τη δική της αξία και όχι από κάποιαν άλλη, άσχετη προς τη φύση της, σκοπιμότητα»³³. Επιπλέον, έχει υποστηριχθεί ότι η κριτική έχει διηνεκώς την αλήθεια ως «ορίζοντα και ρυθμιστική αρχή» του διαλόγου³⁴. Είναι η κριτική εκείνη που «το ενδιαφέρον της στρέφεται στους συγγραφείς και στις ιδέες τους»³⁵ και η οποία «στο μέτρο όπου αποσκοπεί όχι απλώς στην περιγραφή και την αξιολόγηση αλλά προπάντων στην ερμηνεία, επιδιώκει [...] να διασυνδέσει πρωτίστως το μέρος με το όλον»³⁶. Η δύναμή της οφείλεται στον αυστηρό έλεγχο και διαρκή αυτοέλεγχο που ασκεί για να «χαράζει με ακρίβεια τα όρια της βέβαιης γνώσης»³⁷. Διενεργείται κάτω υπό την «κανονιστική ιδέα της έρευνας για αλήθεια» και «συνίσταται στην αναζήτηση αντιφάσεων και την απαλοιφή τους»³⁸ και «το νόημά της έγκειται πάντα στην υπέρβαση της αντίθεσης μεταξύ δογματισμού και σκεπτικισμού»³⁹.

Η κριτική μέθοδος αντίθετα με τις δύο άλλες, τη δογματική και τη σκεπτικιστική, είναι συνθετική αφού, «έχει δε κοινόν προς μεν τόν δογματισμόν, ότι προβαίνει από αρχάς, άλλ' όχι κατ' άρέσκεϊαν καί ύπερβατικάς, προς δε τόν πυρρωνισμόν, ότι άπορούσα βασανίζει πάσαν αλήθειαν άυστηρώς, όχι διά νά τήν άποσκυβαλήση, αλλά νά τήν χωρίση από τό ψεύδος»⁴⁰. Δογματισμός και κριτική εναλλάσσονται από την αρχαιότητα και έως τους νεότερους χρόνους στην ιστορική διαδρομή της φιλοσοφίας. Από τους σοφούς της Ιωνίας στους σοφιστές και από τους μεταφυσικούς του 17^{ου} στον Kant (1724-1804), τον φιλόσοφο της κριτικής, η φιλοσοφία κινείται ανάμεσα στην αξίωση να αποτελεί εκείνη όργανο της αλήθειας και στην απαίτηση να ελέγχεται η δυνατότητα του ανθρώπινου νου να συλλάβει την αλήθεια.

³³ Βλ. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Γνωσιολογία*, Αθήνα, Εκδόσεις Νόηση, 2002, σ. 11.

³⁴ Βλ. Τσβετάν Τοντόροφ, *Η κριτική της κριτικής, ένα μυθιστόρημα μαθητείας*, Αθήνα, Πόλις, 1984, σ. 242.

³⁵ *Ο. π.*, σ. 246.

³⁶ Βλ. Παναγιώτης Μουλιάς, «Προλεγόμενα» στο: Τσβετάν Τοντόροφ, *ό. π.*, σ. 10.

³⁷ Βλ. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Γνωσιολογία*, σ. 11.

³⁸ Βλ. Karl Popper, *Τι είναι διαλεκτική*, σ. 109.

³⁹ Βλ. Τσβετάν Τοντόροφ, *Η κριτική της κριτικής*, σ. 249.

⁴⁰ Βλ. Κωνσταντίνος Κούμας, *Σύνταγμα φιλοσοφίας*, Α', σ. μα', Η παράθεση στο: Ρωζάνη Δ. Αργυροπούλου, *Προσεγγίσεις της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 2004, σ. 85.

Ως ένας τρίτος δρόμος ανάμεσα στη δογματική και την κριτική φιλοσοφία εμφανίζεται ο εκλεκτικισμός⁴¹. Με φιλοσόφους ανάμεσα στους στωικούς⁴² και τους σκεπτικούς⁴³ στην αρχαιότητα και κυρίως τον Victor Cousin⁴⁴ στη σύγχρονη εποχή, οι οπαδοί της εκλεκτικής μεθόδου επιχειρούν να αποφύγουν τον δογματισμό αλλά και τον απόλυτο σχετικισμό. Επιδίωξη του εκλεκτικισμού του δεκάτου ενάτου αιώνα ήταν να επιλύσει τις συγκρούσεις μεταξύ των διαφόρων συστημάτων σκέψης έτσι ώστε να δημιουργηθούν οι συνθήκες εκείνες που θα επέτρεπαν την επικράτηση των ποιοτικότερων και πιο διευκρινισμένων απόψεων⁴⁵. Κατά το ήμισυ του δεκάτου ενάτου αιώνα στη Γαλλία, ο εκλεκτικισμός γίνεται η επίσημη εθνική φιλοσοφία διότι προσέφερε στην ισχυρή και ανερχόμενη μεσαία τάξη ένα πρακτικό συμβιβασμό ανάμεσα στον φιλελευθερισμό και την ιδεολογία, από τη μια, και τον Καθολικισμό και τη μοναρχία, από την άλλη⁴⁶.

Το «εκλεκτικόν του φιλοσοφείν είδος» συχνά αποτελεί νεωτερική και αντισχολαστική μορφή φιλοσοφικής σκέψης⁴⁷. Με την πεποίθηση ότι η αλήθεια είναι διασκορπισμένη στα διάφορα φιλοσοφικά συστήματα του παρελθόντος, οι εκλεκτικοί

⁴¹ Ο Ι. Πρελορέντζος σημειώνει ότι η ιστορία του εκλεκτι(κι)σμού δεν μελετήθηκε αρκετά, κυρίως διότι δεν είχε ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον. Βλ. Ιωάννης Πρελορέντζος, «Ο ρόλος του ρεύματος του εκλεκτικισμού στη γαλλική φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα», δημοσίευτο άρθρο, απόσπασμα ανακοίνωσης στο επιστημονικό συνέδριο Πέτρος Βράιλας Αρμένης 200 χρόνια από την γέννησή του, Αθήνα, 30-31 Ιανουαρίου 2014.

⁴² Στωικοί φιλόσοφοι όπως ο Παναίτιος ο Ρόδιος (185-110 π.Χ.) και ο Ποσειδώνιος ο Ρόδιος ή ο Απαμεύς (περ. 135-51 π.Χ.) έφεραν ένα εκλεκτικιστικό πνεύμα στη Στοά. Βλ. Βασίλειος Τατάκης, *Παναίτιος ο Ρόδιος. Ιδρυτής της Μέσης Σχολής*, Αθήνα, Οι εκδόσεις των φίλων, 1980, σσ. 128-147 και Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Η Μέση Στοά» στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Εκδοτική Αθηνών, τ. Ε (1974)*, σ. 301. Επίσης οι Wilhelm Windelband & Heinz Heimsoeth μιλούν για συγκρητισμό, βλ. Wilhelm Windelband & Heinz Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, τομ. Α', μτφρ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., 1986, σ. 188. Για τον Ποσειδώνιο βλ. Αλέξανδρος Κεσίσογλου, «Σημειώσεις για την "Ποιητική" του Ποσειδωνίου από την Απάμεια», *Δευκαλίων*, 17, 2 (1999), σσ. 309-319 και Α. Α. Long, *Η ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφ. Σ. Δημόπουλου & Μυρτώ Δραγώνα Μοναχού, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1990, σσ. 339-347.

⁴³ Ο Ηρακλείδης ο Ποντικός, ο Αρκεσίλαος, ο Φίλων ο Λαρισαίος, ο Αντίοχος ο Ασκαλωνίτης, ο Αττικός ήταν σκεπτικοί φιλόσοφοι που προσέγγιζαν τα φιλοσοφικά προβλήματα με τρόπο εκλεκτικιστικό. Βλ. σχετικά Χρήστος Τερέζης, *Ιστορία της Πλατωνικής Ακαδημίας, Ξενοκράτης-Σκεπτικισμός*, Πάτρα, 2016, σσ. 135, 155, 215, 217, 226, 239.

⁴⁴ Ο Cousin, σύμφωνα με την Ανδριανέση, πρέπει να συνάντησε τον όρο «εκλεκτικισμός» στο έργο του Leibniz και τον χρησιμοποιεί για να «διατυπώσει τις θέσεις του περί της μοναδικής αληθείας που είναι αιώνια, την κατέχουμε ασυνειδήτως, και την συλλαμβάνουμε στο πεδίο της συνειδήσεως, όπου επεξεργαζόμαστε τα δεδομένα των αισθήσεων, υπό την μορφήν σταθερών οντολογικών και γνωσιολογικών στοιχείων». Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεότερου εκλεκτικισμού*, σσ. 11-12.

⁴⁵ Βλ. Christine Bolus-Reichert, *The Age of Eclecticism, Literature and Culture in Britain, 1815-1885*, Columbus, The Ohio State University Press, 2009, σ. 5.

⁴⁶ Βλ. Christine Bolus-Reichert, *The Age of Eclecticism*, σ. 66

⁴⁷ Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνικός διαφωτισμός, τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2005, σ. 85.

φιλόσοφοι αναλαμβάνουν να την συνθέσουν και να την αποκαλύψουν⁴⁸. Ο εκλεκτικός φιλόσοφος δεν επιδιώκει να συγκροτήσει ένα νέο φιλοσοφικό σύστημα και να το προσθέσει στα ήδη υπάρχοντα⁴⁹, αλλά να παρουσιάσει ένα σύστημα απηλλαγμένο από τα λάθη και τις πλάνες των άλλων. Διεκδικεί τον τίτλο του κριτικού φιλοσόφου, αφού υποβάλλει σε έλεγχο τις θέσεις των άλλων φιλοσόφων, αλλά στον βαθμό που η κριτική αυτή στάση υιοθετείται για να οριστικοποιηθεί η βεβαιότητα των απαντήσεων στα αιτήματα της φιλοσοφίας και για να ολοκληρωθεί η δημιουργία ενός κλειστού συστήματος, ο εκλεκτικός φιλόσοφος διατρέχει τον κίνδυνο να οδηγηθεί στον δογματισμό. Ο Κούμας, αν και αντιμετώπιζε τον εκλεκτισμό εν γένει ως «κεκαλυμμένο δογματισμό», «άμεθοδία καί συρραφή ἄτακτο»⁵⁰, υποστήριζε ότι ο εκλεκτικός τρόπος του φιλοσοφείν συνιστάται όταν συνοδεύεται με την αυστηρότητα της κρίσεως⁵¹. Ωστόσο, η κριτική ως μεθοδολογική προσέγγιση στον εκλεκτισμό διαφέρει από τη διαλεκτική⁵² κριτική⁵³, η οποία αρνείται τη στατικότητα και μάχεται κάθε αποκρυσταλλωμένο τύπο κοινωνικού κόσμου. Υπό την έννοια αυτή, η κριτική που ασκεί ο εκλεκτικός φιλόσοφος δεν έχει την δυναμική της κριτικής σκέψης που είναι ανοικτή και κριτική και προς τον εαυτό της.

Βέβαια, απολύτως αντικειμενική και αμερόληπτη κριτική στη φιλοσοφία δεν υπάρχει. Αυτό δεν οφείλεται αναγκαστικά και απαραίτητα σε ένα ορισμένο είδος προκατάληψης, αν και η μεροληψία μπορεί μονίμως να ελλοχεύει στην κριτική με την έννοια της «στράτευσης» σε συγκεκριμένες ιδεολογίες. Στην πνευματική εργασία ενός εκλεκτικού φιλόσοφου όμως οι επιλογές – σκοπιμότητες πρέπει να είναι κατανοήσιμες και αιτιολογημένες⁵⁴ ώστε να μπορεί ο φιλοσοφικός λόγος στην ανάπτυξή του να θεωρείται κριτικός⁵⁵.

Ωστόσο, επειδή η φιλοσοφική σκέψη αναπτύσσεται μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο κοινωνικών και πολιτικών συνθηκών, είναι απόρροια δυναμικών διεργασιών

⁴⁸ Η Ανδριανέση επιχειρεί μία ταξινόμηση των κριτηρίων της εκλεκτικιστικής πνευματοκρατίας, ώστε να καταστεί έτι μάλλον σαφής η μέθοδος της. Βλ σχετικά Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού*, σσ. 19-20.

⁴⁹ Ο εκλεκτικισμός αντιμετωπίζει τις ποικίλες φιλοσοφικές θεωρίες ως «εργαλεία μελέτης των απείρων γεγονότων και πραγμάτων»... «δεν επιδιώκει να επιβάλλει νόμους»... βλέπει τον άνθρωπο «ως μέσο υπερβάσεως ασθενών θεωριών». (ή υπογράμμιση της συγγραφέα). Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού*, σ. 202.

⁵⁰ Κωνσταντίνος Κούμας, *Σύνταγμα φιλοσοφίας*, σσ. 85-86.

⁵¹ *Ο. π.*, σ. 85.

⁵² Για μια σφαιρική θεώρηση της ιστορίας της διαλεκτικής βλ. Κωνσταντίνος Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική Από τον Πλάτωνα ως τον Μαρκσέ*, Αθήνα, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, 2015. Βλ. επίσης, Θεόφιλος Βέικος, *Σύγχρονη διαλεκτική φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη, Λιθογραφείο «Τεχνικά Στούντιο», Ο. Ε., 1976.

⁵³ Για την διαλεκτική κριτική, βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Σύγχρονη διαλεκτική φιλοσοφία*, σ. 172.

⁵⁴ Βλ. Χρήστος Αθ. Τερέζης, *Ιστορία της Πλατωνικής Ακαδημίας*, Πάτρα, 2012, σ. 236.

⁵⁵ *Αυτόθι*.

που παράγουν πολιτισμό, ο οποίος με τη σειρά του τροφοδοτεί την εξέλιξή της. Συνεπώς, δικαίως υποστηρίζεται ότι «αντικειμενική κριτική δεν μπορεί να υπάρξει, μιας και ο φιλόσοφος σκέπτεται πάντοτε στο πλαίσιο μιας ορισμένης τάξης κοινωνικών και πολιτικών πραγμάτων και εργάζεται υπό το φως (ή τη σκιά) μιας ορισμένης θεωρίας ή ιδεολογίας»⁵⁶. Κατ' αναλογία μπορεί να υποστηριχθεί ότι «ο εκλεκτικισμός παρεμβαίνει στην φιλοσοφική έρευνα, προκειμένου να της προσδώσει μία ιδιαίτερη κατεύθυνση»⁵⁷, το περιεχόμενο της οποίας πρέπει να τίθεται υπό διερεύνηση όπως ακριβώς και η χρονική συγκυρία και ο τόπος που ευνοεί ή γεννά μια εκλεκτικιστική φιλοσοφική στάση. Εξάλλου, «ο προσδιορισμός του ιστορικά επίκαιρου είναι απαραίτητος και για λόγους ερμηνευτικούς»⁵⁸. Με γνώμονα λοιπόν την ιστορική εξέλιξη της έννοιας της κριτικής στη φιλοσοφία και ορίζοντα το χώρο-χρονικό, κοινωνικό- πολιτικό και φιλοσοφικό πλαίσιο εντός του οποίου εργάζεται ο Βράιλας, επιχειρείται να περιγραφεί ο τρόπος με τον οποίο ο φιλοσοφικός λόγος του είναι κριτικός.

⁵⁶ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, σ. 98.

⁵⁷ *Αυτόθι*.

⁵⁸ Ο Χρ. Τερέζης εξηγεί πως ο προσδιορισμός του ιστορικά επίκαιρου είναι απαραίτητος για να ερμηνεύσει ή αλλιώς να διεισδύσει «στις υπόγειες ή ακόμη και ανεπαίσθητες εκείνες διαδρομές που τροφοδοτούν το πνεύμα για αντιδράσεις θετικού ή αρνητικού προσήμου απέναντι σε ό,τι έχει προηγηθεί». Βλ. Χρήστος Τερέζης, *Ιστορία της Πλατωνικής Ακαδημίας*, σ. 236.

II. Βιβλιογραφική επισκόπηση

Η προσφορά του Βράιλα ήταν σημαντική σε διάφορους τομείς του επιστητού – φιλοσοφία, ιστορία, ποίηση, κριτική, τέχνες, νομική, δημοσιογραφία, διδασκαλία,⁵⁹ έργο που ωστόσο δεν έχει ακόμη δεόντως αποτιμηθεί στο σύνολό του⁶⁰. Ο Βράιλας είναι από τους διανοητές των οποίων η αυθεντικότητα και η ειλικρίνεια του στοχασμού τους δεν αμφισβητείται. Όσοι ασχολήθηκαν με την προσωπικότητά του και το έργο του συνολικά επισημαίνουν την ευρυμάθεια, τη φαντασία και το συστηματικό τρόπο σκέψης του⁶¹ αλλά και τη μετριοπάθεια στις πολιτικές θέσεις του⁶². Εκείνοι που μελέτησαν επισταμένως το φιλοσοφικό έργο του εξαίρουν τα προτερήματα της φιλοσοφίας του. Επισημαίνουν τη θαυμαστή συνοχή του λόγου του φιλοσόφου⁶³, την ωριμότητα και την εξελικτική δυναμική της σκέψης του καθ' όλο το εύρος του φιλοσοφικού του οικοδομήματος⁶⁴ καθώς και την ενότητα μορφής και περιεχομένου που καθιστούν τον φιλόσοφο «μέγα διδάσκαλον όχι μόνον ὕφους, ἀλλά καί συστηματικοῦ δαμασμοῦ κεντροφύγων ἀνησυχιῶν, ἰδίων παντός ἐλευθέρως προβληματιζομένου πνεύματος, ὑποτασσομένων εἰς πρόγραμμα ἐνιαῖον»⁶⁵. Υποστηρίζεται ότι ο Βράιλας δεν αναμειγνύει, αλλά συνθέτει δημιουργικά τις αρχές του πλατωνισμού, του αριστοτελισμού, του νεοπλατωνισμού, της χριστιανικής διδασκαλίας και των φιλοσοφικών κατακτήσεων της Ευρώπης σε ένα δυναμικό φιλοσοφικό σύστημα⁶⁶. Ο Βράιλας συνέδεσε την εκτενή σε χρόνο και σε ποιότητα βάθους φιλοσοφική παράδοση της Ελλάδας με τη νεότερη φιλοσοφική διάνοηση της

⁵⁹ Ο Βράιλας ως διανοούμενος έχει όλα τα χαρακτηριστικά των διανοουμένων της εποχής του. Ο Π. Νούτσος σημειώνει: «Οι θεσμοί συγκρότησης των διανοουμένων ως ιδιαίτερης κοινωνικής κατηγορίας, κατά τον 19^ο αιώνα και ιδίως μετά τη δεκαετία του '40, συμπλέκονται και βαθμιαία εκδιπλώνουν τη δραστηριότητά τους στα εξής επιμέρους πεδία: α) στους μηχανισμούς παραγωγής του έντυπου λόγου β) στην πανεπιστημιακή έρευνα και διδασκαλία γ) στην εξωακαδημαϊκή διάνοηση δ) στα πολιτικά σχήματα και στο σύνολο των θεσμικών λειτουργιών του κράτους, από την οικονομία ως τη διπλωματία και το δικαστικό σώμα». Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, «Ο Μάρκος Ρενιέρης ως πολιτικός διανοούμενος» στο: Μάρκος Ρενιέρης, *Φιλοσοφία της Ιστορίας. Δοκίμιον*, (φωτομηχανική ανατύπωση από την Α΄ έκδοση του 1841), Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1999, σ. ΙΧ.

⁶⁰ Βλ. Θεοδόσης Πυλαρινός, «Οι γλωσσικές θέσεις του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περ. Β΄, τ. Β΄, (2005), σ. 181.

⁶¹ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, «Παιδεία και Φιλοσοφία στα Νησιά του Ιονίου (16^{ος}-19^{ος} αιώνας)» στο: *Ιόνιοι Νήσοι Ιστορία και Πολιτισμός*, Αθήνα, 2007, Περιφέρεια Ιονίων Νήσων, σσ. 123-133.

⁶² Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος «Ο φιλόσοφος και πολιτικός Πέτρος Βράιλας Αρμένης πριν κ' ύστερα από την Ένωση», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περ. Β΄, τ. Β΄, (2005), σσ. 15-18.

⁶³ Βλ. Ανδρέας Μάνος, *Η αξιολογία του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, Αθήνα, ΕΚΠΑ, 1994, σ. 17.

⁶⁴ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Προβλήματα διαμορφώσεως και αναπτύξεως της φιλοσοφίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», Πρακτικά του Επιστημονικού Συνεδρίου με θέμα Όψεις της Εκκλησιαστικής Ιστορίας της Κέρκυρας, *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περ. Β΄, τ. Δ΄, 2007, σ. 66.

⁶⁵ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος «Εισαγωγή» στο: *Π. Βράιλα Αρμένη, Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ.7.

⁶⁶ Βλ. Αντώνης Βασιλάκης, *Η οντολογία του ωραίου στο έργο του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 2006, σ. 15.

Ευρώπης και παρήγαγε έργο που αποτελεί την αφετηρία της νεώτερης φιλοσοφίας στην Ελλάδα⁶⁷. Η ενδελεχής μελέτη των χειρογράφων σημειώσεων του Βράιλα αποδεικνύει ότι ο Βράιλας δεν μετέφερε στην Ελλάδα έτοιμα φιλοσοφήματα⁶⁸ διότι η ποιότητα της παιδείας του του επέτρεπε κριτική προσέγγιση των φιλοσοφικών συστημάτων της εποχής του αλλά και προσωπική άμεση εντρύφηση στα κείμενα των αρχαίων ελλήνων φιλοσόφων⁶⁹. Χαρακτηρίζεται ως πρότυπο σπάνιου στοχαστή και ερευνητή του 19^{ου} αιώνα⁷⁰ και κατά συνέπεια «η παρουσία του στα Επτάνησα μπορεί να θεωρηθεί μία ευτυχής στιγμή τόσο για τη φιλοσοφία όσο και για την ιστορία»⁷¹.

Ωστόσο, δεν απουσιάζουν και εκείνοι οι μελετητές του έργου του που έχουν διατυπώσει λεπτές αλλά ουσιαστικές επισημάνσεις οι οποίες αφορούν σε αδυναμίες του λόγου του φιλοσόφου. Συγκεκριμένα υποστηρίζεται ότι «η διαλεκτική του Βράιλα, ενώ διακρίνεται για το πλάτος και την ελαστικότητα των κινήσεων της, ταυτόχρονα εμφανίζει στοιχεία δογματικής αφέλειας και ευκολίας, πράγμα που αφαιρεί από τους τιθέμενους συσχετισμούς μεγάλο μέρος από την πειστική τους δύναμη»⁷². Διατυπώνεται επίσης η άποψη ότι «το πνεύμα του φιλοσόφου σε όλο το εύρος του έργου του δεν έχει ανάλογη προς την ευφορία του κριτική οξύτητα. Του λείπει η διάθεση και η ικανότητα για συνεχή επαγρύπνηση και έλεγχο των ιδίων των βηματισμών του. Και για τούτο οι περισσότερες από τις λύσεις που ανακαλύπτει προβάλλονται άλλοτε με τη λείανση των δυσκολιών του προβλήματος (πέρα από τα επιτρεπόμενα όρια), άλλοτε με την άγνοια ή την κακή εκτίμηση του πραγματικού βάθους του και άλλοτε με συμβιβασμούς εύθραυστους ή ασταθείς ισορροπήσεις»⁷³.

Επιπλέον η φιλοσοφία του Πέτρου Βράιλα Αρμένη χαρακτηρίζεται από άλλους απομίμηση της σχολαστικής και των νεωτέρων χρόνων φιλοσοφίας⁷⁴. Υποστηρίζεται

⁶⁷ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Η αισθητική του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τευχ. 5, τ. 2, (1985), σ. 139-140.

⁶⁸ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Η παρουσία του Πλατωνισμού στον Βραϊλιανισμό» στο: Ανδρέας Μάνος, *Η αξιολογία του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη, Πλατωνικές και νεοπλατωνικές επιδράσεις*, Ίδρυμα Ερευνών και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, σειρά «Έρευνες» αρ. 3, 1994, σ. 9.

⁶⁹ Σχετικά με την παιδεία του φιλοσόφου βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Μετάφρασις και συμπλήρωσις τοῦ αὐτοβιογραφικοῦ σημειώματος», Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. μστ' και μη' -μθ'.

⁷⁰ Βλ. Χρήστος Μπαλόγλου, «Ο Πέτρος Βράιλας Αρμένης ως οικονομολόγος», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β', τ. Β', (2005), σ. 167.

⁷¹ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντίνη, «Η συμβολή του Βράιλα στην πνευματική ζωή της Κέρκυρας», *Κερκυραϊκά Χρονικά* περ. Β', τ. Β', (2005), σ. 180.

⁷² Βλ. Ε. Π. Παπανούτσος, «Εισαγωγή» στο *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, τομ. Β, Βασική Βιβλιοθήκη «Αετού», (αρ. 36), Αθήνα, εκδ. Ε. & Μ. Ζαχαρόπουλου Ε.Π.Ε., 1956, σ. 15. Το απόσπασμα περιέχεται και στο: Μαριλίτσα Μητσού-Παππά, «Η Νεοελληνική φιλοσοφία» στο: *Ιστορία της φιλοσοφίας, 19^{ος}-20^{ος} αιώνας, η εξελικτική Φιλοσοφία, Εθνικές Φιλοσοφικές Σχολές*, της σειράς *Encyclopedie de la Pleiade*, μτφ. Μαριλίτσα Μητσού-Παππά, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1979, σ. 311

⁷³ *Αυτόθι*.

⁷⁴ Βλ. Νικόλαος Κοτζιάς, *Ιστορία της Φιλοσοφίας από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς*, τ. 3, Αθήνα, 1877, σσ. 449-452 και τ. 5, Αθήνα, 1878, σσ. 494-497. Η παράθεση στο: Νικόλαος Χρόνης,

επίσης ότι ο φιλόσοφος, αν και προσπαθεί να συνθέσει δημιουργικά σε ένα νέο σχήμα τις φιλοσοφικές θέσεις που δανείζεται από άλλα φιλοσοφικά συστήματα της αρχαιότητας αλλά και σύγχρονά του ακολουθώντας την εκλεκτιστική μέθοδο, δεν κατορθώνει εντέλει να παρουσιάσει έργο πρωτότυπο και μεγαλοφυές⁷⁵. Η κριτική που ασκεί ο Βράιλας στον αρχαίο πολιτισμό είναι μεροληπτική και προκατειλημμένη⁷⁶ για τον λόγο ότι ο Βράιλας προβαίνει σε συνοπτική αναφορά στα επιτεύγματα των αρχαίων, και πάντοτε με τονισμένα τα αρνητικά στοιχεία. Η στάση του αυτή οφείλεται στο ότι ο Χριστιανισμός, και μάλιστα με τη μορφή του θεϊσμού ως βασικού παράγοντα διαμόρφωσης του ιστορικού γίνεσθαι, είναι ο παράγων που διαδραματίζει κεφαλαιώδη ρόλο στην ιδεολογία του⁷⁷. Οι αναφορές του Βράιλα σε χαρακτηριστικά του αρχαίου κόσμου είναι ιδιαιτέρως γενικές για να είναι πειστικές και αυτή η μεθοδολογική του αδυναμία οφείλεται στο ότι εφαρμόζει αρχές και ερμηνευτικά σχήματα του σύγχρονου πολιτισμού στον αρχαίο, χωρίς να λαμβάνει υπόψη την ιστορική συγκυρία μέσα στην οποία εκείνος ανεπτύχθη⁷⁸.

Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η επιλεκτικότητα του φιλοσόφου ως προς τα έργα που μεταφράζει καθώς οι επιλογές του δεν είναι τυχαίες αλλά μάλλον εξυπηρετούν τους φιλοσοφικούς και ιδεολογικούς του στόχους όπως είναι η ανάδειξη της στενής σχέσης της φιλοσοφίας με τη θρησκεία, και μάλιστα του Χριστιανισμού, και η κατανόηση και ερμηνεία της ουσίας της πίστης μέσω του ορθού λόγου⁷⁹. Η συνέπεια και το ερμηνευτικό πνεύμα που χαρακτηρίζουν τον τρόπο με τον οποίο ο Βράιλας διερευνά τα θέματα του Χριστιανισμού και του πλατωνισμού τόσο στα κείμενα που επιλέγει να μεταφράσει όσο και στα αμιγώς φιλοσοφικά κείμενά του δεν επαρκεί για να αντισταθμίσει τη σκοπιμότητα που κρύβεται στις μεταφραστικές του

«Η έρευνα της νεοελληνικής φιλοσοφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών από της ιδρύσεώς της μέχρι το 1950», Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Νεοελληνική φιλοσοφία 1600-1950*, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 1994, σσ.123 κ. εξ.

⁷⁵ Βλ. Ανδρέας Μάνος, *Η αξιολογία του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη*, σ. 27.

⁷⁶ Βλ. Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα, «Η υπεροχή του νέου έναντι του αρχαίου πολιτισμού κατά τον Βράιλα», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β', τ. Β', (2005), σ. 95.

⁷⁷ *Ο. π.*, σσ. 95-97.

⁷⁸ Βλ. Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα, «Η υπεροχή του νέου έναντι του αρχαίου πολιτισμού κατά τον Βράιλα», σ. 98.

⁷⁹ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Ο Βράιλας ως μεταφραστής φιλοσοφικών κειμένων», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β', τ. Β', (2005), σσ. 211-222. Το άρθρο της Γλυκοφρύδη αναφέρεται στη μετάφραση από τον Βράιλα του τρίτου έργου του Auguste Nicolas, *Etudes philosophiques sur le Christianisme* (Paris 1841-1845) και των δύο δίτομων μελετών του Alfred-Jules-Emile Fouillée, τιτλοφορούμενες *La philosophie de Socrate* και *La philosophie de Platon*, έργα που επικεντρώνονται στην προβληματική της σωκρατικής και της πλατωνικής φιλοσοφίας αντίστοιχα καθώς και στην ερμηνεία των χριστιανικών δογμάτων.

επιλογές και η οποία σχετίζεται με την ανάδειξη της στενής σχέσης Χριστιανισμού και Ελληνισμού⁸⁰.

Ο Ευάγγελος Μουτσόπουλος, που ασχολήθηκε συστηματικά με το έργο του Βράιλα, στο άρθρο του «Τα προβλήματα διαμορφώσεως και αναπτύξεως της φιλοσοφίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη» χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του συναρπαστική διότι «κατορθώνει να δώσει την εντύπωσιν πνευματικής δημιουργίας ηρέμου, ασφαλούς, αδιασείστου, πειστικής, απλής όσον και πολυσυνθέτου, γενναίας όσο και συγκρατημένης, ωρίμου όσον και ζώσης»⁸¹. Ο Μουτσόπουλος υποστηρίζει ότι ο Βράιλας είναι σε θέση να υπερβεί τις δυσχέρειες που προκύπτουν κατά τη πραγμάτευση των θεμάτων του και να εξασφαλίσει ενότητα στη ανάπτυξη της σκέψης του χάρη στην αυστηρότητα της μεθόδου που χρησιμοποιεί. Παραδέχεται ωστόσο, πως υπάρχουν σημεία στο έργο του που προδίδουν την συγκαλυμμένη ανησυχία που διακατέχει τον φιλόσοφο κάθε φορά που εκείνος προσπαθεί να επιλύσει μεθοδολογικά προβλήματα, ανησυχία που αξιολογείται από τον Μουτσόπουλο θετικά, ως ένδειξη δηλαδή πνευματικής ζωτικότητας⁸².

Αν και η σταθερότητα με την οποία προβαίνει στην οικοδόμηση του συστήματός του, η μεθοδικότητα και η πειστικότητα της επιχειρηματολογίας του σε συνδυασμό με την καταλληλότητα της έκφρασης σε κάθε εξεταζόμενο θέμα αρχικά εντυπωσιάζουν τον αναγνώστη του, από την συνοπτική έκθεση των αξιολογικών κρίσεων των μελετητών του Βράιλα, καθίσταται φανερό πως υπάρχει ανάγκη να διερευνηθεί περισσότερο το έργο του, ώστε να απαντηθούν σημαντικά ερευνητικά ερωτήματα που προκύπτουν και αφορούν στο κατά πόσο ο φιλοσοφικός λόγος του είναι κριτικός, ζήτημα που εξετάζεται στην παρούσα διατριβή.

⁸⁰ Η Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη αναφερόμενη στις μεταφραστικές επιλογές του Βράιλα και συγκεκριμένα στη μετάφραση του έργου *Φιλοσοφικά μελέται περί Χριστιανισμού υπό Ανγούστου Νικολάου* επισημαίνει την παραδοχή του ίδιου του φιλοσόφου ότι η μετάφραση έγινε από καθήκον, ένα καθήκον που μπορεί κάποιος να κατανοήσει αν λάβει υπόψη του την εποχή στην οποία αναπτύσσει την σκέψη του ο φιλόσοφος, εποχή κατά την οποία η σύζευξη Χριστιανισμού και Ελληνισμού συνεχίζει να αποτελεί βασική προϋπόθεση για τη δημιουργία της νεοελληνικής ιστορικής συνείδησης, αίτημα ήδη από την εποχή Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Βλ. σχετικά Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Ο Βράιλας ως μεταφραστής φιλοσοφικών κειμένων», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β', τ. Β', (2005), σ. 216.

⁸¹ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Τα προβλήματα διαμορφώσεως και αναπτύξεως της φιλοσοφίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», σ. 66.

⁸² Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Τα προβλήματα διαμορφώσεως και αναπτύξεως της φιλοσοφίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», σ. 67.

III. Μεθοδολογική προσέγγιση

Η μέθοδος που ακολουθείται στην παρούσα διατριβή είναι η παρουσίαση και η ανάπτυξη των θέσεων του φιλοσόφου μέσα από την αντιπαράθεσή τους με τις αντιλήψεις άλλων φιλοσόφων τους οποίους ο Βράιλας αξιοποιεί στην εκλεκτική προσέγγισή του. Η κατ' αντιδιαστολή παράθεση αυτών των απόψεων συνοδεύεται από κριτική των κυριότερων σημείων τους εστιάζοντας στην ισχύ των βραϊλιανών επιχειρημάτων. Ελέγχονται οι προβληματισμοί, οι κρίσεις και οι αποφάνσεις του Βράιλα με βάση συγκεκριμένα κριτήρια που καθορίζουν αν και κατά πόσο ο φιλοσοφικός λόγος του είναι κριτικός. Πρόκειται για μια ερμηνευτική και κριτική προσέγγιση των θέσεων του φιλοσόφου μέσα από την οποία αναδεικνύεται η συλλογιστική μέθοδός του, ελέγχονται οι παραδοχές του και η εγκυρότητα των επιχειρημάτων του.

Πρώτο στάδιο της έρευνας ήταν η μελέτη του έργου του Βράιλα στο σύνολό του, ώστε να κατανοηθεί η εξέλιξη της σκέψης του και η τελική διαμόρφωση των φιλοσοφικών θέσεών του. Στη συνέχεια, από τα έργα του φιλοσόφου επελέγη το *Περί πρώτων ιδεών και αρχών δοκίμιον* ως το κατ' εξοχήν ενδεδειγμένο έργο του φιλοσόφου για τον έλεγχο του επιχειρήματος. Η επιλογή προέκυψε εκ του ότι αφενός μεν σε αυτό ο Βράιλας αναπτύσσει με άμεσο τρόπο τα επιχειρήματά του αναφορικά με τη θεμελίωση της έννοιας του όντος και της έννοιας του απολύτου όντος καθώς και του υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης, κινούμενος έτσι μεταξύ γνωσιολογίας και οντολογίας, αφετέρου δε διότι ο φιλοσοφικός στοχασμός του αναπτύσσεται με έμμεσο τρόπο, δια της παρουσίασης και επίκρισης άλλων φιλοσοφικών συστημάτων. Ο διττός αυτός τρόπος εκδίπλωσης της φιλοσοφικής σκέψης του διευκόλυνε την παρακολούθηση της ανάπτυξης του επιχειρήματος και την αξιολόγηση της κριτικής δύναμής του.

Με δεδομένο το εύρος του όρου «κριτική» στη φιλοσοφία και τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Βράιλας διαλέγεται με τις απόψεις των άλλων φιλοσόφων, η ταξινόμηση και η ανάλυση των ευρημάτων ακολουθεί τα ερευνητικά ερωτήματα της μελέτης που αποτελούν και τα κριτήρια αποτίμησης της κριτικής του σκέψης και τα οποία συνοψίζονται στα εξής:

- Είναι σαφής η στόχευση και η σκοποθεσία του Βράιλα από την αρχή;
- Είναι η κριτική του αντικειμενική και σφαιρική;
- Θεμελιώνει τις απόψεις του με λογικά και έγκυρα επιχειρήματα;

- Διαπιστώνονται αντιφάσεις κατά την ανάπτυξη των φιλοσοφικών θέσεών του;
- Αφήνει περιθώρια αμφιβολίας στην ορθότητα και εγκυρότητα των συμπερασμάτων του;
- Είναι φανεροί στο κείμενό του περιορισμοί όπως η θρησκευτικότητα, η πίστη, η ιδεολογική και πολιτική στάση;
- Ποιες προοπτικές ανοίγει στις επερχόμενες γενιές η παρακαταθήκη της φιλοσοφίας του Βράιλα;

Λαμβάνοντας υπόψη τη βασική αρχή ότι ο κάθε φιλόσοφος δεν στοχάζεται εν κενώ, αλλά εργάζεται εντός ενός συγκεκριμένου ιστορικού, κοινωνικοπολιτικού πλαισίου που είναι μάλλον αδύνατο να μην επηρεάσει τη σκέψη του⁸³, θεωρήθηκε απολύτως αναγκαίο να εξετασθεί ο λόγος του Βράιλα υπό το πρίσμα αφενός των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών της εποχής του και αφετέρου των φιλοσοφικών καταβολών του προτού εξαχθούν τα οριστικά συμπεράσματα.

Έτσι, η εργασία αναπτύσσεται σε τέσσερα μέρη. Στο πρώτο μέρος μελετώνται οι φιλοσοφικές καταβολές του φιλοσόφου, το γενικό κοινωνικό-πολιτικό πλαίσιο της εποχής του και οι οντολογικές και γνωσιολογικές θέσεις του από κοινού με τις αντιλήψεις του για τη Λογική, ώστε να αναδειχθεί η κοινωνικο-πολιτική και φιλοσοφική τοποθέτηση του φιλοσόφου. Στο δεύτερο μέρος διερευνάται το πώς η θρησκεία συμπλέκεται με την φιλοσοφία στη σκέψη του φιλοσόφου. Στο τρίτο μέρος αναδεικνύεται σημείο προς σημείο η κριτική που ασκεί ο Βράιλας σε άλλα φιλοσοφικά συστήματα σε έκταση ανάλογη με εκείνη που αφιερώνει ο ίδιος στον κάθε έναν από τους φιλοσόφους. Στο τέταρτο μέρος αναπτύσσονται τα συμπεράσματα της μελέτης.

⁸³ Αυτή είναι εξάλλου και η θέση του Βράιλα ο οποίος υποστηρίζει: «πᾶσα φιλοσοφία, ὅσῳ πρωτότυπος καὶ ἂν εἶναι, οὐδέποτε δύναται νά ἀπελευθερωθῆ ὀλοτελῶς ἀπὸ τοὺς ὄρους τοῦ χρόνου καὶ τοῦ τόπου, ἐν οἷς γεννᾶται, καὶ ἐπομένως ὄχι μόνον μετέχει πάντοτε κατὰ τι ἐκείνης ἥτις αὐτῆς προηγήθη, ἀλλὰ προσέτι ὑπομένει τὴν ἐπιρροὴν καὶ τῆς νοητικῆς καταστάσεως τοῦ ἔθνους ἐν ᾧ ἀναφαίνεται». Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 5, σ. 5.

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

1. Κοινωνική, πολιτική και φιλοσοφική τοποθέτηση του Π. Βράιλα-Αρμένη

1.1 Βιογραφικά στοιχεία

Ο Βράιλας ήταν αστός διανοούμενος που έζησε κατά τον 19^ο αι. στην Ελλάδα και το εξωτερικό, υπηρετώντας σε κρίσιμες θέσεις της Ελληνικής Διπλωματίας και των Επτανήσων. Γεννήθηκε στη Κέρκυρα το 1813⁸⁴ από ευκατάστατη οικογένεια που του παρείχε μόρφωση και θρησκευτική αγωγή. Ήδη από την πρώτη νεανική ηλικία του, 17 ετών, αρχίζει τις πανεπιστημιακές σπουδές του στη Μπολόνια της Ιταλίας, τις συνεχίζει στη Γενεύη και τις ολοκληρώνει στο Παρίσι, από όπου έλαβε το πτυχίο της νομικής. Προσέτι ο Βράιλας ήδη από τα μαθητική περίοδο της ηλικίας του είχε διαποτιστεί από τα εθνικά ιδεώδη⁸⁵ και ως φοιτητής στην Ιταλία έρχεται σε επαφή με τις απόψεις του ιδεαλισμού του 19^{ου} αιώνα⁸⁶. Στη συνέχεια, στο Παρίσι, κατά τη διάρκεια των νομικών σπουδών του, και εξαιτίας των φιλοσοφικών ενδιαφερόντων του παρακολουθεί μαθήματα φιλοσοφίας και μάλιστα ανελλιπώς μαθήματα φυσικού δικαίου που διδάσκει

⁸⁴ Ορισμένοι βιογράφοι δίδουν ως έτος γέννησης το 1812 ενώ το δίπλωμά του από το Πανεπιστήμιο των Παρισίων (Diplôme de Licence en Droit) που σώζεται στο αρχείο Βράιλα έχει ως ημερομηνία γέννησης του φιλοσόφου την 17^η Ιουλίου 1810. Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος», Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. με'. Για τη ζωή, την παιδεία και το έργο του Π. Βράιλα Αρμένη. Βλ. επίσης Λαυρέντιος Βροκίνης, *Έργα, -Βιογραφικά σχέδια*, τχ. α' και β', επιμέλεια –προλεγόμενα Κώστα Δαφνή, Κέρκυρα 1972, σ. 192 κ. εξ. (=Κερκυραϊκά Χρονικά, τ. 16^{ος}, 1972). Βλ. επίσης Α. Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, στο λήμμα «Βράιλας-Αρμένης, Πέτρος» του Παγκόσμιου βιογραφικού λεξικού της Εκπαιδευτικής Ελληνικής Εγκυκλοπαίδειας, Αθήνα, 1984, Εκδοτική Αθηνών, τ. 2, σσ. 362-363 και Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Η διδασκαλία της φιλοσοφίας στα Επτάνησα το πρόβλημα της μεθόδου» στο: *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Πρόσωπα και θέματα*, Αθήνα, 1993, εκδ. Αφοί Τολίδη, σσ. 172-176. – Της ίδιας «Ο Π. Βράιλας- Αρμένης και η διδασκαλία της φιλοσοφίας στην Ιόνιο Ακαδημία» στο: *Νεοελληνική Φιλοσοφία. Πρόσωπα και θέματα*, σσ. 199- 220, «Θεωρητική και πρακτική θεμελίωση της ελευθερίας της έκφρασης: Η περίπτωση του Π. Βράιλα- Αρμένη», σσ. 221-248 και της ίδιας « Ο Π. Βράιλας-Αρμένης ως θεωρητικός και κριτικός της ποίησης», σσ. 249-273.

⁸⁵ Ο σημαντικότερος των διδασκάλων του Βράιλα ήταν ο Ιερέας Ανδρέας Μ. Ιδρωμένος, φλογερός πατριώτης, μετέπειτα καθηγητής της Θεολογίας στην Ιόνιο Ακαδημία. Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, *ό. π.*, σ. μστ. Για τους αγώνες του Α. Ιδρωμένου υπέρ του Ελληνισμού βλ. Ι. Α. Ρωμανού, «Βιογραφία Α. Μ. Ιδρωμένου», *Πανδώρα*, 21 (1871), σσ.502-509. Η παραπομπή στο: Ευάγγελος Μουτσόπουλος, *ό. π., αυτόθι*.

⁸⁶ Πρόκειται για το εγελιανό ρεύμα των «Begriffi» και τα ρεύματα των Rosmini και Manzoni που ανανέωσαν τη φιλοσοφία του Vico. Βλ. σχετικά Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Αθήνα, Κέδρος, 1981, σ. 139 και πβλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος», Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. μστ'. Για τον Α. Rosmini και τους άλλους Ιταλούς φιλοσόφους, βλ. I. Hollhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie*, Munchen-Basel, 1969, σ. 44 κ. ε. Η παραπομπή στο: Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, σ. 142.

ο εκλεκτικός φιλόσοφος Theodore Jouffroy⁸⁷ (1796-1842), μαθητής του επίσης εκλεκτικού φιλοσόφου Victor Cousin (1792-1867). Το ότι παραμένει και σπουδάζει στο Παρίσι τις πρώτες δεκαετίες του 19^{ου} αιώνα έχει ως αποτέλεσμα να γνωρίσει επίσης τη Σκωτική φιλοσοφία που έχει εισαχθεί επίσημα στα κολλέγια και στα πανεπιστήμια της Γαλλίας και τυγχάνει της προτίμησης του Cousin και του Jouffroy.

Στην Κέρκυρα επανέρχεται το 1835, όπου ασκεί το επάγγελμα του δικηγόρου. Υπηρετεί ως δικαστής στην Ζάκυνθο (1841), υποθηκοφύλακας στην Κέρκυρα (1842), θέση από την οποία απομακρύνεται λόγω πολιτικών φρονημάτων, και εκλέγεται ομόφωνα πρόεδρος της νέας Συνέλευσης της Ι΄ Ιονίου Βουλής (1852-1857). Παράλληλα, συγγράφει κείμενα νομικού, πολιτικού και φιλοσοφικού περιεχομένου, για να δημοσιεύσει τελικά το 1851 το σημαντικότερο έργο του που έχει τον τίτλο *Περί πρώτων ιδεών και αρχών δοκίμιον*. Το 1854, μετά από πρόταση του τότε άρχοντα της Παιδείας Στεφάνου Παδοβά, εκλέγεται καθηγητής της φιλοσοφίας σε κενή θέση της Ιονίου Ακαδημίας, του πρώτου ελληνικού πανεπιστημίου, θέση που ο Βράιλας θα διατηρήσει μέχρι το 1864, όταν εξαιτίας της ένωσης της Επτανήσου με την Ελλάδα αποφασίζεται η κατάργηση της έδρας. Από το 1865 ο Βράιλας συνεργάζεται με την ελληνική κυβέρνηση όταν έρχεται στην Αθήνα και αναλαμβάνει υψηλά κρατικά λειτουργήματα, όπως σύμβουλος Επικρατείας (1865), υπουργός Εξωτερικών (Μάιος - Οκτώβριος 1865) στην Κυβέρνηση του Αλέξανδρου Κουμουνδούρου, για να αναδειχθεί στη συνέχεια πρεσβευτής στο Λονδίνο (1867-1873), στην Πετρούπολη (1876-1880), στο Παρίσι (1880-1882) και πάλι στο Λονδίνο (1882-1884), όπου και πεθαίνει το 1884⁸⁸.

Ο Βράιλας δεν ευτύχησε να δει, όσο ευρίσκετο εν ζωή, το φιλοσοφικό έργο του να απολαμβάνει τη δημοσιότητα η οποία του ήρμοζε⁸⁹. Σημαντική ήταν στην οπτική του, η παρουσίαση των δύο βιβλίων του *Περί πρώτων ιδεών και αρχών δοκίμιο* και

⁸⁷ Ο Βράιλας τρέφει ιδιαίτερη εκτίμηση και θαυμασμό για τον Jouffroy. Στο κείμενο του «Εισαγωγή εις τας Φιλοσοφικάς Μελέτας» αναφερόμενος στον Jouffroy σημειώνει: «Άκρα σαφήνεια, λεπτοτάτη ανάλυσις, θαυμαστή τάξις, φράσις διανόησις καὶ αὐθορμήτως καὶ ἀφελῶς ἀκολουθοῦσα τὸν ροῦν τῶν ἐνοιῶν, καὶ ἐπὶ πᾶσιν, αὐστηρὰν εὐσυνειδησία, τοιαῦτα τὰ πλεονεκτήματα τῆς λαμπρᾶς ἐκείνης διανοίας, ἥτις ἠδύνατο, εἴαν ἤθελε συμπληρώσει τὸ ἔργον τῆς, πάντας τοὺς κλάδους τῆς Φιλοσοφίας νὰ ἐξαγάγῃ ἐκ τῆς ψυχολογικῆς μελέτης, καὶ νὰ διατυπώσῃ κατὰ τὴν ἰδίαν ἐκάστου φύσιν καὶ τὴν κοινὴν αὐτῶν ἐνόητα, ἥτις εἶναι ἡ ἐνόησις τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ἐπιστήμης». Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σσ. 66-67. Ἐδῶ διαφαίνεται καὶ ἡ πρόθεσις τοῦ Βράιλα νὰ συγκροτήσῃ ἐκεῖνος ἕνα σύστημα που θα ἐνοποιεῖ ὅλους τοὺς κλάδους τῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ ὅταν ἀναφέρει ὅτι: «Ἀλλὰ λυπηρὸν εἶναι ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν τούτων διδασκάλων πᾶσαν τὴν Φιλοσοφίαν καθ' ὅλας τὰς νομίμους αὐτῆς διαιρέσεις ἐπραγματεύθη, ἵνα ἐκ μιᾶς μόνῃς διανοίας καὶ ἐκ τῆς Γαλλικῆς, ὡς ἐκ τῶν Γερμανικῶν Σχολῶν, πᾶσαν ἔχωμεν τὴν φιλοσοφικὴν τῆς νοήσεως καὶ πράξεως θεωρίαν». Βλ. ὁ. π., σ. 67.

⁸⁸ Βλ. Εὐάγγελος Μουτσόπουλος, «Μετὰφρασις καὶ συμπλήρωσις τοῦ αυτοβιογραφικοῦ σημειώματος», στο: Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σσ. με' -νστ'.

⁸⁹ Βλ. Εὐάγγελος Μουτσόπουλος, «Ὁ φιλόσοφος καὶ πολιτικὸς Πέτρος Βράιλας Ἀρμένης πρὶν κ' ὕστερα ἀπὸ τὴν Ἐνωσιν», ὁ. π., σσ. 15-18.

Θεωρητικής και Πρακτικής Φιλοσοφίας Στοιχεία στην Ακαδημία Ηθικών και Πολιτικών Επιστημών της Γαλλίας το 1852 και 1863 αντίστοιχα από τον ακαδημαϊκό τότε Barthélemy Saint-Hilaire, συμμαθητή και φίλο του Βράιλα από την εποχή των σπουδών του στο Παρίσι⁹⁰. Πριν το 1969, οπότε και εκδίδεται ο πρώτος τόμος της σειράς Π. Βράιλα *Αρμένη Φιλοσοφικά Έργα* υπό την επιμέλεια του Ευάγγελου Μουτσόπουλου και της Αικατερίνης Δώδου, συναντά ο αναγνώστης αναφορές στο Βράιλα σε περιοδικά⁹¹, είτε με τη μορφή κριτικών για κάποιο άρθρο ή μελέτη του, είτε με τη μορφή νεκρολογίας ή αφιερωμάτων στη ζωή και το έργο του. Η πρώτη γραπτή αποτίμηση της φιλοσοφίας του πραγματοποιήθηκε από τον μετέπειτα καθηγητή του Πανεπιστημίου Αθηνών Κωνσταντίνο Λογοθέτη, του οποίου το κείμενο εκείνο αποτελεί τη διδακτορική διατριβή του⁹² την οποία εκπόνησε καθ' υπόδειξιν του Μαργαρίτη Ευαγγελίδη στο πλαίσιο μιας γενικότερης τάσης για προώθηση της μελέτης της νεοελληνικής φιλοσοφίας για εθνικούς λόγους.⁹³

Η ολοκλήρωση της έκδοσης των έργων του φιλοσόφου⁹⁴ διευκόλυνε τους ερευνητές να μελετήσουν το έργο του. Έκτοτε εκπονήθηκαν, από όσο γνωρίζουμε, έξι διδακτορικές διατριβές⁹⁵, διοργανώθηκαν συνέδρια αφιερωμένα ειδικά στο Βράιλα, συνετάχθησαν μελέτες και άρθρα που δημοσιεύτηκαν σε ελληνικά και ξένα επιστημονικά περιοδικά και έγιναν ανακοινώσεις σε συνέδρια ελληνικά και παγκόσμια. Όλη αυτή η πνευματική παραγωγή έχει φωτίσει πλείστες πλευρές της βραϊλιανής φιλοσοφίας, το εύρος της οποίας όμως αφήνει επιπλέον περιθώρια για περαιτέρω έρευνα, κυρίως ως προς την διατύπωση ευρύτερων συνθετικών σχημάτων.

⁹⁰ Βλ. Barthélemy de Saint-Hilaire (1852), [Ανακοίνωσις περί του έργου «Περί πρώτων ιδεών και αρχών δοκίμιον»], *Séances et Travaux de l' Académie des Sciences Morales et Politiques*, σειρά 3^η, τ. 2 (XXII της συλλογής), Paris, A. Durand, σ. 469 κ. εξ. Και Barthélemy de Saint-Hilaire (1863), [Ανακοίνωσις περί του έργου «Θεωρητικής και Πρακτικής Φιλοσοφίας Στοιχεία»], *Séances et Travaux de l' Académie des Sciences Morales et Politiques*, σειρά 4^η, τ. 15 (LXV της συλλογής), Paris, A. Durand, σσ. 317-319.

⁹¹ Βλ. ενδεικτικά *Πανδώρα*, 4, 1853-54, 6, 1855-56, 17, 1866-67, *Το Βούκινο*, έτος Α', 30, 1884, *Εστία*, 9, 1884.

⁹² Βλ. Κωνσταντίνος Λογοθέτης, «Π. Βράιλα–Αρμένη φιλοσοφικόν σύστημα», *Ξενοφάνης*, (1905), σσ. 19-28, 60-71, 106-113.

⁹³ Βλ. Νικόλαος Χρόνης «Δύο πανεπιστημιακοί διδάσκαλοι της φιλοσοφίας, Θεόφιλος Βορέας-Κωνσταντίνος Λογοθέτης» *Παρνασσός*, 30 (1988), σ. 145.

⁹⁴ Η σειρά *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum* ολοκληρώθηκε με την έκδοση του 8^{ου} τόμου (Ευρετήρια), από Α. Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, το 2004.

⁹⁵ 1. Αναστάσιος, Ε. Κουκής, *Η φιλοσοφία της ιστορίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, Γιάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988. 2. Ανδρέας Μάνος, *Η αξιολογία του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, Αθήνα, ΕΚΠΑ, 1994. 3. Ελένη Μαργαρίτου –Ανδριανέση, *Τα Ιταλικά φιλοσοφικά χειρόγραφα του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, Αθήνα, ΕΚΠΑ, 1994. 4. Πέτρος Φαραντάκης, *Η ηθική κατά τον Πέτρο Βράιλα Αρμένη*, Αθήνα, ΕΚΠΑ, 1996. 5. Αντώνης Βασιλάκης, *Η οντολογία του ωραίου στο έργο του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, Αθήνα, ΕΚΠΑ, 2006. 6. Ηλίας Τσιτόγλου, *Η πολιτική ως θεωρία και πράξη κατά τον Πέτρο Βράιλα Αρμένη*, Αθήνα, ΕΚΠΑ, 2014.

1.2 Ο Βράιλας και το γενικό κοινωνικό-πολιτικό πλαίσιο της εποχής του

Κατά την εποχή του Βράιλα ο κόσμος σπαράσσεται από εθνικιστικά και πολιτικά-επαναστατικά κινήματα⁹⁶. Η ύπαρξη των μικρών, «υπολειμματικών» κρατών δεν θεωρείται οπωσδήποτε βιώσιμη και μοιάζει να είναι απότοκος της διεθνούς συγκυρίας, ενώ το εθνικό ζήτημα αποτελεί το σημαντικότερο ζήτημα περί του οποίου στρέφεται η ελληνική πολιτική ζωή. Ένα μέρος των πολιτών και των πολιτικών επιδιώκουν παράλληλα με τον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα και την κοινωνική επανάσταση⁹⁷. Ωστόσο, η επικράτηση ενός συντηρητικού εθνικισμού δεν ευνοεί την κοινωνική ριζοσπαστικοποίηση των λαϊκών στρωμάτων που εμφορούνται από την εθνική ιδεολογία. Η μετάβαση από το οικονομικό περιβάλλον της Οθωμανικής Κατοχής σε εκείνο ενός «ελεύθερου» κράτους υπό διεθνή κηδεμονία συνοδεύεται από κοινωνικούς και πολιτικούς κραδασμούς που αποτυπώνονται στον υπό συνεχή ανασχεδιασμό πολιτικό χάρτη της χώρας. Άλλωστε, ο ορισμός του Έθνους και η διεύρυνση της έννοιάς του, σε αντιδιαστολή με τη στενή ερμηνεία του παρελθόντος δημιουργούν εκ των πραγμάτων νέες προκλήσεις, ειδικά στο πλαίσιο της παρακμάζουσας Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Ζητήματα όπως ο αστικός εκσυγχρονισμός, ο ριζοσπαστισμός ή η Μεγάλη Ιδέα είναι προβλήματα που αναζητούν απαντήσεις, καθώς ο δοκιμαζόμενος ελληνισμός αποπειράται να αφυπνίσει την εθνική συνείδησή του. Υπάρχει ανάγκη για μια ασφαλή γραμμή πλεύσης που θα επιτρέψει κατά πρώτον την επιβίωση και, στη συνέχεια, την ανάταση του έθνους.

Την εποχή στην οποία έζησε και έδρασε ο Βράιλας, στην Ευρώπη κυριαρχεί ο φιλελευθερισμός. Πρόκειται για μια εποχή ρεαλιστική και αισιόδοξη που χαρακτηρίζεται από επιστημονική πρόοδο και εκλεκτικιστικό πνεύμα, και κατά την οποία οικοδομούνται οι αξίες της βιομηχανικής κοινωνίας. Οι Επτανήσιοι διανοούμενοι, έχοντας διαγάγει τον βίο τους σε κλίμα πολιτικών και κοινωνικών αλλαγών, και με εμπειρία διεθνών σπουδών, συλλαμβάνουν τα μηνύματα των καιρών και επιδιώκουν ουσιαστικές αλλαγές στις συνθήκες του κοινωνικού βίου. Τους απασχολούν βασικά ζητήματα παιδείας που συνδέονται άμεσα με την εθνική γλώσσα⁹⁸

⁹⁶ Βλ. Κωνσταντίνος Ράπτης, *Γενική Ιστορία της Ευρώπης κατά τον 19ο και 20ο αιώνα*, Πάτρα, Εκδόσεις ΕΑΠ, 2000.

⁹⁷ Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, *Κόμβοι στη συζήτηση για το έθνος*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2006.

⁹⁸ Το γλωσσικό ζήτημα στα Επτάνησα πριν την ένωση δεν αφορούσε μόνο στο θέμα καθαρευούσας-δημοτικής αλλά κυρίως και πρωτίστως στην καθιέρωση της Ελληνικής ως επίσημης γλώσσας. Η αγγλική πολιτική ευνοούσε την επιβολή της ιταλικής γλώσσας και, επομένως, η επικράτηση της ελληνικής γλώσσας ήταν άρρηκτα συνδεδεμένη για τους Επτανήσιους με τη διατήρηση της εθνικής ταυτότητάς τους. Περισσότερα για το γλωσσικό ζήτημα στα Επτάνησα. Βλ. Θεοδόσης Πυλαρινός, «Οι γλωσσικές θέσεις του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», *Κερκυραϊκά χρονικά*, Περίοδος Β', τ. Β', (2005), σσ. 181-210. Βλ.

και τη συνειδητοποίηση της εθνικής ταυτότητας, αλλά και με τη βιομηχανική ανάπτυξη. Προσπαθούν με αφετηρία τα ιδεολογικά ρεύματα της Ευρώπης και την ελληνοχριστιανική παράδοση να αναπτύξουν τον εθνικό χαρακτήρα τους και να αποκτήσουν πνευματική αυτάρκεια, στηρίζοντας το νεοσύστατο και ακόμη εύθραυστο ελληνικό οικοδόμημα⁹⁹.

Την ίδια εποχή τα Επτάνησα βρίθουν κοινωνικών και πολιτικών αναταραχών. Οι οπαδοί της προστασίας, οι «Προστασιανοί», τους οποίους ο λαός αποκαλούσε «Καταχθόνιους», ακολουθούν μια ιδιαίτερος συντηρητική και αντιδραστική πολιτική, συνεργαζόμενοι με τους Άγγλους. Προσπαθούν να καταπνίξουν κάθε φιλελεύθερη κίνηση, μάχονται την παραχώρηση συνταγματικών μεταρρυθμίσεων και εναντιώνονται στην ιδέα της ένωσης των νήσων με το Ελληνικό κράτος. Οι μετριοπαθείς - προοδευτικοί αποδέχονται την αναγκαιότητα της βρετανικής προστασίας και πιστεύουν ότι οι Ιόνιοι πρέπει να σεβαστούν και να τηρήσουν τις διεθνείς συνθήκες που την έχουν επιβάλει. Θεωρούν πως η διεθνής συγκυρία, αλλά και οι ίδιες δυνάμεις δεν επαρκούν για την ασφαλή κατάργησή της. Χωρίς να απορρίπτουν το εθνικό αίτημα της ένωσης των νήσων με την Ελλάδα, είναι της άποψης ότι κάθε σχετική ενέργεια φαντάζει πρόωρη και ενδεχομένως επιζήμια για το συμφέρον ολόκληρου του Έθνους. Βασική επιδίωξή τους είναι να επιτύχουν την παραχώρηση περισσότερων συνταγματικών ελευθεριών με τη μεταρρύθμιση του Συντάγματος του 1817, εξ ου και τιτλοφορούνται «Μεταρρυθμιστές».

Αντίθετα, οι «Ριζοσπάστες» επιδιώκουν οριστική λύση του πολιτικού ζητήματος των Ιονίων νήσων με την κατάργηση του καθεστώτος της Προστασίας και την ένωσή τους με το Ελληνικό κράτος. Άλλωστε, θεωρούν παράνομο το καθεστώς αυτό, αφού δεν έχει ερωτηθεί ο Ιόνιος λαός και έχει επιβληθεί στις νήσους χωρίς την συγκατάθεσή του. Παράλληλα, θεωρούν ότι με την ίδρυση του Ελληνικού κράτους δεν υπάρχει πλέον ανάγκη προστασίας από ξένη δύναμη. Είναι της άποψης ότι η αποδοχή των μεταρρυθμίσεων θα «νομιμοποιούσε» το καθεστώς της Προστασίας και γι' αυτό προτείνουν αντί των μεταρρυθμίσεων, προσωρινές «βελτιώσεις» που θα αποσκοπούσαν στη θεραπεία των εσωτερικών πολιτικών και κοινωνικών ζητημάτων. Στόχοι των ριζοσπαστών είναι η αποκατάσταση της εθνικής ανεξαρτησίας ολόκληρου του ελληνικού έθνους, η εγκαθίδρυση δημοκρατικού πολιτεύματος και η απόδοση

και Κωνσταντίνου Ε. Σολδάτου, «Η εθνική γλώσσα εις την Επτάνησον», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, τ. 13ος, (1967), σσ. 101-102 (Β' Πανιώνιον Συνέδριον, Πρακτικά –Ανακοινώσεις).

⁹⁹ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Η συμβολή του Πέτρου Βράιλα Αρμένη στην πνευματική ζωή της Κέρκυρας», *Κερκυραϊκά χρονικά*, Περίοδος Β', τ. Β', (2005), σ. 170

κοινωνικής δικαιοσύνης. Το κίνημα φέρει τις επιρροές των μεγάλων ευρωπαϊκών δημοκρατικών κινημάτων της εποχής. Αντίστοιχα προς αυτές τις κοινωνικές και πολιτικές τάσεις στις Ιονίους Νήσους έχουν διαμορφωθεί τρία πολιτικά κόμματα: το κόμμα των Προστασιαστών, το Μεταρρυθμιστικό, και το Ριζοσπαστικό¹⁰⁰.

Ο Βράϊλας δραστηριοποιείται στην πολιτική ζωή της νήσου και γενικότερα της Επτανήσου αμέσως μετά την επιστροφή του στην Κέρκυρα το 1836 και, από τις θέσεις ευθύνης που υπηρετεί, εργάζεται για την προώθηση των ελληνικών ζητημάτων σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο. Ιδρύει το κόμμα των μεταρρυθμιστών, με δημοσιογραφικό όργανο του κόμματος την εφημερίδα «Πατρίς»¹⁰¹ και ως μετριοπαθής και φιλελεύθερος προσπαθεί να συνθέσει δημιουργικά την ελευθερία και την πρόοδο με την αρχαιοελληνική παράδοση και τις θρησκευτικές αξίες. Οι αντιλήψεις του αυτές αποτυπώνονται στις πολιτικές θέσεις του, καθώς υποστηρίζει σταδιακές εσωτερικές μεταρρυθμίσεις και αντιτάσσεται στις βίαιες λύσεις που προτείνουν σε σχέση με το πολιτειακό ζήτημα οι ριζοσπάστες. Η πολιτική πράξη σχετίζεται άμεσα στην περίπτωση του Βράϊλα με τη φιλοσοφική θέση του που συνοψίζεται στην ατομοκρατική αντίληψη για τον Χριστιανισμό και τον πολιτισμό και την ταύτιση του Χριστιανισμού με τον πολιτισμό¹⁰². Σ' αυτή την ατομοκρατική αντίληψη του Χριστιανισμού εναποθέτει ο φιλόσοφος-πολιτικός τις ελπίδες του για την αντιμετώπιση της εχθρικής στάσης της δυτικής διπλωματίας και την αποκατάσταση του Ελληνισμού στην Ανατολή¹⁰³. Το γεγονός ότι ο Βράϊλας ενδιαφέρεται για την ιστορία της φιλοσοφίας, όχι μόνο σε θεωρητικό επίπεδο αλλά και διότι θεωρεί ότι αυτή αποτελεί οδηγό πολιτικής πράξης, επιτάσσει την έρευνα του κατά πόσο οι αναζητήσεις

¹⁰⁰ Βλ. Νικόλαος Μοσχονάς, «Το Ιόνιο κράτος και οι αγώνες Επτανησίων» στο: *Ιστορία του Ελληνικού έθνους*, τ. ΙΓ, Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών Α. Ε., 1977, σσ. 208-209.

¹⁰¹ Βλ. σχετικά Αναστάσιος Ε. Κουκής, *Η φιλοσοφία της ιστορίας του Πέτρου Βράϊλα Αρμένη*, σ. 248. Η εφημερίδα *Πατρίς* άρχισε να εκδίδεται το 1849 μετά την παραχώρηση της ελευθερίας του τύπου στους Επτανήσιους το 1848 κατά την αρμοστεία του λόρδου Seaton. Σύμφωνα με τον Μουτσόπουλο, ο Βράϊλας, ανταποκρινόμενος στο γενικό αίτημα για ίδρυση εφημερίδας που θα επέτρεπε την ελεύθερη έκφραση της κοινής γνώμης και θα πίεζε για περισσότερες μεταρρυθμίσεις, σχηματίζει όμιλο συνεργατών μεταξύ των οποίων είναι ο Ανδρέας Κάλβος, ο Σπυρίδων Ζαμπέλιος και ο Ιωάννης Πετριτσόπουλος και προχωρά στην ίδρυση της *Πατρίδας*, η οποία κυκλοφορεί για τρία έτη. Η κυκλοφορία της διακόπτεται 1852 όταν ο Βράϊλας, έχοντας μείνει σχεδόν μόνος στη σύνταξη της εφημερίδας και απογοητευμένος από τη στάση των συνεργατών του και από την αποτυχία του στον πρώτο εκλογικό αγώνα του, αποφασίζει να επιστρέψει στον ιδιωτικό βίο του και στη συγγραφή. Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος», στο: Π. Βράϊλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σσ. μθ'-ν'. Πβλ. Παναγιώτης Χιώτης, *Ιστορία του Ιονίου κράτους από συστάσεως αυτού μέχρι ενώσεως*, Ζάκυνθος, Τυπογραφείον Η Επτανήσος Χρίστου Σ. Χιώτου, 1877, τ. Β', σ. 27. Βλ. επίσης Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Η συμβολή του Πέτρου Βράϊλα Αρμένη στην πνευματική ζωή της Κέρκυρας», σ. 176 και Αγάθη Νικοκάβουρα, «Η εφημερίδα 'Πατρίς' στην Κέρκυρα, 15 Ιαν. 1849-13 Ιαν. 1851», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, τ. XXVI (1981), σσ. 57-78.

¹⁰² Βλ. Π. Βράϊλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 308.

¹⁰³ Βλ. Αναστάσιος Ε. Κουκής, *Η φιλοσοφία της ιστορίας του Πέτρου Βράϊλα Αρμένη*, σ. 270.

στα μονοπάτια της φιλοσοφίας έχουν πιθανόν απλώς ως στόχο την ανεύρεση ερεισμάτων νομιμοποίησης μιας προσχηματοποιημένης τάξης πραγμάτων στη σκέψη του φιλόσοφου που θα οφείλετο σε θρησκευτικούς και σε εθνικούς λόγους.

Παρόλη την πνευματική στασιμότητα που παρατηρείται στη μικρή ελεύθερη Ελλάδα αυτή την εποχή, στις Ιονίους νήσους η πνευματική άνθηση συνεχίζεται¹⁰⁴ και σε αυτή συμβάλλει ο Βράιλας Αρμένης με τη δράση του. Σ' αυτόν καθώς και σε άλλα επιφανή μέλη της Κερκυραϊκής κοινωνίας οφείλεται η ίδρυση της Αναγνωστικής Εταιρίας Κερκύρας το 1836¹⁰⁵, η οποία δημιουργήθηκε κατά το πρότυπο της Αναγνωστικής Εταιρίας της Γενεύης και άλλων ευρωπαϊκών φιλολογικών λεσχών, και συνεχίζει να υφίσταται και να λειτουργεί έως την εποχή μας βάσει των ιδρυτικών αρχών της¹⁰⁶. Σκοπός της Εταιρίας ήταν η ανάγνωση «εφημερίδων και επιστημονικών και φιλολογικών πονημάτων»¹⁰⁷. Ουσιαστικά, η Εταιρία λειτουργούσε ως λίκνο ενημέρωσης και ελεύθερης ζύμωσης ιδεολογίας, ένα αντίστοιχο σημερινό «think tank»¹⁰⁸. Στα μέλη της περιλαμβάνοντο, εκτός από τον Βράιλα, το κύρος του οποίου φαίνεται από το ότι επανειλημμένα διετέλεσε πρόεδρος της Εταιρίας¹⁰⁹, εξέχουσες προσωπικότητες της εποχής όπως ο Διονύσιος Σολωμός και ο Ανδρέας Κάλβος. Το 1845, ο Βράιλας, από κοινού με άλλους λόγιους της εποχής, ιδρύει την Εταιρία των Φιλομαθών¹¹⁰, η οποία τελεί υπό την προεδρία του Ανδρέα Μουστοξύδη, που τον ίδιο

¹⁰⁴ Βλ. George Patrick Henderson, *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού 1620-1830 Η ελληνική φιλοσοφία στα χρόνια της Τουρκοκρατίας*, μτφ. Φ. Κ. Βώρου, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερευνας της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Σειρά Γ' Μεταφράσεις, 1977, σ. 289.

¹⁰⁵ Βλ. *Κανονισμός της Αναγνωστικής Εταιρίας*, Κέρκυρα, 1848, σ. 14.

¹⁰⁶ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Η συμβολή του Πέτρου Βράιλα Αρμένη στην πνευματική ζωή της Κέρκυρας», σ. 171

¹⁰⁷ *Αυτόθι*. Πβλ. *Κανονισμός της Αναγνωστικής Εταιρίας*, Κέρκυρα, 1848, σ. 2.

¹⁰⁸ Η Γλυκοφρύδη εξηγεί ότι σκοπός της Εταιρίας ήταν «η λειτουργία της ως βιβλιοθήκης και αναγνωστηρίου με σκοπό την ενημέρωση σε θέματα λογοτεχνικά, επιστημονικά και πολιτικά μέσω βιβλίων, εφημερίδων και εντύπων, ξένων και ελληνικών, των μελών της που τους δινόταν έτσι η ευκαιρία να έλθουν σε άμεση επαφή με τα λογοτεχνικά ρεύματα και την πολιτική πρακτική της Ευρώπης σε ένα χώρο όπου συνεδύαζαν τη μελέτη με την ελεύθερη ανταλλαγή απόψεων». Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *ό. π., αυτόθι*.

¹⁰⁹ Ο Βράιλας διετέλεσε πρόεδρος της κατά τα χρονικά διαστήματα 1836-1839, 1843, 1847-1848, 1850-1851, 1854-1855 και 1863-1864. Βλ. Θεοδόσης Πυλαρινός, «Οι γλωσσικές θέσεις του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», σ. 203. Άλλες σημαντικές προσωπικότητες της εποχής που υπήρξαν μέλη της Αναγνωστικής Εταιρίας ήταν ο Ιάκωβος Πολυλάς, ο Γεράσιμος Μαρκοράς, ο Λορέντζος Μαβίλης, ο Αθανάσιος Πολίτης, ο Γεώργιος Θεοτόκης, ο Νικόλαος Τομαζέο, ο Ντ. Θεοτόκης, ο Άγγελος Κογεβίνας, ο Νικόλαος Μάντζαρος, Ο Σπύρος Σαμαράς. Βλ. σχετικά Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *ό. π. αυτόθι*.

¹¹⁰ Για την Εταιρία των Φιλομαθών βλ. Ευάγγελος Ιακ. Μανής, *Ανδρέας Μουστοξύδης 1785-1860. Ο επιστήμων, ο πολιτικός, ο εθνικός αγωνιστής*, (διδακτορική διατριβή), Αθήνα, 1960, σσ. 374-375 όπου γίνεται αναφορά στη συμμετοχή του Π. Βράιλα και ανάγνωση υπομνήματός του («Περί του αντικειμένου και των ορίων της πολιτικής οικονομίας και των σχέσεων αυτής προς τας άλλας κοινωνικάς επιστήμας») στη συνεδρία της 19.10.1845. Για τη δράση του Βράιλα στην Εταιρία των Φιλομαθών, βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Η συμβολή του Πέτρου Βράιλα Αρμένη στην πνευματική ζωή της Κέρκυρας», *ό. π.*, σ. 172.

χρόνο είχε διοριστεί από τον μετριοπαθή και φιλελεύθερο αρμοστή Seaton, ιστοριογράφος των Ιονίων Νήσων¹¹¹. Ήδη από το 1842 από τη θέση του υποθηκοφύλακα στην Κέρκυρα, ο Βράιλας αναπτύσσει δράση υπέρ της εισαγωγής της ελληνικής γλώσσας στις επίσημες πράξεις της Κυβέρνησης των Ιονίων Νήσων,¹¹² γεγονός που του κόστισε τότε την απόλυσή του¹¹³. Οι πρωτοβουλίες του Βράιλα για τη σύσταση επιστημονικών εταιριών και λεσχών σκέψης και προβληματισμού αντανακλούν παρόμοιες κινήσεις στην Ευρώπη¹¹⁴, όπου άνθρωποι με κοινά πνευματικά ενδιαφέροντα αναλαμβάνουν να προωθήσουν καινοτόμες κοινωνικές και πολιτικές δράσεις, προπορευόμενοι συχνά της υπόλοιπης Ελλάδας¹¹⁵.

¹¹¹ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *ό. π.*, αυτόθι.

¹¹² Για τους αγώνες του Βράιλα για την συνταγματική καθιέρωση της ελληνικής γλώσσας στα Επτάνησα, βλ. Θεοδόσης Πυλαρινός, «Οι γλωσσικές θέσεις του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», σ. 183. Ο Π. Βράιλας υιοθετούσε και στο γλωσσικό ζήτημα μετριοπαθή στάση που συνάδει με τη μετριοπαθή πολιτική στάση του. Ως δημοσιογράφος αρθρογραφώντας ανώνυμα στην *Πατρίδα* αλλά και στα φιλοσοφικά και κριτικά κείμενά του επιλέγει να γράφει σε μια «ρέουσα, προσεγμένη και κατανοητή καθαρεύουσα, σε μια εξελιγμένη και εξευγενισμένη κοραϊκή εκδοχή, εμπλουτισμένη με άφθονο υλικό από τη δημοτική γλώσσα και την κεκαθαρμένη ξενισμών επτανησιακή διάλεκτο» όπως σημειώνει ο Πυλαρινός. Βλ. *ό. π.*, *αυτόθι*.

¹¹³ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος», στο: Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σσ. μζ'-μη'.

¹¹⁴ Τον 18^ο αιώνα στην Ευρώπη και μάλιστα στη Γαλλία, την Αγγλία και τη Σκωτία, προσωπικότητες της οικονομικής και της πνευματικής ελίτ ιδρύουν εταιρίες και λέσχες όπου συζητούνται θέματα επιστημονικού αλλά και φιλοσοφικού και λογοτεχνικού ενδιαφέροντος. Στη Σκωτία ιδιαίτερα μετά την ένωση της με την Αγγλία οι εταιρίες αυτές διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην αφύπνιση του λαού και την οικονομική και πνευματική άνθηση της Σκωτίας. Βλ. σχετικά Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *ό. π.*, σσ. 176-177.

¹¹⁵ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *ό. π.*, σ. 178.

1.3 Συνοπτική παρουσίαση του φιλοσοφικού γίνεσθαι στην εποχή του Βράιλα

Στον χώρο της φιλοσοφίας, ο Βράιλας δέχτηκε τις επιρροές από τα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής του και επιχείρησε να προαγάγει τη νεοελληνική φιλοσοφία. Ειδικότερα, ανέλαβε το εγχείρημα να αποκαταστήσει τη συνέχεια της αρχαίας ελληνικής, ιδιαίτερα της πλατωνικής φιλοσοφίας, με τη νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία, αναδεικνύοντας τα ενοποιά στοιχεία αυτών με τη χριστιανική θρησκεία¹¹⁶. Οι επιρροές από πλατωνίζουσες εκσυγχρονιστικές τάσεις είναι διάχυτες στο έργο του και αντανακλούν τους προβληματισμούς των φιλοσόφων της εποχής του, αλλά και την αγωνία του Βράιλα να μετασχηματίσει αυτές τις επιρροές σε μια νέα φιλοσοφική προοπτική. Σε ποιο βαθμό όμως επιτυγχάνεται αυτός ο μετασχηματισμός; Μια σύντομη αναδρομή στα κυριότερα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής του θα βοηθούσε ίσως την ευρύτερη κατανόηση του φιλοσοφικού στοχασμού του.

Σύμφωνα με τους Wilhelm Windelband και Heinz Heimsoeth¹¹⁷, η φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα αναμετράται κυρίως με τις επιμέρους επιστήμες και εμφανίζει ανάπτυξη εκεί που εφάπτεται με τις εμπειρικές επιστήμες, την ψυχολογία, τη φιλοσοφία της φύσης, την ανθρωπολογία, τη φιλοσοφία της θρησκείας, ενώ ως προς τους θεμελιακούς κλάδους της παρουσιάζει εκλεκτικό χαρακτήρα και έλλειψη ανεξαρτησίας από τη φιλοσοφική παραγωγή του παρελθόντος. Ο φιλοσοφικός λόγος του 19^{ου} αιώνα στερείται την ορμή του λόγου του 17^{ου} αιώνα, ο οποίος αναζητούσε την αλήθεια στις επιστήμες και φοβάται να συνεχίσει την τακτική της αμφισβήτησης, της σύγκρισης, της αλλαγής του λόγου του 18^{ου} αιώνα. Τα γεγονότα της Γαλλικής Επανάστασης έχουν επιφέρει στην κοινωνία μια συντηρητική συρρίκνωση, μια αναδίπλωση στο θυμικό, μια αποστροφή ενόπιον της διανοητικής περιπέτειας, μια νευρωτική ανάγκη για «τάξη»¹¹⁸. Η κατεύθυνση που λαμβάνει η φιλοσοφία στον αιώνα αυτόν προσδιορίζεται τελικά, αφενός, από ένα βουλησιαρχικό ρεύμα που απλώνεται από την ψυχολογία ως τις γενικότερες μεταφυσικές θεωρήσεις και, αφετέρου, από υλιστικές τάσεις που διαμορφώνονται μέσα από την ισχυρή αλληλεπίδραση της γαλλικής «ιδεολογίας» και των απολήξεων της φιλοσοφίας του Αγγλικού Διαφωτισμού, ο οποίος είχε διαχωριστεί

¹¹⁶ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Η συμβολή του Πέτρου Βράιλα Αρμένη στην πνευματική ζωή της Κέρκυρας», σ. 169.

¹¹⁷ Βλ. Wilhelm Windelband & Heinz Heimsoeth, *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας Γ' τόμος Η Γερμανική φιλοσοφία Η Φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα, Η Φιλοσοφία του 20^{ου} αιώνα*, μτφ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991, σ.175.

¹¹⁸ Βλ. R. Verdenal, «Η θετική φιλοσοφία» στο: *Η Φιλοσοφία τ. Γ', από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, (1979), επιμ. Φρανσουά Σατελέ, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1985, σ. 147.

σε συνειρμική ψυχολογία και θεωρία του «κοινού νου»¹¹⁹. Τα θέματα που κυρίως απασχολούν τους φιλοσόφους αυτού του αιώνα και αποτελούν τους βασικούς άξονες και περίξ των οποίων αναπτύσσονται τα διάφορα ρεύματα στην Ευρώπη είναι η πάλη για την ψυχή, η φιλοσοφία απέναντι στη φύση και την ιστορία, και το πρόβλημα των αξιών.

Στην Ιταλία, η φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα καθορίζεται κυρίως από πολιτικά κίνητρα. Η καθολική εκκλησία αναλαμβάνει να εκπληρώσει το έργο της ανταπόκρισης της φιλοσοφίας στις σύγχρονες ανάγκες με την ανανέωση της θωμιστικής φιλοσοφίας¹²⁰. Οι θωμιστές, ιησούιτες επί το πλείστον, προσαρμόζουν τις επιμέρους πτυχές της παλαιάς διδασκαλίας στη σύγχρονη γνώση μάλλον, παρά εκφράζουν νέες φιλοσοφικές αρχές. Ακόμη και οι πιο φιλελεύθερες τάσεις της καθολικής φιλοσοφίας, που συνήθως χαρακτηρίζονται ως οντολογισμός, δεν παρουσιάζουν κάτι νέο και γόνιμο, αλλά στηρίζονται σε έναν πλατωνισμό του τύπου του Malebranche. Τον οντολογισμό υποστηρίζουν κυρίως οι Ιταλοί Antonio Rosmini (1797-1855) και Vincenzo Gioberti (1801-1852) οι οποίοι αποπειρώνται να τον στηρίξουν στην ψυχολογία¹²¹ και στη μεταφυσική αντίστοιχα. Οι Rosmini και Gioberti ανήκουν στο ρεύμα της πνευματοκρατίας της ιταλικής φιλοσοφίας του 19^{ου} αιώνα, ένα ρεύμα που έχει ως ενιαία αρχή μια θρησκευτική ιδέα της ζωής και επιχειρεί τη συνδιαλλαγή με ορισμένες πλευρές της γερμανικής φιλοσοφικής σκέψης, ειδικότερα με τον Kant και τον Fichte¹²². Ο Rosmini ειδικότερα υπήρξε ο πιο έγκυρος εκπρόσωπος του φιλελεύθερου καθολικισμού που επεσήμανε, αφενός, το πρόβλημα της θρησκευτικής ανανέωσης και, αφετέρου, την αναγκαιότητα να αντιμετωπισθεί το εθνικό πρόβλημα της Ιταλίας¹²³. Η φιλοσοφία του είχε ουσιαστικά επηρεαστεί από την πολιτική σύνδεση του παπισμού με τον δημοκρατικό φιλελευθερισμό και απειράτο να συνδυάσει τον ορθολογισμό με

¹¹⁹ Βλ. Wilhelm Windelband & Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 141.

¹²⁰ Ο θωμισμός είχε διαδοθεί και στο Βυζάντιο ήδη από τον 14^ο αιώνα με τις μεταφράσεις των έργων του Θωμά Ακινάτη στις οποίες προέβη ο Δημήτριος και ο αδερφός του Πρόχος Κυδώνης. Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντίνη «Ο Βράιλας ως μεταφραστής φιλοσοφικών κειμένων», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β', τ. Β', (2005), σ. 212.

¹²¹ Στην εκλεκτικιστική πνευματοκρατία στη Γαλλία, στην Ιταλία αλλά και στο έργο του Βράιλα στο πλαίσιο της αναζήτησης της πρώτης αρχής παρατηρείται μία μετάβαση από την ψυχολογία στην οντολογία. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι. V. Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας-Αρμένης, ό. π.*, σ. 29.

¹²² Nicola Badaloni, «Η ιταλική φιλοσοφία» στο: *Ιστορία της φιλοσοφίας, 19^{ος}-20^{ος} αιώνας, η εξελικτική Φιλοσοφία, Εθνικές Φιλοσοφικές Σχολές*, της σειράς *Encyclopedie de la Pleiade*, μτφ. Μαριλίτσα Μήτσου-Παππά, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1979, σ. 189. Ο Βράιλας εκφράζεται ευνοϊκά για τα φιλοσοφικά συστήματα του Rosmini και του Gioberti, διότι δεν παρεδέχθησαν τον Γερμανικό πανθεισμό και διότι και οι δύο Ιταλοί στοχαστές, αν και με διαφορετικό τρόπο ο καθένας, βασιζονται στην χριστιανική αλήθεια. Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 64.

¹²³ Βλ. Nicola Badaloni, *ό. π.*, σ. 190.

την πίστη στην αποκάλυψη¹²⁴. Το φιλοσοφικό ρεύμα του Rosmini είναι από τα πρώτα φιλοσοφικά ρεύματα που γνωρίζει ο Βράιλας όταν σε ηλικία 17 ετών μεταβαίνει στην Ιταλία για σπουδές στο πανεπιστήμιο της Μπολόνια¹²⁵.

Στη Γερμανία η κριτική φιλοσοφία του Kant αφήνει το αποτύπωμά της και γεννά φιλοσόφους όπως ο Fichte¹²⁶, ο Schelling, ο Schopenhauer, ο Hegel και μαζί τους την τάση για δημιουργία φιλοσοφικών συστημάτων που αναπτύσσονται «ως βούληση ανάδειξης της γνώσης, ως οδηγός του Είναι στην ολότητά του, ως βούληση ενός μαθηματικού συστήματος του ορθού λόγου»¹²⁷. Με τους φιλοσόφους αυτούς ο γερμανικός ιδεαλισμός γνωρίζει το απόγειό του, απομακρύνεται από τον Kant και, κατά συνέπεια, το σύστημα παύει να ορίζεται με όρους ατελεύτητης εργασίας και προτείνεται ως προσιτή πραγματικότητα. Ο Fichte (1762-1814) είναι ο φιλόσοφος που θέλει να εξηγήσει την ύπαρξη της πραγματικότητας μόνο με τη συνείδηση και να καταρρίψει όλες τις μεταφυσικές ψευδαισθήσεις¹²⁸ και ο Schelling (1775- 1854) θεωρεί ότι η φιλοσοφία οφείλει να ξεφύγει από τον δυαδισμό του Εγώ προς το μη-Εγώ που προκαλεί ο στοχασμός και να αποκαταστήσει την ενότητα¹²⁹. Ο Hegel διακηρύττει ότι ο Λόγος κυριαρχεί στον κόσμο, νόηση και κόσμος ταυτίζονται¹³⁰ και με τη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* περιγράφει τα στάδια ανύψωσης της εμπειρικής συνείδησης στην απόλυτη γνώση¹³¹.

Η βουλησιαρχία είναι γενικά η πιο χαρακτηριστική, ίσως, τάση της ψυχολογίας του 19^{ου} αιώνα με σημαντική την επίδραση της από τη μεταφυσική του Fichte (1762-1814) και του Schopenhauer¹³². Η πορεία της γερμανικής ιστορίας τον 19^ο αιώνα και οι συνακόλουθες μεταβολές στην ψυχή του λαού κατέστησαν ακόμη πιο έντονη τη

¹²⁴ Βλ. Wilhelm Windelband & Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 135.

¹²⁵ Επισήμανση του Μουτσόπουλου στο: «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος», Π. Βράιλας Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. μστ'.

¹²⁶ Για τη σχέση της φιλοσοφίας του Fichte με την φιλοσοφία του Kant βλ. Λυκ Βινσεντί, *Αγωγή και Ελευθερία Καντ και Φίχτε*, μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος, επιμ. Γεράσιμος Βώκος, Αθήνα, εκδ. Πατάκη, 1999, σσ. 13-27 και 118-143.

¹²⁷ Βλ. Ζαν Μισέλ Μπενιέ, *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας, Φυσιολογίες και έργα*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1999, (1993), σ. 284.

¹²⁸ Βλ. Θεόδωρος Πενολίδης, «Η εγγεληνή φιλοσοφία της γλώσσας», *Δευκαλίων*, 18/2, Αθήνα, (2000), σσ. 255-256.

¹²⁹ Βλ. Ζαν Μισέλ Μπενιέ, *ό. π.*, σ. 328.

¹³⁰ Βλ. Georg W. F. Hegel, *Science de la Logique*, II, Paris: Aubier, 1947, σ. 154.

¹³¹ Βλ. Georg W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l' esprit*, μτφ. J. Hippolyte, Paris: Aubier I, 1940, Preface, σ. 27.

¹³² «Ο Schopenhauer θεωρείται ο τελευταίος από τους μεγάλους Γερμανούς ιδεαλιστές και λέγεται ότι διακρίνεται από τον Kant, τον Fichte, τον Schelling και τον Hegel επειδή «έκοψε όλες τις γέφυρες με τη θεολογία», επειδή δεν πιστεύει στην αθανασία της ψυχής και αρνείται να ενσωματώσει την ιστορία στο σύστημά του». Βλ. Ζ.-Μ. Μπενιέ, *ό. π.*, σ. 411. Βλ. σχετικά και Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Η διαλεκτική της βουλήσεως ως θεμέλιον της αισθητικής και το σύστημα του Schopenhauer», *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*, τ. 2, Αθήνα, 1978.

χροιά που δίδει στη συνολική θεώρηση του κόσμου μια τέτοια ανθρωπολογική άποψη. Η ως το έπακρο υπερτίμηση του πρακτικού και παράλληλα, μια επικίνδυνη υποχώρηση του θεωρητικού στοιχείου προβάλλουν ολοένα και περαιτέρω ως τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της εποχής¹³³. Από την άλλη, η συζήτηση του προβλήματος της ψυχής βρίσκεται στο επίκεντρο των έντονων διενέξεων που οδήγησαν στη διάλυση της σχολής του Hegel¹³⁴. Οι διενέξεις αυτές αφορούσαν στο πρόσωπο του Θεού και στην αθανασία της ψυχής. Ο διαφορούμενος και συγκαλυμμένος πίσω από έναν διαλεκτικό φορμαλισμό τρόπος του Hegel ευνοούσε την εκδήλωση της διαμάχης για την ορθοδοξία της διδασκαλίας του. Αποτέλεσμα αυτής της διαμάχης ήταν η διαμόρφωση δύο πτερύγων. Η λεγόμενη «δεξιά πτέρυγα» της σχολής, στην οποία ανήκαν ονομαστοί θεολόγοι όπως οι Gabler, Goschel, Hinrichs, προσπαθούσε να διατηρήσει την ορθοδοξία. Η πτέρυγα αυτή στην εποχή της παλινόρθωσης κέρδιζε έδαφος και πρόβαλλε διαρκώς έτι περαιτέρω αξιώσεις¹³⁵. Η άλλη πτέρυγα αντιμετώπισε την ορθοδοξία των αντιπάλων της με τα όπλα της εγγεληνής φιλοσοφίας. Ο Feuerbach, ο κυριότερος εκπρόσωπος αυτής της πτέρυγας δίδει καθαρά μια ανθρωπολογική ερμηνεία της θρησκείας: Ο άνθρωπος θεωρεί ως Θεό την ουσία του είδους του που τη συλλαμβάνει σύμφωνα με την κατάσταση που θα επιθυμούσε να είναι ο ίδιος. Αυτή η «θεωρία της επιθυμίας» θα απαλλάξει την ανθρωπότητα από τη δεισιδαιμονία και τα δυσάρεστα επακόλουθά της. Η γνωσιολογία αυτής της «φιλοσοφίας του μέλλοντος» δεν μπορεί να είναι παρά μόνο αισθησιοκρατία, η ηθική της δεν μπορεί να είναι παρά μόνο ο ευδαιμονισμός. Η ορμή της ευτυχίας είναι η αρχή της ηθικής, η συμμετοχή στη χαρά του άλλου είναι το θεμελιακό ηθικό συναίσθημα¹³⁶.

Στην Αγγλία τα φιλοσοφικά ρεύματα αυτού του αιώνα φέρουν κυρίως τις επιρροές των Bacon, Locke και Hume. Φιλόσοφοι όπως ο Jeremy Bentham (1748-1832) και ο John Stuart Mill (1806-1873) θεωρήθηκαν ριζοσπαστικοί, κυρίως για τις κοινωνικές και πολιτικές μεταρρυθμίσεις που πρότειναν¹³⁷. Ως φιλόσοφοι είναι εμπειριστές και ενδιαφέρονται για τη Λογική και τη φιλοσοφική γραμματική. Ο

¹³³ Βλ. Wilhem Windelband & Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ.145.

¹³⁴ Μετά τον θάνατο του Hegel, η γερμανική φιλοσοφία περνά μία κρίση ταυτότητας. Για τα κυριότερα προβλήματα που απασχολούν τη γερμανική φιλοσοφία κατά τον 19 αιώνα και γενικότερα το κλίμα της εποχής, βλ. Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany. 1831-1933*, transl. Eric Matthews Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

¹³⁵ *Ο. π.*, σσ.148-149.

¹³⁶ *Ο. π.*, σ. 150.

¹³⁷ Βλ. Harry Burrows Acton, «Εμπειρισμός και Εξελικτισμός» στο: *Ιστορία της Φιλοσοφίας 19^{ος}-20^{ος} αιώνας, Η Εξελικτική Φιλοσοφία Εθνικές Φιλοσοφικές Σχολές* της σειράς Encyclopedie de la Pleiade, μτφ. Μαριλίτσα Μητσού-Παππά, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1979, σσ. 11, 13.

Bentham θεμελιώνει τη θεωρία του για την ηθική επί της ιδέας του ηδονισμού¹³⁸ και επιδιώκει να απομακρύνει τη μεταφυσική και τη θρησκεία από τους κανόνες της συμπεριφοράς¹³⁹. Ο John Stuart Mill επαναφέρει τη συνειρμική ψυχολογία του Hume. Ο Mill, θεωρητικός της επαγωγικής λογικής και της επιστημολογίας¹⁴⁰, υποστηρίζει ότι οι σωματικές και οι πνευματικές καταστάσεις αποτελούν δύο περιοχές της εμπειρίας που δεν επιδέχονται καμία σύγκριση και ότι η ψυχολογία, ως επιστήμη των νόμων που διέπουν την πνευματική ζωή, οφείλει να μελετήσει τα πραγματικά δεδομένα που συγκροτούν την πνευματική ζωή στην ιδιαιτερότητά τους¹⁴¹. Ο ίδιος εισηγείται τη θεωρία του ωφελιμισμού, σύμφωνα με την οποία μία πράξη είναι ηθική όταν εξασφαλίζει «μεγαλύτερη ευτυχία για μεγαλύτερο αριθμό ανθρώπων» και συναρτά την ανθρώπινη ευδαιμονία τόσο με την ηδονή όσο και με την αρετή¹⁴². Εν τω μεταξύ στο ήμισυ περίπου του 19^{ου} αιώνα ο Herbert Spencer (1820-1903) διατυπώνει λόγο για την αρχή της εξέλιξης την οποία έχει αναγάγει σε θεμελιακή έννοια του δικού του συστήματος της «συνθετικής φιλοσοφίας», όπου συγκλίνουν πολλά ρεύματα του αγγλικού στοχασμού. Ο Spencer έχει ως αφετηρία τον αγνωστικισμό,¹⁴³ αφού διακηρύσσει ότι το απόλυτο, αυτό που δεν υπόκειται σε όρους, το ενιαίο είναι, που προτιμά να το ονομάζει δύναμη, αποτελεί κάτι αδιάγνωστο. Η θρησκεία και η φιλοσοφία μάταια προσπαθούν να συλλάβουν αυτό το ακαθόριστο με τη βοήθεια συγκεκριμένων παραστάσεων. Η ανθρώπινη γνώση περιορίζεται στην ερμηνεία των φαινομένων, δηλαδή των εξωτερικών εκδηλώσεων του αδιαγνώστου και έργο της φιλοσοφίας είναι απλώς να εντάξει, με μια ευρύτατη γενίκευση, τα πορίσματα των επιμέρους επιστημών σε ένα όσο το δυνατόν πιο απλό και ολοκληρωμένο σύνολο¹⁴⁴.

Στη Σκωτία η φιλοσοφία διαμορφώνεται αυτόν τον αιώνα μέσα από την επίδραση που ασκεί ο ιδεαλισμός του Kant και του Hegel στη φιλοσοφική παράδοση του Σκωτικού Διαφωτισμού¹⁴⁵. Αρχικά, η φιλοσοφική συζήτηση επικεντρώνεται στην «επιστήμη του νου», με τη στενή έννοια της Λογικής, και τη φιλοσοφία της αντίληψης. Φιλόσοφοι όπως ο Thomas Brown (1778-1820) και ο Dugald Stewart (1753-1828)

¹³⁸ Βλ. François Duchesneau, Η Αγγλοσαξωνική φιλοσοφία από τον Bentham ως τον W. James στο: *Η Φιλοσοφία τ. Γ' από τον Kant ως τον Χούσερλ*, επιμ. Φρανσουά Σατελέ, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1985, σ. 220.

¹³⁹ *Ο. π.*, σ. 223.

¹⁴⁰ *Ο. π.*, σ. 225.

¹⁴¹ Βλ. Harry Burrows Acton, *ό. π.*, σσ. 18-19.

¹⁴² Βλ. Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1997, σ. 110.

¹⁴³ Βλ. Wilhelm Windelband & Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 147.

¹⁴⁴ *Ο. π.*, σ. 171.

¹⁴⁵ Για τον Σκωτικό Διαφωτισμό βλ. Διονύσης Δρόσος, *Το ευγενές εμπόριο της συμπάθειας Αστικός πολιτισμός και ηθική κοινότητα στον σκωτικό Διαφωτισμό*, Αθήνα, Εκδόσεις Νήσος-, 2016.

συνεχίζουν τη συζήτηση για τη διευθέτηση αυτής της «επιστήμης», παρακαταθήκη των Hume και Reid, οι οποίοι συμφωνούσαν ως προς τον στόχο – την επιστήμη του νου – και διαφωνούσαν ως προς τη μέθοδο και «τις αρχές του κοινού νου» – αντίστοιχα. Τη συζήτηση διατηρεί έντονη ο Sir William Hamilton (1788-1856), ο οποίος ανανεώνει τη σκωτική φιλοσοφία επαναφέροντας τη θεωρία του «κοινού νου» του Reid και εισάγοντας τον απόλυτο ιδεαλισμό όπως αυτός εθεμελιώθη και ανεπτύχθη από τους Fichte και Schelling αντίστοιχα. Ωστόσο, η αίγλη της φιλοσοφικής σχολής του «κοινού νου» σβήνει βαθμιαία, αφού τα νέα φιλοσοφικά ρεύματα που κυριαρχούν στην περιοχή της αγγλοσκωτικής διανόησης μάλλον αγνοούν τη φιλοσοφία του «κοινού νου» παρά τηρούν κριτική στάση προς αυτή¹⁴⁶. Προς το τέλος του αιώνα δε, η παράδοση του «κοινού νου» υποχωρεί πλήρως στη Σκωτία και επικρατεί ο γερμανικός ιδεαλισμός, όπως τον διδάσκουν οι Σκώτοι ιδεαλιστές, ο οποίος είναι ο «Απόλυτος Ιδεαλισμός». Αντίθετα ωστόσο η σκωτική φιλοσοφία είχε ιδιαίτερη απήχηση σε ορισμένους Γάλλους στοχαστές, οι οποίοι θέλησαν να ανακόψουν τον υλισμό, τον σκεπτικισμό, την αισθησιοκρατία και τον θετικισμό, ρεύματα που αντικατέστησαν την πνευματοκρατική φιλοσοφία του Descartes και του Pascal στην μετεπαναστατική Γαλλία¹⁴⁷.

Στη Γαλλία¹⁴⁸ η μερική αποτυχία των ιδεών της Επανάστασης, η εμφάνιση της εργατικής τάξης και η αστικοποίηση δημιουργούν νέα δεδομένα και προκλήσεις για τη φιλοσοφία με ιδιαίτερα έκδηλη την αντίθεση φυσικής και ιστορίας. Η πρώτη μορφή της πάλης της φυσικής επιστήμης με την ιστορική θεώρηση του κόσμου ήταν η αμφισβήτηση της φιλοσοφίας της επανάστασης από τη γαλλική παραδοσιарχία¹⁴⁹. Αυτή η διανοητική και πνευματική αντίδραση έχει την εύνοια του κόμματος που κυβερνά, μιας μερίδας του καθολικισμού και της δεξιάς πτέρυγας του ρομαντισμού¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *Η Γνωσιοθεωρητική Θεμελίωση της Αισθητικής του Thomas Reid*, σ. 66.

¹⁴⁷ Η Αργυροπούλου σημειώνει ότι οι Victor Cousin, Theodore Jouffroy και Francois Thurot είχαν δεχθεί την επίδραση της σκωτικής φιλοσοφίας και ιδιαίτερα του Dugald Stewart, ο οποίος ανεγνώριζε τον Descartes ως πατέρα της «πειραματικής φιλοσοφίας του πνεύματος» (η έμφαση της συγγραφέα) και υπενθυμίζει ότι η σκωτική πνευματοκρατία αποτελούσε προέκταση του καρτεσιανισμού. Βλ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, «η Καρτεσιανή φιλοσοφία» στο: *Προσεγγίσεις της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, ό. π.*, σσ. 151-152.

¹⁴⁸ Για τα φιλοσοφικά ρεύματα στη Γαλλία μετά την Επανάσταση βλ. Pierre Macherey, *Études de philosophie «française» De Sieyès à Barni*, Tome 5, collection *La philosophie à l'œuvre*, 2013.

¹⁴⁹ Οι οπαδοί της παραδοσιарχίας είναι οι κύριοι αντίπαλοι της σχολής του Cousin. Δεν είχαν όμως καμιά επίδραση στην πανεπιστημιακή φιλοσοφία που χαλιναγωγείται με αποφασιστικότητα από τον Cousin. Βλ. Wilhelm Windelband, & Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 132 και André Canivez, «Οι οπαδοί της παράδοσης» στο: *Ιστορία της Φιλοσοφίας 19^{ος} αιώνας Ρομαντικοί- Κοινωνιολόγοι*, μτφ. Τίτος Πατρίκιος, Παύλος Χριστοδουλίδης, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991, σ. 101.

¹⁵⁰ Βλ. André Canivez, «Οι οπαδοί της παράδοσης», σ. 101.

Κύριοι οπαδοί της παράδοσης ο Saint Martin¹⁵¹ (1743-1803), ο Joseph de Maistre¹⁵² (1753-1821), ο de Bonald¹⁵³ (1754-1840), καταδικάζουν τις κοινωνικές θεωρίες του 18^{ου} αιώνα, τις οποίες θεωρούν υπεύθυνες για τις φρικαλεότητες της περιόδου της τρομοκρατίας και αντιπαραθέτουν την θεωρία της παλινόρθωσης του κλήρου και της νομιμότητας¹⁵⁴. Το φιλοσοφικό στοιχείο αυτής της εκκλησιαστικής – πολιτικής θεωρίας συνίσταται στην αναγνώριση ότι πνευματικό θεμέλιο της ατομικής ζωής είναι ο Λόγος που προσιδιάζει στον άνθρωπο και πραγματώνεται κατά την ιστορική ανέλιξη της κοινωνίας. Αν αφαιρέσουμε από αυτή την παραδοσιαρχία τα θεολογικά στοιχεία, αναγνωρίζουμε, σε ό,τι απομένει, την εγγελιανή έννοια του αντικειμενικού πνεύματος.

Την πίστη σ' έναν «καθολικό λόγο» διεκήρυττε και ο εκλεκτικισμός του Cousin¹⁵⁵, ο οποίος είχε την τάση να βλέπει σ' αυτόν τον καθολικό λόγο κάτι παρόμοιο με τον «κοινό νου» της σκωτικής σχολής, χωρίς να αρνείται τη μεταφυσική βάση που ανεγνώριζαν στον καθολικό λόγο ο Schelling και ο Hegel¹⁵⁶. Επιρροές της εκκλησιαστικής-πολιτικής θεωρίας που διεμορφώθη μέσα από την πάλη μεταξύ φυσικών και πνευματικών επιστημών, πάλι που κορυφώθηκε τον 19^ο αιώνα, συναντάμε στο έργο του Βράιλα, όπου ο θείος λόγος και η μέθεξη στην αλήθεια κατέχουν περίοπτη θέση.

¹⁵¹ Ο Saint Martin υπήρξε μαχητικός αντίπαλος της Επανάστασης και του Διαφωτισμού. Βλ. Wilhelm Windelband & Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 274.

¹⁵² Ο Joseph de Maistre είναι θαυμαστής της βασιλείας και σε φιλοσοφικό επίπεδο είναι θεοκράτης. Βλ. André Canivez, *ό. π.* σσ. 101-102. Ο Βράιλας καταγγέλλει τον De Maistre ότι με τα συγγράμματά του τάσσεται ενάντια στην ελευθερία του ατόμου και τη δύναμη του ανθρωπίνου πνεύματος και ωθεί την κοινωνία στην απόλυτη εξουσία. Είναι για τον Βράιλα ένα παράδειγμα της τάσης της Καθολικής σχολής να επιβάλλει τη θεοκρατία σε μια προσπάθεια να ανορθώσει τη χριστιανική πίστη. Βλ. Π. Βράιλα Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 70.

¹⁵³ Ο De Bonald υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη γνώση είναι η μέθεξη στην αλήθεια που απεκαλύφθη στον άνθρωπο από τον Θεό και φορέας της παράδοσης του θείου λόγου είναι η Εκκλησία. Η διδασκαλία της είναι ο καθολικός λόγος που έχει δοθεί από τον Θεό και μεταφυσεύεται από τον έναν αιώνα στον άλλο σαν ένα μεγάλο δένδρο όπου ωριμάζουν όλοι οι γνήσιοι καρποί της ανθρώπινης γνώσης. Επομένως, μόνο η αποκάλυψη μπορεί να αποτελέσει το θεμέλιο της κοινωνίας. Η υπεροψία των ατόμων που επαναστάτησαν εναντίον του λόγου του Θεού τιμωρήθηκε με τη διάλυση της κοινωνίας. Βλ. André Canivez, *ό. π.* σσ. 103-104 και Wilhelm Windelband - Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 160. Για τη φιλοσοφία του De Bonald βλ. επίσης Pierre Macherey, «Bonald et la philosophie», *Revue de synthese*, Vol. 108, 1, (1987), σσ. 3-30.

¹⁵⁴ Στο ρεύμα αυτό ανήκε αρχικά και ο H.F.R.de Lamennais (1782-1854) ο οποίος αργότερα διεφώνησε με την Εκκλησία και διετύπωσε ένα ευρύ φιλοσοφικό σύστημα που είχε ως πρότυπο εν μέρει το «σύστημα της ταυτότητας» του Schelling και εν μέρει τον ιταλικό οντολογισμό, βλ. Wilhelm Windelband, & Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 132. Ο Βράιλας καταγγέλλει την Καθολική σχολή και τους εκπροσώπους της De Maistre και Lamennais ότι παρανοούν το αληθές πνεύμα του Χριστιανισμού και ότι «ως αναγκαίον δε πόρισμα της περί του πνεύματος διδασκαλίας ταύτης εξήγαγεν η σχολή αύτη την ανάγκην της εν τη κοινωνία απολύτου εξουσίας», βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 70.

¹⁵⁵ Κατά την Ανδριανέση, ο εκλεκτικισμός «δεν ήταν η σχετικοποίηση των πάντων, ή ένας πρακτικός συμβιβασμός», αλλά «μία ηθική στάση» που έδωσε ώθηση στον φιλοσοφικό στοχασμό και στη διαμόρφωση κριτηρίων που σχετίζονται με την ύπαρξη, την γνώση, την ηθικότητα, τη βούληση. βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεότερου εκλεκτικισμού ...*, σσ. 68-69.

¹⁵⁶ Βλ. Wilhelm Windelband - Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σσ. 160-161.

Στη Γαλλία και στις αρχές του 19^{ου} αιώνα εμφανίζεται επίσης το ρεύμα της Ιδεολογίας με σημαντικότερους εκπροσώπους τον Destutt de Tracy¹⁵⁷ (1754-1836), τον Pierre Jean George Cabanis¹⁵⁸ (1757-1808), τον Pierre La Romiguiere¹⁵⁹ (1756-1837), τον Constantin-Francois Volney¹⁶⁰ (1757-1820). Ιστορικά ο όρος «ιδεολογία» επινοήθηκε το 1796 στη Γαλλία από τον Tracy προκειμένου να δηλώσει ένα σύστημα που δεν εβασίζετο στη μεταφυσική και στις επιλήψιμες αρχές της πίστης και της αυθεντίας, οι οποίες ήταν συνυφασμένες με την εκκλησία και τη μοναρχία, αλλά εστηρίζετο στις φυσιολογικές και ψυχολογικές γνώσεις, τις γνώσεις που προήρχοντο από τις αισθήσεις¹⁶¹ και αξίωνε να αναλύσει όλες τις διαστάσεις του ανθρώπου – ψυχική, ηθική, πνευματική, με τις μεθόδους της φυσικής¹⁶². Πρόκειται για έναν επαναπροσδιορισμό του ανθρώπου σε μια εποχή ανάπτυξης της φυσιολογίας και της νευρολογίας που ακολούθησαν τις θεωρίες του Locke και του Condillac με την ανάδειξη του «αισθάνεσθαι»¹⁶³. Οι ιδεολόγοι προσεγγίζουν κριτικά τον Condillac¹⁶⁴ προτιμώντας να ακολουθούν όχι τις θεωρητικές αποφάνσεις του αλλά κυρίως τη μέθοδό του¹⁶⁵ και υποστηρίζουν ότι θα μπορούσαν να αναδιαρθρώσουν ηθικά και πολιτικά το εκπαιδευτικό σύστημα της Γαλλίας στηριζόμενοι στις γνώσεις που

¹⁵⁷ Σχετικά με τον Destutt de Tracy βλ. Andre Canivez, «Οι οπαδοί της παράδοσης», σσ. 141-156.

¹⁵⁸ Για τον Georges Cabanis βλ. André Canivez, *ό. π.* σσ. 156-162.

¹⁵⁹ Σχετικά με τον Pierre La Romiguiere, βλ. Jean –Philbert Damiron, *Les philosophes français du XIXe siècle*, Paris, CNRS Editions, coll. “Biblis”, 2011, σσ. 295-307.

¹⁶⁰ Σχετικά με τον Constantin- Francois Volney, βλ. André Canivez, *ό. π.* σσ.163-171.

¹⁶¹ Για το φιλοσοφικό ρεύμα των Ιδεολόγων, βλ. André Canivez, *ό. π.* σσ. 141-171, Πβλ. Destutt de Tracy, *Elémens d’Idéologie*, Mme V. Courcier, Paris, 1815 και Destutt de Tracy, *Elémens d’Idéologie*, partie I, chez Courcier, Paris, 1797.

¹⁶² Βλ. Sergio Moravia, «Epistemologia ed Anthropologia nel pensiero degli «ideologues»», στο *Rosmini e l’ Illuminismo*, Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini», a cura di Peppino Pellegrino, Stresa, 1987, σ. 13. Η αναφορά στο: Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *ό. π.*, σ. 30. Ο Cabanis, επικεφαλής της υλιστικής τάσης και υποστηρικτής της φυσιολογίας, ερευνώντας τη συνάφεια φυσικής και ψυχικής ουσίας του ανθρώπου καταλήγει πως, εφόσον οι οργανικές λειτουργίες ανήγοντο σε μηχανικές και χημικές διεργασίες, διαφαίνεται ότι η ψυχή, καθώς ήταν περιττή ως δύναμη ζωής, ήταν περιττή και ως φορέας της συνείδησης. Βλ. Wilhelm Windelband - Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 141. Ο Βράιλας στην «Περί ψυχής» διατριβή του ασκεί κριτική στον Cabanis για τις απόψεις του αυτές περί ψυχής αναπτύσσοντας τη δική του άποψη περί ψυχής, ότι αντίθετα από το σώμα που μεταβάλλεται, «η ψυχή αλλοιούμενη κατά τα ποικίλα φαινόμενα της ζωής της μένει ουσιαστικά η αυτή, και έχει πάντοτε συνείδησιν της ίδιας ταυτότητος», βλ. Π. Βράιλα Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 112.

¹⁶³ Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού ...*, σ. 31.

¹⁶⁴ Ο Condillac (1714-1780) πίστευε στην ύπαρξη του Θεού, σε αντίθεση με άλλους συγχρόνους του διανοούμενους, μέλη της *Εγκυκλοπαιδείας*, που υπερασπίζοντο τον λόγο που βασίζεται στο πείραμα και τους νόμους της φύσης και ήταν κριτικοί απέναντι στη μεταφυσική, τον δογματισμό, τον μυστικισμό και τη μισαλλοδοξία της θρησκευτικής πίστης και, κατά συνέπεια, υπήρξαν οπαδοί της αθεΐας, βλ. Philipp Blom, *Enlightening the World: Encyclopedia, The Book That Changed the Course of History*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

¹⁶⁵ Ο Condillac θεωρούσε ενδεδειγμένη μέθοδο για τον προσδιορισμό της ανθρώπινης γνώσης την ανάλυση των εννοιών στα απλά συστατικά τους και, στη συνέχεια, τη σύνθεσή τους. Βλ. Prosper Vedrenne, *Fauteuils de L’Académie Française, Etudes Biographiques et Littéraires IV. Sur les Fauteuils de D’Olivet, Vaugelas, Voltaire Sicard, Cuvier, La Monnoye, Boileau, Bossuet, Condorcet, Destutt de Tracy*, Paris, Bloud & Barral, Libraires-Editeurs. Source: Bibliothèque Nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l’homme, 8-LN9-189 (4), 1887, σσ. 17-20.

παρέχουν οι αισθήσεις και η επιστήμη και όχι η κοσμική και θρησκευτική εξουσία¹⁶⁶. Ο Auguste Comte¹⁶⁷ (1798- 1857) καλεί τη γαλλική φιλοσοφία να μην επηρεάζεται από εκείνη που αναπτύσσεται στη Γερμανία, να περιφρονήσει τις στείρες αναζητήσεις του Απολύτου και να ακολουθήσει την Αγγλία όπου ευημερούν φιλόσοφοι όπως ο John Stuart Mill. Για τον Comte είναι πια καιρός η μέθοδος έρευνας της φύσης να μεταβεί από το θεολογικό και το μεταφυσικό στάδιο στο επιστημονικό ή θετικό, να παραιτηθεί δηλαδή από ζητήματα σχετικά με την καταγωγή και τον προορισμό του σύμπαντος και να επικεντρωθεί στους νόμους που είναι προσιτοί στον συλλογισμό και την παρατήρηση¹⁶⁸ ή με άλλους λόγους, «να απαλλάξει το νεωτερικό φιλοσοφικό επιχείρημα από το μεταφυσικό του περιεχόμενο»¹⁶⁹. Το κλίμα όμως στη Γαλλία δεν ευνοεί τον θετικισμό του Comte, διότι εδώ δεσπόζει η εκλεκτικιστική πνευματοκρατία¹⁷⁰ του Cousin, που καταπνίγει κάθε εμπειριοκρατική παράδοση¹⁷¹.

Την αντίθεσή τους στην υλιστική ψυχολογία εκδηλώνουν εκείνα τα ρεύματα της σκέψης που τονίζουν την ενιαία δραστηριότητα της συνείδησης. Ο Maine de Biran (1766-1824) εργάζεται ακαταπόνητα για τη διάκριση της ψυχολογίας από τη φυσιολογία. Το θεμελιακό γεγονός στο οποίο ο Maine de Biran στηρίζει τη θεωρία του είναι ότι με τη βούληση βιώνουμε άμεσα τη δική μας δραστηριότητα και ταυτόχρονα την αντίσταση του «μη εγώ», κατά αρχήν του ίδιου του σώματός μας και στη συνέχεια του κόσμου.¹⁷² Ο στοχασμός της προσωπικότητας αναφορικά με τη δραστηριότητά της

¹⁶⁶ Βλ. André Canivez, «Οι οπαδοί της παράδοσης», σσ. 143-145.

¹⁶⁷ Για τις φιλοσοφικές θέσεις του Auguste Comte και τη συμβολή του στην ανάπτυξη της ιστορίας της φιλοσοφίας την οποία θεωρούσε ισάξια των φυσικών επιστημών και σημαντική για την οργάνωση της κοινωνίας, βλ. Αναστάσιος Κουκής, *Η φιλοσοφία της ιστορίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, σσ. 16, 130-131, 221, 228. Πβλ. F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX siècle*, 5 έκδ. Paris, 1904, σσ. 54, κ. ε.

¹⁶⁸ Βλ. Ζαν-Μισέλ Μπενιέ, *ό. π.*, σσ. 488-492.

¹⁶⁹ Βλ. Στέφανος Δημητρίου, «Ο φιλοσοφικός μεταμοντερνισμός», *Δευκαλίων*, 18/2, Αθήνα, (2000), σ. 219 και Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, 1987, σ. 74.

¹⁷⁰ Η κριτική του Kant από τον Hegel και μάλιστα της καντιανής αντίληψης ενός «ορίου» ως προϋπόθεσης της γνώσης και της νόησης απετέλεσε την απαρχή της εκλεκτικιστικής πνευματοκρατίας. Επικριτικοί ως προς την ύπαρξη ορίων και προσδιορισμών στην σύλληψη της ιδέας όπως ο Hegel εμφανίζονται ο Βράιλας και ο Rosmini, για τους οποίους «η παρουσία της ιδέας στερείται ορίων και προσδιορισμών έως ότου φανερωθεί με την πλήρωση των ενεργειών της συνειδήσεως και ενωθεί με τα δεδομένα των αισθήσεων». Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού ...*, σ. 13.

¹⁷¹ Βλ. Ζαν Μισέλ Μπενιέ, *ό. π.*, σ. 503.

¹⁷² Ο στοχασμός του Maine de Biran επηρεάστηκε σε σημαντικό βαθμό από την Αγγλική – Σκωτική και τη Γερμανική φιλοσοφία και κυρίως από τις διδασκαλίες του Kant και του Fichte. Οι σκωτικής και γερμανικής προέλευσης επιδράσεις διοχετεύτηκαν στην τάση που διεμόρφωσε ο Maine de Biran (1766-1824) με παρεμβάσεις από τον P. Prevost (1751-1839), Ancillon (1766-1837), Royer-Collard (1793-1845), Jouffroy (1796-1842), και προπαντός τον Victor Cousin (1792-1867). Η σχολή που θεμελίωσε ο Cousin ανέδειξε πολλούς διανοητές που διεκρίθησαν για εργασίες τους σε ιστορικά θέματα και ονομάζεται συνήθως πνευματοκρατία ή εκλεκτική. Ήταν η επίσημη φιλοσοφία για αρκετό χρόνο μετά την Ιουλιανή επανάσταση (1830). Βλ. Wilhelm Windelband, - Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σσ. 131-132 και Jean Philibert Damiron, *ό. π.* σσ. 309-443.

αποτελεί την αφετηρία κάθε φιλοσοφίας και η αυτοσυνείδηση της προσωπικότητας που θέλει είναι η βάση όλων των πνευματικών επιστημών¹⁷³. Στην ανακάλυψη της θεωρίας του ο Maine de Biran, ξεκινώντας από τις έννοιες του εγώ, της προσπάθειας, της βούλησης, που τις εννοεί ως φαινόμενα της ύπαρξης, θα φθάσει στο μεταφυσικό επίπεδο, σε ένα μεταφυσικό σύστημα στηριγμένο στην ψυχολογία που σε πολλά σημεία θυμίζει τον Descartes¹⁷⁴ (1596-1650) και τον Malebranche (1638-1715) και είναι πέρα από τα αποτελέσματα που έθεσαν αρχικά ο Condillac και στη συνέχεια ο Tracy και ο Cabanis¹⁷⁵. Πλησιάζοντας προς το τέλος του βίου του καταλήγει πως η ζωή με την ψυχή στραμμένη προς τον Θεό είναι η απόλυτη πραγματικότητα που υπερβαίνει την αισθαντικότητα, το λογικό και την ανθρώπινη βούληση¹⁷⁶. Ο Royer Collard¹⁷⁷ (1763-1845) επίσης, για να αντικρούσει τον υλισμό και τον σκεπτικισμό του Condillac, αναπτύσσει τη «φιλοσοφία της αντίληψης» βασίζοντας τη θεωρία του για τη γνώση μέσω της συνείδησης και της μνήμης στο σύστημα του Σκώτου φιλόσοφου Thomas Reid. Ως καθηγητής της ιστορίας της φιλοσοφίας από το 1811 έως το 1814 στη Σορβόνη εισάγει στη Γαλλία τη σκωτική φιλοσοφία του Thomas Reid¹⁷⁸ και εμπνέει τους μαθητές του Victor Cousin και Jouffroy¹⁷⁹.

Τον Royer-Collard¹⁸⁰ διαδέχεται στην Ecole Normale και στη Sorbonne, ο Victor Cousin, ο οποίος εισηγείται και καθιερώνει τον εκλεκτικισμό, θεωρία που, όπως ανεφέρθη ανωτέρω, υιοθετεί ο Βράιλας. Ο Cousin¹⁸¹ σχολιάζει στα μαθήματά του, από το 1815 έως το 1817, τον Dugald Stewart και τον Thomas Reid και στη συνέχεια τον Kant, χωρίς ιδιαίτερη τόλμη ούτε πρωτοτυπία, και χωρίς να εξέλθει από το πρόβλημα της προέλευσης των ιδεών, σύμφωνα με τα χειρόγραφα των μαθημάτων που διεσώθησαν¹⁸². Ο Jouffroy, συμμαθητής του και μαθητής του στο κολλέγιο του Plessis,

¹⁷³ Βλ. Wilhelm Windelband, - Heinz Heimsoeth, *ό. π.*, σ. 143.

¹⁷⁴ Βλ. Rene Descartes, *Τα πάθη της Ψυχής*, εισ. μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, επιστ. επιμ. Δημήτρης Κοτρογιάννος, γλωσ. επιμ. Νίκος Καλταμπάνος, Αθήνα, εκδ. Κριτική, 1996.

¹⁷⁵ Βλ. Anrdé Canivez, «Οι οπαδοί της παράδοσης», σ. 112.

¹⁷⁶ *Ό π.*, σ. 118.

¹⁷⁷ Βλ. σχετικά Eugène Spuller, *Royer Collard*, της σειράς *Les Grands Ecrivains*, Paris, Librairie Hachette et C^{lé}, 1895, σ.78.

¹⁷⁸ Βλ. Anrdé Canivez, «Οι οπαδοί της παράδοσης», σ. 71.

¹⁷⁹ *Ό π.* σ. 84.

¹⁸⁰ Η Ανδριανέση επισημαίνει ότι ο Cousin επηρεάστηκε από την πνευματοκρατία του Royer-Collard. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου- Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεότερου εκλεκτικισμού ...*, σ. 12.

¹⁸¹ Ο Cousin υιοθετεί εκλεκτικά τη θεωρία των Ιδεών του Πλάτωνα καθώς και απόψεις του Αριστοτέλη, του Descartes και του Reid. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *αυτόθι*.

¹⁸² Βλ. Patrice Vermeren, *Victor Cousin Le jeu de la philosophie et de l'etat*, Paris, L' Harmattan, 1995, σ. 36. Πβλ. Bibliotheque Victor Cousin, manuscrits. Ο Βώκος επισημαίνει τη δυσχερή θέση στην οποία βρέθηκε ο Cousin, όταν ανέλαβε καθήκοντα πανεπιστημιακού διδασκάλου, οπότε και έπρεπε να διαχειριστεί την εκθρόνιση της κρατικής θρησκείας χωρίς να κατηγορηθεί για αντιθρησκευτική προπαγάνδα. Βλ. Γεράσιμος Βώκος, *Φιλοσοφία και εκπαιδευτική πολιτική*, Αθήνα, εκδ. Λωτός, 1987, σ. 26.

θα εξηγήσει αργότερα αυτή την διακοπή της σκέψης του δεκάτου ενάτου αιώνα προς όφελος εκείνης που είχε εξαντληθεί τον προηγούμενο αιώνα, και την άγνοια στην οποία ευρίσκετο η Γαλλία όσον αφορά στους ξένους φιλοσόφους ως αποτέλεσμα των πολιτικών γεγονότων¹⁸³. Ο Goethe αναφέρει για τον Cousin ότι η φιλοσοφία που παρουσιάζει στους συμπατριώτες του ως καινοτομία είναι γνωστή στους Γερμανούς για εκτενές χρονικό διάστημα και, κατά συνέπεια, δεν τους μαθαίνει κάτι καινούργιο. Για τους Γάλλους όμως, είναι ιδιαίτερος ενδιαφέρουσα. Θα τους δώσει μια καινούρια κατεύθυνση¹⁸⁴ και αυτό είναι άποψη πολλών Γερμανών διανοουμένων που γνωρίζουν τις προσπάθειες του Cousin να επανιδρύσει την γαλλική φιλοσοφική παράδοση¹⁸⁵. Προσέτι, επισημαίνει τον προβληματισμό του για το σύνολο των αρχών της εκλεκτικής θεωρίας και των εθνικών και διεθνών στρατηγικών νομιμοποίησης της. Θέτει δηλαδή το ζήτημα περί των πραγματικών πηγών και της αναγνωρισμένης πατρότητας των, αφού για παράδειγμα ο Leibniz παρουσιάζεται διαβασμένος εκ νέου από τον Maine de Biran, ο Condillac τροποποιημένος από τον Laromiquiere και ο Descartes ερμηνευμένος από τον Royer- Collard. Έτσι, ετοιμάζεται η εισαγωγή των εννοιών του Kant και των Γερμανών ιδεαλιστών στο θεωρητικό σύστημα του Cousin. Τέλος, ο ιστορικός George Boas τον κατηγορεί ότι κτίζει τη φιλοσοφία του έχοντας ως κίνητρα την ευκολία και τη χρησιμότητα¹⁸⁶.

Την εποχή αυτή μια στρατηγική ιδιοποίησης της γερμανικής φιλοσοφίας στη Γαλλία αναπτύσσεται από τη Madame de Stael¹⁸⁷ (1766-1817), η οποία ετοιμάζει κατά κάποιο τρόπο την εισαγωγή της για τη συγκρότηση ενός νέου εθνικού δόγματος. Σε

¹⁸³ Ο Jouffroy σημειώνει: «Την εποχή που ξέσπασε η επανάσταση, η θεωρία του Condillac ήταν πολύ νέα για να αφήσει να φανούν οι αδυναμίες της. Η καταγίδα που έφερε αυτό το γεγονός ανέστειλε κάθε προβληματισμό και διέκοψε τη διαδοχή των μεταφυσικών ιδεών. Και όταν επανήλθε η ηρεμία, στο εξωτερικό είχαν πετύχει τόσο μεγάλα πράγματα που ήταν δύσκολο τα μυαλά που ήταν επιρρεπή στον στοχασμό να αποστασιοποιηθούν εντελώς από τους μαγευτικούς αγώνες της αυτοκρατορίας εναντίον της Ευρώπης. Με την παρουσία αυτών των τεράστιων γεγονότων η σκέψη δεν μπορούσε να αποσυρθεί στον εαυτό της. Συνεχώς επανερχόταν με ένα μέρος των δυνάμεών της. Έτσι η Αυτοκρατορία έφερε μια εποχή φιλοσοφικού ύπνου. Σχεδόν όλοι ασχολούνταν με τις ιδέες του 18^{ου} αιώνα. Με άλλα λόγια η σκέψη τον 19^ο αιώνα είχε διακοπεί. Εξάλλου ο πόλεμος είχε διακόψει κάθε επικοινωνία με τους στοχαστές των άλλων χωρών της Ευρώπης, και οι ξένες ιδέες δεν μπορούσαν να φθάσουν στη χώρα, να διορθωθούν, να επεκταθούν, να δώσουν νέα ζωή στις δικές μας». Βλ. Patrice Vermeren, *ό. π.*, σ. 36. Πβλ. Thomas Jouffroy, “Fragments des Leçons de M. Royer-Collard, Introduction”, στο: *Oeuvres Complètes de Thomas Reid, Chef de l’Ecole Ecossaise*, (1828), τ. III, Paris, Chez A. Sautet et C^{ie}, Libraires, 1928, σσ. 300-303.

¹⁸⁴ Βλ. Patrice Vermeren, *ό. π.*, σ. 35. Πβλ. Roux-Lavergne, *Victor Cousin et sa doctrine*, Paris, 1951.

¹⁸⁵ Βλ. Patrice Vermeren, *Victor Cousin Le jeu de la philosophie et de l’etat*, σ. 35.

¹⁸⁶ Βλ. George Boas, *French Philosophies of the Romantic Period*, New York, Russel and Russel, 1964, σ. 251. Η παραπομπή στο: Christine Bolus-Reichert, *ό. π.*, σ. 67.

¹⁸⁷ Η Madame de Stael είχε εκθέσει, από τα δύο ταξίδια της στη Γερμανία το 1803 και 1807-1808 στο βιβλίο της *De l’Allemagne*, μια ειδυλλιακή εικόνα για τη χώρα της σκέψης. Οι σύγχρονόι της την επέκριναν, διάβαζαν όμως στο βιβλίο της, και για πρώτη φορά συχνά, τα ονόματα του Kant, του Jacobi, του Fichte, του Schelling, του Herder. Βλ. Madame de Stael, *De l’Allemagne*, νέα έκδοση, Paris, Charpentier, 1844.

αντίθεση με τη μεγάλη αποδοκιμασία που θέλησαν να απευθύνουν στον φιλοσοφικό λόγο και τη συνήθεια που είχαν να τον θεωρούν καταστρεπτικό για την πίστη, η Madame de Stael δείχνει στους Γάλλους ότι η θεωρία του Πλάτωνα και εκείνη των Γερμανών «βλέπουν το συναίσθημα (την εντύπωση) ως γεγονός, ως ψυχικό γεγονός, και τον φιλοσοφικό λόγο ως προορισμένο μόνο να διερευνήσει το νόημα αυτού του γεγονότος»¹⁸⁸. Είναι η πρώτη που καταγγέλλει στη Γαλλία τον υλισμό των θεωριών του Locke και του Condillac ως την αιτία του σύγχρονου σκεπτικισμού και υποστηρίζει την άμεση σύνδεση της μεταφυσικής κατεύθυνσης των μεγάλων Γάλλων ανδρών του 17^{ου} αιώνα και κυρίως του Descartes και της πορείας που επέλεξε η καινούργια γερμανική σχολή, μέσω του Leibniz¹⁸⁹. Έχει έτσι ευαισθητοποιήσει τα γαλλικά «μυαλά» να δεχθούν τα μαθήματα του Victor Cousin για τον Kant¹⁹⁰.

Ο Vermeren υποστηρίζει πως ο Cousin μπορεί να γίνει αντιληπτός ως μια απόπειρα στη Γαλλία να μεταβεί η οικονομία από την Μεταρρύθμιση στη νεωτερικότητα και στη νέα μορφή κράτους. Στον συμβιβασμό που επιδιώκει ανάμεσα στην Εκκλησία και το κράτος, ο Cousin θα αναζητήσει τη χειραφέτηση ενός ατόμου απελευθερωμένου από την κηδεμονία της Εκκλησίας και αυτή η παραγωγική χειραφέτηση της ελεύθερης προσωπικότητας διέρχεται από τη φιλοσοφία που έχει έναν ρόλο αναγνωρισμένο από το συνταγματικό κράτος. Κατά συνέπεια, ο επαναπροσδιορισμός, που προτείνει, της φιλοσοφίας και της διδασκαλίας της είναι αδιαχώριστος από την αναζήτηση ενός κράτους φανταστικού, συνεπούς με την έννοια που το παράγει, τη δύναμή του από τη Γαλλική επανάσταση και τη γερμανική φιλοσοφία¹⁹¹.

Γενικά, η φιλοσοφική σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα αναγνωρίζει τη σπουδαιότητα της ιστορικότητας των κοινωνιών, όπως επισημαίνει ο Châtelet, και κατά συνέπεια «η φιλοσοφία επιφορτίζεται αυτή τη βαθιά μεταμόρφωση του πραγματικού με στόχο να κατανοήσει την κίνηση των κοινωνιών και να καθορίσει το μέλλον τους»¹⁹². Ο Châtelet καταλήγει ότι οι φιλοσοφίες της ιστορίας που επικρατούν

¹⁸⁸ Βλ. Patrice Vermeren, *ό. π.*, σ. 37.

¹⁸⁹ Βλ. Patrice Vermeren, *ό. π.*, σσ. 37-38.

¹⁹⁰ Ο Charles de Remusat στο έργο του *Mémoires de ma vie*, αναφέρει πως στα σαλόνια της Madame de Stael συγκεντρώνονταν άνθρωποι του πνεύματος με κοινό στοιχείο το ταλέντο και την ανεξαρτησία. Η αντίθεση στην αυτοκρατορία είχε ενώσει ανθρώπους διαφορετικής προέλευσης, παλαιούς συνταγματικούς, παλαιούς ρεπουμπλικάνους, φιλοσόφους, φωτισμένους, ευγενείς, συγγραφείς και, συνεπώς, δεν είναι άνευ σημασίας ότι ο Cousin μέσα σ' αυτόν τον φιλελεύθερο αέρα θα εξέφραζε τη γερμανική μεταφυσική. Βλ. Charles de Remusat, *Mémoires de ma vie*, département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Paris. Αναφορά στο: Patrice Vermeren, *ό. π.* σ. 39

¹⁹¹ Βλ. Patrice Vermeren, *Victor Cousin Le jeu de la philosophie et de l'etat*, σ. 348.

¹⁹² Βλ. François Châtelet, «Εισαγωγή» στο: *Η Φιλοσοφία, από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, τ. Γ', επιμ. Φρανσουά Σατελέ, μτφ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδ. Γνώση, 1985, σ. 12. Επισημαίνει προσέτι

στην Ευρώπη ως κυρίαρχες είναι η εγγελιανή στη Γερμανία, η θετικιστική του Auguste Comte στη Γαλλία και ο εξελικτισμός του Herbert Spencer στην Αγγλία και σημειώνει ότι και «οι τρεις θεωρούν το Κράτος-Έθνος, την Ιδιοκτησία, την Επιστήμη και τη Βιομηχανία ως βέβαιες αξίες και αναπόδραστα δεδομένα»¹⁹³.

Στην Ελλάδα ο 19^{ος} αιώνας βρίσκει τον φιλοσοφικό, επιστημονικό και εκπαιδευτικό στοχασμό εξασθενημένο συγκριτικά με εκείνον του 18^{ου} αιώνα. Ο Henderson αποδίδει αυτή την πνευματική υποχώρηση, αφενός, στο ότι ο πόλεμος για την ανεξαρτησία είχε ως αποτέλεσμα οι διανοούμενοι των πρώτων δεκαετιών του αιώνα να αναστείλουν τις πνευματικές απόπειρές τους και, αφετέρου, στο ότι οι συνθήκες που διαμορφώνονται σε ένα νέο κράτος που αναζητεί την ταυτότητά του δεν ευνοούν μεγάλες πνευματικές αναζητήσεις και συζητήσεις¹⁹⁴. Η ανάγκη ταχείας οικοδόμησης του νέου κράτους και ενός εκπαιδευτικού συστήματος σε ένα περιβάλλον πολιτικής σύγχυσης και οικονομικής δυσπραγίας ωθούσε τους πνευματικούς ανθρώπους της εποχής προς την ασφάλεια του πνευματικού παρελθόντος και τον διδακτισμό¹⁹⁵. Έτσι, για την Ελλάδα ο δέκατος ένατος αιώνας υπήρξε σημαντικός, κυρίως για την προώθηση της μελέτης και της διδασκαλίας της φιλοσοφίας. Τα φιλοσοφικά συγγράμματα αυτής της περιόδου έχουν χαρακτήρα διδακτικό και φιλοδοξούν να βοηθήσουν στην επισκόπηση του πεδίου της φιλοσοφικής προβληματικής επιχειρώντας έναν συνδυασμό της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας με τις σύγχρονες φιλοσοφικές θεωρίες. Ο συνδυασμός αυτός, που μπορεί να ονομαστεί εκλεκτικισμός, δεν στερείται πρωτοτυπίας και δεν παύει να αποτελεί προϊόν προσωπικού στοχασμού¹⁹⁶. Μέλημα των Ελλήνων διανοουμένων είναι ν' αποδείξουν ότι το φιλοσοφικό παρελθόν του ελληνισμού παρέχει στους ίδιους το δικαίωμα να διεκδικήσουν τη θέση τους στην ιστορία¹⁹⁷.

Διανοητές αυτού του αιώνα όπως είναι ο Νεόφυτος Βάμβας (1776-1885), ο Νικόλαος Πίγκολος (1792-1865), ο Πέτρος Βράιλας- Αρμένης (1812-1884) και ο Μάρκος Ρενιέρης (1815-1897), επηρεάζονται σημαντικά από τον εκλεκτικισμό «με

ότι «με την βιομηχανική επανάσταση που θριαμβεύει στην Αγγλία και την πολιτική επανάσταση στη Γαλλία δεν ήταν πλέον δυνατό να αγνοηθεί η πραγματικότητα της ιστορίας ως συστατικό στοιχείο του ανθρώπινου σύμπαντος.» Βλ. François Châtelet, *ό. π.*, σ. 12.

¹⁹³ Βλ. François Châtelet, «Συμπέρασμα» στο: *Η Φιλοσοφία από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, τ. Γ', *ό. π.*, σσ. 351-352.

¹⁹⁴ Βλ. George Patrick Henderson, *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού 1620-1830 ...*, σσ. 288-289.

¹⁹⁵ *Ο. π.*, σ. 290.

¹⁹⁶ Βλ. Ρωξάνη Αργυροπούλου, *Προσεγγίσεις της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, *ό. π.*, σ. 26.

¹⁹⁷ *Ο. π.*, σ. 13.

ιδεαλιστικό χρώμα»¹⁹⁸, την εκλεκτική πνευματοκρατία¹⁹⁹ και τη Σκωτική φιλοσοφία που ανεπτύχθησαν στη Γαλλία. Ο Βάμβας υποστήριζε ότι η θεία αποκάλυψη και ο ορθός λόγος – χορηγία και αυτός του θεού στον άνθρωπο- είναι οι δύο πηγές των ηθικών αρχών²⁰⁰ ενώ ο Ρενιέρης πίστευε στην αρμονία των αντιθέτων, τη συνύπαρξη του προσωπικού λόγου με τη συλλογική αυθεντία, ώστε να επιτυγχάνεται η ενότητα μέσα από τη ποικιλομορφία²⁰¹. Ο ιατροφιλόσοφος Νικόλαος Πίκκολος δίδασκε μεταφυσική ακολουθώντας το σύστημα του Σκώτου Dugald Stewart²⁰² δίδοντας έμφαση στο ζήτημα της μεθόδου, παράδοση που ακολούθησαν και οι διάδοχοί του στην έδρα της φιλοσοφίας στην Ιόνιο Ακαδημία²⁰³.

Ο Βράιλας μεταφέρει σε φιλοσοφικό επίπεδο την υπαρξιακή αγωνία ενός ολόκληρου έθνους. Εν μέσω πολιτικής και ιδεολογικής κρίσης, αποπειράται να υποδείξει, όχι μόνο ως φιλόσοφος, αλλά και ως διπλωμάτης, έναν δρόμο ανάτασης του έθνους, σύμφωνα με τη μακραίωνη παράδοσή του και την ιστορική αποστολή του²⁰⁴.

¹⁹⁸ Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Αθήνα, Εκδόσεις Κέδρος, 1981, σ. 139.

¹⁹⁹ Έτσι αποδίδεται ο όρος spiritualisme éclectique. Βλ. *Ιστορία της φιλοσοφίας* του Emile Bréhier, τόμος δεύτερος, μτφρ. Κ. Τριανταφυλλίδης, επιμέλεια ύλης Μιχ. Π. Γρηγόρης, επιμέλεια εκδόσεως Δ. Τσουράκης, Αθήνα, Εκδοτικός οίκος Αφοί Συρόπουλοι, 1957, σ. 245. Ο Βώκος στο βιβλίο του *Φιλοσοφία και εκπαιδευτική πολιτική*, αναφέρεται στον «πνευματοκρατικό εκλεκτισμό» του Cousin και τον μαθητών του. Βλ. Γεράσιμος Βώκος, *Φιλοσοφία και εκπαιδευτική πολιτική*, Αθήνα, Λωτός, 1987, σ. 87.

²⁰⁰ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *Νεοελληνική φιλοσοφία πρόσωπα και θέματα* Εκδόσεις Αφοί Τολίδη, 1993, σσ. 144-145. Ο Νεόφυτος Βάμβας διεμόρφωσε τον φιλοσοφικό στοχασμό του στη Γαλλία ως μαθητής του François Thurot (1768-1837). Ωστόσο, η μύηση του Βάμβα στην Σκωτική φιλοσοφία οφείλεται όχι μόνο στον Thurot αλλά και στον Victor Cousin. Βλ. *ό. π.* σ. 143. Πρβ. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, 2 τομ., «Βασική Βιβλιοθήκη» (αρ. 35 και 36), Αθήνα, Αετός, 1953 και 1956, τ. 1, σσ. 41-42 και Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Ο Νεόφυτος Βάμβας και η θέση αυτού εν τη ελληνική διανοήσει του ΙΘ΄ αιώνας», *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*, τ. Β΄, Αθήνα, 1978, σσ. 382-84.

²⁰¹ Βλ. Μάρκος Ρενιέρης, *Φιλοσοφία της Ιστορίας. Δοκίμιον*, (φωτομηχανική ανατύπωση από την Α΄ έκδοση του 1841), Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1999, σ. 167. Βλ. επίσης Παναγιώτης Νούτσος, «Ο Μάρκος Ρενιέρης ως πολιτικός διανοούμενος» στο: Μάρκος Ρενιέρης, *Φιλοσοφία της Ιστορίας. Δοκίμιον*, *ό. π.*, σ. XXI, και Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, *ό. π.*, σ. 132. Βλ. επίσης Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1996, σ. 482 και Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, «Μάρκος Ρενιέρης: Η ρομαντική ιστοριογραφία στη φιλοσοφική θεώρηση» στο: *Προσεγγίσεις της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 2004, σσ. 184-201.

²⁰² Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *Νεοελληνική φιλοσοφία*, *ό. π.* σ. 137. Πβλ. Γ. Σαλβάνου κα Β. Σαλβάνου, *Η Ιόνιος Ακαδημία*, πανηγ. Τεύχ. Ελληνικής Δημιουργίας, Αθήνα, 1949, (ανάτυπο), σ. 785.

²⁰³ Ο Νικόλαος Πίκκολος το 1824 μεταφράζει τον *Λόγο περί της μεθόδου* του Descartes και προβάλλει τη μεγάλη προσφορά της καρτεσιανής φιλοσοφίας στο επίπεδο της μεθοδολογίας. Ο Βράιλας ακολουθεί την ίδια γραμμή τονίζοντας ιδιαίτερα την ψυχολογική μέθοδο. Βλ. σχετικά Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, «Η καρτεσιανή φιλοσοφία (1850-1900)» στο: *Προσεγγίσεις στη Νεοελληνική Φιλοσοφία*, *ό. π.*, σσ. 151-152. Πβλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, «Η διδασκαλία της φιλοσοφίας στα Επτάνησα το πρόβλημα της μεθόδου», *ό. π.*, σ. 163-177.

²⁰⁴ Βλ. Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Η φιλοσοφική θεμελίωση της ιστορικής συνέχειας του ελληνισμού». *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από το Διαφωτισμό στο Ρομαντισμό*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Βάνιας, 2003, σσ. 261-262. Επίσης, για τις πανελλήνιου ενδιαφέροντος απόψεις του Π. Βράιλα, βλ. Α.

Κρατά μια αισιόδοξη στάση σχετικά με την πρόοδο του νεοσύστατου ελληνικού κράτους και πιστεύει ότι ο ελληνισμός έχει την ιστορική αποστολή, «φύσει» και «θέσει», να συμφιλιώσει αντιθετικά στοιχεία μεταξύ Ανατολής-Δύσης²⁰⁵ και να πραγματώσει το πλήρωμα της Ιστορίας. Το ένδοξο ιστορικό παρελθόν της χώρας σε συνδυασμό με τη χριστιανική παράδοση, ιδιαίτερα την ορθόδοξη²⁰⁶, η οποία μπορεί να αποτελέσει γέφυρα των λαών προς ανατολάς και προς δυσμάς, είναι κατά τη γνώμη του η βάση για τη διάδοση του νέου ελληνικού πολιτισμού και την εδραίωση του²⁰⁷.

Η φιλοσοφική θεώρησή του απηχεί τις προκλήσεις που αντιμετωπίζει ο ελλαδικός χώρος και το «εν τω γεννάσθαι» ελληνικό κράτος. Ο ίδιος ο Βράιλας αυτό-προσδιορίζεται ως εκλεκτικιστής²⁰⁸ και ενσωματώνει κριτικά στη βιοθεωρία του τα διδάγματα της σχολής του γαλλικού εκλεκτισμού, πάντα μέσα από τη διαλεκτική αντιπαράθεση και την ανασύνθεση στοιχείων, που του επιτρέπουν να εκφράσει τις μεταφυσικές ανησυχίες του και το πάθος του για την τελειότητα και την αρμονία. Αξίζει δε να σημειωθεί ότι η μέθοδος του εκλεκτικισμού βρίσκει γόνιμο έδαφος στα Επτάνησα, όπου κυρίως διαβιοί και εργάζεται ο Βράιλας, καθώς η αγγλική πολιτική θεωρούσε ότι οι διδασκαλίες αυτές δεν πυροδοτούσαν κοινωνικοπολιτικές εντάσεις και για τον λόγο αυτό τις επικροτούσε²⁰⁹.

Σύμφωνα με τον Βράιλα, η ιστορία καθορίζεται όχι μόνο από τη δράση των ομάδων αλλά και –κυρίως - από τη στάση που τηρούν τα μεμονωμένα άτομα²¹⁰. Με την οντολογική θεμελίωση της ιστορίας και της φιλοσοφίας της ιστορίας, ο φιλόσοφος επιδιώκει να ισχυροποιήσει τη χριστιανική κοσμοθεωρία και να προωθήσει μια κοινωνικά ουδέτερη πολιτική ενασχόληση που θα εξασφάλιζε απόσταση από

Δ. Σίδερι, «Οικονομία και Δίκαιον. Μία ομιλία του Κερκυραίου φιλοσόφου, καθηγητού της φιλοσοφίας εις την Ιόνιον Ακαδημίαν Πέτρου Βράιλα, 19 Οκτωβρίου 1845», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, τ. 10⁹⁵ (1962), σ. 7, σημ. 4.

²⁰⁵ Για αρκετούς φιλοσόφους της ιστορίας αυτής της εποχής ο ελληνισμός ερμηνεύεται ως ένα πολιτισμικό ρεύμα και η ενότητά του είναι θρησκευτική και συγχρόνως πολιτική. Βλ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, «Μάρκος Ρενιέρης: Η ρομαντική ιστοριογραφία στη φιλοσοφική της θεώρηση» στο: *Προσεγγίσεις της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, ό. π., σ. 185. Ειδικά ο Μάρκος Ρενιέρης υποστηρίζει ότι «όπισθεν του πολιτικού της Ανατολής ζήτηματος, υπάρχει το φιλοσοφικόν της Ανατολής ζήτημα και η Ελλάς είναι προωρισμένη να λύση και το εν και το άλλο», βλ. Μάρκος Ρενιέρης, «Περί του νόμου της ιστορίας της ανθρωπότητας», *Ευρωπαϊκός Ερασιστής*, 1 (1840), σσ. 317-327.

²⁰⁶ Σε διάφορα σημεία του έργου του ο Βράιλας επιμένει να τονίζει την υπεροχή της ορθοδοξίας έναντι των άλλων εκδοχών του Χριστιανισμού. Βλ. ενδεικτικά Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 4Α, σ. 64: «Διότι, είναι ήδη καιρός να τὸ εἴπομεν, ὁ Χριστιανισμὸς τῶν ἄλλων ἔθνων δὲν εἶναι εἰμὴ παραφθορὰ τοῦ ἀληθοῦς Χριστιανισμοῦ, οὐ τὴν παρακαταθήκην ἔλαβεν ἀπ' ἀρχῆς καὶ διὰ πολλῶν ἀγώνων ἄθικτον ἀπὸ τῆς λύμης τῆς κακοδοξίας διεφύλαξεν ἢ Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία».

²⁰⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 4Β, σσ. 351-392.

²⁰⁸ «... δὲν ἐδιστάσαμεν νὰ καταταχθῶμεν ὑπὸ τὴν σημαίαν τῆς συγχρόνου ἐκλεκτικῆς σχολῆς». Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σ. 20

²⁰⁹ Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική φιλοσοφία*, σ. 135.

²¹⁰ Βλ. Αναστάσιος Κουκής, *Η φιλοσοφία της ιστορίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, σσ. 266-267.

κοινωνικά κινήματα²¹¹. Όραμά του είναι ένα κράτος, το οποίο, όπως και οι άνθρωποί του, θα κινηθεί, μέσα από κοπιώδεις αναζητήσεις, προς την τελειώσή του, με βάση τις αρχές του χριστιανισμού και της ορθοδοξίας, ένας δρόμος που προβάλλει ως μονόδρομος προς τη «θέωση» του έθνους. Κατά τον Βράιλα, η αρετή, η ηθική και η δικαιοσύνη συνιστούν τους όρους για την πνευματική και ηθική ανύψωση της ανθρωπότητας, η οποία συντελείται ειρηνικά και βαθμιαία, στη βάση της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου²¹².

²¹¹ Βλ. Αναστάσιος Κουκής, *ό. π.*, σ. 72.

²¹² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σσ. 515-517.

1.4 Το φιλοσοφικό «περίγραμμα» του Βράιλα από οντολογική και γνωσιολογική σκοπιά

Η ενασχόλησή του Βράιλα με τη φιλοσοφία ήταν διαρκής και μονίμως παράλληλη με κάθε άλλη δραστηριότητα σε κάθε έκφανση του βίου του. Ούτε οι νομικές σπουδές του, αλλά ούτε και η επαγγελματική και πολιτική δράση του δεν στάθηκαν ικανές να μειώσουν το έντονο ενδιαφέρον του γι' αυτή. Το πάθος και η αφοσίωσή του στη φιλοσοφία ενισχύοντο από την πεποίθηση του ότι θεωρία και πράξη πρέπει να συμβαδίζουν και ότι η φιλοσοφία μπορεί και πρέπει να καθοδηγεί τις ανθρώπινες πράξεις²¹³. Βασικό κίνητρό του ήταν η αγάπη για την αλήθεια καθεαυτή και όχι κάποια ατομική ωφέλεια ή δόξα και στόχος του να συντελέσει έστω και λίγο στη σύσταση της νέας ελληνικής φιλοσοφίας, που εκτιμούσε πως ήταν «τὸ πρῶτον καθῆκον καὶ ἡ πρώτη ἀνάγκη τῆς ἐποχῆς» του²¹⁴. Η άποψή του αυτή τον οδήγησε στη μελέτη της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και κυρίως της φιλοσοφίας του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη αλλά και της νεότερης φιλοσοφίας και ιδιαίτερα της γαλλικής από τον Descartes και μέχρι των συγχρόνων του. Μελέτησε επίσης τους Άγγλους φιλοσόφους Bacon και Locke, τους Σκώτους Thomas Reid και Dugald Stewart και τους Γερμανούς Leibniz και Kant²¹⁵. Από τους φιλοσόφους του καιρού του θαύμαζε ιδιαίτερα τον Γάλλο φιλόσοφο Victor Cousin, εισηγητή του εκλεκτικισμού²¹⁶.

Οι εκλεκτικιστές φιλόσοφοι, με προεξάρχοντα τον Cousin (1792-1867), τείνουν να δανείζονται από τα διάφορα συστήματα τις ποιοτικότερες θέσεις και δείχνουν προτίμηση στους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, τον Descartes, τον Malebranche, τους Σκώτους Thomas Reid και Dugald Stewart και τους Γερμανούς Kant και Hegel. Ο Βράιλας ασπάσθηκε τις αρχές της εκλεκτικής σχολής του Cousin, διότι αυτή καθιέρωσε, κατά την άποψή του, «τάς πλέον άναμφισβητήτους θεωρίας, με τάς όποιás ἡ άρχαιότης ἐπλούτισε τήν ἐπιστήμην τοῦ ἀνθρώπου» και επειδή αυτή προσφέρει «τήν άσφαλεστέραν ἐγγύησιν τῆς μελλούσης αὐτῆς προόδου καὶ τελειοποιήσεως»²¹⁷. Υιοθέτησε τη θεωρία του εκλεκτικισμού ως «μία τῶν ἀρχῶν τῆς ὀρθῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου»²¹⁸, και θεωρώντας τη φιλοσοφία ως έναν δρόμο σπαρμένο με αλήθειες που

²¹³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σσ. 15-16.

²¹⁴ *Ο. π.*, σ. 21.

²¹⁵ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος», Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. μθ'.

²¹⁶ Βλ. Jean Lefranc, *La philosophie en France au XIXe siècle*, Παρίσι, L' Harmattan, σειρά «Commentaires philosophiques», 2011 (1^η έκδοση Παρίσι, P.U.F., 1998), σ. 37.

²¹⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 20.

²¹⁸ *Αυτόθι*.

ο φιλόσοφος πρέπει να ανιχνεύσει και να συλλέξει, συγκρότησε ένα φιλοσοφικό σύστημα στο οποίο επιχείρησε να συμφιλιώσει τον ιδεαλισμό με τον ρεαλισμό, τον Λόγο με την εμπειρία, τη μεταφυσική με την επιστήμη, τη θεωρία με την πράξη και τη θρησκευτική αποκάλυψη με τον φιλοσοφικό λογισμό²¹⁹. Στην προσπάθεια του αυτή ο Βράιλας αναπτύσσει τον φιλοσοφικό στοχασμό του με τρόπο διαλεκτικό και δια της ιστορικής και κριτικής αντιμετώπισης άλλων φιλοσοφικών συστημάτων με την πεποίθηση ότι έτσι εξασφαλίζει τη βεβαιότητα ορισμένων αρχών του στοχασμού του. Είναι λοιπόν καταφανής η πρόθεσή του να χρησιμοποιήσει τις θετικές και τις αρνητικές πλευρές των θέσεων άλλων φιλοσόφων ως επιπλέον στηρίγματα της βασικής τοποθέτησής του.

Το γενικό σχήμα στο οποίο στηρίζεται η ανάπτυξη της βραϊλιανής σκέψης, όπως επισημαίνει ο Μουτσόπουλος, προκύπτει από την ταύτιση Λόγου και αλήθειας για την εύρεση και απόδειξη του πραγματικού²²⁰. Με βάση αυτή τη θέση, η οποία έχει οντολογική και γνωσιολογική χροιά, ο φιλόσοφος οικοδομεί μια ενιαία αντιμετώπιση της προέκτασης του όντος και της αλήθειας στον άνθρωπο, τον κόσμο και τον Θεό που αποτελούν τα τρία βασικά οντολογικά και γνωσιολογικά προβλήματα που τον απασχολούν²²¹. Κύριο θέμα της φιλοσοφικής έρευνάς του είναι να δια φωτίσει «τὸ καθαρὸν καὶ ἐκ τῶν προτέρων στοιχείων τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως»²²² που για τον Βράιλα είναι «ἡ καθολικὴ ταυτότης τοῦ λόγου»²²³ και το οποίο, «συζευχθὲν μὲ τὰ ἐκ τῶν ὑστέρων στοιχεῖα, ἀποτελεῖ τὴν ἀρχικὴν ὕλην ὅλου τοῦ ἐπιστητοῦ, καὶ εἶναι ἡ πηγὴ πάσης γνώσεως καὶ πάσης ἐπιστήμης»²²⁴. Η ύπαρξη του Λόγου, κατά τον φιλόσοφο, είναι αναμφισβήτητη και είναι αυτός που δίδει στον άνθρωπο τη δυνατότητα να συλλάβει το αναγκαίο, το καθολικό, τον άπειρο χρόνο και τόπο, τις καθολικές και αναγκαίες αρχές, το άπειρο ον, παρέχεται δε στον άνθρωπο από ιδιαίτερη και ανώτερη αρχή²²⁵. Οι αισθήσεις, κατά τον Βράιλα, μπορούν να πληροφορούν μόνο για τα

²¹⁹ Η θέση αυτή του Βράιλα δείχνει την μεγάλη επιρροή που άσκησε στην φιλοσοφική σκέψη του ο εκλεκτισμός του Cousin. Για τον Cousin η φιλοσοφία ανάγεται εξ ολοκλήρου στην ιστορία της και επομένως ο φιλόσοφος δεν έχει παρά να αφοσιωθεί στη μελέτη των κειμένων. Για τον Cousin βλ. Lucie Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, L'Harmattan, coll. «La philosophie en commun», 2013.

²²⁰ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Εισαγωγικόν Σημείωμα» στο: Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 44.

²²¹ *Αυτόθι*.

²²² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 24

²²³ *Αυτόθι*.

²²⁴ *Αυτόθι*.

²²⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 282: «...καὶ ὁμῶς ἀναμφισβήτητον εἶναι ὅτι ἔχομεν πάντες εἴτε ἐν γνώσει εἴτε ἐν ἀγνοίᾳ ἐννοᾶν τινὰ ὑποστάσεων, ἀπείρου τόπου καὶ χρόνου, καθολικῶν καὶ ἀναγκαίων ἀρχῶν καὶ ἀπείρου ὄντος ἄλλως οὔτε συλλογισμὸς οὔτε ἐπιστήμη. Ἡ δὲ λεπτομερὴς ἀνάλυσις τῆς φύσεως καὶ ἐνεργείας τῶν νοητικῶν δυνάμεων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν παραγομένων ἐννοιῶν ἔπεισεν ἤδη ἡμᾶς, ὅτι ἡ ἐνέργεια ἐκάστης δυνάμεως μένει ἀτελής καὶ ἀκανόνιστος ἄνευ ἐννοιῶν τινῶν

φαινόμενα και όχι για τις υποστάσεις²²⁶ και συχνά οδηγούν σε πλάνες τις οποίες ο άνθρωπος μπορεί να διαπιστώσει με προσεκτική παρατήρηση²²⁷ και με τη βοήθεια της συνείδησης, η οποία βεβαιώνει επίσης την ύπαρξη του Λόγου και των εννοιών και αρχών αυτού²²⁸.

Η φιλοσοφία ορίζεται από τον Βράιλα ως «ή ἐπιστήμη τῶν ἀρχῶν καί τῶν νόμων τῆς νοήσεως καί τῆς πράξεως»²²⁹, «ἐπιστήμη ἐπιστημῶν καί πάσης νοήσεως νόησις»²³⁰ και εξαιτίας της φύσης της η καταλληλότερη μέθοδος θεραπείας της είναι, κατά τον φιλόσοφο, η «ψυχολογική». Με άλλους λόγους η γνώση των αρχών και των νόμων της ανθρώπινης νόησης και πράξης μπορεί να επιτευχθεί, σύμφωνα με τον Βράιλα, με την εσωτερική παρατήρηση ή με τη συνείδηση²³¹. Η συνείδηση είναι κατά τον φιλόσοφο η πηγή γνώσης του εαυτού²³² και είναι αποτέλεσμα της σκέψης και της προσοχής. Είναι εκείνη που δίδει κύρος στη δεύτερη πηγή γνώσης, την αντίληψη, η οποία παρέχει στον άνθρωπο, μέσω των αισθήσεων, τη γνώση του κόσμου²³³. Κορυφαία εγγυήτρια της ανθρώπινης γνώσης και της αλήθειας, είναι η τρίτη πηγή γνώσης, που είναι ο Λόγος, ο οποίος ανεβάζει την ανθρώπινη διάνοια στη γνώση του Θεού²³⁴. Ο Λόγος είναι κοινός σε όλους τους ανθρώπους²³⁵, είναι αυταπόδεικτος, εγγυάται τον εαυτό του και η σαφήνεια των εννοιών και των αρχών του είναι πηγή κάθε άλλης σαφήνειας²³⁶. Ο Λόγος περιέχει τις δικές του έννοιες και αρχές δηλαδή την

καί ἀρχῶν ἅς δὲν ἔχει ἐν ἑαυτῇ ἀλλὰ παραλαμβάνει ἐκ τινος ἰδιαιτέρας καί ἀνωτέρας πηγῆς. Ἄρα, ἡ ὕπαρξις τοῦ λόγου εἶναι ἀναμφισβήτητος».

²²⁶ Βλ. *ό. π.*, σ. 281: «Ὡστε περὶ τοῦ κύρους τῆς ἀντίληψεως δυνάμεθα νὰ συμπεράνωμεν, ὅτι ἡ αἰσθησις γνωρίζει ἡμῖν τὰ ἐκτός, οὐχὶ βεβαίως τὰς ὑποστάσεις ἀλλὰ τὰ φαινόμενα».

²²⁷ Βλ. *ό. π.*, σ. 279:27-28 και σ. 280:13-15, 27-28: «Ἡ ἀντίληψις, ἥτις μαρτυρεῖ τὴν ὕπαρξιν τῶν ἐκτός, γίνεται διὰ τῶν αἰσθήσεων ... Εἶναι ὁμοῦς ἀναντίρρητον ὅτι ὑπάρχει μεταξὺ τῶν αἰσθήσεων, καὶ ἐνίοτε μεταξὺ τῶν ἐξαγομένων μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς αἰσθήσεως, ἀσυμφωνία, ..., πᾶσα αἰσθησις τελειοποιεῖται διὰ τῆς προσοχῆς, διὰ τῆς ἐξασκήσεως...».

²²⁸ Βλ. *ό. π.*, σ. 284: «Εὐκόλον εἶναι τώρα νὰ συμπεράνωμεν ὅτι μόνον ἡ συνείδησις καὶ ὁ λόγος ἔχουσι κύρος ἴδιον, οὐ μεταλαμβάνει καὶ ἡ ἀντίληψις, καὶ ὅτι καὶ περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ λόγου καὶ περὶ τῶν ἐννοιῶν καὶ ἀρχῶν αὐτοῦ βεβαιούμεθα ὑπὸ τῆς συνειδήσεως».

²²⁹ Βλ. *ό. π.*, σ. 217.

²³⁰ Βλ. *ό. π.*, σ. 220. Στην Εισαγωγή εις τας «Φιλοσοφικὰς Μελέτας» ο Βράιλας δίδει τον τελικό ορισμό της φιλοσοφίας, σύμφωνα με τον οποίο Φιλοσοφία είναι «ἡ ἐν τῷ πνεύματι ἔλλογος συνείδησις τοῦ ὄντος»: βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σ. 69.

²³¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 220: «Προκύπτει καὶ αὕτη ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὀρισμοῦ, καθ' ὅσον, ἐὰν ἀντικείμενον τῆς φιλοσοφίας εἶναι ἡ νόησις καὶ ἡ πρᾶξις, ἀμφοτέρων δὲν δυνάμεθα νὰ γνωρίσωμεν τὰς ἀρχὰς καὶ τοὺς νόμους εἰμὴ διὰ τῆς ἐσωτερικῆς παρατηρήσεως, ἢ διὰ τῆς συνειδήσεως. Καὶ ἡ μέθοδος αὕτη, ψυχολογικὴ ἐπικληθεῖσα, εἶναι ἡ μόνη βεβαία καὶ ἀσφαλῆς καὶ σωτήριος».

²³² Βλ. *ό. π.*, σ. 277: «καὶ τῆς μὲν περὶ ἑαυτοῦ γνώσεως εἶναι πηγὴ ἡ συνείδησις».

²³³ *Αὐτόθι*: «τῆς δὲ περὶ τοῦ κόσμου, ἢ ἀντίληψις».

²³⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 277: «ἀμφοτέρας δὲ συμπληροῖ καὶ ἀναβιβάζει εἰς τὴν νόησιν τοῦ ποιητοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ κόσμου ὁ λόγος».

²³⁵ Βλ. *ό. π.*, σ. 261: «Ὁ λόγος δὲν εἶναι προσωπικὴ δύναμις ἀλλ' ἀπρόσωπος καὶ κοινὸς εἰς πάντας ἀνθρώπους».

²³⁶ Βλ. *ό. π.*, σ. 283: «ὁ λόγος δὲν ἀποδεικνύεται, καὶ φέρει μεθ' ἑαυτοῦ τὴν ἰδίαν ἐγγύτησιν, ἔχων κύρος ἴδιον καὶ ἀκαταμάχητον, καὶ μάλιστα ἡ πρώτη καὶ ἀναφαίρετος ἐνάργεια τῶν ἐννοιῶν καὶ ἀρχῶν αὐτοῦ εἶναι ἡ πηγὴ πάσης ἄλλης ἐναργείας».

έννοια του όντος και τις αρχές της ταυτότητας, της αιτιότητας και της τελεότητας, σε αντίθεση με τη συνείδηση και την αντίληψη που είναι τα μέσα για την απόκτηση και τη μόρφωση αυτών των εννοιών και αρχών²³⁷. Η υπόθεση ότι μπορεί να υπάρχει άλλη δύναμη που να κατέχει τις προϋποθέσεις να ελέγξει τις γνώσεις που αυτός παρέχει, οδηγεί στην αποδοχή μιας σειράς τέτοιων δυνάμεων που θα έλεγχαν η μία την άλλη, πράγμα που αποδεικνύει, κατά τον φιλόσοφο, τον φαύλο κύκλο στον οποίο περιπίπτει η κριτική φιλοσοφία²³⁸.

Δεχόμενος ο φιλόσοφος τη διττή φύση του ανθρώπου, την υλική και την ψυχική, υποστηρίζει πως το υλικό στοιχείο της ανθρώπινης φύσης μελετά η ανθρωπολογία και εν μέρει η κοσμολογία, ενώ για τις ψυχικές δυνάμεις του ανθρώπου υπάρχει η επιστήμη της ψυχολογίας με υποδιαιρέσεις την Λογική, την Ηθική και την Καλλολογία, οι οποίες μελετούν τις τάσεις εκείνες του ανθρώπου που αναζητούν το αληθές, το αγαθό και το καλό αντίστοιχα²³⁹. Ο άνθρωπος, ως ο μόνος, εκ των όντων, προικισμένος με τον Λόγο, μπορεί να ανακαλύψει και να αποδείξει την αλήθεια, υιοθετώντας τη μέθοδο που εφαρμόζεται σε όλες τις επιστήμες και εργαλεία της οποίας είναι η παρατήρηση, η επαγωγή και ο συλλογισμός²⁴⁰. Η αναλυτική ή ψυχολογική μέθοδος²⁴¹ που ακολουθεί την πορεία της παρατήρησης των φαινομένων του εγώ και με επαγωγές οδηγεί στις αρχές και τη θεωρία του εγώ, του κόσμου και του Θεού, είναι η μόνη ασφαλής και νόμιμη για τον φιλόσοφο και για τον λόγο αυτό την επιλέγει. Αντίθετα, θεωρεί την οντολογική ή συνθετική μέθοδο, το να λαμβάνει δηλαδή κάποιος ως αφητηρία την ιδέα του Θεού και, στη συνέχεια, να συνθέτει το σύνολο της γνώσης, ως τη μέθοδο που οδηγεί στον δογματισμό²⁴². Για τον Βράιλα σκοπός της φιλοσοφίας δεν είναι να υποκαταστήσει τη θρησκεία αλλά να αποδείξει ό,τι η θρησκεία επιβάλλει στην πίστη²⁴³, η οποία είναι, κατά τον φιλόσοφο, αφενός «ή συγκατάθεσις τοῦ

²³⁷ Βλ. *ό. π.*, σ. 261: «Μόνη ἡ δύναμις τοῦ λόγου ἔχει ἰδίας ἐννοίας, τὴν ἐννοιαν τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἀρχῶν του, ἐν ᾧ αἱ ἄλλαι εἶναι μᾶλλον μέσα πρὸς ἀπόκτησιν καὶ μόρφωσιν ἐννοιῶν».

²³⁸ Βλ. *ό. π.*, σσ. 283-284: «Ἀφ' ἐτέρου, ἄλλην δύναμιν ἀνωτέραν πρὸς ἐξέλεγχιν καὶ ἐπιβεβαίωσιν τῶν λογικῶν γνώσεων δὲν ἔχωμεν, καὶ ἐὰν εἴχομεν, ἄλλη ὑπὲρ αὐτὴν ἤθελεν εἶσθαι ἀναγκαία, καὶ οὕτως ἐπ' ἄπειρον, ὅπερ, εἰρήσθω ἐν παρόδῳ, ἀποδεικνύει τὸν διάλληλον κύκλον τῆς κριτικῆς λεγομένης φιλοσοφίας».

²³⁹ *Ο. π.*, σσ. 283-284.

²⁴⁰ *Ο. π.*, σ. 21.

²⁴¹ Ο Βράιλας ακολουθεῖ την εκλεκτικιστική πνευματοκρατία της Γαλλίας και της Ιταλίας που καταφεύγουν στην ιστορική και στην ψυχολογική μέθοδο, στην προσπάθειά τους να συνδέσουν την κλασική φιλοσοφία προς τη χριστιανική αλήθεια και τα πορίσματα της επιστήμης. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου- Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού ...*, σ. 29.

²⁴² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ.164-165.

²⁴³ Βλ. *ό. π.*, σ. 16: «Προπαίδευσις καὶ ἐπαλήθευσις τῆς θρησκείας ἡ φιλοσοφία ὀφείλει νὰ ἀποδείξῃ ὅ,τι ἡ θρησκεία ἐπιβάλλει εἰς τὴν πίστιν ὅθεν, περὶ τὰ αὐτὰ ζητήματα ἀσχολουμένη εἰς ὅσα ἀφορᾷ καὶ ἡ θρησκεία, ἂν ὄχι τὴν αὐτὴν ἀρχὴν καὶ τὰ αὐτὰ μέσα, ἔχει ὁμοῦ τὸν αὐτὸν σκοπὸν καὶ τὸ αὐτὸ τέλος».

πνεύματος εἰς τὰς ἀληθείας τοῦ λόγου»²⁴⁴ και αφετέρου «ἰσχυρότατον ἐλατήριον μεγάλων ἔργων»²⁴⁵ αφού «ὡς ἐκ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῆς, ὅλον τὸν ἄνθρωπον, καὶ νοῦν καὶ καρδίαν καὶ βουλήν».²⁴⁶

Ὅσο σημαντικό εἶναι για τον Βράιλα να αποφύγει τον δογματισμό άλλο τόσο επιτακτικό εἶναι να μην υποπέσει σε ακραίο σκεπτικισμό. Ο φιλόσοφος δέχεται πως ως ἓνα βαθμό ο σκεπτικισμός εἶναι αναγκαῖος, διότι αναγκάζει τη φιλοσοφία να επανεξετάζει τις θεωρίες της και εἴτε να τις επαληθεύει εἴτε να τις διορθώνει²⁴⁷. Ὡστόσο, ισχυρίζεται, μία διαρκῆς σκεπτικιστική τάση η οποία στην ουσία στηρίζεται στην αμφιβολία συνεπάγεται και την αμφιβολία της αμφιβολίας και, κατὰ συνέπεια, τον νοητικό, ηθικό, κοινωνικό και πολιτικό θάνατο²⁴⁸. Επομένως, η ανελευθερία που συνεπιφέρει ο δογματισμός και το αδιέξοδο του σκεπτικισμού οδηγούν τον φιλόσοφο στην αγωνιώδη προσπάθεια να εξασφαλίσει κάποια βεβαιότητα ως προς το «εἶναι» και το «γιγνώσκειν» με την επιλογή της κατάλληλης μεθόδου και την τήρηση κανόνων και αρχῶν ακριβῶς επειδὴ γνωρίζει την επισφάλεια που ενέχουν παράγοντες ὅπως το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης και η γνώση ἡ ἴδια, παράγοντες που συχνά γίνονται πηγές πλάνης²⁴⁹. Υποστηρίζει λοιπόν ο φιλόσοφος ὅτι οι πλάνες, στις οποίες εἶναι φυσικό να υποπίπτουν οι ἄνθρωποι, μπορούν να διορθωθῶν αν εντοπισθῶν τα αἰτία τους²⁵⁰ και εφαρμοσθῆ σωστά ἡ ψυχολογική μέθοδος ἢ, με ἄλλους λόγους, «ἡ ἔλλογος παρατήρησις τῶν γεγονότων»²⁵¹. Πρόκειται για τη μέθοδο η οποία, σύμφωνα με τον Βράιλα, «δύναται νὰ ὀρισθῆ» ως «ἡ ἐφαρμογὴ τῶν ἀρχῶν τοῦ λόγου ἢ εἰς τὰς ἰδίας ἐννοίας, ἢ εἰς τὰς ἐσωτερικὰς καὶ ἐξωτερικὰς παρατηρήσεις»²⁵².

²⁴⁴ Βλ. ὁ. π., σ. 288: «ἡ πίστις ἤθελεν εἶσθαι ἡ συγκατάθεσις τοῦ πνεύματος εἰς τὰς ἀληθείας τοῦ λόγου».

²⁴⁵ *Αυτόθι*.

²⁴⁶ *Αυτόθι*.

²⁴⁷ Ὁ. π., σ. 289.

²⁴⁸ Ὁ. π., σ. 290.

²⁴⁹ Η Μαργαρίτου - Ανδριανέση σημειώνει στο *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού...*, σ. 71: «Η πλάνη υπεμφαίνει θετικότητα μόνον υπό την έννοιαν ὅτι ιστορικῶς ερευνημένη ανιχνεύεται εν τη ἀληθεία ως περιεχόμενὸ της, το οποίον λαμβάνει μίαν μορφή, ὅπως συμβαίνει και με το αγαθὸ, το οποίον τρέφεται και ἀπὸ το κακὸ, στο πλαίσιον του ἀπόλυτου μορφισμού του». Σύμφωνα με τον Βράιλα «ἡ πλάνη βραδύνει τὴν ἀληθῆ γνῶσιν, ἀλλὰ δὲν μεταβάλλει τὴν φύσιν». Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σ. 79. Για τη φιλοσοφικὴ πλάνη βλ. ἐπίσης Ε. Μουτσόπουλος, *Νόησις και πλάνη*, Αθήναι, 1961.

²⁵⁰ «Πηγαὶ πλάνης ἄρα εἶναι τὸ τε ἀντικείμενον τῆς γνώσεως καὶ τὸ ὑποκείμενον καὶ αὐτὴ ἡ γνῶσις. ... Ἐὰν δὲ εἰς τὰ τρία ταῦτα κεφάλαια ἀνάγονται τὰ αἰτία τῆς πλάνης, εἰς τὰ αὐτὰ πρέπει νὰ ἀνάγονται και οἱ πρὸς ἀποφυγὴν αὐτῆς κανόνες». Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 292.

²⁵¹ *Αυτόθι*.

²⁵² *Αυτόθι*.

1.5. Οι αντιλήψεις του Βράιλα για τη Λογική²⁵³

Για τον Βράιλα, αντικείμενο της φιλοσοφίας, όπως προανεφέρθη, είναι η νόηση και η πράξη, τις αρχές και τους νόμους των οποίων μπορεί κάποιος να γνωρίσει με τη συνείδηση²⁵⁴. Η θέση αυτή έχει άμεση επίπτωση στο περιεχόμενο και τον ορισμό της Λογικής από τον Βράιλα. Αποδίδοντας τον ορισμό της με τους λόγους του φιλοσόφου, η Λογική «ἔπρεπε νά ἦναι τό δεύτερον μέρος τῆς φιλοσοφίας», ο τομέας «τῆς ἐρεύνης τοῦ ἀληθοῦς», με πρώτο μέρος, εκείνο της εξέτασης των νοητικών δυνάμεων «καθ' ἑαυτάς θεωρουμένων», «ἀνεξαρτήτως τῆς νοήσεως καί γνώσεως τοῦ ἀληθοῦς»²⁵⁵.

Στο *Δοκίμιο* ο Βράιλας συναρτά τη Λογική με τη διαδικασία αναζήτησης και εύρεσης της αλήθειας της ανθρώπινης γνώσης. Υποστηρίζει ότι αληθές είναι το ον, το οποίο γίνεται αντικείμενο της γνώσης είτε με την ενόραση είτε με την επαγωγή ή την εξαγωγή. Προβαίνει ωστόσο σε διάκριση μεταξύ της έρευνας του αληθούς και της απόδειξής του. Και ενώ η έρευνα του αληθούς διενεργείται σύμφωνα με τον φιλόσοφο με την ενόραση ή άλλως, όπως ο ίδιος εξηγεί, με την εσωτερική και εξωτερική παρατήρηση και με την δια των αρχών της αιτιότητας και τελεότητας επαγωγή και αποτελεί το αληθινό όργανο της επιστήμης, η απόδειξη αυτού, ή άλλως, «ή ἐρμηνεία καί ἡ παράδοσις»²⁵⁶ συγκροτεί την επιστήμη της Λογικής ή άλλως τη θεωρία της εξαγωγής και της δια της αρχής της ταυτότητας απόδειξης²⁵⁷. Με άλλους λόγους, η Λογική ορίζεται εδώ ως ο τομέας της φιλοσοφίας που μελετά και διδάσκει τους κανόνες και τα σχήματα του ορθού συλλογισμού και της διαλεκτικής και αναδεικνύει τα μέσα για τον έλεγχο των σοφισμάτων²⁵⁸ και, κατά συνέπεια, σχετίζεται άμεσα με την περί του αληθούς διδασκαλία και αυτήν εξυπηρετεί²⁵⁹.

Η Λογική, κατά τον Βράιλα, είναι μια επιστήμη που απεδείχθη στατική, καθώς από την εποχή του Αριστοτέλη και μέχρι τις ημέρες του περιστρέφετο γύρω από τους

²⁵³ Για τις περί Λογικής αντιλήψεις των Νεοελλήνων φιλοσόφων βλ. Κώστας Θ. Πέτσιος, *Η Λογική στη Νεότερη Ελλάδα*, τ. 2^{ος}, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1999.

²⁵⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 220.

²⁵⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 70.

²⁵⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 169.

²⁵⁷ *Αυτόθι*.

²⁵⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σσ. 170-171: «Πρώτιστον δὲ καὶ μόνον τῆς λογικῆς ἀντικείμενον εἶναι τό νά προσδιορίσῃ τήν φύσιν καὶ τήν ἀρετὴν τοῦ συλλογισμοῦ, ν' ἀναλύσῃ τὰ στοιχεῖα ἐξ ὧν συνίσταται, νά ἀνακαλύψῃ τοὺς διαφόρους τῶν στοιχείων τούτων συνδυασμοὺς καὶ τοὺς ἐκ τούτων τρόπους καὶ σχήματα καὶ μορφάς, νά προσδιορίσῃ ἐπομένως τοὺς ἀπαραίτητους ὄρους πάσης ὀρθῆς ἀποδείξεως, νά φανερώσῃ ποῖα εἶναι τῶν μὴ ὀρθῶν τὰ ἐλαττώματα, ποῖα τὰ προφυλακτικὰ μέσα κατὰ τοῦ παραλογισμοῦ, νά διευκολύνῃ διὰ τινων παραγγελμάτων τήν ἀνακάλυψιν τοῦ μέσου ὄρου, ὅστις ἐν παντὶ συλλογισμῶ εἶναι ὁ σπῆρος τῆς ἀληθείας, νά θέσῃ τοὺς κανόνες τῆς διαλεκτικῆς, νά ἐνδείξῃ τέλος τὰ μέσα πρὸς ἀνακάλυψιν καὶ ἐξέλεγχιν τῶν σοφισμάτων».

²⁵⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 171: 22.

τυπικούς νόμους της νόησης και του συλλογισμού και τα διάφορα φιλοσοφικά συστήματα διεκρίνοντο μόνον ως προς την αξία που της απέδιδαν²⁶⁰. Ο ίδιος αξιώνει να της προσδώσει άλλο κύρος και να συμβάλλει στην ανάπτυξη και τη διεύρυνσή της. Για τον Βράιλα, η Λογική εκτείνεται πέρα από τα περιορισμένα όρια της θεωρίας της απόδειξης και καλύπτει και το πεδίο της διερεύνησης ζητημάτων που αφορούν στην αξία της αντικειμενικής γνώσης και στην θεωρία της μεθόδου²⁶¹. Υπό αυτή την έννοια, διαιρείται σε τρία τμήματα, τη Δοκιμαστική, την Ευρετική και την Αποδεικτική²⁶². Η Δοκιμαστική είναι ο τομέας εκείνος της Λογικής που ασχολείται με τον ορισμό της αλήθειας, τη δυνατότητα του ανθρώπου να τη γνωρίσει, τα μέσα και τις εγγυήσεις που διασφαλίζουν την εγκυρότητά της²⁶³ ή άλλως, είναι ο τομέας εκείνος της φιλοσοφίας που διερευνά το αν η διάνοια είναι το κατάλληλο όργανο για την ανακάλυψη της αλήθειας²⁶⁴. Η Ευρετική, από την άλλη, διερευνά τη μέθοδο και τα μέσα που πρέπει να μεταχειριστεί ο άνθρωπος για να φθάσει στην αλήθεια και τέλος η Λογική, την οποία και ονομάζει Αποδεικτική, περιορίζεται στο να εξετάσει με ποιο τρόπο μπορεί να αποδειχθεί η αλήθεια ως βέβαιη και αδιαφιλονίκητη και ως τέτοια να διδαχθεί²⁶⁵.

Από τα ανωτέρω γίνεται φανερό ότι ο Βράιλας αντιλαμβάνεται τη Λογική ως έναν ευρύ επιστημονικό χώρο εντός της φιλοσοφίας, άρρηκτα συνδεδεμένον με τους υπόλοιπους τομείς της, με τους οποίους αναπτύσσει μια στενή σχέση αλληλεξάρτησης και αλληλο-προσδιορισμού. Αυτό επιβεβαιώνεται και από το *Περί Λογικῶν Αρχῶν*²⁶⁶ άρθρο του, στο οποίο ακολουθεί την ίδια διαίρεση της Λογικής που συναντούμε στα *Στοιχεῖα*²⁶⁷ αλλά και όπου διασαφηνίζει έτι περαιτέρω τη μεταξύ των νοητικών δυνάμεων σχέση αλλά και τη σχέση οντολογίας και λογικής. Εδώ ο Βράιλας συναρτά τη λογική με τις οντολογικές αρχές του ξεκινώντας από τη θέση ότι η αλήθεια που αναζητείται μέσω της λογικής ή άλλως το επιδιωκόμενο αντικείμενο της γνώσης είναι «ή νόησις τοῦ ὄντος»²⁶⁸ και, επομένως, οι νοητικές δυνάμεις εξαρτώνται από και στηρίζονται στην ιδέα και τις αρχές του ὄντος²⁶⁹. Στη συνέχεια, εξηγεί ότι οι νοητικές

²⁶⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σσ. 70-71.

²⁶¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σσ. 71-72.

²⁶² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 273-274.

²⁶³ *Ο. π.*, σ. 273.

²⁶⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 72.

²⁶⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 273-274.

²⁶⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 72

²⁶⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 273-274

²⁶⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 73.

²⁶⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *ό. π.*

δυνάμεις που διαθέτει ο άνθρωπος για να γνωρίσει την αλήθεια για τον εαυτό του, τον κόσμο και τον Θεό είναι η συνείδηση, η αντίληψη και ο Λόγος αντίστοιχα²⁷⁰.

Ο Λόγος, εξηγεί ο φιλόσοφος, είναι το μέσον όλων των αποδείξεων, ο ίδιος είναι αυταπόδεικτος και οι αρχές του είναι πρέπει να είναι «καθ' ἑαυτάς, καί ἄφ' ἑαυτῶν ἔναργεῖς, καθολικαί, ἀπόλυτοι, ἀναντίρρητοι καί ἀκαταμάχητοι»²⁷¹. Η ενέργεια και των τριών νοητικών δυνάμεων οδηγεί στη βεβαιότητα, την αμφιβολία, την πιθανότητα ή τη σχετική βεβαιότητα και τέλος στην πίστη²⁷², την οποία εκλαμβάνει ως ανώτατη βεβαιότητα²⁷³. Οι λογικές αρχές τέλος και οι νόμοι της διάνοιας στην εφαρμογή τους οδηγούν τον άνθρωπο στην ολοένα πιο διευρυμένη προσέγγιση της αλήθειας, η οποία είναι αδύνατον να συλληφθεί καθ' ὅλου λόγω της πεπερασμένης φύσης του ανθρώπου. Η εμπιστοσύνη όμως στις νοητικές δυνάμεις του ανθρώπου αποτελεί για τον Βράιλα μέσο προφύλαξης κατά του σκεπτικισμού και τρόπο ανάπτυξης του ατόμου και πραγμάτωσης της επίγειας ευτυχίας του²⁷⁴.

Αναφορικά με τους επιμέρους όρους της Λογικής που χρησιμοποιεί ο Βράιλας, όπως σημειώνεται ανωτέρω, ο Λόγος για τον ίδιον είναι η νοητική δύναμη που διαθέτει ο άνθρωπος για να γνωρίσει την αλήθεια για την ύπαρξη του Θεού αλλά και το μέσο όλων των αποδείξεων. Στο άρθρο του *Ἡ Ἐνότης τῶν Λογικῶν Στοιχείων* ο Βράιλας προοδεύει τον συλλογισμό του ἐτι περαιτέρω και ταυτίζει τον Λόγο με τα στοιχεία του ὄντος²⁷⁵ και τις αρχές του ὄντος με τις λογικές αρχές²⁷⁶. Κατ' επέκταση, η έννοια είναι «πάντοτε δήλωσις τοῦ ὄντος»²⁷⁷ και ἐξ αυτού συνάγεται, κατά τον Βράιλα, ότι οι έννοιες ως προς τον αριθμό είναι ὅσες και τα αντικείμενα της νόησης και απλῶς διαφοροποιούνται κατά την φύση, τη σχέση τους με τα ἴδια τα αντικείμενα, τη μορφή και την αρχή τους²⁷⁸. Ακολουθῶς, η κρίση ορίζεται ως «ἡ ἀναγνώρισις τῶν πρὸς ἄλληλα σχέσεων τῶν ὄντων, τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἀρχῶν αὐτῶν»²⁷⁹, η δε πρόταση, ως εκφορά της κρίσης, ἔχει ἐξ ἀνάγκης τα ἴδια με ἐκείνη στοιχεία, δηλαδή δύο

²⁷⁰ Ο. π., σσ. 74, 99.

²⁷¹ Ο. π., σ. 75. Πρβ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 283 και Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4Α, σ. 159.

²⁷² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4Α, σ. 76.

²⁷³ Ο. π., σσ. 76-77. Η σχέση ανώτατης βεβαιότητας και πίστης αμφισβητήθηκε από πιο σύγχρονους φιλοσόφους Βλ. ενδεικτικά: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, μτφρ. στα αγγλικά G. E. M. Anscombe, New York, MacMillan Publishing Company, 1958 και J. L. Austin, «On other minds», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Issue XX, (1946), αναδημοσιευμένο στο: *J. L. Austin, «Philosophical Papers»*, J. Urmsion and J. Warnock (επιμ.), Oxford, Oxford University Press, 1974, σσ. 76-116.

²⁷⁴ Ο. π., σσ. 77-78.

²⁷⁵ Ο. π., σ. 149.

²⁷⁶ Ο. π., σ. 154 κ. ε.

²⁷⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 300.

²⁷⁸ *Αυτόθι*.

²⁷⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 301.

τουλάχιστον όρους και τον μεταξύ αυτών σύνδεσμο, το υποκείμενο, το κατηγορούμενο και το συνδετικό ρήμα, που μπορεί να δηλώνονται ή να υπονοούνται²⁸⁰. Τέλος, ο συλλογισμός και ως νοητική διαδικασία και ως γλωσσική διατύπωση είναι «λόγος ἐν ᾧ, τεθειμένης προτάσεως τινός, δι' ἐνός τῶν ὄρων αὐτῆς λαμβανομένου ὡς ὑποκείμενον ἢ κατηγορούμενον ἄλλης, ἔχομεν τὴν ἀπόδειξιν τρίτης προτάσεως, ἔνεκα τῆς σχετικῆς περιεκτικότητος τῶν ἐννοιῶν, καὶ δυνάμει τῆς ἀρχῆς τῆς ταυτότητος»²⁸¹ και η ορθότητά του εξαρτάται από την ακρίβεια των παρατηρήσεων και από την κατάλληλη εφαρμογή των λογικών εννοιών και αρχών²⁸².

Από τα ανωτέρω φαίνεται ότι η Λογική του Βράιλα συμπλέκεται με τη Γνωσιολογία, που εκείνος ονομάζει Ψυχολογία, τη Γραμματική και τη Μεταφυσική. Ο Guthrie υποστηρίζει ότι πολλά προβλήματα της ελληνικής φιλοσοφίας στην αρχαιότητα προέκυψαν από αυτή τη σύγχυση ανάμεσα στη Γραμματική, τη Λογική και τη Μεταφυσική, αλλά ότι αυτό οφείλετο στο ότι κανένα από τα τρία δεν αποτελούσε τότε χωριστό αντικείμενο μελέτης και κυρίως στο ότι οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι εδυσκολεύοντο να εντοπίσουν πλείονα του ενός σημααινόμενα σε μία λέξη²⁸³. Για τον Βράιλα όμως ένας τέτοιος λόγος δεν υφίσταται. Και αυτό μας οδηγεί να υποθέσουμε ότι μια τέτοια συμπλοκή εξυπηρετεί μόνο τη φιλοσοφική στόχευσή του.

Η Λογική του Βράιλα είναι έτι μάλλον εφηρμοσμένη και σε ελάχιστο βαθμό θεωρητική, «οὐδέν ἄλλο οὔσα εἰμὴ αὐτὴ ἢ ψυχολογία ἐν ἐνεργείᾳ»²⁸⁴. Ως προς τη θεωρητική προσέγγιση της Λογικής, ο Βράιλας, όπως φαίνεται από τα ανωτέρω, ακολουθεί σε διευρυμένο βαθμό τον Ευγένιο Βούλγαρη, ο οποίος συνδυάζει τη φύση της Λογικής με το γνωστικό εγχείρημα της ανακάλυψης της αλήθειας²⁸⁵. Δεν συγγράφει εγχειρίδιο Λογικής, αλλά οι ορισμοί και οι κατατάξεις των εννοιών, των κατηγοριών, των νοητικών – λογικών ενεργειών - αντίληψη²⁸⁶, κρίση, συλλογισμός, των σχημάτων των συλλογισμών, των ειδών των προτάσεων και των κρίσεων

²⁸⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 300, 302.

²⁸¹ *Ο. π.*, σ. 309.

²⁸² *Ο. π.*, σσ. 300, 302, 309, 313.

²⁸³ Βλ. W. K. C. Guthrie, *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι, από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μετ. Αντ. Σακελλαρίου, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμα, 2001, σ. 53.

²⁸⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 86.

²⁸⁵ Βλ. Κώστας Πέτσιος *Η διδασκαλία της Λογικής κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Ανάπτυχο, Κοζάνη: Ινστιτούτο βιβλίου και ανάγνωσης, 1999, σ. 354 και Νικόλαος Ψημμένος, «Εκσυρκτικόν άρα τα χυδαίστι φιλοσοφείν επαγγελόμενα βιβλιδάρια. Απόπειρα ερμηνείας», *Ο Ερανιστής*, 20, (1995), σ. 40. Ο Βούλγαρης στη *Λογική* του ασχολείται με τρόπο εκλεκτικό και κριτικό κυρίως με θέματα που εμπίπτουν στους τομείς της Γνωσιοθεωρίας και της Μεταφυσικής. Βλ. διεξοδικά, Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος, (προλεγ., επιμ., ευρετ.), Ευγένιος Βούλγαρης, *Η Λογική εκ Παλαιώντε και Νεωτέρων συνεργανισθείσα ...*, Εν Λειψία, 1766, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων- Τομέας Φιλοσοφίας / Εργαστήριο Ερευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 2010, σσ. 32* κ. ε.

²⁸⁶ Ο όρος «αντίληψη» χρησιμοποιείται από τον Βράιλα με την έννοια της «πρόσληψης» (perception), βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 55.

συναντώνται σε κεφάλαια όπου εξετάζονται ζητήματα που άπτονται της Γνωσιολογίας και της Μεταφυσικής. Ως προς την εφαρμογή της, παρατηρείται μια συστηματική απόπειρα τήρησης των λογικών κανόνων του «επιχειρείν», με ιδιαίτερη προτίμηση στον επαγωγικό διαλογισμό έναντι του παραγωγικού ή του της αναλογίας στη διερεύνηση όλων των φιλοσοφικών ζητημάτων που πραγματεύεται.

Η επαγωγή κατά τον Βράιλα δεν είναι αρχή, αλλά εργασία του συλλογισμού, η οποία συντελείται όταν, από την παρατήρηση πολλών ανάλογων φαινομένων, προσδιορίζουμε ένα γενικό νόμο²⁸⁷. Στην πραγματικότητα, κατά τον φιλόσοφο, πρόκειται για εφαρμογή της αρχής της αιτιότητας, αρχή με την οποία ανακαλύπτουμε «την ἀναγκαίαν καὶ καθολικὴν ἀλληλουχίαν τῶν φαινομένων, ἢ τὴν καθολικὴν καὶ ἀμετάτρεπτον τάξιν»²⁸⁸. Και εάν η καθολική αρχή της αιτιότητας είναι αρκετή για την εξαγωγή των καθολικών φυσικών νόμων με την επαγωγή, είναι απαραίτητη και η καθολική αρχή της τελεότητας για την μέσω της επαγωγής εξαγωγή των καθολικών ηθικών νόμων²⁸⁹. Η πεποίθηση του Βράιλα ότι ο κόσμος και ο άνθρωπος υπάρχουν για έναν ιδιαίτερο λόγο ή σκοπό τον οδηγεί στην άποψη ότι η επαγωγή στηρίζεται επίσης στην καθολική αρχή της τελεότητας²⁹⁰. Επομένως, ο άνθρωπος εφαρμόζοντας τις δύο χρήσεις της επαγωγής μπορεί να εξάγει τους καθολικούς φυσικούς και ηθικούς νόμους, όχι διότι από μόνη της η επαγωγική διαδικασία είναι επαρκής, αφού από το μερικό μπορεί να εξαχθεί μόνο το γενικό²⁹¹ και όχι το καθολικό, αλλά επειδή η επαγωγή στηρίζεται στις δύο αρχές της αιτιότητας και της τελεότητας, η καθολικότητα των οποίων εγγυάται την αλήθεια των εξαγομένων συμπερασμάτων.

²⁸⁷ Βλ. Π. Βράιλα Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 57. Εδώ ο Βράιλας παραπέμπει στον Αριστοτέλη, *Αναλ. Ύστ.*, Β, ιγ <Β 19,100^a 15>. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα, ο Αριστοτέλης προβαίνει σε διάκριση μεταξύ άλογων και έλλογων όντων, τα δεύτερα εκ των οποίων έχουν τη δυνατότητα δια της μνήμης να διατηρούν τη γνώση που παρέχουν οι αισθήσεις και από την επανάληψη να παράγουν λόγο. Βλ. *Αριστοτέλης, Αναλυτικών Υστέρων Α, Β*, Β 19, 100a.

²⁸⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 59, 170

²⁸⁹ *Ο. π.*, σσ. 60, 170

²⁹⁰ *Ο. π.*, σσ. 60-61.

²⁹¹ Ο Popper, *The logic of scientific discovery*, London, Hutchinson &CO, 1959, σσ. 3-7, έδειξε ότι το γενικό δεν μπορεί να συναχθεί από το μερικό όσο διευρυνμένος και αν είναι ο αριθμός των επιμέρους εμπειρικών προτάσεων και ότι οι γενικές προτάσεις μπορούν να τεθούν μόνο ως υποθέσεις.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

2. Η εκλεκτικιστική όσμωση φιλοσοφίας και θρησκείας στο έργο του Βράιλα

2.1. Εισαγωγικά

Περίοπτη θέση στη φιλοσοφία του Βράιλα κατέχει η θεοσοφία²⁹². Οι απόπειρες απόδειξης του Θεού και του προορισμού του ανθρώπου διανθίζουν όλο το έργο του. Ο φιλόσοφος φαίνεται ότι επιχειρεί να συλλέξει στοιχεία από όλες τις θεωρίες που έχουν διατυπωθεί σχετικά με την ύπαρξη του Θεού. Πρόκειται για αποδείξεις που εμπίπτουν στις κατηγορίες της λογικής, της κοσμολογίας και της ηθικής. Ειδικά η αρχή της τελεότητας σχετίζεται με την αναγκαιότητα της ηθικής τάξης και της τελείωσης του ανθρώπου, η οποία μάς παραπέμπει στην καντιανή έννοια του υπέρτατου αγαθού και κατ' επέκταση του τέλειου και άπειρου Θεού.

Ωστόσο, σταδιακά, η διαλεκτική αντιμετώπιση του ζητήματος αντικαθίσταται από την «έξ' άποκαλύψεως» αλήθεια που οδηγεί στην παραδοχή της ανωτερότητας του χριστιανικού Θεού. Οι επιταγές της χριστιανικής θρησκείας φαντάζουν ως η μόνη οδός σωτηρίας και τελείωσης του ανθρώπου. Η προσέγγιση αυτή διαπνέει το σύνολο του έργου του και συχνά αποδυναμώνει μια εξαιρετική προσπάθεια εκλεκτικής ύφανσης της «ιδανικής» κοσμοθεωρίας.

Με βάση τα ανωτέρω, στο παρόν κεφάλαιο εξετάζεται, αφενός, η θέση του Βράιλα στο θέμα της ύπαρξης του Θεού και, αφετέρου η συνάφεια της ιδέας του Θεού με εκείνη του όντος όπως αυτή διατυπώνεται στο έργο του *Περὶ πρώτων ιδεῶν καὶ ἀρχῶν δοκίμιον*, σε αντιπαραβολή κυρίως με τις απόψεις του Descartes²⁹³ επί του θέματος. Διερευνώνται οι προθέσεις του συγγραφέα και η αποδεικτική γραμμή του επί του θέματος καθώς και η πιθανότητα επιλεκτικής αποδοχής ή απόρριψης θέσεων που εξυπηρετούν αυτές τις προθέσεις και πιθανά σκοτεινά σημεία ή αντιφάσεις. Επίσης, εξετάζεται το τι δηλώνει ο ίδιος ο φιλόσοφος για την σχέση φιλοσοφίας – θρησκείας

²⁹² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, 23-149. Με την Θεοσοφία ο Βράιλας ασχολείται και στο *Δοκίμιο*, βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 192-197 και στα *Στοιχεία*, βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 347-374.

²⁹³ Σύμφωνα με την Ρωξάνη Αργυροπούλου «οι μεθοδολογικές διερευνήσεις του Ντεκάρτ και η ταύτιση την οποία επιχείρησε ανάμεσα στη φιλοσοφία και τη μέθοδο ανάγοντας την τελευταία σε συλλογιστικά πρότυπα δανεισμένα από τα μαθηματικά απασχολούν ιδιαίτερα τη νεοελληνική σκέψη κατά τον δέκατο ένατο αιώνα». Βλ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, «η Καρτεσιανή φιλοσοφία» στο: *Προσεγγίσεις της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 2004, σ. 149.

άλλοτε με άμεσο και άλλοτε με έμμεσο τρόπο, πως τοποθετείται ο φιλόσοφος σε θέματα όπως η ύπαρξη του κακού στον κόσμο και η Θεία Πρόνοια και πώς οι απαντήσεις του εντάσσονται στο φιλοσοφικό σύστημά του και συνδέονται με την οντολογία²⁹⁴ του.

Ωστόσο, προκειμένου να διερευνηθεί το πώς συμπλέκεται στη σκέψη του Βράιλα η θρησκεία με τη φιλοσοφία, είναι σκόπιμο να παρουσιαστεί κατ' αρχάς, έστω συνοπτικά, η διαδρομή της χριστιανικής θρησκείας στον ελληνικό χώρο και να εντοπισθούν τα σημεία όπου συναντάται με την αρχαιοελληνική καθώς και την ευρωπαϊκή σκέψη.

²⁹⁴ Όπως επισημαίνει και ο Αναστάσιος Κουκής στην διδακτορική του διατριβή ο Βράιλας φαίνεται πως ταυτίζει την Οντολογία με τη Μεταφυσική. Βλ. Αναστάσιος Κουκής, *Η Φιλοσοφία της Ιστορίας του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη*, Γιάννινα, 1978, σ. 443. Πβλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 163. Κατά τον Κουκή, ο Βράιλας αποφεύγει να ορίζει την Οντολογία ως διακριτό κλάδο της φιλοσοφίας και αντ' αυτού χρησιμοποιεί τον όρο «Μεταφυσική» επηρεασμένος από τον Cousin. Βλ. Κουκής, *ό. π.*, σσ. 444-445. Ο Βράιλας εντάσσει την ανάλυση του όντος στο πλαίσιο της Ψυχολογίας, καθώς εφαρμόζει την «ανάλυτική και ψυχολογική λεγομένη» μέθοδο και όχι την «συνθετική» ή «όντολογική», διότι αυτή δηλώνει τάση προς τον πανθεισμό σε αντίθεση με την ψυχολογική η οποία είναι «ή μόνη άληθής, νόμιμος, ασφαλής και σωτήριος». Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *ό. π.*, σσ. 164-165 και 225. (Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα). Σύμφωνα με τον Κουκή, ο φιλόσοφος δημιουργεί στην πραγματικότητα με έμμεσο και συγκαλυμμένο τρόπο μία Οντολογία μέσω της οποίας επιχειρεί να αντιμετωπίσει τις λανθασμένες πανθειστικές οντολογίες. Βλ. Κουκής, *ό. π.*, σσ. 444-445.

2.2. Συνάντηση αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και χριστιανισμού

Η ελληνική φιλοσοφία από τον 6^ο π. Χ. αιώνα ακολουθεί τον δρόμο που οδηγεί από τον μύθο στον λόγο. Οι κορυφαίοι προσωκρατικοί Ίωνες, ο Πλάτωνας κι ο Αριστοτέλης, θεμελίωσαν επιστημονικά την εικόνα του κόσμου και υπερέβησαν τις μυθικές παραστάσεις, αναγνωρίζοντας τη δύναμη της ανθρώπινης διάνοιας. Ο Σωκράτης και οι μικρές σχολές που αρύονται την αφορμή τους από την διδασκλία του καθώς και η ελληνιστική φιλοσοφία της Στοάς και του Επίκουρου συμφωνούσαν ότι η ηθική συμπεριφορά του ανθρώπου εξαρτάται από τη γνώση του. Πολύ νωρίς όμως με την ορθολογιστική αυτή κατεύθυνση διασταυρώθηκε ένα θρησκευτικό ρεύμα το οποίο προήρχετο από την Ανατολή, η Ορφική διδασκαλία, η οποία, χωρίζοντας σώμα και ψυχή, ύλη και πνεύμα, θεό και κόσμο, έφερε το δυϊσμό στην ελληνική διάνοηση και στηρίχτηκε στη θεία αποκάλυψη αντί σε λογικές αποδείξεις. Στην ελληνιστική εποχή και στη χρονική περίοδο της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας συντελέστηκε όχι μόνο ο εξελληνισμός της Ανατολής αλλά και ο σε προκεχωρημένο βαθμό εξανατολισμός του ελληνικού λαού. Όσο κι αν γίνονται προσπάθειες συμβιβασμού φιλοσοφίας και θρησκείας, η από τη σκέψη χαλαρωμένη δύναμη της φιλοσοφικής θεωρίας δεν είναι πια αρκετά έντονη ώστε να θέσει φραγμό στον θρησκευτικό μυστικισμό. Στην εκχριστιανισμένη ρωμαϊκή αυτοκρατορία η φιλοσοφία δεν μπορούσε να διατηρήσει την ανεξαρτησία της από την Εκκλησία²⁹⁵.

Η εξέλιξη που συντελέστηκε στον χώρο της Γνωσιοθεωρίας και της Μεταφυσικής παρατηρήθηκε και στην Ηθική και την Πολιτική. Η καταπίεση και ο περιορισμός των φυσικών σωματικών αναγκών χάνουν την προοπτική της σκληραγωγίας η οποία θα είχε ως στόχο την ανώτερη κυριαρχία και αποδοτική ικανότητα του σώματος και αντί αυτού υπηρετούν θρησκευτικούς, καθαρτικούς σκοπούς, στοχεύουν δηλαδή στην απελευθέρωση της ψυχής από την «ακαθαρσία» του σώματος. Η υποχώρηση των πολιτικών ιδεών, η ενίσχυση της φιλοσοφίας του ατομισμού και η ιδέα της οικουμενικής πολιτείας όπως αυτή διαμορφώνεται την εποχή της ρωμαϊκής κοσμοκρατορίας ετοιμάζουν το έδαφος για την επικράτηση της χριστιανικής οικουμενικής Εκκλησίας, η οποία εγγράφει στους κόλπους της το σύνολο των ανθρώπων μέσα σε μια πίστη για τη σωτηρία της ψυχής²⁹⁶.

Ωστόσο, με την αναβίωση της φιλοσοφικής σκέψης στη Δυτική Ευρώπη μετά τον Μεσαίωνα, πολλοί μελετητές και θεολόγοι όλο και περαιτέρω δείχνουν να

²⁹⁵ Βλ. Ε. Τσέλλερ - Νέστλε, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, σσ. 398.

²⁹⁶ Ο. π., σσ. 401-403.

ενδιαφέρονται να αποδείξουν πως η Χριστιανική θρησκεία δεν εβασίζετο αποκλειστικά στην Αποκάλυψη αλλά μπορούσε να στηριχθεί και στην αυστηρότητα του φιλοσοφικού λόγου. Σε αυτό το κλίμα, έγινε κεντρικό θέμα της φιλοσοφικής θεολογίας το να μπορέσει να δώσει σαφείς και πειστικές αποδείξεις για την ύπαρξη του ενός αληθινού Θεού, αυτού της Βίβλου, του παντοδύναμου και τέλειου Δημιουργού του κόσμου της αισθητηριακής εμπειρίας. Υπάρχουν γενικά δύο πολύ διαφορετικοί τρόποι προσέγγισης των αξιώσεων της θρησκείας: η λογική ανάλυση και ο σχολαστικός έλεγχος των αποδείξεων από τη μια πλευρά, και, από την άλλη, η έμφαση στην πίστη, το πάθος και τη βούληση κάποιος να πιστεύει²⁹⁷.

Στην Ανατολή, ήδη από τον 4^ο αιώνα, οι Έλληνες θεολόγοι και ειδικότερα οι Πατέρες της Εκκλησίας επιδίωξαν και πέτυχαν προσέγγιση του Χριστιανισμού με τον αρχαίο ελληνισμό, υποστηρίζοντας πως οι πλατωνικές πνευματοκρατικές θέσεις – η υπεράσπιση της ύπαρξης και της αθανασίας της ψυχής, αλλά και της θείας πρόνοιας – συμβιβάζονται με τις διδασκαλίες του Χριστιανισμού²⁹⁸. «Πρόκειται για μια ερμηνεία του αρχαίου ελληνικού κόσμου που δεν τον θεωρεί κλειστό, αλλά τον βλέπει να συνεχίζει την πορεία του μέσα στην ιστορία μετά τον εκχριστιανισμό του»²⁹⁹.

Ωστόσο, η φιλοσοφία που κυριαρχεί ή ακόμη και επιβάλλεται στην έκτη δεκαετία του 15^{ου} αιώνα είναι ο Αριστοτελισμός. Το ανωτέρω φαίνεται να οφείλεται στον φόβο του ιερατείου για επαναφορά της πολυθεΐας που πρότεινε ο πλατωνικός φιλόσοφος Πλήθων ο Γεμιστός³⁰⁰, επιλογή που εξηγεί και το κάψιμο των *Νόμων* του από τον Πατριάρχη Γεννάδιο³⁰¹. Ακολουθεί διαμάχη Πλατωνικών και Αριστοτελικών φιλοσόφων μέχρι την επικράτηση του Νέο-αριστοτελισμού που εισάγεται από την Ιταλία στην δεύτερη δεκαετία του 17^{ου} αιώνα με την επιστροφή του Κορυδαλέα στην Ελλάδα³⁰². Η επίσημη Εκκλησία επιδεικνύει, για άλλη μία φορά, ανοχή στην εισαγωγή της νέας θεώρησης του Αριστοτελισμού χάρη στη δυνατότητά της να ανταποκριθεί στις

²⁹⁷ Βλ. John Cottingham, *Western Philosophy an Anthology*, (Ed), Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2002, σσ. 244-295.

²⁹⁸ Βλ. Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Εισαγωγή» στο: *Η Φιλοσοφική Σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τ. Α, Αθήνα, Εκδόσεις «Γνώση», 1995, σ. 46.

²⁹⁹ Της ίδιας, *αυτόθι*. Πρβ. Ιωάννης Ν. Θεοδωρακόπουλος, «Ελληνισμός και Χριστιανισμός» (1963), στο: *Φιλοσοφία και Ζωή*, Αθήνα, 1967, σσ. 95-144.

³⁰⁰ Για την προ-κορυδαλική περίοδο βλ. Νικόλαος Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, τ. Α, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1988, σσ. 53-169. Ειδικότερα για τον Γεώργιο Γεμιστό- Πλήθωνα βλ. του ίδιου, *ό. π.*, σσ. 67-81.

³⁰¹ Βλ. *ό. π.*, σ. 55.

³⁰² Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη - Λεοντσίνη, *Νεοελληνική φιλοσοφία, ό. π.*, σσ. 18-19. Πβλ. Νικόλαος Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, σ. 173.

προσδοκίες των εκκλησιαστικών παραγόντων που ήταν υπεύθυνοι για την διδασκαλία των φιλοσοφικών μαθημάτων στα ανώτερα σχολεία του Γένους³⁰³.

Με το έργο του Νικόλαου Μαυροκορδάτου *Φιλοθέου πάρεργα* έρχεται η πρώτη γραπτή και η πλέον εντυπωσιακή αμφισβήτηση της αυθεντίας του Αριστοτέλη³⁰⁴, ωστόσο μόνο σε ό,τι αφορά στη φυσική και στην ηθική φιλοσοφία του και όχι σε θέματα της λογικής ή της μεταφυσικής. Η Εκκλησία, παρόλα αυτά, συνεχίζει να μένει προσηλωμένη στο διαμορφωμένο από τα αριστοτελικά σχήματα σκέψης και επομένως, απαρχαιωμένο εκπαιδευτικό της πρόγραμμα, κλειστή απέναντι στη σκέψη της Δύσης εκτιμώντας ως επικίνδυνες για την Ορθοδοξία τις νέες διδασκαλίες. Η αντίδρασή της είναι συνήθως βίαιη απέναντι σ' εκείνους που επιχειρούν διεύρυνση των φιλοσοφικών ενδιαφερόντων τους ευρισκόμενοι μακράν από κέντρα εξουσίας και ελέγχου³⁰⁵. Παρόλα αυτά, η γνωριμία των Ελλήνων με τη νεωτερική φιλοσοφική και επιστημονική σκέψη της Δύσης συνεχίστηκε χωρίς διακοπή και με επάλληλες διευρύνσεις ως την Επανάσταση και μετά την Επανάσταση του 1821. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν, εκτός από τον Αλέξανδρο και Νικόλαο Μαυροκορδάτο³⁰⁶, ο Βικέντιος Δαμοδός³⁰⁷, ο Νικόλαος Ζερζούλης³⁰⁸, ο Ευγένιος Βούλγαρης³⁰⁹, ο οποίος με τον εκλεκτικισμό του κατέστησε γνωστούς στην Ελλάδα τους σημαντικότερους

³⁰³ Βλ. Νικόλαος Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, σσ. 40-41, 60. Ο Νούτσος σημειώνει ότι «Η Πατριαρχική Ακαδημία (Κων/πολη, 1454) το μοναδικό ανώτατο εκπαιδευτήριο στους πρώτους αιώνες της Τουρκοκρατίας, δίδασκε τις αριστοτελικές αντιλήψεις για τη λογική, τη διαλεκτική και την ηθική». Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική φιλοσοφία*, σ. 14 και πρβ. Μανουήλ Γεδεών, *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας*, Κων/πολις, 1883, σ. 87.

³⁰⁴ Βλ. σχετικά Νικόλαος Μαυροκορδάτος, *Φιλοθέου Πάρεργα*, Βιέννη, 1800, σσ. 54-55. Η αναφορά του Ψημμένου. Βλ. Νικόλαος Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, σ. 176.

³⁰⁵ Βλ. σχετικά Νικόλαος Ψημμένος, *ό. π.*, σ. 177.

³⁰⁶ *Αυτόθι*. Βλ. επίσης Κώστας Θ. Πέτσιος, *Η περί Φύσεως συζήτηση στη Νεοελληνική σκέψη. Όψεις της φιλοσοφικής διερεύνησης από τον 15^ο ως τον 19^ο αιώνα*, Ιωάννινα, 2003 (ανατύπωση, 2006), σσ. 158, 162-165.

³⁰⁷ Βλ. σχετικά Κώστας Θ. Πέτσιος, «Το φιλοσοφικό έργο του Edmundus Purchotius και το συνταγμάτιον της μεταφυσικής του Βικέντιου Δαμοδού», *Ο Ερανιστής*, 27 (2009), σσ. 69-148.

³⁰⁸ Βλ. σχετικά Κώστας Θ. Πέτσιος, «Νικόλαος Ζερζούλης (ca. 1710-1773) και Petrus Van Musschenbroek (1692-1761)», *Ο Ερανιστής*, 23 (2001), σσ. 48-96.

³⁰⁹ Για τις φυσικοφιλοσοφικές απόψεις του Ευγενίου Βούλγαρι βλ. αναλυτικά Κώστας Θ. Πέτσιος, *Η περί Φύσεως συζήτηση*, σ. 295 κ.ε.

εκπροσώπους της νεώτερης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας³¹⁰, ο Νικηφόρος Θεοτόκης³¹¹, ο Ιώσηπος Μοισιόδακας³¹², ο Χριστόδουλος Παμπλέκης³¹³, ο Δημήτριος Καταρτζής³¹⁴, ο Αθανάσιος Ψαλίδας³¹⁵. Το κενό της έλλειψης συντονισμού των φιλοσοφικών αναζητήσεων όλης αυτής της χρονικής περιόδου έρχεται να καλύψει ο Αδαμάντιος Κοραής³¹⁶ μόλις στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, ο οποίος ανεδείχθη σε ένα είδος συντονιστή των εγχειρημάτων ενός κύκλου οπαδών του και λογίων όπως για παράδειγμα, ο Κωνσταντίνος Κούμας³¹⁷ ή ο Νεόφυτος Βάμβας³¹⁸ που ενδιαφέροντο για την αναγέννηση της ελληνικής παιδείας³¹⁹. Σημαντική επίσης, στη μετακένωση της

³¹⁰ Ο Βούλγαρης υιοθετεί την εκλεκτικιστική μέθοδο, προκειμένου να ελέγξει τα αίτια των πλανών και να κωδικοποιήσει τη γνώση επιτυγχάνοντας τη μεθόδευση εκλεκτικιστικών κριτηρίων «μετοχετεύσεως» της σύνθετης ευρωπαϊκής σκέψης στον Ελλαδικό χώρο. Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, «Η λειτουργία του νεωτερικού πνεύματος στη «Λογική» του Βούλγαρη», ανάτυπο από τον ΙΓ' τόμο της *Δωδώνης*, (Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), Ιωάννινα, 1984, σσ. 139-146. Πρβ. Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος, (Προλεγόμενα, επιμ., ευρετ.), Ευγένιος Βούλγαρης, *Η Λογική*, σσ. 66-128*κ.ε. Επίσης Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος, «Η μετοχέτευση της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας στη νεοελληνική σκέψη μέσω των μεταφράσεων: η συμβολή του Ευγενίου Βούλγαρη», στο: *Ευγένιος Βούλγαρης. Ο homo universalis του Νέου ελληνισμού. 300 χρόνια από τη γέννηση του Ευγενίου Βούλγαρη*. Πρακτικά Συνεδρίου. Επιμ. Χαρίτων Καρανάσιος. Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών – Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, 2018, σσ. 269-327

³¹¹ Βλ. σχετικά Κώστας Θ. Πέτσιος, *Η περί Φύσεως συζήτηση*, σ. 314, και ιδιαίτερα σσ. 337-351.

³¹² Για τον Ιώσηπο Μοισιόδακα βλ. Παναγιώτης Νούτσος, «Ιώσηπος Μοισιόδαξ: ορισμός και διαίρεση της Μεταφυσικής», στο: Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα, 2005, σσ. 345-351. Επίσης βλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης κατά τον 18^ο αιώνα*, Αθήνα, 1985, σσ. 73 κ.ε.

³¹³ Για το έργο του Παμπλέκη βλ. Παναγιώτης Νούτσος, «Χριστόδουλος ο εξ Ακαρνανίας και “Encyclopédie”», στο: Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, σσ. 53-66. Βλ. επίσης, Φίλιππος Ηλιού, «Η σιωπή για τον Χριστόδουλο Παμπλέκη», *Τα Ιστορικά* 4 (Δεκέμβριος 1985), σσ. 387-404.

³¹⁴ Για τον Καταρτζή βλ. Κωνσταντίνος Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σσ. 192-196. Πβλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., σ. 290 και Κώστας Θ. Πέτσιος, *Η περί Φύσεως συζήτηση*, σσ. 375, 386-387.

³¹⁵ Για τον Αθαν. Ψαλίδα βλ. Κωνσταντίνος Θ. Πέτσιος, «Η έννοια και το περιεχόμενο της «Μεταφυσικής» στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Πηγές και φιλοσοφικά ρεύματα» στο: *Ελληνικός και Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός. Πρακτικά Δ' Συνεδρίου*, Αθήνα, Αρχονταρίκι, 2016, σσ. 161-178. Επίσης Κώστας Θ. Πέτσιος, «Η έννοια της Ευδαιμονίας στο έργο του Αθ. Ψαλίδα», *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 29 (1988/89), σσ. 379-400 του ίδιου, «Παρατηρήσεις στο δημοσιευμένο έργο του Αθανασίου Ψαλίδα (1767-1829)», στο: *Φιλοσοφίας Αγώνισμα. Μελέτες προς τιμήν του καθηγητού Κωνσταντίνου Βουδούρη*, Αθήνα, 2004, σσ. 444-470.

³¹⁶ Βλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σσ. 252-272, 382-427, 582.

³¹⁷ Για τον Κούμα βλ. Νίκος Κ. Ψημμένος, «Ο Κωνσταντίνος Μ. Κούμας ως ιστορικός της νεοελληνικής φιλοσοφίας», στο: Νίκος Κ. Ψημμένος, *Μελετήματα Νεοελληνικής Φιλοσοφίας. Α'. Οι πηγές της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 2004, σσ. 135-166.

³¹⁸ Βλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σσ. 461, 476, 597.

³¹⁹ Η αναγέννηση της ελληνικής παιδείας αφορά αφενός στην οργάνωση της επιστημονικής γνώσης και αφετέρου στην εκπαίδευση των νέων. Για το πνεύμα του νεοελληνικού Εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αιώνα βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεότερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι. V. Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας-Αρμένης, ό. π.*, σσ. 162-167.

ευρωπαϊκής σκέψης στον Ελληνικό χώρο, ήταν η συμβολή λογίων όπως ο Νεόφυτος Δούκας³²⁰ και ο Βενιαμίν ο Λέσβιος³²¹.

Στον αντίποδα αυτού του εγχειρήματος να ξεφύγει η Ελλάδα από την αμάθεια βρίσκεται το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Οι επίσημοι και μη επίσημοι εκπρόσωποί του παρεμβαίνουν στο έργο των διδασκάλων της φιλοσοφίας όπως είναι ο Παμπλέκης, ο Βενιαμίν ο Λέσβιος και ο Στέφανος Δούκας³²², άλλοτε κατηγορώντας τους για αθεΐα, και άλλοτε εκδίδοντας εγκυκλίους ορίζοντας ως «άναγκαιοτέρα ή παράδοσις τῶν Γραμματικῶν ἀπὸ τὴν διδασκαλίαν τῶν Μαθηματικῶν καὶ Ἐπιστημονικῶν»³²³.

Επιπλέον, μετά την επανάσταση, στον Ελληνικό χώρο, συντελούνται διαδικασίες μετασχηματισμού του ελληνικού έθνους με στόχο τη διαμόρφωση της αυτοσυνειδησίας του και την αποκρυστάλλωση φιλελεύθερων πολιτικών αρχών. Κατά την περίοδο 1828-1875 στη νεοελληνική σκέψη επικρατούν τέσσερις φιλοσοφικές σχολές της δυτικής Ευρώπης: η Ιδεολογία, η σκωτική φιλοσοφία, ο γαλλικός εκλεκτικισμός και ο γερμανικός ιδεαλισμός. Εξ αυτών ο γερμανικός ιδεαλισμός και ο γαλλικός εκλεκτικισμός βρίσκουν ιδιαίτερη απήχηση χάρη στην έντονη πνευματοκρατική κατεύθυνση τους. Ειδικά η μελέτη της εγγεληνής φιλοσοφίας και η αποδοχή της έννοιας του Volksgeist, δηλαδή η αναγωγή του λαού σε μία πνευματική συλλογική ενότητα, στηρίζουν τις απόπειρες των Ελλήνων διανοουμένων για τον προσδιορισμό της ταυτότητας του ελληνισμού. Εκτός από την ελληνική γλώσσα, που αποτελεί ιστορικό μνημείο, αναζητούνται και άλλα εχέγγυα της διάρκειας και της συνεκτικότητας του ελληνισμού. Προβάλλεται η έννοια του «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού», όπου συντελείται ο συγκερασμός του ανθρωπισμού της ελληνικής αρχαιότητας με εκείνον του Χριστιανισμού. Ο Χριστιανισμός θεωρείται συνέχεια και ανώτερη έκφανση της αρχαίας ελληνικής ηθικής, επειδή κατόρθωσε να αναπτύξει το

³²⁰ Για τις φιλοσοφικές απόψεις του Δούκα βλ. Κώστας Θ. Πέτσιος, «Immanuel Kant και Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Καταγραφή μιας φιλοσοφικής γνωριμίας», στο: Κωνσταντίνος Βουδούρης (επιμ.), *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, σσ. 247-249. Πβλ. Πέτρος Φαραντάκης, «Μορφές της ηθικής στο έργο του Νεόφυτου Δούκα», στο: Πέτρος Φαραντάκης, *Varia Philosophica. Για την Παράδοση και τη Νεωτερικότητα*, Αθήνα, 2004, σσ. 275-287.

³²¹ Βλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σσ. 456, 464-466, 475 και 598-599.

³²² «Ο Δούκας αναγκάστηκε να καταστρέψει τα έργα του ενώ ήταν ακόμα χειρόγραφα διότι είχε κατηγορηθεί ότι ενόθευε τις διδαχές της Ανατολικής Εκκλησίας με θεωρίες του διδασκάλου του, του Schelling», σημειώνει ο Δημαράς. Βλ. Κωνσταντίνος Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σσ. 19-20.

³²³ Βλ. Νικόλαος Ψημμένος, *Η Ελληνική Φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, τ. Β, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1989, σσ. 13-27. Το παράθεμα ανήκει στον κ. Ν. Ψημμένο από την εγκύκλιο του Πατριάρχη Γρηγορίου Ε΄, που δημοσιεύτηκε στη *Μέλισσα*, τετρ. Β΄, Παρίσι 1820, σσ. 219-229. Βλ. επίσης Κωνσταντίνος Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, εκδ. Ερμής, 1989, σσ. 121-144, 260-261.

αίτημα της αυτογνωσίας³²⁴. Έτσι, ο νεώτερος ελληνισμός υπερτερεί του αρχαίου ελληνισμού, επειδή εδέχθη την επίδραση του Χριστιανισμού³²⁵.

Στην σύζευξη λοιπόν του Χριστιανισμού με τον Ελληνισμό οφείλονται τα εθνικά στοιχεία που παρουσίασε η νεοελληνική φιλοσοφία το δεύτερο ήμισυ του 19^{ου} αιώνα. «Το φιλοσοφικό πρόβλημα», όπως υποστηρίζει η Αργυροπούλου³²⁶, «γίνεται συνεπώς πρόβλημα θεμελίωσης της πολιτισμικής εγκυρότητας του νεώτερου ελληνισμού, κυρίως μέσα από τις φιλοσοφικές επιδράσεις που φτάνουν από την δυτική Ευρώπη». Σ' αυτό το κλίμα στοχάζεται και εργάζεται ο Πέτρος Βράιλας- Αρμένης.

³²⁴ Βλ. Γ. Τερτσέτης, *Τις ο προορισμός του ανθρωπίνου βίου*, [Λόγος], (1860) στο: Ντίνος Κονόμος, *Ο Γεώργιος Τερτσέτης και τα ευρισκόμενα έργα του*, Αθήνα, 1984, σ. 562.

³²⁵ Βλ. Σπυρίδων Ζαμπέλιος, «Προθεωρία» στο: *Βυζαντινά Μελέται*, Αθήνα, 1857, σ. 45.

³²⁶ Βλ. Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Εισαγωγή» στο: *Η Φιλοσοφική Σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, τ. Α., Αθήνα, εκδόσεις «Γνώση», 1995, σ. 51.

2.3 Η σχέση της φιλοσοφίας με τη θρησκεία στο έργο του Βράιλα

Ήμισυ αιώνα περίπου πριν εμφανιστεί ο Βράιλας στα ελληνικά γράμματα, στα 1790, ο Ρήγας Βελεστινλής σημείωνε πως «ὅποιος ἐλεύθερα συλλογᾶται, συλλογᾶται καλά»³²⁷ και το 1781 ο Μοισιόδακας στον πρόλογο του βιβλίου του «*Θεωρία της Γεωγραφίας*» έγραφε «Ὅστις φιλοσοφῶν χωρεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις μετὰ λόγου, ὀφείλει μὲν νὰ προκρίνη τὰ πιθανώτερα, οὐδέποτε δὲ νὰ ἐπικυρῇ αὐτὰ ὡς βέβαια»³²⁸. Από ένα τέτοιο πνεύμα χαρακτηρίζονται και οι προθέσεις του Βράιλα, όταν αρχίζει την ενασχόλησή του με τη φιλοσοφία. Στο *Δοκίμιο*, που ενώ είναι σχετικά νεανικό έργο του συγγραφέα, περιέχει ωστόσο εν σπέρματι όλες τις πτυχές του φιλοσοφικού στοχασμού του, ο Βράιλας εκφράζει απερίφραστα την αξία και τη σπουδαιότητα που αναγνωρίζει στη φιλοσοφία, καθόσον «ὕψώνεται» ο άνθρωπος όταν: «στρέφει τὴν προσοχὴν του εἰς τὴν ζήτησιν τῶν ἀρχῶν» εκείνων που εξηγούν «καὶ τὰ ὕλικά φαινόμενα ὑφ' ὧν κυριεύεται, καὶ τὴν καταγωγὴν καὶ τὸν προορισμὸν του, καὶ τὴν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ ἀποστολὴν του καὶ ἐπομένως τὰ καθήκοντα αὐτοῦ καὶ τὰ δικαιώματα»³²⁹.

Ήδη στην εισαγωγή του *Δοκιμίου* καθιστᾶ σαφές ότι δεν απευθύνεται σε όσους πιστεύουν ότι «ἢ ἀλήθεια ἐνυπάρχει μόνον εἰς τὴν ἀποκαλυφθεῖσαν θρησκείαν καὶ εἰς τὴν πίστιν»³³⁰, ούτε βέβαια σε εκείνους που θεωρούν κάθε φιλοσοφικό σύστημα ως «πλάσμα αὐθαίρετον τῆς φαντασίας»³³¹. Αντίθετα, απευθύνεται σε εκείνους που συμφωνούν πως η φιλοσοφία είναι κυριαρχική και νομοθετική ἐπιστήμη δια της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να φθάσει στη γνώση της αλήθειας³³².

Ποια είναι όμως η αλήθεια που μπορεί να γνωρίσει ο φιλόσοφος και πού συναντάται με τη θρησκευτική αλήθεια; Το ερώτημα αυτό απασχολεί ιδιαίτερα τον φιλόσοφο και όλος ο στοχασμός του προσανατολίζεται στο να δοθεί μία απάντηση που δεν θα υποβιβάζει την φιλοσοφία έναντι της θρησκείας ούτε τη θρησκεία έναντι της

³²⁷ Πρόκειται για φράση του Albrecht von Haller (1708-1777), Ελβετού ιατροῦ του 18^{ου} αιώνα που χρησιμοποίησε ο Ρήγας Βελεστινλής στο βιβλίο του *Φυσικῆς ἀπάνθισμα* που εκδόθηκε στη Βιέννη το 1790. Η ρήση περιλαμβάνεται στο κεφ. Δ, «Περὶ γῆς», σ. 24. Βλ. σχετικά Δημήτριος Καραμπερόπουλος, *Το φυσικῆς ἀπάνθισμα του Ρήγα Βελεστινλή πρώτη ἀπόπειρα σε «απλὸν ὕφορ»*, ἀνάτυπον, ἀνακοίνωση στο 10ο Επιστημονικό Συμπόσιο Ελλήνων Φυσικῶν 11-13 Φεβρουαρίου 2011, Ξενοδοχεῖο «Χενία», Πορταριά Πηλίου, Αθήνα, 2011. Βλ. αναλυτικὰ Κώστας Θ. Πέτσιος, Ρήγα Βελεστινλή, *Ἀπαντα τα σωζόμενα*. Τόμος Β'. *Φυσικῆς Ἀπάνθισμα*, Αθήνα, Βουλὴ τῶν Ελλήνων, 2002, σσ. 22,62, κ.ε., ἰδ., σσ. 234-235.

³²⁸ Ἰώσηπος Μοισιόδαξ, *Θεωρία της Γεωγραφίας*, Βιέννη, 1781. Η αναφορά ἀπὸ τον Δημαρά. Βλ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, σ. 77.

³²⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 15.

³³⁰ *Ο. π.*, σ. 23

³³¹ *Αυτόθι*.

³³² *Αυτόθι*.

φιλοσοφίας. Ο Βράιλας υποστηρίζει πως υιοθετώντας τη σωστή φιλοσοφική μέθοδο, που, όπως αναφέρθη ανωτέρω, είναι κατά τη γνώμη του η «ψυχολογική» μέθοδος, μπορεί κάποιος να απαντήσει τα τρία βασικά οντολογικά ερωτήματα, τα οποία από την αρχαιότητα φαίνεται πως απασχόλησαν τον άνθρωπο, δηλαδή το τι είναι ο άνθρωπος, τι είναι ο κόσμος και τι είναι ο Θεός. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, όταν οι απαντήσεις που δίδονται δεν έρχονται σε αντίθεση με τα κηρύγματα της θρησκείας, τότε μπορεί επιτέλους να υποστηρίξει ο υποψιασμένος μελετητής ότι έχει διανύσει τη σωστή πορεία στον φιλοσοφικό στοχασμό, δεν έχει πέσει σε πλάνη και πιστεύει στην αληθινή θρησκεία³³³. Το να επιλύσει ο άνθρωπος τα τρία κορυφαία προβλήματα που αναφέραμε ανωτέρω, παραδέχεται ο Βράιλας, είναι δύσκολο και επίπονο έργο, καθόσον «ή αλήθεια άλλο δὲν εἶναι εἰμὴ ἢ σαφὴς καὶ πλήρης γνῶσις τῶν ὄντων καθ' ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεώς των καὶ κατὰ τὴν ὁλότητα τῶν πρὸς ἄλληλα σχέσεων»³³⁴.

Επομένως, είναι φυσικό να οδηγηθεί ο αναγνώστης σε λανθασμένα συμπεράσματα και να δώσει απαντήσεις που απέχουν της αλήθειας εξαιτίας της «ἀτέλειας τῆς παρατηρήσεως» ή από τα «ἐλλείμματα τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ συλλογισμοῦ»³³⁵, γνωσιολογική αστοχία που δικαιολογείται ως ένα βαθμό και προβάλλει ως αίτημα τη συνέχιση του φιλοσοφικού διαλόγου. Από την άλλη πλευρά όμως, διατείνεται ο Βράιλας, ο φιλόσοφος υποχρεούται να διατυπώνει την αλήθεια ως προς την αρχή του στοχασμού του³³⁶ και να αποβάλλει κάθε πρόληψη, κάθε προἰδεασμό και κάθε βεβαιότητα³³⁷. Προκύπτει ωστόσο το ερώτημα περί του κατά πόσο αναφέρει ὄντως την αλήθεια στον εαυτό του. Αφήνει ἔστω για λίγο την ταυτότητα του χριστιανού και μάλιστα του ορθόδοξου χριστιανού για να στοχαστεί με πραγματικά ελεύθερο πνεύμα ὡπως επιθυμεί και θεωρεί ότι οφείλει, για να είναι συνεπής ως προς τις αρχές του;

³³³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 16, και πρβ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σσ. 79-80: «... καθ' ἣν στιγμὴν μάλιστα ἔχομεν ὑπὲρ ποτε ἀνάγκην σταθερᾶς πίστεως εἰς τὴν ἀτομικὴν δύναμιν, εἰς τὴν δύναμιν τῆς ἡμετέρας βουλῆς καὶ ἐλευθερίας, ἥτις μόνη θέλει ἐξαγάγει ἡμᾶς ἐκ τῶν δεινῶν τοῦ παρόντος, καὶ ἀσφαλίζει τὸν μέγαν προορισμὸν τῆς φυλῆς μας, μόνη θέλει μᾶς σώσει, ἐάν ὅμως συμμορφωθῆ πρὸς τὸν ἀληθῆ νόμον τῆς ἀνθρωπότητος, ὅστις εἶναι νόημα καὶ βούλημα τοῦ Θεοῦ. Πίστις εἰς τὴν ἐλευθερίαν καὶ πίστις εἰς τὸν Θεόν, τοῦτο εἶναι τὸ σύνθημα τῆς ἀναγεννήσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἀγνότερον ἐξαγόμενον τῆς πνευματικῆς Φιλοσοφίας».

³³⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 19.

³³⁵ *Αὐτόθι*.

³³⁶ *Αὐτόθι*: «Ἐπειδὴ δὲ ἀφ' ἑτέρου, ὅσῳ καὶ ἂν πλανᾶται ὁ ἄνθρωπος, ὅσῳ καὶ ἂν ψεύδεται, πρέπει νὰ ἀληθεύῃ κατὰ τὸ σημεῖον τοῦλάχιστον ἀφ' οὗ ὀρμᾶται, ἂν ὄχι κατὰ τὰ συμπεράσματα εἰς ἃ τελευτᾷ, διότι δὲν δύναται νὰ ὀρμηθῆ εἰμὴ ἀπὸ τινος πραγματικοῦ διδομένου νοερῶς ἢ ὑλικῶς ὑπάρχοντος, ἔπεται ὅτι ἀρχὴ τῆς ἀληθείας εἶναι ἡ πλήρης καὶ ἀπροκάλυπτος ἔρευνα καὶ σκέψις, καὶ ἀρχὴ τῆς πλάνης ἡ πρόληψις, ἡ ἐπιπόλαιος καὶ ἀτελής ἐξέτασις καὶ τὸ ἀποκλειστικὸν πνεῦμα». *Αὐτόθι*.

³³⁷ Βλ. *ὁ. π.*, σ. 291: «ἵνα δὲ προβῶμεν ἀσφαλῶς εἰς τὴν ζήτησιν εὐρετικῆς μεθόδου, ἀναγκαῖα ἡ προκάθαρσις τοῦ πνεύματος, ἥτις γίνεται διὰ τῆς διαγνώσεως τῶν αἰτίων τῆς πλάνης».

Ήδη από τα προλεγόμενα στο *Δοκίμιο* ο Βράιλας αφήνει να διαφανεί η πίστη του σε ό,τι ο Θεός, και μάλιστα ο Θεός των χριστιανών, έχει αποκαλύψει στον άνθρωπο. Η ενασχόληση με τη φιλοσοφία δεν είναι παρά ο μόνος τρόπος που έχει ο άνθρωπος, εάν την θεραπεύει σωστά, να κατανοήσει, όσο του είναι εφικτό, ό,τι του έχει αποκαλύψει ο Θεός. Είναι η φύση του ανθρώπου τέτοια, εξηγεί ο Βράιλας, ώστε να μην ικανοποιείται με τις απαντήσεις που δίδει η θρησκεία και ας δημιουργεί η στάση αυτή προβλήματα στην κάθε είδους ανάπτυξή του³³⁸. Εξάλλου, εάν δεν ήσαν κατά τον ανωτέρω τρόπο τα πράγματα, ο άνθρωπος θα ακολουθούσε τυφλά την όποια θρησκεία, χωρίς καμιά πιθανότητα να γνωρίσει τον αληθινό Θεό. Η φιλοσοφία έρχεται ως δώρο του Θεού στον άνθρωπο για να επιτελεσθεί το σχέδιο του Θεού, είναι «προπαίδευσis και έπαλήθευσιs τής θρησκείας»³³⁹ και ως τέτοια «οφείλει να αποδείξει ό,τι ή θρησκεία επιβάλλει εις τήν πίστιν»³⁴⁰. Υποστηρίζει, λοιπόν, ο φιλόσοφος ότι, ενώ «ό ύλικός κόσμος προχωρεί ειρηνικώς και άπαρεγκλίτως εις τήν όδόν, τήν όποιαν έχάραξεν ό Θεός εις τήν πορείαν του, διότι ένεργεί τόν νόμον του χωρίς να τόν γνωρίζη, και χωρίς να δύναται να τόν παραβιάση»³⁴¹, ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τον νόμο του Θεού χάρη στον Λόγο και την ελευθερία, «πολύτιμα δώρα του Θεού προς τόν άνθρωπο, ένδοξα προνόμια τής φύσεώς του»³⁴² αλλά και να υποφέρει, διότι τα ίδια αυτά δώρα είναι ταυτόχρονα κατάρρα, εφόσον στάθηκαν «άφορμαί τής πτώσεως και τών δεινών όσα ταλαιπωροϋσι τόν βίον του, και άνθίστανται κατά τής προόδου και τελειοποιήσεώς του»³⁴³. Από όσα αναφέραμε ανωτέρω, διακρίνει ο μελετητής τρία τουλάχιστον ζητήματα τα οποία αποτέλεσαν κεντρικά σημεία του φιλοσοφικού διαλόγου: το θέμα της πίστης, το θέμα της ύπαρξης του κακού στο κόσμο, και το θέμα της ύπαρξης θεϊκού σχεδίου.

Ο ευρωπαϊκός διαφωτισμός, υπό μια γενική αποτίμηση, τηρεί κριτική, σκεπτική στάση απέναντι στη θρησκεία, αν όχι τόσο η γερμανική ή η αγγλική σκέψη όσο η γαλλική φιλοσοφία. Ο Diderot και γενικά οι Γάλλοι Εγκυκλοπαιδιστές κηρύττουν πόλεμο στη θρησκεία και τη διεκδίκηση της αλήθειας από μέρος της. Η θρησκεία ενοχοποιείται για παρεμπόδιση της πνευματικής προόδου και θεωρείται ανίκανη να θεμελιώσει γνήσια ηθικότητα ή δίκαιο κοινωνικό και πολιτικό σύστημα. Ο Holbach κατηγορεί την θρησκεία ότι όχι μόνο δίδαξε τους ανθρώπους να φοβούνται αόρατους

³³⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 16.

³³⁹ *Αυτόθι*.

³⁴⁰ *Αυτόθι*.

³⁴¹ *Ο. π.*, σ. 17.

³⁴² *Αυτόθι*.

³⁴³ *Ο. π.*, σσ. 16-17.

τυράννους, αλλά και τους κατέστησε δουλικούς και δειλούς ενώπιον των επίγειων δυναστών, πνίγοντας κάθε πρωτοβουλία ανεξάρτητης καθοδήγησης του προορισμού τους³⁴⁴. Η απόλυτη απόρριψη της θρησκευτικής πίστης γενικά, σε οποιαδήποτε ιστορική μορφή μπορεί να εμφανιστεί και με οποιαδήποτε επιχειρήματα, φαίνεται να είναι ο μόνος τρόπος να ελευθερωθεί ο άνθρωπος από τη δουλεία και την προκατάληψη και να ανοίξει το δρόμο προς την πραγματική ευτυχία του.

Ωστόσο, είναι αμφίβολο κατά πόσο ο Διαφωτισμός μπορεί να θεωρηθεί μια εποχή ουσιαστικά μη θρησκευτική ή εχθρική προς τη θρησκεία³⁴⁵. Οι πιο ισχυρές διανοητικές δυνάμεις του Διαφωτισμού δεν στοχεύουν στην απόρριψη της πίστης, αλλά μάλλον σε μια νέα μορφή πίστης και μια νέα θρησκεία που αυτή η πίστη εκφράζει³⁴⁶. Όσο πιο ανεπαρκείς είναι οι απαντήσεις που δίδονται από τη θρησκεία σε ερωτήματα που άπτονται της γνώσης και της ηθικής, τόσο πιο απαιτητικά προβάλλουν τα ίδια αυτά ερωτήματα. Η διαμάχη από εδώ και στο εξής δεν σχετίζεται με συγκεκριμένα θρησκευτικά δόγματα και τις ερμηνείες τους, αλλά με τη φύση της θρησκευτικής βεβαιότητας, με τη φύση, την τάση και τη λειτουργία της πίστης ως τέτοιας³⁴⁷. Συνεπώς, ιδιαίτερα ανάμεσα στους στοχαστές του Γερμανικού Διαφωτισμού, ο βασικός στόχος δεν είναι η διάλυση της θρησκείας αλλά η «υπερβατική» δικαιολόγηση και θεμελίωσή της. Υπό το φως αυτού του αντικειμενικού στόχου, εμφανίζεται η ιδιάζουσα φύση της θρησκευτικότητας της εποχής του Διαφωτισμού με τις αρνητικές και τις θετικές τάσεις, την δυσπιστία και την πίστη. Με την αναγνώριση της αλληλεξάρτησης των δύο αυτών τάσεων μπορεί να κατανοηθεί η εξέλιξη της φιλοσοφίας της θρησκείας του 18^{ου} αιώνα ως μία πραγματική ενότητα, ως μία κίνηση της οποίας η αφετηρία ευρίσκεται σε ένα σταθερό πνευματικό κέντρο και αγωνίζεται προς έναν συγκεκριμένο ιδανικό στόχο³⁴⁸.

Ο 19^{ος} αιώνας ήταν επίσης μια εποχή πίστης και απιστίας. Η Εκκλησία αποτιμάται εκ νέου υπό το φως της ακαδημαϊκής έρευνας και εξέτασης. Ο Kant

³⁴⁴ Η αναφορά από τον Hubert. Βλ. R. Hubert, *D' Holbach et ses Amis*, Paris, 1928, σ. 163 κ. εξ.

³⁴⁵ Σύμφωνα με τον Κονδύλη, οι διαφωτιστές «μη μπορώντας ή και (κατά κανόνα) μη θέλοντας να καταργήσουν τον Θεό, τον χρησιμοποιούν για τους δικούς τους σκοπούς, στρέφοντάς τον ενάντια στους παραδοσιακούς εκπροσώπους και τοποτηρητές του». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, τ. Α', Αθήνα, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2012, σ. 397.

³⁴⁶ Πρόκειται για μια τάση ανθρωπολογικής θεμελίωσης της μεταφυσικής με επιχειρηματολογία ηθικοπρακτική. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *Η κριτική της μεταφυσικής*, αυτόθι.

³⁴⁷ Ο Κονδύλης σημειώνει: «Πολλές φορές, μάλιστα, οι διαφωτιστές κάνουν ένα βήμα παραπάνω και περνώντας στην αντεπίθεση χάρη στην βοήθεια των ίδιων των εχθρικών όπλων, ισχυρίζονται, ότι μονάχα ο παραμερισμός της μεταφυσικής και των ατελείωτων συναφών διαμαχών θα μπορούσε να κάνει την πίστη στον Θεό απλή, βέβαιη και πρόδηλη, στηρίζοντάς την ή στα πορίσματα της καινούριας φυσικής ή σε καθαρά ηθικοπρακτικά αιτήματα». Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *ό. π.*, σ. 363.

³⁴⁸ Βλ. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1968, σσ. 135-136.

υποστηρίζει ότι είναι αδύνατο να γνωρίσει κάποιος τον κόσμο μόνο με την ορθολογική σκέψη³⁴⁹. Από την άλλη πλευρά, πιστεύει σε ένα υπερβατολογικό εγώ και θέτει ως αξιώματα³⁵⁰ την ύπαρξη του Θεού, την αθανασία της ψυχής³⁵¹ και την ελευθερία³⁵². Ο Fichte υποστηρίζει ότι η εξ αποκαλύψεως θρησκεία είναι έκφραση της εκ μέρους μας αποδοχής μιας πνευματικής και ηθικής προσταγής που βρίσκεται υπεράνω ημών. Η πίστη στον Θεό είναι στην ουσία αναγνώριση μιας θεμελιώδους και κυρίαρχης ηθικής δυναμικής³⁵³. Ο Hegel πάλι προσεγγίζει τη θρησκεία ως μέσο επίτευξης του τελικού στόχου που είναι η απόλυτη ελευθερία του πνεύματος³⁵⁴. Ωστόσο, ακόμη και ο Χριστιανισμός, που κατά τον Hegel, αποτελεί το ανώτατο είδος θρησκείας, με τις διάφορες διηγήσεις και περιγραφές εμποδίζει το πνεύμα να φθάσει στον υπέρτατο βαθμό ελευθερίας του. Η απόλυτη ελευθερία του πνεύματος μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσω της φιλοσοφίας, διότι οι φιλόσοφοι εκφράζονται με έννοιες που είναι ομόλογες με την υφή του πνεύματος³⁵⁵.

Ο Βράιλας, αν και αναγνωρίζει το ανάστημα των κορυφαίων αυτών στοχαστών, και η φιλοσοφία του είναι, σε προκεχωρημένο βαθμό, επηρεασμένη από τις απόψεις τους, τολμά να διαφοροποιηθεί, χάρη στον διαφορετικό τρόπο που βιώνει την πίστη. Για τον φιλόσοφό μας, οι ανωτέρω απόψεις αποτελούν παρεκτροπές του ανθρωπίνου πνεύματος και ενέχουν «άδικοιολόγητον άγερωχίαν»³⁵⁶. Και τούτο οφείλεται στο ότι με τη φιλοσοφία επιχειρήθηκε να ερμηνευθεί και να κατανοηθεί η έννοια του Θεού και τα κηρύγματα της θρησκείας. Αποτέλεσμα του ανωτέρω είναι να διατυπωθούν διάφορες θεωρίες που, με όρους θεολογίας και όχι φιλοσοφίας, θα μπορούσαν, για

³⁴⁹ Με την κριτική του Καθαρού Λόγου φθάνει στο «αναπόδεικτο των τριών ιδεών του λόγου: του θεού, της ελευθερίας και της αθανασίας της ψυχής» βλ. Θεόδωρος Πενολίδης, *ό. π.*, σ. 253.

³⁵⁰ Αυτές οι τρεις ιδέες του Λόγου, των οποίων η θεωρητική γνώση είναι αδύνατη, εκλαμβάνονται ως αιτήματα του Πρακτικού Λόγου και ως τέτοια «δεν προσφέρουν θεωρητική βεβαιότητα και υπόκεινται στη σχολαστική αμφιβολία». Βλ. Θεόδωρος Πενολίδης, *ό. π.*

³⁵¹ Βλ. Immanuel Kant, *The critique of judgement*, (1790), μτφρ. James Creed Meredith, London, Oxford University Press, μέρος II, 1952, σσ. 147-163.

³⁵² Βλ. Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, (1785), μτφρ. Γιάννη Τζαβάρα, Αθήνα-Γιάννινα, εκδ. Δωδώνη, 1984, σσ. 97-109.

³⁵³ Για τις απόψεις του Fichte για την πίστη και τη θρησκεία βλ. Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Fichte*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, σσ. 135-153.

³⁵⁴ Για τις απόψεις του Hegel για την πίστη και τη θρησκεία βλ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος «Η θρησκευτική πίστη και η φιλοσοφία» στο: G. W. F. Hegel, *Πίστη και γνώση ή η αναστοχαστική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην πληρότητα των μορφών της ως φιλοσοφία του Καντ, του Γιάκομπι και του Φίχτε*, μτφρ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Αθήνα, 2010, σσ. 24-33 του ίδιου «Αθήνα και Ιερουσαλήμ: Η κριτική του χριστιανισμού από τον Χέγκελ στην προ Ιένας περίοδο», στο: G. W. F. Hegel, *Πίστη και γνώση*, *ό. π.*, σσ. 33-45. Πρβλ. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", *Kritisches Journal der Philosophie*, τομ. 2, τευχ. 2, (1802).

³⁵⁵ Βλ. αναλυτικά Μιχ. Φ. Δημητρακόπουλου, *Hegel: Φαινομενολογία του πνεύματος, Ο «Πρόλογος» και η «Εισαγωγή» ως εισαγωγή στη φιλοσοφία του*, Αθήνα, Σ. Αθανασόπουλος-Ε. Παπαδάμη & ΣΙΑ Ε.Ε., 2007, σσ. 40 κ.ε.

³⁵⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 57.

ορισμένους, να στοιχειοθετούν αιρέσεις. Κατά τον Βράιλα, η φιλοσοφία δεν μπορεί να υποκαταστήσει τη θρησκεία, διότι «όσάκις τό ανθρώπινο πνεῦμα, ανεξαρτήτως πάσης θρησκευτικῆς ἐπιρροῆς, ἠθέλησε, μόνον, διὰ τῶν ἰδίων δυνάμεων, νά ἐξετάσῃ τήν ὕπαρξιν, τήν φύσιν καί τά προσόντα τοῦ Θεοῦ, κατήντησεν ἢ εἰς τόν πανθεισμόν, ἢ εἰς τόν ἰδανισμόν, ἢ εἰς τήν θεοποίησιν τῆς φύσεως»³⁵⁷.

Την έννοια του αληθινού Θεού ως ποιητή του κόσμου συναντά ο ερευνητής στον Ιουδαϊσμό να διατυπώνεται με μία φράση: «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός τόν οὐρανόν καί τήν γῆν»³⁵⁸ και να επαναδιατυπώνεται από τον Χριστιανισμό και από τον Απόστολο των εθνών με τη φράση: «ὁ Θεός ὁ ποιήσας τόν κόσμον καί πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καί γῆς κύριος ὑπάρχων»³⁵⁹. Για τον Βράιλα, η πίστη στην εξ αποκαλύψεως τριαδικότητα του χριστιανικού Θεού του Ευαγγελίου δεν αμφισβητεῖται καμία στιγμή στην όλη εξέλιξη του φιλοσοφικού στοχασμού του³⁶⁰. Ενδιαφέρεται όμως ταυτόχρονα να έχει να παρουσιάσει ορισμένα λογικά ερείσματα της πίστης του. Και αυτά αναζητά στη φιλοσοφία την οποία αναγνωρίζει ως επιστήμη, καθόσον υποστηρίζει πως: «Ὁ ἄνθρωπος δέν δύναται νά ἐξέλθῃ ἑαυτοῦ. Ἦ πρέπει νά παραδεχθῶμεν ὅτι ἔλαβε δι' ἀποκαλύψεως ὅλας τὰς ἀληθείας, ὅσας δύναται νά γνωρίσῃ κατὰ τήν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ πρόσκαιρον διαμονήν του, καί τότε πᾶσα φιλοσοφία καί πᾶσα ἐπιστήμη εἶναι περιττή, ἢ πρέπει νά ὁμολογήσωμεν ὅτι δύναται διὰ τῆς ὀρθῆς χρήσεως τῶν νοητικῶν του δυνάμεων νά ἀνακαλύψῃ νέας ἀληθείας καί νέας ἐπιστημονικάς ἀρχάς πρὸς ἀτομικήν καί κοινωνικήν τελειοποίησιν καί εὐημερίαν»³⁶¹. Με το επιχείρημα ὅτι ὀπισθεν της ἀνάπτυξης κάθε επιστήμης ὑπάρχει πίστη που εἶναι «οὐ μόνον ἡ πηγὴ τῆς ἐπιστημονικῆς ἀληθείας, ἀλλά καί τό μέσον τῆς εὐρέσεως αὐτῆς καί ἀποδείξεως»³⁶² επιχειρεῖ να στηρίξει τη σύνδεση Λόγου και πίστης ως βάση της φιλοσοφικῆς ἐρευνας για ἀναζήτηση της ἀλήθειας³⁶³.

Ὁ Βράιλας δέν καταφεύγει στην πίστη λόγω της ἀνεπάρκειας του Λόγου ὅπως, για παράδειγμα, ο σκεπτικός Bayle³⁶⁴, ο οποίος υποδεικνύει την πίστη ως τον μόνο οδηγό για τη γνώση. Εμπιστεύεται τον ἀνθρώπινο Λόγο και με βάση αὐτόν ἐλέγχει τις ἀπαντήσεις που ἔχουν δοθεῖ και ἔτσι επιχειρεῖ να μορφώσει το δικό του φιλοσοφικό

³⁵⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4B, σ. 81.

³⁵⁸ Ὁ. π., σσ. 47, 81 και *Γένεσις*, 1, 1, σ. 23.

³⁵⁹ Βλ. *Πράξεις Ἀποστόλων*, κεφ ιζ', 24, σ. 476.

³⁶⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 194-195.

³⁶¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, ὁ. π., σ. 20.

³⁶² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σ. 22.

³⁶³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, ὁ. π., σ. 147: «Ἵστε ἄνευ τῆς πίστεως ὅτι Θεός ὑπάρχει, οὐδεμία ἀλήθεια ὑπάρχει, οὔτε ἀνακαλύπτεται, οὔτε ἀποδεικνύεται ἡ πίστις αὕτη εἶναι ὁ κρῖκος, ἐξ οὗ ἢ ἄλλυσις πασῶν τῶν ἀληθειῶν ἐξαρτᾶται».

³⁶⁴ Βλ. P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, .τ. 2, Rotterdam, 1695, σ. 97.

σύστημα. Ωστόσο, δεν αμφισβητεί την αποκάλυψη της αλήθειας για την έννοια και την φύση του Θεού που διακηρύσσει ο Χριστιανισμός, εφόσον πρόκειται για ιστορικό γεγονός, πράγμα που δεν μπορεί να αγνοηθεί. Ως εκ τούτου, ο φιλόσοφος που αναλαμβάνει να εξετάσει το θέμα οφείλει, σύμφωνα με τον Βράιλα, πρωτίστως να επιδείξει «σέβας»³⁶⁵. Συνεπώς, η φιλοσοφία, ή η θεοσοφία, δηλαδή η επιστήμη του Θεού, όπως ονομάζει ο Βράιλας τον τομέα της φιλοσοφίας που εξετάζει τα θέματα που άπτονται της έννοιας του Θεού, έρχεται απλώς να συνδράμει τη θρησκεία, συλλέγοντας τις διάφορες αποδείξεις περί της ύπαρξης του Θεού και αναζητώντας τα «προσόντα» του Θεού και τις «σχέσεις» αυτού προς τον άνθρωπο και τον κόσμο³⁶⁶. Ο ρόλος της είναι σπουδαίος ορισμένως, διότι συνεπικουρεί τη θρησκεία, προσφέροντας ερείσματα στους πιστούς, και λογικές αποδείξεις σε όσους δεν πιστεύουν³⁶⁷, καθόσον η «έννοια τοῦ ἀληθοῦς Θεοῦ δέν εἶναι προϊόν τῆς φιλοσοφίας ἀλλ' εἶναι δῶρον τῆς θρησκείας»³⁶⁸.

Τον κλονισμό της πίστης αποδίδει ο Βράιλας στην «ἀτέλεια τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος» και στην «ἀσθένεια τῆς ἀνθρωπίνης καρδιάς»³⁶⁹. Και ο μόνος τρόπος, υποστηρίζει ο φιλόσοφος, που εξασφαλίζει την ενδυνάμωση της είναι η «ὀρθή χρῆσις καί ἐξάσκησις τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου»³⁷⁰. Η θέση αυτή εμπεριέχει μία αντίφαση και μία παραδοξότητα. Ο φιλόσοφος καταφεύγει στον λόγο για να αντιμετωπίσει προβλήματα που η ανεπάρκεια του ίδιου του Λόγου γεννά. Ωστόσο δεν είναι ο μόνος που υποπίπτει σε τέτοιες αντιφάσεις. Ο Pascal, για παράδειγμα, ενώ υποστηρίζει την άποψη ότι ο Λόγος είναι εντελώς ανίσχυρος και, άρα, ότι είναι αδύνατο να εγγυηθεί οποιαδήποτε βεβαιότητα με τις δικές του μόνο προσπάθειες και εξ αυτού οδηγείται στην άνευ όρων παράδοσή του στην πίστη, επιχειρεί στη συνέχεια να αποδείξει με τα εργαλεία που παρέχει ο Λόγος την αναγκαιότητα ακριβώς αυτής της παράδοσης³⁷¹. Μόνη έξοδος διαφυγής από το αδιέξοδο είναι να δεχθεί κάποιος το δόγμα περί της πτώσης του ανθρώπου και της δυαδικότητας της ανθρώπινης φύσης, που αποτελεί στίγμα αλλά και εν ταυτώ χάρισμα της ανθρώπινης φύσης.

³⁶⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 83.

³⁶⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σσ. 193-194.

³⁶⁷ *Ο. π.*, σσ. 24-25, 50-51.

³⁶⁸ *Ο. π.*, σ. 82.

³⁶⁹ *Ο. π.*, σ. 25.

³⁷⁰ *Αυτόθι*.

³⁷¹ Βλ. Pascal, *Pensées*, τ. I, Paris, Ernst Flammarion, Editeur, 1670, σ. 98 και σσ. 107-112.

2.4 Η ύπαρξη του κακού ως πρόκληση για το βραϊλιανό εκλεκτικισμό

Η νέα θεολογία, με τους πιο σημαντικούς εκπροσώπους στη Γερμανία, θεωρεί την ιδέα του προπατορικού αμαρτήματος ως παράλογη, ως προσβολή στους νόμους της λογικής και της ηθικής. Η άποψη ότι ο άνθρωπος με την πτώση απώλεσε δια παντός την ικανότητα να φθάσει στο καλό και στην αλήθεια χωρίς τη θεϊκή χάρη απορρίπτεται κατηγορηματικά. Ο νέος αυτός τρόπος σκέψης συνετέλεσε στη διαμόρφωση του Προτεσταντισμού, ο οποίος έγινε η θρησκεία της ελευθερίας, την αληθινή φύση και ουσία της οποίας εκφράζει ο Hegel στη φιλοσοφία της ιστορίας³⁷². «Η θεωρία του Kant περί του «ριζικός κακού» στην ανθρώπινη φύση, η ερμηνεία που δίνει στο προπατορικό αμάρτημα καθώς και στην ιδέα της δικαίωσης, η έννοιά του περί βασιλείας του Θεού και η αντιθετική διάκρισή του μεταξύ νόμων καθαρά ηθικών αφενός και «κατά το ειωθός» αφετέρου, όλα αυτά αφορούν σε ένα και μοναδικό θεμελιώδες φιλοσοφικό ερώτημα και σε αυτό βρίσκουν τη αληθινή ενότητά τους. Παντού σ' αυτές τις θεωρίες πρόκειται, κατά τον Kant, «για επιμέρους στοιχεία και για επιμέρους αναπτύξεις της έννοιας της ελευθερίας», υποστηρίζει ο Κασσίρερ³⁷³.

Ο Thomas Reid τοποθετείται στο ζήτημα περί της ύπαρξης του κακού με μετριοπαθή τρόπο. Δεν τάσσεται ούτε με εκείνους που υποστηρίζουν το δόγμα της αναγκαιότητας ούτε με εκείνους που υποστηρίζουν το δόγμα της ελευθερίας και γενικά υποστηρίζει ότι οι ακραίες θέσεις κάθε είδους πρέπει να αποφεύγονται. Κατά τον Reid, ο Θεός έχει πλάσει έτσι τον άνθρωπο ώστε η συνείδησή του να διακρίνει το καλό από το κακό και να αισθάνεται γαλήνη και χαρά όταν πράττει το καλό και αντίστοιχα ενοχή και απαξία όταν πράττει το κακό. Το κακό υπάρχει όχι διότι ο Θεός το επιτρέπει, αλλά διότι δεν παρεμβαίνει να το εμποδίσει να διαπραχθεί. Έτσι, διασφαλίζεται η ελευθερία της ανθρώπινης βούλησης. Η αγαθότητα του Θεού ενθαρρύνει το καλό και συγχωρεί εκείνον που διαπράττει το κακό αλλά μετανοεί³⁷⁴.

Ο Βράιλας, στην απόπειρά του να ερμηνεύσει τη συχνότητα του κακού στον κόσμο θέτει ως προϋπόθεση το ότι ο άνθρωπος καθώς και όλα τα όντα αφενός μεν οφείλουν την ύπαρξή τους στον Θεό, και αυτή μόνη η ύπαρξη είναι το σπουδαιότερο δώρο που οφείλει ο άνθρωπος στον δημιουργό, αφετέρου δε, ότι όλα τα όντα, και μάλιστα ο άνθρωπος, έχουν ένα σκοπό προς τον οποίο τείνουν, την τελείωση. Ως κύρια

³⁷² Βλ. Ernst Cassirer, *ό. π.*, σ.156

³⁷³ Βλ. Έρνστ Κασσίρερ, *Καντ η ζωή & το έργο του*, μετ. Σταμάτης Γερογιωργάκης, Αθήνα, Ίνδικτος, 2001, σ. 560.

³⁷⁴ Βλ. Thomas Reid, "Essays on the active powers of the human mind", στο: Sir William Hamilton, (ed.), *The works of Thomas Reid*, τ. 2, Edinburgh, Thoemmes Press, 1999, σσ. 632-636.

αιτία της εμφάνισης του κακού, σε ό,τι αφορά στον άνθρωπο, ο Βράιλας θεωρεί την αδυναμία επιμελημένης χρήσης ή την κατάχρηση των μέσων που του εδόθησαν για την επίτευξη του προορισμού του. Η «ἀκρασία περί τάς σωματικάς ἡδονάς»³⁷⁵, «ἡ ἀπροσεξία ὡς πρὸς τὴν νόησιν»³⁷⁶ και «ἡ κακή χρῆσις τῆς ἠθικῆς ἐλευθερίας»³⁷⁷ οδηγούν, κατά τον φιλόσοφο, σε ἔξεις που αλλοιώνουν την αρχική, αληθινή φύση του ανθρώπου και επιφέρουν κακά όχι μόνο στο άτομο που τις αποκτά αλλά και στους απογόνους του³⁷⁸. Ἐτσι, συντελείται μια ἔμμεση μεταβίβαση των κακῶν κατ' ἔθος ἐπιλογῶν στις ἐπόμενες γενεές και, κατά συνέπεια, μία διαιώνιση του κακού. Με αυτό τον τρόπο ἐρμηνεύεται, κατά τον Βράιλα, και ἡ ἔννοια του προπατορικοῦ αμαρτήματος. Πρόκειται για μια ἀπόπειρα ἐκλογίκευσης τῆς θεωρίας τῆς μετάδοσης ἀπὸ γενεά σε γενεά του Προπατορικοῦ αμαρτήματος, χωρίς ὡστόσο να ἀμφισβητεῖται πλήρως τὸ κύρος τὸ ὁποῖο του προσδίδει τὸ γεγονός ὅτι ἀποτελεῖ κομβικὸ σημεῖο ἀναφορᾶς στις «Ἱερές Βίβλους»³⁷⁹.

Ὁ Βράιλας, κινούμενος στο να ἀποκλείσει ἐξίσου τὸν σκεπτικισμό και τὸν δογματισμό, ἀποπειράται να ἰσορροπήσει σε θέσεις που δεν θα προσβάλλουν τις Γραφές ἀλλά και δεν θα μποροῦν να κατηγορηθοῦν για τυφλὸ δογματισμό. Ὅσον ἀφορᾶ στην πίστη ἀφενός, αὐτή εἶναι, κατά τον Βράιλα, ἀρρηκτα συνδεδεμένη με τὸν Λόγο, ὥστε «οὔτε λόγος ἄνευ πίστεως οὔτε πίστις ἄνευ λόγου»³⁸⁰. Πίστη και Λόγος συμπλέκονται με τρόπο που εἶναι δύσκολο, ἀν ὄχι ἀδύνατο, να ὀρισθεῖ ποιο ἀπὸ τα δύο ἔχει προτεραιότητα ἐναντι του ἄλλου³⁸¹. Κατά τον Βράιλα, «ὁ λόγος εἶναι οὐσιωδῶς πίστις»³⁸² και ὁ ἴδιος αὐτὸς Λόγος φωτίζει τὴν πίστη στις ἐξ ἀποκαλύψεως ἀλήθειες³⁸³. Ἡ «Ἀποκάλυψις καὶ ἡ φιλοσοφία, ἡ πίστις καὶ ὁ λόγος, ἡ παράδοσις καὶ ἡ ἐλευθέρα ἐξέτασις καὶ ἔρευνα τοῦ πνεύματος, συναρμολογοῦνται, ὥστε ἀποτελοῦσιν ἓν μόνον σύστημα»³⁸⁴, ὅπως και κατά τὴν ἀποψη τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας ὁμοίως και για τὸν Βράιλα, καθόσον κατά τὴν ἀποψη του «ἡ φιλοσοφία εἶναι προπαρασκευὴ καὶ ἐπιβεβαίωσις τῆς θρησκείας»³⁸⁵.

³⁷⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4B, σ. 130

³⁷⁶ *Αὐτόθι*.

³⁷⁷ *Αὐτόθι*.

³⁷⁸ *Αὐτόθι*.

³⁷⁹ *Αὐτόθι*.

³⁸⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 6, σ. 49.

³⁸¹ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σ. 69: «Ὁ λόγος δυνάμει τῶν ἰδίων ἀρχῶν τὸν ἠθικὸν νόμον ὡς βούλημα Θεοῦ ἐπιβάλλει εἰς τὴν ἐλευθέραν θέλησιν τοῦ ἀνθρώπου».

³⁸² Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 6, σ. 49

³⁸³ *Αὐτόθι*.

³⁸⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4B, σ. 49

³⁸⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4B, σ. 49. Τὴν ἀποψη του αὐτῆ ο Βράιλας τὴν διατυπώνει και στο *Δοκίμιο*. Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 16, ὅπως ἔχει προαναφερθεῖ στην παρούσα ἐργασία σ. 79.

Το κακό, από την άλλη πλευρά, ορίζεται από τον Βράιλα ως «ἀχώριστον παντός πλάσματος ἔλλειμμα», ως «κατ' ἀνάγκην καὶ ἄφευκτος ἀτέλεια ἢ ἐνυπάρχουσα φύσει εἰς πᾶν ὅ,τι ἐπλάσθη, εἰς πᾶν ὅ,τι δὲν εἶναι Θεός»³⁸⁶. Ορίζεται σε αντιδιαστολή με το αγαθό, το οποίο είναι η εκπλήρωση του προορισμού των όντων. Όταν ο προορισμός αυτός δεν εκπληρώνεται, ή δεν εκπληρώνεται εντελώς, τουλάχιστον κατά το πώς νοείται κάθε φορά η εκτέλεση του προορισμού, τότε, κατά τον Βράιλα, υπάρχει το κακό. Το κακό είναι ατέλεια του αγαθού, στέρηση ή περιορισμός, «συμβεβηκός τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ὁποῖον παρυφίσταται τῷ ἀγαθῷ» κατά τους Στωϊκούς, θέση που ο Βράιλας δέχεται ως αληθινή³⁸⁷.

Ανασκευάζοντας την θεωρία της κατάταξης του κακού σε τρεις κατηγορίες, του μεταφυσικού, του ηθικού και του υλικού, την οποία εισηγήθη ο Leibnitz, ο Βράιλας υποστηρίζει πως, εφόσον το κακό παρακολουθεί το αγαθό, το οποίο είναι τόσων ειδών όσα και τα όντα, συνεπάγεται πως η κατάταξη των κακών θα πρέπει να γίνει κατά την κατάταξη των όντων. Ωστόσο, καταλήγει ο Βράιλας, με σχολαστική παρατήρηση όλων των δυνατών κακών, αντιλαμβάνεται κάποιος ότι το κακό ανάγεται σε μία και μόνη αρχή και πηγή, την ατέλεια της πεπερασμένης φύσης των όντων, τη φυσική και αναγκαία κατάσταση του πεπερασμένου³⁸⁸. Η άποψη αυτή ως έναν βαθμό φαίνεται να εμπεριέχει μία ορισμένη καντιανή επιρροή, εφόσον κατά τον Kant η αιτία του κακού εντοπίζεται στον χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης³⁸⁹. Για τον Kant, το κακό είναι αναγκαίο³⁹⁰, εφόσον χωρίς αυτό δεν θα υπήρχε ηθική ευθύνη. Ο άνθρωπος διαθέτει ελευθερία της βούλησης, και γι' αυτό εναπόκειται στον ίδιο να αντισταχθεί στο κακό και να το πολεμήσει³⁹¹.

Για τον Βράιλα, το κακό ως ατέλεια της πεπερασμένης φύσης των όντων ανάγεται στο θέμα της δημιουργίας. Στο υποθετικό ερώτημα αναφορικά με το γιατί ο Θεός, αν και άπειρος, παντοδύναμος, πάνσοφος, πανάγαθος έπρεπε να δημιουργήσει

³⁸⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 196.

³⁸⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 119.

³⁸⁸ *Ο. π.*, σσ. 99, 119-122.

³⁸⁹ Βλ. Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, *ό. π.*, σ. 49: «Ο άνθρωπος αισθάνεται μέσα του μια αντίδραση προς όλες τις επιταγές του καθήκοντος, που η λογική τις παριστάνει τόσο αξιοσέβαστες, και αυτή η αντίδραση προέρχεται από τις φυσικές του ανάγκες και τις ροπές του».

³⁹⁰ Ο Βράιλας φαίνεται πως συμφωνεί, αφού σημειώνει: «Ότι δε τά πάθη, κατά τήν γενικωτέραν έννοιαν τῆς λέξεως, συντείνουσιν εἰς ἀνάπτυξιν, συντήρησιν καὶ τελειοποίησιν τῆς ἀνθρωπότητος, τοῦτο εἶναι ἀναντίρρητον». Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 99.

³⁹¹ Ανάγκη είναι και η θέση του Βράιλα όταν εξετάζει το θέμα της θείας Πρόνοιας, αφού υποστηρίζει ότι: «Ανάγκη νά ἤμεθα πρῶτον βέβαιοι ὅτι οὐδέν τῶν ἐφ' ἡμῖν παραλείψαμεν, δι' οὗ ἡδυνάμεθα ἢ ν' ἀποφύγομεν ἢ νά μετριάσωμεν αὐτό τό κακόν κατά τοῦ ὁποῖου παραπονούμεθα ἄνάγκη, ἐπομένως, πρὶν ἀποφανθῶμεν, καί κατηγορήσωμεν διά τό κακόν τοῦτο αὐτόν τόν ποιητήν καί δωρητήν τῆς ὑπάρξεως ἡμῶν καί ὄλων τῶν ἀγαθῶν, ἀνάγκη, πρότερον, νά ἐξετάσωμεν ἕαν ἡμεῖς αὐτοί ἐπράξαμεν ὅσα ὠφελομεν, ἢ ἡδυνάμεθα, εἴτε πρὸς ἀπομάκρυνσιν εἴτε πρὸς μετριάσιν αὐτοῦ τοῦ κακοῦ», βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 128.

όντα ατελή και στο πώς συμβιβάζεται η αγαθότητά του με την ύπαρξη του κακού, ο Βράιλας απαντά διαφορετικά από τον Leibnitz. Ο Leibnitz υποστηρίζει πως ο Θεός, ως εκ της φύσεως του, θα πρέπει να δημιουργήσει τον καλύτερο και τον πληρέστερο από τους κόσμους που μπορούν να υπάρξουν. Συνεπώς, το κακό που αποτελεί συστατικό του κόσμου μέσα στον οποίο διαβιούμε, δεν θα μπορούσε να μην υπάρχει ή να εξαλειφθεί, διότι τότε ο κόσμος, εφόσον θα του έλειπε κάτι, θα ήταν ελλιπής και κατ' επέκταση, δεν θα ήταν ο καλύτερος δυνατός κόσμος, πράγμα που θα ήταν αντίθετο με την τέλεια φύση του³⁹².

Ο Βράιλας, αντίθετα, δεν φαίνεται να θεωρεί την ύπαρξη του κακού στοιχείο που καταδεικνύει την πληρότητα του κόσμου της αισθητηριακής εμπειρίας, αλλά χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός πεπερασμένου κόσμου³⁹³ που έπρεπε να διακρίνεται από το άπειρο, εφόσον το δεύτερο συνεπάγεται την τελειότητα και είναι ιδιότητα του Θεού. Σε αντίθετη περίπτωση, θα έπρεπε ο κόσμος μας να είναι άπειρος, πράγμα αδύνατο, εφόσον «η ιδέα δύο απείρων είναι αντιφατική»³⁹⁴. Συνεπώς, η απάντηση που δίδει συνοψίζεται στο ότι ο κόσμος καλώς έχει ως έχει, διότι ως δημιουργήμα δεν θα μπορούσε να εξισωθεί με τον Θεό, εφόσον στη σχέση δημιουργός- δημιουργήμα, το δημιουργήμα είναι σε μόνιμη κλίμακα κατώτερο του δημιουργού³⁹⁵. Πρόκειται για μια επίσης αξιωματική τοποθέτηση, με ανθρωπομορφικές ρίζες, στη βάση του Θεού ως ποιητή των πάντων και ανωτέρου όντος και στην παραδοχή του Θεού ως απείρου όντος.

Ο άνθρωπος, ως μέρος της δημιουργίας, έχει τα χαρακτηριστικά του πεπερασμένου όντος με τη διαφορά, ότι είναι προικισμένος με τον Λόγο που μπορεί να τον βοηθήσει να διακρίνει το καλό από το κακό, και το πραγματικό κακό από αυτό που ονομάζει κακό η ανθρώπινη φαντασία, όπου εδράζεται η δεισιδαιμονία³⁹⁶. Χάρη στον Λόγο, ο άνθρωπος έχει συνείδηση του πεπερασμένου της φύσης του που τον οδηγεί σε μια διαρκή ενατένιση του τέλειου και του άπειρου, δηλαδή του Θεού, έτσι που να θέτει ερωτήματα σχετικά με τη θεία πρόνοια και τη δίκαιη κατανομή των αγαθών στους ανθρώπους εκ μέρους του Θεού³⁹⁷. Κατά τον Βράιλα, όμως, ο άνθρωπος δεν δικαιούται να κρίνει το πώς σχεδίασε ο Θεός τον κόσμο και πόσο μάλλον να απαιτήσει να

³⁹² Βλ. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, A. Farrer (ed.), E. M. Huggard (transl.), La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1985.

³⁹³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ.123.

³⁹⁴ *Αυτόθι*.

³⁹⁵ *Ο. π.*, σσ. 123-124.

³⁹⁶ *Ο. π.*, σσ. 125-126.

³⁹⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 126

ανατρέψει ή να αντικαταστήσει την τάξη την οποία συνέλαβε ο Θεός με ό,τι εκείνος θα του υπαγόρευε³⁹⁸. Και τούτο, όχι μόνο διότι είναι οντολογικά ελάχιστος έναντι του Θεού αλλά και επειδή οι επιθυμίες και ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνονται οι άνθρωποι την τάξη ποικίλουν σε τέτοιο βαθμό, ώστε να είναι αδύνατη οποιαδήποτε συμφωνία. Συνεπώς, καταλήγει ο φιλόσοφος, οποιαδήποτε κριτική της θείας πρόνοιας είναι ανυπόστατη και αδικαιολόγητη και ο ισχυρισμός, ότι έχουμε το δικαίωμα να συστήσουμε απέναντι στο Θεό «δοσοληψία» και «ύπολογισμούς αγαθῶν καὶ κακῶν», παράλογος³⁹⁹.

Στο σημείο αυτό η επιχειρηματολογία του Βράιλα αναπτύσσεται βιαστικά και, προφανώς ως τέτοια, ενέχει στοιχεία ασάφειας. Για παράδειγμα, η έννοια της τάξης δεν ορίζεται σαφώς. Χρησιμοποιείται άλλοτε με όρους κοινωνικούς και άλλοτε με όρους φυσικής. Δεν είναι προφανές για ποία τάξη εκφέρει λόγο ο φιλόσοφος, όταν, για να ισχυροποιήσει το επιχειρήμά του, επικαλείται την ασυμφωνία των ανθρώπων ως προς την έννοια της τάξης και, άρα, την αδυναμία τους να την επιβάλλουν. Το επιχειρήμα του εδώ δεν μπορεί να θεωρηθεί έγκυρο αλλά μάλλον σόφισμα. Επιπλέον, στον διαλογισμό του φιλοσόφου φαίνεται πως η ηθική παρεισφρέει στο έργο και την εφαρμογή της λογικής. Κατ' αρχάς η προκείμενη ότι ο Θεός προίκισε με τον Λόγο τον άνθρωπο εκλαμβάνεται αξιωματικά ως αληθής και κατά συνέπεια τίθεται σε αμφισβήτηση η εγκυρότητα του συμπεράσματος. Αλλά και εάν ακόμη εκληφθεί ως αληθής, η πρόταση ότι ο άνθρωπος ως πεπερασμένο ον δεν δικαιούται να κρίνει τις βουλές του Θεού και ότι ο Λόγος πρέπει να εφαρμόζεται εντός ορίων, ενέχει στοιχεία που εμπίπτουν στον χώρο της ηθικής μάλλον παρά της καθολικής εφαρμογής της καθαρής λογικής.

Είναι εντέλει το κακό η απουσία του καλού και η συνειδητή άρνηση μέθεξης στο θείο από την πλευρά του ανθρώπου ή κάποια κληρονομική «ασθένεια»; Αν ισχύει το τελευταίο οδηγούμεθα σε μια εξαιρετικά μονομερή άποψη, η οποία αδιαφορεί για την πολύ-παραγοντική αιτιολογία των καταστάσεων και υπό συνθήκες θα μπορούσε να θεωρηθεί επικίνδυνα ολοκληρωτική, ανάλογη των ιεροεξεταστών και πολύ λιγότερο επιστημονική, καθόσον στηρίζεται σε διάσπαρτες παρατηρήσεις και αυθαίρετα συμπεράσματα, σε μια εποχή που ήδη είχαν διατυπωθεί βασικές κοινωνιολογικές θέσεις, με τις οποίες ο φιλόσοφος πιθανολογούμε ότι είχε έλθει σε επαφή λόγω των σπουδών του στην Ευρώπη.

³⁹⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 127

³⁹⁹ *Αυτόθι*.

Το ζήτημα της ύπαρξης του κακού στον κόσμο, στη βραϊλιανή θεωρία, συνδέεται άμεσα με το θέμα της Θείας Πρόνοιας. Πεποίθηση του φιλοσόφου είναι ότι ο κόσμος υπάρχει και λειτουργεί βάσει ενός σχεδίου στο πλαίσιο της Θείας Πρόνοιας. Ο άνθρωπος, ενταγμένος στο «Προνοιακό» σχέδιο, αποτελεί τον αγωγό μέσω του οποίου αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί, εφόσον η Πρόνοια εντοπίζεται στο πνεύμα του ανθρώπου ακόμη και εν αγνοία του. Τίθεται δηλαδή η οπτική της *a priori* ενύπαρξης της. Στον Βράιλα, η Πρόνοια δημιουργεί τον ηθικό νόμο και τελικά ταυτίζεται μ' αυτόν, καθώς «Ὡσαύτως καί ἡ πράξις, ἡ ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου, ἡ κοινωνική ἀνάπτυξις, ..., καί ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ ἀνθρώπου, ἐνστιγματικῶς πως μαρτυρεῖ τὴν ἐν τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὕπαρξιν ἠθικοῦ τινός νόμου, ὅστις διέπει τὸν ἄνθρωπον, τὴν κοινωνίαν, τὴν ἱστορίαν..., δηλαδή εἰς τινὰ θεϊὰν πρόνοιαν»⁴⁰⁰.

Στο πλαίσιο της Θείας Πρόνοιας εντάσσονται κατά τον Βράιλα και οι διάφορες «ἀναστατώσεις» της φύσης, τα ακραία δηλαδή καιρικά φαινόμενα που έχουν τρομακτικές επιπτώσεις στον ανθρώπινο βίο. Κατά τον φιλόσοφο, αποτελούν «ἀναγκαῖον ἀποτέλεσμα αὐτῆς τῆς ὑπάρξεως τοῦ κόσμου, εἶναι καί αὐταί μόρια τῆς καθολικῆς τάξεως, στοιχεῖα τῆς σοφωτάτης καί καλλίστης διακοσμήσεως τῆς ὕλης»⁴⁰¹, και εκλαμβάνονται ως εξαιρέσεις, αταξίες οι οποίες ουδόλως θέτουν υπό αμφισβήτηση τη σοφία και την αγαθότητα που ενυπάρχουν στη φύση⁴⁰². Η αρμονία και η πρόνοια της φύσης εξηγούνται και δικαιολογούνται με βάση τον κανόνα και βέβαια όχι τις εξαιρέσεις, «τό κακό εἶναι μόριο τῆς καθολικῆς τάξεως τοῦ παντός, εἶναι καί τοῦτο μέσον πρὸς πραγματοποίησιν ἄλλου μείζονος ἀγαθοῦ ἢ πρὸς ἀποφυγὴν ἄλλου μείζονος κακοῦ»⁴⁰³.

Και αυτά τα επιχειρήματα υστερούν σε αυστηρά λογική ανάπτυξη. Δεν εξηγείται για παράδειγμα πώς το κακό είναι «μέσον πρὸς πραγματοποίησιν ἄλλου μείζονος ἀγαθοῦ ἢ πρὸς ἀποφυγὴν ἄλλου μείζονος κακοῦ» αλλά και πώς έννοιες όπως «σοφία» και «ἀγαθότητα» μπορούν να αποδίδονται στη φύση με όρους λογικής. Είναι και εδώ εμφανής η παρουσία της πίστης ως παράμετρος που επηρεάζει την αντικειμενική και καθαρή χρήση και εφαρμογή του Λόγου, την οποία υποστηρίζει ότι εφαρμόζει ο φιλόσοφος. Διακρίνεται εδώ μια ατολμία ή απροθυμία εκ μέρους του φιλοσόφου να προχωρήσει σε οποιαδήποτε περαιτέρω αμφισβήτηση, επιλογή που υπαγορεύεται από την εκ βαθέων χριστιανική συνείδησή του. Ωστόσο, επειδή υπήρξε

⁴⁰⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 86.

⁴⁰¹ *Ο. π.*, σ. 133.

⁴⁰² *Αυτόθι*

⁴⁰³ *Ο. π.*, σ. 118.

πολιτικός, πιθανόν η στάση του αυτή να σχετίζεται και με την ανάγκη τήρησης ισορροπιών στην κοινωνία της εποχής του, ένα ζήτημα που χρήζει περαιτέρω μελέτης, αλλά υπερβαίνει τους σκοπούς της παρούσας διατριβής.

2.5. Η βραϊλιανή απόδειξη της ύπαρξης του Θεού

Ο Θεός αποτελεί τη συστατική έννοια, την αναγκαία προϋπόθεση της θρησκείας. Χωρίς την έννοια του Θεού καμιά θρησκεία δεν είναι δυνατόν να υπάρξει. Το βασικό ερώτημα ως προς τον Θεό γενικά, ανεξάρτητα από τη θρησκεία της οποίας αποτελεί συστατική έννοια, αφορά στην ύπαρξή του, στο αν πράγματι υφίσταται. Οι αποδείξεις, οι οποίες έχουν διατυπωθεί για την ύπαρξη του Θεού, μπορούν να ταξινομηθούν σε τέσσερις κατηγορίες: στις λογικής, κοσμολογικής, τελολογικής, και ηθικής μορφής αποδείξεις⁴⁰⁴. Ήδη από τον Μεσαίωνα, στο πλαίσιο του διαλόγου για την ύπαρξη του Θεού, ένα από τα προβλήματα που ετέθησαν, αφορούσε στο αν η έννοια ενός όντος συνεπάγεται κατ' ανάγκην την ύπαρξη του όντος αυτού. Ο Βράιλας συνεχίζει αυτόν τον διάλογο και επιχειρεί να ανασκευάσει την οντολογική απόδειξη για την ύπαρξη του Θεού που υιοθετεί ο Descartes.

Την οντολογική απόδειξη, υπό αυστηρά συστηματικούς όρους, περί της ύπαρξης του Θεού πρώτος εισηγήθηκε ο άγιος Άνσελμος του Καντέρμπουρν, Άγγλος θεολόγος και φιλόσοφος (1033-1109) στο έργο του *Proslogion*⁴⁰⁵. Ο Άνσελμος επεχείρησε να συναγάγει την ανάγκη της ύπαρξης του Θεού από την ουσία του τελευταίου. Σύμφωνα με τον ορισμό της έννοιας ή της ουσίας του Θεού, ο Θεός είναι ένα τέλειον, από το οποίο, ως εκ της τελειότητάς του, δεν μπορεί να λείπει τίποτα και, φυσικά, ούτε η ύπαρξη. Γενικότερα, οι οντολογικές αποδείξεις περί της ύπαρξης του Θεού σκοπεύουν να δείξουν πως από τη στιγμή που συλλαμβάνει το νοούν υποκείμενο την ιδέα του Θεού, δεν μπορεί να αρνηθεί την αντικειμενική ύπαρξη αυτού. Η εγκυρότητα της οντολογικής απόδειξης του Άνσελμου ημφισβητήθη από τον Γκαουνίλο⁴⁰⁶ ήδη την εποχή που διευτώθη, δηλαδή, τον ενδέκατο αιώνα. Ο Γκαουνίλο παρατήρησε ότι είναι άλλο πράγμα να ισχυριστεί κάποιος ότι υπάρχει κάτι στη νόησή του και να το περιγράψει και άλλο πράγμα να υποστηρίξει ότι αυτό που σκέπτεται υπάρχει, επίσης, στην πραγματικότητα. Εδώ ακριβώς τίθεται ένα από τα κύρια θέματα του ρεαλισμού. Αργότερα, τον δέκατο-τρίτο αιώνα, η οντολογική

⁴⁰⁴ Βλ. Θεοδόσης Πελεgrίνης, *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Αθήνα, Ελληνικά γράμματα, 2004, σ.267. Ο Ακινάτης προτείνει τις πέντε οδούς απόδειξης της ύπαρξης του Θεού. Βλ. σχετικά Θωμά του Ακινάτου, *Σούμμα Θεολογική*. Εξελληνισθείσα υπό Ιωάννου Ν. Καρμίρη. Τόμος Α'. Εν Αθήναις, 1935, σσ. 80-83. Πβλ. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*. Cura et studio Sac. Petri Caramello. Cum textu ex recensione Leonina. Tomus I. Pars Prima et Prima Secundae, Italy, Marietti, σσ. 12-13.

⁴⁰⁵ Βλ. Anselm of Canterbury, *Proslogion*, Μετάφραση από τα Λατινικά από τον M. J. Charlesworth, Oxford, Clarendon, 1965.

⁴⁰⁶ Βλ. John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism, Arguments for and against the existence of God*, New York, Oxford University Press, 1982, σσ. 49-53.

απόδειξη απερρίφθη από τον Θωμά τον Ακινάτη⁴⁰⁷ ως μη έγκυρη, εφόσον κατά την άποψή του η διάκριση μεταξύ ύπαρξης και ουσίας δεν ισχύει. Στην οπτική του, η ίδια η ουσία του Θεού είναι η ύπαρξή του.

Ο Descartes επαναφέρει την οντολογική απόδειξη περί της ύπαρξης του Θεού ως έρεισμα του φιλοσοφικού συστήματός του. Ενώπιον της αμηχανίας που γεννά η σκέψη πως, ακόμη και αν κάποιος μπορεί να είναι βέβαιος για την ύπαρξη του εαυτού του, τίποτε δεν αποκλείει, όσα παρατηρεί πέριξ του, στην πραγματικότητα να τα ονειρεύεται ή κάποιος κακός δαίμων να τον εξαπατά, επικαλέσθη την ύπαρξη του Θεού. Υπεστήριξε, συγκεκριμένα, ότι η ψυχή μας είναι εφοδιασμένη με ορισμένες έμφυτες ιδέες ή έννοιες, μεταξύ των οποίων υπάρχει η αρχή της τελειότητας, η οποία παραπέμπει σε ένα τέλειον, καθόσον δεν μπορεί αυτή παρά να έχει δημιουργηθεί από ένα τέλειον και όχι από τους ίδιους τους ανθρώπους που είναι ατελείς⁴⁰⁸.

Η συλλογιστική του Descartes γίνεται αντικείμενο κριτικής από τον Βράιλα και πέριξ αυτής αναπτύσσει τα δικά του επιχειρήματα αναφορικά με την ύπαρξη του Θεού. Ο Επτανήσιος φιλόσοφος θεωρεί ότι ο Descartes περιπίπτει σε φιλοσοφική πλάνη όταν αποπειράται να αποδείξει αρχικά την ύπαρξη του Θεού μέσω των ιδεών. Επικεντρώνει την προσοχή του στο ότι ο Descartes ισχυρίζεται ότι αντιλαμβάνεται ότι είναι ατελής και πεπερασμένος διότι έχει την ιδέα του απείρου και του τέλειου. Ο Βράιλας, λοιπόν, θέτει το ερώτημα: «Άλλ' εκ του ὅτι συναισθάνομαι τὴν ἀτέλειάν μου καὶ τὰ στενὰ ὄρια τῆς ἐνεργείας μου, προκύπτει ἄρα ὅτι ἔχω τὴν ιδέαν τῆς τελειότητος;»⁴⁰⁹. Η απάντηση που δίδει ο Βράιλας είναι αρνητική. Για να ενισχύσει την απάντησή του, φέρει το ακόλουθο παράδειγμα: «... ἐκ τοῦ ὅτι συναισθάνομαι ὅτι δὲν δύναμαι νὰ διατρέξω εἰμὴ ἐν στάδιον, δὲν προκύπτει βέβαια ὅτι ἄλλος δύναται νὰ διατρέξῃ ἐπ' ἄπειρον τὴν ὁδόν, τὴν ὁποίαν διέρχομαι ἐγὼ ἐν μέρει. Τὸ αἴσθημα καὶ ἐκ τούτου ἡ ιδέα τῆς ἀδυναμίας μου δὲν προϋποθέτουσι βέβαια τὴν ιδέα ἀπείρου τινὸς δυνάμεως, ἀλλὰ προέρχονται ἀπὸ αὐτὴν μόνην τὴν ἀδυναμίαν μου»⁴¹⁰. Πράγματι, η ιδέα της αδυναμίας μου δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκην την ιδέα άπειρης δύναμης. Ωστόσο, με την αναφορά στην

⁴⁰⁷ Βλ. Θωμά του Ακινάτου, Σούμμα Θεολογική. Εξελληνισθείσα υπό Ιωάννου Ν. Καρμίρη. Τόμος Α'. Εν Αθήναις, 1935.

⁴⁰⁸ Βλ. Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου*, Εισ. Μτφ. Σημ. Χ. Χρηστίδη, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1976, σ. 33. Η απόδειξη εκτίθεται εν συντομία στο τέταρτο μέρος του «*Λόγος περί της Μεθόδου*», και εκτενέστερα στον Τρίτο Στοχασμό. Βλ. Descartes, “Meditations on first philosophy” (1641) στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, σσ. 161-167. Και πάλι πιο περιληπτικά στο «Αρχές Φιλοσοφίας». Βλ. Descartes, “The Principles of Philosophy”, στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. I, ό. π., σσ. 225-226.

⁴⁰⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 49.

⁴¹⁰ *Αυτόθι*.

ιδέα της άπειρης δύναμης δεν υπαινίσσεται εδώ κατ' ανάγκην την αντικειμενική ύπαρξη της δύναμης αυτής. Υποτίθεται πως ο Βράιλας στην ουσία αυτό ακριβώς ενδιαφέρεται να εξηγήσει, ότι δηλαδή, από την ιδέα της αδυναμίας την οποία συναισθανόμεθα δεν είναι δυνατόν να εξάγουμε την αντικειμενική ύπαρξη μιας άπειρης δύναμης. Αν όχι, πίπτει εκ νέου σε αντίφαση, εφόσον, στην περίπτωση του χρόνου και του τόπου, εξάγει την ιδέα του απείρου χρόνου και του απείρου τόπου από την ιδέα της πεπερασμένης διάρκειας και της πεπερασμένης έκτασης αντίστοιχα.

Διευκρινίζει, επιπλέον, ότι, για να φθάσει ένας άνθρωπος σε κάτι που υπάρχει πραγματικά, πρέπει να εφαρμόσει την αρχή της αιτιότητας. Αλλά και τότε ακόμη φθάνει «εις τὸ τελειότερον, ὄχι εἰς τὸ ἀπολύτως τέλειον»⁴¹¹. Εξάλλου, σε άλλο σημείο του *Δοκιμίου*, σημειώνει, με σκεπτικιστικές προβολές, πως: «Ἀλλά καὶ ἐὰν ἐκ τοῦ ὅτι εἶμαι ἀτελής καὶ πεπερασμένος ἐξήγετο ὅτι ἔχω τὴν ιδέαν τῆς τελειότητος, ἡ ιδέα αὕτη δὲν ἤθελεν συνεπιφέρει ἐξ ἀνάγκης ὅτι ὑπάρχει ὄν τέλειον καὶ ἄπειρον, διότι, πρὸς τοῖς ἄλλοις, ἡ ιδέα αὕτη ἠδύνατο νὰ ἦναι ἀπλοῦς τύπος τοῦ νοός ἢ τοῦ λόγου, ἔννοια ἰδανική, μηδὲν ἔχουσα πραγματικὸν αντικείμενον»⁴¹².

Το παράδειγμα του Βράιλα είναι ανάλογο με εκείνο του τέλειου τραγουδιστή του Γκαουνίλο ή τα Νησιά των Μακάρων του ιδίου, όπου ο Γκαουνίλο αποπειράται να αποδείξει ότι ενώ με το μυαλό μου, π.χ., μπορώ να σκεφτώ ποιος μπορεί να είναι ο τέλειος τραγουδιστής ή πως τα Νησιά των Μακάρων υπερβαίνουν ως προς την τελειότητά τους όλα τα άλλα νησιά, δεν σημαίνει ότι υποχρεωτικά υπάρχουν. Κατά τον Descartes, η ύπαρξη για τον Θεό είναι ό,τι είναι οι τρεις γωνίες για το τρίγωνο. Όπως είναι εντελώς αδύνατο να διατυπώνουμε λόγο για ένα τρίγωνο χωρίς να έχει τρεις γωνίες, έτσι δεν μπορούμε να αναφερόμεθα στον Θεό ως τέλειο ον, χωρίς, συγχρόνως, να υπάρχει ο ίδιος⁴¹³.

Με ανάλογο τρόπο προς εκείνον του Νταουνίλο, ο Kant αμφισβήτησε την ισχύ της οντολογικής λεγόμενης απόδειξης της ύπαρξης του Θεού, που εν τω μεταξύ είχε υιοθετήσει ο Descartes. Η έννοια ενός πράγματος, υποστηρίζει ο Kant, είναι το σύνολο των κατηγορουμένων του ή των ιδιοτήτων του. Εν τιαύτη περιπτώσει, το κατηγορούμενο ενός πράγματος αποτελεί τμήμα της έννοιάς του και, ως εκ τούτου, η παρουσία του ή η απουσία θα πρέπει να επηρεάζει το περιεχόμενο της έννοιας. Η ύπαρξη, όμως, παρατήρησε ο Kant, δεν αποτελεί κατηγορούμενο, καθόσον με την παρουσία της ή την απουσία της δεν επηρεάζει το περιεχόμενο της έννοιας. Έτσι, αφού

⁴¹¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 49.

⁴¹² *Ο. π.*, σσ. 49-50.

⁴¹³ Βλ. Descartes, *Λόγος περί της Μεθόδου*, *ό. π.*, σ. 35.

η ύπαρξη του Θεού δεν έχει σχέση με την έννοια του Θεού, είναι αδύνατον, κατά τον Καντ, αναλύοντας την έννοια του Θεού, να φθάσουμε στην ύπαρξη του Θεού⁴¹⁴.

Ο Descartes όμως εκλαμβάνει και την ύπαρξη ως συστατικό στοιχείο της ιδέας του Θεού ή ενός όντος απόλυτα τέλειου, και έτσι εξάγει από την φύση του Θεού την ύπαρξη αυτού⁴¹⁵. Ο Βράιλας επί του ζητήματος σημειώνει ότι στην πρόταση αυτή υπάρχει πρωθύστερο, διότι κατά πρώτον πρέπει να αποδειχθεί η ύπαρξη του Θεού και ακολούθως να γίνει αναφορά στα συστατικά στοιχεία της φύσης του, όπως, για παράδειγμα, στην τελειότητά του. Ο Βράιλας υποστηρίζει ότι η ιδέα του «*Θεοῦ ὑπάρχοντος*» αποκτάται με την αρχή της αιτιότητας, και μάλιστα, ότι, στην πραγματικότητα, και ο Descartes εφαρμόζει την ίδια αρχή για να οδηγηθεί στην ιδέα του Θεού. Ανασκευάζει το επιχείρημα του Descartes ότι η ιδέα της τελειότητας είναι έμφυτη, για τον λόγο ότι η ιδέα κάποιου τέλειου όντος δεν μπορεί να προέλθει από το ίδιο το υποκείμενο, διότι αυτό είναι ατελές, ούτε από κάτι από όσα υπάρχουν έξω από το ίδιο, διότι είναι κατώτερα του, με τον ισχυρισμό, ότι ο Descartes υποθέτει, ότι το αποτέλεσμα πρέπει να ανταποκρίνεται, κατά κάποιον τρόπο, και να αναλογεί προς το αίτιο. Συνεπώς, προσθέτει ο φιλόσοφος, ο Descartes χρησιμοποιεί την αρχή της αιτιότητας χωρίς να το συνειδητοποιεί. Η σχεδόν αυτόματη και τάχιστα διαδοχή των συλλογισμών οδήγησαν τον Descartes, κατά τον Βράιλα, στην πλάνη ότι η ιδέα του τέλειου όντος ή του Θεού είναι έμφυτη⁴¹⁶.

Ένα επιπλέον επιχείρημα, που προβάλλει ο Βράιλας, είναι, ότι, αν απαιτείται συλλογισμός στη συνέχεια, όπως διατείνεται ο Descartes, για να οδηγηθώ από την ιδέα του Θεού στην ιδέα του υπάρχοντος Θεού, δεν συντρέχει λόγος να υποστηρίξω ότι η απλή ιδέα του Θεού είναι έμφυτη, αφού με τον συλλογισμό, αυτόν που υποκρύπτει η εφαρμογή της αρχής της αιτιότητας, οδηγούμαι κατευθείαν στην ιδέα του υπάρχοντος Θεού⁴¹⁷. Έτσι συμπεραίνει ότι: «*Απὸ τὴν εἰς τὴν ιδέα τοῦ ὄντος, ἐφαρμοζομένην ἀρχὴν τῆς αἰτιότητος γεννᾶται ἡ ιδέα τοῦ ἀπείρου, τοῦ ἀπείρου ὄντος, ἢ τοῦ Θεοῦ*»⁴¹⁸ Δηλώνει, επιπλέον, πεπεισμένος ότι και ο Descartes στην ανωτέρω επισήμανση ανάγει την απόδειξή του, δηλαδή στην αρχή της αιτιότητας⁴¹⁹.

⁴¹⁴ Βλ. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (μετφ. & επιμ.) Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, σ. 567.

⁴¹⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 51.

⁴¹⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σσ. 48-50.

⁴¹⁷ *Ό. π.*, σ. 50.

⁴¹⁸ *Ό. π.*, σ. 51.

⁴¹⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 51 και για την Καρτεσιανή απόδειξη της ύπαρξης του Θεού βλ. Descartes, “*Meditations on first philosophy*” (1641) στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. I, ό. π., σσ. 159-160, 164.

Ο Βράιλας προσπαθεί να αποδείξει πως η οντολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, με τον τρόπο που την διατυπώνει ο Descartes, ανάγεται εν τέλει στην κοσμολογική, λεγόμενη, απόδειξη, την οποία φαίνεται, αρχικά τουλάχιστον, να ασπάζεται ο φιλόσοφός μας, διότι αργότερα αναπτύσσει την άποψη ότι: «ο Θεός είναι ανώτερος πάσης αποδείξεως, είναι αυταπόδεικτος, δεν αποδεικνύεται, αλλά πιστεύεται, και ή εις αυτόν πίστις ουδέν ἕτερον εἶναι ἢ αὐτὸς ὁ λόγος»⁴²⁰.

Ωστόσο, πριν επιχειρηθεί να ερμηνευθεί η αλλαγή στάσης του Βράιλα απέναντι στο ζήτημα, αν, πράγματι, υπάρχει αλλαγή, θα γίνει προσπάθεια να δειχθεί πόσο εύστοχος ήταν στις παρατηρήσεις του σε ό,τι αφορά στην Καρτεσιανή θέση αναφορικά με το ζήτημα της ύπαρξης του Θεού, μέσα από την παρουσίαση των απόψεων άλλων μελετητών του έργου του Descartes. Ο John Shand στο βιβλίο του *Philosophy and Philosophers*⁴²¹ πραγματεύεται το θέμα της ύπαρξης του Θεού στο έργο του Descartes και ονομάζει την απόδειξη που προτείνει ο Γάλλος φιλόσοφος κοσμολογική, για τους ίδιους λόγους που το επιχειρεί και ο Βράιλας. Διαπιστώνει, δηλαδή, ότι ο Descartes καταλήγει στην ύπαρξη της αναγκαίας αιτίας των πάντων. Ο Anthony Kenny, από την άλλη πλευρά, στο βιβλίο του *Descartes. A study of his philosophy*⁴²², σημειώνει πως ο Descartes είναι από τους κύριους υποστηρικτές της οντολογικής απόδειξης της ύπαρξης του Θεού και την συναντούμε στον *Πέμπτο Στοχασμό*. Προσθέτει, ωστόσο, ότι η απόδειξη στον *Τρίτο Στοχασμό*, αν και αρχίζει με την ιδέα του Θεού, είναι στην πραγματικότητα κοσμολογική, εφόσον ο Descartes θεωρεί την ιδέα του Θεού ως αποτέλεσμα θεϊκού αιτίου. Ενώ όμως πράγματι η απόδειξή του βασίζεται στην αρχή της αιτιότητας, διαφέρει από τις άλλες κοσμολογικές αποδείξεις περί της ύπαρξης του Θεού, επισημαίνει ο Kenny, κατά το ότι το αποτέλεσμα στο οποίο εφαρμόζεται η αρχή της αιτιότητας δεν είναι κάποιο πράγμα ή γεγονός του εξωτερικού κόσμου αλλά απλά μια ιδέα που συλλαμβάνει ο νους του.

Ο Βράιλας, όπως προαναφέρθηκε, στηρίζει την απόδειξη περί της ύπαρξης του Θεού στην εφαρμογή της αρχής της αιτιότητας. Η εν λόγω συνάφεια σημαίνει, όπως εξηγεί ο ίδιος, ότι «συναντούμε» τον Θεό αναζητώντας το αίτιο, στο οποίο οφείλουμε την ύπαρξή μας. Το αίτιο αυτό δεν μπορεί να είναι το «μη ὄν»⁴²³. Αρα, είναι ένα άλλο ον, που πρέπει να είναι, ορισμένως, τελειότερο από μένα, «διότι τὸ αἴτιον εἶναι

⁴²⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 146.

⁴²¹ Βλ. John Shand, *Philosophy and Philosophers*, London, Penguin Books, 1994, σ. 84.

⁴²² Βλ. Antony Kenny, *Descartes. A study of his philosophy*, New York, Random House, 1968, σσ. 127-131.

⁴²³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 46.

άνωτερον τοῦ ἀποτελέσματος»⁴²⁴. Ανάλογα εκφράζεται και ο Descartes, όταν αναφέρεται στην αρχή της αιτιότητας. Στους *Στοχασμούς* του εκφράζει την αιτιώδη αρχή με τη μορφή «ex nihilo nihil fit»⁴²⁵ (τίποτα δεν μπορεί να προέλθει από το τίποτα) και αλλού ως πιο ακριβή και γενική μορφή της αρχής διατυπώνει το αξίωμα: «Πρέπει να υπάρχει τουλάχιστον τόση αλήθεια στην ικανή και ολική αιτία όση στο αποτέλεσμα της»⁴²⁶.

Σύμφωνα με τον Descartes, ο Θεός, ως παντοδύναμος, έχει τη δύναμη να υπάρχει αφ' εαυτού. Η αυθυπαρξία του σημαίνει ότι η παντοδυναμία του, θεωρούμενη ως λογική οντότητα, είναι επαρκής να προκαλέσει την πραγματική ύπαρξή της. Με άλλους λόγους, κάτι που θεωρείται απλά λογικό μπορεί να έχει πραγματικό αποτέλεσμα με τον ίδιο βαθμό τυπικής πραγματικότητας που έχει το ίδιο. Αυτό όμως είναι καθαρή παραβίαση της αρχής του Descartes ότι «για κάθε αποτέλεσμα πρέπει να υπάρχει μια αιτία τόσο πραγματική όσο και το αποτέλεσμα»⁴²⁷.

Μετά τον Hume, (1711-1776) η αρχή της αιτιότητας δεν ήταν δυνατόν να γίνεται δεκτή ως αυταπόδεικτη χωρίς αντίρρηση. Ήδη από την εποχή του Descartes, σύγχρονοί του, όπως ο Bourdin και ο Caterus, πρόβαλλαν αντιρρήσεις σχετικά με την εφαρμογή της αρχής της αιτιότητας στην απόδειξη της ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου. Ο Βράιλας, ωστόσο, δεν επηρεάζεται από τις όποιες ενστάσεις και παραμένει ένθερμος υπερασπιστής της αξίας της αρχής της αιτιότητας. Την ορίζει, όπως προανφέρθη, ως την αρχή δια της οποίας: «ἀνακαλύπτομεν ἀναγκαίαν τινά καὶ καθολικὴν ἀλληλουχίαν τῶν φαινομένων, ἢ καθολικὴν καὶ ἀμετάτρεπτον τάξιν, ἀποτελοῦσαν τὸ σύστημα τῶν φυσικῶν νόμων, ἐφ' οὗ στηρίζεται πᾶσα ἐπαγωγή»⁴²⁸ και ως την αρχή η οποία είναι: «σχέσις ἀναγκαία μεταξύ μορφῆς καὶ ὑποστάσεως, λόγος ἀναγκαῖος... αἴτιον ἀναγκαῖον, διότι πᾶν τό ὅπωςδήποτε ὄν ἔχει τι αἴτιον τοῦ εἶναι»⁴²⁹, «νόμος τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας»⁴³⁰

Η Margaret Daule Wilson⁴³¹ υποστηρίζει πως, όταν ο Descartes ρωτά αν μια ιδέα αντιπροσωπεύει κάτι πραγματικό, ρωτά αν αυτή τού παρέχει τη γνώση «υπάρχοντος τινός». Ο ισχυρισμός ότι μία ιδέα είναι «ένος πράγματος», πρέπει να διαχωριστεί και από τον ισχυρισμό ότι αυτή αντιπροσωπεύει κάτι που, στην

⁴²⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 50.

⁴²⁵ Βλ. Descartes, "Meditations on first philosophy", *ό. π.*, σ. 162.

⁴²⁶ Βλ. Descartes, *ό. π.*, σ. 169.

⁴²⁷ Βλ. Margaret Daule Wilson, *Descartes*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978, σ. 176.

⁴²⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 59.

⁴²⁹ *Ο. π.*, σ. 41. Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁴³⁰ *Ο. π.*, σ. 43.

⁴³¹ Βλ. Margaret Daule Wilson, *ό. π.*, σ. 108.

πραγματικότητα, υπάρχει, και από τον ισχυρισμό ότι αυτή έχει περιγραφικό χαρακτήρα. Αυτή η διάσταση ανάμεσα στον περιγραφικό χαρακτήρα μιας ιδέας και στην αντικειμενική πραγματικότητά της αποτελεί, σύμφωνα με την Wilson, δυσχέρεια παρά κεφάλαιο για τον απώτερο στόχο του *Τρίτου Στοχασμού* να αποδειχθεί η ύπαρξη του Θεού από την ιδέα του Θεού. Επιπλέον, η συγγραφέας καταθέτει την άποψη πως η διαμάχη σχετικά με την φιλοσοφία του Descartes προκύπτει από την φαινομενική ασυμφωνία ανάμεσα στη θεολογική ενορατική γνώση ότι η δύναμη του Θεού είναι απολύτως άπειρη και τις ενορατικές γνώσεις της αναγκαιότητας των μαθηματικών. Ο Descartes ακυρώνει, στην ουσία, τη διαμάχη αυτή δια της θέσης που προβάλλει με κατηγορηματικό τρόπο στις επιστολές του ότι ο Θεός έχει δημιουργήσει τον νου μας με τέτοιο τρόπο ώστε να μη μπορούμε να συλλάβουμε με άμεσο τρόπο το αντίθετο των πραγμάτων που εκείνος έχει θελήσει να είναι αναγκαία και αιώνια. Και στον *Τρίτο Στοχασμό*⁴³² η διαμάχη αυτή διευθετείται με τρόπο «ανοδικό». Και το αιτιολογικό εδράζεται στο ότι η ενορατική, άμεση γνώση της άπειρης δύναμης του Θεού έχει προτεραιότητα έναντι των φαινομενικά ενορατικών, άμεσων γνώσεων της επιβεβλημένης μαθηματικής αναγκαιότητας. Οι τελευταίες είναι όπως τα δεδομένα των αισθήσεων, στο τέλος «τοποθετημένες στη θέση τους» ως οδηγοί στη γνώση του νου και του κόσμου, όχι όμως και της φύσης του Θεού. Η Wilson επισημαίνει και αυτή την αδυναμία να εξάγει κάποιος την ύπαρξη ενός απείρως παντοδύναμου όντος από την ιδέα ενός τέτοιου όντος⁴³³. Ωστόσο, παρατηρεί, πως ο Descartes υποστηρίζει κατά πρώτον ότι είναι δημιούργημα ενός παντοδύναμου όντος, αλλά σε αυτό το ον πρέπει να αποδοθεί άπειρη τελειότητα και ότι είναι αντιφατικό να υποθέσουμε ότι ένα απείρως τέλει ον θα δημιουργούσε ένα πλάσμα τόσο ουσιαστικά ελαττωματικό που θα έσφαλλε ακόμη και στις πιο διακριτές ιδέες. Σύμφωνα με την Wilson, η δύναμη του επιχειρήματος ευρίσκεται στο ότι αναγνωρίζω ότι δεν θα υπήρχα με την μορφή που έχω και με την ιδέα του Θεού εντός μου, αν ο Θεός δεν υπήρχε πραγματικά. Η Wilson πιστεύει ότι ο Descartes προτίθεται πράγματι να υποστηρίξει ότι υπάρχει ένας παντοδύναμος Θεός από τον οποίο εξαρτώνται οι αιώνιες αλήθειες. Προσθέτει επιπλέον δε ότι ο Descartes εξηγεί την πιθανότητα του λάθους με ένα τρόπο που ακολουθεί την παραδοσιακή Χριστιανική λύση στο πρόβλημα του κακού⁴³⁴.

⁴³² Βλ. Descartes, “Meditations on first philosophy”, *ό. π.*, σσ. 157-171.

⁴³³ Βλ. Margaret Daule Wilson, *ό. π.*, σσ. 127-129.

⁴³⁴ Βλ. Margaret Daule Wilson, *ό. π.*, σσ. 131, 138.

Ο Kenny, επίσης, αμφιβάλλει για το αν ο Descartes πραγματικά αμφισβήτησε ποτέ την ύπαρξη του κόσμου και του Θεού⁴³⁵. Κριτικοί του Descartes, συμπεριλαμβανομένων του Hobbes και του Gassendi, οι οποίοι αρνήθηκαν ότι έχουμε οποιαδήποτε πραγματική ιδέα του Θεού, δεν προσέφευγαν απλώς στη δική τους έλλειψη αντίληψης της ιδέας του Θεού στο εσωτερικό τους. Προέβαλλαν λόγους για τη διαφωνία τους. Ο Hobbes υποστήριζε ότι δεν θα μπορούσε να υπάρχει οποιαδήποτε ιδέα του Θεού, επειδή δεν μπορεί να υπάρξει καμία νοητή εικόνα του Θεού⁴³⁶. Ο Gassendi επέμενε πως ένας πεπερασμένος νους δεν έχει τη δυνατότητα να συλλάβει το άπειρο και ότι η ανθρώπινη σκέψη δεν είναι ο κανόνας για την αλήθεια των πραγμάτων⁴³⁷. Σε απάντηση ο Descartes προβαίνει σε διάκριση ανάμεσα στο νοώ το άπειρο και κατανοώ το άπειρο. Μπορούμε να νοήσουμε τον Θεό με τον δικό μας τρόπο, και έτσι έχουμε την ιδέα Αυτού, αλλά δεν μπορούμε να Τον κατανοήσουμε. Όθεν, δεν έχουμε επαρκή ιδέα Αυτού. Παρόλα αυτά, η ιδέα μας δεν είναι ιδέα μέρους του απείρου. Όπως ακριβώς αρκεί να νοεί κάποιος ένα σχήμα που ορίζεται από τρεις πλευρές για να έχει την ιδέα ενός ολόκληρου τριγώνου, έτσι είναι αρκετό να νοεί κάτι που να μην ορίζεται από όρια για να έχει μια αληθινή και πλήρη ιδέα ολόκληρου του απείρου⁴³⁸.

Η a priori οντολογική απόδειξη του Descartes για την ύπαρξη του Θεού στον *Πέμπτο Στοχασμό* προκάλεσε ενδιαφέρον σε φιλοσόφους που ησχολήθησαν με τη θεωρία της γνώσης, όχι για ή μόνο για λόγους ιστορικούς ή θρησκευτικούς, αλλά διότι αυτή η φαινομενικά απλή αλλά ιδιαίτερος σύνθετη απόδειξη εγείρει προβλήματα σχετικά με την ύπαρξη, την αναφορά, την αναγκαιότητα που έχουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον ιδίω δικαιώματι. Ερωτήματα επίσης διετυπώθησαν αναφορικά με την ιστορική και την λογική σχέση της οντολογικής απόδειξης του Άνσελμου και του Descartes. Σύμφωνα με τον Βράιλα, ο Descartes επαναδιατυπώνει την απόδειξη που προτείνει πρώτος ο Άνσελμος. Σε μια χαρακτηριστικά ανιστόρητη παρατήρηση, όταν εξητήθη από τον Descartes να προσέξει την ομοιότητα της απόδειξής του με εκείνη του Άνσελμου, εκείνος απάντησε ότι θα την εξήταζε με την πρώτη ευκαιρία. Στις *Απαντήσεις στις Αντιρρήσεις*, δεν δέχεται ότι η απόδειξη την οποία επικρίνει ο Ακινάτης είναι δική του και δίδει την εντύπωση ότι συντάσσεται με την άποψη του Ακινάτη

⁴³⁵ Βλ. Antony Kenny, *ό. π.*, σ. 21.

⁴³⁶ Βλ. Descartes, "Objections and Replies", (1641), στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, σ. 67.

⁴³⁷ Βλ. Descartes, "Objections and Replies", *ό. π.*, σσ. 158-159.

⁴³⁸ Βλ. Descartes, "Objections and Replies", *ό. π.*, σσ. 216-218. Πβλ. επίσης Antony Kenny, *ό. π.*, σσ. 126-129.

εναντίον του Άνσελμου. Εντέλει, όπως και αν ερμηνευθεί η σχέση των αποδείξεων του Descartes και του Άνσελμου, στις μελέτες που έχουν παρουσιαστεί αναφορικά με το έργο του Άνσελμου, η προσοχή εστιάζεται στην πάγια αντίρρησή του στο ότι η ύπαρξη δεν είναι κατηγορημα. Από τη στιγμή που ο Descartes δηλώνει ή υπονοεί, στις διάφορες διατυπώσεις της οντολογικής απόδειξης, ότι η ύπαρξη – κατά μία έννοια ή ως, κάποιου είδους, είναι μία «τελειότητα» και γι' αυτό το λόγο, ενδεχομένως, κατηγορημα, ό,τι εγράφη για τον Άνσελμο αφορά και στον Descartes.

Στο «The Ontological Argument Revisited» ο William P. Alston⁴³⁹ υποστηρίζει ιδιαίτερος πειστικά ότι το κατ'εθισμόν επιχείρημα εναντίον της άποψης ότι «η ύπαρξη είναι κατηγορημα» είναι ελλιπές και ότι δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί σε μια ανασκευή της οντολογικής απόδειξης. Έχουμε τις προϋποθέσεις να διακρίνουμε, τονίζει, «τρόπους ύπαρξης», π.χ. «την ύπαρξη στη νόηση» του Άνσελμου. Δεχόμενοι αυτή τη διάκριση, δεν βρίσκουμε στο γνωστό επιχείρημα κανένα λόγο για να αρνηθούμε ότι η ύπαρξη μπορεί να είναι κατηγορημα ενός ορισμένου πράγματος, για παράδειγμα, ένα «εξαιρετικά τέλειον», το οποίο προϋποθέτουμε ότι υπάρχει με κάποιο «μη πραγματικό τρόπο» για παράδειγμα στη νόηση. Αν και ο Alston δεν υποστηρίζει μία τέτοια εκδοχή, μπορεί να ειπωθεί ότι στον Πέμπτο Στοχασμό, το «εξαιρετικά τέλειον» του Descartes θεωρείται όπως το « τρίγωνο», ικανό να υπάρχει και στην πραγματικότητα και στη νόηση. Ωστόσο, ο Alston δεν καταλήγει ότι η ύπαρξη είναι κατηγορημα. Αυτού του τύπου η επιχειρηματολογία, ανακαλεί στη μνήμη μια από τις κριτικές του Ακινάτη, ο οποίος προβαίνει σε διάκριση, ανάμεσα στο «πραγματικό σύστημα» και το «πραγματικό αρχέτυπο» αυτού που υπάρχει στη νόηση. Έτσι, κατασκευάζει μια «αναθεωρημένη απόδειξη» του ότι «η ύπαρξη» δεν είναι κατηγορημα και μια νέα ανασκευή της οντολογικής απόδειξης.

Ο Alvin Plantinga⁴⁴⁰ αντιτίθεται στις ανασκευές της οντολογικής απόδειξης που στηρίζονται στο επιχείρημα ότι «η ύπαρξη δεν είναι κατηγορημα». Είναι σαφές απ' αυτές τις συζητήσεις ότι η a priori απόδειξη του Descartes δεν μπορεί να απορριφθεί ή εύκολα να ανασκευαστεί. Συνεπώς, η απόπειρα του Βράιλα να ανασκευάσει την «οντολογική» απόδειξη του Θεού όπως την διατυπώνει ο Descartes φαίνεται, κατά μία άποψη, να μην μπορεί να υπερβεί τις εγγενείς δυσκολίες του εγχειρήματος αυτού. Επιπλέον, η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού όπως την διατυπώνει ο Βράιλας έχει

⁴³⁹ Βλ. William P. Alston, "The Ontological Argument Revisited" *Philosophical Review*, LXIX, 4, 1960, σσ. 452-474.

⁴⁴⁰ Βλ. Alvin Plantinga, "A Valid Ontological Argument?", *Philosophical Review*, LXX, 1, 1961, σσ. 93-101.

επίσης αδυναμίες όπως εδείχθη ανωτέρω, έλλεμμα που επίσης οφείλεται στον ίδιο λόγο. Αξίζει, λοιπόν, να διερευνηθεί πόσο ο θρησκευτικός ιδεολογικός οπλισμός του συγγραφέα επηρεάζει την αυστηρά φιλοσοφική προσέγγιση ενός τέτοιου θέματος, συνάφεια που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

2.6 Η συνάφεια της ιδέας του Θεού με την ιδέα του όντος

Το φιλοσοφικό σύστημα που προτείνει ο Βράιλας έχει ως αφετηρία και ως θεμέλιο λίθο την ιδέα του όντος, η οποία είναι για τον φιλόσοφο «ιδέα πρώτη», «πασῶν ἢ ἀπλουστάτη», «καθολική», «ἀναμφισβήτητος» και «ἔμφυτος» καθώς «τὸ εἶναι καὶ τὸ γινώσκειν τὸ εἶναι ταυτίζονται», «ὕπάρχει ἐν ἡμῖν, καὶ δὲν μᾶς ἔρχεται ἔξωθεν»⁴⁴¹. «Ἡ ιδέα τοῦ ὄντος», κατὰ τον φιλόσοφο «πάντοτε ἐντυπώνεται καὶ ἐν ἀγνοίᾳ ἡμῶν, διὰ τινος ἀναγκαίου καὶ μυστηριώδους νόμου τῆς διανοίας, ἐπὶ πάσης τῆς ὑπὸ τῆς πείρας παρεχομένης ὕλης»⁴⁴². «Τὴν καθαρὰν ιδεάν τοῦ ὄντος», υποστηρίζει ο Βράιλας, «οὐδέποτε ἔχομεν μόνην» ἀλλὰ «τὸ ὄν μόνον, ἢ καθαρὰ ὑπόστασις δὲν συλλαμβάνεται ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας εἰμὴ δι' ἀφαιρέσεως»⁴⁴³ καὶ «τὸ ἐγὼ καὶ πᾶν τὸ ὄν ὑπάρχει κατὰ τινὰ τρόπον, ἢ ἄλλως, ὑπὸ τινὰ μορφήν»⁴⁴⁴. Ὑπόσταση καὶ μορφή συνδέονται «ἀχωρίστως καὶ ἀναποσπᾶστος»⁴⁴⁵ καὶ ἔτσι «τῶν δύο τούτων ιδεῶν τεθειμένων, φανερόν ὅτι ἐκ τῆς συνυπάρξεως αὐτῶν γεννᾶται καὶ τρίτη ἐπίσης ἀπλή καὶ ἀναγκαία, ἢ τῆς σχέσεως»⁴⁴⁶. Στὴν ὑπόσταση, τὴ μορφή καὶ τὴ μεταξύ τους σχέση, ο φιλόσοφος προσθέτει τὴν ιδέα τοῦ χρόνου καὶ τοῦ τόπου, γιὰ νὰ ολοκληρώσει τὴν ἀνάλυση τῆς ιδέας τοῦ ὄντος. Με τὴν ἀπαρίθμηση τῶν πέντε αὐτῶν ιδεῶν, δηλαδή τῆς ὑπόστασης, τῆς μορφῆς, τῆς σχέσης, τοῦ χρόνου καὶ τοῦ τόπου, τὶς ὁποῖες στὴ συνέχεια ὀνομάζει «στοιχεῖα τῆς ιδέας τοῦ ὄντος», ο φιλόσοφος υποστηρίζει ὅτι ἔχει ἐπιτύχει νὰ ὀρίσει τὸν τελικὸ «κατάλογον» τῶν πρώτων ιδεῶν στὸν ὁποῖο «οὐδὲ νὰ προσθήσῃ, οὐδὲ ν' ἀφαιρέσῃ δύναταί τις»⁴⁴⁷.

Ἐχοντας ὡς βασικὸ σκοπὸ τῆς ἐρευνᾶς του νὰ «διαφωτίσει» «τὸ καθαρὸν καὶ ἐκ τῶν προτέρων στοιχεῖον τῆς ἀνθρωπίνης γνώσεως»⁴⁴⁸, ο Βράιλας οἰκοδομεῖ λοιπὸν τὸ σύστημά του περὶ τῆς ιδέας τοῦ ὄντος καὶ τῶν πέντε αὐτῆς στοιχείων ὅπως συνοπτικὰ παρουσιάστηκαν ἀνωτέρω. Ὡστόσο, ἐνὸς πρόθεσὶς του εἶναι νὰ ἀποφύγει τὰ

⁴⁴¹ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 24-26.

⁴⁴² *Ο. π.*, σ. 26.

⁴⁴³ *Ο. π.*, σ. 27.

⁴⁴⁴ *Ο. π.* Ο Καλλιγᾶς στὴν κριτικὴ του γιὰ τὸ *Δοκίμιο* σημειώνει: «Ἡ ιδέα τοῦ ὄντος προτάσσεται ὡς ιδέα πρώτη διότι εἶναι ἢ ἀπλουστέρα, ἀλλ' ὡς νομίζομεν ἢ ιδέα αὕτη εἶναι προϊόν τῆς ἀφαιρέσεως», «Τοῦτο ὁμολογεῖ καὶ ὁ συγγραφεὺς λέγων ὅτι τὸ ὄν ἀνευ μορφῆς δὲν συλλαμβάνεται ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας εἰμὴ δι' ἀφαιρέσεως» καὶ συνεχίζει τὶς ἐπισημάνσεις του λέγοντας: «Νομίζομεν ὅτι αὐθαίρετως ἐναλλάσσονται αἱ ἔννοιαι τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἐγώ, διότι, ἂν κατ' ἀρχὰς βλέπομεν μόνον τὸ ἐγώ, ἄρα τὸ ἐγώ εἶναι ἢ ιδέα πρώτη, τὸ δὲ ὄν εἶναι ἀπλὸν κατηγορούμενον τοῦ ἐγώ», Βλ. Π. Καλλιγᾶς, «Π. Βράιλα - Ἀρμένη, *Δοκίμιον περὶ πρώτων ιδεῶν καὶ ἀρχῶν*, Κέρκυρα, 1851», [Βιβλιοκρισία], *Πανδώρα*, 2, (1851), σσ. 910-915. Ἀναδημοσιεύεται στὸν τόμο *Μελέται Ἱστορικά, Φιλολογικά, κλπ.*, Ἀθήνα, 1898, σ. 91.

⁴⁴⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1., ὁ. π.

⁴⁴⁶ *Αὐτόθι*.

⁴⁴⁷ *Ο. π.*, σ. 29.

⁴⁴⁸ *Ο. π.*, σ. 24.

λάθη των προκατόχων του, στην ανάπτυξη της θεωρίας του διαπιστώνονται αδυναμίες και σκοτεινά σημεία. Κατ' αρχάς, κατά τη διατύπωση των επιχειρημάτων του παρατηρείται ότι οι όροι «έννοια»⁴⁴⁹, «ιδέα»⁴⁵⁰ και «στοιχείον»⁴⁵¹ χρησιμοποιούνται χωρίς σαφή διάκριση μεταξύ τους, με αποτέλεσμα να προκαλείται σύγχυση ως προς το εάν εν τέλει η υπόσταση, η μορφή, η σχέση, ο τόπος και ο χρόνος εκλαμβάνονται από τον φιλόσοφο ως πρώτες ιδέες. Γίνεται αναφορά σε έναν «ἀναγκαῖο καὶ μυστηριώδη νόμο τῆς διανοίας», χωρίς να θεωρείται αναγκαῖο να διερευνηθεί. Βέβαια, διαπιστώνεται και από τον ίδιο τον φιλόσοφο ότι υπάρχει θέμα ανακολουθίας⁴⁵², όταν επιδίδεται σε ανάλυση της ιδέας του όντος, ενώ έχει υποστηρίξει ότι αυτή είναι «πασῶν ἢ ἀπλουστάτη»⁴⁵³. Έτσι, η απάντηση που δίδει στη συνέχεια, ότι «ναὶ μὲν εἶναι σχετικῶς ἢ ἀπλουστέρα, ἀλλ' αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀπλῆ»⁴⁵⁴, δεν είναι επαρκής.

Από την ιδέα του όντος και με την εφαρμογή της αρχής της αιτιότητας, ο φιλόσοφος θα φθάσει στην ιδέα του απείρου, του απείρου όντος, ή του Θεού. Η επιχειρηματολογία του αρχίζει από τη διάκριση μεταξύ της έννοιας του απείρου γενικώς και της έννοιας του απείρου όντος. Η ιδέα του απείρου, κατά τον συγγραφέα, αποτελεί ποιότητα του χρόνου και του τόπου και ως τέτοια συλλαμβάνεται από την ανθρώπινη διάνοια με άμεσο τρόπο. Ωστόσο, η ιδέα του απείρου όντος, εφόσον δεν είναι ποιότητα κανενός εκ των στοιχείων του όντος, δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στην ιδέα του (πεπερασμένου) όντος. Συνεπώς, κατά τον Βράιλα, η ιδέα του απείρου όντος δεν είναι έμφυτη αλλά επίκτητη, καθόσον μόνη έμφυτη είναι η ιδέα του όντος με τα στοιχεία που τη συγκροτούν και τις αρχές με τις οποίες συνδέεται αναπόσπαστα⁴⁵⁵.

Το ερώτημα που προκύπτει κατά τον φιλόσοφο για την ιδέα του απείρου όντος είναι: «Ἐὰν δὲν ἦναι ἔμφυτος, εἶναι ἐπίκτητος, καὶ τότε ζητοῦμεν: τίνοι τρόπων ἀποκτᾶται;»⁴⁵⁶. Στην απόπειρα της απόδειξης του απείρου όντος, ο Βράιλας αξιοποιεί πρωτογενώς την ιδέα του απείρου η οποία γίνεται αντιληπτή με άμεσο τρόπο, εφόσον

⁴⁴⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1., σ. 27: «Ἴδου λοιπὸν αἱ τρεῖς ἔννοιαι αἵτινες προέρχονται ἀπὸ τὴν πρώτην ἀνάλυσιν τῆς ιδέας τοῦ ὄντος· Τὸ καθαρὸν ὄν, ἢ ἡ ὑπόστασις. Ὁ τρόπος τοῦ εἶναι, ἢ ἡ μορφή. Ἡ μεταξὺ τῆς ὑποστάσεως καὶ μορφῆς σχέσις».

⁴⁵⁰ Βλ. *ό. π.*, σ. 29: «Ἄς προσθέσωμεν λοιπὸν εἰς τὰς προμνησθεῖσας τρεῖς πρώτας ιδέας (*υπόσταση, μορφή, σχέση των δύο*), καὶ τὰς δύο ταύτας, ἐξ ἴσου πρώτας, ἀπλᾶς, ἀναγκαίαις καὶ καθολικᾶς, (*τον χρόνο και τον τόπο*) ὥστε θέλομεν ἔχει ὡς στοιχεῖα τῆς ιδέας τοῦ ὄντος τὴν ὑπόστασιν, τὴν μορφήν, τὴν σχέσιν, τὸν χρόνον καὶ τὸν τόπον».

⁴⁵¹ *Αυτόθι*.

⁴⁵² *Ο. π.*, σ. 28.

⁴⁵³ *Ο. π.*, σ. 25.

⁴⁵⁴ *Ο. π.*, σ. 28.

⁴⁵⁵ *Ο. π.*, σσ. 38, 45.

⁴⁵⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 45-46.

συνοδεύει την ιδέα του χρόνου και την ιδέα του τόπου, στοιχείων της ιδέας του όντος. Με αφετηρία αυτή την παραδοχή, ο φιλόσοφος υποστηρίζει πως είναι δυνατόν να φθάσει κάποιος πλέον στην ίδια την ιδέα του απείρου όντος εφαρμόζοντας στην ιδέα του όντος την αρχή της αιτιότητας.

Όσον αφορά στην ιδέα του απείρου, ο φιλόσοφος υποστηρίζει, όπως ανεφέρθη και ανωτέρω, πως γίνεται αντιληπτή με άμεσο τρόπο, επειδή είναι ποιότητα του χρόνου και του τόπου και ενυπάρχει στην ιδέα κάθε όντος⁴⁵⁷. Στο *Δοκίμιο* όπου πραγματεύεται το ζήτημα, ο μελετητής παρατηρεί ότι, ενώ αρχικά υποστηρίζει πως η ιδέα του απείρου «κατ' ανάγκην ἔρχεται εἰς τὴν διάνοιά μας»⁴⁵⁸, όσο προχωρά τροποποιεί τη διατύπωση⁴⁵⁹ με τρόπο που να εννοεί ότι: «ἡ ἰδέα τοῦ ἀπείρου γεννᾶται ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ ὄντος ἐφαρμόζοντας τὴν ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος»⁴⁶⁰ όπως ακριβώς αποκτούμε, κατά τη γνώμη του, και την ιδέα του ίδιου του απείρου όντος.

Διαπιστώνει ο μελετητής αντιφάσεις σε ό,τι αφορά στην έννοια του απείρου αντιπαραβάλλοντας αποσπάσματα όπως: «διότι τὸ ἄπειρον ὄν, καθὸ ὄντότης καὶ ὄχι ποιότης, δὲν ἐνυπάρχει εἰς τὸ πεπερασμένον ὄν, καθὼς ἡ ποιότης τοῦ ἀπείρου ἐνυπάρχει εἰς τὴν ἰδέαν παντὸς ὄντος, καθὸ ἐνυπάρχουσα εἰς τὴν ἰδέαν τοῦ τόπου καὶ τοῦ χρόνου, τουτέστι, τῶν δύο στοιχείων τῆς ἰδέας τοῦ ὄντος»⁴⁶¹ και «ἡ ἰδέα τοῦ ἀπείρου δὲν δύναται νὰ ἦναι ἐν τῇ ἰδέᾳ τοῦ ὄντος, διότι ἡ κατ' ἀρχὰς ἐν ἡμῖν ἀναφυόμενῃ ἰδέᾳ τοῦ ὄντος εἶναι, ὡς εἶπομεν, ἡ τοῦ ἐγὼ, καὶ τὸ ἐγὼ εἶναι πεπερασμένον, καὶ εἶδομεν ὅτι τὸ πεπερασμένον δὲν προϋποθέτει ἐξ ἀνάγκης τὸ ἄπειρον»⁴⁶². Από τα δύο αποσπάσματα φαίνεται πως η έννοια του απείρου μπορεί να «ἐνυπάρχει» και ταυτόχρονα να «μὴν εἶναι» στην ιδέα στην ιδέα του όντος.

Στο κεφάλαιο Δ' του *Δοκίμιου*, όπου πραγματεύεται την ιδέα του απείρου, ο φιλόσοφος δεν καθιστά πάντοτε με επιτυχία διακριτές μεταξύ τους τις έννοιες *ἄπειρο* και *ἄπειρο ὄν* και συχνά χρησιμοποιεί τη μία στη θέση της άλλης. Για παράδειγμα, αναφέρει ότι: «διὰ μὲν τῆς ἐφαρμογῆς μόνης τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος μανθάνομεν τὴν ὕπαρξιν τοῦ ἀπείρου, διὰ δὲ τῆς ἐφαρμογῆς τῶν τριῶν ἀρχῶν, ἢ τῆς ἰδέας τῆς τάξεως, μανθάνομεν τὴν φύσιν τοῦ ἀπείρου, ἢ τὰ προσόντα τοῦ Θεοῦ»⁴⁶³. Λαμβάνοντας υπόψη

⁴⁵⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 38.

⁴⁵⁸ *Ο. π.*, σ. 49.

⁴⁵⁹ Ο Ε. Μουτσόπουλος στο εισαγωγικό του σημείωμα για το *Δοκίμιο* επισημαίνει το πρόβλημα ενότητας της διατύπωσης. Βλ. Ε. Μουτσόπουλος, «Εισαγωγικόν σημείωμα» στο: Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 3.

⁴⁶⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 51.

⁴⁶¹ *Ο. π.*, σ. 38.

⁴⁶² *Ο. π.*, σ. 49.

⁴⁶³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 46.

το σύνολο του *Δοκιμίου*, θεωρούμε βάσιμο να υποθέσουμε ότι ο συγγραφέας διατυπώνει λόγο για την ιδέα του απείρου όντος και όχι για την ιδέα γενικώς του απείρου.

Επιπλέον, τίθεται εν αμφιβόλω η συνέπεια του Βράιλα όσον αφορά στη θέση του: «τὸ πεπερασμένον δὲν προϋποθέτει ἐξ ἀνάγκης τὸ ἄπειρον»⁴⁶⁴. Ο φιλόσοφος εξηγεί πως είναι αδύνατο να εξαγάγει κάποιος την ιδέα της τελειότητας και, κατ' επέκταση, την ύπαρξη τέλειου και απείρου όντος από τη γνώση τού ότι ο ίδιος είναι ατελής και πεπερασμένος. Και το ανωτέρω συμβαίνει, διότι «ἐὰν ἐκ τοῦ ὅτι εἶμαι ἀτελής καὶ πεπερασμένος ἐξήγετο ὅτι ἔχω τὴν ιδέαν τῆς τελειότητος, ἢ ιδέα αὕτη δὲν ἤθελεν συνεπιφέρει ἐξ ἀνάγκης ὅτι ὑπάρχει ὄν τέλειον καὶ ἄπειρον, διότι, πρὸς τοῖς ἄλλοις, ἢ ιδέα αὕτη ἠδύνατο νὰ ἦναι ἀπλοῦς τύπος τοῦ νοῦς ἢ τοῦ Λόγου, ἔννοια ιδανική, μηδὲν ἔχουσα πραγματικὸν ἀντικείμενον»⁴⁶⁵. Αντίθετα, όταν πρόκειται για τις έννοιες του χρόνου και του τόπου, τις ορίζει ως άπειρη διάρκεια και άπειρη έκταση αντίστοιχα. Οι ιδέες του χρόνου και του τόπου είναι, κατά τον Βράιλα, έμφυτες, εμπειρέχουσες τις έννοιες της διάρκειας και της έκτασης και ταυτόχρονα γίνονται αντιληπτές μέσω αυτών⁴⁶⁶. Επομένως, στην περίπτωση αυτή δέχεται την εξαγωγή της ιδέας του απείρου του χρόνου και του τόπου από το πεπερασμένο της διάρκειας και της έκτασης όπως φαίνεται από τους εξής λόγους του φιλοσόφου: «Λοιπὸν ἄπειρος εἶναι ὁ χρόνος, διότι οὔτε ἔχει, οὔτε δύναται νὰ ἔχη ὅρια, τοιοῦτος ὢν φύσει, ὥστε ἀποκλείει πᾶσαν ιδέαν περιορισμοῦ, διότι καὶ τὰ ὅρια αὐτὰ ἤθελον εἶναι ἐν τῷ χρόνῳ, καὶ ὁ χρόνος ἤθελε τὰ περιλαμβάνει (...) οὐδὲ ὁ τόπος δύναται νὰ ἔχη ὅρια, καθότι καὶ ταῦτα ἤθελον εἶναι ἐν τῷ τόπῳ, καὶ οὕτως ἐπ' ἄπειρον»⁴⁶⁷.

Σε ότι αφορά στην προσέγγιση της ιδέας του απείρου όντος, ο φιλόσοφος προτείνει δύο συμπληρωματικές αποδεικτικές γραμμές. Σύμφωνα με την πρώτη, η γνώση τού ότι υπάρχω και η γνώση τού ότι κάθε ον προϋποθέτει μία ορισμένη αιτία της ύπαρξης του, οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η ύπαρξη μου έχει μία ορισμένη αιτία και όλα τα όντα που αποτελούν τον εξωτερικό κόσμο και που υπάρχουν ή μπορεί να υπάρχουν έχουν και αυτά μία ορισμένη αιτία. Η άπειρη σειρά των όντων που προκύπτει οδηγεί στην αναγνώριση μιας άπειρης αιτιώδους δύναμης, μιας άπειρης αιτίας που είναι η αιτία των πάντων. Επιπλέον, η προφανής, κατά τον συγγραφέα, αλληλουχία των όντων και η ενότητα που κυριεύει τα πάντα αποκλείει την εκδοχή ύπαρξης άπειρης

⁴⁶⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 49.

⁴⁶⁵ *Ο. π.*, σσ. 49-50

⁴⁶⁶ *Ο. π.*, σ. 29.

⁴⁶⁷ *Ο. π.*, σ. 37. Θα σημειώναμε ότι πρόκειται για μία παρατήρηση η οποία συνδέεται έμμεσα με την θεωρία περί τελολογίας του φυσικού σύμπαντος.

σειράς πρώτων αιτιών. Σύμφωνα με την δεύτερη, αιτία της ύπαρξής μου δεν μπορεί να είναι η μη- ύπαρξη, εφόσον πρόκειται για έννοιες που αποκλείουν η μία την άλλη. Άρα, αιτία της ύπαρξής μου πρέπει να είναι μια άλλη ύπαρξη, η οποία με τη σειρά της έχει κάποια άλλη αιτία και ούτω καθεξής. Αυτή η σειρά αιτιών και αποτελεσμάτων πρέπει να έχει μία ορισμένη αρχή, διότι σε αντίθετη περίπτωση οδηγούμεθα στον παραλογισμό όλα τα όντα να είναι ταυτόχρονα αιτίες και αποτελέσματα και σε επ' άπειρον αναζητήσεις. Συνεπώς, πρέπει να υπάρχει μία συγκεκριμένη αιτία πρώτη που δεν είναι αποτέλεσμα άλλης, και είναι αιτία όλων των πραγμάτων που υπάρχουν ή μπορεί να υπάρχουν⁴⁶⁸.

Το ανωτέρω συμπέρασμα μοιάζει έτι μάλλον με «ανθρωπομορφικό», όσον αφορά στην αντίληψη αιτίου –αιτιατού, με την έννοια ότι ο άνθρωπος κατανοεί τον Θεό ως δημιουργό ανάλογα με τον τρόπο που και ο άνθρωπος δημιουργεί τα έργα του. Ωστόσο, προκύπτει ένα εύλογο ερώτημα για το πώς ο άνθρωπος θα μπορούσε να κατανοήσει μια δημιουργία, η οποία κινείται έξω από τα ανθρώπινα μέτρα με τα οποία είμαστε εξοικειωμένοι, αλλά και κατά πόσο είναι αναγκαίο να υπάρχει ένα «πρόσωπο» δημιουργός, ως αιτία της ύπαρξης. Είναι άραγε η αλληλουχία των όντων και η ενότητα των όντων που διαπιστώνει ο φιλόσοφος ή και η ύπαρξη των φυσικών νόμων, θα μπορούσε να προσθέσει ένας πιο διεισδυτικός αναγνώστης, ικανή και αναγκαία συνθήκη που να αιτιολογεί ένα ον-δημιουργό. Ανεξάρτητα από την ύπαρξη ή μη αυτού του όντος, επαρκούν τα αποδεικτικά επιχειρήματα του φιλοσόφου;

Η έννοια του απείρου σχετικοποιείται λόγω της μικρότητάς μας, του πεπερασμένου της ύπαρξής μας. Το άπειρο ον υπάρχει μόνο σε σχέση με το πεπερασμένο ον. Επίσης, η αδυναμία του ανθρώπου λόγω των πεπερασμένων φυσικών δυνατοτήτων του ή και της εξελικτικής ανεπάρκειάς του εμποδίζουν ακόμα την κατανόηση εκείνων των φαινομένων οι αιτίες των οποίων στο μέλλον ενδεχομένως να γίνουν πιο προσιτές. Ενδεικτικά, φυσικά φαινόμενα και υλικά σώματα όπως ο ήλιος εγίνοντο αντικείμενα λατρείας, ακριβώς λόγω άγνοιας των φυσικών νόμων. Κάτι που υπερβαίνει τις υπάρχουσες δυνατότητες κατανόησης του ανθρώπου μπορεί να φαντάζει άπειρο, χωρίς να είναι απαραίτητα. Ενδεχομένως ωστόσο, να είναι πολύ «μεγαλύτερο» του ανθρώπου. Τα στοιχεία αυτά ουδόλως σχολιάζονται από τον φιλόσοφο, ο οποίος μοιάζει να ακολουθεί μια προσέγγιση του: «όλον ή ουδέν» στην οντολογία του.

⁴⁶⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 46-47: «Άρα πρέπει να υπάρχει αίτιον τι πρώτον, μη ὄν ἀποτέλεσμα ἄλλου τινός, αἴτιον πάντων τῶν ὄντων ὅσα εἶναι ἢ δύνανται νὰ ᾔηται, αὐτοαίτιον καὶ ἐπομένως ἄπειρον».

Σε άλλο σημείο του *Δοκιμίου*, ο Βράιλας εξάγει την ιδέα του απείρου από την ιδέα του απείρου όντος υποστηρίζοντας μάλιστα πως: «ή ιδέα του ὄντος δὲν ὑφίσταται χωρὶς τῆς ιδέας τοῦ ἀπείρου»⁴⁶⁹. Αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος την έννοια του απείρου ως στοιχείον της πρώτης αιτίας, η οποία είναι η δημιουργός αιτία του όντος και όλων των όντων και στην οποία έφθασε από την γνώση του όντος με την εφαρμογή της αρχής της αιτιότητας. Το παράδοξο είναι πως, ενώ αρχίζει από την ιδέα του όντος για να φθάσει στην ιδέα του απείρου όντος, εντέλει ισχυρίζεται πως θα ήταν αδύνατον να έχει κάποιος και αυτή ακόμη την ιδέα του όντος χωρίς την ιδέα του απείρου όντος. Η αντίληψη αυτή προσιδιάζει στην αμφίδρομη σχέση μητέρας-κυήματος, όπου το ένα όν ορίζεται κατ' αντιστοιχία προς το άλλο και ο κόσμος του ενός εμπεριέχεται εξ ολοκλήρου στον κόσμο του άλλου, μέσα από μια σχέση εξάρτησης. Τέλος, το σχήμα «υπόσταση – μορφή – σχέση – τόπος – χρόνος» που αποδίδεται στην ιδέα του όντος πιθανόν υποκρύπτει την πίστη στη τριαδικότητα του χριστιανικού Θεού, η οποία δεν καταμαρτυρείται ανοικτά, αφού ο φιλόσοφος εναγωνίως αποπειράται να αποφύγει να θεωρηθεί ότι είναι δογματικός.

⁴⁶⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 47.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

3. Εκλεκτικιστικές αντιρρήσεις του Βράιλα στον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη, τον Descartes, τον Kant και τον Reid

3.1 Εισαγωγικά

Ο Πέτρος Βράιλας Αρμένης διαρθρώνει το φιλοσοφικό σύστημά του «κατ' αντίδρασιν (άρνητική ὅσο καί θετική) καί κατ' αντίστιξιν ἐν σχέσει πρὸς τὰ ἀναγνωστικά καί σημειωσιακά του ἐρεθίσματα» ὅπως παρατηρεῖ ο Ε. Μουτσόπουλος στον Πρόλογο του πέμπτου τόμου των Φιλοσοφικῶν Ἔργων⁴⁷⁰. Γι' αὐτό και δεν παραλείπει να παραθέσει ἄλλοτε επιλεκτικά και ἄλλοτε ἐξ ολοκλήρου τις βασικές θέσεις των φιλοσόφων που κυρίως τον επηρέασαν, συνοπτικά ἢ αναλυτικότερα, αποσαφηνίζοντας ἔτσι τις ἐνστάσεις του και ἐντέλει τις θέσεις του. Επιπλέον, στις περισσότερες περιπτώσεις αναφέρεται στην ἐποχή που ἔζησε ο κάθε φιλόσοφος, στις συνθήκες που διαμόρφωσαν τη σκέψη του καθώς και στις συνέπειες που το φιλοσοφικό σύστημα του καθενός ἀπὸ αὐτοὺς εἶχε στη μετέπειτα πορεία της φιλοσοφίας⁴⁷¹.

Ειδικότερα στο *Δοκίμιο*, μετὰ την παρουσίαση της θεωρίας του, επιχειρεῖ να την ἀντιπαραθέσει πρὸς «τὰ ἐπισημότερα», κατὰ την γνώμη του, «συστήματα τῆς ἀρχαίας καί τῆς νέας φιλοσοφίας»⁴⁷² ἀπὸ ἐκεῖνα που παραδέχονται τις ἀρχές και τις ιδέες στις οποίες και ο ἴδιος στηρίζει το σύστημά του, ἀποκλείοντας «τὰ ἀρνούμενα τὴν ὕπαρξιν τοιούτων ἀρχῶν καί ἰδεῶν»⁴⁷³. Συγκεκριμένα, ἀπὸ τους ἀρχαίους η κριτική του ἐστιάζεται στο σύστημα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη και ἀπὸ τους νεότερους,

⁴⁷⁰ Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος, «Πρόλογος» στο: Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 5, σ. ζ.

⁴⁷¹ *Ο. π.*, σσ. 11-20.

⁴⁷² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 62

⁴⁷³ *Ο. π.*, σ. 63.

εν συντομία, στις θεωρίες του Leibniz⁴⁷⁴, του Malebranche⁴⁷⁵, και σχολαστικά και σε προκεχωρημένη έκταση στα συστήματα του Kant και του Reid.

Στο παρόν κεφάλαιο, αφενός επελέγη να εξετασθεί η κριτική που ασκεί ο Βράιλας στο σύστημα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, καθώς η φιλοσοφία του ενέχει στοιχεία σύνθεσης των δύο συστημάτων. Συγκεκριμένα, ως προς τον Πλάτωνα, το ενδιαφέρον του στρέφεται κυρίως στο «περί τῆς λογικῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως»⁴⁷⁶ μέρος της φιλοσοφίας του και ως προς τον Αριστοτέλη εξετάζει αν υπάρχουν στο σύστημα του οι έμφυτες ιδέες και αρχές⁴⁷⁷. Αφετέρου, επελέγη η κριτική που ασκεί ο φιλόσοφος στα συστήματα του Kant και του Reid, διότι η διευρυμένη έκταση και το βάθος της κριτικής στα δύο αυτά συστήματα προσφέρουν υλικό για έλεγχο του

⁴⁷⁴ Ο Βράιλας σχολιάζει τη θεωρία του Leibniz περί εμφύτων ιδεών και εστιάζει τη σύντομη κριτική του πρώτον στο ότι ως προς την ιδέα του όντος ο Leibniz δεν αναφέρει τίποτε για τη «σχέση» και εκλαμβάνει τον χρόνο και τον τόπο ως *ιδανικές δυνατότητες* και όχι ως ιδέες με *πραγματική ύπαρξιν* (οι υπογραμμίσεις του ιδίου), και στο ότι, αναφορικά με την ιδέα του Θεού, ο Leibniz δεν εκθέτει με σαφήνεια τους λόγους για τους οποίους υποστηρίζει ότι η ιδέα του Θεού είναι έμφυτη και δεν διακρίνει αρκετά την αρχή της αιτιότητας από την αρχή της τελεότητας. Βλ. *ό. π.*, σσ. 79-80. Κατά τον Παναγιώτη Κονδύλη, ο Leibniz επιζητεί να «ναρμονίσει, με τρόπο εκλεκτικό ή συνδυαστικό, αντιλήψεις ουσιαστικά διαφορετικές και έτσι να διαμορφώσει μια ευρύτερα αποδεκτή κοσμοθεωρητική βάση ικανή να προασπίσει, και συνάμα να ανανεώσει, την παράδοση και την συντήρηση», βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *ό. π.*, σ. 274 και αυτός είναι ίσως ακριβώς ο λόγος που συμπεριλαμβάνεται στο φιλοσόφους που ο Βράιλας επιλέγει να σχολιάσει στο *Δοκίμιο*. Για τη φιλοσοφία του Leibniz βλ. M. Emile Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVIIe siècle, Les Predecesseurs de Leibniz: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la Philosophie de Leibniz*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.

⁴⁷⁵ Η χριστιανική συνείδηση του Malebranche τού επιβάλλει μια μεταφυσική με επιστημολογικό και θεολογικό χαρακτήρα. Χάρη σε μια τέτοια μεταφυσική σύμφωνα με τον Malebranche αποφεύγονται γνωστικές πλάνες και ανακαλύπτονται αλήθειες που σχετίζονται με την ευτυχία και την τελειότητα. Βλ. Παναγιώτης Κονδύλης, *ό. π.*, σσ. 269-270 και 273-274. Ο Βράιλας περιγράφει συνοπτικά την θεωρία της *εν Θεώ οράσεως* του Malebranche και επισημαίνει την σε προκεχωρημένο βαθμό συμφωνία της μεταφυσικής του αλλά και ολόκληρου του φιλοσοφικού συστήματος του με τα δόγματα των Αλεξανδρινών και ορισμένων Πατέρων της Εκκλησίας. Στη σύντομη κριτική του φωτίζει μία αντίφαση του Malebranche στη θεωρία του αναφορικά με την προέλευση των ιδεών λέγοντας: « Ἐὰν ὑπό τινα ὄψιν θεωρῆ ὅλας τὰς ιδέας ὡς ἐμφύτους, καθὸ μὴ πηγαζούσας ἀπὸ τὴν αἴσθησιν, ὑπ' ἄλλην ὁμως τὰς θεωρεῖ ὡς ἐπικτήτους, καθὸ μὴ ὑπαρχούσας πραγματικῶς εἰμὴ εἰς τὸν Θεόν, κάτοπτρον αἰώνιον, εἰς τὸ ὁποῖον καθορᾷ αὐτὰς τοῦ ἀνθρώπου τὸ πνεῦμα», βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 84. Εστιάζει κυρίως στην υπό του Malebranche ταύτιση σχεδόν του ανθρωπίνου λόγου με τον θείο, στη μη αναγνώριση της δια των αισθήσεων αντίληψης και σκέψης ως πηγών αληθούς γνώσης και στον περιορισμό της ανθρώπινης ελευθερίας «εἰς μόνην τὴν δύναμιν τοῦ νὰ πλανᾶται καὶ νὰ ἁμαρτάνῃ», καθώς, για εκείνον «ὁ ἀνθρώπινος λόγος, καίτοι ἀπόρροια τοῦ θείου, δύναται νὰ γνωρίσῃ τὴν ἀλήθειαν χωρὶς νὰ συνταυτισθῇ μὲ τὸν Θεόν ἄφ' ἑτέρου δέ, ἡ ἀλήθεια δὲν ὑφίσταται μόνον εἰς τὸν καθαρὸν νοῦν, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν αἴσθησιν καὶ εἰς τὴν σκέψιν, διότι ἄλλως αἱ δύο αὗται δυνάμεις ἤθελον ἀντενεργεῖ εἰς τὸ τέλος, εἰς τὸ ὁποῖον, καὶ κατ' αὐτὸν τὸν Μαλεβράγγην, παρὰ Θεοῦ προωρίσθησαν, τὴν διατήρησιν δηλ. καὶ τὴν τελειοποίησιν τοῦ ἀνθρώπου». Βλ. *ό. π.*, σ. 84. Κατά τον Βράιλα, η θεωρία του Malebranche λίγο απέχει από «τὴν ἔνωσιν τῶν μυστικῶν καὶ τὴν συντάττισιν τῶν πανθειστῶν» (οι υπογραμμίσεις του Βράιλα), βλ. *ό. π.* σ. 83. Γενικά ὅσον αφορά στη σφαιρότητα της περί των ιδεών θεωρίας του Malebranche, συντάσσεται με την κριτική που ασκεί ο Reid και οι άλλοι εκπρόσωποι της Σκωτικής σχολῆς χωρὶς να την αναπτύσσει, αρκείται δε στην επισήμανση της σε έναν ορισμένο βαθμό κοινῆς με εκείνον αποδοχῆς «τῆς ἐν ἡμῖν προϋπάρξεως τῆς ἐμφύτου τοῦ ὄντος ιδέας καὶ τῆς ἐκ ταύτης ἐπὶ πασῶν τῶν ἄλλων διαχωρομένου φωτός». Βλ. *ό. π.*, σ. 84. Πρβλ. M. Emile Boutroux, *La Philosophie Allemande au XVIIe siècle*, *ό. π.*, σσ. 42-52.

⁴⁷⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 63.

⁴⁷⁷ *Ο. π.*, σ. 71: «... ἔπεται νὰ ἐξετάσωμεν ἃ) ἐὰν κατ' αὐτὸν ὑπάρχωσι καὶ ποῖαί τινες εἶναι αἱ ἔμφυτοι ιδέαι β) ποῖαί τινες εἶναι κατ' αὐτὸν αἱ ἔμφυτοι ἀρχαί».

επιχειρήματος και αξιολόγηση της κριτικής του. Επιπλέον, συμπεριελήφθη και η κριτική που ασκεί ο φιλόσοφος στην καρτεσιανή αμφιβολία.

3.2 Ανάλυση του συστήματος του Πλάτωνα από τον Βράιλα

3.2.1. Εισαγωγικά

Ο Πλάτωνας είναι ένας από τους φιλοσόφους το έργο των οποίων ο Βράιλας επιλέγει να εξετάσει στο *Δοκίμιο*. Η επιλογή του φιλοσόφου να ασχοληθεί με το φιλοσοφικό σύστημα του ιδρυτή της Ακαδημίας οφείλεται, όπως σημειώνει ο ίδιος⁴⁷⁸, στο γεγονός ότι συγκαταλέγεται ανάμεσα στους φιλοσόφους οι οποίοι ρητώς υιοθετούν την ύπαρξη πρώτων ιδεών και αρχών. Συγκεκριμένα, επικεντρώνει το ενδιαφέρον του στην περί των Ιδεών θεωρία του Πλάτωνα και αναλαμβάνει να παρουσιάσει εν συντομία το μέρος εκείνο της φιλοσοφίας του Πλάτωνα το οποίο πραγματεύεται τη λογική φύση του ανθρώπου⁴⁷⁹ και να διατυπώσει ορισμένες παρατηρήσεις.

3.2.2 Η κριτική του Βράιλα για τη θεωρία των Ιδεών

Η πρώτη παρατήρηση του Βράιλα αφορά στη θεωρία των Ιδεών του Πλάτωνα⁴⁸⁰. Κατά την άποψη του φιλοσόφου, η αδυναμία της θεωρίας είναι το «μυθικὸν περικάλυμμα»⁴⁸¹ και η σχέση της με το «δόγμα τῆς μετεμψυχώσεως»⁴⁸². Κατά τα άλλα, πρόκειται για μια θεωρία με την οποία ο Πλάτωνας απεκάλυψε στον κόσμο την αλήθεια και η οποία, αν εξετασθεί από άποψη καθαρά φιλοσοφική, διαπιστώνεται ότι πρόκειται για την απόπειρα του ανθρωπίνου πνεύματος να φθάσει στις έμφυτες αρχές του Λόγου⁴⁸³. Ωστόσο, καταλογίζει στον Πλάτωνα την ευθύνη για τις μετέπειτα «παρεκτροπές τῆς φιλοσοφίας»⁴⁸⁴, εικόνα που οφείλεται, κατά την άποψη του, στη σύγχυση που υπάρχει στο σύστημά του μεταξύ απολύτων ιδεών και απολύτων

⁴⁷⁸ «Γεθέντος τοῦ πίνακος τῶν καθ' ἡμᾶς ἀπολύτων ιδεῶν καὶ ἀρχῶν, ἵνα ἐξετάσωμεν μὲ ὅλην τὴν ἀκρίβειαν τὰ περὶ τούτου φιλοσοφικὰ συστήματα, ἔπρεπε πρῶτον νὰ διαιρέσωμεν αὐτὰ εἰς δύο κλάσεις, διαστελλόντες τὰ ἀρνούμενα τὴν ὑπαρξιν τοιούτων ιδεῶν καὶ ἀρχῶν ἀπὸ τὰ παραδεχόμενα αὐτάς ... Ὡς πρὸς τὰ δεύτερα, περιοριζόμεθα, ὡς εἶπομεν, εἰς τὰ ἐπισημότερα, ἀρχόμενοι ἀπὸ τοῦ συστήματος τοῦ Πλάτωνος». Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 62-63.

⁴⁷⁹ «Καὶ ἐπειδὴ τὸ σύστημα τοῦτο εἶναι ἐν γένει ἀρκετὰ γνωστόν, θέλομεν ἐνδιατρίψει μόνον εἰς ἐκεῖνο τὸ μέρος αὐτοῦ, τὸ ὁποῖον πραγματεύεται περὶ τῆς λογικῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως, προσπαθοῦντες νὰ τὸ ἐκθέσωμεν ὅσον ἔνεστι σαφῶς καὶ συντόμως». *Αὐτόθι*.

⁴⁸⁰ Για τη θεωρία των ιδεών στον Πλάτωνα βλ. Ιωάννης Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2000. Πβλ. Γεωργία Αποστολοπούλου, «Ο πλατωνικός μύθος του σπηλαίου και η πορεία προς την αλήθεια», *Φιλοσοφία* 36 (2006), σ. 119-121. Επίσης, Julia Annas, *Plato A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003 και Karl Bormann, *Πλάτων*, μτφρ. Καλογεράκος Ι., Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2006.

⁴⁸¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 65:20.

⁴⁸² *Αυτόθι*: 21.

⁴⁸³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 65: «Καὶ αὐτὴ ἡ περὶ ἀναμνήσεως θεωρία του, ... φιλοσοφικῶς θεωρουμένη, ἄλλο δὲν εἶναι εἰμὴ ἢ προσπάθεια τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος ἵνα ἀναβῆ εἰς τὰς ἀρχὰς τοῦ λόγου, αἴτινες, καίτοι ἔμφυτοι, δὲν εἶναι ὁμῶς πάντοτε καὶ πρὸς πάντας ἐξίσου ὄραταί».

⁴⁸⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 65: 28.

αρχών⁴⁸⁵. Κατά τον Βράιλα, όπως έχει ήδη αναφερθεί, πρώτη και έμφυτη είναι η Ιδέα του όντος και στην ιδέα του απείρου όντος φθάνει κάποιος εφαρμόζοντας την αρχή της αιτιότητας. Κατά συνέπεια, οι απόλυτες έννοιες όπως για παράδειγμα οι έννοιες του αληθούς, του αγαθού, του καλού, που αποτελούν στοιχεία του απείρου όντος, δεν είναι δυνατόν να είναι έμφυτες. Σ' αυτό το σημείο εγγράφεται η κριτική που ασκεί ο Βράιλας στον Πλάτωνα, καθώς, κατά τον φιλόσοφο, ο μαθητής του Σωκράτη φθάνοντας στις καθολικές έννοιες, οι οποίες αποτελούν στοιχεία του όντος, τις θεώρησε αυταπόδεικτες και συνεπώς ανεπίδεκτες ορισμού⁴⁸⁶. Πέραν δε της συγχύσεως που επισημαίνει, ο φιλόσοφος διαπιστώνει μη πλήρη και ακριβή κατάταξη των Ιδεών και των αρχών εκ μέρους του Πλάτωνα, αδυναμία που αποδίδει στη φύση των συγγραμμάτων του, τα οποία κινούνται μεταξύ ποίησης και φιλοσοφίας⁴⁸⁷.

Αναφερόμενος στην περί ειδών και γενών θεωρία του Πλάτωνα, σχολιάζει πως «ἀνάγεται εὐκόλως εἰς τὴν ἀρχὴν ὅτι μόνη ἔμφυτος εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος»⁴⁸⁸ με βάση τη θέση του ιδρυτή της Ακαδημίας ότι «ἐν εἰμὴ ἐστίν, οὐδὲν ἐστίν»⁴⁸⁹. Και βέβαια σωστά διαπιστώνει ότι ο Πλάτωνας φθάνει να αναγνωρίσει την Ιδέα του όντος ως πρώτη και ως γένος των γενών, ουδόλως όμως δικαιολογείται η εξαγωγή του συμπεράσματος από την επιχειρηματολογία του ότι είναι και έμφυτος.

Ο Βράιλας ασκεί κριτική στον Πλάτωνα και ως προς τις καθολικές Ιδέες και τους καθολικούς νόμους. Κατ' αυτόν οι καθολικές Ιδέες προέρχονται από την Ιδέα του όντος, ενώ οι καθολικοί νόμοι συλλαμβάνονται με την εφαρμογή των αρχών του όντος και συγκεκριμένα με την αρχή της ταυτότητας, της αιτιότητας και της τελεότητας. Το επιχείρημά του είναι ότι στον Πλάτωνα δεν γίνεται σαφής διάκριση μεταξύ των αρχών του είναι και των αρχών της γνώσης, έλλειμμα που εύκολα οδηγεί σε δυσκολία διάκρισης μεταξύ της υποκειμενικής λογικότητας και της αντικειμενικής πραγματικότητας. Η λογική ενότητα που συνδέει όλες τις γνώσεις του ανθρώπου δεν θέτει σε αμφισβήτηση την αντικειμενική ύπαρξη των διαφόρων πραγμάτων, ούτε βέβαια πρέπει να οδηγεί σε πανθειστικές θεωρίες, επειδή, όπως υποστηρίζει ο

⁴⁸⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 65: «Ότι όμως υπάρχει εἰς τὸ σύστημά του σύγχυσις μεταξύ τῶν ἀπολύτων ἀρχῶν καὶ τῶν ἀπολύτων ἰδεῶν, ..., ὑπῆρξεν ἴσως αἴτιον ὄχι ὀλίγων παρεκτροπῶν».

⁴⁸⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 65-66.

⁴⁸⁷ *Ο. π.*, σ. 66: «... δὲν εὐρίσκομεν παρὰ Πλάτωνι πλήρη καὶ ἀκριβῆ κατάταξιν οὔτε τῶν ἰδεῶν, οὔτε τῶν ἀρχῶν».

⁴⁸⁸ *Αυτόθι*.

⁴⁸⁹ Βλ. Πλάτωνας, *Παρμενίδης*, <166c>.

φιλόσοφος, η Ιδέα του όντος ενυπάρχει στον άνθρωπο μόνο, ως αρχή της γνώσης και ταυτόχρονα ως αρχή της ύπαρξης⁴⁹⁰.

Οι κατηγορίες ή άλλως οι τύποι και οι τρόποι, οι πιο γενικοί και οι πιο θεμελιώδεις, που χρησιμοποιεί η συνείδηση, όταν με την αντίληψη και τη σκέψη καθιστά τα πράγματα αντικείμενα της γνώσης⁴⁹¹ παλαιόθεν έχουν αποτελέσει αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού. Στον Βράιλα αναφέρονται ως στοιχεία του όντος⁴⁹² και κατέχουν κεντρική θέση στη φιλοσοφία του. Ως τέτοιες αποτελούν άλλο ένα θέμα ελέγχου του Πλατωνικού συστήματος. Με βασική πηγή αναφοράς τον Σοφιστήν του Πλάτωνα αλλά και τον Φίληβον⁴⁹³, ο Βράιλας παρατηρεί ότι στον μεν πρώτο διάλογο, ο Πλάτωνας αναφέρει πέντε κατηγορίες και συγκεκριμένα την ουσία, την ομοιότητα, την διαφορά, την κίνηση και την ηρεμία, ενώ από τον δεύτερο μπορεί κάποιος κατ' εκείνον να εκλάβει ότι οι κατηγορίες κατά τον Πλάτωνα είναι τέσσερις, η του απείρου, η του πεπερασμένου, η του συνόλου αυτών των δύο – ως μικτού- και του αιτίου της ένωσης αυτής. Καταλήγει λοιπόν ο φιλόσοφος ότι ο μελετητής του Πλάτωνα αδυνατεί να αντιληφθεί μία καθαρή και πλήρη απαρίθμηση των κατηγοριών καθώς και λανθασμένο προσδιορισμό τους σε ορισμένες περιπτώσεις⁴⁹⁴. Για παράδειγμα, οι κατηγορίες της ομοιότητας και της διαφοράς, κατά τον Πλάτωνα, ανάγονται, σύμφωνα με τον Βράιλα, στην κατηγορία της σχέσεως, οι κατηγορίες της κίνησης και της ηρεμίας αποτελούν, κατά τον Βράιλα, μέρος της κατηγορίας της μορφής, και οι τέσσερις τελευταίες ανάγονται στις τρεις κατηγορίες της ουσίας, της μορφής και της σχέσης⁴⁹⁵. Τέλος, ως προς τις αρχές ο φιλόσοφος διαπιστώνει ότι ο Πλάτωνας, ενώ παραδέχεται την ύπαρξη πρώτων αρχών, καθόλου δεν αναφέρεται στην αρχή της ταυτότητας, όπως διατείνεται ο Tennemann⁴⁹⁶, ούτε στην αρχή της αιτιότητας ή της τελεότητας. Αν και τις χρησιμοποιεί συχνά στην δια της διαλεκτικής αναζήτηση των απολύτων Ιδεών, δεν εντοπίζεται αναζήτησή τους ή απόδειξή τους⁴⁹⁷.

Είναι φανερό από τη μελέτη του έργου του, ότι ο Βράιλας, στο εγχείρημά του να απαντήσει στο ερώτημα του τι είναι πραγματικό, χρησιμοποιεί την Πλατωνική

⁴⁹⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 67.

⁴⁹¹ Βλ. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Γνωσιολογία*, Αθήνα, Νόηση, 1953, σ. 167.

⁴⁹² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 68.

⁴⁹³ Βλ. Πλάτωνας, *Φίληβος*, 23a-27c.

⁴⁹⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *Αυτόθι*.

⁴⁹⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 68.

⁴⁹⁶ *Αυτόθι*. Ο Βράιλας παραπέμπει στο W. G. Tennemann, *Manuel de l' Histoire de la Philosophie*, traduit de l' allemand par V. Cousin, Paris, 1829 (2 τόμοι). Πβλ. W. G. Tennemann, *Σύνοψις της Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, Μτφρ. Κ. Μ. Κούμα, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών Κέντρον Ερευνής της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 1973.

⁴⁹⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 71.

θεωρία των Ιδεών και από κοινού την Αριστοτελική διαλεκτική⁴⁹⁸. Παράλληλα, αποπειράται να αποφύγει ακραίες, κατά τη γνώμη του, θεωρίες της εποχής του Μεσαίωνα, όπως εκείνες των νομιναλιστών και των πραγματιστών. Οι πρώτοι επηρεασμένοι από τον Αριστοτέλη υποστήριζαν ότι το πραγματικό βρίσκεται στη συγκεκριμένη υπόσταση, σε αυτή που υποπίπτει στην αισθητηριακή αντίληψή μας και, κατά συνέπεια, όσο πιο γενικό είναι κάτι, τόσο μη πραγματικό, με συνέπεια να μπορούσε να υποστηριχθεί ότι το γενικότερο όλων, που είναι ο Θεός, το πιο μη πραγματικό όλων. Βέβαια, η τελευταία διαπίστωση δεν συναντάται ούτε στον Αριστοτέλη ούτε στους χριστιανούς νομιναλιστές του Μεσαίωνα. Οι δεύτεροι, επηρεασμένοι από την Πλατωνική φιλοσοφία έφθασαν στο ότι οι γενικές έννοιες είναι πιο πραγματικές από τα επιμέρους πράγματα και, κατ' επέκταση, ο Θεός, ως το πιο γενικό όλων, είναι ό,τι πιο πραγματικό.

Ο Βράιλας, αν και Ορθόδοξος Χριστιανός, αντίθετα από τους Πατέρες της Ανατολής οι οποίοι τόνιζαν πως η γνώση του Θεού είναι κυρίως μέθεξι, βίωμα μάλλον και σε ελάχιστο βαθμό συμπέρασμα λογικής απόδειξης, επιδίωξε με τον ορθό λόγο να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού. Παράλληλα όμως, απειράθη να αποφύγει τον σχολαστικισμό και τα αδιέξοδα της μεταφυσικής του Μεσαίωνα, που μετέτρεψε την ύπαρξη του Θεού σε υπόθεση αποκλειστικά διανοητικής σύλληψης και απόδειξης. Υπό αυτό το πρίσμα, επικρίνει τον Πλάτωνα ως εν μέρει υπεύθυνο για ορισμένες παρεκτροπές της φιλοσοφίας και για τον λόγο ότι δεν προέβη σε σαφή διαχωρισμό καθολικών αρχών και καθολικών νόμων και με τον τρόπο αυτό επιχειρεί να ενισχύσει τις θέσεις που ο ίδιος υποστηρίζει.

Η γενική τοποθέτηση του φιλοσόφου έναντι του Πλατωνικού συστήματος είναι θετική, καθώς συνάδει με την πεποίθηση του ίδιου για την ύπαρξη των εμφύτων απολύτων Ιδεών και αρχών, οι οποίες καθίστανται ορατές με προσεκτική εσωτερική παρατήρηση των λειτουργιών του Λόγου. Επιπλέον, διαπιστώνει κάποιος συγγένεια απόψεων ως προς την ύπαρξη του Θεού, του ανθρώπου και του κόσμου ή της φύσης καθώς και στην άποψη του ότι ο άνθρωπος πρέπει να τείνει προς τη θέωση, στόχευση που επιτυγχάνεται διά του Λόγου⁴⁹⁹. Ωστόσο, ο Βράιλας διαφοροποιείται από τον Πλάτωνα ως προς τον ορισμό του όντος και του μη όντος, καθώς για τον πρώτο η ιδέα

⁴⁹⁸ Ο Ε. Μουτσόπουλος στην εισαγωγή του τέταρτου τόμου - πρώτου ημίτομου της έκδοσης *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, υποστηρίζει ότι από τα κείμενα του που περιλαμβάνονται σ' αυτόν τον τόμο, δηλαδή τη Λογική και την Καλλολογία, γίνεται εμφανής η αριστοτελική τοποθέτηση του Βράιλα καθώς και το εγχείρημα του να συνδυάσει στοιχεία της πλατωνικής φιλοσοφίας. Βλ. Ευάγγελος Μουτσόπουλος «Εισαγωγή» στο: Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 10.

⁴⁹⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 64-65.

του μη όντος νοείται σε αντιδιαστολή με την ιδέα του όντος⁵⁰⁰, και αυτή η αντίθεση αποδεικνύει την ύπαρξη της αρχής της ταυτότητας, ενώ για τον δεύτερο, το μη ον ορίζεται ως το μερικό και το φαινόμενο, ή άλλως το ομοίωμα, και το όντως ον είναι το καθολικό, το μόνον καθαυτό ον, όπως ο ίδιος ο νεοέλληνας διανοητής σημειώνει⁵⁰¹. Η διαφορά αυτή δεν ανάγεται σε αντικείμενο συζήτησης εκ μέρους του φιλοσόφου.

Η επιλογή του φιλοσόφου να αναμετρηθεί με ιδεαλιστικά φιλοσοφικά συστήματα είναι συνειδητή, καθώς, όπως καταλαβαίνουμε, ως προς το περιεχόμενό τους μπορεί να αναπτυχθεί μία κριτική, δεδομένου ότι υπάρχει κοινή βάση και κοινοί τόποι συζήτησης και οι διάφορες θέσεις είναι συγκρίσιμες. Ωστόσο, και με βάση τα λεγόμενα του ίδιου του φιλοσόφου, τολμούμε να υποστηρίξουμε, ότι η συστηματική φιλοσοφική αντιπαράθεσή του με συστήματα συγγενή και μόνον και όχι με εκείνα που αρνούνται την ύπαρξη Ιδεών και αρχών υποδηλώνει μία βεβαιότητα για την ορθότητα του φιλοσοφικού προσανατολισμού του, που ως τέτοια υποσκάπτει την αντικειμενικότητα η οποία αναμένεται να χαρακτηρίζει κάθε κριτική προσέγγιση. Βέβαια, ο φιλόσοφος στηρίζει την βεβαιότητά του για το ότι φιλοσοφικά συστήματα που δέχονται την ύπαρξη Ιδεών και αρχών⁵⁰² και, άρα, και το δικό του, ευρίσκονται στον σωστό δρόμο αναζήτησης της αλήθειας, και κατά συνέπεια, είναι πιο πιθανά να απαντήσουν στα διαχρονικά φιλοσοφικά ερωτήματα, στην επικράτησή τους έναντι εκείνων που βρίσκονται στον αντίποδα⁵⁰³.

⁵⁰⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 41.

⁵⁰¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 65.

⁵⁰² Βεβαίως, πρέπει να σημειώσουμε ότι η ιδεοκρατία του Πλάτωνα ουδεμία σχέση έχει με τον ιδεαλισμό των νεοτέρων φιλοσόφων, καθότι εις εκείνον οι Ιδέες θεωρούνται ως αντικειμενικές μεταφυσικές πραγματικότητες.

⁵⁰³ Τούτο το υπαινίσσεται με τους λόγους: « Ἄλλ' ὡς πρὸς τὰ πρῶτα», αναφερόμενος στα αρνούμενα την ύπαρξη ιδεών και αρχών «ἐνεκα τῆς καταστάσεως εἰς τὴν ὁποίαν εὐρίσκονται τὴν σήμερον αἱ φιλοσοφικαὶ μελέται, καὶ τῆς μεθόδου δι' ἧς προέβημεν ἄχρι τοῦδε εἰς τὴν ζήτησίν μας, εἶναι ἴσως περιττὸν νὰ λαλήσωμεν περὶ αὐτῶν ἐνταῦθα», βλ. *ό. π.*, σ. 63.

3.3 Κριτική ανάλυση του συστήματος του Αριστοτέλη

3.3.1. Εισαγωγικά

Ο Βράϊλας αναζητεί με επιμονή να βεβαιωθεί για την ύπαρξη πρώτων ιδεών και αρχών και για το πώς αυτές γίνονται αντιληπτές από τον άνθρωπο⁵⁰⁴. Η πλατωνική θεωρία των Ιδεών, αν και ενισχυτική των οικείων του θέσεων, δεν φαίνεται να τον ικανοποιεί πλήρως. Και καθώς είναι καίρια σημαντικό για τον ίδιο όχι απλώς να υποστηρίξει, αλλά να αποδείξει την ύπαρξη πρώτων ιδεών και αρχών με τρόπο ορθολογικό, δεν μπορεί παρά να εξετάσει τις απόψεις του Αριστοτέλη για το περιεχόμενό τους, καθόσον εκείνος θεωρείται πατέρας της λογικής και της αποδεικτικής. Και πράγματι, κατά την ανάλυση του συστήματος του Αριστοτέλη, ο Βράϊλας επικεντρώνεται στο αν υπάρχουν στο έργο του έμφυτες ιδέες και αρχές και ποιες είναι αυτές⁵⁰⁵.

3.3.2. Η κριτική του Βράϊλα για τις κατηγορίες του Αριστοτέλη

Ως προς τις έμφυτες Ιδέες, ο φιλόσοφος αρχίζει τη συζήτηση από το κατά πόσο οι κατηγορίες του Αριστοτέλη μπορούν να εκληφθούν ως πρώτες Ιδέες. Αρχικά, δηλώνει ότι και τα συγγράμματα του Σταγειρίτη φιλοσόφου αλλά και οι σχολιαστές του δεν επιτρέπουν μια τέτοια συσχέτιση. Στη συνέχεια όμως, δοκιμάζει να ελέγξει την πιθανότητα ύπαρξης μιας τέτοιας συσχέτισης, καθόσον ο ίδιος φθάνει στην ιδέα του όντος εφαρμόζοντας την αφαίρεση και συνδέει την οντολογία με τη λογική και τη γνωσιολογία. Με βάση τη θέση του ότι «τό εἶναι, ἢ τό ὄν, παρίσταται ὄχι μόνον γινόμενον πρῶτον, ἀλλὰ καὶ ἰδέα πρώτη, τὸ δὲ εἶναι καὶ τὸ γινώσκειν τὸ εἶναι ταυτίζονται»⁵⁰⁶, έχει νόημα ο έλεγχος των αριστοτελικών κατηγοριών για να ανιχνευτεί αν όντως ο διευθυντής του Λυκείου δέχεται μόνον ότι «οὐδέν ἐν τῷ νῶ ὃ μὴ πρότερον ἐν τῇ αἰσθήσει», γνωσιολογική θέση που τού αποδίδεται μέσω της μεσαιωνικής μετάπλασής της⁵⁰⁷, και, κατά συνέπεια, ότι δεν υπάρχει τίποτα έμφυτο και εκ των προτέρων.

⁵⁰⁴ Βλ. Π. Βράϊλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 24.

⁵⁰⁵ *Ο. π.*, σ. 71.

⁵⁰⁶ *Ο. π.*, σ. 25.

⁵⁰⁷ Βλ. Κώστας Πέτσος, «Ανθρωπολογία και Γνωσιοθεωρία στις απαρχές του 18^{ου} αιώνας: Descartes και Νεοελληνική Σκέψη», *Ο Ερανιστής*, τ. 22, Αθήνα, (1999), και Π. Βράϊλας- Αρμένης, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 25.

Στο έργο *Κατηγορίες*, στο οποίο ο Αριστοτέλης ασχολείται κυρίως με την εννοιολογική και σημασιολογική λειτουργία των λέξεων, συχνά αναφέρει ότι ο λόγος υπάρχει σε συνάρτηση με την πραγματικότητα⁵⁰⁸. «Στις *Κατηγορίες*», σημειώνει η Σαρημιαχελίδου, «ο Αριστοτέλης προσδιορίζει από λογική άποψη την ουσία με αρνητικό τρόπο. Η ουσία δεν είναι κάτι που λέγεται για το υποκείμενο, μήτε αυτό που υπάρχει και νοείται με το υποκείμενο, δηλαδή ουσία δεν είναι ούτε κατηγορούμενο ούτε συμβεβηκός. Οπότε ουσία είναι εκείνο για το οποίο τα άλλα λέγονται. Αυτό είναι το υποκείμενο»⁵⁰⁹. «Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς» και οι δέκα τρόποι δια των οποίων μπορούμε να το ονομάσουμε είναι οι τρόποι μέσω των οποίων το ὄν καθίσταται γνωστό σε διαφορετικές στιγμές. Οι κατηγορίες είναι έννοιες εμπειρικές, οι οποίες εκφράζουν τα διάφορα γένη στα οποία διακρίνεται η πραγματικότητα. Με άλλους λόγους, είναι η περιγραφή των τρόπων κατά τους οποίους μπορεί το Εἶναι να είναι. Οι κατηγορίες αυτές για τον Αριστοτέλη είναι η ουσία, το ποσόν, το ποιόν, το προς τι, το πού, το πότε, το κείσθαι, το ἔχειν, το ποιεῖν, το πάσχειν. Η ουσία, η πρώτη κατηγορία, δηλώνει την αλήθεια του πράγματος, είναι δηλαδή η πραγματικότητα του ὄντος, ενώ οι υπόλοιπες εννέα λειτουργούν επικουρικά στον χαρακτηρισμό του, είναι, σύμφωνα με την αριστοτελική ορολογία, συμβεβηκότητα του ὄντος, γνωρίσματα που το συντροφεύουν, στερούμενα αυτοτελούς ύπαρξης⁵¹⁰. Στο *Περὶ Ψυχῆς Α* ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως, για να μελετήσουμε τις αιτίες των ιδιοτήτων των υποστάσεων, είναι χρήσιμο να γνωρίζουμε την ουσία, «τὸ τί ἐστί», αλλά και αντίστροφα, πρέπει να μπορούμε να αποδώσουμε τις ιδιότητες ὅπως μας παρουσιάζονται για να εἴμεθα σε θέση να διατυπώσουμε λόγο για την ουσία, διότι η ουσία είναι η αρχή για κάθε απόδειξη⁵¹¹.

Ο Βράιλας, ελέγχοντας την κατάταξη των κατηγορημάτων από τον Αριστοτέλη, ασκεί κριτική στη μέθοδο που ακολουθεί ο φιλόσοφος για να φθάσει στην οριστική κατάταξη. Για τον Βράιλα, η σωστή πορεία είναι να δεχθούμε ότι η ιδέα του ὄντος προϋπάρχει στον νου και ότι με την ανάλυση μπορούμε να φθάσουμε στα απλούστερα στοιχεία της, που δεν μπορούν να αναχθούν σε άλλα απλούστερα⁵¹². Αντίθετα, ο Αριστοτέλης, σημειώνει ο Βράιλας, συλλέγει τα κατηγορήματα του ὄντος με την εκ

⁵⁰⁸ Βλ. Ingemar Düring, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. Α, Παρασκευή Κοτζιά – Παντελή (μτφρ.), Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2000.

⁵⁰⁹ Βλ. Φ. Σαρημιαχελίδου, *Αριστοτελική Μεταφυσική Οι γνωσιοθεωρητικές και ηθικοψυχολογικές προεκτάσεις της*, Θεσσαλονίκη, 2013, σ. 26.

⁵¹⁰ Βλ. Η. Π. Νικολούδης, «Εισαγωγή» στο: *Αριστοτέλης Όργανον Ι: Κατηγορίες- Περὶ Ερμηνείας*, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, (1994), σ. 55.

⁵¹¹ Βλ. Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς Α*, 402b, 403a· Ι. Σ. Χριστοδούλου (εισ. μτφ. σχολ.), Αριστοτέλης, *Περὶ Ψυχῆς*, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2000, σσ. 45-47.

⁵¹² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 72.

των υστέρων παρατήρηση, μέθοδο που κατά τη γνώμη του δεν εγγυάται την αλήθεια και τη γνησιότητα της κατάταξης⁵¹³ και εν προκειμένω ευθύνεται για τα ελλείμματα της κατάταξης⁵¹⁴. Ο Αριστοτέλης όμως επιλέγει τη μετάβαση από το ειδικό στο γενικό, για να διασφαλίσει τους οντολογικούς όρους του πρώτου⁵¹⁵.

Η πρώτη συνέπεια αυτής της μεθόδου και, άρα, το πρώτο πρόβλημα που ενέχει η αριστοτελική κατάταξη των κατηγορημάτων κατά τον Βράιλα είναι η ιδέα της ουσίας η οποία εκλαμβάνεται από τον Αριστοτέλη άλλοτε ως ουσία, άλλοτε ως ον και άλλοτε ως υπόσταση⁵¹⁶ και περιλαμβάνεται στις κατηγορίες. Όταν ο Αριστοτέλης κατατάσσει την ουσία ως πρώτη κατηγορία, επιμένει ο Βράιλας, στην πραγματικότητα αναφέρεται στην υπόσταση η οποία προτείνεται από τον ίδιο ως μία εκ των πρώτων ιδεών και στοιχείων του όντος. Η ουσία, κατά τον Βράιλα, είναι το «τί ἦν εἶναι» του Αριστοτέλη και όχι το «τί ἐστίν εἶναι»⁵¹⁷. Η σύγχυση αυτή των όρων «οὐσία» και «ὕπόσταση» στη θεωρία του Αριστοτέλη οφείλεται κατά τον Βράιλα στη μέθοδο που ακολούθησε ο φιλόσοφος.

Η σχολαστική εξέταση και των υπολοίπων κατηγοριών του Αριστοτέλη από τον Βράιλα συνεχίζεται για να αποδειχθεί στο τέλος ότι οι κατηγορίες του ποιού, του ἔχειν, του ποιείν και του πάσχειν εύκολα ανάγονται στην κατηγορία της μορφής, με την κατηγορία του ἔχειν να εμφανίζει διττή χρήση και, κατά συνέπεια, να μπορεί να αναχθεί και στην κατηγορία της σχέσης. Ως προς τις κατηγορίες του χρόνου και του τόπου, η αντίθεση είναι έντονη, καθώς ο Βράιλας υποστηρίζει ότι ο χρόνος και ο τόπος είναι στοιχεία του όντος και, κατά συνέπεια, ιδέες πρώτες και ἐμφυτες, ενώ για τον Αριστοτέλη ο χρόνος είναι «ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον»⁵¹⁸ και ο τόπος είναι «τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον». Για τον Αριστοτέλη δηλαδή, ο χρόνος είναι ένας πραγματικός παράγων μέσα στη φύση και όχι μία ψευδαίσθηση, ένα απλό δημιούργημα της συνείδησης⁵¹⁹. Με άλλους λόγους, ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί ότι ο χρόνος είναι στο εσωτερικό της ψυχής ή του νου του ανθρώπου ως υποκειμενική πραγματικότητα αλλά απλώς η ψυχή είναι η αναγκαία αλλά μη επαρκής

⁵¹³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 72.

⁵¹⁴ *Αυτόθι*.

⁵¹⁵ Βλ. Θανάσης Σαμαράς, «Κ. Ψυχοπαίδης, Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος», *Δευκαλίων*, 18, 2, (2000), σσ. 307-325

⁵¹⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 72. Ο Βράιλας παραπέμπει στο κεφ. ε' των *Κατηγοριών* <5, 4a 10>

⁵¹⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 73.

⁵¹⁸ Βλ. Αριστοτέλης, *Φυσικά*. 216b 1-2

⁵¹⁹ Βλ. Δήμητρα Σφενδόνη-Μέντζου, *Ο Αριστοτέλης σήμερα Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης*, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ζήτη, 2010, σσ. 202-206.

προϋπόθεση του αριθμούμενου χρόνου. Ο εγκεντρισμός του χρόνου στο είναι των όντων είναι η εμπειρική διαπίστωση του πραγματικού τρόπου ύπαρξής τους⁵²⁰.

Ο Βράιλας υποστηρίζει ότι αληθές είναι το *ον*, το οποίο γίνεται αντικείμενο της γνώσης είτε με την ενόραση, ή άλλως, με την εσωτερική και εξωτερική παρατήρηση, είτε με την επαγωγή ή την εξαγωγή εφαρμόζοντας τις αρχές της αιτιότητας και της τελεότητας. Επιπλέον, βασική οντολογική θέση του είναι ότι η ιδέα του όντος είναι έμφυτη και «δὲν μᾶς ἔρχεται ἔξωθεν»⁵²¹ και ότι οι δε ιδέες του χρόνου και του τόπου είναι αχώριστες από την ιδέα του όντος όπως και οι ιδέες της υπόστασης, της μορφής και της σχέσης⁵²². Ο χρόνος, ειδικότερα, είναι άπειρος όπως και ο τόπος, και η απειρότητά τους στηρίζεται στην απειρότητα της ιδέας του χρόνου και του τόπου αντίστοιχα που συλλαμβάνει ο νους⁵²³. Κατά τον Βράιλα, δεν μπορεί να εννοηθεί *ον*, υλικό ή άυλο, που να μην υπάρχει σε μία ορισμένη στιγμή του χρόνου ή κάποιο σημείο του τόπου, ενώ ο Θεός, καθώς πληροί την αιωνιότητα του χρόνου, πληροί και τον άπειρο τόπο χωρίς να κατέχει αυτόν υλικώς⁵²⁴.

Η επιχειρηματολογία του Βράιλα επεκτείνεται και στην εξέταση των εννοιών του αληθούς, του αγαθού και του καλού, οι οποίες αποτελούν στην οπτική του τις τρεις ιδέες που αντιστοιχούν στις τρεις όψεις-μορφές του όντος. Με στόχο να δειχθεί ότι η θεία προέλευση του όντος και να κατανοηθεί η τριαδικότητα του Θεού, ο Βράιλας επιμένει στη διάκριση της ιδέας του αληθούς ως «τὸ ὄν ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἐννοηθὲν»⁵²⁵ από την έννοια του αληθούς στην αριστοτελική λογική, στην οποία, κατά την άποψή του, λανθάνει η ταυτότητα του αληθούς και του όντος⁵²⁶. Η αδυναμία του Αριστοτέλη να αντιληφθεί την προφανή κατά τον Βράιλα σύμπτωση του όντος και της αληθούς πρότασης οφείλεται, όπως ισχυρίζεται ο ίδιος, στο ότι ο Σταγειρίτης συνέχεε την υπόσταση με την ουσία, και με το *ον* και ανεγνώριζε το αληθές στη σχέση μεταξύ της υπόστασης και των συμβεβηκότων με βάση τα δεδομένα της αισθητηριακής

⁵²⁰ Βλ. Βασίλειος Μπετσάκος, *Η αριστοτελική ερμηνεία του χρόνου. Απόλυτος ή σχετικός χρόνος;* Συνέδριο ΠΕΦ, (2008).

⁵²¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 26.

⁵²² *Ο. π.*, σ. 27.

⁵²³ *Ο. π.*, σ. 37.

⁵²⁴ *Ο. π.*, σ. 27.

⁵²⁵ *Ο. π.*, σ. 166.

⁵²⁶ «Τὴν τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ὄντος ταυτότητα δὲν παραδέχεται ὁ Ἀριστοτέλης, διςχυριζόμενος ὅτι τὸ ἀληθές εἶναι μόνον σχέσις, πρότασις συνενούσα ἢ διαχωρίζουσα τὰ ἐν τῇ φύσει χωρισμένα ἢ συνηγμένα, καὶ τότε, λέγει, ἀληθεύει ἡ πρότασις, ὅταν ἡ ἔνωσις ἢ ὁ χωρισμός γίνονται κατὰ φύσιν. Ἄλλ' ἐὰν ὀρθῶς παρατηρήσωμεν, καὶ αὐτὴ ἡ Ἀριστοτέλειος θεωρία ἀνάγεται εἰς τὴν ταυτότητα τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ὄντος· καθότι ἕκαστον τῶν ὄντων ἄλλο δὲν εἶναι εἰμὴ σχέσις μεταξύ ὑποστάσεως καὶ μορφῆς, διότι ἡ καθαρὰ καὶ ἄμορφος ὑπόστασις ἰδανικῶς μόνον καὶ δι' ἀφαιρέσεως ὑπάρχει». *Αυτόθι*.

εμπειρίας⁵²⁷. Παρά ταύτα, δεν είναι ελάχιστες οι περιπτώσεις κατά τις οποίες ο Σταγειρίτης φέρει σε αντιστοιχία την κατηγοριακή συνάφεια με την πραγματολογική.

Από τα ανωτέρω γίνεται φανερό ότι στη φιλοσοφία του Βράιλα, τα κατηγορήματα του Λόγου ταυτίζονται με τα κατηγορήματα του όντος⁵²⁸ και ότι οι ιδέες είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με την εξωτερική πραγματικότητα, με την έννοια ότι αποτελούν απόδειξη της και εγγυώνται την ύπαρξή της. Μια τέτοια θεωρία έρχεται σε αντίθεση με την αριστοτελική προσέγγιση κατάταξης των στοιχείων του όντος, την οποία παραδέχεται και ο Βράιλας ως κατάταξη των στοιχείων του προφορικού λόγου που αντιστοιχούν στα στοιχεία του όντος, αλλά δεν αποτελούν απόδειξη της ύπαρξής τους. Η σχολαστική εξέταση των κατηγοριών του Αριστοτέλη και η μείωσή τους σε πέντε από τον Βράιλα μπορούμε να δεχτούμε ότι είναι επιτυχής. Ωστόσο, η απόφαση εκ μέρους του Βράιλα ότι η μέθοδος που ακολούθησε ο Αριστοτέλης δεν είναι η ενδεδειγμένη, διότι, αφού ο ίδιος απέδειξε ότι μπορούν να είναι λιγότερες, πολύ εύκολα θα μπορούσαν να είναι περισσότερες ή αυξομειούμενα λιγότερες ανάλογα με τις διαιρέσεις ή υποδιαιρέσεις που θα εφήρμοζε, δεν είναι πειστική· πολλώ δε μάλλον το επιχείρημά του ότι η μη ακριβής κατάταξη οφείλεται στην άρνηση να θεαθεί κάποιος το «φῶς» που διαχέει η αρχή της «ἐκ τῶν προτέρων ἐν τῷ λόγῳ ὑπάρξεως τῆς ιδέας τοῦ ὄντος»⁵²⁹. Η ρήση αυτή θυμίζει την οντολογική θεωρία του Παρμενίδη, όπου το φως της ημέρας απεικονίζει τη λάμψη της αλήθειας στην οποία αντιστοιχεί το ον⁵³⁰ και σύμφωνα με την οποία το νοεῖν και το εἶναι αποτελούν ταυτότητα με την έννοια, κατά τον Holscher, ότι «δεν μπορεί κανείς παρά μόνο το πραγματικό να σκέφτεται»⁵³¹.

Ως προς τις αρχές, ο Βράιλας υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει την αρχή της ταυτότητας ως αρχή «πρώτην καὶ ἀναπόδεικτον καὶ μάλιστα ὡς ἀρχὴν καὶ μέσον πάσης ἀποδείξεως καὶ ἐπομένως ἔμφυτον»⁵³² και χάρη στη σωστή χρήση αυτής της αρχής κατασκεύασε το μεγαλοπρεπές σύστημά του. Αντίθετα, το ότι ο Αριστοτέλης δεν αναγνώρισε την «προϋπαρξή», και άρα το έμφυτο, των δύο άλλων αρχών, της

⁵²⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 166: «Ἄλλ' ὁ Ἀριστοτέλης ἐθεώρει τὸ ὄν μᾶλλον ὑπὸ τὴν ὄψιν τῆς ὑποστάσεως, τὴν ὁποίαν, ὡς εἶδομεν, συνέχεε μὲ τὴν οὐσίαν καὶ μὲ αὐτὸ τὸ ὄν, τὰς δὲ ἄλλας κατηγορίας ὑπελάμβανεν ὡς συμβεβηκότα, καὶ ἐπομένως δὲν ἠδύνατο νὰ ἀναγνώσῃ τὸ ἀληθὲς εἰς τὸ ὄν, ἀλλὰ εἰς τὴν μεταξὺ τῆς ὑποστάσεως καὶ τοῦ συμβεβηκότος σχέσιν».

⁵²⁸ *Ὁ. π.*, σ. 72.

⁵²⁹ *Ὁ. π.*, σ. 27.

⁵²⁹ *Ὁ. π.*, σ. 75.

⁵³⁰ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Οἱ Προσωκρατικοί*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1988, σ. 165.

⁵³¹ Βλ. U. Holscher, *Anfangliches Fragen. Studien zur fruhengriechischen Philosophie*, Gottingen, 1968. Η αναφορά από τον Βέικο στο: Θεόφιλος Βέικος, *Ὁ. π.*, σ. 173.

⁵³² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 76-77. Στο σημείο αυτό ο Βράιλας επισημαίνει ότι ο Cousin, παραπέμποντας στο 1^ο βιβλίο της Μεταφυσικής του Αριστοτέλη, ισχυρίζεται ότι ο φιλόσοφος δέχεται άμεση ενόραση των πρώτων αρχών πράγμα που ο ίδιος δεν εντοπίζει ανατρέχοντας στο 1^ο κεφ. της Μεταφυσικής. Βλ. *Ὁ. π.*, σ. 76. σημ. 1.

αρχής της αιτιότητας και της τελεότητας, της ευρετικής και της νομοθετικής, όπως τις ονομάζει σε αυτό το σημείο, αποτελεί την αιτία των ατελειών και των ελλειμμάτων του συστήματός του⁵³³.

Κατά την άποψη του Βράιλα, η μη ορθή χρήση των αρχών της αιτιότητας και της τελεότητας εκ μέρους του Αριστοτέλη είχε σοβαρές αρνητικές συνέπειες στη συγκρότηση ενός τέλει φιλοσοφικού συστήματος. Η όχι επιτυχής χρήση της αρχής της αιτιότητας, από τη μια, εμπόδισε τον Αριστοτέλη από το να αντιληφθεί το πρώτο αίτιο, και με τους λόγους του φιλοσόφου, την «έννοιαν πρώτης τινός αιτίας, *ούσιωδῶς ούσης* αιτίας, καὶ ἐπομένως ποιητικῆς καὶ δημιουργικῆς»⁵³⁴ που κατά τον Βράιλα είναι ο Θεός, με αποτέλεσμα να οδηγηθεί στο να υποστηρίξει την αφθαρσία και την αιωνιότητα της ύλης⁵³⁵. Η επίσης όχι επιτυχής χρήση της αρχής της τελεότητας, από την άλλη, τον οδήγησε στην ηθική της μετριότητας και της μεσότητας που, κατά την εκτίμηση του Βράιλα, ισοδυναμεί με «φρόνιμο ὑπολογισμό»⁵³⁶. Αποτέλεσμα όλων αυτών ήταν, σύμφωνα με τον Βράιλα, να μη μπορέσει ο Αριστοτέλης να υπερβεί τη θεολογία του Πλάτωνα, να προλάβει την ηθική θεωρία των Στωϊκών, να συλλάβει την έννοια του απείρου όντος που είναι ο Θεός και που έμελλε να αποκαλυφθεί στον άνθρωπο με τον λόγο του Ευαγγελίου⁵³⁷.

Η κριτική που ασκεί ο Βράιλας στον Αριστοτέλη ως προς τα ζητήματα που περιεγράφησαν ανωτέρω τολμούμε να υποστηρίξουμε πως είναι εν μέρει εύστοχη αλλά όχι απολύτως αντικειμενική. Κατ' αρχάς, ο Βράιλας στηρίζεται στη δική του απόδειξη της ύπαρξης του Θεού στην οποία έφθασε με την εφαρμογή της αρχής της αιτιότητας παραγνωρίζοντας τις αδυναμίες αυτής της απόδειξης. Αλλά, και αν ακόμη δεχθούμε την ορθότητα αυτής της αποδεικτικής διαδικασίας, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι εν προκειμένω δεν την επικαλείται, πιθανόν για να μην επαναλαμβάνεται, στηρίζει δε τις αποφάνσεις του στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια που κατά μία έννοια προδίδει την πίστη, η οποία κρύβεται πίσω από κάθε απόπειρα απόδειξης.

⁵³³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 77.

⁵³⁴ *Αυτόθι*. Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁵³⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 78: «Διὰ τῆς ὀρθῆς χρήσεως τῆς ἀρχῆς τῆς αιτιότητος ... δὲν ἤθελεν μᾶς ἀφήσει τὸ περὶ Θεοῦ δόγμα, καθ' ὃ Θεός εἶναι μᾶλλον τελικὸν αἴτιον ἢ ποιητικὸν καὶ δὲν εἶναι, οὔτε δημιουργός, οὔτε τακτοποιὸς τοῦ κόσμου, ἀλλ' ὃ πρὸς ὃν ὅρος αὐτοῦ, ἐφέλκων πρὸς ἑαυτὸν, διὰ τῆς νοήσεως καὶ τῆς ἀγάπης, τὸ σύστημα τοῦ παντός. Ὡσαύτως δὲν ἤθελε παραδεχθῆ τὴν συνύπαρξιν καὶ τὴν συναϊδιότητα τῆς ὕλης, καὶ ἤθελεν ἴσως ὑψωθῆ ὑπεράνω τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας».

⁵³⁶ *Ο. π.*, σ. 78.

⁵³⁷ *Ο. π.*, σ. 78: «Ἄλλ' ἢ φαίνεται προωρισμένον αἰ ὀρθαὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τοῦ Θεοῦ ἔννοια νὰ μὴ ἀποκαλυφθῶσιν εἰς τὸν ἄνθρωπον εἰμὴ διὰ τοῦ Εὐαγγελικοῦ λόγου, ὅστις ἐγκατέθεσεν εἰς τὸ πνεῦμα τῶν μεταγενεστέρων τὸν σπὸρον νέας τινός φιλοσοφίας, τὸν ὁποῖον ἢ σκέμεις ἔμελλε νὰ ἀναπτύξῃ ἔπειτα καὶ νὰ φέρῃ εἰς σαφήνειαν καὶ ἀκρίβειαν ἐπιστημονικὴν».

3.4. Το cogito του Descartes

3.4.1 Εισαγωγικά

Το καρτεσιανό Cogito, από τη στιγμή που διατυπώθηκε μέχρι και τη σύγχρονη εποχή στάθηκε κεντρικό σημείο κριτικής εκ μέρους φιλοσόφων και ιστορικών της φιλοσοφίας. Απετέλεσε συχνά σημείο αναφοράς και προσανατολισμού της φιλοσοφικής σκέψης καθώς και αφετηρία προσδιορισμού φιλοσοφικών συστημάτων που, όχι σπάνια, οδήγησαν σε ακραίες θέσεις.

Η βραϊλιανή θέση σε σχέση με το cogito, η οποία χρονικά τοποθετείται περίπου στη μέση αυτής της κριτικής διαδρομής της καρτεσιανής καθολικής αμφιβολίας, επιτελεί δύο σκοπούς στη συγκρότηση του βραϊλιανού συστήματος. Αφενός, χρησιμοποιείται από τον φιλόσοφο ως αντίποδας, ώστε να γίνει διακριτή η θέση του στον ορισμό του όντος ως πρώτης αρχής της φιλοσοφίας, και, αφετέρου, λειτουργεί ως αφορμή για να αρθρώσει ο συγγραφέας κριτικό λόγο στην προσπάθειά του να αποδείξει την αδυναμία της πρότασης «cogito ergo sum» να διαδραματίσει απρόσκοπτα τον ρόλο της αρχής της φιλοσοφίας⁵³⁸.

3.4.2 Η βραϊλιανή οπτική

Το «σκέφτομαι άρα υπάρχω» που είναι ίσως η πιο γνωστή ρήση του Descartes έχει την προΐστορία του. Αιώνες πριν, ο Άγιος Αυγουστίνος (354-430), στο *De libero arbitrio* του, για να καταπολεμήσει τις απεριόριστες αμφιβολίες των Σκεπτικών, είχε γράψει: «Για τούτο θα σε ρωτήσω πρώτα, για να κάνουμε αρχή από τα οφθαλμοφανέστερα, αν εσύ ο ίδιος υπάρχεις. Κι αν ίσως φοβάσαι μήπως γελαστείς σ' αυτό το ερώτημα, θα σε ρωτήσω: αν ίσως δεν υπήρχες, θα μπορούσες τάχα να γελαστείς διόλου;»⁵³⁹. Ο σκεπτικισμός, ενώ από τη μια άφηνε το πνεύμα ελεύθερο να αμφισβητήσει δογματισμούς και εξ αποκαλύψεως αλήθειες, από την άλλη κινδύνευε να οδηγήσει τον άνθρωπο στην απόλυτη αμφισβήτηση της όποιας βεβαιότητας. Εξάλλου, υπήρξε πλατειά διαδεδομένη η αντίληψη ότι καθήκον του φιλοσόφου είναι να εντοπίσει τις βασικές βεβαιότητες και να δείξει πως αυτές μπορούν να αποτελέσουν

⁵³⁸ Ανάλογη με τον Βράιλα κριτική στο «cogito ergo sum» του Descartes άσκησε και ο Rosmini. Και εκείνος ισχυρίστηκε ότι ο Descartes εξέφρασε τον συλλογισμό του ξεκινώντας από την ελάχιστη πρόταση χωρίς να αναχθεί στην μείζονα πρόταση που περιλαμβάνει την αρχή ή αλλιώς, τη βασική προϋπόθεση. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεότερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι. V. Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας-Αρμένης, ό. π., σ. 72.*

⁵³⁹ Βλ. Χριστόφορος Χρηστίδης «Σημειώσεις» στο: *Descartes Λόγος περί της μεθόδου, ό. π., σ. 89.*

τα θεμέλια του οικοδομήματος της ανθρώπινης γνώσης. Το χρέος αυτό αναλαμβάνει να φέρει σε πέρας ο Descartes επιστρατεύοντας τη «μεθοδική αμφιβολία»⁵⁴⁰ για να οδηγηθεί στην πλήρη βεβαιότητα.

Ο Descartes υιοθετώντας την υπερβολική αμφιβολία, κλειδί της φιλοσοφικής μεθόδου του, αρνείται να δεχθεί την αυθεντία των προηγούμενων φιλοσόφων καθώς επίσης και την εγκυρότητα των δεδομένων των αισθήσεων. Αποφασίζει να εμπιστευτεί μόνον ό,τι φαίνεται πως είναι με κάθε προφάνεια πέρα πάσης αμφιβολίας. Με αυτόν τον τρόπο ο Descartes απομακρύνει τις πίστεις και τις γνώμες που θόλωναν τη θέαση της αλήθειας. Ωστόσο, υπάρχει κάτι που παραμένει και είναι αυτή η ίδια η αμφιβολία, και, βέβαια, το αναπόφευκτο συμπέρασμα ότι υπάρχει κάτι που αμφιβάλει, δηλαδή ο ίδιος ο Descartes.

Η καρτεσιανή αμφιβολία πρέπει ίσως να θεωρηθεί ως ένα πείραμα συστηματικής αμφισβήτησης, ως μια φιλοσοφική μέθοδος που προορίζεται να είναι η μέθοδος που οδηγεί στην επιστήμη, και ανασκευάζει την όποια μορφή σκεπτικισμού, όχι μόνο του θρησκευτικού αλλά και του επιστημονικού σκεπτικισμού εν γένει. Είναι μια φράση για την οποία πολλοί αναρωτήθηκαν αν ήταν ηθελημένα ένας συλλογισμός ή απλά μια έκκληση στη διαίσθηση (intuition). Ο Βράιλας επιχειρεί να καταστήσει διακριτή τη θέση του ότι η ιδέα του όντος είναι η πρώτη ιδέα της φιλοσοφίας κρατώντας αποστάσεις από το καρτεσιανό cogito⁵⁴¹. Σημειώνει: «Πρώτην δὲ τῆς φιλοσοφίας ιδέαν τολμῶμεν νὰ θέσωμεν τὴν ιδέαν τοῦ ὄντος. Δὲν λέγομεν μετὰ τοῦ Καρτεσίου νοῶ, ἄρα ὑπάρχω, διότι ἡδύνατό τις νὰ μᾶς ἀπαντήσῃ μετὰ τοῦ Γασένδου⁵⁴² καὶ ἄλλων, ὅτι οὗτος εἶναι συλλογισμὸς προϋποθέτων καθολικὴν τινὰ πρότασιν, τουτέστιν, ὅτι πᾶν τὸ νοοῦν ὑπάρχει, ὅτι τὸ νοῶ εἶναι κατηγορούμενον ὑποθέτον ὑποκείμενόν τι⁵⁴³, καὶ ὅτι κατὰ πάντα τρόπον δὲν εἶναι οὗτος ὁ τύπος διὰ τοῦ ὁποίου πρέπει νὰ ἐκφέρηται οἰαδήποτε

⁵⁴⁰ Ο Alexis Philonenko στο έργο του *Le Transcendental et La Pensée Moderne* διατυπώνει την άποψη ότι ο όρος «μεθοδική αμφιβολία» κακώς αποδίδεται στον Descartes. Η έκφραση αυτή δεν συναντάται στο έργο του Descartes. Ο Descartes διατυπώνει λόγο για μεταφυσική, υπερβολική αμφιβολία, όχι όμως για μεθοδική. Κατά τον Philonenko η εμπλοκή της μεθοδικής αμφιβολίας αποκλείει τη μέθοδο απ' αυτή την αμφιβολία και αν δεν αμφιβάλει κάποιος για τη μέθοδο, στην πραγματικότητα δεν αμφιβάλει για τίποτα, κυρίως δε για τις καθαρές και διακριτές ιδέες, ούτε βέβαια για τη μεταφυσική, της οποίας θεμέλιο γίνεται ακριβώς αυτή η αθεμελίωτη μέθοδος. Βλ. Alexis Philonenko, *Le Transcendental et La Pensée Moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, σ. 16.

⁵⁴¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σ. 24.

⁵⁴² Ο Βράιλας αναφέρεται στον Pierre Gassendi. Βλ. Pierre Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, In *Meditation*, II, Dubit. I., Inst. I, art. 5-6, επιμ. μωρ, σχολ. Bernard Rochot, Paris, εκδ. Vrin, 1962, σσ. 81-87, η παραπομπή του Μουτσόπουλου.

⁵⁴³ Η κριτική που ασκεί ο Βράιλας στον Descartes ότι η καρτεσιανή πρόταση «νοῶ», είναι συμπέρασμα που προϋποθέτει την ιδέα του όντος συναντάται και στον Rosmini. Και εκείνος όπως ο Βράιλας υιοθετεί την έμφυτη ιδέα της ύπαρξης. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι. V. Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας-Αρμένης, ό. π., σ. 73.*

ἀρχή· διότι, καθ' ἃ λέγει αὐτὸς ὁ Καρτέσιος, *Notitia principiorum non fit dialectice* (ἢ γνῶσις τῶν ἀρχῶν δὲν γίνεται διαλεκτικῶς)»⁵⁴⁴.

Ας εξετάσουμε καταρχάς τη συνάφεια των επιχειρημάτων και τη συνοχή που παρουσιάζει ἢ ὄχι το κείμενο του συγγραφέα. Ο φιλόσοφος φαίνεται να ισχυρίζεται στο συγκεκριμένο απόσπασμα πως επιλέγει να θέσει ως αρχή της φιλοσοφίας την ιδέα του ὄντος, προκειμένου να μη διαπράξει το σφάλμα που κατά τη γνώμη του διέπραξε ο Descartes. Ὁμως το επιχειρήμα του, κατά τη γνώμη μας, δεν είναι ισχυρό, καθόσον πρόκειται για ετεροζήτηση. Υποθέτουμε ὅτι ο Α, ο Β, ο Γ... ἢ ο Ν υποστηρίζουν ὅτι η αρχή της φιλοσοφίας πρέπει να εἶναι η α, η β, η γ... ἢ η ν αντίστοιχα. Πιστεύουμε πως ο Α δεν νομιμοποιείται να ισχυρίζεται ὅτι η θέση α εἶναι η σωστή, διότι ὀρισμένοι ὀρθῶς ἢ μη ἀποδεικνύουν τις ἀδυναμίες ἔστω της ἀποψης του Β. Επιπλέον, η μη ὀρθότητα μιας ἀποψης δεν συνεπάγεται κατ' ἀνάγκην την ὀρθότητα μιας ἄλλης εἰάν δεν ἔχει δεიχθεῖ η σχέση ἀνάμεσα στις δύο προτάσεις.

Σε ὅ,τι ἀφορᾶ στο *cogito* του Descartes, ο Βράιλας συντάσσεται με την ἀποψη του Pierre Gassendi, ὅτι δηλαδή το *cogito* ἀποτελεῖ βραχυλογικό συλλογισμό και υιοθετεῖ τις ἀντιρρήσεις του. Ὡστόσο, πρὸς το παρόν, δεν προβαίνει σε ἐκτενέστερη κριτική τοῦ *cogito*. Δηλώνει δε ἀγνοία σχετικά με την ἐγκυρότητα των επιχειρημάτων των υπερασπιστῶν του Descartes και μάλιστα του Victor Cousin. Παραθέτουμε τους λόγους του συγγραφέα: «Ἐὰν ὀρθῶς ἢ μὴ τὸν ἀθῶνῶσιν ἀπὸ τὴν κατηγορίαν ταύτην ὄ τε Κουσίνοσ⁵⁴⁵ καὶ ἄλλοι τοῦ υπερασπισταί, ἀγνοοῦμεν»⁵⁴⁶.

Μια τέτοια προσέγγιση, της ἐπιλεκτικής, ὄχι σταχυολόγησης, ἀλλὰ ἀγνόησης, δύσκολα υπηρετεῖ τον ἐκλεκτισμό και την ἐπιστημονική θεώρηση του ὅλου ζητήματος, ἀφοῦ βάση για την τελευταία εἶναι η ἐνδελεχὴς ἀξιολόγηση της υπάρχουσας συσσωρευμένης γνώσης σχετικά με το ἐξεταζόμενο θέμα. Ο Pierre Gassendi, συγγραφέας της πέμπτης σειράς *Αντιρρήσεων* στους *Στοχασμούς*, ἔθεσε πράγματι ἕνα ζήτημα. Ο Gassendi εἶπε: «Ἀλλὰ δεν καταλαβαίνω γιατί χρειαστήκατε ὅλον αὐτὸν τον μηχανισμό ὅταν για ἄλλους λόγους ἦσατε βέβαιος... ὅτι υπήρχατε. Θα μπορούσατε να ἐξάγετε το ἴδιο συμπέρασμα ἀπὸ οποιαδήποτε ἀπὸ τις ἄλλες πράξεις σας, ἐφόσον εἶναι ὀλοφάνερο ὅτι οτιδήποτε ἐνεργεῖ υπάρχει»⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σσ. 24-25. Η υπογράμμιση του Βράιλα.

⁵⁴⁵ Για τις θέσεις του Cousin σχετικά με το *cogito*, βλ. Victor Cousin, «Sur le vrai sens du *cogito ergo sum*» στο: *Oeuvres de Victor Cousin, Fragments Philosophiques*, τ. 2, Bruxelles, Société Belge de Librairie, 1841, σσ. 112-114.

⁵⁴⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 25.

⁵⁴⁷ Βλ. Descartes, “Objections and Replies”, ὁ. π., σ. 137.

Ο Descartes απαντά στον ανωτέρω προβληματισμό: Όταν λέτε ότι «θα μπορούσα να βγάλω το ίδιο συμπέρασμα από οποιαδήποτε από τις άλλες μου πράξεις» βρίσκεστε μακριά από την αλήθεια, αφού δεν είμαι εντελώς βέβαιος για καμία από τις πράξεις μου με μόνη εξαίρεση εκείνη της σκέψης. Ίσως, για παράδειγμα, να μην εξήγαγα το συμπέρασμα «περπατώ, άρα υπάρχω,» εκτός κι αν η συναίσθηση του ότι περπατώ είναι μια σκέψη. Το συμπέρασμα είναι βέβαιο μόνο όταν απευθύνεται σ' αυτή τη συναίσθηση, και όχι στην κίνηση του σώματος που μερικές φορές –όπως στην περίπτωση των ονείρων- δεν συμβαίνει καθόλου, παρά το γεγονός ότι μου φαίνεται ότι περπατώ. Άρα, από το γεγονός ότι νομίζω πως περπατώ μπορώ με ιδιαίτερη άνεση να εξάγω την ύπαρξη ενός πνεύματος που έχει αυτή τη σκέψη, αλλά όχι την ύπαρξη ενός σώματος που περπατά. Και το ίδιο βρίσκει εφαρμογή σε άλλες περιπτώσεις»⁵⁴⁸.

Ο George Dicker παρατηρεί πως εδώ ο Descartes αποδεικνύει δύο πράγματα: πρώτον, το « περπατώ » και άλλες εκδηλώσεις των φυσικών ενεργειών μου δεν είναι βέβαιες και δεύτερον, το «σκέπτομαι» και άλλες πιο ειδικές εκδηλώσεις των σκέψεων μου (όπως νομίζω ότι περπατώ) είναι βέβαιες. Να γιατί το «σκέπτομαι», αλλά όχι το «περπατώ» μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως προκειμένη από την οποία μπορώ να αποδείξω την ύπαρξη μου⁵⁴⁹. Για τον Dicker, είναι εύκολο να κατανοήσει κάποιος την πρώτη θέση, υπό το φως της αμφιβολίας για κάθε τι φυσικό όπως αυτή προβάλλεται στον *Πρώτο Στοχασμό*. Η δεύτερη θέση, από την άλλη πλευρά, μας οδηγεί πέρα από τις σκεπτικές αμφιβολίες του Πρώτου Στοχασμού και μας εισάγει σε μια από τις πιο σημαντικές θεωρίες του Descartes. Αυτή είναι ότι ο καθένας μας έχει απολύτως βέβαιη και αναμφισβήτητη γνώση των σκέψεών του, και μάλιστα ότι όλες οιπίστεις, ισχυρισμοί ή κρίσεις σχετικά με τις σκέψεις μας απολαμβάνουν μια ιδιαίτερη βεβαιότητα που τις καθιστά απρόσβλητες στις σκεπτικές αμφιβολίες του *Πρώτου Στοχασμού*.

Παρακολουθώντας την εκδίπλωση των επιχειρημάτων του Βράιλα στο συγκεκριμένο θέμα, είμεθα σε θέση να επισημάνουμε το αγωνιώδες ενδιαφέρον του για τη σωστή διατύπωση των αρχών στις οποίες πρέπει να στηρίζεται η φιλοσοφία. Ενώ αρχικά, όπως προαναφέραμε, δηλώνει άγνοια σχετικά με την ορθότητα ή μη της τοποθέτησης του Cousin ως προς το καρτεσιανό cogito, επανέρχεται στο τέλος του *Δοκιμίου* με μια σημείωση⁵⁵⁰, όπου διεξοδικότερα επαναλαμβάνει την άποψη ότι ο

⁵⁴⁸ Βλ. Descartes, "Objections and Replies", *ό. π.*, σ. 207.

⁵⁴⁹ Βλ. Georges Dicker, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*, New York, Oxford University Press, 1993, σ. 45.

⁵⁵⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σσ. 198-200.

Descartes εξάγει την πρώτη αρχή της φιλοσοφίας με συλλογισμό. Επικρίνοντας τον Cousin για την ερμηνεία του cogito λέει: «Τὸ νοῶ, ἄρα ὑπάρχω τοῦ Καρτεσιῦ εἶναι ἐνθύμημα, ἤγουν συλλογισμὸς συντετημμένος· καὶ παράδοξον εἶναι πῶς ὁ κ. Κουσίνοσ ἐδυνήθη νὰ εἶπῃ ὅτι ἡ πρότασις αὕτη δὲν εἶναι συλλογισμὸς, ἀλλ' ἀπλοῦν ἐνθύμημα, ὡς ἂν διὰ τοῦ ἐπιθέτου ἀπλοῦν ἤλλασε τὴν φύσιν αὐτῆς καὶ μετέβαλλεν αὐτὴν εἰς τινα ἄλλην, οὐδὲν ἔχουσαν κοινὸν μὲ τὸν συλλογισμὸν»⁵⁵¹.

Για τον Cousin όμως, στο «je pense, donc je suis», «σκέπτομαι, ἄρα ὑπάρχω», το «donc» (=ἄρα) προσποιείται μάταια την ύπαρξη συλλογισμού. Δεν υπάρχει καμιά συνεπαγωγή, αλλά απλή αυτογνωσία της φυσικής συνάφειας που συνδέει την σκέψη με το σκεπτόμενο υποκείμενο⁵⁵². Ο Cousin υποστηρίζει ότι η προκειμένη, που κατά τον Βράιλα εννοείται, «πᾶν ὅ,τι νοεῖ, ὑπάρχει» ὅθεν και ο ισχυρισμός ότι το cogito ergo sum αποτελεί ἐνθύμημα, εἶναι ἀδύνατο και να προσκτηθεῖ και να εμπεδωθεῖ ως γνώση χωρίς τη μερική ἀλήθεια: εἶμαι βέβαιος ὅτι ὑπάρχω επειδὴ εἶμαι βέβαιος ὅτι σκέπτομαι. Η μερική ἀλήθεια δεν εἶναι συνεπαγωγή της γενικής ἀλήθειας. Αντίθετα, η γενική ἀλήθεια δεν εἶναι παρά η γενίκευση της μερικής ἀλήθειας⁵⁵³. Εδώ θα μπορούσε ο διεισδυτικός αναγνώστης να σχολιάσει ὅτι πρόκειται για μια γενίκευση που τελικά συνδέει τη δράση με τη σκέψη και περαιτέρω με τη βούληση. Πρόκειται για ἕναν «αυτοματισμό» της σκέψης που προσδίδει τη μοναδικότητα της ύπαρξης στο υποκείμενο και ταυτόχρονα την αυτό-συνειδητοποίηση.

Για να ενισχύσει ο Cousin την ἀποψή του, παραθέτει μέρος της ἀπάντησης του Descartes στον Gassendi, σύμφωνα με την οποία ο Gassendi καθώς και οι υπόλοιποι αντίπαλοί του υποπίπτουν στο λάθος να πιστεύουν πως κάθε μερική ἀλήθεια βασίζεται σε μια γενική ἀλήθεια, ἀπ' ὅπου πρέπει να την εξάγουμε με συλλογισμούς σύμφωνα με τους κανόνες της διαλεκτικής. Διαμαρτυρόμενος ο Descartes γράφει τα εξής: «Προκατελημμένοι ἀπὸ αὐτὸ το λάθος, μου το ἀποδίδετε ἄκριτα. Εἶναι συνήθειά σας να υποθέτετε λανθασμένες προκειμένες, να οδηγείστε σε παραλογισμούς και να μου τους καταλογίζετε»⁵⁵⁴.

Ο Βράιλας δεν φαίνεται να λαμβάνει υπόψη του την ἀνωτέρω ἀπάντηση του Descartes και του καταλογίζει ἀσυνέπεια προς την αρχή που και ο ἴδιος ο Descartes

⁵⁵¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σσ. 198 και 46.

⁵⁵² Βλ. Victor Cousin, *Histoire Générale de la Philosophie*, Librairie Académique, Paris, Didier, 1884, σ. 367: «...dans je pense, donc je suis, cogito ergo sum, l'ergo, le donc, simule en vain un syllogisme; il n'y a aucune déduction, mais la simple aperception de la connexion naturelle qui lie la pensée au sujet pensant».

⁵⁵³ *Ο. π.*, σ. 368.

⁵⁵⁴ Βλ. Victor Cousin, *Histoire Générale de la Philosophie*, Librairie Académique, Paris, Didier, 1884, σ. 369.

δέχεται, ότι δηλαδή η γνώση των αρχών δεν γίνεται διαλεκτικώς. Εμφανίζεται κατηγορηματικός στη βεβαιότητά του ότι ο Descartes οδηγείται στην ύπαρξη με την αποδεικτική-συλλογιστική μέθοδο (*déduction*), έστω και αν ο Descartes φαίνεται, σύμφωνα μονίμως με τον Βράιλα, να μην το ομολογεί. Η κριτική του Βράιλα στοιχειοθετείται με διττό τρόπο. Αφενός, όπως προανεφέρθη, καταδεικνύει τη σφαλερότητα του *cogito* ως συμπεράσματος συλλογισμού που περιέχει «λήψη του ζητουμένου». Αφετέρου, εξετάζει την επιχειρηματολογία του Descartes περί του αντιθέτου, ότι δηλαδή, μορφώνουμε τις γενικές ιδέες από τις μερικές. Ας παρακολουθήσουμε τον λόγο του: «Παρατηροῦμεν δὲ ἐπὶ τέλους ὅτι δὲν ἀληθεύει διόλου ἢ τελευταία γνώμη τοῦ Καρτεσίου, ὅτι δηλ.τὸ ἀνθρώπινον πνεῦμα μορφώνει τὴν γενικὴν ιδέαν ‘πᾶν ὅ,τι νοεῖ, ὑπάρχει’ ἐκ τοῦ μερικοῦ γεγονότος τῆς μετὰ τοῦ ὄντος ἢ τῆς ὑπάρξεως συνηνωμένης νοήσεώς του. Διότι πρῶτον μὲν, αἱ γενικαὶ ιδέαι δὲν μορφόνονται ἐξ ἑνὸς μόνου γινομένου, ἀλλ’ ἐκ πλειόνων καὶ ὁμοιομόρφων· δεῦτερον δέ, ἢ περὶ ἧς ὁ λόγος ιδέα δὲν εἶναι γενικὴ, ἀλλὰ καθολικὴ, καὶ αἱ καθολικαὶ ιδέαι δὲν μορφόνονται οὔτε ἐξ ἑνός, οὔτε ἐκ πλειόνων μερικῶν γεγονότων, διότι ἐκ τοῦ μερικοῦ δύναται νὰ ἐξέλθῃ τὸ γενικόν, ἀλλὰ τὸ καθολικόν οὐδέποτε»⁵⁵⁵.

Και ως προς το πρώτο μέρος του επιχειρήματός του, ότι δηλαδή μορφώνουμε γενικές ιδέες ἐκ πλειόνων καὶ ὁμοιομόρφων γινομένων καὶ ὄχι μόνο ἐξ ἑνός, ο συγγραφέας αποσιωπά, ἴσως σκόπιμα, αὐτό που σε ἄλλο σημεῖο του δοκιμίου αναφέρει, ὅτι ἡ επαγωγή «ἐνεργεῖται» καὶ «ἐκ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης»⁵⁵⁶. Επιπλέον δε, καὶ ὁ ἴδιος δέχεται τὴν επαγωγή (*induction*) ὡς μίας τῶν ἐγκυρῶν νοητικῶν εργασιῶν στη διατύπωση κρίσεων⁵⁵⁷. Ἐχει βέβαια δίκαιο κατὰ τὸ ὅτι με τὴν επαγωγή οδηγούμεθα σε ἕνα γενικὸ κανόνα που δὲν εἶναι καθολικός, καὶ, ἄρα, δὲν αποκλείει τὶς ἐξαιρέσεις. Συνεπῶς, δι’ επαγωγῆς δὲν μπορεῖ κάποιος νὰ φθάσει στὴν ιδέα τοῦ ὄντος, ἡ ὁποία σύμφωνα με τὸν Βράιλα εἶναι ιδέα καθολικὴ (*universal*).

Ωστόσο, γεννάται τὸ ερώτημα αναφορικὰ με τὸ κατὰ πόσο πρόκειται γιὰ «νόμο», ἄρα γιὰ πρόταση που αποδεικνύεται διαλεκτικῶς καὶ επαγωγικῶς ἢ γιὰ μὴ καθολικὴ ἀρχή, συνεπῶς γιὰ μὴ αξιωματικὴ παραδοχή. Τὴν ὑπαρξη, τὴ ζωὴ, τὴν αντιλαμβανόμεθα μέσα ἀπὸ τὴν κίνηση καὶ τὴ σκοπούμενη δράση τοῦ υποκειμένου καὶ τὶς ἐν γένει ἐνεργειῆς του. Αὐτὸ συνιστᾷ τὴν καθολικὴ ἀρχή: θὰ τολμήσουμε νὰ ἰσχυριστούμε, ὅτι δρῶ, ἄρα ὑπάρχω. Ωστόσο, ἡ ἐνόραση τῆς ὑπαρξης, ἀπὸ τὸ ἴδιο τὸ υποκείμενο γίνεται μέσω τῆς συνειδητότητας τῆς σκέψης του, ἡ ὁποία καὶ πιστοποιεῖ

⁵⁵⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 200.

⁵⁵⁶ *Ο. π.*, σ. 57.

⁵⁵⁷ *Ο. π.*, σσ. 57, 155, 194.

την ύπαρξη και την καθιστά αντιληπτή από το ίδιο το υποκείμενο και όχι τον εξωτερικό παρατηρητή. Αυτό δίδει στο υποκείμενο την βεβαιότητα της ύπαρξης, ενώ οι δράσεις του δεν συνιστούν απαραίτητα αποδεικτικό στοιχείο της ύπαρξής του, όπως θα υποστηρίξει αργότερα ο Dicker. Ίσως αυτή η προσέγγιση έχει διαλάβει του Βράιλα, ο οποίος δείχνει κάπως βεβιασμένα να απορρίπτει την καρτεσιανή ρήση ως αρχή, επιδιώκοντας τελικά να αναδείξει τις αξιωματικές παραδοχές του ως τις μόνες συμβατές με την ύπαρξη του απείρου όντος, άρα του Θεού και δη του χριστιανικού. Στο σημείο αυτό, θα ήταν ίσως χρήσιμο να αναφερθεί ότι οι αξιωματικές παραδοχές (με την καθολικότητα που τις χαρακτηρίζει) ή άλλως οι αρχές, μπορεί εξελικτικά να διαφοροποιούνται, ανάλογα με το αν οι προβλέψεις τους επαληθεύονται από τα γεγονότα, οπότε μπορεί να προκύψουν νέα αξιακά συστήματα. Αυτό είναι σύνηθες στις φυσικές επιστήμες. Ακόμα και οι αρχές λοιπόν υπόκεινται σε κριτική αμφισβήτηση. Η αποδοχή μιας καθολικής αρχής δεν σημαίνει απαραίτητα και συνέχιση της αποδοχής της στο διηνεκές. Εκτός και αν ο φιλόσοφος αισθάνεται υποχρεωμένος να μην παρεκκλίνει των αρχών του, οπότε λειτουργεί στρατευμένα σε συγκεκριμένη οδό, γεγονός που μάλλον δεν μπορεί να αποκλειστεί στην περίπτωση του Βράιλα, που μοιάζει υποχρεωμένος να αποδείξει την ύπαρξη του όντος, διά τρόπον συμβατού με τη χριστιανική θρησκεία.

Εξάλλου, ο Βράιλας αποδεικνύει την καθολική αρχή «πᾶν ὄ,τι νοεῖ, ὑπάρχει» με άλλη καθολική αρχή- την αρχή «πᾶν ὄν εἶναι ὑπόστασις καὶ μορφή», αρχή που «προϋποθέτει καὶ αὐτὴ τὴν καθολικὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ... καὶ τὴν καθολικὴν ἀρχὴν τῆς ταυτότητος»⁵⁵⁸. Ἐτσι, πιστεύει ὅτι υπερβαίνει τὸν σκόπελο που φέρει σε δύσκολη θέση τὸν Descartes. Για να ενισχύσει τὴν κριτικὴ του, επικαλεῖται τὸν Kant, ὁ ὁποῖος «δυσχυρίζεται», ὅπως σημειώνει ὁ συγγραφέας μας, «ὅτι ἡ βάση τοῦ Καρτεσίου εἶναι σαθρά, διότι ἡ νόησις εἶναι φαινόμενον, μορφή, καὶ ὄχι νοούμενον καὶ ὑπόστασις ἄρα, τὸ ἀνθρώπινο ὄν, καθόσον εἶναι πόρισμα τῆς νοήσεως, εἶναι μόνον φαινομενῶδες, προβληματικόν, ἰδανικόν, καὶ ὄχι πραγματικόν»⁵⁵⁹. Ἐτσι φαίνεται πὼς βεβαιώνεται ὅτι ἡ θέση του ὅτι ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος εἶναι ἡ θεμελιώδης ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας εἶναι ὀρθή διότι ὅπως γράφει: «...ἐὰν ἀντὶ τοῦ ἐγὼ νοῶ, θέσωμεν τὸ ἐγὼ εἶμαι, ὡς πρώτην καὶ ἀπλουστάτην ἰδέαν, θέτομεν ἐν ταυτῶ καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν μορφήν, τὸ νοούμενον καὶ τὸ φαινόμενον, τὸ ὑποκείμενον καὶ τὸ κατηγορούμενον, πλήρη τὴν ὑπαρξιν τοῦ ἐγὼ, καὶ δι' αὐτοῦ, ... καὶ τὴν ὑπαρξιν τοῦ οὐκ ἐγὼ»⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 200.

⁵⁵⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 199.

⁵⁶⁰ *Αυτόθι*.

Με τον τρόπο αυτό ο Βράιλας δεν διαπράττει το σφάλμα του Descartes να εξάγει την «υπόσταση» από το «φαινόμενο»- που εδώ είναι η νόηση, καθόσον το «κατηγορούμενον δὲν δύναται νὰ ἀποδείξη τὸ ὑποκείμενον»⁵⁶¹. Από την άλλη πλευρά, ο Descartes στον δεύτερο Στοχασμό λέει: «Αυτή η πρόταση, Είμαι, Υπάρχω, είναι αναγκαία αλήθεια κάθε φορά που προβάλλεται από μένα, ή συλλαμβάνεται από τον νου μου»⁵⁶². Το «σταθερό σημείο» του Descartes είναι η ύπαρξη, το δε «υπομόχλιο» του Αρχιμήδη, η καθαρότητα και η διακριτότητα των όσων συλλαμβάνει ο νους. Εκείνος που υποστηρίζει, σκέπτομαι άρα υπάρχω, δεν εξάγει την ύπαρξη του από τη νόηση με συλλογισμό, αλλά με απλή άμεση εποπτεία, το αναγνωρίζει σαν να ήταν κάτι γνωστό αφ' εαυτού. Αυτό είναι φανερό από το γεγονός ότι αν εξήγητο με συλλογισμό, η προκείμενη, ότι κάθε τι που σκέφτεται, υπάρχει, θα ήταν γνωστή εκ των προτέρων. Αυτό το μαθαίνουμε από την ατομική εμπειρία- ότι δηλαδή αν δεν υπάρχει κάποιος, δεν μπορεί να σκεφτεί⁵⁶³. Πρόκειται, συνεπώς, για μια αλήθεια ολοφάνερη και αυτονόητη, που δεν ακολουθεί κανένα συλλογισμό, παρά είναι μια διαισθητική διαπίστωση, και στη συνέχεια ομολογία.

Ο Βράιλας αναφέρεται σε αυτό το απόσπασμα, παραθέτει δε και τη γαλλική μετάφραση. Το κρίνει ως ένα χωρίο πλήρες από ασάφειες και αντιφάσεις και θεωρεί πως με αυτούς τους λόγους ο Descartes ελπίζει να αποφύγει την κατηγορία ότι εξάγει την ύπαρξη από τη νόηση. Όμως και αυτή η διαισθητική ενόραση ή «άπλη επίβλεψις τοῦ πνεύματος» ή «αἴσθημα» είναι σύμφωνα με τον Βράιλα συλλογισμός⁵⁶⁴. Ο Antony Kenny συμεριζεται την ίδια άποψη ως προς την ασάφεια που διακρίνει το συγκεκριμένο απόσπασμα. Σημειώνει πως στην πρόταση «**το** αναγνωρίζει σαν να ήταν γνωστό αφ' εαυτού» το «**το**» δεν υπάρχει στο λατινικό κείμενο και συνεπώς είναι διφορούμενο το τί ακριβώς είναι αυτό που γίνεται άμεσα γνωστό⁵⁶⁵. Ο Jaakko Hintikka υποστηρίζει ότι είναι το υπάρχω (sum)⁵⁶⁶, ενώ ο Julius.R.Weinberg το «σκέπτομαι» ή μάλλον η σχέση ανάμεσα στην ύπαρξη και τη σκέψη⁵⁶⁷. Η γαλλική μετάφραση του Clerselier που έχει ο Βράιλας είναι εξίσου ασαφής, αν και με διαφορετικό τρόπο. Ο

⁵⁶¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σ. 199.

⁵⁶² Βλ. Descartes, «Meditations on First Philosophy», (1641) στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, σ. 150.

⁵⁶³ Βλ. Descartes, “Objections and Replies”, *ό. π.*, σ. 38.

⁵⁶⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σσ. 199-200.

⁵⁶⁵ Βλ. Antony Kenny, *ό. π.*, σ. 54.

⁵⁶⁶ Βλ. Jaakko Hintikka, “Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?”, *Philosophical Review*, LXXII, 4, (Oct. 1963), σσ. 487-496.

⁵⁶⁷ Βλ. Julius R. Weinberg, “Cogito, Ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka’s Article”, *The Philosophical Review*, LXXI, 4, (Oct., 1962), σσ. 483-491.

Harry G. Frankfurt τονίζει πως ο Descartes απλώς τονίζει πως γνωρίζουμε την ύπαρξή μας σαν αυτή να είναι αυταπόδεικτη και όχι ότι είναι αυταπόδεικτη. Η αλήθεια του «είμαι» (sum) δεν είναι ολοφάνερη ανεξάρτητα από την αλήθεια του «σκέπτομαι», αλλά η πρώτη γίνεται φανερή ως περιεχόμενη στη δεύτερη⁵⁶⁸.

Ο Hintikka πιστεύει πως υπάρχουν δύο διαφορετικά επιχειρήματα συμπεκνωμένα στο cogito. Στην πρώτη περίπτωση, ο Descartes θεωρεί τη φράση ως παράδειγμα λογικής αλήθειας, υπό την έννοια ότι, εάν ένα άτομο έχει ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα, τότε εκείνο το άτομο υπάρχει. Το «σκέπτομαι, άρα υπάρχω», μ' αυτή την ερμηνεία, διαφέρει από το «περπατώ, άρα υπάρχω», μόνον διότι η προκειμένη του είναι σε περαιτέρω βαθμό αναμφισβήτητη. Με αυτή την ερμηνεία, ο Hintikka πιστεύει ότι το cogito είναι αβάσιμο. Διότι και ο Hamlet είχε πολλές σκέψεις, υποστηρίζει ο Hintikka, αλλά ο Hamlet δεν υπήρχε.⁵⁶⁹

Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και ο Βράιλας, ο οποίος υποστηρίζει πως δεν είναι δυνατόν να ανάγει κάποιος την ύπαρξη στη νόηση, διότι η νόηση (το ίδιο όπως η αίσθηση ή η ενέργεια) δεν περιλαμβάνει πλήρη την ιδέα της ύπαρξης. Κατά συνέπεια, δεν είναι δυνατόν να εξαχθεί η ύπαρξη από τη νόηση, καθόσον «πᾶσα εξαγομένη ιδέα πρέπει να περιλαμβάνεται εις τὴν ἐξ ἧς ἐξάγεται»⁵⁷⁰.

Επιπλέον, η αρχή ότι, όπου υπάρχουν «χαρακτηριστικά γνωρίσματα», πρέπει να υπάρχει και «ουσία» (ον) δεν φαίνεται τόσο βέβαιη από την εποχή των συγγραμμάτων του Berkeley και του Hume όσο στον Descartes. Πάρα πολύ συχνά, όταν ο Descartes αναφέρει ότι κάτι το μαθαίνουμε από το φυσικό φως της ψυχής μας, δημιουργεί ένα δόγμα που ουσιαστικά δίδασκαν οι Ιησουίτες στο La Fleche. Τη συγκεκριμένη αυτή αρχή –ότι δηλαδή όπου υπάρχουν «χαρακτηριστικά γνωρίσματα» πρέπει να υπάρχει και ουσία- φαίνεται να την απορρίπτει και ο Descartes στην παρουσίαση της οντολογικής απόδειξης του Θεού⁵⁷¹.

Το δεύτερο επιχειρήμα, σύμφωνα με τη μελέτη του Hintikka, εξαρτάται από αυτό που ο συγγραφέας ονομάζει «υπαρξιακή αυτό-επαληθευσιμότητα» της πρότασης «υπάρχω». Η πρόταση «υπάρχω» επαληθεύει τον εαυτό της κάθε φορά που διατυπώνεται. Η σχέση του «cogito» και του «sum» δεν είναι εκείνη της προκειμένης προς το συμπέρασμα. Η βεβαιότητα της ύπαρξής μου προκύπτει από το ότι σκέφτομαι

⁵⁶⁸ Βλ. Harry G. Frankfurt, "Descartes' Discussion of his Existence in the second Meditation", *The Philosophical Review*, LXXVI, (July, 1966), σσ. 329-358.

⁵⁶⁹ Βλ. Jaakko Hintikka, *ό. π.*, σσ. 3-32.

⁵⁷⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σ. 199.

⁵⁷¹ Βλ. Antony Kenny, *ό. π.*, σ. 62.

ότι υπάρχω όπως ο ήχος της μουσικής προκύπτει από το ότι παίζω μουσική. Το cogito δεν είναι λοιπόν συμπέρασμα αλλά εκδήλωση της ύπαρξης⁵⁷².

Από την άλλη πλευρά, ο Βράιλας, ακριβώς όπως ο Descartes, αναζητεί την πρώτη αρχή της φιλοσοφίας που θα εγγυάται βεβαιότητα και αναγκαιότητα. Ο Βράιλας ορίζει την ιδέα του όντος ως τέτοια, για να έλθει στη συνέχεια να ελέγξει την εγκυρότητά της και αν αυτή πληροί τις προϋποθέσεις. Ακολουθεί αντίστροφη πορεία από εκείνη του Descartes, ο οποίος αμφιβάλλει για όλα μέχρι να φθάσει σ' αυτό για το οποίο δεν μπορεί πλέον να αμφιβάλλει. Ο Βράιλας τοποθετεί την ιδέα του όντος στο «ένδότερον» και «άποκρυφότερον μέρος του ἑγώ», φθάνει δε σε αυτή «διά ειδοποιήσεων καὶ κατατάξεων»⁵⁷³. Αφενός μιν, δεν καθιστά σαφές τί ορίζει ως «ένδότερον» και «άποκρυφότερον μέρος του ἑγώ» και, αφετέρου, οδηγείται και εκείνος στην ιδέα του όντος με τη βοήθεια νοητικών ενεργειών, δηλαδή «ειδοποιήσεων καὶ κατατάξεων». Επιπλέον, και ο Βράιλας και ο Descartes αποκτούν συνείδηση του όντος στο «ἑγώ» και από εκεί προχωρούν στην απόδειξη του εξωτερικού κόσμου και του Θεού.

Εντέλει, η καρτεσιανή αμφιβολία φαίνεται πως δυναμιτίζει την πορεία προς την τελείωση του ανθρώπου, όπως την αντιλαμβάνεται ο φιλόσοφος στο πλαίσιο του Χριστιανισμού, και όχι την ίδια την ύπαρξη του όντος. Επίσης, δεν αμφισβητούνται η καθολικότητα των ιδεών και η σχεδόν πλατωνική πρωτοκαθεδρία του πνεύματος, αλλά η μέθοδος. Η ένσταση έναντι της καρτεσιανής μεθόδου είναι βασική για τον Βράιλα, αφού διαφορετικά κινδυνεύει να κλονιστεί η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, αλλά και της «εξ αποκαλύψεως» αλήθειας, όπως και τα όρια της αμφισβήτησης. Μοιάζει να ομολογεί, όπως ο Ντοστογιέφσκι «... αν δεν υπάρχει Θεός, όλα επιτρέπονται!»⁵⁷⁴. Η καθολική αμφισβήτηση που πιστοποιεί την ύπαρξη και που ουσιαστικά αναδεικνύει την αυτογνωσία του όντος μοιάζει να μην έχει θέση στον δογματικό, από μια άποψη, Βράιλα, ο οποίος συχνά αναλώνεται σε έναν τρόπον τινά μηρυκασμό ιδεών, αποπειρώμενος να μην απωλέσει τον έλεγχο σε κρίσιμες λεπτομέρειες που θα μπορούσαν να κλονίσουν το χριστιανικό οικοδόμημα και την κοινωνία γενικότερα. Ένα οικοδόμημα, που ο ίδιος το συνδέει όχι τόσο με τη θεία αλήθεια, όσο με τη

⁵⁷² Βλ. Jaakko Hintikka, ό. π., Ο Kenny δεν βρίσκει την ερμηνεία του Hintikka πειστική (Kenny, ό.π. σσ. 43-44.) Κριτική στο άρθρο του Hintikka άσκησαν επίσης: ο Julius R. Weinberg, «Some reflections on Mr. Hintikka's article», *The Philosophical Review*, LXXI, (Oct., 1962), σσ. 483-491, ο James D. Carney, «Cogito ergo Sum and Sum Res Cogitans», *The Philosophical Review*, Vol. 71, 4, (1962), σσ. 492-496, και ο H. G. Frankfurt, ό. π., σσ. 329-358.

⁵⁷³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σ. 26.

⁵⁷⁴ Φιοντόρ Ντοστογιέφσκι, *Αδερφοί Καραμάζοφ*, (1879-1880), μφρ. Σταυρούλα Αργυροπούλου, τ. 2^{ος}, εκδ. Πατάκη, 2007, σ. 419.

θηρσκεία, η οποία ωστόσο είναι στη βάση της ένα κοινωνικό κατασκεύασμα, που αφίσταται του Λόγου ή μοιάζει να τον υποκαθιστά, αναλόγως των κοινωνικών αναγκών. Είναι αυτή η φιλοσοφική αγωνία του, που τον οδηγεί σε μια μάλλον μονομερή προσέγγιση και όχι σφαιρική αντιμετώπιση του υπαρξιακού ζητήματος.

3.5 Κριτική ανασυγκρότηση των φιλοσοφικών θέσεων του Immanuel Kant

3.5.1 Εισαγωγικά

Ο φιλόσοφος αποπειράται ερμηνείες αναφορικά με την ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψης προστρέχοντας στις πηγές όπου και όποτε⁵⁷⁵ αυτό είναι εφικτό, και, πεπεισμένος ότι η Γερμανία από τον Kant και μέχρι την εποχή του έχει να επιδείξει σημαντική φιλοσοφική παραγωγή, επιχειρεί να κατανοήσει και στη συνέχεια να ανασκευάσει τα φιλοσοφικά συστήματα που εμφανίστηκαν εκεί. Υποστηρίζει πως ο φιλοσοφικός στοχασμός, όπως εγεννήθη και ανεπτύχθη στη Γερμανία, διέτρεξε ένα τέλειο φιλοσοφικό κύκλο⁵⁷⁶ με βασικούς εκπροσώπους τον Kant, τον Fichte, τον Schelling και τον Hegel. Η κριτική, ο υποκειμενικός ιδανισμός και ο απόλυτος ιδανισμός αποτελούν, κατά τον Βράιλα, τρία σημεία, τρεις βαθμίδες τις οποίες ακολούθησε η γερμανική φιλοσοφία ξεκινώντας από τον σκεπτικό ιδανισμό του θεμελιωτή της για να φθάσει στον πανθεισμό των τελευταίων εκπροσώπων της και να επιστρέψει κατά πάσα πιθανότητα στον ίδιο όρο απ' όπου ξεκίνησε⁵⁷⁷. Ασπάζεται την άποψη του Charles-Francois-Marie Remusat (1797-1875), ο οποίος εντελώς σχηματικά εκδιπλώνει την πορεία της φιλοσοφίας της Γερμανίας ως εξής: «Η ιδέα έγγυάται μόνο έαυτήν, εἶπεν ὁ Κάντιος· ἐπρόσθεσεν ὁ Φίχτης, μόνη ἡ ιδέα έγγυάται τὸ ὄν· τὸ ὄν εἶναι ἀνάπτυξις τῆς ιδέας, ὑπέβαλλεν ὁ Σχελίγγος· ἄρα ἡ ιδέα εἶναι τὸ ὄν, συμπεράνανεν ὁ Ἐγκελος»⁵⁷⁸. Θεωρώντας τον Kant ως «τὸν μέγιστον τῶν ψυχολόγων»⁵⁷⁹ και εξαιρετικό φιλόσοφο με ιδιαίτερη οξύνοια και αναλυτική δύναμη⁵⁸⁰ και πιστεύοντας ότι ὀφείλε να τηρήσει τη χρονολογική τάξη που εἶναι και «τάξις λογικῆς γενέσεως καὶ παραγωγῆς»⁵⁸¹, ὅπως ο ίδιος αναφέρει στο *Περί Καντισμοῦ υπόμνημα Α'*⁵⁸², ο φιλόσοφος επιλέγει να αρχίσει την έρευνα του από το έργο εκείνου.

⁵⁷⁵ Αυτό διαπιστώνεται πρώτον από τις σημειώσεις του και τις παραπομπές και δεύτερον έμμεσα και βάσει των λεγομένων του στο «Περί Καντισμοῦ Υπόμνημα Α», Π. Βράιλας-Αρμένης, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 3.

⁵⁷⁶ Ο. π., σ. 4 και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 40.

⁵⁷⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 4.

⁵⁷⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 4. Πβλ. Charles-Francois - Marie Remusat, «Introduction» στο: Charles-Francois - Marie Remusat, *De la philosophie allemande: Rapport à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, précédé d'une introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel*, Paris, Ladrane, 1845, σσ. VI-VIII, και Π. Βράιλα-Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 6, σ. 180.

⁵⁷⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 85

⁵⁸⁰ *Αυτόθι*.

⁵⁸¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 5.

⁵⁸² Το έργο αυτό ενδεχομένως προηγήθηκε του περί Kant κεφαλαίου του βραϊλιανού *Δοκιμίου* (βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 85-101) σύμφωνα με τον Ε. Μουτσόπουλο, βλ. Ε. Μουτσόπουλος, «Πρόλογος» στο: Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. η' και συμπεριλήφθηκε

Ο Βράιλας φαίνεται να είναι της άποψης ότι η ορθή και έγκυρη κριτική ανασκευή των φιλοσοφικών συστημάτων μπορεί να επιτευχθεί με τη συγκριτική εξέταση των θέσεων δύο ή και περισσότερων φιλοσόφων, διότι έτσι καταδεικνύεται ευκρινέστερα η υπεροχή του ενός έναντι του άλλου ή η διαφοροποίηση τους στην προσέγγιση σημαντικών φιλοσοφικών ζητημάτων. Κατά συνέπεια, υιοθετεί αυτή τη μέθοδο σε πολλά σημεία του έργου του. Ενδεικτικά αναφέρουμε τη συγκριτική εξέταση των Kant και Hume⁵⁸³ καθώς και Kant και Descartes⁵⁸⁴. Με τον τρόπο αυτό ο φιλόσοφος φαίνεται πως επιθυμεί να επιτύχει δύο στόχους. Επιδιώκει πρώτον να καταστήσει γνωστή τη φιλοσοφία, όπως αυτή αναπτύσσεται στην Ευρώπη, στον Ελλαδικό χώρο⁵⁸⁵ και δεύτερον να διευκολύνει τον μελλοντικό μελετητή του έργου του να παρακολουθήσει με ευχέρεια τη δική του φιλοσοφία σε αντιδιαστολή προς τα άλλα φιλοσοφικά συστήματα και, επομένως, να κρίνει και τις θέσεις που ο ίδιος διατυπώνει.

και στην α' και στην β' έκδοση του *Δοκιμίου*, βλ. Ε. Μουτσόπουλος, «Εισαγωγικών σημειώματα» στο: Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 5-6.

⁵⁸³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σσ. 19- 20.

⁵⁸⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 101.

⁵⁸⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σσ. 19-25.

3.5.2 Η κριτική ως αφετηρία φιλοσοφικού συστήματος

Ο Πέτρος Βράιλας Αρμένης υποστηρίζει, όπως έχει προαναφερθεί, πως είναι πολύ εύκολο για κάθε φιλόσοφο που επιχειρεί να συγκροτήσει νέο φιλοσοφικό σύστημα να περιπέσει σε πλάνη. Η συνηθέστερη αιτία της πλάνης κατά τον Βράιλα εδράζεται στην αφετηρία που επιλέγει ο κάθε φιλόσοφος. Συνεπώς σε αυτή τη θέση του, ο Βράιλας στρέφει την προσοχή του αρχικά σε ό,τι συνιστά το ορμητήριο της φιλοσοφικής σκέψης κάθε φιλοσόφου. Ο ίδιος υποστηρίζει πως η πρώτη, μόνη, έγκυρη και ασφαλής αρχή είναι η ιδέα του όντος⁵⁸⁶. Γι' αυτό και υποστηρίζει πως ο Kant επιλέγοντας την κριτική ως σημείο εκκίνησης, έμελλε εξ ανάγκης να καταλήξει στον σκεπτικισμό⁵⁸⁷. Δικαιολογεί αυτή την άποψή του, λέγοντας πως «ή κριτική ύποθέτει ἀρχάς· καὶ ἐὰν θέλωμεν νὰ ἐπικρίνωμεν ἄνευ ἀρχῶν, (τὸ ὁποῖον εἶναι καὶ ἄτοπον καὶ ἀδύνατον, διότι καὶ ἐν ἀγνοίᾳ ἡμῶν δυνάμει ἀρχῶν πάντοτε ἐπικρίνομεν), τότε τελειόνομεν ὡς ἡρχίσαμεν, ἐπειδὴ τὸ μόνον τῆς ἀμφιβολίας προῖον εἶναι ἡ ἀμφιβολία»⁵⁸⁸.

Ο Βράιλας αναγνωρίζει στον Kant πως πέτυχε έργο «κατὰ πολλὰ νεοφανές καὶ πρωτότυπο»⁵⁸⁹, έχει δε σαφή γνώση των προθέσεων του Kant. Στόχος του Kant, κατά τον Βράιλα, δεν ήταν να προσθέσει ένα μεταφυσικό σύστημα στα ήδη υπάρχοντα αλλά ήσκησε κριτική στις νοητικές δυνάμεις που το παρήγαγαν για να ελέγξει, αν κάποιο μεταφυσικό σύστημα είναι δυνατόν να σταθεί⁵⁹⁰. Και πράγματι, στόχος του Kant ήταν να διερευνήσει τους όρους της έγκυρης γνώσης και να προσδιορίσει τα όρια της έτσι ώστε να αναιρεθεί η αβασάνιστη και ανεύθυνη Μεταφυσική⁵⁹¹ και να αναζητηθεί το πώς πρέπει αυτή να οικοδομηθεί για να διεκδικήσει τον τίτλο της πραγματικής επιστήμης⁵⁹². Πρώτα όμως και πάνω από αυτόν τον στόχο, ο Kant έθετε ως κύριο σκοπό της έρευνάς του το «τί καὶ πόσο μποροῦν ἡ διάνοια – νόηση καὶ ὁ Λόγος νὰ

⁵⁸⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 25-27 και 6, σσ. 43-44.

⁵⁸⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 101.

⁵⁸⁸ *Αυτόθι*.

⁵⁸⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 17.

⁵⁹⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 85, Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σσ. 24, 25, 34 και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 38. Επίσης βλ. Herman Jean De Vleeschauwer, Immanuel Kant στο: *Ιστορία της φιλοσοφίας Η Καντιανή Επανάσταση*, μφρ. Κυριάκος Κατσιμάνης, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1987, σσ. 35-36. Ο τίτλος του πρωτοτύπου: *Histoire de la Philosophie- La La Révolution Kantienne*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Editions Gallimard, 1973.

⁵⁹¹ Βλ. Herman Jean De Vleeschauwer, *ό. π.*, σ. 37 και Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, μφρ. Αναστάσιος Γιανναράς, τ. Α', τεύχος Ι, Αθήνα, εκδ. Παπαζήση, 1976, σ. 29.

⁵⁹² Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 85 και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 17. Επίσης Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 39 και Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, *ό. π.*, σσ. 25-28, 34-35.

γνωρίσουν ανεξάρτητα από κάθε είδος εμπειρίας»⁵⁹³. Ως εκ τούτου έκρινε σκόπιμο, επισημαίνει ο Βράιλας, να διαχωρίσει το αντικειμενικό στοιχείο της γνώσης (τό έξωθεν έρχομενον) από το υποκειμενικό (τό έκ τῶν προτέρων)⁵⁹⁴, οπότε και διεπίστωσε ότι έμενε πολύ λίγο να αποδοθεί στο αντικειμενικό μέρος της γνώσης⁵⁹⁵. Για τον Kant, η διαπίστωση αυτή δεν αποτελεί κίνδυνο αποσταθεροποίησης της βεβαιότητας της θεωρητικής γνώσης και απειλή αμφισβήτησης της αξίας των νοητικών δυνάμεων του ανθρώπου, αφού οι υποθέσεις που συλλαμβάνονται και διατυπώνονται θεωρητικά χωρίς εμπειρικά δεδομένα μπορούν αργότερα να αποδειχθούν πειραματικά⁵⁹⁶. Για τον Βράιλα όμως, αυτή η ειλικρινής και θαρραλέα διαπίστωση εκ μέρους του Kant ερμηνεύεται ως παγίδευση εκείνου σε κάποιο «σκεπτικό ιδανισμό»⁵⁹⁷ με ολέθριες συνέπειες για την εξέλιξη της φιλοσοφίας⁵⁹⁸. Η διαφορετική αυτή προσέγγιση των δύο ανδρών καταδεικνύει και την διαφορετική αντίληψή τους για την έννοια και τα όρια της κριτικής. Για τον Kant, η κριτική οφείλει να είναι παρούσα και ανοικτή μέχρι τέλους έστω και εάν οδηγεί στην παραδοχή ότι μπορεί να υπάρχουν ερωτήματα που μένουν αναπάντητα, ενώ για τον Βράιλα η κριτική πρέπει μάλλον να περιορίζεται εκεί όπου δεν διακυβεύονται «αλήθειες» που εκλαμβάνονται ως σταθερές μιας φιλοσοφίας η οποία έχει όλες τις απαντήσεις, διότι διαφορετικά ο άνθρωπος εγκλωβίζεται σε έναν αέναο σκεπτικισμό.

Αξίζει ίσως να σημειωθεί εδώ, πως ο Βράιλας, μελετώντας την ιστορία της φιλοσοφίας, οδηγείται στο συμπέρασμα πως οι τάσεις της φιλοσοφίας είναι τελικά τρεις: ο ιδανισμός, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος συνταυτίζει τον Θεό και τον κόσμο με τον εαυτό του, ο αισθητισμός, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος και ο Θεός συνταυτίζονται με τον κόσμο, και ο πανθεϊσμός⁵⁹⁹, σύμφωνα με τον οποίο ο άνθρωπος και ο κόσμος συνταυτίζονται με τον Θεό⁶⁰⁰. Θεωρεί πως οι τρεις αυτές τάσεις του

⁵⁹³ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ό. π., σ. 32.

⁵⁹⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 85.

⁵⁹⁵ *Αυτόθι*.

⁵⁹⁶ Ο Kant φέρει ως παράδειγμα τη θεωρία του Κοπέρνικου για τους νόμους της κίνησης των ουρανίων σωμάτων και τη νευτώνεια έλξη. Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ό. π., σ. 49.

⁵⁹⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 17 και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 101,116.

⁵⁹⁸ Ο Βράιλας αναφέρεται στην εμφάνιση του υλισμού στην Ευρώπη. Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 40.

⁵⁹⁹ Κατά τον Βράιλα, ο Spinoza διετύπωσε τον γνησιότερο και καθαρότερο τύπο του Πανθεϊσμού, Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 75 και για πρώτη φορά ο Πανθεϊσμός εμφανίζεται τόσο εναργής όσο στην *Ηθική* του Spinoza, βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 221. Σχετικά με την κριτική που ασκεί ο Βράιλας στους πανθεϊστές, βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, «Κατά Πανθεϊστών Β'» στο Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σσ. 65-75 και συγκεκριμένα για τον Spinoza, ό.π., σσ. 68-69.

⁶⁰⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 18: «Τρεις λοιπόν, εν τελευταία αναλύσει, είναι αι τάσεις τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος ἀντιστοιχοῦσαι εἰς τὰ τρία μεγάλα ἀντικείμενα τῆς φιλοσοφικῆς

φιλοσοφικού πνεύματος εμφανίζοντο κάθε φορά κατά την οποία ο ανθρώπινος νους, απελευθερωμένος από την αυθεντία και την παράδοση, επεχείρησε να ερευνήσει αφ' εαυτού και δια ιδίων μέσων τη φύση, την αρχή και το τέλος των πραγμάτων από την αρχαιότητα μέχρι και την εποχή του⁶⁰¹. Από τις τρεις αυτές τάσεις, ο ιδανισμός και ο πανθεϊσμός θεμελιώνονται στο υποκειμενικό στοιχείο της γνώσης, ενώ ο αισθητισμός στο αντικειμενικό⁶⁰². Έτσι, επιχειρώντας να προσδιορίσει τις σχέσεις της καντιανής φιλοσοφίας με τα προηγούμενα φιλοσοφικά συστήματα καθώς και με τα σύγχρονά της, ο Βράιλας παρατηρεί: πρώτον, ο Kant εδανείσθη το «άντικειμενικό» από τον αισθητισμό του Bacon και του Locke, και το «ύποκειμενικό» από τον ιδανισμό του Berkley, του Malebranche και του Spinoza. Δεύτερον, ανανέωσε τη συμβιβαστική απόπειρα του Leibniz, μένοντας ανεξάρτητος από τον αισθητισμό του Condillac και τις ιδέες της Σκωτικής σχολής. Τρίτον, έλαβε ισχυρή ώθηση από τον σκεπτισμό του Hume, ακολουθώντας ωστόσο εντελώς διαφορετική πορεία, εφόσον ο Hume, καθαρά αισθησιολόγος, δεν αναλύει παρά μόνο ένα εκ των δύο στοιχείων της γνώσης, το αντικειμενικό⁶⁰³. Τέλος, υποστηρίζει ο Βράιλας, η καντιανή φιλοσοφία είναι μία απόπειρα συμβιβασμού των δύο στοιχείων της ανθρώπινης γνώσης, του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, δια του προσδιορισμού των σχετικών ορίων της κυριαρχίας τους και της σχετικής νοητικής αξίας τους⁶⁰⁴.

Παρόλα αυτά, πέρα από την ευθύνη που επιρρίπτει στον σκεπτισμό του Kant ως περιέχοντος τον σπινθήρα για τη μετέπειτα ανάπτυξη της φιλοσοφίας, ο Βράιλας υποστηρίζει πως και ο ίδιος ο Kant είχε συνείδηση του λάθους που διέπραξε στην *Κριτική του καθαρού λόγου*. Στόχος τού Kant ήταν πλέον, κατά τον Βράιλα, να διορθώσει τον σκεπτικό ιδανισμό με τις ηθικές θεωρίες⁶⁰⁵ όπως αυτές παρουσιάζονται

μελέτης. Ὁ ἄνθρωπος τείνει ἢ νὰ συνταυτίσῃ τὸν Θεὸν καὶ τὸν κόσμον μὲ τὸν ἑαυτὸν του, καὶ ἐκ τούτου ἔχομεν τὸν *ιδανισμόν*, ἢ νὰ συνταυτίσῃ καὶ τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἑαυτὸν του μὲ τὸν ἐξωτερικὸν κόσμον, καὶ ἐκ τούτου ἔχομεν τὸν *αισθητισμόν*, ἢ νὰ συνταυτίσῃ καὶ τὸν ἑαυτὸν του καὶ τὸν κόσμον μὲ τὸν Θεόν, καὶ ἐκ τούτου ἔχομεν τὸν *πανθεϊσμόν*». Οἱ υπογραμμίσεις τοῦ Βράιλα.

⁶⁰¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 18: «Αἱ τρεῖς αὗται κύριαι τάσεις τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος ἐφανέρωθσαν ὡςάκις ὁ ἄνθρωπινος νοῦς, ἀπελευθερωθεὶς ἀπὸ τὴν αὐθεντίαν καὶ τὴν παράδοσιν, ἐπεχείρησε νὰ ἐρευνήσῃ ἀφ' ἑαυτοῦ καὶ διὰ τῶν ιδίων δυνάμεων τὴν φύσιν, τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων».

⁶⁰² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 18.

⁶⁰³ *Ο. π.*, σ. 19.

⁶⁰⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σσ. 18-19: «Καὶ ἐὰν ἀληθεύῃ ὅτι ὁ ιδανισμός, ὁ μυστικισμός καὶ ὁ πανθεϊσμός θεμελιῶνται κυρίως ἐπὶ τοῦ ὑποκειμενικοῦ στοιχείου τῆς ἀνθρώπινης γνώσεως, ὁ δὲ αισθητισμός ἐπὶ τοῦ ἀντικειμενικοῦ, δυνάμεθα καὶ ἀπὸ τοῦδε νὰ διαβεβαιώσωμεν ὅτι ἡ Καντιανὴ φιλοσοφία ἄλλο δὲν θέλει εἶναι, ὡς καὶ ἡ τοῦ Λεϊβνιτίου, εἰμὴ ἀπόπειρα συμβιβασμοῦ μεταξὺ τῶν δύο τούτων στοιχείων διὰ τοῦ προσδιορισμοῦ τῶν σχετικῶν ὀρίων τῆς κυριαρχίας των καὶ τῆς σχετικῆς αὐτῶν νοητικῆς ἀξίας».

⁶⁰⁵ «Ὁ Κάντιος ... ἐσύστησεν ἐπὶ τέλος ἐν Γερμανίᾳ σκεπτικὸν ιδανισμόν, τὸν ὅποιον ἐπειράθη νὰ διορθώσῃ διὰ τῶν ἠθικῶν αὐτοῦ θεωριῶν». *Ο. π.*, σ. 17. Πρβ Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 8, σσ. 174,195 καὶ Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 39.

στην *Κριτική του πρακτικού λόγου*. Επιπλέον, υποστηρίζει πως ο Kant συνειδητά επέλεξε να φανεί ασυνεπής ανατρέχοντας σε άλλες αρχές από του να υποστηρίζει δόγμα παράδοξο ή παράλογο⁶⁰⁶. Μια τέτοια κίνηση εκ μέρους του Kant τον καταξιώνει εν τέλει στη συνείδηση του Βράιλα, για τον οποίο ο σκεπτισμός αποτελεί «νοητική αὐτοχειρία», διότι κατά τη γνώμη του «ὁ ἄνθρωπος δὲν ζῆ εἰμὴ διὰ τῆς πίστεως»⁶⁰⁷.

Επιπλέον, ο Βράιλας θεωρεί πως ο Kant απέφυγε τις ολέθριες συνέπειες του σκεπτισμού ευρίσκοντας στον πρακτικό Λόγο τις θεμελιώδεις αρχές της πιο καθαρής και υψηλής ηθικής, καθόλα σύμφωνης προς τις θείες εντολές του Ευαγγελίου⁶⁰⁸. Ωστόσο, ο Βράιλας εμφανίζεται να αυτοαναιρείται, όταν γράφει ότι ο Kant ήταν ο πρώτος μετά τους σκεπτικούς της αρχαιότητας, ο πρώτος μεταξύ των νεοτέρων φιλοσόφων, που θέλησε να ερευνήσει τι μπορεί να γνωρίζει ο άνθρωπος για να αποφασίσει τι οφείλει να πράξει⁶⁰⁹. Το ανωτέρω, αν μη τι άλλο, δείχνει αποδοχή τῆς εκ των προτέρων πρόθεσης του Kant να ολοκληρώσει μάλλον παρά να διορθώσει την κριτική του καθαρού Λόγου με την κριτική του πρακτικού Λόγου.

Για τον Kant, είναι σαφής η διάκριση μεταξύ της κριτικής του καθαρού Λόγου και της κριτικής του πρακτικού Λόγου και ως προς το αντικείμενο της έρευνας και ως προς τον στόχο. Ο Andrews Reith διευκρινίζει ότι η θεωρητική χρήση του Λόγου αφορά στη «γνώση των αντικειμένων», ενώ ο πρακτικός Λόγος αφορά στην «καθοριστική αιτία της βούλησης»⁶¹⁰, ενώ ο Γιάννης Τζαβάρας σημειώνει ότι για τον Kant η τάση της λογικής να σχηματίζει ιδέες εξυπηρετεί την απελευθέρωση της νόησης από τα δεσμά της εμπειρίας σε ό,τι αφορά στις αρχές που διέπουν την ηθική πράξη⁶¹¹. Εξάλλου, σύμφωνα με τον ίδιο τον Kant, η κριτική είναι μάλλον η αναγκαία προπαρασκευή για την προαγωγή μιας θεμελιωμένης Μεταφυσικής ως επιστήμης⁶¹². Η κριτική είναι ο αντίποδας του δογματισμού, εφόσον εκείνη ερευνά τα δικαιώματα και τα όρια του θεωρητικού Λόγου. Είναι ο μόνος τρόπος να απαλλαγεί η ανθρωπότητα

⁶⁰⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 219: «Σπανίως ἐτόλμησαν οἱ παραδεχθέντες ψευδεῖς φιλοσοφικὰς ἀρχὰς νὰ ἐξαγάγωσιν ὅλας αὐτῶν τὰς συνεπείας· ὅθεν φθάσαντες εἰς τὸ σύνορον τῆς ἀλογίας, ἢ διέκοψαν τὴν σειρὰν τῶν συλλογισμῶν των, ἢ ἀνέδραμον εἰς ἄλλας ἀρχὰς προτιμήσαντες νὰ φανῶσιν ἀσυνεπεῖς μᾶλλον ἢ ὑποστηρικταὶ παραδόξων καὶ παραλόγων δογμάτων. Παράδειγμα τούτου ἔχομεν εἰς τὸ ἠθικὸν σύστημα τοῦ Καντίου».

⁶⁰⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 19: «Ὁ σκεπτισμὸς εἶναι νοητικὴ αὐτοχειρία, διότι ὁ ἄνθρωπος νοερῶς δὲν ζῆ εἰμὴ διὰ τῆς πίστεως».

⁶⁰⁸ *Ο. π.*, σ. 25.

⁶⁰⁹ Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 78.

⁶¹⁰ Βλ. Andrews Reith, "Introduction" στο: I. Kant, *Critique of Practical Reason*, transl. Mary Gregor, introduction by A. Reith, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, σ. xvi

⁶¹¹ Βλ. Γιάννης Τζαβάρας, σημείωση 165 στο: Immanuel Kant, *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γιάννη Τζαβάρα, Αθήνα- Γιάννινα, εκδ. Δωδώνη, 1982, σ. 178.

⁶¹² Βλ. Immanuel Kant, *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική*, *ό. π.*, σ. 23.

από τις διαμάχες, στις οποίες εμπλέκονται ολοένα χωρίς κριτική οι Μεταφυσικοί και οι Θεολόγοι και οι οποίες νοθεύουν τη διδασκαλία τους. Η κριτική του καθαρού Λόγου όχι μόνο δεν θέτει σε κίνδυνο τη θρησκευτική πίστη και την ιδέα του Θεού⁶¹³, αλλά απεναντίας βοηθά να αποκοπούν οι ρίζες του υλισμού (materialismus), της αθεΐας, της απιστίας, της μοιρολατρίας, του φανατισμού, της δεισιδαιμονίας και, τέλος, του ιδεαλισμού και του σκεπτικισμού⁶¹⁴.

Ο Kant δεν αμφιβάλλει ούτε στιγμή για τη διάκριση μεταξύ αισθητού και νοητού κόσμου, κόσμου των φαινομένων και κόσμου των «όντως» όντων⁶¹⁵, για την ύπαρξη και την αθανασία της ψυχής⁶¹⁶ και την ελευθερία της βούλησης⁶¹⁷, για την ύπαρξη του Θεού ως υπέρτατου αγαθού⁶¹⁸. Θεωρεί απλώς ότι η έννοια του Θεού είναι ζητούμενο του ηθικού λόγου και η πίστη στην ύπαρξή του είναι ηθικά αναγκαία⁶¹⁹. Ο Βράιλας λοιπόν αδίκως αποδίδει στον Kant έναν επικίνδυνο σκεπτικισμό τη στιγμή κατά την οποία η κύρια φροντίδα του τελευταίου ήταν ακριβώς να διασφαλίσει την επιστημονική γνώση από τις επιθέσεις του σκεπτικισμού χαράζοντας τα όρια που με κανένα τρόπο δεν μπορεί να υπερβεί ο θεωρητικός Λόγος, και να διευκρινίσει τους όρους της βέβαιης γνώσης, που δεν είναι κατά κανόνα προϊόν ούτε μόνον της εμπειρίας ούτε της νόησης αποκλειστικά, αλλά και των δυο, σε στενή και αδιάρρηκτη συνεργασία⁶²⁰. Ο ίδιος ο Kant πίστευε πως η *Κριτική του καθαρού λόγου* είχε παρερμηνευτεί, και, ενώ πιθανώς σκόπευε να συνεχίσει ήσυχα την κριτική σύνθεση αρχίζοντας την κριτική του πρακτικού Λόγου, αναγκάστηκε να επανεκθέσει τον θεωρητικό κριτικισμό στα *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική μεταφυσική*⁶²¹.

Ένα ακόμη λάθος, κατά την άποψη του Βράιλα, όσον αφορά στην αφετηρία του καντιανού συστήματος, συνίσταται στο γεγονός ότι ο Kant αρχίζει από κάποιο εκ των στοιχείων της μορφής του εγώ, δηλαδή από τη νόηση και όχι από την ουσία του εγώ ή του Λόγου, ή με άλλους λόγους από την ιδέα του όντος⁶²². Με αυτό τον τρόπο, υποστηρίζει ο Βράιλας, η φιλοσοφία του Kant αναγκάστηκε να μείνει διηνεκώς εντός

⁶¹³ Βλ. Immanuel Kant, *Δοκίμια*, Αθήνα, εκδ. Δωδώνη, μετ. Ε. Παπανούτσος, 1971, σ. 22.

⁶¹⁴ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ό. π., σσ. 60-61.

⁶¹⁵ Βλ. Immanuel Kant, ό. π., σσ. 105-109.

⁶¹⁶ Βλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, μφρ, σημ., επιλ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Αθήνα, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & ΣΙΑΣ Α.Ε., 2015, σσ. 179-182.

⁶¹⁷ Ό. π., σσ. 50-52.

⁶¹⁸ Ό. π., σσ. 182-192.

⁶¹⁹ Ό. π., σ. 184.

⁶²⁰ Βλ. Immanuel Kant, *Δοκίμια*, ό. π., σ. 23.

⁶²¹ Βλ. Herman Jean De Vleeschauwer, ό. π., σ. 61.

⁶²² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 101: «Καί ἕτερον ἐλάττωμα κοινὸν ἔχει μὲ τὸν Καρτέσιον, ὅτι ἤρχισεν ἀπὸ τῆς μορφῆς τοῦ ὄντος, ἢ, μᾶλλον, ἀπὸ τινος τῶν στοιχείων τῆς μορφῆς τοῦ ἐγώ, τουτέστιν, ἀπὸ τῆς νοήσεως, καὶ ὄχι ἀπὸ τῆς οὐσίας τοῦ ἐγώ ἢ τοῦ λόγου, δηλαδή ἀπὸ τῆς ιδέας τοῦ ὄντος». Η υπογράμμιση του Βράιλα

των ορίων του φαινομένου, μη δυνάμενη να διεισδύσει στην υπόσταση και στο νοούμενο παρά μόνο με ασυνέπεια και αντίφαση⁶²³. Αρχίζοντας λοιπόν ο Kant από την κριτική και μάλιστα την κριτική της νόησης, σημειώνει ο Βράιλας, μόνο σ' ένα συμπέρασμα μπορούσε να φθάσει, στο συμπέρασμα ότι «ή νόησις οὐδὲν ἄλλο ἐγγυᾶται εἰμὴ ἑαυτήν»⁶²⁴.

Εδώ ο Βράιλας εντοπίζει μία ορισμένη αναλογία ως προς την πλάνη ανάμεσα στον Kant και τον Descartes, στον βαθμό που ο Descartes άρχισε με την αμφιβολία. Και στις δύο περιπτώσεις, κατά τον Βράιλα, οι φιλόσοφοι έχουν αρχίσει τη φιλοσοφική διερεύνησή τους εσφαλμένα, αφού κατά τη γνώμη του ο άνθρωπος δεν πρέπει να αρχίζει από την αμφιβολία και τον δισταγμό, αλλά από την κατάφαση, και η κατάφαση αρμόζει να είναι το πρώτο θεμέλιο της φιλοσοφίας⁶²⁵. Ωστόσο, ο Βράιλας αναγνωρίζει την κορυφαία συμβολή του Kant στη φιλοσοφία, στον βαθμό που διαφώτισε πληρέστερα το εκ των προτέρων στοιχείο της ανθρώπινης γνώσης με το να ανασκευάσει δια παντός τον αισθητισμό αποδεικνύοντας την ανεπάρκεια του. Επιπλέον δε, όπως σημειώνει ο Βράιλας, υπερέβη όσους πριν απ' αυτόν υποστήριζαν ότι η γνώση δεν επιτυγχάνεται μόνο μέσω των αισθήσεων, όπως ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης, ο Descartes, ο Leibniz, ο Malebranche, ο Reid, ως προς το βάθος, τη λεπτότητα της ανάλυσης και την ακρίβεια με την οποία διεχώρισε την επικράτεια του Λόγου από εκείνη της αίσθησης⁶²⁶. Παρόλα αυτά, ο Βράιλας επιμένει πως χρήζει ελέγχου, τον οποίο και επιχειρεί ο ίδιος, το κατά πόσο ο Kant επιτυγχάνει να οριοθετήσει ορθά και με ακρίβεια τον Λόγο και την αισθητικότητα, καθώς και τα συμπεράσματα που εξάγει⁶²⁷. Ωστόσο, ο Kant στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης της *Κριτικής του καθαρού λόγου* δηλώνει πως όλα τα στοιχεία του Λόγου τα εξέθεσε και τα ανέλυσε και ότι, αφού υπέβαλε το έργο του σε μακρύ έλεγχο, δεν ενετόπισε σημεία που απαιτούσαν μία ορισμένη αλλαγή⁶²⁸.

⁶²³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 101: «Τοιουτοτρόπως ή φιλοσοφία του κατεδικάσθη να μείνη παντοτεινῶς ἐντὸς τῶν ορίων τοῦ φαινομένου, μη δυναμένη να διεισδύση εἰς τὴν ὑπόστασιν, εἰς τὸ νοούμενον, εἰμὴ διά τινος ἀσυνεπειᾶς καὶ ἀντιφάσεως». Η υπογράμμιση του Βράιλα.

⁶²⁴ *Αυτόθι*.

⁶²⁵ *Αυτόθι*: «Καὶ πρῶτον ἄς παρατηρήσωμεν ὅτι, ἐὰν ἤμαρτεν ὁ Καρτέσιος ἀρχόμενος ἀπὸ τῆς ἀμφιβολίας, οὐχ ἦττον ἤμαρτεν ὁ Κάντιος ἀρχόμενος ἀπὸ τῆς κριτικῆς· διότι ἡ πρώτη πρᾶξις τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι ἡ ἀμφιβολία καὶ ὁ δισταγμός, ἀλλ' ἡ κατάφασις, καὶ κατάφασις πρέπει νὰ ἦναι τὸ πρῶτον τῆς φιλοσοφίας θεμέλιον». Η υπογράμμιση του Βράιλα.

⁶²⁶ *Ο. π.*, σ. 102: «Ἄλλ' ὑπερέβη τοὺς προκατόχους του ὡς πρὸς τὸ βάθος καὶ τὴν λεπτότητα τῆς ἀναλύσεως καὶ τὴν ἀκρίβειαν μεθ' ἧς διεχώρισεν ἀπ' ἀλλήλων τὰς ἐπικρατείας τοῦ λόγου καὶ τῆς αἰσθήσεως». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶²⁷ *Αυτόθι*: «Ἐὰν δὲ ἐξ ἴσου ἠὲδοκίμησεν ὡς πρὸς τὴν ὀρθότητα καὶ ἀλήθειαν τῆς ὀροθετήσεως ταύτης καὶ ὡς πρὸς τὰς συνεπειᾶς, ἄς ἐξήγαγεν ἐξ αὐτῆς, τοῦτο πρόκειται ἐπὶ τοῦ παρόντος νὰ ἐξετάσωμεν». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶²⁸ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ὁ. π., σ. 62.

Από τα ανωτέρω φαίνεται πως ο Βράιλας, ενώ θεωρητικά είναι υπέρ της κριτικής στάσης στην εξέταση των φιλοσοφικών ερωτημάτων, αναδιπλώνεται όταν η κριτική αποτελεί την κατ' εξοχήν μέθοδο διερεύνησης των φιλοσοφικών προβλημάτων με τον τρόπο τουλάχιστον που την εφαρμόζει ο Kant, αφού φαίνεται πως προκαλεί κλυδωνισμό στην εξ αποκαλύψεως πίστη για την ύπαρξη του χριστιανικού Θεού.

3.5.3 Ο χρόνος και ο τόπος⁶²⁹

Αρχίζοντας από τις νοητικές δυνάμεις του ανθρώπου, οι οποίες είναι η αίσθηση, ο νους και ο Λόγος, ο Kant, παρατηρεί ο Βράιλας, ανεξήτησε και στις τρεις το υποκειμενικό στοιχείο, δηλαδή το εκ των προτέρων, καθαρίζοντας το περιεχόμενο τους από τις εξωτερικές παραστάσεις. Τις έμφυτες ιδέες της αισθητικότητας τις ονόμασε τύπους, του νου, κατηγορίες και του Λόγου, έννοιες. Για τη διάκριση των a priori στοιχείων από τα a posteriori, έχουμε ως κριτήριο το ότι ό,τι μας χορηγεί η πείρα είναι ενδεχόμενο και μερικό. Συνεπώς, το κατ' ανάγκην και το καθολικό είναι δύο χαρακτήρες των εκ των προτέρων. Στην αισθητικότητα βρίσκει δύο καθαρούς και εκ των προτέρων τύπους, τον τόπο και τον χρόνο⁶³⁰. Οι δύο αυτοί τύποι δεν είναι εμπειρικές έννοιες, διότι αναγκαίως φανερώνονται, δεν είναι γενικές ιδέες που εξάγονται από κάποιο πλήθος μερικών αντικειμένων, διότι κάθε μερικό αντικείμενο τους προϋποθέτει και διότι άπειροι όντες δεν μπορούν να προέλθουν από το πεπερασμένο⁶³¹. Επιπλέον δε, προσθέτει ότι, εκτός της εξωτερικής αισθητικότητας, ο Kant αναγνωρίζει και κάποια εσωτερική αίσθηση, η οποία έχει έναν υποκειμενικό τύπο, τον χρόνο⁶³². Έτσι, τελειώς συνοπτικά, παρουσιάζει ο Βράιλας τη θεωρία του Kant για τον τόπο και τον χρόνο χωρίς την εμβάθυνση που απαιτείται για να γίνει αντιληπτή η καντιανή προσέγγιση στον αναγνώστη. Ωστόσο, επιδίδεται σε λεπτομερέστερη εξέταση του χρόνου και του τόπου στο πλαίσιο της επίκρισης του καντισμού στο σύνολό του.

Γενικά ο Βράιλας υποστηρίζει ότι ο Kant έσφαλε διπλά, διότι, κατά πρώτον, απέδωσε στην αίσθηση ως μόνα στοιχεία τον χρόνο και τον τόπο, ενώ υπάρχουν και άλλα τέτοια και, κατά δεύτερον, θεώρησε τον χρόνο και τον τόπο ως υποκειμενικά στοιχεία μόνον της αίσθησης, ενώ για τον Βράιλα ο χρόνος και ο τόπος αποτελούν στοιχεία όλων των νοητικών δυνάμεών μας και, επομένως, κάθε γνώσης⁶³³.

⁶²⁹ Ο Βράιλας χρησιμοποιεί τον όρο «τόπος» για να αποδώσει τον γαλλικό όρο “espace” και τον όρο «χώρος» για να αποδώσει τον όρο “lieu”. Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 37. Θα περίμενε κάποιος να χρησιμοποιεί τους δύο όρους αντίστροφα. Οπωσδήποτε είναι φανερό ότι όπως η έννοια του «espace» είναι ευρύτερη εκείνης του «lieu», η έννοια του «τόπου» είναι για τον Βράιλα γενικότερη εκείνης του «χώρου». Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 37: «Τούτ' αυτό ρητέον καὶ περὶ τοῦ τόπου (espace). Ἡ ἐμπειρικὴ ἔννοια τὴν ὁποίαν ἔχομεν τοῦ τόπου, εἶναι μερικῶν τινος τόπου, χώρου τινὸς (lieu), ἢ τῆς ἐκτάσεως, καθὼς ἡ ἐμπειρικὴ ἔννοια τοῦ χρόνου εἶναι ἢ τῆς διαρκείας, ἢ τῆς διαδοχῆς τῶν φαινομένων».

⁶³⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 85: «Τούτου τεθέντος, εὐρίσκει ἐν τῇ αισθητικότητι δύο καθαρὸς καὶ ἐκ τῶν προτέρων τύπους τὸν τόπον καὶ τὸν χρόνον». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶³¹ *Ο. π.*, σσ. 85, 86.

⁶³² *Ο. π.*, και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 39.

⁶³³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 104: «Ἀποσπάσας ὁ Κάντιος τὸν τόπον καὶ τὸν χρόνον ἀπὸ τὰ ἄλλα στοιχεῖα τῆς ιδέας τοῦ ὄντος, καὶ ἀποδοῦς εἰς τὴν αἴσθησιν μόνον τὰ δύο ταῦτα

Αναλυτικότερα, ο Βράιλας συμφωνεί κατ' αρχάς με τον Kant στο ότι η αίσθηση παρέχει τα στοιχεία της γνώσης, αλλά ότι η γνώση δεν τελείται παρά με τη βοήθεια του νου, ο οποίος συνενώνει τις αισθήσεις σε μία ενότητα και σχηματίζει τις έννοιες. Η ένωση αυτή γίνεται με τις κρίσεις και ο νους κρίνει με βάση τους δικούς του τύπους που, σύμφωνα με τον Kant, είναι το ποιόν, το ποσόν, η αναφορά και ο τρόπος⁶³⁴. Ο Βράιλας διαφοροποιείται σ' αυτό το σημείο υποστηρίζοντας ότι, κατά τη γνώμη του, στα στοιχεία της γνώσης που παρέχει η αίσθηση παρεμβαίνει ο Λόγος και στο γινόμενο της αισθήσεως προσθέτει την έννοια του τόπου και του χρόνου, τις έννοιες της υπόστασης, της μορφής και της σχέσης, που είναι τα πέντε στοιχεία της ιδέας του όντος. Και «τῶντι», επιχειρηματολογεί ο Βράιλας για να ισχυροποιήσει την άποψη του, «μόλις κατανοοῦμεν τὸ σύνολον τῶν ἐντυπώσεων, ὅσας κάμνουσιν ἐπὶ τῶν αἰσθήσεών μας τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα, μόλις μορφόνομεν *ιδέαν* αὐτοῦ, δὲν λέγομεν, αἰσθάνομαι *ἔκτασιν*, ἢ *χρῶμα*, ἢ *ἀντίστασιν*, ἀλλ' αἰσθάνομαί τι, τὸ ὁποῖον ἔχει ἔκτασιν, χρῶμα, μορφήν κτλ., βλέπω *σῶμα*, βλέπω δένδρον, κλπ., τουτέστιν, ἀντιλαμβάνομαι ὄντων διακεκριμένων, ὑπαρχόντων ἐν τόπῳ καὶ χρόνῳ, καὶ ἐξ ὑποστάσεως, μορφῆς καὶ σχέσεως συνισταμένων»⁶³⁵. Η ιδέα του όντος που βρίσκεται εντός μας είναι ο τύπος κάθε όντος και αυτόν αναγνωρίζουμε κατ' ανάγκη σε όλα τα όντα και, αν και βρίσκεται έξω από εμάς, είναι το υποκειμενικό και τυπικό στοιχείο που συνδέει ο Λόγος με το υλικό που μας παρέχουν οι αισθήσεις⁶³⁶.

Δεύτερον, ο Βράιλας πιστεύει πως, καθώς εκτός του τόπου και του χρόνου βρέθηκαν και άλλα στοιχεία υποκειμενικά στην αίσθηση, οφείλει να παρατηρήσει ότι ο χρόνος και ο τόπος δεν είναι υποκειμενικά στοιχεία μόνο της αίσθησης αλλά και κάθε άλλης νοητικής δύναμης. Ως προς τον χρόνο, και εδώ συμφωνεί και ο Kant, ο Βράιλας υποστηρίζει ότι είναι τύπος όχι μόνο της εξωτερικής αλλά και της εσωτερικής αίσθησης και μάλιστα υποστηρίζει ότι δύναμει της διττής αυτής σχέσης, είναι ο μέσος όρος, το σχήμα με το οποίο αισθητοποιούνται οι έννοιες, είναι δηλαδή το σχήμα με το οποίο οι

υποκειμενικά στοιχεία, ἔμελλεν ἐξ ἀνάγκης νὰ λάβῃ ἐκ τούτου πρώτην ᾠθησιν πρὸς τὸν σκεπτισμόν. Καὶ τῶντι, τί ἄλλο δύναται νὰ ἦναι ὁ τόπος καὶ ὁ χρόνος, ἅμα ἀποχωρισθῶσι τῶν ἄλλων τῆς ιδέας τοῦ ὄντος στοιχείων, εἰμὴ ἀπλοῖ τύποι τῆς αἰσθήσεως, μόνον ὑποκειμενικοί, οὐδεμίαν ἔχοντες ἀντικειμενικὴν ὑπαρξιν; Ἐὰν δὲ ἐξ ἐναντίας τοῦς θεωρήσωμεν ὡς στοιχεῖα τῆς τοῦ ὄντος καὶ παντὸς ὄντος ιδέας, καὶ ἀναγνωρίσωμεν ὅτι ὁμοῦ μὲ τὸ *ἐγὼ* ἀποκαλύπτεται καὶ τὸ *οὐκ ἐγὼ*, ὄχι διὰ συλλογισμοῦ, ἀλλὰ δι' ἀπλῆς ἐνοράσεως, διὰ τινος ἀμέσου καὶ πρώτης ἀντιλήψεως, ὁ χρόνος καὶ ὁ τόπος καὶ πάντα τὰ ἄλλα στοιχεῖα τοῦ ὄντος ἀποκτῶσι δι' αὐτοῦ τούτου ἀντικειμενικὴν πραγματικότητα». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶³⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 86.

⁶³⁵ *Ο. π.*, σ. 103. Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶³⁶ *Αυτόθι*: «Ἡ ἐν ἡμῖν ιδέα τοῦ ὄντος εἶναι ὁ *τύπος* παντὸς ὄντος, τὸν ὁποῖον ἀναγκαιῶς ἀναγνωρίζομεν εἰς πάντα τὰ ὄντα, καίτοι ἐκτὸς ἡμῶν εἶναι τὸ *υποκειμενικὸν* καὶ *τυπικὸν* στοιχεῖον, τὸ ὁποῖον συζευγνύει ὁ λόγος μὲ τὸ *ὕλικόν* τὸ ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων παρεχόμενον». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

κατηγορίες του νου εφαρμόζονται στα εξωτερικά αντικείμενα⁶³⁷. Ο Βράιλας όμως θεωρεί ότι το ίδιο πρέπει να λεχθεί και για τον τόπο⁶³⁸. Και τούτο, διότι κατά τη γνώμη του τα άυλα όντα και τα ιδανικά αντικείμενα, αν και δεν κατέχουν, δεν πληρούν υλικά κάποιο μόριο του τόπου, βρίσκονται όμως «ἐν τῷ τόπῳ»⁶³⁹. Φέρει δε ως παράδειγμα την ψυχή, τον νου, τις ιδέες που βρίσκονται εντός μας και όχι κάπου αλλού. Κανενός είδους ον ή πράγμα ή νόημα δεν μπορούμε να συλλάβουμε εκτός τόπου και χρόνου⁶⁴⁰.

Την πάγια αυτή θέση του περί του χρόνου και του τόπου ο Βράιλας την επαναλαμβάνει στην πρώτη σειρά επιστολών *Φιλοθέου και Ευγενίου Επιστολαί Α'*⁶⁴¹ όπου απαντά στο επιχείρημα, που είναι δυνατόν να διατυπωθεί ειδικά σε ό,τι αφορά στον τόπο, ότι δηλαδή ως προς τα υλικά όντα είναι εύκολο να αντιληφθεί κανείς ότι υπάρχουν σε τόπο, εφόσον καταλαμβάνουν έκταση και κάθε έκταση απαιτεί τόπο. Τα πνευματικά όμως όντα δεν έχουν έκταση. Άρα, ο τόπος δεν είναι γι' αυτά αναγκαίος⁶⁴². Επισημαίνει ότι ακριβώς αυτό, το ότι δηλαδή τα πνευματικά όντα δεν καλύπτουν ούτε ελάχιστο μέρος του τόπου, αποτέλεσε την παγίδα για πολλούς φιλοσόφους, οι οποίοι δεν μπόρεσαν να εννοήσουν πώς είναι δυνατόν να υπάρχει κάτι σε τόπο χωρίς να καταλαμβάνει μέρος αυτού. Την αλήθεια της άποψης αυτής επιχειρεί να αποδείξει λέγοντας πως ο τόπος είναι άπειρος άρα και άυλος, διότι η ύλη έχει πέρατα όσο κι αν υποτεθεί. Δανείζεται δε από τη Γεωμετρία τον ορισμό της έννοιας του σημείου το «οὐ μέρος οὐθέν», κατά τους αρχαίους. Αναγνωρίζοντας ότι είναι φανερό σε όλους ότι κάθε ον υπάρχει σε κάποια στιγμή του χρόνου, άρα καμία αντιδικία δεν υφίσταται ως προς τον χρόνο, διατυπώνει τον ορισμό του όντος που αποτελεί κεντρικό σημείο της φιλοσοφίας του και σύμφωνα με τον οποίο «πᾶν ὄν εἶναι ὑπόστασις σχετιζομένη πρὸς τινὰ μορφήν ἐν τόπῳ καὶ χρόνῳ καὶ ὑποκειμένη εἰς ἕλλογον τάξιν»⁶⁴³. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το ότι ο Βράιλας προκαλεί σε επαλήθευση της ορθότητας του ορισμού δια της εφαρμογής του στα διάφορα όντα⁶⁴⁴. Το ανωτέρω ανακαλεί στη μνήμη την επαληθευσιμότητα του πειράματος στις θετικές επιστήμες, το οποίο εξασφαλίζει την εγκυρότητα των φυσικῶν νόμων.

⁶³⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 103: «Καὶ ὡς πρὸς τὸν χρόνον, καὶ αὐτὸς ὁ Κάντιος συμφωνεῖ ὅτι εἶναι τύπος ὄχι μόνον τῆς ἐξωτερικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθήσεως, καὶ μάλιστα δυσχυρίζεται ὅτι, δυνάμει τῆς διττῆς ταύτης σχέσεως, εἶναι ὁ μέσος ὅρος, τὸ σχῆμα δι' οὗ αἰσθητοποιοῦνται αἱ ἔννοιαι, ἤγουν, δι' οὗ αἱ κατηγορίαι τοῦ νοὸς ἐφαρμόζονται ἐπὶ τῶν ἐκτὸς ἀντικειμένων». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶³⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 104: «Ἀλλὰ τοῦτ' αὐτὸ ρητέον καὶ περὶ τοῦ τόπου».

⁶³⁹ *Αυτόθι*.

⁶⁴⁰ *Αυτόθι*.

⁶⁴¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 321.

⁶⁴² *Αυτόθι*.

⁶⁴³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 322. Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶⁴⁴ *Αυτόθι*.

Στο *Opus Londinense* ο Βράιλας ασχολείται και πάλι με τις έννοιες του τόπου και του χρόνου διατυπώνοντας την ένστασή του σε ό,τι ο Kant υποστηρίζει για το περιεχόμενό τους. Οι δύο αυτές έννοιες είναι έννοιες πρώτες και αχώριστες από την έννοια του όντος και ως εκ τούτου θεωρήθηκαν από τον Kant, θεωρεί ο Βράιλας, απλά υποκειμενικοί τύποι χωρίς καμία αντικειμενική ύπαρξη⁶⁴⁵. Αυτό όμως αντιφάσκει, κατά τον Βράιλα, προς την ίδια την έννοιά τους, καθόσον η έννοια αυτή παρέχει δύο «περιέχοντα» στα οποία βρίσκονται τα όντα και χωρίς αυτά δεν υπάρχει κανένα ον. Η ένσταση του Βράιλα συνίσταται στο ότι, αν έτσι έχουν τα πράγματα, θα πρέπει να δεχθεί κάποιος πως ή δεν έχουμε καμία έννοια τόπου ή χρόνου ή, αν έχουμε, πρέπει να υποστηρίξουμε ότι το αντικείμενο αυτής είναι εξωτερικό, διαφορετικά διασχίζουμε την έννοια και ένα μέρος αυτής αποδεχόμεθα και το άλλο το απορρίπτουμε ή μάλλον καταστρέφουμε αυτή την έννοια⁶⁴⁶.

Κατά τον Βράιλα, την αντικειμενικότητα του τόπου και του χρόνου την εξασφαλίζουν η κίνηση και η διάρκεια ή, διαφορετικά, η συνείδηση της μετάβασης και της διαδοχής, διότι και οι δύο προϋποθέτουν σημεία το ένα δίπλα στο άλλο και στιγμές που διαδέχονται η μία την άλλη, πράγμα που είναι πέρα και υπεράνω πάσης αμφιβολίας. Ακόμη και στην ακινησία και στη στιγμή έχουμε συνείδηση του πότε και του πού. Επιπλέον δε η επ' άπειρον διαιρετότητα του τόπου και του χρόνου, που είναι μαθηματική αλήθεια, αποδεικνύει την εξωτερικότητα τους⁶⁴⁷. Με την ανάλυση της έννοιας του τόπου και του χρόνου αποδεικνύεται η αντικειμενική ύπαρξη και το άπειρο αυτών, καθόσον όσο εκτενή και αν υποθέσουμε τη διάρκεια, σημειώνει ο Βράιλας, εάν είναι μέσα σε χρόνο, πάντα θα υπάρχει άλλος χρόνος πέρα από αυτή. Τα όρια του τόπου και του χρόνου, όπου τεθούν, μονίμως θα είναι σε ένα ορισμένο σημείο του τόπου ή σε μία ορισμένη στιγμή του χρόνου. Η έκταση και η διάρκεια μπορούν να έχουν τέλος, όχι όμως ο τόπος και ο χρόνος⁶⁴⁸. Επιπλέον δε, και με βάση τον ορισμό του όντος όπως τον διατυπώνει ο Βράιλας ως «κύπστασις, μορφή και σχέσις εν τῷ τόπῳ καὶ ἐν τῷ χρόνῳ»⁶⁴⁹ η άποψη ότι ο χρόνος και ο τόπος υπάρχουν αντικειμενικά ευσταθεί, κατά τη γνώμη του, καθόσον, μολονότι μπορούμε να εννοήσουμε τον χρόνο και τον τόπο

⁶⁴⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 24.

⁶⁴⁶ *Ο. π.*, σ. 22: «Ἡ πρέπει λοιπὸν νὰ εἴπωμεν ὅτι οὐδεμίαν ἔχομεν ἔννοιαν τόπου καὶ χρόνου, ἢ ἅμα ἔχομεν αὐτήν, πρέπει νὰ εἴπωμεν ὅτι τὸ ἀντικείμενον αὐτῆς εἶναι ἐξωτερικόν, ἄλλως διασχίζομεν τὴν ἔννοιαν καὶ ἐν μέρει αὐτῆς ἀποδεχόμεθα καὶ τὸ ἕτερον ἀπορρίπτομεν ἢ μάλλον καταστρέφομεν αὐτήν τὴν ἔννοιαν». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶⁴⁷ *Ο. π.*, σσ. 22-23.

⁶⁴⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 23 και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 6, σσ. 37-38.

⁶⁴⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 54.

χωρίς να συνεννοήσουμε και το ον, ποτέ δεν μπορούμε να εννοήσουμε το ον χωρίς να συνεννοήσουμε ταυτόχρονα τον τόπο και τον χρόνο⁶⁵⁰. Συνεπώς, ο χρόνος και ο τόπος ως στοιχεία γενικά του όντος και παντός επιμέρους όντος αποκτούν αντικειμενική πραγματικότητα⁶⁵¹.

Αντίθετα, ο Kant χρησιμοποιεί το επιχείρημα ότι «δεν μπορεί να σχηματίσει κανένας ποτέ παράσταση του ότι δεν υπάρχει χώρος, παρ' όλο που μπορεί κάλλιστα να διανοηθεί ότι δεν υπάρχουν αντικείμενα μέσα σ' αυτόν» για να οδηγηθεί στη θέση ότι «ο χώρος είναι μια αναγκαία a priori παράσταση που υπόκειται ως βάση σε όλες τις εξωτερικές εποπτείες, όρος δυνατότητας των <εξωτερικών> φαινομένων και όχι προσδιορισμός εξαρτώμενος από αυτά»⁶⁵². Και ομοίως για τον χρόνο, ο Kant υποστηρίζει ότι «ο χρόνος είναι η μορφή της εσωτερικής μας εποπτείας και, άμα του αφαιρέσουμε το γνώρισμα του ιδιαίτερου όρου της αισθητικότητάς μας, τότε εξαφανίζεται και η έννοια του χρόνου, δεν ενυπάρχει στα αντικείμενα τα ίδια παρά μονάχα στο υποκείμενο που τα εποπτεύει»⁶⁵³. Η έννοια της διαδοχής, η οποία για τον Βράιλα αποτελεί αποδεικτικό μέσο για την αντικειμενική, εξωτερική πραγματικότητα του χρόνου, δεν αποδεικνύει, για τον Kant, τίποτα περισσότερο από το ότι έχουμε συνείδηση της χρονικής διαδοχής των παραστάσεών μας σύμφωνα με τη μορφή της εσωτερικής αισθήσεως⁶⁵⁴.

Υπάρχουν βεβαίως σημεία ως προς τα οποία ο Βράιλας συμφωνεί με τον Kant. Για παράδειγμα, συμφωνεί στο ότι ο χρόνος και ο τόπος είναι και οι δύο ιδέες εκ των προτέρων, καθολικές και απόλυτες⁶⁵⁵. Ειδικά όσον αφορά στον τόπο, δέχεται πως έχουμε ιδέα του τόπου προτού αποκτήσουμε συνείδηση της κίνησης⁶⁵⁶. Υποστηρίζει δε ότι υπάρχουν δύο τρόποι να συλλάβουμε την ιδέα του τόπου, ή ως ιδέα που γεννάται στο ανθρώπινο πνεύμα εξ αφορμής εξωτερικών εντυπώσεων και με αφαίρεση των όντων που εμπεριέχονται σ' αυτόν, και τότε έχουμε την ιδέα ενός συγκεκριμένου πεπερασμένου τόπου, η οποία είναι η εμπειρική ιδέα του τόπου, ή ως ιδέα προϋπάρχουσα ήδη στον νου, απόλυτη και καθολική, και τότε μόνο έχουμε την ιδέα του απείρου τόπου. Η ιδέα αυτή αναπτύσσεται εκ της πείρας, δεν δημιουργείται όμως

⁶⁵⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 29.

⁶⁵¹ *Αυτόθι*.

⁶⁵² Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ό. π., σ. 112.

⁶⁵³ *Ο. π.*, σ. 130.

⁶⁵⁴ *Αυτόθι*.

⁶⁵⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 6, σ. 43: «... ἴναι ἀμφοτέραι ἐκ τῶν προτέρων, καθολικαί, ἀπόλυτοι κλπ.» Αναφέρεται στις ιδέες του χρόνου και του τόπου.

⁶⁵⁶ *Αυτόθι*: «Ἄλλὰ φρονῶ ὅτι ἔχομεν ἰδέαν τοῦ τόπου καὶ πρὶν ἔτι λάβομεν συνείδησιν κινήσεως».

δια της πείρας. Διότι η πείρα δίδει το πεπερασμένο, το μερικό, το ενδεχόμενο και ποτέ το άπειρο, το καθολικό, το αναγκαίο⁶⁵⁷.

Ο Βράιλας θεωρεί ότι ο Kant διαχωρίζει τα στοιχεία τα οποία πρέπει να είναι κατά τη γνώμη του ενωμένα και αχώριστα στη διάνοια. Ο διαχωρισμός του τόπου και του χρόνου από τα άλλα στοιχεία του όντος τούς στερεί κάθε δυνατότητα αντικειμενικής ύπαρξης. Ο χρόνος και ο τόπος, υποστηρίζει, δεν είναι οι μόνοι δύο τύποι της αισθητικότητας. Εάν αληθεύει, συνεχίζει, ότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε τίποτα αισθητό χωρίς να συλλάβουμε μέσω αυτού κάποιον άπειρο χρόνο και τόπο, στους οποίους αυτό υπάρχει, είναι επίσης αλήθεια ότι δεν μπορούμε παρά να το συλλάβουμε ταυτόχρονα ως υπόσταση και μορφή από κοινού συνενωμένες με κάποια συγκεκριμένη σχέση⁶⁵⁸. Εάν λοιπόν θεωρήσουμε τον χρόνο και τον τόπο ως στοιχεία της ιδέας του όντος, τότε αποκτούν αντικειμενική πραγματικότητα, αφού μας αποκαλύπτονται με άμεσο τρόπο, και με τους λόγους του φιλοσόφου «δι' άπλης ένοράσεως, διά τινος άμέσου καί πρώτης άντιλήψεως»⁶⁵⁹. Με άλλους λόγους, ο Βράιλας συμφωνεί με τον Kant ότι ο χρόνος και ο τόπος «δέν γεννᾶται διά τῆς πείρας»⁶⁶⁰. Ωστόσο, διαφωνεί ως προς τον τύπο τους, καθώς, όπως ο ίδιος εξηγεί, χρόνος και τόπος προϋπάρχουν ως στοιχεία της ιδέας του όντος κατά τη δική του θεωρία αλλά ως τύπος της αισθητικότητας κατά την καντιανή⁶⁶¹.

Και πράγματι, σύμφωνα με τον Kant, ο χρόνος και ο χώρος δεν είναι έννοιες εμπειρικές που προέρχονται κατ' αφαίρεση από εξωτερικές εμπειρίες⁶⁶². Είναι παραστάσεις a priori, οι οποίες υπόκεινται κατ' αναγκαιότητα ως βάση των εξωτερικών φαινομένων⁶⁶³, ενώ επίσης δεν υπάρχει, εκτός από τις παραστάσεις του χώρου και του χρόνου, καμιά άλλη υποκειμενική παράσταση που να αναφέρεται σε κάτι εξωτερικό που θα μπορούσε να ονομαστεί a priori αντικειμενική⁶⁶⁴. Ο χώρος αφορά στην καθαρή μορφή της εποπτείας και, συνεπώς, δεν εμπερικλείει κανενός είδους αίσθημα, τίποτε εμπειρικό. Γι' αυτό και μόνο ο χώρος μπορεί να συντελέσει ώστε τα πράγματα να είναι

⁶⁵⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 6, σ. 43: «Η Ίδέα αὔτη δυνατόν ν' αναπτύσσεται ἐκ τῆς πείρας δέν γεννᾶται ὅμως διά τῆς πείρας· διότι ἡ πείρα δέν μᾶς δίδει εἰμὴ τό πεπερασμένον, τό μερικόν, τό ἐνδεχόμενον καί οὐδέποτε τό ἄπειρον, τό καθολικόν, τό ἀναγκαῖον»..

⁶⁵⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 102-103.

⁶⁵⁹ *Ο. π.*, σ. 104

⁶⁶⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 6, σ. 43.

⁶⁶¹ *Αυτόθι*: «Ἐάν δέν γεννᾶται λοιπόν διά τῆς πείρας προϋπάρχει ἢ ὡς τύπος τῆς αἰσθητικότητος κατά τὴν Καντιανὴν [θεωρίαν] σχολὴν ἢ ὡς στοιχεῖον τῆς Ἰδέας τοῦ ὄντος κατά τὴν ἐμὴν θεωρίαν. Ἐγὼ φρονῶ ὅτι μόνη ἔμφυτος ἰδέα εἶναι ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος». Η υπογράμμιση του Βράιλα.

⁶⁶² Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ὁ. π., σσ. 111, 121.

⁶⁶³ *Ο. π.*, σσ. 112, 122.

⁶⁶⁴ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ὁ. π., σ. 118.

εξωτερικά αντικείμενα για τον άνθρωπο⁶⁶⁵. Και ο χρόνος δεν είναι κάτι το καθ' εαυτό, ούτε προσδιορισμός που ενυπάρχει αντικειμενικά στα πράγματα, παρά μορφή της εσωτερικής εποπτείας μας⁶⁶⁶. Χρόνος και χώρος αποτελούν καθαρές μορφές κάθε είδους κατ' αίσθηση εποπτείας, και γι' αυτό καθιστούν εφικτές τις συνθετικές κρίσεις a priori⁶⁶⁷. Επιπλέον, αφήνουν άθικτη την αξιοπιστία της εμπειρικής γνώσης είτε οι μορφές ανήκουν στα ίδια τα πράγματα είτε ενυπάρχουν κατ' αναγκαιότητα στην ανθρώπινη εποπτεία τους⁶⁶⁸. Με αυτόν τον τρόπο ο Kant συμφιλώνει αισθησιοκρατία και πνευματοκρατία, εμπειρισμό και ορθολογισμό. Ενδιαφέρεται να αναδείξει τα όρια, τον τρόπο και τον βαθμό εγκυρότητας της ανθρώπινης γνώσης.

Παρακολουθώντας την επιχειρηματολογία του Βράιλα πρέπει να παραδεχθούμε ότι εξετάζει προσεκτικά, «βήμα βήμα» τις θέσεις του Kant, μια προσέγγιση – πρότυπο για την τακτική που ακολουθεί ο Βράιλας στην εξέταση και των άλλων φιλοσόφων και κοσμοθεωριών. Ωστόσο, πίσω από την κριτική του υπόκειται η προκεχωρημένη διαφορά στη στόχευση του φιλοσοφικού λογισμού του και σε εκείνη του Kant και από την οποία δεν μπορεί να απελευθερωθεί. Ο Βράιλας ενδιαφέρεται να αποδείξει την ύπαρξη μιας αντικειμενικής πραγματικότητας και τη δυνατότητα του ανθρώπου να τη γνωρίσει με τον Λόγο, ενώ ο Kant ενδιαφέρεται να «μάθει τι μπορεί να ελπίζει ότι θα πετύχει με αυτόν <τον Λόγο>, αν τύχει και του αφαιρεθεί κάθε υλικό και κάθε συμπαράσταση από μέρους της εμπειρίας»⁶⁶⁹. Η διαφορετική αυτή στάση, η βεβαιότητα, από τη μια, και η κριτική, από την άλλη, έχουν ως αποτέλεσμα και τη διαφωνία του Βράιλα με τον Kant όσον αφορά στον χρόνο και τον τόπο αφού, όπως ανεφέρθη ανωτέρω. Ο πρώτος αντιλαμβάνεται τις ιδέες του απείρου τόπου και χρόνου ως στοιχεία της ιδέας του όντος⁶⁷⁰, ενώ ο δεύτερος ως τύπους της αισθητικότητας με αντικειμενικό κύρος και υπερβατική ιδανικότητα⁶⁷¹. Επιπλέον δε η καντιανή θεωρία που αποσυνδέει τον χρόνο και τον χώρο από τα αντικείμενα καθ' εαυτά δεν μπορεί να γίνει δεκτή από τον Βράιλα, αφού δεν είναι συμβατή με τη φιλοσοφία του που θέλει

⁶⁶⁵ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ό. π., σ. 119.

⁶⁶⁶ Ο. π., σ. 130.

⁶⁶⁷ Ο. π., σ. 131: «Άρα ο χρόνος και ο χώρος είναι δύο πηγές γνώσεως, απ' όπου μπορούν να άντλοῦνται διάφορες συνθετικές γνώσεις a priori, όπως τό φανερώνει ἐξαιρέτα τό λαμπρό παράδειγμα τῶν Μαθηματικῶν, σέ ὅ,τι ἀφορᾷ τίς γνώσεις περί χώρου καί περί τῶν σχέσεών του».

⁶⁶⁸ Αυτόθι: «Ἐξάλλου αὐτή ἡ πραγματικότητα (αὐτή ἡ μόνο εμπειρική, ὄχι ἀπόλυτη πραγματικότητα) τοῦ χώρου καί τοῦ χρόνου ἀφήνει ἄθικτη τήν αξιοπιστία τῆς εμπειρικής γνώσεως».

⁶⁶⁹ Ο. π., σ. 30: «Ὅλο τό ζήτημα εἶναι νά μάθω τί μπορῶ νά ἐλπίζω ὅτι θά πετύχω με αὐτόν, ἂν τύχη καί μοῦ ἀφαιρεθῇ κάθε υλικό καί κάθε συμπαράσταση ἀπό μέρους τῆς εμπειρίας».

⁶⁷⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 38: «καθώς ἡ ποιότης τοῦ ἀπείρου ἐνυπάρχει εἰς τήν ιδέαν παντός ὄντος, καθὸ ἐνυπάρχουσα εἰς τήν ιδέαν τοῦ τόπου καί τοῦ χρόνου, τουτέστι, τῶν δύο στοιχείων τῆς ιδέας τοῦ ὄντος».

⁶⁷¹ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ό. π., σσ. 117-118.

έναν κόσμο αντικειμενικά πραγματικό, σχεδιασμένον με τελεολογικό τρόπο από έναν Δημιουργό, τον χριστιανικό Θεό. Η αμφισβήτηση της πραγματικότητας του κόσμου κλονίζει την «αδιάσειστη πίστη τῆς ἀνθρωπότητος» και γι' αυτό ευθύνεται κατά τον Βράιλα ο υποκειμενικός ιδανισμός της φιλοσοφίας του Kant⁶⁷².

⁶⁷² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 3, σ. 39: «Τὴν αὐτὴν δὲ ἐργασίαν συνεχίζων καὶ περὶ τοῦ νοῦς καὶ περὶ τοῦ λόγου, ἔφθασεν εἰς τὸν ἀπόλυτον σχεδὸν σκεπτισμόν, ἐξ οὗ δὲν ἐξῆλθεν εἰμὴ διὰ τῆς γνωστῆς ἐκείνης ἀσυνεπείας καὶ δι' ἀντιφάσεως [δι'] ἧς [εὐρεν] ἀνεκάλυψεν ἐν τῷ πρακτικῷ λόγῳ τὴν βάσιν ἐφ' ἀνήγειρεν ὅλον τὸ οἰκοδόμημα τῆς *περὶ ἡμῶν καὶ περὶ Θεοῦ* [ἀνθρωπίνης] πίστεως, ὅπερ διὰ τῆς ἐπικρίσεως τοῦ καθαροῦ λόγου εἶχε κατεδαφίσει. Ἄπορον δὲ ἐὰν ἐπίσης ἀνήγειρε καὶ τὴν περὶ τῆς ἀντικειμενικότητος τοῦ κόσμου οὐχ ἦττον ἀδιάσειστον πίστιν τῆς ἀνθρωπότητος». Οἱ υπογραμμίσεις τοῦ Βράιλα.

3.5.4 Οι κρίσεις

Το τρίτο βασικό σημείο διαφωνίας του Βράιλα με το φιλοσοφικό σύστημα του Kant αφορά στους τύπους της κρίσης. Σύμφωνα με τον Kant, εξηγεί ο Βράιλας, κάθε κρίση περιέχει υποκειμένο και κατηγορούμενο και εκφράζει σχέση μεταξύ των δύο αυτών όρων. Επιπλέον, υπάρχει και άλλη σχέση, η μεταξύ της κρίσης και του κρίνοντος. Αντίστοιχα λοιπόν τέσσερις είναι οι τύποι της κρίσης: το ποσόν, το ποιόν, η αναφορά και ο τρόπος. Το ποσόν προσδιορίζει την έκταση του υποκειμένου της κρίσης και, συνεπώς, το υποκειμένο είναι ένα ή πολλά ή πάντα και επομένως έχουμε τρία είδη κρίσεων, τις ενικές, τις μερικές και τις γενικές⁶⁷³. Το ποιόν αναφέρεται στο προσόν ή το κατηγορούμενο, το οποίο καταφάσκει ή αποφάσκει ή περιορίζεται και από δω έχουμε κρίσεις καταφατικές, αποφατικές ή περιοριστικές⁶⁷⁴. Η αναφορά προσδιορίζει τη σχέση μεταξύ του κατηγορουμένου και του υποκειμένου στο οποίο αποδίδεται. Η σχέση αυτή μπορεί να είναι τριών ειδών: κατηγορική, όταν υπάρχει σχέση συμφύσεως ή ενυπόρξεως, δηλαδή ποιότητα προς κάποια υπόσταση, για παράδειγμα ο Θεός είναι δίκαιος, υποθετική όταν η σχέση είναι σχέση εξάρτησης, δηλαδή αρχής και συνέπειας, για παράδειγμα, εάν ο Θεός είναι δίκαιος, ο ασεβής θέλει τιμωρηθεί (εδώ αντί μιας, υπάρχουν δύο κρίσεις και οι δύο αβέβαιες) και τέλος διαζευκτική, όταν δια μέσου δύο ή περισσοτέρων κρίσεων εκφράζουμε όλες τις δυνατές περιπτώσεις, για παράδειγμα, ο κόσμος υπάρχει ή κατά συμβεβηκός ή κατ' εσωτερική ανάγκη ή κατ' εξωτερική αιτία⁶⁷⁵. Ο τρόπος, τέλος, προσδιορίζει τη σχέση μεταξύ της κρίσης και του κρίνοντος, δηλαδή την αξία την οποία αυτός αποδίδει στο σύνδεσμο που συνενώνει τους δύο όρους της κρίσεως. Και κατά τούτο οι κρίσεις είναι προβληματικές ή αποφαντικές ή αποδεικτικές. Στις πρώτες η κατάφαση και η απόφαση είναι εξίσου δυνατές, στις δεύτερες η μία ή η άλλη θεωρείται ως αληθής και στις τρίτες

⁶⁷³ Βλ. Π. Βράιλα - Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 86: «Και τὸ μὲν ποσὸν προσδιορίζει τὴν ἔκτασιν τοῦ ὑποκειμένου τῆς κρίσεως, τὸ ὁποῖον δύναται νὰ ᾖ ἢ ἐν ἢ πολλὰ ἢ πάντα, καὶ ἐπομένως ἔχομεν τρία εἶδη κρίσεων, τὰς ἐνικὰς, τὰς μερικὰς καὶ τὰς γενικὰς» περιγράφει ο Βράιλας. Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶⁷⁴ *Αυτόθι*: «Τὸ δὲ ποιὸν ἀναφέρεται εἰς τὸ προσόν, ἢ κατηγορούμενον, τὸ ὁποῖον καταφάσκειται ἢ ἀποφάσκειται ἢ περιορίζεται, καὶ ἐντεῦθεν ἔχομεν κρίσεις καταφατικὰς, ἀποφατικὰς καὶ περιοριστικὰς». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶⁷⁵ *Αυτόθι*: «Ἡ δὲ ἀναφορὰ προσδιορίζει τὴν σχέσιν μεταξὺ τοῦ κατηγορουμένου καὶ τοῦ ὑποκειμένου εἰς τὸ ὁποῖον ἀποδίδεται. Καὶ ἡ σχέσις αὕτη εἶναι τριῶν ειδῶν: εἶναι μὲν κατηγορητικὴ, ὅταν μεταξὺ ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου ὑπάρχη σχέσις συμφύσεως ἢ ἐνυπόρξεως, δηλ. ποιότητα πρὸς ὑπόστασιν τινα, π.χ. ὁ Θεὸς εἶναι δίκαιος· εἶναι δὲ ὑποθετικὴ, ὅταν ἡ σχέσις ᾖ ἐξαρτήσεως, δηλ. ἀρχῆς καὶ συνέπειας, ἀμφοτέρων ἀβεβαίων, π.χ. ἐὰν ὁ Θεὸς ᾖ δίκαιος, ὁ ἀσεβὴς θέλει τιμωρηθῆ (διὰ τῆς κρίσεως ταύτης δὲν ἀποφασίζομεν τίποτε καὶ ἔχομεν ἀντὶ μιᾶς δύο κρίσεις, ἀμφοτέρως ἀβεβαίους)· εἶναι, τελευταῖον, διαζευκτικὴ, ὅταν διὰ μέσου δύο ἢ πλείονων κρίσεων ἐκφράζομεν ὅλας τὰς δυνατὰς περιπτώσεις, π.χ. ὁ κόσμος ὑπάρχει ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἢ κατ' ἐσωτερικὴν ἀνάγκην, ἢ κατ' ἐξωτερικὴν αἰτίαν». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

η μία ή η άλλη θεωρείται ως αναγκαία. Για παράδειγμα, προβληματικές είναι οι υποθετικές και οι διαζευκτικές της τρίτης κατηγορίας, αποφαντική είναι για παράδειγμα η εξής: ο άνθρωπος είναι προικισμένος με Λόγο, και αποδεικτική: πᾶς κύκλος έχει κέντρο⁶⁷⁶. Τέτοιοι είναι κατά τον Kant οι τέσσερις τύποι της κρίσης, χωρίς δε αυτούς δε μπορούμε να σχηματίσουμε καμία κρίση, καθότι η πείρα μας παρέχει την ύλη των κρίσεων, ο τύπος όμως αυτών είναι μέσα μας καθαρός και εκ των προτέρων⁶⁷⁷.

Εξετάζοντας τα ανωτέρω, ο Βράιλας υποστηρίζει πως ο Kant συγγέει τους τύπους των κρίσεων με την πράξη του κρίνειν⁶⁷⁸. Ο Kant θεώρησε κάθε κρίση και κάθε κατάφαση ως ιδιαίτερο τύπο του νου, ατομικό, υποκειμενικό, σχετικό, μη έχοντας τίποτα το αντικειμενικό και το γενικό και έτσι «ἔτι μᾶλλον περιεπλέχθη εἰς τοῦ σκεπτισμοῦ τὸν λαβύρινθον»⁶⁷⁹. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ο Kant σφάλει όταν δέχεται ότι τέσσερις είναι οι τύποι των κρίσεων, του ποσού, του ποιού, της αναφοράς και του τρόπου⁶⁸⁰, καθώς, όπως ο Βράιλας υποστηρίζει, «*Εἷς καὶ μόνος εἶναι ὁ τύπος τῆς κρίσεως, καὶ αὐτὴ ἢ κρίσις ἢ ἡ πρᾶξις τοῦ κρίνειν, καίτοι ὑπὸ διαφόρους ὄψεις φανερούμενη, εἶναι ἐπίσης μία καὶ μόνη*»⁶⁸¹, διευκρινίζοντας ότι είναι έτσι, «διότι πᾶσα κρίσις δὲν εἶναι εἰμὴ ἔκφρασις σχέσεως μεταξὺ δύο ὄρων, ἢ πρότασις· καὶ οὗτος εἶναι πασῶν τῶν κρίσεων ὁ τύπος»⁶⁸². Με τη θέση του αυτή επιχειρεί να ισχυροποιήσει την θεωρία του, της περί του ὄντος και των πέντε αυτού στοιχείων, καθώς, όπως ισχυρίζεται, «*τοῦτον δὲ τὸν καθολικὸν καὶ ἀναγκαῖον πάσης κρίσεως τύπον εὐρίσκομεν ἐν τῇ ιδέα τοῦ ὄντος*»⁶⁸³, με το επιχείρημα ότι «*τεθέντων τῶν πέντε αὐτῆς στοιχείων καὶ τῶν ἀμοιβαίων αὐτῶν σχέσεων, ἔχομεν τὸν τύπον πασῶν τῶν σχέσεων καὶ πασῶν τῶν δυνατῶν κρίσεων, ὥστε ἀδύνατον νὰ ἐπινοήσῃ τις κρίσιν μὴ ἐκφράζουσαν σχέσιν ἢ μεταξὺ ὄντων, ἢ μεταξὺ ὑποστάσεως καὶ μορφῆς, ἢ μεταξὺ μορφῶν, ἢ μεταξὺ*

⁶⁷⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 86-87: «*Ο τρόπος, τέλος πάντων, προσδιορίζει τὴν σχέσιν μεταξὺ τῆς κρίσεως καὶ τοῦ κρίνοντος, τούτεστι, τὴν ἀξίαν τὴν ὁποίαν οὗτος ἀποδίδει εἰς τὸν σύνδεσμον τὸν συνεννοῦντα τοὺς δύο ὄρουσ τῆς κρίσεως. Καὶ κατὰ τοῦτο αἱ κρίσεις εἶναι *προβληματικά*, ἢ *ἀποφαντικά*, ἢ *ἀποδεικτικά*. Εἰς τὰς πρώτας ἢ κατάφασις καὶ ἢ ἀπόφασις εἶναι ἐξ ἴσου *δυνατά*, εἰς τὰς δευτέρας ἢ μία ἢ ἡ ἄλλη θεωρεῖται ὡς *ἀληθής*, καὶ εἰς τὰς τρίτας ἢ μία ἢ ἡ ἄλλη θεωρεῖται ὡς *ἀναγκαία*· π.χ. *προβληματικά* εἶναι αἱ ὑποθετικά καὶ διαζευκτικά τῆς τρίτης κατηγορίας· *ἀποφαντικὴ* ἤθελεν εἶναι ἡ ἐξῆς: ὁ ἄνθρωπος εἶναι προικισμένος με λόγον· καὶ *ἀποδεικτικὴ*: πᾶς κύκλος ἔχει κέντρον». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.*

⁶⁷⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 87: «*Τοιοῦτοι εἶναι, κατὰ τὸν Κάντιον, οἱ τέσσαρες τύποι τῆς κρίσεως, ἄνευ τῶν ὁποίων δὲν δυνάμεθα νὰ σχηματίσωμεν οὐδεμίαν κρίσιν· καθότι ἡ μὲν πείρα μᾶς παρέχει τὴν ὕλην τῶν κρίσεων, ὁ τύπος ὁμοῦς αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν *καθαρός* καὶ *ἐκ τῶν προτέρων**». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶⁷⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 104: «*Καὶ πρῶτον συνέχεεν, ὡς εἶναι πρόδηλον, τοὺς τύπους τῆς κρίσεως με αὐτὴν τὴν πρᾶξιν τοῦ κρίνοντος*». Η υπογράμμιση του Βράιλα.

⁶⁷⁹ *Αυτόθι*.

⁶⁸⁰ Βλ. Π. Βράιλα - Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 86.

⁶⁸¹ *Ο. π.*, σ. 104.

⁶⁸² *Ο. π.*, σσ. 104-105

⁶⁸³ Βλ. Π. Βράιλα - Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 105.

υποστάσεων, ἢ μεταξύ ὄντος καὶ χρόνου, ἢ μεταξύ ὄντος καὶ τόπου κτλ.». ⁶⁸⁴ Ἔτσι αποδεικνύει ὅτι «ἐν τῇ ιδέᾳ τοῦ ὄντος, ἥτις εἶναι τὸ θεμελιῶδες στοιχεῖο τοῦ Λόγου, ἔχομεν τὸν θεμελιώδη τύπον ἀπάντων τῶν ὄντων καὶ πασῶν τῶν κρίσεων» ⁶⁸⁵.

Παρατηρεῖ δε ὁ Βράιλας πῶς καὶ γιὰ τὸν ἐνδιάθετο καὶ τὸν προφορικό λόγο ὑπάρχει μία λέξη ποὺ δηλώνει καὶ τὸν ἐσωτερικό καὶ τὸν ἐξωτερικό λόγο, ὁ ὁποῖος δομεῖται με προτάσεις καὶ ἔτσι εἰκονίζει πιστὰ τὸν ἐσωτερικό λόγο ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ κρίσεις. Τοῦτο ἐπίσης ἀποδεικνύει, κατὰ τὴ γνώμη του, τὸν καθολικό καὶ ἀναγκαῖο τύπο ὅλων τῶν προτάσεων καὶ ὅλων τῶν κρίσεων ποὺ ἐμφανίζεται στὴν ιδέα τοῦ ὄντος ⁶⁸⁶.

Συνεχίζοντας τὴν ἐπιχειρηματολογία του ὁ Βράιλας σημειώνει πῶς «ἢ δὲ πράξεις τοῦ κρίναι, ὅπωςδήποτε δηλωθῆ, εἶναι πάντοτε *κατάφασις*, διότι καὶ ἡ *ἀπόφασις* καὶ ἡ *ἀμφιβολία* εἶναι καὶ αὗται οὐσιωδῶς *καταφάσεις*» ⁶⁸⁷. Ὁ Kant, ἐπαναλαμβάνει ὁ Βράιλας, προσδιορίζοντας τὶς κατηγορίες, ἀπέβλεψε στὰ τέσσερα στοιχεῖα τῆς κρίσεως, δηλαδή στὸ ὑποκείμενο, στὸ κατηγορούμενο, στὴν πρὸς ἄλληλα καὶ τὴν μεταξύ του κρίνοντος καὶ τῆς κρίσης σχέση. Ὑποστηρίζει, ὡστόσο, ὁ Βράιλας πῶς ἀν κανεὶς παρατηρήσει με περισσότερη προσοχή ὅλες τὶς κατηγορίες θὰ ἀντιληφθεῖ «ὅτι αἱ τρεῖς τελευταῖαι *κατηγορίαι*, ἢ τοῦ κατηγορουμένου, ἢ τῆς σχέσεως μεταξύ τῶν δύο ὄρων καὶ ἢ τῆς σχέσεως μεταξύ κρίσεως καὶ κρίνοντος, ἀνάγονται εὐκόλως εἰς τὴν *κατάφασιν*, εἰς τὴν *ἀπόφασιν* καὶ εἰς τὴν *ἀμφιβολίαν*, καὶ ὅτι εἰς τὰς τρεῖς ταύτας πράξεις ἀνάγονται τὰ ἑννέα εἶδη τῶν κρίσεων τὰ ἐκ τῶν τριῶν κατηγοριῶν ἐκπηγάζοντα» ⁶⁸⁸. Ἐξηγώντας τὸ πῶς συμβαίνει αὐτό, καὶ ἀναφερόμενος στὰ τρία εἶδη κρίσεων ποὺ παράγονται ἀπὸ τοὺς τρεῖς ἀπὸ τοὺς τέσσερις τύπους κρίσης ⁶⁸⁹, παρατηρεῖ πῶς στὴν πραγματικότητα «αἱ *καταφατικαὶ* τῆς ομάδας β', αἱ *κατηγορητικαὶ* τῆς ομάδας γ', αἱ *ἀποφαντικαὶ* καὶ αἱ *ἀποδεικτικαὶ* τῆς ομάδας δ' ἀνάγονται ὅλαι εἰς τὴν *κατάφασιν*· αἱ *ἀποφατικαὶ* τῆς ομάδας β' ἀνάγονται εἰς τὴν *ἀπόφασιν*, καὶ αἱ *περιοριστικαὶ* τῆς ομάδας

⁶⁸⁴ Βλ. Π. Βράιλα - Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 105.

⁶⁸⁵ *Αὐτόθι*.

⁶⁸⁶ *Αὐτόθι*: «Καὶ οὕτως ἐκδηλοῦται εἰς τί ὑφίσταται ἢ τοῦ ἐνδιαθέτου καὶ προφορικοῦ λόγου ταυτότης, καὶ πόσον εἶναι ἀξιοθαύμαστος ἢ φιλοσοφικὴ ἀκρίβεια τῆς ἡμετέρας διαλέκτου, διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς λέξεως δηλούσης καὶ τὸν ἐσωτερικὸν καὶ τὸν ἐξωτερικὸν λόγον, ὅστις, ἐκ προτάσεων συγκείμενος, εἰκονίζει πιστῶς τὸν ἐσωτερικόν, συνιστάμενον ἐκ κρίσεων, καὶ ἐν τῇ ιδέᾳ τοῦ ὄντος ἐμφαίνοντα πασῶν τῶν προτάσεων καὶ κρίσεων τὸν καθολικὸν καὶ ἀναγκαῖον τύπον».

⁶⁸⁷ *Αὐτόθι*. Οἱ ὑπογραμμίσεις τοῦ Βράιλα.

⁶⁸⁸ *Αὐτόθι*. Οἱ ὑπογραμμίσεις τοῦ Βράιλα.

⁶⁸⁹ Ὁ Βράιλας ἀναφέρεται στους τύπους τῆς κρίσης δηλ. τύπος τοῦ ποσοῦ (α') τύπος τοῦ ποιοῦ (β'), τύπος τῆς ἀναφορᾶς (γ') τύπος τοῦ τρόπου (δ') καὶ τὶς κρίσεις ποὺ παράγονται ἀπὸ καθένα ἀσίστοιχα. Ἀναλυτικότερα πρόκειται γιὰ τὰ τρία εἶδη κρίσεων ἀνά τύπο κρίσης, δηλ. 1. τὶς ἐνικές, μερικές, γενικές (τύπος α'), 2. καταφατικές, ἀποφατικές, περιοριστικές, (τύπος β'), κατηγορητικές, ὑποθετικές, διαζευκτικές (τύπος γ'), προβληματικές, ἀποφαντικές, ἀποδεικτικές (τύπος δ'). Βλ. Π. Βράιλα - Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 87-88.

β', αὶ ὑποθετικά καὶ αὶ διαζευκτικά τῆς ομάδας γ'. καὶ αὶ προβληματικά τῆς ομάδας δ'. ἀνάγονται εἰς τὴν ἀμφιβολίαν»⁶⁹⁰. «Καὶ ἐπ' ἀληθείας» υποστηρίζει, «παρὰ τὴν κατάφασιν, τὴν ἀπόφασιν καὶ τὴν ἀμφιβολίαν, τετάρτη ἄλλη κατάσταση τῆς διανοίας δὲν εἶναι δυνατή»⁶⁹¹. Καταλήγει ἐτσι στο συμπέρασμα πὼς «ἐὰν δὲ αὶ τρεῖς αὗται ἦναι πᾶσαι αὶ δυναταὶ καταστάσεις τοῦ νοός μας, τριῶν εἰδῶν πρέπει ἐξ ἀνάγκης νὰ ἦναι καὶ αὶ πράξεις τῆς κρίσεως»⁶⁹². «Ἐὰν οἱ τρεῖς τελευταῖοι τύποι τοῦ Καντίου» συνεχίζει ὁ φιλόσοφος, «δὲν ἦναι τύποι τῆς κρίσεως, ἀλλ' αὐτὴ ἢ πράξις τοῦ κρίναι, φανερόν ὅτι εἰς τὰς προειρημένας τρεῖς τάξεις ἀνάγονται αὶ ἑννέα κρίσεις αὶ ἀπὸ τοὺς τρεῖς τύπους παραγόμεναι»⁶⁹³. Καὶ ἐδῶ ὁ Βράιλας χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «τάξεις» αναφερόμενος στὶς τρεῖς «πράξεις» τοῦ κρίναι, πράγμα πὼς δυσχεραίνει κάπως τὴν κατανόησιν.

Τέλος, ὁ φιλόσοφος κάνει ἐπισημάνσεις σχετικὰ με τὸν πρῶτο τύπο κρίσεως, τὸν αναφερόμενο στο υποκείμενο τῆς κρίσεως ἢ, ἄλλοις λόγοις, στὸν τύπο τοῦ ποσοῦ, ὁ ὁποῖος, προσδιορίζοντας τὴν ἑκτασὴ τοῦ υποκειμένου, μας δίνει τρία εἶδη κρίσεων, τὶς ἐνικὲς, τὶς μερικὲς καὶ τὶς γενικὲς. Κατὰ τὸν Βράιλα, εἶναι εὐκόλα κατανοητό ὅτι οἱ κρίσεις αὐτὲς πηγάζουν ὅλες ἀπὸ τὴν ἐννοία τῆς ἐνότητος ἢ τῆς μονάδας, ἡ ὁποία γεννιέται ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ ὄντος, διότι εἶναι ἕνας ἀπὸ τοὺς χαρακτήρες τῆς ὑπόστασης τοῦ ἀτόμου. Κατ' ἐπέκτασιν, οἱ μερικὲς καὶ οἱ γενικὲς κρίσεις προκύπτουν ἀπὸ τὶς ἐνικὲς καθὼς, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ φιλόσοφος, «ἢ δὲ μονάς, ἐπαναλαμβανομένη, παράγει τὸν ἀριθμὸν δυνάμενον νὰ ἔχη πλείονα ἢ ἐλάσσονα ἑκτασιν»⁶⁹⁴.

⁶⁹⁰ Βλ. Π. Βράιλα - Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 105-106. Οἱ υπογραμμίσεις τοῦ Βράιλα.

⁶⁹¹ *Ο. π.*, σ. 106.

⁶⁹² *Αὐτόθι*.

⁶⁹³ *Αὐτόθι*.

⁶⁹⁴. *Αὐτόθι*.

3.5.5 Οι κατηγορίες και τα σχήματα

Παρόμοια ένσταση εγείρει ο Βράιλας και σχετικά με τις κατηγορίες του νου, όπως αυτές ορίζονται από τον Kant. Σύμφωνα με τον Kant, υπογραμμίζει ο Βράιλας, από τους τέσσερις τύπους των κρίσεων, που είναι το ποσόν, το ποιόν, η αναφορά και ο τρόπος, πηγάζουν οι εκ των προτέρων έννοιες ή κατηγορίες του νου⁶⁹⁵. Έτσι, στα τρία είδη των κρίσεων που παράγονται από κάθε τύπο, αντιστοιχούν τρεις έννοιες, τρεις κατηγορίες, οι οποίες είναι ο δεσμός με τον οποίο συνενώνονται τα διάφορα στοιχεία της γνώσης⁶⁹⁶. Συνεπώς, προκύπτουν δώδεκα είδη κατηγοριών που αντιστοιχούν στα δώδεκα είδη των κρίσεων. Παρατηρούμε δε, μας επισημαίνει ο Βράιλας, ότι η τρίτη κρίση από κάθε είδος και η τρίτη κατηγορία κάθε σειράς είναι πάντοτε σύνθεση των δύο πρώτων. Οι κατηγορίες είναι σύμφωνα με τον Kant, μας εξηγεί ο Βράιλας, οι νόμοι, σύμφωνα με τους οποίους ο νους γνωρίζει τα αντικείμενα που μας παρέχει η πείρα⁶⁹⁷. Είναι λειτουργίες της νόησης που με διάφορους τρόπους ανάγει τις αντιλήψεις στην ενότητα ενός αντικειμένου⁶⁹⁸.

Κατά την άποψη του Βράιλα, οι τρεις πρώτες κατηγορίες ανάγονται στην έννοια της ενότητας ή της υπόστασης, οι δε άλλες εννέα ανάγονται στην κατάφαση, την απόφαση και την αμφιβολία κατ' αντιστοιχία προς τις κρίσεις, καθότι οι κατηγορίες δεν είναι τίποτε άλλο παρά υποδιαίρεσεις των τύπων και αφαιρέσεις των κρίσεων⁶⁹⁹. Για παράδειγμα, το ποσό υποδιαιρείται σε ενότητα, πολλότητα, ολότητα, που είναι συγχρόνως αφαιρέσεις των ενικών, μερικών και γενικών κρίσεων, το δε ποιόν υποδιαιρείται στην πραγματικότητα, την απόφαση και τον περιορισμό που είναι επίσης αφαιρέσεις των αντίστοιχων κρίσεων. Αν δε εξετάσει κανείς τις κατηγορίες ως προς τα αντικείμενα στα οποία αναφέρονται, εξηγεί ο Βράιλας, θα διαπιστώσει ότι αντιστοιχούν στην ιδέα του όντος και εκφράζουν στοιχεία της⁷⁰⁰. Συγκεκριμένα, οι τρεις κατηγορίες του ποσού, δηλαδή η ενότητα, η πολλότητα και η ολότητα ανάγονται στην υπόσταση, οι κατηγορίες του ποιού ανάγονται στη μορφή ή στο προσόν, για το οποίο γίνεται κατάφαση, απόφαση ή περιορισμός, και οι δύο άλλες κατηγορίες, της αναφοράς και του τρόπου ανάγονται σε σχέσεις μεταξύ υποκειμένου και

⁶⁹⁵ Βλ. Π. Βράιλα - Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 86: «Η αίσθησις παρέχει τὰ στοιχεῖα τῆς γνώσεως, ἀλλ' αὕτη δὲν τελεῖται εἰμὴ διὰ τοῦ νοός, ὅστις νοεῖ τὰ ἀντικείμενα συνενόνων τὰς αἰσθήσεις ὑπὸ τινὰ ἐνότητα καὶ σχηματίζων ἐξ αὐτῶν ἐννοίας. Ἡ ἐνωσις αὕτη γίνεται διὰ τῶν κρίσεων καὶ ὁ νοῦς κρίνει κατ' ἴδιους τύπους». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁶⁹⁶ *Ο. π.*, σ. 87.

⁶⁹⁷ *Ο. π.*, σ. 88.

⁶⁹⁸ Βλ. Herman Jean De Vleeschauwer, *ό. π.*, σ. 42.

⁶⁹⁹ Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 106.

⁷⁰⁰ *Αυτόθι*.

κατηγορουμένου ή μεταξύ κρίσης και κρίνοντος⁷⁰¹. Έτσι, αποδεικνύεται ότι τα τρία αυτά στοιχεία, υπόσταση, μορφή και σχέση, συνενωμένα με τον χρόνο και τον τόπο, τους οποίους όμως ο Kant απέδωσε αποκλειστικά στην αίσθηση και δεν μπορούσε να τους συμπεριλάβει στους τύπους και στις κατηγορίες του νου, συνιστούν την πλήρη ιδέα του όντος. Παρατηρώντας προσεκτικά την απαρίθμηση των κατηγοριών από τον Kant, ο Βράιλας έχει λοιπόν άλλη μία απόδειξη για να υποστηρίξει ότι η ιδέα του όντος μαζί με τα πέντε στοιχεία της μας παρέχει τον τύπο όχι μόνο όλων των όντων αλλά και όλων των κρίσεων αλλά και ότι είναι η μόνη καθαρή και εκ των προτέρων ιδέα στην οποία όλες ανάγονται⁷⁰².

Ένα τέταρτο σημείο της καντιανής θεωρίας που εξετάζει ο Βράιλας είναι η εφαρμογή των κατηγοριών στα εξωτερικά αντικείμενα και το ποιες αρχές πηγάζουν από αυτή την εφαρμογή. Ο Βράιλας σημειώνει ότι για να συνενώσει ο Kant τα διάφορα αντικείμενα στις διάφορες κατηγορίες αναζητεί έναν μέσο όρο που θα μετέχει του καθαρού στοιχείου και του αισθητού. Αυτός ο μέσος όρος είναι ο χρόνος ο οποίος, κατά τον Kant, εξηγεί ο Βράιλας, «είναι τύπος τῆς τε ἐξωτερικῆς καὶ τῆς ἐσωτερικῆς αἰσθήσεως, καὶ καθὸ τοιοῦτος, δηλ. καθὸ μετέχων καὶ τοῦ καθαροῦ καὶ ἐκ τῶν προτέρων στοιχείου καὶ τοῦ ἐκ τῶν ὑστέρων καὶ αἰσθητοῦ, εἶναι ὁ μέσος ὄρος, διὰ τοῦ ὁποίου αἱ κατηγορίαι τοῦ νοῦς ἐφαρμόζονται εἰς τὰ ἐξωτερικὰ ἀντικείμενα»⁷⁰³. Η ιδέα του χρόνου είναι ο σύνδεσμος μεταξύ των κατηγοριών και των αισθητών φαινομένων, ισχυρίζεται ο Kant⁷⁰⁴. Για τον Kant, συνεχίζει ο Βράιλας, ο χρόνος είναι το σχήμα των εννοιών, δηλαδή η αισθητοποίηση τους, και η εργασία αυτή ονομάζεται σχηματισμός⁷⁰⁵. Επισημαίνει δε ότι στη θεωρία του Kant, «ὅσαι εἶναι αἱ κατηγορίαι τόσα εἶναι καὶ τὰ σχήματα, καὶ ἐπομένως ἔχομεν τέσσερα σχήματα: α' σχήματα ποσοῦ, β' σχῆμα ποιοῦ, γ' σχῆμα ἀναφορᾶς, δ' σχῆμα τρόπου» και ότι «ἐφαρμόζοντες διὰ τῆς ἐννοίας τοῦ χρόνου τὰς κατηγορίας τοῦ νοῦς εἰς τὰ αἰσθητὰ ἀντικείμενα, ἔχομεν τὴν ιδέαν τοῦ ἀριθμοῦ, τὰς ιδέας τῆς καταφάσεως, τῆς ἀποφάσεως καὶ τοῦ περιορισμοῦ, τὰς ιδέας τῆς ὑποστάσεως καὶ τοῦ συμβεβηκότος, τοῦ αἰτίου, τοῦ ἀποτελέσματος καὶ τῆς ἀμοιβαιότητος, καὶ, τελευταῖον, τὰς ιδέας τοῦ πραγματικοῦ, τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ ἀναγκαίου»⁷⁰⁶.

⁷⁰¹ Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, 1*, σσ. 106-107.

⁷⁰² *Ο. π.*, σ. 107.

⁷⁰³ *Αυτόθι*.

⁷⁰⁴ *Αυτόθι*. Πβλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου, ό. π.*, σ. 142.

⁷⁰⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 89.

⁷⁰⁶ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, 1*, σ. 89. Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

Και ως προς το πρώτο μέρος της απόπειρας ανασκευής της καντιανής θεωρίας για την εφαρμογή των κατηγοριών, ο Βράιλας προβάλλει εκ νέου την άποψή του περί σύγχυσης των τύπων της κρίσης με αυτή την πράξη του κρίνειν⁷⁰⁷. Παρατηρεί ότι η υπό του Kant καλούμενη εσωτερική αίσθηση δεν έχει τίποτε κοινό με την εξωτερική, και αυτό είναι κάτι που αποδεικνύεται με την ψυχολογική παρατήρηση⁷⁰⁸. Εξηγεί δε πως ο καθένας εξ ίδιας πείρας μπορεί να βεβαιωθεί ότι η συνείδηση, για παράδειγμα, της μνήμης, της θέλησης, όλων των νοητικών και ηθικών εργασιών και όλων των εντός ημών φαινομένων, διαφέρει απολύτως από την αίσθηση του ψυχρού και του θερμού, της αντίστασης, της σκληρότητας, της λειότητας και των άλλων ποιοτήτων τις οποίες αντιλαμβανόμαστε δια των αισθητηρίων⁷⁰⁹. Επομένως, η συνείδηση, συνεχίζει ο φιλόσοφος, έχοντας εντελώς άλλη φύση, δεν έχει τίποτε κοινό με την αίσθηση, και, επομένως, οι λέξεις «εσωτερική αίσθησις» είναι μεταφορά που στηρίζεται σε ψευδή αναλογία που δεν έχει καμία φιλοσοφική ακρίβεια. Επιπλέον, υποστηρίζει ο Βράιλας, ο τόπος δεν είναι καθόλου λιγότερο αναγκαίος για τη σύλληψη κάθε νοητού ή αισθητού αντικειμένου καθότι και οι δύο, χρόνος και τόπος, είναι αχώριστα, απαραίτητα στοιχεία της μιας και μόνης εκ των προτέρων ιδέας, της του όντος, την οποία, αν θέλουμε να εφαρμόσουμε επί των εκτός, δεν έχουμε καμία ανάγκη αυτού του σχηματισμού. Αυτό που πιστοποιεί το αυθαίρετο του σχηματισμού αυτού, εξηγεί ο Βράιλας, είναι το ότι κανένα από τα τέσσερα σχήματα δεν μπορούμε να μορφώσουμε μόνο με τον χρόνο, αν αυτός αποσπασθεί από τα άλλα στοιχεία του όντος. Προς επίρρωση του ισχυρισμού του φέρει ως παράδειγμα το ότι το πρώτο σχήμα (αυτό του ποσού) εκτός του χρόνου απαιτεί και κάποια σχέση, το δεύτερο, (το σχήμα του ποιού) εκτός της σχέσης, απαιτεί και υπόσταση και μορφή, και ούτω καθεξής. Και γι' αυτόν επιπλέον τον λόγο, συμπεραίνει ότι η θέση αυτή του Kant είναι αυθαίρετη, ιδανική και μάλιστα αντίθετη στην πραγματική φύση των νοητικών μας δυνάμεων⁷¹⁰.

Σημειώνεται ότι στο σημείο αυτό ο Βράιλας, επικαλείται την «κοινή λογική» και την συλλογική εμπειρία για να τεκμηριώσει τον ισχυρισμό του. Και, ενώ δεν διστάζει να «δανειστεί» έννοιες της «καθαρής» επιστήμης της γεωμετρίας για να προωθήσει τους ισχυρισμούς του, δεν πράττει όμως το ίδιο και με άλλες επιστήμες, όπως η ιατρική, οι οποίες είχαν αρχίσει να δείχνουν προς την κατεύθυνση των ενιαίων αισθητικών οδών και του βιολογικού υποστρώματος όλων των αισθήσεων,

⁷⁰⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 107.

⁷⁰⁸ *Αυτόθι*: «Ἡ ὑπὸ τοῦ Καντίου καλουμένη εἰσωτερικὴ αἰσθησις οὐδὲν ἔχει κοινὸν πρὸς τὴν ἐξωτερικὴν, καὶ περὶ τοῦτου οὔτε ἔχομεν, οὔτε χρειαζόμεθα ἄλλην ἀπόδειξιν πλὴν τῆς ψυχολογικῆς παρατηρήσεως».

⁷⁰⁹ *Αυτόθι*.

⁷¹⁰ *Ο. π.*, σσ. 107-108.

συμπεριλαμβανομένης και της συνείδησης⁷¹¹. Αγνοώντας, ηθελημένα ή μη, τα ανωτέρω, καταλήγει ο φιλόσοφος στο ότι η συνείδηση, έχοντας εντελώς άλλη φύση, δεν έχει τίποτε κοινό με την αίσθηση και επομένως οι λέξεις «εσωτερική αίσθηση» είναι μεταφορά που στηρίζεται σε ψευδή αναλογία που δεν έχει καμία φιλοσοφική ακρίβεια, όπως αναφέρθη προηγουμένως. Ανεξάρτητα από την αρτιότητα του αποδεικτικού συλλογισμού, φαίνεται ότι σε κάποιες, τουλάχιστον, περιπτώσεις, ο Βράιλας εισάγει «τα δύο μέτρα και δύο σταθμά», ανάλογα με το αν το τελικό πόρισμα εξυπηρετεί την κοσμοθεωρία του, η οποία εν πολλοίς φαίνεται να είναι προδιαμορφωμένη και απλώς προσπαθεί να την στηρίξει. Αν πάλι αγνοεί για αντικειμενικούς λόγους τις προόδους της επιστήμης σε άλλους τομείς, τότε η ενδελεχής ενασχόλησή του με τα φιλοσοφικά συστήματα, θα έπρεπε να τον είχε καταστήσει περισσότερο προσεκτικό στη διατύπωση των θέσεών του.

⁷¹¹ Βλ. ενδεικτικά Mary A. B. Brazier, *A history of neurophysiology in the 19th century*, New York, Raven Press, 1988.

3.5.6 Οι αρχές

Και στο ζήτημα των αρχών, αντίστοιχα προς την προηγούμενη προσέγγιση, που πηγάζουν από την εφαρμογή κατηγοριών στα εξωτερικά αντικείμενα, ο Βράιλας αναπτύσσει πρώτα την καντιανή άποψη. Σύμφωνα με τον Kant, από την εφαρμογή των δύο πρώτων τύπων του νου, κατηγορίες λέει ο Βράιλας, δηλαδή των κατηγοριών του ποσού και του ποιού πηγάζουν όλες οι μαθηματικές αρχές, δηλαδή ο αριθμός ή διακεκριμένο ποσό, η έκταση ή συνεχές ποσό και η επίταση ή βαθμός ύπαρξης, αντίστοιχα⁷¹². Και επειδή δια των μαθηματικών συλλογίζομαστε πάνω σε αξιώματα και προλαβαίνουμε την πείρα, ο Kant αποκαλεί τις αρχές αυτές αξιώματα της όρασης (τις της πρώτης κατηγορίας, δηλαδή τον αριθμό βάση του οποίου δομούνται τα μαθηματικά και την έκταση που σχετίζεται με τη γεωμετρία) και προλήψεις της πείρας⁷¹³ (τις της δεύτερης κατηγορίας, δηλαδή την επίταση ή βαθμό ύπαρξης). Επομένως τα αξιώματα της όρασης ανάγονται στην αρχή «πᾶσαι αἱ ὁράσεις εἶναι μεγέθη κατ' ἔκτασιν»⁷¹⁴, ενώ οι προλήψεις της πείρας ανάγονται στην αρχή «τὸ πραγματικὸν πασῶν τῶν ἐμφανίσεων, τὸ συνιστῶν τὰ ἀντικείμενα τῶν αἰσθήσεων, ἔχει μέγεθος κατ' ἐπίτασιν, δηλ. βαθμὸν τινὰ ὑπάρξεως»⁷¹⁵. Έτσι, οι μαθηματικοί νόμοι συνταυτιζόμενοι με τους νόμους της διανοίας, μετέχουν της βεβαιότητας αυτών⁷¹⁶.

Και ως προς τα αξιώματα της όρασης, δηλαδή το διακεκριμένο ποσό ή τον αριθμό, και το συνεχές ή την έκταση, ο Βράιλας συμφωνεί πως είναι αντικείμενα των μαθηματικών⁷¹⁷. Θεωρεί, ωστόσο, πως «δὲν δυνάμεθα νὰ θεωρήσωμεν οὔτε ὡς μαθηματικὴν ἀρχὴν, οὔτε ὡς ἀρχὴν ἐν γένει τὴν ἀπόφανσιν ὅτι πᾶσαι αἱ ἐνοράσεις εἶναι μεγέθη κατ' ἔκτασιν»⁷¹⁸. Αυτό είναι «γινόμενον», υποστηρίζει, «καὶ ὄχι ἀρχή»⁷¹⁹. Εφόσον ισχύει αυτό, συνεχίζει ο Βράιλας, δεν μπορεί να στηριχθεί συλλογισμός ἐπ' αυτού παρά μόνο με την αρχή της ταυτότητας. Τα μαθηματικά στηρίζονται όλα ἐπὶ των καθαρῶν ιδεῶν του αριθμοῦ και της έκτασης ή του τόπου και οι αρχές τους, θεωρούμενες αναπόδεικτες, ανάγονται σε ορισμούς ή προτάσεις ταυτόσημες⁷²⁰.

⁷¹² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 89

⁷¹³ *Αυτόθι*

⁷¹⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 89-90.

⁷¹⁵ *Ο. π.*, σ. 90.

⁷¹⁶ *Αυτόθι*.

⁷¹⁷ *Ο. π.*, σ. 108: «Καθ' ὅσον δὲ ἀφορᾷ τὰς ἀρχάς, ὅσαι πηγάζουσιν ἐκ τοῦ σχηματισμοῦ τούτου, θέλομεν παρατηρήσει, ὡς πρὸς τὰς ἐκ τῆς πρώτης κατηγορίας, ὅτι τὸ διακεκριμένον ποσόν, ἢ ὁ ἀριθμός, καὶ τὸ συνεχές, ἢ ἡ ἔκτασις, εἶναι τῶν ἀντικείμενα τῆς μαθηματικῆς».

⁷¹⁸ *Αυτόθι*.

⁷¹⁹ *Αυτόθι*.

⁷²⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 108.

Όσο για τα αξιώματα πρόληψης της πείρας, απορεί πώς μπορεί να ονομασθεί μαθηματική αρχή η απόφαση ότι το πραγματικό όλων των εμφανίσεων που συνιστά τα αντικείμενα των αισθήσεων έχει μέγεθος «κατ' ἐπίτασιν», δηλαδή βαθμό υπαρξής⁷²¹. Επιπλέον δε, υποστηρίζει πως αφενός στην ανωτέρω πρόταση γίνεται κατάχρηση των λέξεων «μέγεθος κατ' ἐπίτασιν», οι οποίες εκλαμβάνονται σαν να ισοδυναμούσαν με βαθμό πραγματικότητας, αφετέρου δε, παρατηρεί πως ούτε εδώ πρόκειται για αρχή αλλά για «γινόμενον» πάνω στο οποίο άλλη αρχή δεν μπορεί να εφαρμοστεί εκτός της λογικής⁷²². Συμπληρώνει δε πως αν το «γινόμενον» αυτό θελήσει κανείς να το προβιβάσει σε αρχή, σε καμία άλλη δε μπορεί να αναχθεί παρά στην αρχή της ταυτότητας η οποία μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: «πᾶν ὅ,τι εἶναι, εἶναι καὶ δὲν δύναται συγχρόνως νὰ μὴ ἦναι»⁷²³. Θεωρεί ἔτσι πως είναι ἄξιον απορίας πώς ο Kant, αν και προφανώς εξήγαγε τις κατηγορίες του από τους τύπους της λογικής, αμέλησε την αρχή της ταυτότητας που είναι το θεμέλιο της λογικής⁷²⁴.

Η ἀποψη του Βράιλα για το ότι οι μαθηματικές αρχές ταυτίζονται με τους νόμους της διάνοιας και γι' αυτό και ἔχουν ἀπόλυτη και καθολική βεβαιότητα είναι πως αυτό δεν συμβαίνει επειδή οι αρχές αυτές πηγάζουν από την εφαρμογή των κατηγοριῶν του ποσού και του ποιού στα αισθητά αντικείμενα, ἀλλά διότι «στρέφονται περὶ τὰς καθαρὰς ιδέας τοῦ λόγου καὶ προβαίνουν διὰ τῆς ἀναμαρτήτου μεθόδου τῆς καθαρᾶς λογικῆς»⁷²⁵.

Από την εφαρμογή της τρίτης κατηγορίας, δηλαδή της κατηγορίας της αναφοράς, πηγάζει σύμφωνα με τον Kant, μας πληροφορεῖ ο Βράιλας, μία αρχή ὅτι «ἡ πείρα δὲν εἶναι δυνατὴ εἰμὴ διὰ μέσου τῆς παραστάσεως ἀναγκαίως τινός συζεύξεως τῶν ἀντιλήψεων»⁷²⁶. Σύμφωνα με τον Kant, το σχῆμα της κατηγορίας αυτής μας δίνει τρεις τρόπους του χρόνου, ὅπως ἀναφέραμε προηγουμένως, δηλαδή διάρκεια, διαδοχή και ταυτοχρονίαν, γι' αυτό και η αρχή αυτή υποδιαιρείται σε τρεις ἄλλες δευτερεύουσες: α. «ὅτι τὰ φαινόμενα εἶναι ἀπλαῖ ἐπιφάνειαι ἐφήμεροι, καὶ ὑπάρχουσιν ἔν τινι διαρκεῖ ὑποστάσει· εἶναι δὲ αὕτη ἡ ἀρχὴ τῆς διαμονῆς καὶ σταθερότητος τῆς ὑποστάσεως»⁷²⁷, β. «ὅτι πᾶσαι αἱ ἀλλοιώσεις συμβαίνουν κατὰ τὸν συζευκτικὸν νόμον τοῦ αἰτίου πρὸς τὸ ἀποτέλεσμα, τουτέστιν, ὅτι πᾶν φαινόμενον ἔχει τι αἷτιον·

⁷²¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 108-109.

⁷²² *Ο. π.*

⁷²³ *Ο. π.*, σ. 109.

⁷²⁴ *Αυτόθι*. Για την αρχή της ταυτότητας βλ. ενδεικτικά Θεόφιλος Βορέας, *Λογική*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1972, και Ευάγγελος Παπανούτσος, *Λογική*, Αθήνα, Εκδόσεις Νόηση, 1971

⁷²⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 108-109.

⁷²⁶ *Ο. π.*, σ. 90.

⁷²⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 90.

καὶ αὕτη εἶναι ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος»⁷²⁸, γ. «ὅτι ὑπάρχει καθολικὴ μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων ἀμοιβαιότης ἐνεργείας καὶ πάθους»⁷²⁹. Τὶς ἀρχές αὐτές, μᾶς ἐξηγεῖ ὁ Βράιλας, ὁ Kant τὶς ονομάζει «ἀναλογίας τῆς πείρας»⁷³⁰, διότι «δι' αὐτῶν ἀνακαλύπτομεν σχέσεις τινάς, αἵτινες μᾶς χρησιμεύουσιν ὡς κανόνες πρὸς διεύθυνσιν τῆς πείρας»⁷³¹.

Ὡστόσο, κατὰ τὸν Βράιλα, ἡ πρώτη, δηλαδή ἡ ἀρχὴ τῆς διαμονῆς τῆς ὑπόστασης, πού σημαίνει ὅτι ἡ νόηση μπορεῖ νὰ φανταστεῖ μεταβαλλόμενα φαινόμενα μόνο πάνω στὴ βάση μιᾶς σταθερῆς υποδομῆς, δὲν εἶναι ἀρχή, ἀλλὰ ὀρισμὸς τῆς ὑπόστασης καὶ τοῦ συμβεβηκότος πού πηγάζει ἀπὸ τὴν ἰδέα τοῦ ὄντος. Ἀκόμη κι ἀν ἐκληφθεῖ ὡς ἀρχή, τίποτα ἄλλο δὲν ἐκφράζει παρά μόνον ὅτι «πᾶν ὅ,τι εἶναι, εἶναι ὑπόστασις καὶ συμβεβηκός» πράγμα πού ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ «πᾶν ὅ,τι εἶναι, εἶναι»⁷³². Ἀναγνωρίζει καὶ ὁ ἴδιος τὴν ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος ὄχι ὁμῶς καὶ τὴν τρίτη ἀρχή, τὴν ἀρχὴ τοῦ ταυτόχρονου, τὴν ὁποία θεωρεῖ απλῶς συνέπεια τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος, διότι ἡ καθολικὴ ἀμοιβαιότητα πάθους καὶ ἐνεργείας υποθέτει ἀναγκαίᾳ τάξιν καὶ ἀλληλουχία ἢ ἀναγκαῖο σύνδεσμο αἰτίου καὶ ἀποτελέσματος⁷³³. Ὡστόσο, κατὰ τὸν Kant, ἡ τρίτη αὕτη ἀρχὴ ἐφαρμόζεται μόνο στὰ φαινόμενα ὅπου ἡ σχέση αἰτίου καὶ ἀποτελέσματος μπορεῖ νὰ ἀντιστραφεῖ, ὅπου δηλαδή ἡ αἰτία δημιουργεῖ τὸ ἀποτέλεσμα καὶ, κατὰ τρόπο ἀμοιβαῖο, τὸ ἀποτέλεσμα τὴν αἰτία. Ἐνα παράδειγμα εἶναι τὸ σῶμα καὶ τὰ μέρη τοῦ, ὅπου τὸ ἓνα εἶναι ταυτόχρονα αἰτία καὶ ἀποτέλεσμα τοῦ ἄλλου⁷³⁴.

Τέλος, ἀπὸ τὴν ἐφαρμογὴ τῆς τέταρτης κατηγορίας, δηλαδή τῆς κατηγορίας τοῦ τρόπου, πηγάζουν κατὰ τὸν Kant ἄλλες τρεῖς ἀρχές «τά αἰτήματα τῆς ἐμπειρικῆς σκέψης»⁷³⁵, δηλαδή τὸ δυνατό, τὸ πραγματικὸ καὶ τὸ ἀναγκαῖο⁷³⁶, μᾶς πληροφορεῖ ὁ Βράιλας. Δυνατὸ εἶναι καθετὶ πού δὲν ἀντιμάχεται πρὸς τοὺς νόμους τοῦ νοῦ, δηλαδή συμφωνεῖ μὲ τὶς τυπικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐμπειρίας. Πραγματικὸ εἶναι καθετὶ πού συμφωνεῖ μὲ τὶς υλικὲς προϋποθέσεις τῆς ἐμπειρίας καὶ καθετὶ πού εἶναι πραγματικὸ, δυνάμει τῆς δικῆς τοῦ μόνο δυνατότητας, εἶναι ἀναγκαῖο⁷³⁷. Τὶς τρεῖς αὐτές ἀρχές, ὁ Βράιλας τὶς θεωρεῖ ἀπλοῦς ὀρισμούς⁷³⁸. Ἐπιπλέον δε, παρατηρεῖ πῶς ὅλες αὐτές οἱ

⁷²⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 90.

⁷²⁹ *Αὐτόθι*.

⁷³⁰ *Αὐτόθι*.

⁷³¹ *Αὐτόθι*. Πβλ. Herman Jean De Vleeschauwer, *ὁ. π.*, σ. 43

⁷³² Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, *ὁ. π.*, σ. 109.

⁷³³ *Αὐτόθι*.

⁷³⁴ Βλ. Herman Jean De Vleeschauwer, *ὁ. π.*, σσ. 43-44

⁷³⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 90.

⁷³⁶ *Ὁ. π.*, σσ. 90-91.

⁷³⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Ἀρμένη *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 90-91.

⁷³⁸ *Ὁ. π.*, σ. 109.

αρχές, που από τον Kant θεωρούνται αρχές του νου, συνιστούν τον Λόγο. Ο νους, για τον Βράιλα, είναι η δύναμη που αντιλαμβάνεται τα αντικείμενα συνενώνοντας τα διάφορα στοιχεία του υπό την ενότητα της ιδέας του όντος⁷³⁹. Η δύναμη που χορηγεί την ιδέα αυτή και βάζει τις αρχές με τις οποίες ανακαλύπτουμε τους νόμους της φύσης και πάνω στις οποίες στηρίζουμε κάθε συλλογισμό είναι ο Λόγος⁷⁴⁰.

Ο Λόγος, κατά τον Βράιλα, είναι η νομοθετική δύναμη που διευθύνει τον νου και την αίσθηση και η οποία, ενώ επιβάλλει νόμους στη νόηση-σκέψη, ταυτόχρονα προσδιορίζει τους νόμους της βούλησης και αποκαλύπτει τους νόμους της φύσης⁷⁴¹. Υποστηρίζει πως, έτσι όπως τίθενται οι νόμοι του νου από τον Kant, είναι αδύνατον να φθάσουμε στην αντικειμενική πραγματικότητα, διότι η λογική είναι μεν επιστήμη αλάνθαστη, μέσα στα όρια όμως των καθαρών εννοιών του νου. Οι έννοιες δε αυτές είναι κενές εφόσον δεν μας χορηγούν ούτε την εξωτερική, αντικειμενική πραγματικότητά των εκτός, ούτε την υποστατική πνευματικότητα του ιδίου του προσώπου μας. Και αυτό, διότι η συνείδηση του εγώ είναι εσωτερική αίσθηση που αντιλαμβάνεται το φαινόμενο και όχι την υπόσταση⁷⁴². Το ότι λοιπόν ο Kant απέδωσε τις αρχές του Λόγου στον νου, κατά τον Βράιλα, αποτελεί σφάλμα που συνέβαλε στον σκεπτισμό του⁷⁴³. Κι αυτό διότι, όπως υποστηρίζει ο φιλόσοφος, «ὁ νοῦς εἶναι ὑποκειμενικός, ἀλλ' ὁ Λόγος εἶναι ὑποκειμενικός καὶ αντικειμενικός ἐν ταύτῳ, καθὸ ἀπρόσωπος καὶ καθολικός καὶ ἀπόρροια τῆς ἀπείρου καὶ ὑψίστου διανοίας, ἥτις τό πᾶν ἐσχεδίασε καὶ διεκόσμησε»⁷⁴⁴.

Το επιχείρημα του φιλοσόφου μας εδώ χάνει σε δύναμη εφόσον στηρίζεται σε θέση που καθόλου δεν θεωρείται δεδομένη ή αποδεκτή. Η σκέψη του είναι μπολιασμένη «αξιωματικά» με την ανάγκη ύπαρξης του θείου, χωρίς την οποία δεν μπορεί να θεμελιωθεί ο ηθικός ή άλλος νόμος. Και κατά συνέπεια καταφεύγει στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια για να αντιμετωπίσει τα όποια αδιέξοδα των επιχειρημάτων. Κατά κάποιον τρόπο χρησιμοποιεί τη θεία αναφορά για να τον εξυπηρετήσει σε μία εις άτοπον επαγωγή: αν το πόρισμα του επιχειρήματος αντιβαίνει την τέλεια θεία αλήθεια,

⁷³⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 110: « Ἄλλ' ὁ νοῦς εἶναι ἡ δύναμις ἥτις ἀντιλαμβάνεται τῶν ἀντικειμένων, συνεννοῦσα τὰ διάφορα αὐτῶν στοιχεία ὑπὸ τὴν ἐνότητα τῆς ιδέας τοῦ ὄντος».

⁷⁴⁰ *Αυτόθι*: «Ἡ δὲ δύναμις ἡ χορηγοῦσα τὴν ιδέαν ταύτην καὶ θέτουσα τὰς ἀρχάς, διὰ τῶν ὁποίων ἀνακαλύπτομεν τοὺς νόμους τῆς φύσεως, καὶ ἐπὶ τῶν ὁποίων στηρίζομεν πάντα συλλογισμόν, εἶναι προφανῶς ὁ λόγος».

⁷⁴¹ *Αυτόθι*: «Εἶναι αὕτη ἡ νομοθετικὴ καὶ ἡγεμονικὴ δύναμις ἡ κυριεύουσα, φωτίζουσα καὶ διευθύνουσα καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἥτις, ἐν ᾧ ἐπιβάλλει νόμους εἰς τὴν νόησιν, προσδιορίζει ἐν ταύτῳ τοὺς νόμους τῆς θελήσεως καὶ ἀποκαλύπτει τοὺς νόμους τῆς φύσεως».

⁷⁴² *Ο. π.*, σ. 91.

⁷⁴³ *Ο. π.*, σ. 110.

⁷⁴⁴ *Αυτόθι*.

το επιχείρημα δεν είναι δυνατόν να ισχύει, αφού, όπως έχει αποδείξει, θεός υπάρχει, άρα και τα συν αυτό είναι εξίσου αληθή.

3.5.7 Οι κατηγορίες του Λόγου

Μετά τους τύπους της αίσθησης και τις κατηγορίες του νου, ο Βράιλας αναλαμβάνει να εξετάσει τις κατηγορίες του Λόγου. Σύμφωνα με τον Kant, εξηγεί ο Βράιλας, ο νους εξακολουθεί το έργο της αίσθησης και ο Λόγος εξακολουθεί το έργο του νου και το συμπληρώνει. Οι ενότητες του νου πρέπει να αναχθούν σε άλλη ανώτερη ενότητα και αυτό το κάνει ο Λόγος με τις κατηγορίες του. Η λειτουργία αυτή ονομάζεται λογισμός⁷⁴⁵. Ο λογισμός, συνεχίζει ο φιλόσοφος, γίνεται με την εξαγωγή κάποιας μερικής αλήθειας από κάποια γενική ή με ανάβαση από κάποια γενική πρόταση σε άλλη γενικότερη μέχρι να φθάσει στο αόριστο, στο απόλυτο όπου τείνει ο λόγος και εκεί αναπαύεται⁷⁴⁶. Η αρχή αυτή είναι λογική έννοια που θέτει στα προϊόντα του νου συστηματική ενότητα. Η ενότητα είναι η μόνη κατηγορία του Λόγου⁷⁴⁷. Τέτοιες πρώτες και θεμελιώδεις αρχές ζητάει η υπερβατική λογική και αυτές ο Kant τις ονομάζει ιδέες για να τις αντιδιαστείλει με τις ενότητες του νου⁷⁴⁸.

Ο καθарός Λόγος μας παρέχει τρεις υπερβατικές ιδέες: το εγώ, τον κόσμο και τον Θεό, και πάνω σ' αυτές εργάζονται τρεις θεμελιώδεις λογικές επιστήμες: η ψυχολογία, η κοσμολογία και η θεολογία⁷⁴⁹. Πώς φθάνει όμως ο Λόγος στις τρεις αυτές πρώτες ιδέες; Σύμφωνα με τον Kant, περιγράφει ο Βράιλας, με τη βοήθεια μιας των κατηγοριών του νου, την κατηγορία της αναφοράς. Είναι η μόνη που ανάγεται στη σύνθεση του υποκειμένου με το κατηγορούμενο. Η κατηγορία αυτή γεννά τρία είδη κρίσεων: τις κατηγορητικές, τις υποθετικές και τις διαζευκτικές, σημειώνει ο φιλόσοφος⁷⁵⁰. Με την κατηγορητική κρίση φθάνουμε σε κάποιο υποκείμενο που συνταυτίζεται με το κατηγορούμενο, δηλαδή με το εγώ. Με την υποθετική φθάνουμε σε κάποιο αποτέλεσμα που δεν προέρχεται από άλλο προηγούμενο, δηλαδή στον κόσμο. Με τη διαζευκτική φθάνουμε στην απόλυτη ενότητα των όρων όλων των αντικειμένων της νόησης εν γένει, δηλαδή στο Θεό. Ο Λόγος ενεργώντας επί τη βάσει

⁷⁴⁵ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 92.

⁷⁴⁶ *Αυτόθι*.

⁷⁴⁷ *Αυτόθι*.

⁷⁴⁸ Ο Βράιλας υποστηρίζει ότι ο Kant δανείζεται τον όρο «ιδέες» από τον Πλάτωνα αλλά προσδίδει σε αυτές άλλη σημασία. Κατά την άποψή του αυτό έχει ως αποτέλεσμα την έτι περαιτέρω εμπέδωση του σκεπτισμού εισάγοντας τη βεβαιότητα της αμφιβολίας. Βλ. *Αυτόθι*.

⁷⁴⁹ *Αυτόθι*. Πβλ. Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, σ. 406. Σύμφωνα με τους Guyer και Wood ο Kant στην «Υπερβατική διαλεκτική» υποστηρίζει ότι η Ψυχολογία, η Κοσμολογία και η Θεολογία είναι ψευδο-επιστήμες που στηρίζονται στις αναπόφευκτες απάτες της ανθρώπινης λογικής που προσπαθεί να επεκταθεί πέρα από τα όρια της λογικότητας. Βλ. Paul Guyer & Allen W. Wood, "Introduction" στο Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, σ. 14.

⁷⁵⁰ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 92. Πβλ. Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, σ. 406.

των τριών αυτών ιδεών, φθάνει σε εξαγόμενα που δεν έχουν αντικειμενική αξία. Πρόκειται για απάτες του Λόγου που ο Kant ονομάζει παραλογισμούς. Δυνάμει των παραλογισμών αυτών πιστεύουμε ότι η ψυχή είναι υπόσταση απλή, ταυτούσια (*identique*), πνευματική, αθάνατη. Για όλα αυτά βεβαιωνόμαστε με τη συνείδηση, δηλαδή με την εσωτερική πείρα, η οποία είναι εσωτερική αίσθηση και ποτέ δεν μπορεί να μας δώσει το καθολικό και το αναγκαίο τα οποία είναι χαρακτηριστικά των καθαρών και πρώτων ιδεών και είναι χαρακτήρες του αληθινού⁷⁵¹.

Τις απάτες του Λόγου ως προς τον κόσμο ο Kant τις ονομάζει αντινομίες. Εφαρμόζοντας την κατηγορία του ποσού, ο περί κόσμου λογισμός μας οδηγεί στις δύο προτάσεις: ο κόσμος έχει μία αρχή στο χρόνο και είναι περιορισμένος στο χώρο και ο κόσμος δεν έχει αρχή στο χρόνο και δεν περιορίζεται στο χώρο. Οι δύο αυτές προτάσεις ονομάζονται από τον Kant θέση-αντίθεση, αποτελούν την αντινομία και υποστηρίζονται εξίσου. Εφαρμόζοντας την κατηγορία του ποιού, βρίσκουμε την ύλη ως πραγματικότητα σε τόπο. Προκύπτουν δε δύο προτάσεις: α) ό,τι υπάρχει είναι σύνθετο από απλά στοιχεία, β) δεν υπάρχει τίποτα απλό στον κόσμο. Πρόκειται για τη δεύτερη αντινομία όπου πάλι θέση και αντίθεση υποστηρίζονται εξίσου. Με την κατηγορία της αναφοράς βρίσκουμε τη σειρά αιτίων και αποτελεσμάτων· έχουμε τότε μια τρίτη αντινομία όπου υποστηρίζονται εξίσου οι δύο ακόλουθες προτάσεις: α) η ανάγκη δεν είναι η μόνη αιτιότητα στον κόσμο αλλά υπάρχει και η αιτιότητα της ελευθερίας και β) δεν υπάρχει ελεύθερη αιτιότητα. Η κατηγορία του τρόπου δίνει την αντινομία όπου ή υπάρχει είτε εντός είτε εκτός του κόσμου ον απολύτως αναγκαίο ή δεν υπάρχει. Και οι δύο λύσεις είναι εξίσου υποστηρίξιμες⁷⁵².

Τέλος οι απάτες του Λόγου ως προς τον Θεό μας οδηγούν στο υπό του Kant καλούμενο ιδανικό του Λόγου, το οποίο είναι και αυτό απάτη. Η διαλεκτική διασκεδάσει την απάτη αυτή με την ανάλυση τριών κλασσικών αποδείξεων για την ύπαρξη του Θεού, την οντολογική, την κοσμολογική και τη φυσικό-θεολογική. Πράγματι, σημειώνει ο Βράιλας, η πρώτη που φθάνει στην ύπαρξη του Θεού από την έμφυτη ιδέα γι αυτόν, δεν μπορεί να φθάσει σε κάτι πραγματικό. Η δεύτερη εξάγει το αναγκαστικό ον από το ενδεχόμενο του κόσμου. Το αναγκαίο όμως είναι μια ιδέα, ένας κανόνας της σκέψης και δεν υπάρχει κανένας αποχρών λόγος να ερμηνεύσουμε ένα κανόνα της σκέψης ως πραγματικότητα που υπάρχει καθευατή. Η τρίτη εξάγει την ύπαρξη του Θεού από την παγκόσμια τάξη. Ωστόσο, η απόδειξη αυτή είναι ανεπαρκής

⁷⁵¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 93. Πβλ. Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, ό. π., σσ. 406-405.

⁷⁵² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 93-94.

γιατί δεν μπορεί να βεβαιώσει την ύπαρξη του δημιουργού του κόσμου. Οι ιδέες, επομένως, δεν έχουν υπερβατική αξία, αλλά μόνο και μόνο αξία ρυθμιστική για τον Λόγο, στην ερμηνεία της εμπειρίας⁷⁵³.

Ο Βράιλας θεωρεί ότι ήταν αναμενόμενο για τον Kant να φθάσει σε μια διευθέτηση του καθαρού Λόγου εντελώς αρνητική και σκεπτική. Το σφάλμα του Kant, κατά τον Βράιλα, βρίσκεται στο ότι θεωρεί τη συνείδηση ως αίσθηση εσωτερική όμοια με την εξωτερική αίσθηση⁷⁵⁴. Ανασκευάζει δε τη θεωρία του Kant επαναλαμβάνοντας ότι για να βεβαιωθούμε για την ύπαρξη της νοητικής υπόστασης που συνιστά το εγώ, και για τα φαινόμενα και τις εργασίες της νοητικής υπόστασης δεν χρειαζόμαστε κανένα συλλογισμό⁷⁵⁵. Το να αρνηθούμε την ύπαρξή τους και τις συνέπειες τους επειδή δεν μπορούμε να τις αποδείξουμε κάπως, είναι το ίδιο σαν να απαρνούμαστε την ίδια μας την ύπαρξη, τη νόηση, τη θέληση και την αίσθηση, για τον λόγο ότι όλα αυτά δεν αποδεικνύονται δια συλλογισμού⁷⁵⁶. Θεωρεί πως το πρόβλημα που τίθεται είναι σε λάθος βάση οπότε όσο κι αν συλλογισθεί κανείς πάνω σ' αυτό, είναι αδύνατο να το λύσει⁷⁵⁷.

Ο Βράιλας πιστεύει πως ο Kant σατιρίζει τον εαυτό του όταν ονομάζει παραλογισμούς τις ιδέες της ψυχικής υπόστασης, της ενότητας της ταυτότητας, διότι το να θέλει να φθάσει στις ιδέες αυτές δια του συλλογισμού είναι αληθινός παραλογισμός⁷⁵⁸. Σχετικά δε με τις περί του κόσμου αντινομίες, δεν μπορούν όλες να λυθούν με συλλογισμό. Για παράδειγμα, η αντινομία της ανθρώπινης ελευθερίας δε μπορεί να αρθεί με τον συλλογισμό γιατί η ελευθερία είναι γινόμενο της συνείδησης. Εκείνες που αφορούν στα όρια του κόσμου στον τόπο και στην αρχή του στο χρόνο, καθώς και η αντινομία που αφορά στο ενδεχόμενο του κόσμου, μένουν επίσης ανεπίλυτες, αν δεν αναγνωρίσουμε στην αρχή της αιτιότητας κύρος και βεβαιότητα⁷⁵⁹.

⁷⁵³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 94-95.

⁷⁵⁴ *Ο. π.*, σ. 110.

⁷⁵⁵ *Ο. π.*, σσ. 110-111: «Ίνα δὲ βεβαιωθῶμεν περὶ τῆς ὑπάρξεως τῆς νοητικῆς ταύτης ὑποστάσεως τῆς συνιστώσης τὸ ἐγώ, καὶ περὶ τῶν φαινομένων καὶ ἐργασιῶν αὐτῆς, δὲν ἔχομεν χρεῖαν οὐδενὸς συλλογισμοῦ. Εἶναι ταῦτα πάντα γινόμενα τοῦ συνειδότητος, ἐναργέστερα καὶ βεβαιότερα τῶν γινομένων τῆς αἰσθήσεως».

⁷⁵⁶ *Ο. π.*, σ. 111: «Καὶ τὸ νὰ ἀρνῶμεθα τὴν ὑπαρξίν αὐτῶν καὶ τὰς συνεπειάς, αἵτινες ἀμέσως καὶ ἀναγκαίως πηγάζουσιν ἀπὸ αὐτά, διότι πάντα ταῦτα δὲν δυνάμεθα ἄλλως πῶς νὰ ἀποδείξωμεν, εἶναι τὸ αὐτὸ ὡς ἂν ἠρνούμεθα τὴν ἰδίαν ἡμῶν τὴν ὑπαρξίν καὶ νόησιν καὶ θέλησιν καὶ αἰσθησίν, διὰ τὸν λόγον ὅτι πάντα ταῦτα δὲν ἀποδεικνύονται διὰ συλλογισμοῦ»..

⁷⁵⁷ Εἰδὼ ὁ Βράιλας υιοθετεῖ τὴν θέσιν του Cousin λέγοντας: «Καὶ τρώντι, ὡς παρατηρεῖ ὁ κ. Κουσίνοσ, πρόβλημα παράλογον, ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ τρόπου καθ' ὃν τίθεται, ὅσῳ καὶ ἂν συλλογιζώμεθα περὶ αὐτοῦ, δὲν λύεται». *Αυτόθι*.

⁷⁵⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 111.

⁷⁵⁹ *Αυτόθι*.

Όσον αφορά στο «ιδανικόν», την τρίτη ενότητα που φθάνει ο Λόγος, σύμφωνα με τον Kant, αναφέρει ο Βράιλας, δεν αποδεικνύεται με καμία από τις τρεις αποδείξεις που συνήθως προτείνονται⁷⁶⁰. Και ως προς την οντολογική απόδειξη, ο Βράιλας επισημαίνει ότι «ή ιδέα του απείρου δεν είναι έμφυτη»⁷⁶¹ και ότι στην έννοια του Θεού δεν φθάνουμε παρά με την αρχή της αιτιότητας. Και σ' αυτή την αρχή ανάγονται και οι δύο άλλες, η κοσμολογική και η φυσικό-θεολογική. Γιατί, κατά τον Βράιλα, όταν λέμε «εάν ο κόσμος ήναι ένδεχόμενος, πρέπει να υπάρχει ὄν ἀναγκαῖον»⁷⁶² σιωπηλά εφαρμόζουμε την αρχή της αιτιότητας⁷⁶³. Και πράγματι, συνεχίζει ο Βράιλας, ένδεχόμενο είναι κάθε τι που δεν έχει μέσα του το αίτιό του και γι' αυτό και μπορεί και να μην είναι. Αλλά αυτό που δεν φέρει μέσα του το αίτιο της ύπαρξής του, είναι αποτέλεσμα, όχι αίτιο. Άρα, συμπεραίνει, πρέπει να υπάρχει κάποιο αίτιο. Δεν θα υπήρχε αληθινό αίτιο αν ανεβαίνοντας από ένα αίτιο σε άλλο, δεν βρίσκαμε αίτιο πρώτο, συνεπώς η αρχή της αιτιότητας συνεπιφέρει εξ ανάγκης την ύπαρξη αιτίου πρώτου, απόλυτου και αναγκαίου⁷⁶⁴.

Ός προς την φυσικό-θεολογική απόδειξη, ο Βράιλας εξετάζει το κατά πόσο είναι αλήθεια ότι με αυτήν δεν φθάνουμε σε ποιητικό αίτιο. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η λέξη αίτιο δεν εκφράζει παρά την «ἀρχήν τοῦ εἶναι» ή «τὸ δίδον τὸ εἶναι»⁷⁶⁵. Αλλά το «δίδω τὸ εἶναι» σημαίνει δημιουργώ⁷⁶⁶. Συμπεραίνει έτσι πως το κατ' εξοχήν αίτιο δε μπορεί παρά να είναι ποιητικό. Παρατηρώντας δε την αξιοθαύμαστη τάξη που υπάρχει στον κόσμο, συμπεραίνουμε τη νόηση και τη σοφία του αιτίου⁷⁶⁷. Και εδώ ο Βράιλας αναγνωρίζει ορθότητα θέσης στον Kant, αφού η τάξη του κόσμου δεν αποκαλύπτει τον δημιουργό παρά τον αρχιτέκτονα και διακοσμητή, με βάση την αρχή ότι οι ιδιότητες του αποτελέσματος γνωστοποιούν τις ιδιότητες του αιτίου⁷⁶⁸. Αλλά και

⁷⁶⁰ Ο Kant οργανώνει τις παραδοσιακές αποδείξεις της ύπαρξης του Θεού σε τρεις, την οντολογική, την κοσμολογική και φυσικό-θεολογική χωρίς να επιχειρεί να εξηγήσει γιατί θα έπρεπε να είναι μόνο αυτές οι τρεις και καταλήγει ότι οποιαδήποτε απόπειρα να αποδείξουμε την ύπαρξη του Θεού ως θεωρητικό γνωστικό αντικείμενο είναι μάταια. Βλ. Paul Guyer & Allen W. Wood, "Introduction" στο Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, σ. 19.

⁷⁶¹ Εδώ ο Βράιλας αναφέρεται προφανώς στην ιδέα του απείρου όντος και όχι στην στην ιδέα του απείρου καθόσον, όπως έχει υποστηρίξει σε άλλο σημείο του *Δοκιμίου*, βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 38, 45, η ιδέα του απείρου όντος δεν είναι έμφυτη. Είναι αυτή άλλη μία περίπτωση που μπορεί να δημιουργήσει κάποια σύγχυση στον αναγνώστη.

⁷⁶² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 112.

⁷⁶³ *Αυτόθι*.

⁷⁶⁴ *Αυτόθι*.

⁷⁶⁵ *Αυτόθι*.

⁷⁶⁶ *Αυτόθι*.

⁷⁶⁷ *Αυτόθι*.

⁷⁶⁸ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 112: «καὶ ἐνταῦθα ἔχει δίκαιον ὁ Κάντιος, καθότι ἡ τάξις τοῦ παντός δὲν ἀποκαλύπτει τὸν ποιητὴν, ἀλλὰ τὸν ἀρχιτέκτονα καὶ διακοσμητὴν, δυνάμει τῆς ἀρχῆς ὅτι αἱ ιδιότητες τοῦ ἀποτελέσματος γνωστοποιοῦσι τὰς ιδιότητες τοῦ αιτίου». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

αυτό είναι εφαρμογή και συνέπεια της αρχής της αιτιότητας που από μόνη της έχει κύρος, ενάργεια και βεβαιότητα⁷⁶⁹.

Με αυτόν τον τρόπο πιστεύει ο Βράιλας πως απαλλασσόμεθα από κάθε σκεπτικισμό. Και επαναλαμβάνει τη θέση του, ότι το εγώ, αποκαλύπτοντας στον εαυτό του μέσω της συνείδησης την ιδέα του όντος, ανακαλύπτει ταυτόχρονα και το ουκ εγώ ή άλλως τον εξωτερικό κόσμο. Εφαρμόζοντας στο εγώ και τον κόσμο την αρχή της αιτιότητας, αποκτούμε τη βεβαιότητα της ύπαρξης του Θεού⁷⁷⁰. Αντίθετα ο Kant, θα υποστηρίξει ο Βράιλας, εκκινώντας από την αίσθηση και τον νου, που είναι δύο όψεις, δύο μορφές του όντος, και από την πλήρη ιδέα του όντος, ήταν επόμενο να πέσει στον σκεπτικισμό. Και αυτό, διότι βρήκε υποκειμενικά στοιχεία, άλλα στην αίσθηση και άλλα στη νόηση, διεμοίρασε το σύνολο των στοιχείων αυτών μεταξύ της αίσθησης και του νου, περιόρισε το έργο του Λόγου μόνο στην τάση του προς την ενότητα και, κατά συνέπεια, του στέρησε το καθαρό, το απόλυτο, καθολικό και ανεξάρητο κύρος που του προσδίδουν οι αρχές του⁷⁷¹.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε πως ο Βράιλας θεωρεί ότι ο Kant μόνο τον σκεπτικό ιδανισμό μπορούσε να υποστηρίξει, εφόσον με την κριτική φθάνει στο συμπέρασμα πως η αίσθηση μας δίνει μόνο το φαινόμενο, η νόηση αποδεικνύει μόνο τον εαυτό της και ο Λόγος δεν αποδεικνύει τίποτα, διότι οι υπερβατικές ιδέες του Λόγου, οι οποίες ισοδυναμούν με τις ιδέες του εγώ, του κόσμου και του Θεού, δεν μπορούν να βεβαιώσουν την πραγματικότητα των αντικειμένων, όντας συνέπειες της εφαρμογής των κατηγοριών του νου στις οράσεις της αισθήσεως. Πιστεύει πως ο Kant δημιούργησε ένα κενό με την κριτική του καθαρού Λόγου που προσπάθησε να καλύψει με την κριτική του πρακτικού Λόγου, είχε δε ένα αρνητικό κατά βάση αποτέλεσμα⁷⁷².

Από την πλευρά του Kant ωστόσο, η κριτική έχει διαφορετική και μάλιστα σημαντική αξία. Κατ' αρχάς, οι υπερβατολογικές ιδέες του εγώ, του κόσμου και του Θεού δεν είναι λανθασμένες ή άχρηστες εφόσον παίζουν ρόλο κατ' εξοχήν θετικό στο σύνολο της ανθρώπινης γνώσης. Μπορεί εξαιτίας της απουσίας ενός περιεχομένου της εμπειρίας, να μην μπορούν να είναι συστατικά στοιχεία της επιστημονικής, της αντικειμενικής μας γνώσης, εμφανίζονται όμως ως κανόνες για την ερμηνεία της εμπειρίας. Λειτουργούν στο πνεύμα ως υπερβατολογικές υποθέσεις που μας επιτρέπουν να συστηματοποιούμε την εμπειρία και να την οδηγούμε στην ενότητα.

⁷⁶⁹ Βλ. Π. Βράιλα- *Αρμένη Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 112.

⁷⁷⁰ Βλ. Π. Βράιλα- *Αρμένη Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 32, 51, 112.

⁷⁷¹ *Ο. π.*, σ. 113.

⁷⁷² *Ο. π.*, σσ. 94, 95, 113.

Εξάλλου, ο άνθρωπος, όπως υποστηρίζει ο Kant, δεν είναι αποκλειστικά επιστήμη. Είναι και πνεύμα, και κατά συνέπεια κινείται σε έναν εντελώς διαφορετικό κόσμο από αυτόν της επιστήμης, αυτόν της ηθικής. Ο Kant ορίζει το νόημα της διαλεκτικής λέγοντας: «Χρειάστηκε να περιορίσω τη γνώση για να αφήσω θέση στην πίστη» εννοώντας την άκαρπη μεταφυσική γνώση και την πίστη στη δυνατότητα της πρακτικής ηθικής γνώσης⁷⁷³.

Επιπλέον δε ο ίδιος ο Kant, στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης της *Κριτικής του καθαρού λόγου* προλέγει πως είναι δυνατόν από μία φευγαλέα επισκόπηση του έργου του να σχηματίσει κάποιος την εντύπωση ότι η ωφέλεια από το έργο του είναι μόνο αρνητική, ότι δηλαδή μας απαγορεύει να προχωρήσουμε με τον θεωρητικό Λόγο πέρα από τα όρια της εμπειρίας, πράγμα που υποστηρίζει εντέλει ο Βράιλας. Για τον Kant όμως εκεί έγκειται η πρώτη ωφέλεια της κριτικής του καθαρού Λόγου. Η ωφέλεια αυτή μεταβάλλεται σε θετική, μόλις αντιληφθεί κάποιος ότι οι θεμελιώδεις αρχές που χρησιμοποιεί ο καθαρός Λόγος για να αποτολμήσει υπέρβαση των ορίων του, έχουν ως αναγκαίο επακόλουθο, όχι τη διεύρυνση, αλλά τη στένωση της χρήσης του Λόγου, και τούτο, γιατί οι αρχές απειλούν να επεκτείνουν τα όρια της αισθητικότητας και να καταλάβουν και τον χώρο του πρακτικού Λόγου. Μια κριτική που περιορίζει τον καθαρό Λόγο, είναι βέβαια ως προς αυτό το σημείο αρνητική, αλλά με το να αίρει συνάμα το εμπόδιο που περιορίζει την πρακτική χρήση παρέχει πραγματική και πολύ σημαντική θετική ωφέλεια.

Τα ανωτέρω μας οδηγούν στο να πιστέψουμε ή ότι ο Βράιλας δεν είχε υπόψη του το πρωτότυπο αλλά μελέτησε την καντιανή φιλοσοφία από άλλες πηγές ή ότι το επιχείρημά του δεν τον έπεισε, πράγμα λιγότερο πιθανό αφού δεν το σχολιάζει.

⁷⁷³ Βλ. Immanuel Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, ό. π., σσ. 51-52 και Herman Jean De Vleeschauwer, ό. π., σσ. 54-55.

3.5.8 Τα αιτήματα του πρακτικού Λόγου

Ο Βράιλας μετά τις αντιρρήσεις του αναφορικά με την καντιανή κριτική του καθαρού Λόγου, στρέφει την κριτική του στην κριτική του πρακτικού Λόγου του Kant. Η πρώτη του παρατήρηση είναι ότι για τον Kant ο πρακτικός Λόγος δεν είναι δύναμη διαφορετική και διακεκριμένη του θεωρητικού Λόγου αλλά μια διαφορετική εφαρμογή και χρήση μιας και της αυτής δύναμης⁷⁷⁴. Παρατηρεί λοιπόν πως, όταν έτσι είναι τα πράγματα, δεν μπορεί να γίνει καταληπτό πώς, ενώ η θεωρητική χρήση του Λόγου δεν μπορεί να μας δώσει τίποτα βέβαιο, με την πρακτική χρήση του Λόγου έχουμε τη βεβαιότητα του κατηγορικού προστάγματος ή του ηθικού νόμου⁷⁷⁵. Υποστηρίζει πως δεν υπάρχει κανένας αποχρών λόγος δυνάμει του οποίου μία και μόνη από τις αρχές του Λόγου να έχει κύρος κατ' εξαίρεση όλων των άλλων⁷⁷⁶. Αλλά, κατά τον Βράιλα, η αντίφαση αυτή ήταν αναπόφευκτη αφού ο Λόγος δεν θεωρείται από τον Kant ως δύναμη που θέτει αρχές αλλά απλώς ως τάση προς την ενότητα⁷⁷⁷. Από την άλλη πλευρά πάλι, το να αφαιρέσει κανείς από τον Λόγο οποιοδήποτε κύρος, αυτό θα φέρει, κατά τον Βράιλα, την καταστροφή των θεμελίων της ηθικής και του δικαίου⁷⁷⁸. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει πως μπροστά σε τέτοιες συνέπειες, ο Kant δίστασε, και αναγκάστηκε να αναγνωρίσει ότι το αναγκαίο και το απόλυτο είναι δύο χαρακτήρες του ηθικού νόμου και ότι χωρίς αυτόν η πνευματική ζωή της ανθρωπότητας είναι ανεξήγητη⁷⁷⁹. Σημειώνει δε ότι το «κατηγορικό πρόσταγμα» ή το «ἀναγκαῖο καὶ καθ' αὐτὸ ἀγαθόν», ο Kant το αναγνωρίζει απλώς ως «γινόμενον» και δεν χρησιμοποιεί καν τη λέξη «ἀρχή», και αυτό γιατί δεν ήθελε ν' αφήσει στον ανθρώπινο Λόγο ούτε αυτή την αρχή⁷⁸⁰.

Αναφερόμενος σ' αυτή καθαυτή την κατηγορική προσταγή του Kant, το «πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της θέλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας»⁷⁸¹, ο Βράιλας υποστηρίζει ότι ο νόμος αυτός, εκτός του ότι προϋποθέτει την αυτονομία της θέλησης ή την ελευθερία και σύρει τη γραμμή μεταξύ των ιδιοτελών πράξεων και των ηθικών⁷⁸², εμπλέκει τη γνώση των

⁷⁷⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 113: «δὲν θεωρεῖ ὁ Κάντιος τὸν πρακτικὸν ὡς δύναμιν διάφορον καὶ διακεκριμένην τοῦ θεωρητικοῦ, ἀλλ' ὡς διάφορόν τινα ἐφαρμογὴν καὶ χρῆσιν μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς δυνάμεως». Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού λόγου*, ὁ. π., σ. 177.

⁷⁷⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*.

⁷⁷⁶ *Αυτόθι*.

⁷⁷⁷ *Αυτόθι*.

⁷⁷⁸ *Αυτόθι*.

⁷⁷⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ὁ. π., σσ. 113-114.

⁷⁸⁰ *Αυτόθι*.

⁷⁸¹ Βλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού λόγου*, ὁ. π., σ. 52.

⁷⁸² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 96.

«τελών», διότι διαφορετικά δεν μπορεί κάποιος να αποφασίσει αν το ένα ή το άλλο δόγμα μπορεί ή όχι να ισχύει ως αρχή καθολικής νομοθεσίας⁷⁸³. Κατά τη γνώμη του, εμπλέκει όχι μόνο τη γνώση των «τελών» αλλά και τη γνώση «τῆς ἀρχῆς τῆς τελεότητας» χωρίς την οποία η πραγματοποίηση του σκοπού (τέλους) δεν φαίνεται υποχρεωτική⁷⁸⁴. Συμπεραίνει εξ αυτού πως η «ἀρχή τῆς τελεότητας», δηλαδή η αρχή ότι καθετί που υπάρχει έχει αναγκαίο σκοπό προς τον οποίο τείνει κατ' ἀνάγκην, εάν δεν είναι ελεύθερο, ή προς τον οποίο οφείλει να τείνει, εάν είναι ελεύθερο, είναι η αληθινή ηθική αρχή⁷⁸⁵. Προτείνει, λοιπόν, πως το καντιανό αξίωμα μπορεί και πρέπει να μεταβληθεί στο εξής: «πράττε εἰς τρόπον ὥστε νά ἐκπληρώσης τό τέλος σου συνδυαζόμενον μέ τό τέλος τῶν ἄλλων ἀνθρώπων καί τοῦ κόσμου»⁷⁸⁶.

Ο Βράιλας πιστεύει πως για να προσδιορίσει ο άνθρωπος τα «τέλη» αυτά και εκ τούτου όλα τα ηθικά παραγγέλματα, ή προστρέχει στην ηθική του θρησκεύματος και την αποκάλυψη, μέσω της οποίας πιστεύουμε ότι ο Θεός φανέρωσε τον εαυτό του στον άνθρωπο και χάραξε κατά κάποιο τρόπο σ' αυτόν ιδιοχείρως την πορεία που πρέπει να ακολουθήσει στη ζωή του, ή προστρέχει στη μελέτη του ανθρώπου κατά την τριπλή δήλωσή του, δηλαδή τη νοητική, την ηθική και τη αισθητική ενέργεια⁷⁸⁷. Επομένως, καταλήγει, έχουμε ή την θρησκευτική ηθική ή τη φιλοσοφική. Προς αυτήν κατευθυνόμαστε είτε από την «ἀρχή τῆς τελεότητας» είτε από την καντιανή. Και στις δύο περιπτώσεις επιτυγχάνουμε, κατά τον Βράιλα, να στηρίξουμε ηθική νομοθεσία καθολική και απόλυτη. Καθότι, το δόγμα του Kant, εξηγεί ο Βράιλας, μας διδάσκει ότι υπάρχει ηθικός νόμος στον οποίο πρέπει κατ' ἀνάγκην να υπακούμε, και ότι, για να γνωρίσουμε αν μια πράξη είναι αγαθή, πρέπει να εξετάσουμε αν μπορεί να γενικευτεί, ανεβάζοντάς την στο βαθμό του καθολικού νόμου⁷⁸⁸. Αλλά το να λέμε ότι υπάρχει ηθικός νόμος είναι το ίδιο με το να διδάσκουμε ότι υπάρχει ηθική τάξη, δηλαδή αναγκαίος συνδυασμός μέσων και σκοπών⁷⁸⁹. Φαίνεται λοιπόν, κατά τον Βράιλα, ότι

⁷⁸³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 114.

⁷⁸⁴ *Αυτόθι*.

⁷⁸⁵ *Αυτόθι*.

⁷⁸⁶ *Αυτόθι*. Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι ο Kant διατυπώνει την κατηγορική προστακτική με πολλούς τρόπους, χωρίς να είναι πάντα σαφές εάν πρόκειται για απλή αναδιατύπωση του ίδιου πράγματος ή για κάτι ριζικά διαφορετικό. Ο Γιάννης Τζαβάρας στην εισαγωγή του στο Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών* σημειώνει πως αποτελεί πρόβλημα το πόσες είναι και ποια είναι η σχέση μεταξύ τους. Βλ. Γιάννης Τζαβάρας, «Εισαγωγή» στο: Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια, Γιάννη Τζαβάρα, Αθήνα – Γιάννινα, εκδ. Δωδώνη, 1984, σσ. 15-16.

⁷⁸⁷ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 114.

⁷⁸⁸ *Αυτόθι*.

⁷⁸⁹ *Ο. π.*, σ. 115.

με την καντιανή αρχή αναγκαστικά οδηγούμαστε στην «αρχή τῆς τελεότητος» που είναι η βάση του ηθικού οικοδομήματος⁷⁹⁰.

Η κριτική του πρακτικού Λόγου, παρατηρεί ο Βράιλας, κινείται αντίστροφα από την κριτική του θεωρητικού Λόγου. Η κριτική του θεωρητικού Λόγου αναφέρεται στη γνώση των αντικειμένων· άρα οφείλει ν' αρχίσει από τα αισθητά, να προχωρήσει στις κατηγορίες και να φθάσει τέλος στις αρχές. Αντίθετα, η κριτική του πρακτικού Λόγου αναφέρεται στις πράξεις της θέλησης. Επομένως, οφείλει ν' αρχίσει από τη δυνατότητα των εκ των προτέρων πρακτικών αρχών, απ' όπου μόνο μπορεί να φθάσει στις έννοιες των αντικειμένων του πρακτικού Λόγου, τελειώνοντας στα αισθητά, δηλαδή στο ηθικό αίσθημα, προχωρώντας δια συλλογισμού στον οποίο η ηθική αρχή είναι η μείζων πρόταση, οι δυνατές πράξεις η ελάχιστων και το ενδιαφέρον για το ηθικό αγαθό, το συμπέρασμα⁷⁹¹. Αλλά όπως ο θεωρητικός Λόγος τείνει στο απόλυτο, δηλαδή στις πρωταρχικές ιδέες του εγώ, του κόσμου και του Θεού, έτσι και ο πρακτικός τείνει προς το απόλυτο ή, με άλλους λόγους, προς την ενότητα του ή την απόλυτη ολότητα του αντικειμένου του πρακτικού Λόγου που είναι το απόλυτο αγαθό, ο ανώτατος σκοπός του ηθικού νόμου και η παρορμητική αρχή της καθαρής θέλησης. Η αρετή ή η πλήρης ηθικότητα είναι η τέλεια εκτέλεση του ηθικού νόμου. Αλλά η αρετή από μόνη της δεν αποτελεί το απόλυτο αγαθό. Για να πραγματοποιηθεί αυτό απαιτείται και η «ευζωία» ή το «εὖ εἶναι». Είναι όμως γνωστό ότι η αρετή και η ευδαιμονία δεν είναι πάντα ενωμένες σ' αυτόν τον κόσμο⁷⁹².

Η αρετή και η ευδαιμονία είναι τα δύο στοιχεία του απόλυτου αγαθού. Είναι ωστόσο δύο στοιχεία εντελώς διαφορετικής φύσης που εννοούνται αναγκαστικά συνδεδεμένες έτσι που δεν μπορούμε να παραδεχτούμε για ένα καθαρά πρακτικό λόγο τη μία χωρίς να του ανήκει η άλλη⁷⁹³. Πρόκειται, λοιπόν, για μια αντινομία του πρακτικού Λόγου κατά την οποία η επιθυμία της ευδαιμονίας πρέπει να είναι η αιτία - κίνητρο για το αξίωμα της αρετής, ή το αξίωμα της αρετής πρέπει να είναι η αποτελεσματική αιτία της ευδαιμονίας. Η πρώτη περίπτωση είναι απολύτως αδύνατη γιατί τα αξιώματα που τοποθετούν την καθοριστική αιτία της βούλησης στην επιθυμία της ατομικής ευδαιμονίας, δεν αποτελούν ηθικά στοιχεία και δεν μπορούν να

⁷⁹⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 115.

⁷⁹¹ *Ο. π.*, σ. 98. Ο Τζαβάρας επισημαίνει ότι η κριτική σκέψη κατά τον Kant στηρίζεται ταυτόχρονα στην λογική ικανότητα του ανθρώπου και στην ικανότητά του να αισθάνεται. Με τον κριτικό στοχασμό δε επιδιώκεται η διάκριση των ορίων και των αρμοδιοτήτων της καθεμιάς έτσι ώστε να επιτευχθεί η σύνθεση και η συνεργασία για τη συγκρότηση της ηθικής πράξης. Βλ. σχετικά Γιάννης Τζαβάρας, «Εισαγωγή» στο: Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, *ό. π.*, σσ. 10-11.

⁷⁹² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 98.

⁷⁹³ Βλ. Ιμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, *ό. π.*, σ. 168.

θεμελιώσουν καμία αρετή. Αλλά και η δεύτερη περίπτωση είναι αδύνατη, γιατί στον κόσμο κάθε πρακτικός σύνδεσμος των αιτίων με τα αποτελέσματα, σαν συνέπεια του καθορισμού της βούλησης, δεν συμφωνεί προς τις ηθικές προθέσεις της βούλησης αλλά προς τη γνώση των φυσικών νόμων και προς τη φυσική δύναμη της χρησιμοποίησης τους για τους ατομικούς σκοπούς⁷⁹⁴. Κατά συνέπεια, στον κόσμο δε μπορούμε να περιμένουμε κανένα σύνδεσμο αναγκαίο και επαρκή για το ανώτατο αγαθό, της ευδαιμονίας με την αρετή, μέσω της λεπτομερειακής υπακοής στον ηθικό νόμο. Εφόσον η επίτευξη του ανώτατου αγαθού, που περιέχει αυτόν τον σύνδεσμο στην έννοιά του, είναι ένα *a priori* αντικείμενο της βούλησής μας και συνδέεται αχώριστα με τον ηθικό νόμο, για τούτο το αδύνατο αυτής της επίτευξης πρέπει επίσης να αποδείχνει και τη σφαλερότητα του νόμου⁷⁹⁵. Συνεπώς, εξάγεται το συμπέρασμα πως ο ηθικός νόμος είναι από μόνος του σφαλερός, πράγμα που αντιφάσκει προς τη θεμελιώδη αρχή του πρακτικού νόμου⁷⁹⁶.

Αφού ολοκληρώσει την περιγραφή της αντινομίας του πρακτικού Λόγου, ο Βράιλας παρουσιάζει την κριτική άρση αυτής της αντινομίας από τον Kant. Κατά τον Kant, η αντίφαση αυτή είναι μόνο σχετική, σημειώνει ο φιλόσοφος. Διότι είναι μεν απολύτως ψευδές ότι η τάση προς την ευδαιμονία ή η επιθυμία της ευδαιμονίας παράγει ενάρετο προαίρεση αλλά δεν είναι απολύτως ψευδές ότι η αρετή θεωρείται μορφή αιτιότητας στον αισθητό κόσμο, δηλαδή είναι ψευδές σχετικά και υπό όρους⁷⁹⁷.

Ο ηθικός νόμος σύμφωνα με τον Kant, μας εξηγεί ο Βράιλας, προϋποθέτει την αυτονομία της θέλησης ή την ελευθερία⁷⁹⁸, το δε «ἄκρον ἀγαθόν» είναι ο τελικός και αναγκαίος σκοπός κάθε ηθικού νόμου και παρορμητική αρχή κάθε της καθαρής

⁷⁹⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 99: «Και τῶντι, ἡ σύνθεσις τῶν δύο στοιχείων τοῦ ἄκρον ἀγαθοῦ εἶναι τοιαύτη, ὥστε ἢ πρέπει νὰ παραδεχθῶμεν ὅτι ἡ ἐπιθυμία τῆς ευδαιμονίας εἶναι τὸ παρορμητικὸν αἶτιον τῆς ἀρετῆς, ὅπερ ἀντιβαίνει εἰς αὐτὴν τὴν ἰδέαν τῆς ἠθικότητος καὶ τῆς ἀρετῆς, ἢ ὅτι ἡ ἀρετὴ εἶναι πάντοτε αἶτιον τῆς ευδαιμονίας, ὅπερ ἀδύνατον». Η υπογράμμιση του Βράιλα. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ὁ. π., σσ. 168-169.

⁷⁹⁵ Βλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ὁ. π., σ. 169.

⁷⁹⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ὁ. π., σ. 99: «διότι ἡ ἐν τῷ κόσμῳ πρακτικὴ ἔνωσις τοῦ αἰτίου μὲ τὸ ἀποτέλεσμα, στηρίζεται ὄχι ἐπὶ ἠθικῶν, ἀλλ' ἐπὶ φυσικῶν νόμων. Ἐὰν λοιπὸν τὸ ἄκρον ἀγαθὸν ἦναι πρακτικῶς ἀδύνατον, ἀδύνατος ἄρα εἶναι καὶ ὁ ἠθικὸς νόμος ὁ ἐνδεικνύμενος τοῦτο ὡς τέλος, ὅπερ ἀντιφάσκει πρὸς τὴν θεμελιώδη ἀρχὴν τοῦ πρακτικοῦ λόγου». Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ὁ. π.

⁷⁹⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ὁ. π. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ὁ. π., σ. 170: «Το ἴδιο συμβαίνει τώρα με την παρούσα αντινομία του καθαρῶν πρακτικῶν λόγου. Η πρώτη ἀπὸ τις δύο προτάσεις, ὅτι ἡ ἐπιδίωξη τῆς ευδαιμονίας παράγει ἕναν λόγο ἐνάρετου φρονήματος, εἶναι ἀπολύτως εσφαλμένη· ἐνῶ ἡ δευτέρα πρόταση, ὅτι το ἐνάρετο φρόνημα δημιουργεῖ κατ' ἀνάγκη τὴν ευδαιμονία, εἶναι ὄχι ἀπολύτως εσφαλμένη, ἀλλὰ μόνον ἐφ' ὅσον θεωρεῖται ὡς ἡ μορφή τῆς αιτιότητας στον αισθητό κόσμο, καὶ επομένως ἐὰν δέχομαι τὴν ὑπαρξὴν στον κόσμο αὐτόν ὡς τὸ μόνον εἶδος ὑπάρξεως τοῦ ἐλλόγου ὄντος, ἄρα εἶναι μόνον ὑπὸ ὀρους εσφαλμένη».

⁷⁹⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 96.

θέλησης⁷⁹⁹. Για τα όντα όμως του αισθητού κόσμου, η πραγμάτωση του ηθικού νόμου δε μπορεί παρά να είναι μια διαδικασία που εξελίσσεται επ' άπειρον. Για να είναι δυνατή μια τέτοια άπειρη πρόοδος (η οποία αποκαλείται αθανασία της ψυχής) απαιτείται ύπαρξη και προσωπικότητα του ίδιου του λογικού όντος που παρατείνεται επ' άπειρον⁸⁰⁰. Επομένως, η αθανασία της ψυχής είναι αίτημα του πρακτικού Λόγου εφόσον μέσω της αθανασίας μπορούν να πραγματοποιηθούν τα δύο στοιχεία του απόλυτου αγαθού, η αγιότητα και η ευδαιμονία. Ωστόσο, η ηθική αυτή τάξη πρέπει να έχει «αίτιον νοοῦν καί βουλόμενον». Άρα, υπάρχει ον, το οποίο, με τον Λόγο και τη θέλησή του, είναι αίτιο του κόσμου, και το ον αυτό είναι ο Θεός⁸⁰¹. Συνεπώς, η ύπαρξη του Θεού είναι επίσης αίτημα του πρακτικού Λόγου ηθικά αναγκαίο. Ο Kant, μας εξηγεί ο Βράιλας, καταλήγει έτσι πως εάν, ως προς τον θεωρητικό Λόγο, παραδεχόμεθα την ύπαρξη του Θεού ως υπόθεση, ως προς τον πρακτικό, αυτή είναι καθαρά λογική πίστη⁸⁰². Έτσι, οδηγούμεθα στη θρησκεία, δηλαδή στην αναγνώριση όλων των καθηκόντων μας που θεωρούμε θείες εντολές⁸⁰³.

Το αποτέλεσμα των τριών αιτημάτων, με άλλα λόγια της ελευθερίας, της αθανασίας και της ύπαρξης του Θεού, είναι ότι η ηθική δεν μας διδάσκει πώς θα γίνουμε ευδαίμονες, αλλά πώς θα γίνουμε άξιοι της ευδαιμονίας, και ότι, σύμφωνα με τη χριστιανική θρησκεία, η αγιότητα και η μακαριότητα πραγματοποιούνται στη μέλλουσα ζωή, δηλαδή στη βασιλεία του Θεού⁸⁰⁴. Έτσι, συνεχίζει ο Βράιλας, ο Kant παρατηρεί πως ενώ ο θεωρητικός Λόγος έφθανε μόνο σε παραλογισμούς και αντινομίες και σε κάποιο κενό και απροσδιόριστο ιδανικό, ο πρακτικός αντίθετα μας δίνει τα τρία αιτήματα, της ηθικής ελευθερίας, της αθανασίας της ψυχής και της ύπαρξης του Θεού, τρία πορίσματα της αρχής της ηθικότητας⁸⁰⁵.

Οι τρεις αυτές έννοιες, της ελευθερίας, της αθανασίας και του Θεού, εξηγεί ο Kant, δεν είναι γνώσεις, αλλά νοήματα ή έννοιες που μας αναγκάζουν να πιστεύουμε πως αντιστοιχούν σε αντικείμενα, καθότι ο πρακτικός νόμος προστάζει να έχουμε κάτι ως σκοπό, πράγμα αδύνατο χωρίς την πραγματικότητα των τριών τούτων θεωρητικών

⁷⁹⁹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 98.

⁸⁰⁰ Ο. π., σ. 99. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σ. 180.

⁸⁰¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, αυτόθι. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σ. 184.

⁸⁰² Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σσ. 99-100. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σ. 184-185.

⁸⁰³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, αυτόθι. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σ. 189.

⁸⁰⁴ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, αυτόθι, σ. 100. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σ. 190.

⁸⁰⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 100. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σσ. 193-194.

εννοιών⁸⁰⁶. Ωστόσο, επειδή δεν γνωρίζουμε τα αντικείμενα αυτών, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι επεκτάθηκε η γνώση κατά τον θεωρητικό Λόγο· απλώς, ότι τα αντικείμενα των εννοιών αυτών από προβληματικά γίνονται αποφαντικά⁸⁰⁷. Μάταια, λοιπόν, προσπαθούμε να μορφώσουμε ιδέα της φύσης του Θεού εφόσον κανείς δε μπορεί να αναφέρει έστω και ένα προσόν του Θεού που να μπορεί να τον γνωστοποιήσει. Η έννοια του Θεού ανήκει στην ηθική και όχι στη φυσική ή τη μεταφυσική, οπότε η πίστη στο Θεό είναι ανάγκη του πρακτικού Λόγου που παρέχει τον ηθικό νόμο, είναι πίστη λογική και πρακτική⁸⁰⁸.

Για τον Βράιλα δεν είναι αρκετό να πιστεύει κανείς στην ύπαρξη του Θεού χωρίς να είναι δυνατόν να βεβαιώσει την αντικειμενική αυτού πραγματικότητα. Γύρω απ' αυτό το σημείο κινείται στην προσπάθειά του να ανασκευάσει την καντιανή θεωρία. Έτσι, κατά τον Βράιλα, η ηθική ελευθερία, πριν γίνει πόρισμα του ηθικού νόμου, αποτελεί γεγονός της συνείδησης το οποίο καθαρότατα μας αποκαλύπτει η προσεκτική ψυχολογική παρατήρηση. Διαφορετικά, θα έπρεπε να την αποδείξουμε με συλλογιστική απόδειξη. Αλλά για τον Kant, η λογική απόδειξη δεν αποδεικνύει παρά αφαίρεση, η οποία είναι αδύνατον να μας βεβαιώσει για κάποια πραγματικότητα⁸⁰⁹. Το ίδιο ισχύει και για την αθανασία της ψυχής. Είναι και αυτή, κατά τον Βράιλα, συνέπεια της ταυτότητας, της ενότητας, της απλότητας, και της αϋλότητας της ψυχής, για τα οποία βεβαιωνόμαστε με την παρατήρηση των χαρακτήρων του εγώ ή με τη συνείδηση⁸¹⁰. Καταλήγει, λοιπόν, πως ή παραδεχόμαστε την ενάργεια των ψυχικών φαινομένων, και τότε πρέπει να παραδεχτούμε και τις συνέπειες τους, ή απορρίπτουμε την ενάργεια αυτή, και τότε η λογική απόδειξη είναι αδύνατη⁸¹¹. Εάν δε, συνεχίζει την επιχειρηματολογία του ο Βράιλας, εξάγουμε την απόδειξη της αθανασίας από την αναγκαία πραγματοποίηση του ηθικού νόμου, έχουμε άλλη μία αντίφαση του καντισμού, διότι η απόδειξη αυτή δεν είναι παρά λογική, που είναι, κατά τον Kant, για τέτοια θέματα άχρηστη⁸¹². Τέλος, η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, ως πόρισμα του ηθικού νόμου, είναι του ιδίου είδους. Δεν μπορεί λοιπόν ο Βράιλας να δεχθεί πως η

⁸⁰⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 100. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σσ. 195-196.

⁸⁰⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, *αυτόθι*: «Και επομένως, επειδή δὲν γνωρίζομεν τὰ ἀντικείμενα αὐτῶν, δὲν δυνάμεθα νὰ εἴπομεν ὅτι δι' αὐτῶν ἐξετάθη ἡ γνῶσις ἡμῶν, ἀλλ' ὅτι ἀντὶ προβληματικῶν ἔγιναν ἀπλῶς ἀποφαντικά». Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σ. 197.

⁸⁰⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σσ. 100-101. Πβλ. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, ό. π., σ. 203 και Herman Jean De Vleeschauwer, ό. π., σ. 70-71.

⁸⁰⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 115.

⁸¹⁰ *Αυτόθι*.

⁸¹¹ *Αυτόθι*.

⁸¹² *Αυτόθι*.

ηθική αρχή που είναι βασικά η «αρχή τῆς τελεότητος» πρέπει να έχει αντικειμενική αξία, ενώ τέτοια αξία δεν αποδίδεται στις άλλες δύο αρχές, της αιτιότητας και της ταυτότητας. Και οι τρεις είναι αρχές του Λόγου, κατά τον Βράιλα, της ίδιας δύναμης και ή πρέπει να καταδικάσουμε το ανθρώπινο πνεύμα σε απόλυτο σκεπτικισμό ή πρέπει να τις αναγνωρίσουμε και τις τρεις ως αρχές έμφυτες, πρώτες, εναργείς, βέβαιες, με απόλυτη και καθολική αξία⁸¹³. Η ηθική λοιπόν δεν μπορεί να είναι παρά πόρισμα της μεταφυσικής ή μάλλον της ψυχολογίας⁸¹⁴.

Εν κατακλείδι, ο Βράιλας ισχυρίζεται πως ο Kant με τη θεωρία του θεμελίωσε τον ιδανικό σκεπτικισμό, που γέννησε αναπόφευκτα τον υποκειμενικό ιδανισμό του Fichte και αργότερα τον απόλυτο ιδανισμό του Schelling και του Hegel και ενώ η φιλοσοφία στη Γερμανία είχε μεγάλη ανάπτυξη (ιδανική ωστόσο), ως προς την ηθική πρόοδο και την κοινωνική εφαρμογή έμεινε άγονη και ανεπαρκής⁸¹⁵.

⁸¹³ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 115.

⁸¹⁴ *Αυτόθι*: «Η ηθική δέν δύναται νά ἦναι εἰμῆ πόρισμα τῆς μεταφυσικῆς, ἢ μάλλον τῆς ψυχολογίας».

⁸¹⁵ *Ο. π.*, σσ. 116-117 και Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 5, σ. 4.

3.5.9 Οι έννοιες του καλού και του υψηλού

Η περί του καλού θεωρία του Kant, σύμφωνα με τον Βράιλα, είναι συνεπής προς το γενικό πνεύμα της ψυχολογικής και μεταφυσικής του διδασκαλίας που έχει προπάντων υποκειμενικό χαρακτήρα⁸¹⁶. Κατά τον Kant, η κρίση που αφορά το καλό εξαρτάται κυρίως από την αίσθηση και όχι από τη γνώση, και είναι υποκειμενική⁸¹⁷. Το καλό δεν είναι ούτε το αγαθό ούτε το ωφέλιμο διότι υπάρχουν καλά που δεν είναι ωφέλιμα και ωφέλιμα που δεν είναι καλά. Ο πρώτος του καλού χαρακτήρας είναι το ειλικρινές και αφιλοκερδές αίσθημα που εκείνο εμπνέει⁸¹⁸. Και ο Kant άριστα αποδεικνύει, παραδέχεται ο Βράιλας, ότι ενώ το ωφέλιμο εγείρει τη όρεξη, την επιθυμία της κατοχής και της κατανάλωσης, το καλό εμπνέει θαυμασμό, συμπάθεια, σεβασμό, και ενώ η κρίση που αφορά το ωφέλιμο και το αγαθό προϋποθέτει και προαπαιτεί σκέψη, ανάλυση, σύγκριση μεταξύ μέσων και σκοπών, το καλό παράγει ευχάριστη εντύπωση, άμεση ενόραση, έκπληξη και θελκτική αντίληψη⁸¹⁹.

Ένας δεύτερος χαρακτήρας του καλού είναι η καθολικότητα. Παρά τον ουσιαστικά υποκειμενικό, μεταβλητό και προσωπικό χαρακτήρα της ευχαρίστησης που γεννά η θέαση του καλού, η αισθητική κρίση είναι καθολική. Οι μορφές είναι καλές για όλους και επομένως η υποκειμενική κατάσταση που προκαλεί σε κάποιον η θεώρηση, είναι καθολικά ανακοινώσιμη. Το καλό είναι ευχάριστο σε όλους, και σε όλες τις δυνάμεις του πνεύματος, εξαιτίας ενός ιδανικού τύπου που εκφράζει και δια του οποίου, ανεξάρτητα από οποιοδήποτε σκοπό, έλκει και ευχαριστεί όλη την ανθρωπότητα⁸²⁰. Οι χαρακτήρες του καλού δεν έχουν αντικειμενική φύση, κατά τον Kant, και αυτή η θέση είναι συνεπής προς όλο το καντιανό σύστημα, το δε καλό είναι υποκειμενική κρίση και αγνοούμε αν σ' αυτή αντιστοιχεί κάτι το πραγματικό στον κόσμο. Είναι το αίσθημα του υποκειμένου και όχι έννοια του αντικειμένου⁸²¹.

Ο Βράιλας εξετάζει τον ορισμό που έδωσε ο Kant στο καλό και θεωρεί πως όσο βαθειά και λεπτή κι αν είναι η ανάλυση του Kant, ο ορισμός αυτός έχει τα ελαττώματα όλου του καντιανού συστήματος. Πρώτον, εάν αληθεύει, καμία επιστήμη του καλού δεν είναι δυνατή. Δεύτερον, το ιδανικό, το οποίο αναγνωρίζει ο Kant, αν είναι ατομικό,

⁸¹⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4 Α, σ. 409.

⁸¹⁷ *Αυτόθι*. Πβλ. Immanuel Kant, *The critique of judgement*, (μψφ) James Creed Meredith, Oxford, Oxford University Press, 1952, σσ. 41-42.

⁸¹⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 422.

⁸¹⁹ *Αυτόθι*.

⁸²⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 423 και Herman Jean De Vleeschauwer, ό. π., σ. 79

⁸²¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*.

είναι εντελώς αυθαίρετο. Εάν πάλι είναι καθολικό, τότε το ουσιώδες αυτό στοιχείο του καλού είναι λογικό και όχι προσωπικό και σχετικό, αλλά απρόσωπο, απόλυτο και αναγκαίο, και τότε βέβαια όλη η θεωρία του Kant καταρρέει⁸²².

Ο Βράιλας επιχειρεί να διατυπώσει έναν ορισμό του καλού που θα είναι τέλειος και οριστικός, θα συμπληρώνει τους ατελείς ορισμούς που έδωσαν οι πνευματιστές και θα αίρει τα άτοπα στα οποία έφθασαν οι ιδανιστές, οι υλιστές αλλά και οι πανθειστές⁸²³. Μελετώντας την έννοια του καλού, ο Βράιλας αναγνωρίζει πως, όχι μόνο εξ υποκειμένου αλλά και εξ αντικειμένου, οφείλει να διαμορφώσει την περί του καλού θεωρία του⁸²⁴. Αναγνωρίζει, δηλαδή, ότι θα πρέπει να αναζητήσει, να αναλύσει και να φανερώσει όχι μόνο τα στοιχεία της έννοιας αυτής, όσα βρίσκονται στο πνεύμα ή τα αποτελέσματα της αντίληψης του καλού, αλλά και τους χαρακτήρες του καλού, όπου αυτό υπάρχει στη φύση ή στην τέχνη⁸²⁵.

Υποστηρίζει λοιπόν ο Βράιλας, ότι η έννοια του καλού είναι γενική, περιλαμβάνει δε πολλά επί μέρους είδη. Υπάρχει το φυσικό καλό που υποδιαιρείται σε υλικό, και το οποίο μπορεί να βρίσκεται στον κόσμο ή τον άνθρωπο, υπάρχει το τεχνικό, το οποίο υποδιαιρείται στις διάφορες τέχνες, τα είδη αυτών και τα αντικείμενα, υπάρχει επιπλέον το πραγματικό, το ιδανικό, το σχετικό, το απόλυτο, το πεπερασμένο, το άπειρο. Ο ορισμός λοιπόν πρέπει να είναι τέτοιος που να αρμόζει σε όλα αυτά τα είδη και στο γένος στο οποίο υπάγονται, και πρέπει να συνίσταται εκ των γενικών χαρακτήρων όλων αυτών των ειδών⁸²⁶.

Υπάρχουν δύο μέθοδοι, υποστηρίζει ο Βράιλας, τις οποίες μπορεί να χρησιμοποιήσει κάποιος για να φθάσει να ορίσει την έννοια του καλού. Πρώτον, η υποκειμενική και ψυχολογική μέθοδος, δια της οποίας αναλύουμε και βεβαιώνουμε δια της εσωτερικής παρατήρησης τα αποτελέσματα του καλού πάνω μας και η οποία μας οδηγεί να ορίσουμε ως καλό το αίτιο των αποτελεσμάτων αυτών. Αυτή τη μέθοδο μεταχειρίστηκε και ο Kant⁸²⁷. Δεύτερον, η αντικειμενική και λογική μέθοδος, δια της οποίας επιχειρούμε ανάλυση των αντικειμένων, όσων θεωρούνται καλά, ανεξάρτητα από τις εντυπώσεις που αυτά δημιουργούν⁸²⁸. Ο Βράιλας καταλήγει πως, όποια μέθοδο κι αν ακολουθήσει κανείς, είναι αδύνατο να μην αναγνωρίσει πως όλα τα καλά, όσα και όποια υποθέσει, είναι όντα ή στοιχεία όντων, τα οποία είτε υπάρχουν στη φύση είτε

⁸²² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 423.

⁸²³ *Ο. π.*, σ. 439.

⁸²⁴ *Ο. π.*, σ. 435.

⁸²⁵ *Ο. π.*, σ. 439.

⁸²⁶ *Αυτόθι.*

⁸²⁷ *Αυτόθι.*

⁸²⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σσ. 439-440.

έχουν δημιουργηθεί στην τέχνη. Επομένως, το καλό είναι χαρακτήρας του όντος, και μάλιστα όλων των στοιχείων του όντος, τα οποία υποτάσσονται στην καθολική τάξη των όντων⁸²⁹.

Πώς οδηγείται σ' αυτόν τον ορισμό; Αρχίζει από τον ορισμό του όντος, σύμφωνα με τον οποίο, όπως έχει ήδη αναφερθεί, το ον είναι υπόσταση, μορφή και σχέση εν τόπω και χρόνω. Όλα αυτά τα στοιχεία υποτάσσονται σε κάποια τάξη που στο πνεύμα είναι η συνένωση των τριών καθολικών και αναγκαίων αρχών, ενώ στον κόσμο είναι ο νόμος της φύσης. Την έννοια και τον νόμο του όντος έχουμε στον Λόγο και δια του Λόγου αναγνωρίζουμε και ανακαλύπτουμε όσα υπάρχουν στον κόσμο. Η υπόσταση, η μορφή, η σχέση, ο τόπος και ο χρόνος είναι κατά κάποιο τρόπο η ύλη, η οποία δυνάμει της τάξης, και προς εκπλήρωσή της διατυπώνεται από το είδος. Η τάξη είναι συνδυασμός αιτίων, μέσων και τελών. Η φύση των όντων χρησιμεύει ως μέσον. Άρα, όλα τα όντα είναι μέσα για την εκπλήρωση της τάξης⁸³⁰. Τα όντα όμως ποικίλουν έχοντας διαφορετικές ποιότητες, ιδιότητες, δυνάμεις. Το καλό υπάρχει σε ένα ον όταν αυτό υπερέχει, όταν είναι ανώτερο του κοινού μέτρου, όταν πληρέστερα εκπληρώνει το σκοπό του. Καταλήγει εκ νέου στον ορισμό του καλού ως «ύπεροχή οντότητας»⁸³¹, και πως το φυσικό καλό είναι «ύπεροχή οντότητας» που υπάρχει στη φύση, είτε στην ύλη είτε στο πνεύμα, στα νοερά και ηθικά, στον κόσμο, στον άνθρωπο και σε όλα τα στοιχεία και τις φάσεις της ενέργειας αυτών⁸³².

Στην τέχνη υπάρχει επίσης «ύπεροχή οντότητας» φτιαγμένη από τον άνθρωπο δια της φαντασίας και της έμπνευσης. Η υπεροχή αυτή διακρίνει τα καλλιτεχνικά από τα έργα των «βαναύσων» και σε όλα αυτά βλέπουμε τα στοιχεία του όντος αλλά κατά κάποιο ανώτερο, υπέροχο και τελειότερο συνδυασμό⁸³³. Όταν η υπεροχή αυτή πραγματικά υπάρχει στα όντα και τη διακρίνουμε και την αναγνωρίζουμε, τότε το καλό είναι πραγματικό. Όταν είναι τύπος της «τελεότητας» τον οποίο συλλαμβάνει ο Λόγος και ζωογονεί η φαντασία, τότε το καλό είναι ιδανικό. Όταν η υπεροχή αυτή εξετάζεται σε σχέση με συγκεκριμένες ιδέες, έννοιες, αρχές, περιστάσεις τόπου και χρόνου, έχουμε το σχετικό καλό. Όταν δε το καλό εξετάζεται ανεξάρτητα από οποιαδήποτε

⁸²⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 440.

⁸³⁰ *Αυτόθι*.

⁸³¹ Τον ορισμό του καλού ως «ύπεροχή οντότητας», ο Βράιλας τον διατυπώνει αρχικά στο *Δοκίμιο*, βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 175, στη συνέχεια τον συναντούμε στα *Στοιχεία*, βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 319 και στο έργο *Φιλοσοφικά Μελέται*, βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σσ. 191-315 και 479-488 και τέλος στο κεφ. Γ' της μελέτης *Ιστορία και ορισμός της έννοιας τοῦ καλοῦ*, με τίτλο «Ἡμέτερος ὀρισμὸς τοῦ καλοῦ», βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σσ. 435-457, όπου ο φιλόσοφος αναπτύσσει ἐτι περαιτέρω την περί καλοῦ θεωρία του.

⁸³² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 441.

⁸³³ *Αυτόθι*.

περίσταση τόπου και χρόνου, καθ' εαυτό, καθολικά και αναγκαία, τότε εννοούμε το απόλυτο καλό. Παρόμοια, όταν βρίσκουμε το καλό στα έργα της φύσης και της τέχνης τα οποία έχουν αρχή και τέλος αντιλαμβανόμαστε την έννοια του πεπερασμένου καλού, όταν δε το καλό το θεωρούμε προσόντα του υψίστου Όντος, τότε συλλαμβάνουμε την έννοια του απείρου καλού. Αν εκτός από όλα αυτά υπήρχαν και άλλα καλά και μπορούσαμε να τα φανταστούμε, θα υπάγονταν και αυτά στον ανωτέρω ορισμό, διότι η έννοια του καλού είναι αχώριστη από την έννοια της υπεροχής και της έννοιας του όντος⁸³⁴.

Έτσι, συνεχίζοντας τον διερευνητικό του συλλογισμό, ο Βράιλας, έχοντας στόχο τη διατύπωση ενός πλήρους ορισμού του καλού, θα εξετάσει σε τι ανάγεται η υπεροχή αυτή, που υφίσταται, ποιοι είναι οι χαρακτήρες που τη συνιστούν. Παρατηρεί, λοιπόν, πως αν το καλό είναι υπεροχή οντότητας, έπεται ότι όσα στοιχεία υπάρχουν στο ον, υπάρχουν και στο καλό, και σε αυτό υπάρχουν κατά έναν υπέροχο τρόπο, ο οποίος δεν παρατηρείται στα κοινά και μη καλά όντα. Καταλήγει λοιπόν πως το καλό έχει υπόσταση, μορφή, σχέση, τόπο, χρόνο και τάξη στην οποία όλα αυτά υποτάσσονται και την οποία εκπληρώνουν⁸³⁵.

Εξετάζει στη συνέχεια πότε τα στοιχεία αυτά είναι στοιχεία ωραιότητας. Η υπόσταση, υποστηρίζει, είναι η εσωτερική ενότητα των όντων, η ταυτότητα της ίδιας τους της φύσης, η αρχή της ενέργειάς τους. Στα υλικά όντα η ενέργεια γίνεται κατ' ανάγκην, στα πνευματικά είναι ελεύθερη και ονομάζεται αυτενέργεια. Από την υπόσταση απορρέουν τα προσόντα του όντος, δηλαδή η μορφή και όλοι οι χαρακτήρες που συνιστούν την ατομικότητα του κάθε όντος. Άρα, η υπόσταση είναι η πηγή, το αίτιο, ο λόγος των φαινομένων και αυτός που γνωρίζει τον λόγο των φαινομένων γνωρίζει την αλήθεια των όντων. Η υπόσταση λοιπόν είναι υπέροχη όταν είναι υπόσταση πάνω από κάθε άλλη ως προς τους χαρακτήρες της ενότητας, της ταυτότητας και της ενέργειας και επομένως αλήθεια ανώτερη των άλλων⁸³⁶.

Καταλήγει, έτσι, στο συμπέρασμα ότι η αλήθεια είναι το πρώτο στοιχείο του καλού που αντιστοιχεί στην υπόσταση, το πρώτο στοιχείο του όντος. Αυτό δε ισχύει και για τα καλά στη φύση και για τα καλά στην τέχνη. Στη φύση ισχύει όταν ανακαλύπτουμε τους θαυμάσιους νόμους της σύμφυσης, της έλξης, της βαρύτητας, όταν δηλαδή βλέπουμε τον απλούστατο και γενικότατο νόμο που παράγει αναρίθμητα

⁸³⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 441.

⁸³⁵ *Ο. π.*, σσ. 441-442.

⁸³⁶ *Ο. π.*, σσ. 442-443.

και ποικιλότητα φαινόμενα, όπως, για παράδειγμα, την κίνηση των ουρανίων σωμάτων, το μυστήριο της ζωής, την αρμονία των νοητικών δυνάμεων, την ηθική. Στην τέχνη, από την άλλη πλευρά, ισχύει όταν ανακαλύπτουμε στα δημιουργήματά της αλήθεια θρησκευτική, πολιτική, ιστορική, του ιδιωτικού ή του δημόσιου βίου. Βέβαια, διευκρινίζει, κάθε αλήθεια δεν συνεπάγεται το καλό παρά μόνο αρχή του καλού. Μόνο η έξοχη αλήθεια εξασφαλίζει το καλό⁸³⁷.

Το δεύτερο στοιχείο του καλού συναρτάται με τη μορφή, το δεύτερο στοιχείο του όντος, είναι δε αυτό η έκφραση που θα πρέπει να είναι επίσης υπέροχη. Είναι δε η έκφραση της μορφής υπέροχη όταν είναι πλήρης κατά την έκταση, ζωηρή κατά τον βαθμό, και εναργής κατά τη σαφήνεια των όσων δηλώνονται απ' αυτή. Βέβαια, διασαφηνίζει, είναι δυνατόν η έκφραση να έχει δική της ωραιότητα χωρίς να αντιστοιχεί σε κάποια ιδιαίτερη υπόσταση⁸³⁸. Το τρίτο στοιχείο του καλού είναι η σχέση της υψηλής αλήθειας της υπόστασης με την υπέροχη έκφραση της μορφής. Η σχέση αυτή πρέπει να είναι ενδόμυχη και αδιάρρηκτη και να αρμόζει στον σύνδεσμο υπόστασης και μορφής⁸³⁹.

Ως προς τον χρόνο ορίζεται η ισοχρονία και γενικότερα ο ρυθμός βάσει του οποίου ο χρόνος γίνεται στοιχείο καλλονής και ως προς τον τόπο ορίζεται η συμμετρία⁸⁴⁰. Ρυθμός και συμμετρία υπάρχουν και στη φύση και στην τέχνη. Αν συνενωθούν τα δύο αυτά στοιχεία του καλού, δηλαδή ο ρυθμός και η συμμετρία, προκύπτει η αρμονία που είναι η σύμπνοια ανάμεσα σε περισσότερα του ενός όντα.

Τέλος, η έννοια της τάξης είναι αχώριστη από την έννοια του όντος κατά τον Βράιλα. Ως τάξη ορίζεται το σύνολο των καθολικών και αναγκαίων αρχών του λόγου. Την τάξη αυτή που άλλοτε με λιγότερη άλλοτε με περισσότερη τελειότητα εκπληρώνουν τα όντα του κόσμου, η φαντασία μέσω του λόγου τη συλλαμβάνει τελειότερη και ακολουθεί η καλλιτεχνία που την εκφράζει επί το τελειότερον και εκεί βρίσκεται το ιδανικό που είναι η εντέλεια της τάξης του λόγου⁸⁴¹.

Συνεπώς, κρίση περί του καλού, άνευ φιλοσοφικών αρχών, είναι εντελώς αδύνατη, εφόσον και αυτή όπως και κάθε άλλη, γίνεται δια παραβολής των κρινόμενων έργων και κάποιας έννοιας που βρίσκεται μέσα μας σύμφωνα με την οποία αναγνωρίζουμε ή όχι στα κρινόμενα έργα τα στοιχεία της έννοιας αυτής και ή τα

⁸³⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σσ. 443-445.

⁸³⁸ *Ο. π.*, σσ. 446-447.

⁸³⁹ *Ο. π.*, σ. 448.

⁸⁴⁰ *Ο. π.*, σσ. 450-452.

⁸⁴¹ *Ο. π.*, σσ. 453-454, και σ. 191.

επαινούμε ως ωραία και τα προβάλλουμε ή τα κατακρίνουμε ως αισχρά και τα απορρίπτουμε⁸⁴².

Σε ό,τι αφορά στην καλαισθησία, ο Βράιλας υποστηρίζει πως μερικές φορές είναι έμφυτη και εξαρτάται από την ιδιαίτερη φύση του πνεύματός μας. Μπορεί ωστόσο να προκύψει και ως αποτέλεσμα της μελέτης και της επιστήμης και με τη διδασκαλία να αναπτυχθεί περισσότερο ή και τέλεια. Η αγωγή δε αυτό το σκοπό επιτελεί, να εξισώσει τα πνεύματα ανεβάζοντας τα υποδεέστερα στο βαθμό των ανωτέρων. Η μόρφωση και η ανάπτυξη της καλαισθησίας συμβάλλει πολύ στην παραγωγή και την τελειότητα των καλλιτεχνικών έργων διότι η καλλιτεχνία προέρχεται από την κοινωνία και σ' αυτήν αποβλέπει⁸⁴³.

Επομένως, κατά τον Βράιλα, το ότι παρατηρείται ανάμεσα στους διάφορους λαούς να ποικίλει το τι θεωρείται καλό, αυτό δεν βάζει σε αμφισβήτηση την απολυτότητα και την αντικειμενική ύπαρξη του καλού αλλά μάλλον σχετίζεται με το επίπεδο του λαού που πάντοτε επιδέχεται βελτίωση. Έτσι η φιλοσοφική θεωρία του καλού εξηγεί και δια φωτίζει, κατά τον Βράιλα, όχι μόνο την ιστορία της καλλιτεχνίας αλλά και την ιστορία της κοινωνίας⁸⁴⁴.

Ο Βράιλας, πριν διατυπώσει τη θεωρία του σχετικά με την έννοια του υψηλού, θα εξετάσει πώς τοποθετήθηκαν οι διάφοροι φιλόσοφοι επ' αυτού. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά στις καντιανές θέσεις, ο Βράιλας σχολιάζει πως ο Kant θεωρεί το υψηλό ως έννοια που σχετίζεται με το καλό, έχει δε διαφορετικά στοιχεία, ίδια αλλά και αντίθετα με εκείνα του καλού. Το καλό είναι πεπερασμένο, σύμμετρο, ευσύνοπτο, αρμονικό, ευάρεστο και μάλλον αποτείνεται στη φαντασία και τη διάνοια. Το υψηλό εξέχει, φανερώνει κάτι το άπειρο, έχει χαρακτήρα άτακτο, και συγκεχυμένο, προκαλεί μάλλον έκπληξη, συντάραξη και θαυμασμό παρά ηδονή και καταδεικνύει μαθηματικό και δυναμικό μεγαλείο, απευθύνεται σε περισσότερο στον λόγο παρά στις άλλες δυνάμεις του πνεύματος⁸⁴⁵. Τα αισθήματα που προκαλεί προέρχονται μάλλον από την αντίθεση ανάμεσα στο ασύμμετρο μέγεθος των πραγμάτων και τη μικρότητα των ικανοτήτων μας απέναντί τους. Κάθε φορά που προσκρούουμε στην εντύπωση του απείρου, γεννιέται ταυτόχρονα η εντύπωση του υψηλού. Αισθανόμαστε ανίκανοι να συλλάβουμε το άπειρο μέσα σε μια εικόνα. Επομένως, το άπειρο είναι κατηγορημα της ψυχής μας, όχι των πραγμάτων⁸⁴⁶.

⁸⁴² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 36.

⁸⁴³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 36.

⁸⁴⁴ *Ο. π.*, σσ. 36-37.

⁸⁴⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 459.

⁸⁴⁶ *Αυτόθι*.

Κατά τον Kant, η ψυχή μας είναι υψηλή, αφού είναι ικανή για ένα ιδιαίτερα έξοχο μέγεθος και εκδηλώνει την ανωτερότητα του λόγου μας που γίνεται φανερή από την ανεπάρκεια της φαντασίας μας⁸⁴⁷. Στη φύση έχουμε παραδείγματα υψηλού σε όλα της τα βασίλεια. Έτσι, στη φύση το υψηλό φαίνεται στο άπειρο του στερεώματος, στο αχανές του ωκεανού, στη δύναμη της χιλιετούς δρυός που ριζωμένη σε απότομο βράχο γενναία αντέχει την καταστρεπτική ορμή της καταιγίδας⁸⁴⁸. Στην τέχνη δε, ενώ το καλό αρμόζει στη γλυπτική και τη μουσική, το υψηλό ανακαλύπτεται στην αρχιτεκτονική και την ποίηση. Επομένως, άλλη η έννοια, άλλα τα μέσα έκφρασης και άλλα τα αποτελέσματα του υψηλού και άλλα του καλού. Υψηλές λοιπόν λέγονται οι έννοιες εκείνες των οποίων την αρχή δε μπορούμε να καταμετρήσουμε, ούτε την έκταση και τη γονιμότητα της εφαρμογής τους ούτε επίσης τα δαιμόνια εκείνα πνεύματα τα οποία με μία ενέργεια της διάνοιας συλλαμβάνουν έννοιες που συμπεριλαμβάνουν κάθε τι το επιστητό. Υψηλοί δε είναι εκείνοι οι ηθικοί χαρακτήρες που εξαιτίας κάποιας δύναμης ανυψώνονται πάνω από τα εγκόσμια και φαίνεται να ζουν στους κόλπους της θείας τελειότητας⁸⁴⁹.

Κατά τον Βράιλα η θεωρία αυτή είναι μάλλον ατελής⁸⁵⁰. Διερωτάται κατά πόσο τα παραπάνω είναι αληθή, και εάν είναι, ποια είναι η έννοια του υψηλού και ποια η σχέση της με την έννοια του καλού. Επίσης, εξετάζει αν οι δυο αυτές έννοιες είναι δύο είδη του ίδιου γένους ή αν το καθένα υπάγεται σε άλλο διαφορετικό γένος⁸⁵¹.

Αρχίζοντας από το τελευταίο ερώτημα, υποστηρίζει πως αν ισχύει το δεύτερο, η περί ύψους πραγματεία δεν αποτελεί μέρος της καλολογίας, αλλά αυτό είναι πράγμα απaráδεκτο. Το αντίθετο καταμαρτυρούν η ενστικτώδης κρίση των ανθρώπων και η επιστημονική θεωρία των καλολόγων⁸⁵². Επομένως, το υψηλό είναι είδος καλού και έτσι θα υπάρχουν σ' αυτό ένας ή περισσότεροι ειδικοί χαρακτήρες που θα συνδυάζονται με τους γενικούς. Το ζήτημα λοιπόν, σύμφωνα με την οπτική του Βράιλα, ανάγεται στο ποια είναι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που υπάρχουν στο είδος του καλού που ονομάζεται υψηλό. Το είδος αυτό του καλού, δηλαδή το υψηλό, δε μπορεί να προκύψει παρά μόνον αν υπερτερήσει σε ένα ή περισσότερα από τα στοιχεία

⁸⁴⁷ Βλ. Herman Jean De Vleeschauwer, *ό. π.*, σ. 80

⁸⁴⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 460.

⁸⁴⁹ *Αυτόθι*.

⁸⁵⁰ *Ο. π.*, σ. 423.

⁸⁵¹ *Ο. π.*, σ. 460.

⁸⁵² *Ο. π.*, σ. 461.

του καλού. Αναζητά, λοιπόν, αυτά τα στοιχεία τα οποία μπορούν να υπερτερήσουν και να ανυψώσουν το καλό⁸⁵³.

Τα στοιχεία του καλού, κατά τον Βράιλα, όπως προαναφέρθηκε, είναι η υψηλή αλήθεια και έκφραση, η μεταξύ τους σχέση, ο ρυθμός, η συμμετρία και πάνω απ' όλα η έννοια του ιδανικού. Αναζητώντας τα στοιχεία εκείνα εξ αυτών που είναι περισσότερο επιδεικτικά σε ανύψωση, καταλήγει πως η μορφή δηλαδή η έκφραση, η σχέση, ο ρυθμός και η συμμετρία ακολουθούν την υπόσταση. Απ' αυτήν ορίζονται και προσδιορίζονται ώστε ανυψώνονται και καταβιβάζονται ανάλογα με τη φύση της υπόστασης, εξαρτώνται απ' αυτήν, αντιστοιχούν σ' αυτή, αυτή εκδηλώνουν, σ' αυτή αρμόζουν, και έχουν αναγκαστικά αρχή και τέλος που είναι η αρχή και το τέλος της υπόστασης. Και επειδή η υπόσταση και το ιδανικό ανάγονται σε ένα, τα στοιχεία του καλού, ορίζονται κατά το είδος και το βαθμό του ιδανικού που αποκαλύπτουν. Αυτό το ιδανικό κι αυτή η υπόσταση αποτελούν την εσωτερική ζωή των άλλων στοιχείων, συνιστούν δε το πρώτο και πιο εσωτερικό στοιχείο του καλού και αυτό είναι ανεπίδεκτο περιορισμού διότι ανάγεται στην ύψιστη αλήθεια που είναι άπειρη. Αυτά, επομένως, είναι επιδεκτικά απεριόριστης ανύψωσης και σ' αυτά φαίνεται το υψηλό διότι αποκαλύπτεται το άπειρο. Ως εκ τούτου, το υψηλό μπορεί να ορισθεί ως είδος καλού στο οποίο υπερτερεί το στοιχείο του απείρου⁸⁵⁴.

Για να εξασφαλίσει την ορθότητα του ορισμού, ο Βράιλας δοκιμάζει να τον επαληθεύσει στα προϊόντα της φύσης και στα έργα της τέχνης. Έτσι, στη φύση υπάρχει το υψηλό όταν όχι μόνο κατά την έκταση ή τη δύναμη αλλά και όλων των χαρακτήρων αποκαλύπτεται το άπειρο της θείας φύσης⁸⁵⁵. Το υψηλό υπάρχει στα απείρως μεγάλα το ίδιο και στα απείρως μικρά, στα άπειρα της διάρκειας ή το χρόνο, στο άπειρο της έκτασης ή τον τόπο, στη νόηση και στην ηθικότητα που για τον Βράιλα ισοδυναμεί με την αγνότητα όπως αυτή νοείται μόνο στον Χριστιανισμό. Στην τέχνη τέλος βρίσκουμε το υψηλό όπου υπάρχει καλό και σ' αυτό υπερτερεί το άπειρο. Έτσι, θεωρεί πως δεν αποκαλύπτεται το υψηλό μόνο στην αρχιτεκτονική και την ποίηση, αν και δέχεται πως η έννοια του υψηλού ενυπάρχει στους ψαλμούς και στις προφητείες των θεόπνευστων βιβλίων καθώς και στους χριστιανικούς ναούς αλλά και στη μουσική και τη γλυπτική. Με βάση την ιδιαίτερη φύση του υψηλού, διαφοροποιούνται και τα αποτελέσματα της αντίληψης αυτού. Έτσι, η ευχαρίστηση που προκαλείται από την εμπειρία του υψηλού δεν είναι γλυκιά και ευχάριστη συγκίνηση που γεννά το καλό, αλλά ένα αίσθημα

⁸⁵³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 461.

⁸⁵⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σσ. 461-462.

⁸⁵⁵ *Ο. π.*, σ. 463.

σοβαρό και βαθύ που παράγει έκπληξη και θαυμασμό. Θέτει δε ενώπιον της ψυχής το αυστηρό πρόσωπο του απείρου γι' αυτό και, ενώ ταραίζει το αίσθημα και καταπλήσσει τη φαντασία, κυρίως διεγείρει τον Λόγο, που είναι η δύναμη προς το άπειρο⁸⁵⁶.

Συνοψίζοντας, ο Βράιλας αποκαθιστά την έννοια του υψηλού η οποία, όπως ισχυρίζεται, είναι είδος του καλού και όχι μια ιδιαίτερη έννοια που απλώς σχετίζεται με το καλό όπως ισχυρίζονται άλλοι φιλόσοφοι.

⁸⁵⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 464.

3.6 Η κριτική ανασυγκρότηση των φιλοσοφικών θέσεων του Thomas Reid.

3.6.1 Εισαγωγικά

Ο Thomas Reid (1710-1796), ο εισηγητής και θεμελιωτής της φιλοσοφίας του «κοινού νου» κύριος εκπρόσωπος της Σκωτικής σχολής, είναι ο πέμπτος κατά σειρά, από τους νεότερους φιλοσόφους, μετά τον Descartes, τον Leibniz, τον Malebranche και τον Kant που απασχολεί τον Π. Βράιλα- Αρμένη και ως εκ τούτου ένα μέρος του *Δοκιμίου* αποτελεί συνοπτική παρουσίαση και κριτική ανασκευή του έργου του.

Ο Thomas Reid⁸⁵⁷ ζει τον 18ο αιώνα, μια εποχή νεωτεριστική όσο και αντιφατική⁸⁵⁸, κατά την οποία συγκρούονται δύο μεγάλες φιλοσοφικές θέσεις, ο ορθολογισμός και ο εμπειρισμός. Σκοπός του ήταν να συγκεράσει αυτές τις δύο μεγάλες φιλοσοφικές θέσεις και να ανακαλύψει ορισμένες αρχές, ανεξάρτητες από την εμπειρία, που δεν θα στηρίζονταν σε λογικές αποδείξεις αλλά θα ήταν θεμελιώδεις νόμοι της ανθρώπινης διάνοησης. Επιχείρησε να αντιμετωπίσει τις αντιφάσεις που εντόπισε στο φιλοσοφικό έργο του Locke, του Berkeley και του Hume αναφορικά με τη σχέση των αισθήσεων με τις ιδέες διακρίνοντας τις ψυχικές ενέργειες από τις ιδέες και τις αρχές και υποστηρίζοντας ότι οι κρίσεις προηγούνται των ιδεών⁸⁵⁹. Κατ' αυτόν, το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγήθηκε η νεότερη φιλοσοφία, οφειλόταν στην ανυπαρξία πρώτων αρχών και γι' αυτήν ευθυνόταν η Καρτεσιανή φιλοσοφία, που θεμελιώθηκε σε μία μόνο αρχή, το Cogito ergo sum. Προσπάθησε λοιπόν να επιλύσει το γνωσιολογικό πρόβλημα, του οποίου οι μέχρι τότε επικρατούσες λύσεις του φάνηκαν ανεπαρκείς, με την ανάλυση των άμεσων δεδομένων της συνείδησης και του κοινού νου⁸⁶⁰.

⁸⁵⁷ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *Η Γνωσιοθεωρητική Θεμελίωση της Αισθητικής του Thomas Reid*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, 1985, σ. 9.

⁸⁵⁸ Στη διάρκεια του 19^{ου} αιώνα αναπτύσσονται τάσεις υποβιβασμού της αξίας και της σημασίας του αιώνα της κριτικής. Ο Victor Cousin, θα χαρακτηρίσει τον 18^ο αιώνα ως «αιώνα της κριτικής και της κατάλυσης» και θα εκφράσει την ευχή ο 19^{ος} αιώνας να αποβεί «εποχή πνευματικών παλινορθώσεων». “Mais si la philosophie du xviii^e siècle nous a laissés le vide pour héritage, elle nous a laissés aussi un amour énergique et fécond de la vérité, capable de combler l'abîme et de remplacer ce qui a été détruit. Le xviii^e siècle a été l'âge de la critique; le xix^e doit être celui des réhabilitations intelligentes”. Βλ. Victor Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Paris, Didier, 1853, σ. 10.

⁸⁵⁹ Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι. V. Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας-Αρμένης, ό. π., σσ. 136-137.*

⁸⁶⁰ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *ό. π. σ. 22.*

Στην προσπάθειά του αυτή φαίνεται πως δέχτηκε την επίδραση του μεθοδολογικού οπλισμού του Bacon⁸⁶¹ και του Newton⁸⁶² και γενικότερα των θετικών γνωρισμάτων του Διαφωτισμού που ήταν η πίστη στο πνεύμα και στον τρόπο εργασίας των θετικών επιστημών. Για να αναλύσει τις διάφορες γνωστικές λειτουργίες στο πλαίσιο μιας φιλοσοφικής ψυχολογίας⁸⁶³ υιοθέτησε την επαγωγική μέθοδο⁸⁶⁴ με την βοήθεια της οποίας ο Newton διερεύνησε τα φαινόμενα της φύσης και που η σπουδαιότητα της και η επίδρασή της στη διαμόρφωση οικονομικών, ηθικών και αισθητικών θεωριών δεν επιτρέπεται να αγνοηθεί⁸⁶⁵. Η επαγωγική αυτή μέθοδος είναι γνωστή και ως φιλοσοφική ή ψυχολογική μέθοδος⁸⁶⁶.

⁸⁶¹ Βλ. Dugald Stewart, "Account of the life and writings of Thomas Reid" στο: Sir William Hamilton (ed.), *The Works of Thomas Reid*, Edinburgh, Thoemmes Press, 1999, τ. 1, σ. 8. Ο Reid, αποκαλούσε το *Novum Organum* «γραμματική της διαλέκτου της φύσης» και θεωρούσε την επαγωγή χρησιμότερη από την παραγωγή, επειδή αυτή οδήγησε σε αναρίθμητα πειράματα με αποτέλεσμα τη διερεύνηση των γνώσεων. Βλ. Thomas Reid, "A Brief Account of Aristotle's Logic" στο: Sir William Hamilton, *The Works of Thomas Reid*, ό. π., τ. 2, σσ. 712a-712b και John Charles Robertson, "A Bacon-facing Generation: Scottish Philosophy in the early Nineteenth Century" *Journal of the History of Philosophy*, 17, (1976), σσ. 39-41.

⁸⁶² Βλ. L. L. Laudan, "Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought" στο: R. E. Butts- J.W. Davis (εκδ.), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford, Blackwell, (1970), σσ. 103-131. Πβλ. O. L. Turco, *Dal sistema al senso commune: Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici*, Bologna, Mulino, 1974, σ. 354.

⁸⁶³ Η Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη αναφέρει: «Ο Reid, όπως κάθε γνήσιος φιλόσοφος μορφώθηκε και διαμορφώθηκε με τις ιδέες των άλλων, μ' έναν εσωτερικό λόγο και αντίλογο που τον οδήγησε στη δημιουργία μιας νέας φιλοσοφίας. Η θέση ότι η φιλοσοφία είναι προπάντων ψυχολογία, χαρακτηριστική θέση της Σκωτικής φιλοσοφίας, έστρεψε την προσοχή του προς τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης και του κοινού νου και με την ανάλυση τους προσπάθησε να επιλύσει το γνωσιολογικό πρόβλημα». Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, ό. π. σ. 22. Επίσης εξηγεί ότι στον 18^ο αιώνα ο όρος Ψυχολογία που αντικατέστησε τους όρους Pneumatics και Pneumatology δηλώνει τον φιλοσοφικό κλάδο που ασχολείται με τη νοητική – συγκινησιακή συμπεριφορά του ανθρώπου, ό,τι δηλαδή σήμερα αποτελεί το περιεχόμενο της φιλοσοφικής ψυχολογίας. Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, ό. π. σ. 25.

⁸⁶⁴ Η συστηματική χρήση της μεθόδου αυτής στην ψυχολογική έρευνα υπήρξε από τα κύρια χαρακτηριστικά της σκωτικής φιλοσοφίας. Βλ. James McCosh, *The Scottish Philosophy, Biographical, Expository, Critical, from Hutcheson to Hamilton*, (1875) φωτ. Avt. Georg Olms, Hildesheim, 1966, σσ. 2-6.

⁸⁶⁵ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, ό. π. σσ. 12-14.

⁸⁶⁶ Βλ. F. Ravaisson – Mollien, *La philosophie en France au XIXe siècle*, 3^η έκδοση, Paris, 1889, σσ. 21-22. Εδώ δίνεται ο ακόλουθος ορισμός για την ψυχολογική μέθοδο. "La vraie méthode en philosophie consistait, après avoir décrits et classés les phénomènes intérieurs, à en tirer la connaissance de ce que devrait être l'âme, puis de l'âme de se livrer, par le chemin que Descartes avait montré, jusqu' à Dieu. Victor Cousin la nommait méthode psychologique".

3.6.2 Η περί πρώτων αρχών θεωρία

Ο Βράιλας θεωρεί την επαγωγική μέθοδο, στην οποία ο Reid μένει πιστός, ως ένα εκ των εξαιρετικών προτερημάτων του συστήματος του Reid. Παρόλη όμως την αναγνώριση στην προσφορά του Reid στην επιστήμη της φιλοσοφίας, και κατ' επέκταση στη συμβολή του στην πορεία της ιστορίας της φιλοσοφίας, ο Βράιλας εμφανίζεται αυστηρός στην κριτική του σε ό,τι αφορά στην ανίχνευση εκ μέρους του Reid των εκ των προτέρων στοιχείων της ανθρώπινης γνώσης. Συγκεκριμένα υποστηρίζει ότι «δυνάμεθα εκ προοιμίων να δυσχρισθῶμεν ὅτι δὲν κατῶρθωσε οὔτε ν' ἀποσυνθέση τὸ στοιχεῖον τοῦτο εἰς ὅλα τὰ ἐξ ὧν συνίσταται μέρη, οὔτε νὰ προσδιορίση ταῦτα ἀκριβῶς, οὔτε νὰ τὰ ἀναγάγη καὶ τακτοποιήση κατὰ τὴν φυσικὴν καὶ λογικὴν αὐτῶν τάξιν. Ὅθεν αἱ ἀπαριθμήσεις αὐτοῦ ἔμεναν ἀόριστοι, συγκεχυμένοι καὶ ἀτελεῖς»⁸⁶⁷.

Ο Βράιλας πριν προχωρήσει στην κριτική του συστήματος του Reid, επιλέγει να το παρουσιάσει, ἔστω και εν περιλήψει ὅπως και ο ίδιος διευκρινίζει⁸⁶⁸. Με βάση το δοκίμιο του Reid *An Inquiry into the Human Mind*⁸⁶⁹, ο Βράιλας παρατηρεῖ πως ο Reid αρχίζει την αναζήτηση του εκ των προτέρων στοιχείου της ανθρώπινης γνώσης από το απλούστερο στοιχείο αυτής, που είναι η αίσθηση. Ειδικότερα, από τις αισθήσεις επιλέγει την αίσθηση της όσφρησης, το αντικείμενο της οποίας είναι το λιγότερο δυνατό να συγχυσθεῖ με εκείνα των άλλων. Και σημειώνει ότι ο Reid βρήκε «πίστιν ἀκαταμάχητον εἰς τὴν αἴσθησιν» η οποία οδηγεί στη «σύλληψιν τοῦ αἰσθανομένου ἐγώ» και στην «πίστιν εἰς τι ἐξωτερικόν, διαρκές, ἀνεξάρτητον τοῦ ἡμετέρου ἐγώ καὶ παράγον τὴν αἴσθησιν»⁸⁷⁰. Τέτοιου είδους είναι τα τρία πρώτα στοιχεία, εξηγεί ο Βράιλας, που ο Reid ανακαλύπτει στην πρώτη και απλούστερη των αισθήσεων.

⁸⁶⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 117.

⁸⁶⁸ *Ο. π.*, σ. 119.

⁸⁶⁹ Υπάρχουν πολλές εκδόσεις των έργων του Reid. Εξ αυτών η υπό του Sir William Hamilton, *Thomas Reid, Philosophical works*, 2 τόμοι, Edinburgh, χρονολογείται στα 1846-63 και η *Oeuvres complètes de Thomas Reid* από τον Th. Jouffroy, 6 τόμοι, Paris, Sautelet στα 1828-1836. *Το περί πρώτων ιδεών και αρχών δοκίμιο* του Π. Βράιλα-Αρμένη εκδίδεται το 1851. Ὅπως αναφέρει ο Ε. Μουτσόπουλος το ιταλικό χειρόγραφο του δοκιμίου γράφηκε ένα χρόνο και πλέον πριν από το ελληνικό και στην καταληκτική του σελίδα φέρει την ημερομηνία Corfu 1^{mo} Marzo 1848. Βλ. Ε. Μουτσόπουλος, «Εισαγωγικόν σημείωμα» στο: Π. Βράιλας-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 7. Επιπλέον ο Βράιλας μέχρι το 1836 παρέμεινε στο Παρίσι όπου παρακολουθούσε ανελλιπώς τα μαθήματα ιδίως του Th. Jouffroy. Βλ. Ε. Μουτσόπουλος, «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος» στο: Π. Βράιλας-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. μζ. Από τα παραπάνω εικάζουμε πως ο Βράιλας γνωρίζει τη φιλοσοφία του Reid από την έκδοση *Oeuvres complètes de Thomas Reid* από τον Th. Jouffroy. Στην παρούσα μελέτη οι αναφορές στο έργο του Reid είναι από την έκδοση Sir William Hamilton (ed.), *The works of Thomas Reid*, 6th edition, 2 volumes, Edinburgh, Thoemmes Press, 1994, επανατύπωση της έκδοσης του 1863.

⁸⁷⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 117-118.

Συνεχίζει δε την παρουσίαση της θεωρίας του Reid λέγοντας ότι «αί περι ὧν ὁ λόγος πίστεις καὶ σχέσεις δὲν εἶναι ἀποτελέσματα οὔτε τῆς ἕξεως, οὔτε τῆς ἀγωγῆς, οὔτε τῆς πείρας, οὔτε οὐδεμιᾶς ἄλλης νοητικῆς ἀρχῆς, ἀλλ' εἶναι πρῶται καὶ συστατικαὶ τῆς φύσεως ἡμῶν ἀρχαί»⁸⁷¹.

Ὡς προς τα ανωτέρω, ο Βράιλας αποδέχεται τη θέση του Reid ότι μέσω των αισθήσεων αποκτούμε πίστη στην αντικειμενική πραγματικότητα των εκτός υποστάσεων σύγχρονη με εκείνη την οποία έχουμε στο αισθανόμενο «ἐγὼ»⁸⁷². Εξάλλου, είναι πάγια θέση του Βράιλα πως το «ἐγὼ» είναι αχώριστο του «οὐκ ἐγὼ»⁸⁷³. Συμπληρώνει, ωστόσο, την άποψη αυτή του Reid, με τη θέση πως το «ἐγὼ» φανερώνεται και βεβαιώνεται όχι μόνο μέσω της αίσθησης αλλά κυρίως δια της εργασίας και της νόησης λέγοντας: «Μόλις δὲ συναισθανθῆ, διαστέλλεται εὐθύς, διά τινος πρωταρχικῆς ἐνοράσεως, ἀπὸ τὸ οὐκ ἐγὼ, ἀποδίδον εἰς τοῦτο τὰ αὐτὰ στοιχεῖα τῆς οὐσίας του, ἤγουν ὑπόστασιν, μορφήν, σχέσιν, τόπον καὶ χρόνον»⁸⁷⁴.

Ο Reid, μας εξηγεί ο Βράιλας, δέχεται και άλλη αρχή πρώτη και ανεξήγητη, την πίστη στη μέλλουσα ύπαρξη κάποιου φαινομένου. Αυτό συμβαίνει όταν μας παρουσιάζεται άλλο φαινόμενο που έχουμε διαπιστώσει να είναι σταθερά συνδεδεμένο με το πρώτο⁸⁷⁵. Πρόκειται για την πίστη στη σταθερότητα των νόμων της φύσης η οποία δεν πηγάζει από τον Λόγο αλλά είναι μάλλον αυτόματη πρόγνωση των εργασιών της. Δεν είναι απλή σύνδεση ιδεών, αλλά πίστη στην οποία στηρίζεται κάθε συλλογισμός κατ' αναλογίαν ή κατ' επαγωγήν και η οποία γι' αυτό μπορούσε να ονομαστεί αρχή επαγωγῆς⁸⁷⁶. Από την αρχή αυτή πηγάζει το αξίωμα ότι «τὰ ὁμοειδῆ ἀποτελέσματα γεννῶνται ἐξ ἀνάγκης ἀπὸ τὴν αὐτὴν αἰτίαν»⁸⁷⁷.

Επί του θέματος των πρώτων αρχών ο Βράιλας ασκεί σκληρή κριτική στον Reid. Παρόλο που του αναγνωρίζει μετριοπάθεια και σωφροσύνη⁸⁷⁸, του καταμαρτυρεῖ ωστόσο ένα ἔλλειμμα δύναμης και υπομονῆς σε ὅ,τι αφορά στην προσεκτική

⁸⁷¹ Βλ. Π. Βράιλα- Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 118.

⁸⁷² *Ο. π.*, σ. 141.

⁸⁷³ *Ο. π.*, σ. 141 και σσ. 32-36.

⁸⁷⁴ *Ο. π.*, σ. 141, και σσ. 37-39.

⁸⁷⁵ *Ο. π.*, σ. 118: «... δυνάμει ἄλλης ἀρχῆς τῆς ἡμετέρας φύσεως, πιστεύομεν εἰς τὴν μέλλουσαν ὑπαρξιν φαινομένου τινός, ὅταν μᾶς παρουσιάζηται ἕτερον φαινόμενον μετὰ τοῦ ὁποίου εἶδομεν τὸ πρῶτον σταθερῶς συνδεδεμένον. Εἶναι καὶ αὕτη ἀρχὴ πρώτη καὶ ἀνεξήγητος».

⁸⁷⁶ *Αυτόθι.*

⁸⁷⁷ *Αυτόθι.*

⁸⁷⁸ *Ο. π.*, σσ. 140-141: «Ἀφ' ἑτέρου, ὅσον ὑπῆρξεν ὀξύνους καὶ ἐμβριθῆς εἰς τὴν παρατήρησιν, τόσον ἐδείχθη σῶφρων καὶ μετριόφρων. Οὐδέποτε δισχυρίσθη ὅτι διηρέυνησε καθ' ὅλοκληριαν ὅλας τῆς διανοίας τὰς χώρας, καὶ οὐδαμῶς ὑπεστήριξεν ὅτι τὰ ἐξαγόμενα τῶν παρατηρήσεών του πρέπει νὰ θεωρῶνται ὡς ὀριστικά. Κατὰ τοῦτο, ὡς καὶ κατὰ πολλὰ ἄλλα, δύναται νὰ χρησιμεύσῃ ὡς παράδειγμα».

διερεύνηση των φιλοσοφικών ζητημάτων⁸⁷⁹. Αποτέλεσμα τούτου ήταν, κατά τον Βράιλα, το ότι ο Reid έσπευσε να κατατάξει στις πρώτες και έμφυτες αρχές, πολλές άλλες παράγωγες και δευτερεύουσες. Ως παράδειγμα τέτοιων δευτερευουσών αρχών φέρει τις υπό του Reid προτεινόμενες ως πρώτες αρχές, την αρχή της φιλαλήθειας, την αρχή της ευπιστίας, καθώς και την αρχή της πίστης στην αυθεντία του ανθρώπινου γένους⁸⁸⁰. Κατά τον Βράιλα, δεν πρόκειται σε καμία περίπτωση για αρχές πρώτες και αναπόδεικτες, αλλά για κλίσεις μάλλον και διαθέσεις⁸⁸¹, οι οποίες παράγονται από την πρώτη κατάφαση του εγώ και την διάκριση από το ουκ εγώ, αφού έχουν προηγηθεί συζεύξεις με άλλα στοιχεία και άλλες αρχές⁸⁸².

Σε ό,τι αφορά στην υπό του Reid καλούμενη αρχή της επαγωγής, ο Βράιλας υποστηρίζει πως πρόκειται για σύνθεση της αρχής της αιτιότητας με αυτή της ταυτότητας⁸⁸³. Αναλυτικότερα, η επαγωγή εξηγεί ο Βράιλας, δεν είναι αρχή, αλλά εργασία του συλλογισμού η οποία συντελείται όταν από την παρατήρηση πολλών ανάλογων φαινομένων, προσδιορίζουμε ένα γενικό νόμο⁸⁸⁴. Στην πραγματικότητα, εφαρμόζουμε την αρχή της αιτιότητας, και με αυτήν ανακαλύπτουμε την αναγκαία και καθολική αλληλουχία των φαινομένων, ή αλλιώς την «καθολικήν και άμετάτρεπτον τάξιν»⁸⁸⁵, στην οποία και στηρίζεται κάθε επαγωγή. Επομένως, και η θεωρούμενη πρώτη αρχή, η της σταθερότητας των φυσικών νόμων, ανάγεται στην αρχή της αιτιότητας και είναι εφαρμογή αυτής⁸⁸⁶. Αποδεικνύει έτσι πως οι απαριθμούμενες από τον Reid αρχές απέχουν πολύ από το να είναι πρώτες ή απλές. Επισημαίνει, ωστόσο, ότι εργασίες όπως εκείνη της επαγωγής συντελούνται τόσο νωρίς και γρήγορα που ο

⁸⁷⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 140: «... δὲν εἶχε τὴν δύναμιν ἢ τὴν ὑπομονὴν νὰ ἐξετάσῃ ἐὰν τῶντι ἦναι πρῶται ἢ παράγωγοι, ...».

⁸⁸⁰ *Ο. π.*, σ. 118. Πβλ. Thomas Reid, “Essays on the intellectual powers of man” στο: Sir William Hamilton (ed.), *The works of Thomas Reid*, *ό. π.*, σσ. 230-234 και 434-441.

⁸⁸¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 119. Ο Βράιλας αντιλαμβάνεται την φιλαλήθεια ως κλίση ή διάθεση στο «ἀληθεύειν» ή στο να εκφράζουμε πιστά δια της φωνής τις ιδέες μας ή τα αισθήματά μας και την ευπιστία ως κλίση στο να πιστεύουμε ως αληθή όσα μας λέγονται από άλλους.

⁸⁸² *Ο. π.*, σσ. 119, 141, 142.

⁸⁸³ *Ο. π.*, σ. 55 και σ. 142.

⁸⁸⁴ *Ο. π.*, σ. 57.

⁸⁸⁵ *Ο. π.*, σ. 59.

⁸⁸⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 59: «Ὅταν ἐγώ, παρατηρῶν λ.χ. ὅτι πᾶν σῶμα ριπτόμενον εἰς τὸν ἀέρα πίπτει κατὰ γῆς, λέγω: «ἄρα πάντα τὰ σώματα τείνουσι πρὸς τι κέντρον», καὶ οὕτω προσδιορίζω τὸν νόμον τῆς βαρῦτητος τῶν σωμάτων, ἐπάγομαι εἰς γενικὸν νόμον ὑπὸ τῆς παρατηρήσεως πολλῶν κατὰ μέρος φαινομένων, ἡγουν ἐφαρμόζω, ὡς συνήθως λέγουσι, τὴν περὶ τῆς σταθερότητος τῶν φυσικῶν νόμων ἀρχὴν, τούτεστι, τὴν ἀρχὴν ὅτι ἐὰν εἰς τὰ ἄχρι τοῦδε παρατηρηθέντα ἢ φύσις ἐνήργησε κατὰ τὸν δεῖνα τρόπον, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον θέλει ἐνεργήσει πάντοτε καὶ πανταχοῦ. Τοῦτο δὲ λέγον ὑπονοῶ ὅτι ἐὰν πάντοτε συμβαίνει οὕτω καὶ ὄχι ἄλλως, πρέπει νὰ ὑπάρχη τί αἴτιον τούτου ἰδεχόμενος δὲ αἰτίον τι, δέχομαι ἀναγκαίαν καὶ καθολικὴν τινὰ ἀρχὴν τοῦ φαινομένου, καὶ ἐπομένως ἀναγκαῖον καὶ καθολικὸν νόμον. Καὶ τοῦτο δὲν εἶναι ἄλλο εἰμὴ ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος. Διὰ τῆς ἀρχῆς ταύτης ἀνακαλύπτω ἀναγκαίαν τινὰ καὶ καθολικὴν ἀλληλουχίαν τῶν φαινομένων, ἢ καθολικὴν καὶ ἀμετάτρεπτον τάξιν, ἀποτελοῦσαν τὸ σύστημα τῶν φυσικῶν νόμων, ἐφ’ οὗ στηρίζεται πᾶσα ἐπαγωγή...».

άνθρωπος δεν προλαβαίνει να συνειδητοποιήσει ποιες αρχές εφαρμόζει και ποιες εργασίες εκτελεί. Αυτό επιτυγχάνεται αργότερα με σκέψη και προσεκτική ανάλυση και απαιτείται προσοχή και υπομονή⁸⁸⁷. Ως προς αυτές τις αρετές, υποστηρίζει ο Βράιλας, ο Reid υστερούσε, με αποτέλεσμα ο προσδιορισμός και κατόπιν η απαρίθμηση των πρώτων αρχών να είναι ανεπιτυχής, καθόσον κάθε τι που είδε να προκύπτει από τις αισθήσεις, το απέδωσε στην ενδιάθετο δύναμη του εγώ, αμελήσας να εξακριβώσει εάν πηγάζει από αυτήν άμεσα ή έμμεσα⁸⁸⁸.

Ωστόσο, κατά τον Reid, μας εξηγεί ο Βράιλας, υπάρχουν αλήθειες που είναι αναγκαίες και καθόλου δεν προέρχονται από τις αισθήσεις, εφόσον οι αισθήσεις φανερώνουν το *ον*, όχι όμως και ότι πρέπει να υπάρχει κατ' ανάγκην. Παραδείγματα τέτοιων αληθειών είναι, όπως συνοπτικά παραθέτει ο Βράιλας, ότι η ύλη είναι επ' άπειρον διαιρετή, ότι είναι αδύνατο δύο σώματα να κατέχουν συγχρόνως τον αυτό τόπο, ή ένα και το αυτό σώμα, να είναι ταυτόχρονα σε διαφορετικούς τόπους ή να κινείται χωρίς να διέλθει από όλα τα ενδιάμεσα σημεία⁸⁸⁹. Οι αλήθειες αυτές κατά τον Reid, πρέπει να αποδοθούν σε άλλη πηγή. Ως προς τη θέση αυτή, ο Βράιλας εγείρει σοβαρή ένσταση υποστηρίζοντας ότι από όλες αυτές τις αλήθειες καμία δεν είναι πραγματικά πρώτη. Δικαιολογεί δε τον ισχυρισμό του χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα την επ' άπειρον διαιρετότητα της ύλης. Δεν πρόκειται για αρχή πρώτη, αλλά για εξαγωγή, η οποία συντελείται με τη βοήθεια της αρχής της ταυτότητας δια της οποίας μορφώνουμε την ιδέα της έκτασης που είναι η πρώτη ποιότητα της ύλης⁸⁹⁰. Το ίδιο ισχύει και για τις άλλες τις αποκαλούμενες από τον Reid αλήθειες. Είναι όλες εξαγωγές, κατά τον Βράιλα, των ιδεών του τύπου και της κίνησης οι οποίες προκύπτουν δια της λογικής και οποιαδήποτε απόδειξη είναι περιττή⁸⁹¹.

Σοβαρές αντιρρήσεις διατυπώνει ο Βράιλας και σε ό,τι αφορά στην θέση του Reid αναφορικά με την έννοια του τύπου. Ο Reid, μας μεταφέρει ο Βράιλας, δέχεται πως δεν μπορούμε να συλλάβουμε καμιά από τις πρώτες ποιότητες των σωμάτων χωρίς

⁸⁸⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 142: «Δὲν ἀρνούμεθα ὅτι αἱ ἐργασίαι αὗται γίνονται ἐν τῇ διανοίᾳ λίαν ἐνώρως καὶ ταχέως, οὔτε δυσχυριζόμεθα ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει παρευθὺς συνείδησιν τῶν ὁποίων κάμνει ἐργασιῶν καὶ τῶν ὁποίων ἐφαρμόζει ἀρχῶν, συνείδησιν ἀποκτωμένην πολὺ ἀργὰ διὰ τῆς σκέψεως καὶ τῆς ἀναλύσεως. Ἄλλ' ἐὰν δυνηθῶμεν νὰ ἀποδείξωμεν ὅτι, ἵνα φθάσωμεν εἰς τὰς εἰρημένους πίστεις, αἱ περὶ ὧν ὁ λόγος ἐργασίαι καὶ ἀρχαὶ εἶναι ἀναγκαῖαι, θέλωμεν δι' αὐτοῦ τούτου ἀποδείξει ὅτι δὲν εἶναι οὔτε ἀπλαῖ, οὔτε πρώται. Καὶ τὴν ἀπόδειξιν ταύτην νομίζομεν εὐκόλον, ἅμα θελήσῃ τις νὰ ἀναλύσῃ μετὰ προσοχῆς καὶ ὑπομονῆς τὰ ἐν αὐταῖς περιλαμβανόμενα στοιχεῖα».

⁸⁸⁸ *Ο. π.*, σ. 140: «... καὶ πᾶν ὅ,τι δὲν εἶδεν ἀμέσως καὶ προδήλως ἐξερχόμενον ἐκ τῆς αἰσθήσεως, ἀπέδωκεν εἰς τὴν ἐνδιάθετον δύναμιν τοῦ ἐγώ, ἀμελήσας νὰ εξακριβώσῃ ἐὰν ἀμέσως ἢ ἐμμέσως πηγάζῃ ἐξ αὐτῆς».

⁸⁸⁹ *Ο. π.*, σ. 119. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man" στο: Sir William Hamilton (ed.), *The works of Thomas Reid*, ὁ. π., 324.

⁸⁹⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ὁ. π., σ. 143.

⁸⁹¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 143.

να μας παρουσιάζεται ταυτόχρονα ο τόπος ως «ἀναγκαῖον αὐτῶν ἐπακολούθημα»⁸⁹². Αυτό εξηγείται, σύμφωνα με τον Reid, από το γεγονός ότι δεν υπάρχει ούτε έκταση, ούτε κίνηση, ούτε σχήμα, ούτε διαίρεση ή σύμφυση μερών, αν δεν υπάρχει τόπος. Η ιδέα δε του τόπου σχηματίζεται στον νου μετά από μία επεξεργασία των δεδομένων που παρέχονται μέσω των αισθήσεων, και συγκεκριμένα της όρασης και της αφής⁸⁹³. Αναλυτικότερα, κατά τον Reid, από την στιγμή που η ιδέα αυτή θα εισαχθεί στο πνεύμα, γίνεται ανεξάρτητη της ιδέας του σώματος και παραμένει ως ιδέα, ακόμη και όταν απομακρυνθούν τα αντικείμενα που την εισήγαγαν. Το συμπέρασμα αυτό εξάγεται χωρίς τον κίνδυνο πλάνης, διότι ένα σώμα μπορεί να εκμηδενιστεί, δεν εκμηδενίζεται ωστόσο και ο χώρος που το περιείχε⁸⁹⁴. Συνεπώς, σύμφωνα με τον Reid, η ύπαρξη του τόπου δεν επηρεάζεται από την παρουσία ή την απουσία των αντικειμένων και, επομένως, δεν επιδέχεται εκμηδένιση αλλά ούτε και δημιουργία. Επιπλέον δε, εκτείνεται απέραντος, εφόσον παρατηρούμε ότι δεν μπορούμε να ορίζουμε αρχή ή τέλος ούτε ως προς την έκταση ούτε ως προς την διάρκεια. Αυτό που μπορούμε να εξετάσουμε εκτεταμένα αλλά και με σαφήνεια είναι τα περιορισμένα και σχηματισμένα μέρη του τόπου. Διότι, εάν επιχειρήσουμε να συλλάβουμε την ολότητα του τόπου με σκοπό να φθάσουμε στην αρχή, θα χαθούμε μέσα στις αναζητήσεις μας⁸⁹⁵.

Η κριτική που ασκεί ο Βράιλας στην περί του τόπου θεωρία του Reid κυρίως αφορά στον τρόπο με τον οποίο ο Reid καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο τόπος είναι άπειρος. Ο Βράιλας υποστηρίζει πως ο Reid πέφτει στο ίδιο λάθος με τον Kant, να θεωρεί δηλαδή την ιδέα του τόπου ως υποκειμενικό τύπο μόνον της αισθήσεως και όχι ως στοιχείο της ιδέας του όντος και κάθε όντος. Κατηγορεί δε τον Reid για έλλειψη σαφήνειας στην παρουσίαση της υποκειμενικής παραγωγής της ιδέας του τόπου⁸⁹⁶. Πιστεύει πως δεν είναι καθόλου αληθές αυτό που ισχυρίζεται ο Reid, ότι δηλαδή η ιδέα του τόπου δημιουργείται μέσα μας με τη βοήθεια των αισθήσεων της όρασης και της αφής, και ότι στη συνέχεια γίνεται ανεξάρτητος και άπειρος με κάποια επεξεργασία του νου. Αντίθετα, η ιδέα που έχουμε για τον τόπο είναι ότι είναι άπειρος και είναι ιδέα

⁸⁹² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 120. Πβλ. Thomas Reid, “Essays on the intellectual powers of man”, ό. π., σ. 324.

⁸⁹³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

⁸⁹⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

⁸⁹⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

⁸⁹⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 143: «Ἡ δὲ ὑποκειμενικὴ παραγωγή τῆς ιδέας ταύτης δὲν εἶναι παρ’ αὐτῶ τόσον σαφής, καθότι λέγειται ὅτι ἐμποιεῖται ἐν ἡμῖν ὑπὸ τῶν αισθήσεων τῆς ὀράσεως καὶ τῆς ἀφῆς καὶ ὅτι ἔπειτα γίνεται ἀνεξάρτητος αὐτῶν, μεγαλύνεται καὶ γίνεται ἄπειρος, τρόπον τινά, διὰ τινος ἐπεξεργασίας τοῦ νοός».

που υπάρχει εκ των προτέρων. Στηρίζει δε την πεποίθηση αυτή στο ότι, αφενός μεν, οι αισθήσεις μάς δίνουν μόνο το πεπερασμένο και, αφετέρου, δεν υπάρχει νοητική εργασία που να μας βοηθά να αποκτήσουμε, ή έστω να συμπληρώσουμε την ιδέα του απείρου τόπου, αν δεν δεχτούμε την καθαρά εκ των προτέρων παραγωγή της, επειδή και κάθε είδους τέτοια εργασία προϋποθέτει και αυτή το άπειρο του τόπου⁸⁹⁷. Επομένως, η ιδέα του τόπου δεν είναι παρά βασικό και εκ των προτέρων στοιχείο του όντος⁸⁹⁸.

Σε ό,τι αφορά στην ιδέα του χρόνου, ο Βράιλας εκφράζει ανάλογη με εκείνη της ιδέας του τόπου κριτική. Ο Reid παρατηρεί, λέγει ο Βράιλας, ότι δεν μπορούμε να συλλάβουμε και κάποια διάρκεια ανάμεσα στο παρόν και στη στιγμή που αντιληφθήκαμε ότι κάτι συνέβαινε. Η μνήμη βοηθά να αντιληφθούμε την έννοια της διάρκειας και να διαμορφώσουμε την πεποίθηση ότι αυτή πραγματικά υπάρχει. Και όπως η έκταση των σωμάτων την οποία αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας οδηγεί στην έννοια του τόπου ο οποίος παραμένει ακίνητος ενώ τα σώματα κινούνται προς διάφορες διευθύνσεις, έτσι και η μερική διάρκεια των όσων συμβαίνουν, όσα ανακαλούμε με την μνήμη, μας υπαγορεύει την έννοια της διάρκειας. Και όπως η έκταση υποθέτει αναγκαστικά τον τόπο, η διάρκεια, υποθέτει κατ' αναλογίαν τον χρόνο⁸⁹⁹. Παραδέχεται δε ότι ο χρόνος και ο τόπος καταθλίβουν ιδιαίτερα τον νου αφού ούτε η φαντασία μπορεί να τους οριοθετήσει, σε αντίθεση με την έκταση και τη διάρκεια, που είναι τα οικειότερα και σαφέστερα αντικείμενά του⁹⁰⁰.

Ο Βράιλας εκτιμά πως η αμηχανία στην οποία βρέθηκε ο Reid οφείλεται στο ότι δεν αναγνώρισε την αληθινή παραγωγή των ιδεών του τόπου και του χρόνου. Υποστηρίζει δε ότι ο Reid, ακούσια και χωρίς να το συναισθανθεί, ομολογεί ότι ο χρόνος και ο τόπος είναι απαραίτητοι όροι της ύπαρξης όλων των όντων⁹⁰¹. Θεωρεί λοιπόν ότι εντέλει βρίσκεται πολύ κοντά στην θέση ότι ο τόπος και ο χρόνος αποτελούν δύο αναγκαία στοιχεία της ιδέας του όντος.

⁸⁹⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτόθι*.

⁸⁹⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 29.

⁸⁹⁹ *Ό. π.*, σσ. 121-122. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", *ό. π.*, σσ. 342-343.

⁹⁰⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 122.

⁹⁰¹ Ο Reid εκφράζει δυσκολία να εντάξει κάπου τον τόπο και τον χρόνο. Κατ' εκείνον δεν είναι όντα (beings), είναι τα «δοχεία» (receptacles) μέσα στα οποία υπάρχουν τα όντα και χωρίς τα οποία τα όντα δεν θα είχαν καμία δυνατότητα ύπαρξης. Βλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", *ό. π.*, σ. 343.

3.6.3 Οι κρίσεις, οι πρώτες αρχές, οι αναγκαίες και ενδεχόμενες αλήθειες.

Η κρίση θεωρήθηκε από τον Reid ως το πρωταρχικό στοιχείο της γνώσης και καθορίστηκε ως πόρος που αποδίδεται σε κάθε απόφαση του νου που αφορά στην αλήθεια ή την πλάνη. Εμπεριέχεται λοιπόν στον νου και δεν είναι δυνατόν να υπάρχει γνώση χωρίς αυτήν⁹⁰².

Εξετάζοντας δε τη δύναμη του κρίνειν, ο Reid διακρίνει δύο είδη κρίσεων: τις ενορατικές, δηλαδή εκείνες που δεν εξάγονται από άλλες προτάσεις και στις επιστήμες ονομάζονται αξιώματα, και τις εξαγωγικές που στηρίζονται σε άλλες αποδείξεις. Όσον αφορά στις ενορατικές κρίσεις, ο Reid τις ονομάζει και αρχές του κοινού νου, είναι ενστικτώδεις και προηγούνται της διασκεπτικής λειτουργίας⁹⁰³. Σύμφωνα με τον Reid, σημειώνει ο Βράιλας, δεν μπορούμε να μην παραδεχθούμε ότι υπάρχουν ευκρινείς αρχές, διότι διαφορετικά θα πρέπει να αρνηθούμε την δύναμη του συλλογίζεσθαι, για τον λόγο ότι δεν μπορεί να υπάρξει συλλογισμός χωρίς αρχές. Η δυσκολία έγκειται στο να ανακαλύψουμε και να προσδιορίσουμε τις αρχές αυτές. Προς τον σκοπό αυτό ο Reid εξετάζει το εάν υπάρχει κάποιο κριτήριο για την ανακάλυψη των αρχών και το ποιες και πόσες είναι αυτές⁹⁰⁴.

Αφού παραθέτει τις θέσεις του Reid ως προς το θέμα του κριτηρίου ανακάλυψης των πρώτων αρχών, ο Βράιλας επιχειρεί κριτική ανασκευή των τεσσάρων προτάσεων που κατά τον Reid αποτελούν κριτήρια με τα οποία μπορούμε να αναγνωρίσουμε εάν υπάρχουν αρχές και ποιες είναι. Ως προς την πρώτη πρόταση – ότι δηλαδή κάθε γνώση που αποκτάται με τη βοήθεια συλλογισμού στηρίζεται σε πρώτες αρχές⁹⁰⁵, ο Βράιλας είναι απόλυτα σύμφωνος ότι ισχύει και το στηρίζει στο ότι χωρίς πρώτες αρχές ο συλλογισμός δεν θα είχε ούτε αρχή ούτε τέλος⁹⁰⁶. Ως προς την δεύτερη πρόταση του Reid και συγκεκριμένα ως προς τη θέση του ότι υπάρχουν αρχές που οδηγούν σε βέβαια συμπεράσματα και άλλες σε πιθανά⁹⁰⁷, ο Βράιλας διαφοροποιείται υποστηρίζοντας ότι η άποψη αυτή δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή, εφόσον οδηγεί στο να παραδεχτούμε την ύπαρξη διαφόρων ειδών αρχών, άλλων βέβαιων και άλλων πιθανών κατά την φύση των συνεπειών τους. Ο Βράιλας προσθέτει επίσης πως μια τέτοια άποψη βρίσκεται σε αντίθεση με την έννοια των πρώτων αρχών, οι οποίες εάν δεν είναι

⁹⁰² Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *ό. π.* σσ. 196, 198.

⁹⁰³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 122, και Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *ό. π.*, σ. 202. Πβλ. Thomas Reid, “Essays on the intellectual powers of man”, *ό. π.*, σ.434

⁹⁰⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, αυτόθι.

⁹⁰⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 122-123. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.* σ.435.

⁹⁰⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 144.

⁹⁰⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 123. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

αναγκαίες, καθολικές και απόλυτες, δεν είναι αρχές. Αποδίδει δε τον βαθμό πιθανότητας των συνεπειών τους στη φύση των γινομένων επί των οποίων εφαρμόζονται⁹⁰⁸. Όσον αφορά στην τρίτη πρόταση του Reid, ότι δηλαδή αν ανακαλύπτονταν και διαφωτιζόνταν πλήρως οι αρχές στις οποίες στηρίζεται ο κάθε τομέας της γνώσης, αυτό θα συνέτεινε στη μονιμότητα και την πρόοδο της ανθρώπινης γνώσης⁹⁰⁹, ο Βράιλας τονίζει ότι δεν αποτελεί κριτήριο για την αναγνώριση των πρώτων αρχών. Κατά τον Βράιλα, είναι απλώς μια ευχή η οποία εάν πραγματοποιούνταν, πραγματικά θα εξασφάλιζε πρόοδο στις επιστήμες⁹¹⁰. Ως προς την τέταρτη πρόταση τέλος, το ότι δηλαδή η φύση έδωσε σε όλους τους ανθρώπους τα μέσα με τα οποία μπορούν να συμφωνούν και να κατανοούν ο ένας τον άλλο όταν τύχει να διαφωνούν σχετικά με τις πρώτες αρχές⁹¹¹, υποστηρίζει πως περιλαμβάνεται στην πρώτη όπως και η δεύτερη. Και αυτό, διότι το ουσιώδες στην τελευταία αυτή πρόταση είναι να καταστήσουμε όσο το δυνατόν πιο καθαρή τη δύναμη και το κύρος του συλλογισμού⁹¹². Εξάλλου, τα πλάγια μέσα που προτείνει ο Reid ως κατάλληλα για τη διάκριση των πρώτων αρχών, όπως είναι η «εις ἄτοπον ἐπαγωγή» και η ομόφωνη συναίνεση όλων των εποχών, των λαών, των σοφών και των απαίδευτων καθώς και αυτών των διαλέκτων, ο Βράιλας θεωρεί ότι τα παραδέχεται κάθε λογικός άνθρωπος. Εν τέλει, ο Βράιλας καταλήγει στο να δηλώνει πως ο ίδιος συντάσσεται με την άποψη του Kant μάλλον, ότι το αληθινό κριτήριο για τον προσδιορισμό των πρώτων αρχών είναι «τὸ ἀναγκαῖον» και «τὸ καθολικὸν»⁹¹³.

Οι αρχές βάσει των οποίων προσδιορίζονται οι ενδεχόμενες αλήθειες⁹¹⁴ όπως προτάθηκαν από τον Reid αποτελούν επίσης αντικείμενο κριτικής εκ μέρους του Βράιλα. Επιδεικνύοντας εξαιρετική εμβριθεία και αφαιρετική δεινότητα και κατόπιν προσεκτικής εξέτασης των δώδεκα αρχών που προτείνει ο Reid, αποδεικνύει είτε ότι δεν είναι αρχές πρώτες ή ότι εμπίπτουν στις τρεις αρχές που κατ' επανάληψη έχει διατυπώσει ο ίδιος, δηλαδή στην αρχή της ταυτότητας, της αιτιότητας και της τελεότητας. Αναλυτικότερα, ο Reid αναφέρεται κατ' αρχάς στο «ἀψευδὲς τῆς

⁹⁰⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 144.

⁹⁰⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 123. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", ό. π. σ.436.

⁹¹⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π. σ. 144.

⁹¹¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 123. Πβλ. Thomas Reid, ό. π. σ.437.

⁹¹² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 144.

⁹¹³ *Αυτόθι*.

⁹¹⁴ *Ό. π.*, σ. 124. Ο Βράιλας μας εξηγεί πως ο Reid διαστέλλει όλες τις αλήθειες σε αναγκαίες και αναλλοίωτες, των οποίων το αντίθετο είναι αδύνατο, και σε ενδεχόμενες ή εφήμερες που εξαρτώνται από τη θέληση και το αυθαίρετο και οι οποίες είχαν αρχή και μπορεί να έχουν και τέλος. Σημειώνει δε, πως η διαστολή αυτή συμπίπτει με τη συνήθη διάκριση ανάμεσα σε αφηρημένες αλήθειες και πραγματικές, διότι οι αφηρημένες είναι σχεδόν όλες αναγκαίες.

μαρτυρίας τῆς συνειδήσεως»⁹¹⁵. Συγκεκριμένα, μας εξηγεί ο Βράιλας, ο Reid υποστηρίζει ότι κάθε τι που μαρτυρείται από τη συνείδηση υπάρχει πραγματικά. Κατά τον Reid, η συνείδηση είναι ειδική εργασία του νου που δεν επιδέχεται λογικό ορισμό, το αψεудές δε της μαρτυρίας της είναι η μόνη αρχή του κοινού νου. Επιπλέον, ορίζεται ως «πρώτη, ανεξήγητος καὶ μὴ ἀναγομένη»⁹¹⁶ και το ότι κάποιες φορές δεν παράγει όλα τα αποτελέσματα της οφείλεται στο ότι όλοι οι άνθρωποι δεν είναι «ἐπιδεδεκτικοὶ σκέψεως»⁹¹⁷.

Ὡς δεύτερη αρχή κατατάσσεται η ιδέα του εγώ ως υπόσταση διακεκριμένη του ουκ εγώ. Αναλυτικότερα, και όπως το μεταφέρει ο Βράιλας, ο Reid δέχεται ως δεύτερη αρχή των ενδεχόμενων αληθειών, εκείνη δύναμι της οποίας αναγνωρίζω ότι όσα διανοήματα συναισθάνομαι ανήκουν σε ένα ον, το οποίο ονομάζω το πνεύμα μου, το πρόσωπό μου, το εγώ. Ενισχυτικά λειτουργεί η παρατήρηση πως όλες οι γλώσσες έχουν ρήματα προσωπικά για να δηλώνουν αυτές τις νοητικές εργασίες⁹¹⁸. Ὡς τρίτη αρχή προτείνεται η αρχή του κύρους της μνήμης. Σχετικά με την αρχή αυτή ο Reid, μας εξηγεί ο Βράιλας, υποστηρίζει πως όσα ανακαλεί η μνήμη συνέβησαν πραγματικά. Πρόκειται δε για μία αρχή που κανείς δεν επιχειρήσε να την αποδείξει αλλά και κανείς δεν αμφιβάλλει γι' αυτήν⁹¹⁹.

Ὡς τέταρτη αρχή αναφέρεται η πίστη⁹²⁰ στην προσωπική ταυτότητα και τη συνέχεια της ύπαρξής μας από την πλέον μακρινή εποχή που μπορούμε να θυμηθούμε⁹²¹, και ως πέμπτη παρουσιάζεται η πίστη στην αντικειμενική πραγματικότητα των εκτός⁹²². Ο Reid διαχωρίζει τη θέση του έναντι των Hume και Berkley⁹²³ και υποστηρίζει πως τα αντικείμενα που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις

⁹¹⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 125.

⁹¹⁶ *Αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", *ό. π.*, σ. 442.

⁹¹⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ.125. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.* σ. 443. Ο Reid μιλάει για αναστοχασμό επί των νοητικών λειτουργιών και όχι σκέψης γενικά.

⁹¹⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σσ.443-444.

⁹¹⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 444.

⁹²⁰ «Κατ' αρχήν ο Reid δεν διακρίνει μεταξύ πίστης, κρίσης και γνώσης. Ωστόσο, κατά την χρήση των λέξεων φαίνεται να χρησιμοποιεί τον όρο πίστη (belief) για να περιγράψει την άμεση αντίληψη της ύπαρξης και τον όρο κρίση (judgment) για να περιγράψει άμεση και έμμεση γνώση, που συνδέεται κυρίως με τις ενδεχόμενες αλήθειες. Ωστόσο, κατά τον Reid, εξίσου πιστεύουμε, κρίνουμε και γνωρίζουμε ότι υπάρχει κάποιο αντικείμενο που το αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας. Η κρίση ή η πίστη θεωρήθηκε βέβαια απ' αυτόν ως το πρωταρχικό στοιχείο της γνώσης και καθορίστηκε ως όρος που αποδίδεται σε κάθε απόφαση του νου που αφορά την αλήθεια ή την πλάνη». Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *ό. π.*, σ. 196.

⁹²¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 445.

⁹²² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σσ. 445-446.

⁹²³ Κατά τον Reid, εξηγεί ο Βράιλας, όλες οι πλάνες του Hume και του Berkley προήλθαν από το ότι δεν πρόσεξαν την αρχή αυτή. Όλες τους οι απόψεις σχετικά με την ύπαρξη του υλικού κόσμου προέρχονται από την ιδέα ότι δεν αντιλαμβανόμαστε τα υλικά αντικείμενα καθ' αυτά αλλά αντιλαμβανόμαστε τις ιδέες και τις εικόνες αυτών που παρουσιάζονται στο πνεύμα μας. Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 125. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", *ό. π.*, σ. 446.

υπάρχουν πραγματικά και είναι τέτοια όπως τα αισθανόμαστε. Ως έκτη αρχή προτείνεται η πίστη στην ελεύθερη ενέργεια ή δύναμη του ανθρώπου. Κατά τον Reid, μας εξηγεί ο Βράιλας, ενεργούμε βάση κάποιας εσωτερικής δύναμης που επηρεάζει τις πράξεις μας και τις αποφάσεις της θέλησής μας. Η δύναμη αυτή δεν προξενείται ούτε από τις αισθήσεις ούτε από τη συνείδηση. Η πεποίθηση αυτή ενυπάρχει σε κάθε πράξη της θέλησής μας, σε κάθε ώριμη σκέψη και σε κάθε ώριμη απόφαση⁹²⁴.

Ακολούθως, ο Reid προτείνει ως έβδομη αρχή την πίστη στις δυνάμεις δια των οποίων διακρίνουμε την αλήθεια από το ψέμα. Αναλυτικότερα, ισχυρίζεται πως οι φυσικές δυνάμεις με τις οποίες διακρίνουμε την αλήθεια από την πλάνη, δεν είναι απατηλές. Επιπλέον δε, παρατηρεί πως κάθε απόδειξη αυτού προϋποθέτει αυτή την αλήθεια η οποία ενεργεί και παράγει αποτέλεσμα στους περισσότερους από τους ανθρώπους χωρίς εκείνοι να το παρατηρούν ή να το συλλογίζονται. Εξάλλου, αυτός είναι ένας εκ των χαρακτήρων των περισσοτέρων αρχών, ότι «τὸ κῦρος αὐτῶν εἶναι μᾶλλον ἀδιαφιλονείκητον ἐπὶ πάσης μερικῆς περιπτώσεως, παρ' ὅταν ἐκφέρωνται διά τινος γενικῆς προτάσεως»⁹²⁵.

Εν συνεχεία, ως ὄγδοη αρχή, ο Reid προτείνει την πίστη στην ταυτότητα της φύσεως των ομοίων μας τα οποία είναι πλάσματα «ζῶντα καὶ νοοῦντα ὡς ἡμεῖς»⁹²⁶. Η πίστη αυτή παρατηρείται στα νήπια πριν το πρώτο έτος της ηλικίας τους και την έχουν οι άνθρωποι χάρις στις αισθήσεις και πριν ακόμη αναπτυχθεί ο Λόγος⁹²⁷. Ως ένατη αρχή ο Reid παραδέχεται την πίστη στην αλήθεια των σημείων που εκφράζουν τις ιδέες, τις θελήσεις, τα αισθήματα των ομοίων μας. Ο Reid καταλήγει στην παραδοχή της αρχής αυτής- μας εξηγεί ο Βράιλας- διότι παρατηρεί ότι από πολύ νωρίς, ήδη από την νηπιακή ηλικία, κάποιες εκφράσεις του προσώπου και κάποιοι ήχοι της φωνής φανερώνουν σκέψεις ή διαθέσεις του πνεύματος. Επομένως, καταλήγει, υπάρχει κάποια ιδιαίτερη αίσθηση με τη βοήθεια της οποίας ανεβαίνουμε από το «σημείο» στο «σημαινόμενο» χωρίς να το βλέπουμε και μόνον με τη δύναμη των συστατικών νόμων του νου⁹²⁸. Δέκατη αρχή κατά τον Reid, όπως συνοπτικά την παρουσιάζει ο Βράιλας, είναι εκείνη σύμφωνα με την οποία «φύσει σεβόμεθα τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων ὡς πρὸς τὰ γινόμενα, καὶ τὴν ἀθθεντίαν αὐτῶν ὡς πρὸς τὰς δόξας, καὶ παρέχομεν πίστιν εἰς αὐτὰς πρὸ τοῦ νὰ ἡμεθα ἐπιδεκτικοὶ λογισμοῦ»⁹²⁹.

⁹²⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σσ. 446-447.

⁹²⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 126. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σσ. 447-448.

⁹²⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*

⁹²⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 126. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σσ. 448-449.

⁹²⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, 1*, σ.126. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", *ό. π.*, σσ. 449-450.

⁹²⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 450.

Ενδέκατη αρχή είναι η δυνατότητα του να προβλέπουμε κάποια γεγονότα, διότι πολλά συμβάντα, αν και εξαρτώνται από την ελεύθερη θέληση των ανθρώπων, μπορούν να προβλεφθούν κατά μεγάλη ή λιγότερο μεγάλη πιθανότητα. Διαφορετικά δεν θα μπορούσε να υπάρξει ανθρώπινη κοινωνία. Τέλος ο Reid προβάλλει την πεποίθηση ότι «τὸ μέλλον θέλει ὁμοιάσει πρὸς τὸ παρελθόν»⁹³⁰, δηλαδή ότι αυτό που θα συμβεί κατά πάσα πιθανότητα θα μοιάζει με ὅ,τι συνέβη σε ανάλογες περιπτώσεις. Η αρχή αυτή συνάδει με την αρχή της φυσικής φιλοσοφίας και συγκεκριμένα με το αξίωμα που διατύπωσε ο Νεύτωνας ότι «τῶν γενικῶν τοῦ αὐτοῦ γένους ἀποτελεσμάτων αἱ αὐταί εἰσιν αἰτίαι». Την αρχή αυτή την παραδεχόμεθα αμέσως και κανείς δεν αξιώνει την απόδειξή της⁹³¹.

Ολοκληρώνοντας την παρουσία των υπό του Reid προτεινομένων αρχών, ο Βράιλας εξετάζει προσεκτικά σε ποιο βαθμό οι παραπάνω αρχές είναι πράγματι καθολικές και αναγκαίες. Κατά την εργασία του αυτή κάνει τις παρακάτω διαπιστώσεις:

Η πρώτη παραδοχή της φιλοσοφίας είναι το «ἐγὼ εἶμαι» διότι γνωρίζω ότι εἶμαι. Αλλά το «ἐγὼ εἶμαι» περιλαμβάνει το εγὼ αισθάνομαι, ενθυμούμαι, νοῶ, κρίνω, θέλω, ενεργῶ, τα οποία δεν είναι παρά στοιχεία της μορφῆς του εγὼ. Και ενώ η ιδέα του ὄντος είναι καθολική και αναγκαία, με την πρόταση αυτή δεν βεβαιώνεται «εἰμὴ γινόμενον ἀναμφίβολον μὲν, ἀλλ' ἔνδεχόμενον καὶ ὄχι ἀναγκαῖον καὶ ἀπόλυτον»⁹³², που δεν έχει επομένως τους χαρακτήρες με τους οποίους διαστέλλονται οι πρώτες αρχές. Σ' αυτό ανάγονται η πρώτη, η τρίτη, η τέταρτη και η ἕκτη από τις αρχές που προτείνει ο Reid, δηλαδή το κύρος της συνείδησης, το κύρος της μνήμης, η πίστη στην προσωπική ταυτότητα και η πίστη στην εσωτερική μας ενέργεια. Ὅλες οι ιδέες αυτές εμπεριέχονται στη γένεση του εἶναι και στην ιδέα του ὄντος⁹³³.

Η δεύτερη και πέμπτη αρχή που προτείνει ο Reid, δηλαδή η πίστη στο εγὼ ως υπόσταση σαφῶς διακεκριμένη από το ουκ εγὼ και η πίστη στην αντικειμενική πραγματικότητα των εκτός, συμπυκνώνονται στην αρχή το ὅτι η ιδέα του ουκ εγὼ και της αντικειμενικῆς πραγματικότητας των εκτός περιέχονται στην ιδέα του εγὼ⁹³⁴. Σε ὅ,τι αφορά στην πίστη στις δυνάμεις με τις οποίες διακρίνουμε την ἀλήθεια από το ψεύδος- η ἕβδομη κατά σειρά προτεινόμενη αρχή από τον Reid – αυτή συνίσταται,

⁹³⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ.126. Πβλ. Thomas Reid, *ὁ. π.*, σ. 451.

⁹³¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

⁹³² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ὁ. π.*, σ. 145.

⁹³³ *Αυτόθι*.

⁹³⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, *ὁ. π.*, σσ. 145-146. Έτσι ο Βράιλας επιβεβαιώνει την θεωρία του. Πβλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ὁ. π.*, σσ. 32, 36, 38.

κατά τον Βράιλα, αφενός στη βεβαιότητα την οποία μας εμπνέει η συνείδηση του εγώ, και αυτό είναι το πραγματικό της στοιχείο, και, αφετέρου, στη βεβαιότητα την οποία μας παρέχει η «ἀκαταμάχητος ἐνάργεια τῶν πρώτων ἀρχῶν, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ νομικὸν ἢ δικαιωματικὸν στοιχεῖον»⁹³⁵.

Οι αρχές της πίστης στην ταυτότητα της φύσης των ομοίων μας, της πίστης στην αλήθεια των σημείων των εκφραζόντων τις ιδέες, τις θελήσεις και τα αισθήματα των ομοίων μας και της πίστης την οποία έχουμε στην μαρτυρία των ανθρώπων ως προς τα γεγονότα και την αυθεντία αυτών ως προς τις γνώμες που προτείνει ο Reid απέχουν πολύ από του να είναι πρώτες. Είναι εξαγόμενες και στηρίζονται επί των αρχών της ταυτότητας και της αιτιότητας. Δυνάμει των δύο αυτών αρχών, αφού αναγνωρίσαμε την ταυτότητα των φαινομένων και των αποτελεσμάτων, πιστεύουμε στην ταυτότητα των υποστάσεων και των αιτιών, υποστηρίζει ο Βράιλας⁹³⁶.

Οι δύο τελευταίες αρχές, δηλαδή η αρχή της δυνατότητας να προβλέπουμε κάποια γεγονότα και η αρχή της πεποίθησης ότι το μέλλον είναι δυνατόν να μοιάζει με το παρελθόν, συνταυτίζονται, ή καλύτερα, η πρώτη δεν είναι παρά συνέπεια της δεύτερης. Τούτο διότι το να μπορούμε να προβλέπουμε τα μέλλοντα συμβάντα, προϋποθέτει την πεποίθηση ότι το μέλλον θέλει ομοιάσει προς το παρελθόν. Εξάλλου, η πίστη στην τάξη της φύσης ή άλλως στη σταθερότητα των φυσικών νόμων, είναι και αυτή σύνθετη εν μέρει από την αρχή της αιτιότητας και εν μέρει από την εμπιστοσύνη στη σοφία του δημιουργού. Εξ αυτού συνάγεται πως και αυτή η αρχή είναι πρώτη⁹³⁷.

Η υπό του Reid διαίρεση των περί των αναγκαίων αρχών κατά τις διάφορες επιστήμες αποτελεί για τον Βράιλα θέμα που χρήζει σοβαρών παρατηρήσεων. Καταγράφει έτσι αρχικά την προτεινόμενη υπό του Reid διαίρεση των αρχών και εν συνεχεία στο κεφάλαιο «Ἐπίκρισις τοῦ συστήματος τοῦ Ρείδου» προβάλλει την δική του θέση επί του θέματος μέσω της κριτικής που επιχειρεί.

Κατά τον Reid, μας πληροφορεί ο Βράιλας, οι αρχές των αναγκαίων και αναλλοίωτων αληθειών, των οποίων το αντίθετο είναι αδύνατο, διαστέλλονται ανάλογα με την επιστήμη στην οποία ανήκουν. Ως εκ τούτου οι αρχές διακρίνονται σε γραμματικές, λογικές ή αξιώματα, μαθηματικές, αρχές ή αξιώματα περί του καλού, αρχές ηθικές καθώς και μεταφυσικές⁹³⁸.

⁹³⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, ό. π., σ. 146.

⁹³⁶ *Αυτόθι*.

⁹³⁷ *Αυτόθι*.

⁹³⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 127-128. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", ό. π., σ. 452.

Η ένσταση του Βράιλα επ' αυτού δομείται επί τη βάσει του ακόλουθου συλλογισμού. Εφόσον οι δυνάμεις δια των οποίων μελετούμε τις διάφορες επιστήμες είναι πάντοτε οι ίδιες, είναι αδύνατο να παραδεχθούμε ότι οι αρχές διαφέρουν κατά τα αντικείμενα της μελέτης. «Ο άνθρωπος» μας λέγει ο ημέτερος φιλόσοφος, «είτε συλλογίζεται περί τῶν γινομένων, είτε ζητεῖ τὰ αἴτια ἢ τὰ τέλη αὐτῶν, μεταχειρίζεται πάντοτε αὐτὰς τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς, τὰς ὁποίας ἠριθμήσαμεν ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς παρούσης διατριβῆς, οἷονδῆποτε ἦναι τὸ ὑποκείμενον τῆς ἐρεύνης, ἢ τὸ ἀντικείμενον τῆς παρατηρήσεώς του»⁹³⁹. Είναι βέβαιο, παρατηρεῖ, ότι κάθε επιστήμη έχει ἴδιο ορμητήριο και εργάζεται πάντα με κάποια δεδομένα για να διατυπώσει τις θεωρίες. Προσλαμβάνει τα δεδομένα αυτά είτε ἄμεσα ἀπὸ τὴ φύση είτε ἔμμεσα ἀπὸ τα ἐξαγόμενα ἄλλων επιστημῶν. Με βάση αὐτό, οι επιστήμες μπορούν να διαιρεθῶν σε πρώτες και δευτερεύουσες, ἢ προγενέστερες και ἐπόμενες. Καὶ εἰάν ἡ ἀναζήτηση τῆς ἀλήθειας εἶναι ὁ ἕνας καὶ ὁ αὐτὸς σκοπὸς κάθε επιστήμης, καὶ εἶναι ἡ ἀνθρώπινη διάνοια τὸ ὄργανο δια τοῦ ὁποῦ ἐνεργεῖ ἡ κάθε επιστήμη, συνεπάγεται ὅτι καὶ οι ἀρχές τῆς ὁποῖας μεταχειρίζεται καὶ ἀπὸ τῆς ὁποῖας διευθύνεται ἡ κάθε επιστήμη εἶναι οι ἴδιες. Διαφορετικά, θα ἔπρεπε νὰ ὑποθέσουμε τόσες ἀρχές ὅσες εἶναι καὶ οι επιστήμες. Σημειωτέον δε ὅτι οι επιστήμες μπορούν νὰ ἀυξηθῶν καὶ νὰ πολλαπλασιαστοῦν ἐπ' ἄπειρον. Τέλος, ολοκληρώνει τὸ ἐπιχείρημα τοῦ Βράιλας, δὲν ἀρκεῖ νὰ πει κανεὶς ὅτι κάθε επιστήμη ἔχει δικές τῆς ἀρχές, πρέπει καὶ νὰ τὸ ἀποδείξει⁹⁴⁰.

Ἡ κριτικὴ ποῦ ἀσκεῖ ὁ Βράιλας στὸ ἔργο τοῦ Reid καὶ συγκεκριμένα ἐπὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν δὲν γίνεται μόνο ἐπὶ τῆς ἀρχῆς καὶ σε ἐπίπεδο ἐπιχειρήματος ἀλλὰ ἀφορᾶ καὶ στὴ δομικὴ συγκρότηση τοῦ ἔργου τοῦ Reid. Αναλυτικότερα, ὁ Βράιλας παρατηρεῖ πὼς τῆς ἀρχῆς τῶν διαφόρων επιστημῶν ὁ Reid τῆς προαναγγέλλει ἀλλὰ οὔτε τῆς κατατάσσει ὅλες, οὔτε τῆς ἀναπτύσσει⁹⁴¹. Εἰδικὰ τῆς γραμματικῆς ἀρχῆς τῆς προαναγγέλλει κατ' ἀρχὴν, ὠστόσο, δίδει μόνο κάποια παραδείγματα καὶ ἔπειτα δὲν γίνεται κανένας λόγος γι' αὐτές. Τα παραδείγματα δε εἶναι ἀνεπαρκῆ ἢ ἀτυχή, ὡπως λόγου χάριν τὸ «πᾶσα πρότασις ὑποθέτει οὐσιαστικόν τι» καὶ «δὲν ὑπάρχει πρότασις ἄνευ ρήματος» εἶναι συνέπειες τοῦ ὀρισμοῦ τὸν ὁποῖο ἀποδίδουμε στὸ τι εἶναι ἡ πρότασις⁹⁴². Ἐπίσης προσθέτει ὅτι τῆς ἀρχῆς τῆς λογικῆς τῆς ἀναφέρει ἀπλῶς καὶ οὔτε

⁹³⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, ὁ. π., σ. 146 καὶ σ. 61. Ὁ Βράιλας ἀναφέρεται στῆς ἀρχῆς τῆς ταυτότητας, τῆς αἰτιότητας καὶ τῆς τελεότητας.

⁹⁴⁰ Ὁ. π., σ. 147.

⁹⁴¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 147.

⁹⁴² *Αὐτόθι*

στο «περί λογισμοῦ» δοκίμιον⁹⁴³ δεν περιλαμβάνει κάποια εκτενή ανάλυση αυτών. Επιπλέον, οι λογικές αρχές, ή αξιώματα, κατά τον Reid, όπως «πᾶσα πρότασις εἶναι ἀληθῆς ἢ ψευδῆς»⁹⁴⁴ και «μία πρότασις δὲν δύναται νὰ ἦναι ἀληθῆς καὶ ψευδῆς ἐν ταυτῶ»⁹⁴⁵ εἶναι ταυτόλογες εφόσον εὐκόλα παρατηρεῖ κάποιος πως πρόκειται για την ἴδια ιδέα που εἶναι εκφρασμένη με δύο διαφορετικούς τρόπους και εἶναι συνέπεια της ιδέας της πρότασης⁹⁴⁶. Εἶναι παράδοξο, συνεχίζει την κριτική του ο Βράιλας, πῶς, ἐνῶ ἐξετάζει τις λογικές αρχές, παραλείπει την αρχή της ταυτότητας η οποία εἶναι κατ' ἐξοχὴν λογικὴ ἀρχή⁹⁴⁷. Ἀπὸ τις μεταφυσικὲς ἀρχές, η πρώτη σύμφωνα με την οποία «αἰ αἰσθηταὶ ποιότητες, τῶν ὁποίων ἀντιλαμβανόμεθα, ἔχουν ὑποκείμενόν τι, τὸ ὁποῖον καλοῦμεν σῶμα, καὶ αἰ νοήσεις, τῶν ὁποίων ἔχομεν συνείδησιν, ἔχουν ὑποκείμενόν τι, τὸ ὁποῖον καλοῦμεν πνεῦμα»⁹⁴⁸ εἶναι ἐπανάληψη των ὅσων υποστήριξε περὶ των πρώτων ιδεῶν που ἀνακαλύπτονται συγχρόνως με την πρώτη αἴσθηση. Η δεύτερη ἀρχή, ὅτι «πᾶν ὅ,τι ἄρχεται νὰ ἦναι ἔχει τι αἴτιον»⁹⁴⁹, εἶναι η ἀρχὴ της αἰτιότητας και δὲν δικαιολογεῖται νὰ ἐκλαμβάνεται ὡς ἀποκλειστικὰ μεταφυσικὴ. Τέλος, η τρίτη ἀρχὴ σύμφωνα με την οποία «τὰ ἐν τῷ ἀποτελέσματι ἐναργῆ δείγματα νοήσεως καὶ σχεδίου μαρτυροῦσι τὴν ἐν τῷ αἰτίῳ νόησιν καὶ σχεδίασιν»⁹⁵⁰ δὲν εἶναι παρά ἐφαρμογὴ της δεύτερης ἀρχῆς, δηλαδή της ἀρχῆς της αἰτιότητας⁹⁵¹.

⁹⁴³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 128. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", *ὁ. π.*, σσ. 481-484.

⁹⁴⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 147:29

⁹⁴⁵ *Αὐτόθι*: 29-30.

⁹⁴⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, *ὁ. π.*, σ. 147.

⁹⁴⁷ Στο σημεῖο αὐτὸ ο Βράιλας ἐπισημαίνει ἐπιρροή του Locke ἐπὶ του Reid λέγοντας: «Μάλιστα, ἐν τῷ αὐτῷ Κεφαλαίῳ (Κεφ. Ζ') ἐνθα λαλεῖ περὶ τῶν γνωμῶν τῶν φιλοσόφων ὡς πρὸς τὰς πρώτας ἀρχάς, παραδέχεται ὅλους τοῦ Λωκίου τοὺς χλευασμοὺς κατὰ τῆς ἀρχῆς τῆς ταυτότητος, ἥτις εἶναι ἡ κατ' ἐξοχὴν λογικὴ ἀρχή». Βλ. *ὁ. π.*, σ. 128' και «Εἶναι δὲ παράδοξον πῶς, λαλῶν περὶ τῶν λογικῶν ἀρχῶν, παραλείπει, ὡς ὁ Κάντιος, τὴν ἀρχὴν τῆς ταυτότητος, ἥτις ὑπὸ πάντων ἀναγνωρίζεται ὡς ἡ κατ' ἐξοχὴν λογικὴ ἀρχή, καὶ παραδέχεται τὰς περὶ αὐτῆς γελοίας τοῦ Λωκίου παρατηρήσεις». Βλ. *ὁ. π.*, σ. 148.

⁹⁴⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, *ὁ. π.*, σσ. 127, 128. Πβλ. Thomas Reid, *ὁ. π.*, σ. 454.

⁹⁴⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, *ὁ. π.*, σ. 128. Πβλ. Thomas Reid, *ὁ. π.*, σ. 455.

⁹⁵⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 128. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", *ὁ. π.*, σ. 457.

⁹⁵¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, *ὁ. π.*, σ. 148.

3.6.4 Η ηθική

Στο πλαίσιο της κεντρικής εξέτασης του φιλοσοφικού συστήματος του Reid στο σύνολό του, ο Βράιλας αναλαμβάνει να εξετάσει και το ηθικό σύστημα αξιών που προτείνει ο Reid. Κατά τον Βράιλα, ο Reid άριστα διακρίνει, μεταξύ των ελατηρίων των ανθρώπινων πράξεων, τις μηχανικές, τις ζωικές και τις λογικές αρχές⁹⁵². Ως μηχανικές αρχές ορίζονται εκείνες που δεν προκαλούν ενέργειες κατόπιν προσοχής, σκέψης ή θέλησης. Αυτές ανάγονται σε δύο: το ένστικτο (τό αυτόματον) και την συνήθεια (τήν ἔξιν). Ως ζωικές ορίζονται όσες είναι κοινές στα ζώα και τον άνθρωπο και περιλαμβάνουν τις ορέξεις, τις επιθυμίες και τα πάθη. Τέλος, ως λογικές αρχές ορίζονται εκείνες που υπάρχουν μόνο στον άνθρωπο, καθόσον είναι λογικό ον⁹⁵³. Προϋποθέτουν δε και προαπαιτούν εκτός από τη θέληση και την προαίρεση, την κρίση ή τη λογική η οποία κανονίζει το τι εν τέλει πιστεύουμε και το πώς επιλέγουμε να ενεργήσουμε⁹⁵⁴. Κάθε πράξη που διενεργείται κατόπιν σκέψης μπορεί να θεωρηθεί μέσον ή σκοπός. Η λογική είναι αναγκαία και ως προς την επιλογή των μέσων και ως προς την επιλογή των σκοπών⁹⁵⁵. Κάποιοι δε σκοποί είναι ασύλληπτοι χωρίς τη λογική και όταν συλλαμβάνονται, γίνονται αρχές που επικρατούν έναντι των άλλων αρχών και, επομένως, αυτές κυρίως υπαγορεύουν τις ανθρώπινες ενέργειες⁹⁵⁶. Οι αρχές αυτές είναι κατά τον Reid «τὸ ὀρθῶς ἐννοούμενον συμφέρον» και το «καθῆκον». Συνδέονται μεταξύ τους και επιτάσσουν την ίδια διαγωγή. Συχνά συγχέονται μεταξύ τους, οφείλουμε ωστόσο, κατά τον Reid, να τις διαχωρίσουμε⁹⁵⁷.

Ως προς τα ανωτέρω, ο Βράιλας δεν ασκεί καμία κριτική, ούτε αναπτύσσει κάποιο σχολιασμό. Εξάλλου, στο δεύτερο βιβλίο των *Στοιχείων* με τίτλο «Θεωρία τῆς πράξεως ἢ Αγαθολογία» και ο ίδιος ο Βράιλας δέχεται ως «πρῶτον ἐλατήριον φυσικῆν

⁹⁵² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 132: «Περὶ δὲ τῶν ἠθικῶν πραγματευόμενος, ἄριστα διαστῆλκει μεταξύ τῶν ἐλατηρίων τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων». Πβλ. Thomas Reid, “Essays on the active powers of the human mind” στο: Sir William Hamilton (ed.), *The works of Thomas Reid*, ὁ. π., σσ. 534-584.

⁹⁵³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αὐτόθι*: «τὰς μηχανικὰς ἀρχάς, αἵτινες δὲν ὑποθέτουσιν ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτῶν οὔτε προσοχὴν, οὔτε διάσκεψιν, οὔτε βουλὴν· τὰς ζωϊκὰς, αἵτινες εἶναι εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ εἰς τὰ κτήνη κοιναί· καὶ τὰς λογικὰς, αἵτινες ἰδίως ἀνήκουσιν εἰς τὸν ἄνθρωπον, καθὸ λογικὸν ζῶον». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα. Πβλ. Thomas Reid, ὁ. π., σ. 545.

⁹⁵⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αὐτόθι*: «Ἄλλ’ αἱ λογικαί, ἴδια μόνον τῶν λογικῶν ζῶων, ἐκτὸς τῆς βουλῆς καὶ τῆς προαιρέσεως, ἀπαιτοῦσι καὶ τὴν κρίσιν, ἢ τὸν λόγον, ὅστις κανονίζει τὴν πίστιν ἡμῶν καὶ διευθύνει τὰς πράξεις».

⁹⁵⁵ *Αὐτόθι*: «διότι πᾶσα διεσκεμμένη πρᾶξις δύναται νὰ θεωρηθῇ ἢ ὡς μέσον ἢ ὡς τέλος. Καὶ ὡς πρὸς τὴν ἐκλογὴν τῶν μέσων, ἡ ἀνάγκη τοῦ λόγου εἶναι ἀναμφίβολος». Οι υπογραμμίσεις του Βράιλα.

⁹⁵⁶ *Αὐτόθι*: «ὡς πρὸς τὰ τέλη δέ, ὑπάρχουσι τινὰ τὰ ὅποια χωρὶς τοῦ λόγου οὔτε κἂν νὰ συλλάβωμεν ἡδυνάμεθα, καὶ τὰ ὅποια, ἅμα συλληφθέντα, γίνονται ὄχι μόνον ἀρχαὶ ἐνεργείας, ἀλλ’ ἀρχαὶ κανονίζουσαι καὶ ἡγεμονικαί, εἰς τὰς ὁποίας αἱ ἄλλα πᾶσαι ὀφείλουσι νὰ ὑπακούωσιν».

⁹⁵⁷ *Αὐτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, ὁ. π., σ. 586.

τινά ὀρμὴν ἢ κλίσιν πρὸς τινὰς πράξεις, ἣν ὀνομάζουσιν ἔνστιγμα»⁹⁵⁸. Καὶ συνεχίζει προσθέτοντας πὼς «αἱ δὲ ἔνστιγματικαὶ πράξεις ἀφορῶσιν εἰς τὴν συντήρησιν, ἀνάπτυξιν καὶ ἐκ νέου παραγωγὴν τοῦ σωματικοῦ ὀργανισμοῦ»⁹⁵⁹. Επιπλέον, δέχεται παράλληλα πρὸς τὸ σωματικὸ «ἔνστιγμα», νοητικὸ καὶ ἠθικὸ⁹⁶⁰. Σε ὅ,τι ἀφορᾶ στις δυνάμεις τῆς ψυχῆς που λειτουργοῦν ὅπως τὰ ὄργανα στὸ σῶμα, υποστηρίζει πὼς μετὰ τὴ βοήθεια τῆς ψυχολογίας (ἐνδοσκόπησης) μπορούμε νὰ διακρίνουμε ποιες οδηγοῦν σὲ ἀκούσιες καὶ ἐνστικτώδεις ἐνέργειες καὶ ποιες σὲ ἔλλογες καὶ ἐκούσιες⁹⁶¹. Ὡς ἄλλο ἐλατήριον τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων δέχεται τὴ συνήθεια (ἔξιν) καὶ τὸ πάθος, που ὀρίζεται ὡς ὑπεροχὴ ἐπιθυμίας ἢ ἀποστροφῆς⁹⁶². Γενικὰ, δὲν φαίνεται νὰ διαφωνεῖ ὡς πρὸς τὰ ἐλατήρια που οδηγοῦν τὸν ἄνθρωπο στὴν ἐκπλήρωση τῶν ἀναγκῶν του. Κατὰ συνέπεια, ἐπικεντρώνει τὴν κριτικὴ του στὶς δύο λογικὲς ἀρχές ἐνέργειας που προτείνει ὁ Reid, ἐκεῖνη τοῦ «ὀρθῶς ἐννοουμένου συμφέροντος» καὶ ἐκεῖνη τοῦ «καθήκοντος». Καὶ ὡς πρὸς τὸν διαχωρισμὸ αὐτῶν τῶν δύο ἀρχῶν συμφωνεῖ ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε ἀναγκαιότερον καὶ δικαιότερον⁹⁶³. Ἀς σημειωθεῖ δε, πὼς οἱ δύο αὐτὲς ἀρχές ἀποτελοῦν σημεῖο ἀιχμῆς καὶ θέμα κριτικῆς, κυρίως, διότι ὁ Βράιλας ἔχει ἐντελῶς ἄλλη ἀποψη ἐπ’ αὐτῶν. Κατὰ τὸν Βράιλα, οἱ πράξεις που ἔχουν ὡς σκοπὸ τὸ ἴδιο τὸ ἄτομο, ἐνέχουν ἐγωισμό, ἐνῶ ὅσες στοχεύουν σὲ κάποιον ὑποχρεωτικὸ σκοπὸ, ἀνεξαρτήτως τῆς ἀτομικῆς ὠφέλειας, συνεπάγονται τὴν ἐννοια τοῦ καθήκοντος ἢ τοῦ ἠθικοῦ νόμου⁹⁶⁴ καὶ ὀρίζονται ὡς ἠθικὲς⁹⁶⁵.

Κατὰ τὸν Reid, ἡ ἐννοια τοῦ «ὀρθῶς ἐννοουμένου συμφέροντος» ἀποκαλύπτεται μετὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ Λόγου. Ἀγαθὸ εἶναι ὅ,τι καθιστᾶ τὸν ἄνθρωπο εὐτυχέστερο καὶ ὡς ἐκ τούτου γίνεται ἀντικείμενον ἐπιθυμίας. Μετὰ τὴν ἡλικία καὶ τὴν διδασχὴ τοῦ παρελθόντος ἀποκτούμε τέλεια γνῶση τοῦ «ὀρθῶς ἐννοουμένου συμφέροντος» καὶ τότε ἡ φύση μας παρακινεῖ στὴν ἀναζήτηση του καὶ τὴν ἀπολαβὴν του⁹⁶⁶. Καταλήγει δε πὼς ἡ ἐννοια τοῦ «ὀρθῶς ἐννοουμένου συμφέροντος» εἶναι ὡς ἐκ

⁹⁵⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 381.

⁹⁵⁹ *Αὐτόθι*.

⁹⁶⁰ *Αὐτόθι*.

⁹⁶¹ *Αὐτόθι*: «Ὅ,τι εἶναι τὰ ὄργανα ἐν τῷ σῶματι εἶναι αἱ δυνάμεις ἐν τῇ ψυχῇ. Καὶ αὗται τείνουσιν ἐπίσης εἰς τινὰ ἐνέργειαν ἀφ’ ἑαυτῶν, καὶ ἤδη γινώσκομεν ἐκ τῆς ψυχολογίας ποῖος ὁ ἀκούσιος καὶ ἐνσტიγματικός, καὶ ποῖος ὁ ἔλλογος καὶ ἐκούσιος τρόπος τῆς ἐνεργείας ταύτης». *Αὐτόθι*.

⁹⁶² Βλ. ὁ. π., σ. 382: «ὥστε τὸ πάθος εἶναι οὐσιωδῶς ὑπεροχὴ ἐπιθυμίας ἢ ἀποστροφῆς».

⁹⁶³ Ὁ. π., σσ. 149-150.

⁹⁶⁴ Ὁ. π., σ. 384: «... ὅταν δὲ ὑπὸ τῆς προσωπικῆς ἀρχῆς, καὶ διευθύνωνται ὑπὸ τῆς κρίσεως, ἢ προτίθενται ὡς σκοπὸν αὐτὸ τὸ ἄτομον, καὶ τότε ἐγωϊστικῶς ἐνεργοῦσιν, ἢ ὑποχρεωτικὸν τινὰ σκοπὸν, ἀνεξαρτήτως τῆς ἀτομικῆς ὠφελείας, καὶ τότε ἐνεργοῦσιν ἠθικῶς ἕτερα στοιχεῖα ἐνεργείας δὲν δυνάμεθα νὰ φαντασθῶμεν».

⁹⁶⁵ Εἰδικότερα γιὰ τὸν ἠθικὸ νόμον καὶ τὶς ἠθικὲς πράξεις βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σσ. 184-226.

⁹⁶⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 133.

τούτου λογική αρχή ενέργειας που στηρίζεται στη σύσταση του ανθρώπου ως λογικού όντος⁹⁶⁷. Ωστόσο, κατά τον Reid, η αρχή αυτή από μόνη της είναι ανεπαρκής, λόγω του ότι δεν είναι απολύτως σαφής. Μπορεί να οδηγήσει ωστόσο τον άνθρωπο στην τελειότητα, αν συζευχθεί με τη λογική αρχή της αφιλοκερδούς υπακοής και αφοσίωσης στο καθήκον⁹⁶⁸.

Επ' αυτών ο Βράιλας διατυπώνει τις ακόλουθες παρατηρήσεις. Ο Reid ομολογεί, επισημαίνει ο Βράιλας, ότι την έννοια του ορθώς εννοούμενου συμφέροντος την αποκτούμε σταδιακά και επομένως δεν είναι έμφυτη. Η κλίση, ωστόσο, στο να επιδιώκουμε το συμφέρον δεν είναι λογική αρχή ενέργειας, δεν στηρίζεται δηλαδή στη σύσταση του ανθρώπου ως λογικού όντος, αλλά είναι μάλλον αυτόματη σχέση, έμφυτη στον άνθρωπο, καθώς είναι πλάσμα υλικό, δεκτικό στον πόνο ή τη λύπη. Η φιλαυτία, ο εγωισμός⁹⁶⁹ και το «ορθώς εννοούμενο συμφέρον» είναι τρεις εκδηλώσεις της αυτής κλίσης, της ίδιας ενδόμυχης ορμής, η οποία δεν μπορεί να συγκαταλεχθεί με τις καθολικές αρχές του Λόγου. Έτσι, καταλήγει ο Βράιλας, εάν επεμβαίνει ο Λόγος στην αναζήτηση του ορθώς εννοούμενου συμφέροντος, αυτό γίνεται διότι, από τη στιγμή που το αντικείμενο της επιθυμίας γίνεται σκοπός, ο Λόγος ενεργώντας με τα δικά του μέσα και τις δικές του αρχές, υποδεικνύει τα καταλληλότερα μέσα για την επίτευξη του σκοπού. Αυτό όμως κατά την άποψη του Βράιλα, καθόλου δεν συνεπάγεται ότι το «ορθώς εννοούμενο συμφέρον» είναι λογική αρχή⁹⁷⁰.

Το καθήκον από την άλλη μεριά είναι κατά τον Reid, έννοια τόσο απλή ώστε δεν επιδέχεται λογικό ορισμό. Επομένως, μπορεί να ορισθεί δια των συνωνύμων, δια των ιδιοτήτων που το διακρίνουν και δια των περιστάσεων από τις οποίες συνοδεύεται εξ ανάγκης. Ωστόσο, η έννοια αυτή δεν ανάγεται στην έννοια του συμφέροντος ή του ωφελιμότερου στην ευδαιμονία μας, διότι οι δύο αυτές αρχές, αν και επιτάσσουν συχνά ίδιες συμπεριφορές, μένουν παρόλα αυτά σαφώς διακεκριμένες έννοιες, με το καθήκον, πάντοτε ανώτερο του συμφέροντος, ακόμη και από το συμφέρον που έχουμε να διατηρήσουμε την υπόληψή μας. Υπάρχει, καταλήγει ο Reid, στον άνθρωπο αρχή,

⁹⁶⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 133.

⁹⁶⁸ *Αυτότι*: «Αλλ' ἡ ἀρχὴ αὕτη, ..., ὁμοῦς ἐὰν ἦτο μόνη, ἤθελεν εἶναι ἀνεπαρκὴς, διότι οὔτε ἤθελεν εἶσθαι κανὼν διαγωγῆς ἀρκετὰ σαφῆς, οὔτε ἤθελεν ὑψώσει τὸν χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου εἰς ἐκείνον τὸν βαθμὸν τῆς τελειότητος, τοῦ ὁποίου εἶναι ἐπιδεκτικὸς, οὔτε ἤθελε παρέχει ὅλην ἐκείνην τὴν εὐδαιμονίαν, τὴν ὁποίαν ἐμποιεῖ ἐν ἡμῖν ὅταν συζευχθῆ μετὰ τὴν ἔλλογον ἀρχὴν τῆς ἀφιλοκερδοῦς εἰς τὸ καθήκον ὑπακοῆς καὶ ἀφοσίωσης». Πβλ. Thomas Reid, Thomas Reid, "Essays on the active powers of the human mind", ὁ. π., σσ. 581-582.

⁹⁶⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτότι*. Ως εγωισμό, ο Βράιλας, ορίζει το ελατήριο ενέργειας που διευθύνεται μεν από την κρίση και τον λόγο, περιορίζεται όμως μόνο στην ατομική ωφέλεια.

⁹⁷⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 149-150.

δυνάμει της οποίας συναισθανόμαστε ότι είμαστε αξιέπαινοι όταν την υπακούμε και ανάξιοι όταν αντιβαίνουμε σ' αυτήν⁹⁷¹. Και, ενώ το υλικό της αρχής αυτής μπορεί να διαφέρει, η έννοια αυτής, όποια κι αν είναι τα όρια που της δίνονται, είναι η ίδια σε όλους και αναμφισβήτητα υπάρχει σε όσους έφθασαν στην ηλικία του Λόγου και της σκέψης⁹⁷². Ως πειστήριο της αλήθειας των ανωτέρω, ο Reid επικαλείται πρώτον την ύπαρξη σε όλες τις γλώσσες λέξεων με τις οποίες δηλώνεται η έννοια του καθήκοντος, οι αρετές που επιτάσσει και τα ελαττώματα που απαγορεύει και, δεύτερον, τις φιλοσοφικές «αίρέσεις» των φιλοσόφων της αρχαιότητας πλην του Επίκουρου οι οποίες διαστέλλουν το ωφέλιμο από το αγαθό, το συμφέρον από το προσήκον, την όρεξη από τον Λόγο⁹⁷³.

Ως προς την εφαρμογή του καθήκοντος, οι αφηρημένες έννοιες του καλού και του κακού δεν αρκούν. Απαιτείται και η δύναμη της εφαρμογής του, υποστηρίζει ο Reid, που είναι η ηθική αίσθηση, η συνείδηση, το αίσθημα του καθήκοντος. Πρόκειται, κατ' εκείνον, για μια πρωταρχική δύναμη μέσω της οποίας, όταν φθάσουμε στην ηλικία του Λόγου και της σκέψης, όχι μόνο αποκτούμε την γνώση του αγαθού και του κακού εν γένει, αλλά αναγνωρίζουμε ότι άλλες πράξεις είναι αγαθές και άλλες κακές. Υπάρχει δε αναλογία ανάμεσα στην ανώτερη όλων αυτή δύναμη – την ηθική αίσθηση - και τις εξωτερικές αισθήσεις. Όπως οι αισθήσεις όχι μόνο μας δίνουν τις πρώτες γνώσεις των διαφόρων ποιοτήτων των σωμάτων αλλά μας υπαγορεύουν και όλες τις πρώτες κρίσεις που εκφέρουμε για τις ιδιότητες κάποιου συγκεκριμένου σώματος, όμοια και η ηθική δύναμη όχι μόνο παρέχει τις πρώτες ιδέες του δικαίου και άδικου, της αξιοπρέπειας και της αναξιοπρέπειας αλλά μας υπαγορεύει και όλες τις ηθικές κρίσεις περί της δικαιοσύνης ή της αδικίας κάποιας πράξης ή κάποιου χαρακτήρα⁹⁷⁴. Η μαρτυρία της φύσης είναι η μαρτυρία της ηθικής δύναμης καθώς και των εξωτερικών αισθήσεων. Επιπλέον, οι αλήθειες που μαρτυρούν οι εξωτερικές αισθήσεις είναι οι πρώτες αρχές, σύμφωνα με τις οποίες συλλογιζόμαστε για τον υλικό κόσμο και από αυτές εξάγουμε όλες τις φυσικές επιστήμες.

Οι αλήθειες, από την άλλη πλευρά, οι οποίες αποκαλύπτονται από την ηθική δύναμη, είναι οι πρώτες αρχές όλων των ηθικών συλλογισμών και η πηγή όλων των ηθικών γνώσεων. Η ύπαρξή τους δεν αποδεικνύεται από την ύπαρξη ηθικών λογισμών.

⁹⁷¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 133. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the active powers of the human mind", *ό. π.*, σ. 587.

⁹⁷² Βλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

⁹⁷³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 134. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 588

⁹⁷⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σσ. 134-135. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 590-591.

Από τις αρχές αυτές μπορεί κανείς να εξάγει όλους τους μερικούς κανόνες της διαγωγής, όλα τα καθήκοντα και όλες τις αρετές⁹⁷⁵.

Οι ηθικές κρίσεις κατά τον Reid έχουν το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό ότι συνοδεύονται από συγκίνηση ή πάθος, ευνοϊκό ή δυσμενές, από ηδονή ή λύπη. Και βέβαια η εύνοια και η υπόληψη δίδονται σε κάποια φυσική κλίση στην ηθικότητα και παράλληλα φαίνεται και να οφείλονται σ' αυτήν. Αντίθετα, η αποστροφή, η απέχθεια και η αγανάκτηση αποδίδονται στην ανηθικότητα. Ως προς τις θέσεις αυτές ο Βράιλας διατυπώνει ενστάσεις. Συγκεκριμένα εστιάζει την κριτική του στην συνάρτηση της ηθικής αίσθησης με την απόλυτη ηθική που προτείνει ο Reid, πράγμα που κατά τον Βράιλα ενέχει φανερό αντίφαση⁹⁷⁶. Αναλυτικά, ο Βράιλας επισημαίνει πως εάν αλήθευε ότι η έννοια του καθήκοντος υπάρχει και ότι την εφαρμόζουμε μέσω κάποιας αίσθησης που ο Reid ονομάζει «ηθική αίσθηση», τότε οι ηθικές αλήθειες θα ήταν αναπόδεικτες και η αίσθηση αυτή, όπως και οι άλλες αισθήσεις θα υπόκεινταν σε ατομικές διαφορές και αστάθειες που προσδιορίζουν όλα τα σωματικά. Κατά τον Βράιλα, μόνον ο Λόγος είναι σε όλους ο ίδιος. Δεν είναι δυνατό να αναγνωρίζει κανείς πρώτες, απόλυτες και καθολικές αρχές στην αίσθηση ή το αίσθημα. Το απόλυτο και το καθολικό, συνεχίζει, ενυπάρχουν στις τρεις αρχές του Λόγου⁹⁷⁷ και μεταξύ αυτών η αρχή της τελειότητας είναι η πηγή της ιδέας του καθήκοντος, το οποίο, ως καλόν, δεν είναι «ειμή μορφή και εφαρμογή τῆς ιδέας τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἀρχῶν αὐτῆς»⁹⁷⁸. Καταλήγει δε λέγοντας «τὸ νὰ παραδέχηται τις, ὡς ὁ Ρεΐδης, ἠθικὴν αἴσθησιν καὶ ἀπόλυτον ἠθικὴν εἶναι φανερὰ ἀντίφασις»⁹⁷⁹.

Εν συνεχείᾳ, η κριτική του Βράιλα εστιάζεται στην υπό του Reid απαρίθμηση των πρώτων της ηθικής αρχών και στη θέση του πως η έννοια του αιτίου και ίσως και αυτή η αρχή της αιτιότητας προέρχονται από την ηθική ελευθερία. Και ως προς το

⁹⁷⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 135.

⁹⁷⁶ *Ο. π.*, σ. 150 και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 188 όπου ο Βράιλας εξηγεί: «Ἐπειδὴ ὁμως ἡ ἀνθρωπίνη συνειδήσις εἶναι ὑπὲρ πᾶσαν ἄλλην δύναμιν ἀτομική, καὶ πολλάκις σφάλλεται, ἢ δὲν εἶναι ἀρκούντως πεφωτισμένη, ἢ ἐκ τῶν παθῶν, τῶν συμφερόντων καὶ τῶν κακῶν ἕξεων διαφθείρεται, δὲν εἶναι δυνατὸν ἐπὶ μόνῃς τῆς συνειδήσεως νὰ στηριχθῆ, ὡς ἐνόμισάν τινες τῶν ἠθικολόγων, ἡ ἠθικὴ ἐπιστήμη, ἥτις ἀφορᾷ οὐχὶ εἰς τὸ μερικὸν καὶ σχετικὸν καὶ ἐνδεχόμενον, ἀλλ' ὡς ἡ μαθηματικὴ, εἰς τὸ καθολικὸν καὶ ἀπόλυτον καὶ ἀναγκαῖον, τὰ δὲ ἐσωτερικὰ φαινόμενα τῆς συνειδήσεως ὡς τὰ ἐξωτερικὰ ἀποτελέσματα τῆς πράξεως, χρησιμεύουσι μόνον ὡς ἐπιβεβαιώσεις τῶν θεωριῶν τῆς».

⁹⁷⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 393. «Αἱ δὲ ἀρχαὶ τοῦ λόγου εἶναι τρεῖς, ἀδιασπᾶστος συνδεόμεναι πρὸς ἀλλήλας καὶ συναποτελοῦσαι ἐν ὅλῳ τέλειον καὶ ἀρμονικόν, ὥστε ὅπου ἐνεργεῖ ἡ μία ἐξ αὐτῶν, συνεργοῦσι καὶ αἱ ἄλλαι. Ἀλλ' ὑπὲρ τὰς ἄλλας ἰδιαιτέρως μία ἐξ αὐτῶν ἐνεργεῖ κατὰ τὰς περιστάσεις. Ἐπὶ λογικῶν ἐργασιῶν ἐφαρμόζεται λ.χ. ἡ τῆς ταυτότητος, ἐπὶ τῶν φυσικῶν καὶ θεοσοφικῶν ζητημάτων, ἡ τῆς αιτιότητος, ἐπὶ δὲ ἠθικῶν, καθ' ἃ ζητοῦμεν τὸ τέλος καὶ τὸν προορισμὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸν σκοπὸν τῶν πράξεών του, ἐφαρμόζεται κατὰ προτίμησιν ἢ τῆς τελειότητος, δι' ἧς πιστεύομεν ὅτι πᾶν ὅ,τι ὑπάρχει, πρὸς τι τέλος ὑπάρχει».

⁹⁷⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 150.

⁹⁷⁹ *Αυτόθι*.

δεύτερο, ο Βράιλας θεωρεί πως μια τέτοια θέση είναι εντελώς απαράδεκτη διότι, κατά την άποψή του, «ή ήμετέρα αιτιότης εἶναι γινόμενον μερικὸν καὶ ἐνδεχόμενον, καὶ ἐπομένως οὐδὲν ἀπόλυτον καὶ ἀναγκαῖον δύναται ἐξ αὐτῆς νὰ προέλθῃ»⁹⁸⁰. Ὅσον αφορά στις πρώτες αρχές της ηθικής, ο Βράιλας θεωρεί πως οι τρεις κατηγορίες στις οποίες και κατανέμονται από τον Reid οι ηθικές αρχές δεν είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους, και μάλιστα οι δύο τελευταίες έπρεπε να θεωρούνται πορίσματα της πρώτης⁹⁸¹.

Αναλυτικότερα, η διαίρεση των αρχών σε κατηγορίες από τον Reid, όπως μας τις παρουσιάζει ο Βράιλας, έχει ως εξής:

Κατηγορία Α⁹⁸²

1. Υπάρχουν στην ανθρώπινη διαγωγή κάποια έργα άξια επιδοκιμασίας και επαίνου και άλλα ψόγου και τιμωρίας, αμφότερα δε κατά διαφόρους βαθμούς.
2. Ὅ,τι δεν είναι εκούσιο, δεν είναι άξιο ούτε ψόγου, ούτε ηθικής επιδοκιμασίας.
3. Καθετί που πηγάζει από ανυπέβλητη ανάγκη, μπορεί μεν να είναι ευχάριστο ή δυσάρεστο, ωφέλιμο ή επιβλαβές αλλά δεν μπορεί ποτέ να υπόκειται σε ψόγο ή επιδοκιμασία.
4. Φταίει εκείνος που παραλείπει τα δέοντα ή πράττει τα μη δέοντα.
5. Δεν πρέπει να αμελούμε κανένα από τα μέσα που διαθέτουμε για να γνωρίσουμε το καθήκον.
6. Από τη στιγμή που γνωρίζουμε το καθήκον, η σπουδαιότερη ασχολία μας πρέπει να είναι η εκτέλεσή του και η ισχυροποίηση της ψυχής μας κατά των πειρασμών που μπορούν να την αποπλανήσουν.

Με την παρατήρηση πως οι παραπάνω αρχές είναι γενικότερες, ο Βράιλας προχωρά στην δεύτερη κατηγορία αρχών τις οποίες θεωρεί επίσης γενικές και μάλιστα λιγότερο σημαντικές⁹⁸³. Ωστόσο, στο ειδικό κεφάλαιο με τίτλο «Επίκρισις τοῦ συστήματος τοῦ Ρείδου» κάνει πιο συγκεκριμένη τη θέση του έναντι των παραπάνω αρχών, υποστηρίζοντας πως η πρώτη αρχή δεν είναι παρά συνέπεια της έννοιας του καθήκοντος που είναι και αυτή συνέπεια της αρχής της τελειότητας. Η δεύτερη και η τρίτη είναι, κατ' αυτόν, η ίδια ιδέα επαναλαμβανόμενη με δύο διαφορετικούς τρόπους και οι δυο απέχουν πολύ από το να είναι πρώτες. Η τέταρτη, η πέμπτη και η έκτη είναι και αυτές κανόνες ή ηθικά παραγγέλματα που πηγάζουν και εξάγονται από την ύπαρξη

⁹⁸⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 151.

⁹⁸¹ *Αυτόθι*.

⁹⁸² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σσ. 137-138. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the active powers of the human mind", ό. π., σσ. 637-638.

⁹⁸³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 138.

του ηθικού νόμου και της ηθικής ελευθερίας και άλλων ηθικών γινομένων της ανθρώπινης φύσης⁹⁸⁴.

Κατηγορία Β⁹⁸⁵

α. Οφείλουμε να προτιμούμε το μεγαλύτερο καλό από το μικρότερο αν και απώτερο και το μικρότερο κακό από το μεγαλύτερο. Αυτή είναι η αρχή του «ὀρθῶς ἐννοουμένου συμφέροντος»

β. Οφείλουμε να συμμορφώνουμε τη διαγωγή μας προς τους σκοπούς της φύσης οι οποίοι αποκαλύπτονται στον άνθρωπο ήδη από τη στιγμή της σύστασής του. Η συνείδηση είναι ο εγγεγραμμένος μέσα μας νόμος του θεού και όποιος τον παραβιάζει, ενεργεί κατά της ίδιας του της φύσης και τιμωρείται απ' αυτόν.

γ. Κανένας δεν ήρθε στον κόσμο χάριν εαυτού. Συνεπώς ο καθένας οφείλει να θεωρεί τον εαυτό του ως μέλος της μεγάλης των ανθρώπων κοινωνίας και των υπαλλήλων κοινωνιών στις οποίες ανήκει η οικογένεια, οι φίλοι, η πατρίδα και να ευεργετεί όσο μπορεί.

δ. Οφείλουμε να συμπεριφερόμαστε προς τους άλλους, όπως κρίνουμε ότι οι άλλοι όφειλαν να συμπεριφέρονται προς εμάς αν ήταν στη θέση μας και εμείς στη δική τους. Γενικά, οφείλουμε να πράττουμε ό,τι εγκρίνουμε και να αποφεύγουμε ό,τι κατακρίνουμε στους άλλους σε ανάλογες περιστάσεις. Ο κανόνας αυτός στηρίζεται στην ανθρώπινη ισότητα και περιλαμβάνει όλους ανεξαιρέτως τους κανόνες της δικαιοσύνης.

ε. Είναι φανερό πως εκείνος που πιστεύει στην ύπαρξη, την τελειότητα και την πρόνοια του Θεού πρέπει να τον τιμά και να τον υπακούει.

Όσον αφορά στις αρχές που ο Reid κατατάσσει στη δεύτερη κατηγορία, ο Βράιλας υποστηρίζει ότι πρόκειται για ίδιας φύσης αρχές με εκείνες της πρώτης κατηγορίας. Συγκεκριμένα, διευκρινίζει ότι η πρώτη είναι αρχή αρετής και ταυτόχρονα αρχή του «ὀρθῶς ἐννοουμένου συμφέροντος». Απέχει πολύ από του να είναι πρώτη και εξάγεται από την ιδέα του αγαθού είτε ως αποτέλεσμα της αρετής είτε ως αποτέλεσμα του εγωισμού⁹⁸⁶. Η δεύτερη, προσθέτει, είναι και αυτή εξαγωγή της αρχής της τελειότητας⁹⁸⁷. Εν τέλει, θεωρεί περιττό στο σημείο αυτό να εξηγήσει γιατί κατά

⁹⁸⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 151.

⁹⁸⁵ *Ο. π.*, σ. 138. Πβλ. Thomas Reid, Thomas Reid, "Essays on the active powers of the human mind", *ό. π.*, σσ. 638-640.

⁹⁸⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 151: «Αἱ δὲ τοῦ δευτέρου εἶναι τῆς αὐτῆς φύσεως καθότι ἡ μὲν πρώτη εἶναι ἀρχὴ ἀρετῆς καὶ ἐν ταύτῃ ὀρθῶς ἐννοουμένου συμφέροντος, καὶ, μακρὰν τοῦ νὰ εἶναι πρώτη, ἐξάγεται ἐκ τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ, εἴτε καθὸ τέλους τῆς ἀρετῆς, εἴτε καθὸ τέλους τοῦ ἐγωῖσμοῦ».

⁹⁸⁷ *Αυτόθι*: «Ἡ δὲ δευτέρα εἶναι καὶ αὕτη ἐξαγωγή τῆς ἀρχῆς τῆς τελειότητος».

τη γνώμη του και οι τρεις τελευταίες αρχές δεν μπορούν να θεωρηθούν πρώτες⁹⁸⁸. Ωστόσο, η θέση του αυτή αναπτύσσεται στα κεφ. Η και Θ των *Στοιχείων*⁹⁸⁹ όπου υποστηρίζει την καθολικότητα του ηθικού νόμου, ο οποίος είναι υποχρεωτικός παντού, πάντοτε, και προς άλλους⁹⁹⁰, διότι είναι νόμος θεϊός⁹⁹¹. Όλα τα επιμέρους καθήκοντα είναι επομένως συνέπειες μάλλον παρά αρχές, επιταγές του καθολικού ηθικού νόμου.

Κατηγορία Γ⁹⁹²

Η τρίτη κατηγορία ηθικών αξιωμάτων περιλαμβάνει εκείνα που προσδιορίζουν ποια αρετή πρέπει να προτιμάμε ανάμεσα σε δύο όταν φαίνεται ότι υπάρχει μεταξύ των υπ' αυτών επιτασσόμενων πράξεων εναντιότητα. Εν προκειμένω, δεν πρόκειται για αντίθεση ανάμεσα σε αρετές που θεωρούνται ως κλίσεις του πνεύματος ή αποφάσεις της θέλησης να πράττουμε σύμφωνα με κάποιο γενικό κανόνα διότι όλες μαζί συνιστούν κανόνα διαγωγής συνεπή και ομοιόμορφο. Η αντίθεση είναι δυνατή μεταξύ πράξεων που επιτάσσουν οι διάφορες αρετές⁹⁹³. Σε τέτοιες περιπτώσεις πρέπει να υποχωρούν οι πράξεις που προέρχονται από την τελειότερη αρετή και έχουν τη μεγαλύτερη εσωτερική αξία⁹⁹⁴.

Σχετικά με τις αρχές τις εμφανιζόμενες να αποτελούν μια τρίτη κατηγορία, ο Βράιλας ισχυρίζεται πως όλες ανάγονται ουσιαστικά σε μία, η οποία είναι επίσης εξαγόμενη. «Διότι», όπως εξηγεί, «ἄμα δεχθῶμεν τὴν ἰδέαν τοῦ καθήκοντος ἐν γένει, ἀναβλύζουσι παρευθὺς αἱ τῶν καθηκόντων καθ' ἕκαστα καὶ τῶν διαφόρων βαθμῶν τῆς ὑποχρεώσεως ἔννοιαι»⁹⁹⁵. Και συνεχίζει: «Τούτου δὲ τεθέντος δὲν εἶναι δύσκολον νὰ προσδιορίση τις ποῖα ἐκ τῶν καθηκόντων εἶναι τὰ ἐπιτακτικώτερα καὶ ποῖα ἐπομένως

⁹⁸⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 151: «κρίνομεν περιττὸν νὰ προσθέσωμεν ἄλλας παρατηρήσεις ἵνα ἀποδείξωμεν ὅτι καὶ αἱ τρεῖς τελευταῖαι πολὺ ἀπέχουσι τοῦ νὰ ἦναι πρῶται».

⁹⁸⁹ *Ο. π.*, σσ. 412-418, καὶ Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 119.

⁹⁹⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 412: «Εἷς τῶν χαρακτήρων τοῦ ἠθικοῦ νόμου εἶναι ἡ καθολικότης, ἅρα εἶναι ὑποχρεωτικός πάντοτε, πανταχοῦ καὶ πρὸς πάντας».

⁹⁹¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ὁ. π.*, σ. 415: «Εἴπομεν ὅτι ὁ ἠθικὸς νόμος εἶναι ὑποχρεωτικός, διότι εἶναι νόμος θεῖος».

⁹⁹² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ὁ. π.*, σσ. 138-139. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the active powers of the human mind", *ὁ. π.*, σσ. 639-640.

⁹⁹³ Στο σημεῖο αὐτὸ ο Βράιλας μεταφέρει δύο παραδείγματα που δίνει ο Reid στο Essay V of morals. «Π.χ. ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος δύναται νὰ ἦναι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ γενναῖος, εὐγνώμων καὶ δίκαιος· αἱ κλίσεις αὐταὶ ὄχι μόνον δὲν ἀντιφάσκουσι πρὸς ἀλλήλας, ἀλλὰ μάλιστα ἐνδυναμώνονται ἀμοιβαίως· ἀλλὰ δυνατόν, ὡς ἐπὶ παραδείγματος, νὰ μᾶς ἀπαγορεύῃ ἡ δικαιοσύνη ὅ,τι ἡ γενναιότης καὶ ἡ εὐγνωμοσύνη ὑπαγορεύουσιν. Ἐπὶ τοιαύτης περιπτώσεως εἶναι φανερόν ὅτι ἡ γενναιότης πρέπει νὰ ὑποχωρῇ ἐνώπιον τῆς εὐγνωμοσύνης, καὶ ἀμφότεραι ἐνώπιον τῆς δικαιοσύνης. Ὡσαύτως, ἡ πρὸς τοὺς μὴ πάσχοντας εὐποία ὑποχωρεῖ ἐνώπιον τοῦ πρὸς τοὺς πάσχοντας οἴκτου, καὶ ἐνώπιον τῆς προσευχῆς ἢ ἀγαθοεργίας». Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 139. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the active powers of the human mind", *ὁ. π.*, σσ. 639-640.

⁹⁹⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αὐτόθι*: «καὶ ἐν γένει εἶναι φανερόν ὅτι, διαφόρων πράξεων προκειμένων, πρέπει νὰ ὑποχωρῶσι αἱ προερχόμεναι ἐκ τῆς τελειότερας ἀρετῆς καὶ ἔχουσαι μείζονα ἐσωτερικὴν ἀξίαν».

⁹⁹⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ὁ. π.*, σ. 151

πρέπει να υπερνικῶσιν ἐν περιπτώσει συγκρούσεως μεταξύ τῶν ὑπ' αὐτῶν ἐπιτασσομένων πράξεων»⁹⁹⁶. Επιπλέον, σημειώνει μια παρατήρηση του Reid που ο ίδιος θεωρεί σημαντική ως προς την αποφυγή οποιασδήποτε παρερμηνείας των θέσεών του σε ό,τι αφορά στις παραπάνω αρχές. Ο Reid δηλώνει πως θεωρεί ότι όλες οι αλήθειες που απαριθμεί είναι «ἀρχαί πρώται» διότι «φαίνονται ἔχουσαι τὴν ἐνόρατον καὶ ἀκαταμάχητον ἐκείνην ἐνάργειαν, ἣτις χαρακτηρίζει τοιαύτας ἀρχάς»⁹⁹⁷. Και συμπληρώνει: «Καὶ ἴσως δύναται τις νὰ ἐξαιρέσῃ τινὰς ἐξ αὐτῶν, ἀλλὰ δὲν ἀνάγονται εἰς ἄλλας ἐναργεστέρας. Ἐπ' αὐτῶν στηρίζονται πάντες οἱ ἠθικοὶ τῶν ἀρχαίων καὶ νεωτέρων συλλογισμοὶ καὶ ὅσῳ προβαίνει ἡ ἠθικὴ ἀνάπτυξις, τόσῳ περισσότερον γνωρίζομεν τὴν θεμελιώδη αὐτῶν ἐνάργειαν»⁹⁹⁸. Ο Βράιλας παρατηρεῖ πως όλες οι αρχές αυτές όπως παρουσιάζονται είναι πολύ μακριά από του να θεωρηθούν πρώτες, ὥστε αν ο Reid δεν ἐκλείνε την πραγματεία του με την ανωτέρω παρατήρηση, οποιοσδήποτε θα δίσταζε να πιστέψει ότι οι αρχές αυτές θεωρούνταν απ' αυτόν πρώτες⁹⁹⁹.

⁹⁹⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, ὁ. π., σ. 151.

⁹⁹⁷ Ὁ. π., σ. 139. Πβλ. Thomas Reid, ὁ. π., σ. 640.

⁹⁹⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, ὁ. π., σσ. 139-140. Πβλ. Thomas Reid, ὁ. π.

⁹⁹⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, ὁ. π., σ. 151.

3.6.5 Η περί καλού θεωρία

Σε ό,τι αφορά στα περί καλού αξιώματα ή τις περί του καλού αρχές, ο Βράιλας παρατηρεί ότι ο Reid κάνει διάκριση ανάμεσα στο αίσθημα του καλού και την περί καλού κρίση. Ο Reid, επισημαίνει ο Βράιλας, παραδέχεται πως είναι δύσκολο να απαριθμήσει τα στοιχεία του καλού καθώς είναι δύσκολο να απαριθμήσει κάποιος τα στοιχεία της τελειότητας¹⁰⁰⁰. Αυτό οφείλεται στη διαφορά των εθίμων, των συνηθειών, της αγωγής¹⁰⁰¹. Ωστόσο, επιμένει ο Reid, αυτό δεν είναι λόγος για να δεχθούμε πως σε τέτοιες έννοιες δεν υπάρχει το απόλυτο, διότι το ίδιο θα έπρεπε να υποστηρίξει κάποιος και για το αληθές, εφόσον και γι' αυτό δεν είναι λιγότερες οι απόψεις των ανθρώπων¹⁰⁰². Εξάγει λοιπόν έτσι το συμπέρασμα πως όπως υπάρχει κρίση διεστραμμένη, υπάρχει και διεστραμμένη αίσθηση του καλού· καθόλου όμως δεν συνεπάγεται ότι δεν υπάρχει ορθή και τέλεια καλαισθησία¹⁰⁰³.

Σύμφωνα με τον Reid, ως τέλεια καλαισθησία ορίζεται εκείνη που ευαρεστείται με όσα ξεχωρίζουν περισσότερο από άλλα του είδους τους¹⁰⁰⁴. Όσον αφορά στα προσόντα των ευάρεστων πραγμάτων, ο Reid τα ανάγει στο πρωτότυπο ή την καινότητα, στο μεγαλείο και το κάλλος¹⁰⁰⁵. Το πρωτότυπο είναι προσόν των ευάρεστων πραγμάτων, εξηγεί, διότι ο άνθρωπος αγαπά εκ φύσεως την δραστηριότητα και την πρόοδο και διακρίνεται από απεριόριστη περιέργεια και επιθυμία για νέες γνώσεις. Κατά συνέπεια, ευαρεστείται με κάθε καινούργιο πράγμα αρκεί να μην είναι καθαυτό δυσάρεστο¹⁰⁰⁶. Το μεγαλείο δημιουργεί ευαρέσκεια διότι κάθε νοητική ή ηθική υπεροχή διεγείρει μέσα μας θαυμασμό, υπόληψη, ευλάβεια, ενθουσιασμό σε διάφορους βαθμούς ανάλογα με το μέγεθος της υπεροχής και το είδος του αντικειμένου στο οποίο τα αναγνωρίζουμε¹⁰⁰⁷. Το κάλλος, τέλος, το συναντά κάποιος σε τόσο

¹⁰⁰⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 128. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man" στο: Sir William Hamilton (ed.), *The works of Thomas Reid*, ό. π., σ. 491.

¹⁰⁰¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, αυτόθι. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

¹⁰⁰² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, αυτόθι. Πβλ. Thomas Reid, ό. π., σ. 492.

¹⁰⁰³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 128: «Και καθώς υπάρχει κρίσις διεστραμμένη, ούτω και καλαισθησία διεστραμμένη, ἐξ οὗ ὅμως δὲν πηγάζει ὅτι δὲν ὑπάρχει καὶ καλαισθησία ὀρθὴ καὶ τελεία».

¹⁰⁰⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, αυτόθι: «Εἶναι δὲ τελεία, ὅταν εὐαρεστῆται εἰς ὅσα μᾶλλον ἐξέχουσιν εἰς τὸ εἶδος τῶν». Πβλ. Thomas Reid, ό. π., σ. 491.

¹⁰⁰⁵ «...Ο ίδιος ο Reid φαίνεται να δέχεται την τριμερή αυτή διαίρεση συμβατικά, διότι, γνωρίζοντας ήδη τη διερεύνηση του αριθμού κατηγοριών που είχαν κάνει σύγχρονοί του, όπως λ.χ. ο Gerard και ο Kames, δίσταζε να προβεί σε ποιονδήποτε επιμερισμό, επειδή θεωρούσε την κατηγοριοποίηση ως πράξη που δεχόταν διαρκώς εμπλουτισμό», βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, ό. π., σσ. 249-250. Πβλ. Thomas Reid, ό. π., σ. 494.

¹⁰⁰⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 129. Πβλ. Thomas Reid, ό. π., σσ. 493-494.

¹⁰⁰⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 129. Πβλ. Thomas Reid, "Essays on the intellectual powers of man", ό. π., σσ. 494-495.

διαφορετικά πράγματα και τόσο αντίθετα από τη φύση τους που είναι δύσκολο να ορισθεί ποιος είναι ο κοινός χαρακτήρας των αντικειμένων στα οποία ενυπάρχει¹⁰⁰⁸. Το καλό, κατά την άποψη του Reid, μπορεί να ενυπάρχει σε διάφορα πράγματα όπως στο χρώμα, το σχήμα, την κίνηση, τα νοήματα, το ύφος, τις τέχνες, τις επιστήμες, τα έργα, τα πάθη, τους χαρακτήρες. Βέβαια είναι δύσκολο να συλλάβει κάποιος, αν όχι αδύνατο, κάτι κοινό σε τόσο ανόμοια πράγματα. Παρόλα αυτά, το ίδιο όνομα αποδίδεται σε πράγματα τόσο διαφορετικά, διότι όλα γεννούν μέσα μας το αίσθημα του καλού¹⁰⁰⁹. Γενικά, κατά τον Reid, το μεγαλείο και το κάλλος είναι ποιότητες που περιλαμβάνουν κάθε τι που αρέσει στον άνθρωπο σύμφωνα με την έννοια της καλαισθησίας που υπάρχει στον άνθρωπο, την τάση να θαυμάζει κάθε τελειότητα και κάθε υπεροχή. Ωστόσο, το όριο που διαχωρίζει το μεγαλείο από το κάλλος είναι δύσκολο να προσδιοριστεί. Εν τέλει, ο Reid υποστηρίζει πως το μεγαλείο είναι το αντικείμενο του θαυμασμού και το κάλλος της αγάπης¹⁰¹⁰.

Ειδικότερα, και σε ό,τι αφορά στο τρίτο, κατά τον Reid, προσόν των ευάρεστων πραγμάτων, δηλαδή το κάλλος, ο Βράιλας εμφανίζεται λιγότερο περιληπτικός στην περιγραφή των θέσεων του Reid. Σημειώνει, λοιπόν, ότι σύμφωνα με τον Reid, το κάλλος είναι εκείνο που μπορεί να αποδοθεί κυρίως στα ηθικά προτερήματα¹⁰¹¹ που γεννούν την αγάπη και τα τρυφερά αισθήματα¹⁰¹² και ότι δευτερευόντως τούτο αποδίδεται στα νοητικά και τα αισθητά, καθώς τα τελευταία έχουν κάλλος μόνον υπό την έννοια ότι μπορούν να αποτελούν εκφραστικά σημεία ή αποτελέσματα των πνευματικών. Σύμφωνα με τον Reid, εξηγεί ο Βράιλας, «πᾶν κάλλος ἐνυπάρχει πρωτοτύπως εἰς τὰς νοητικὰς καὶ ἠθικὰς τελειότητας καὶ εἰς τὰς ἐνεργητικὰς δυνάμεις τοῦ πνεύματος· καὶ αὐτὸ τὸ ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ ὄρατοῦ κόσμου διαχυνόμενον κάλλος δὲν εἶναι εἰμὴ ἀπόρροια τῆς πρωτοτύπου ἐκείνης καλλονῆς»¹⁰¹³. Το κάλλος είναι, κατά τον Reid, έκφραση δύναμης, σοφίας και αγάπης σε όλους τους συνδυασμούς των σχημάτων και ιδιοτήτων της άψυχης ύλης, στα φυτά, στα ζώα και στον άνθρωπο, και γεννά στον άνθρωπο το αίσθημα του καλού¹⁰¹⁴.

¹⁰⁰⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 129. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 498.

¹⁰⁰⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*

¹⁰¹⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 130.

¹⁰¹¹ *Ο. π.*, σσ. 130-131.

¹⁰¹² Βλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 498 και σ. 502.

¹⁰¹³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 131. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ.499: «The sense of beauty ... is an agreeable feeling or emotion accompanied by an opinion or judgement of some excellence in the object, which is fitted by Nature to produce that feeling». Και Thomas Reid, «Essays on the intellectual powers of man», *ό. π.*, σ. 503: «I apprehend, therefore, that it is in the moral and intellectual perfections of the mind, and in its active powers, that beauty originates and dwells; and that from this as the fountain, all the beauty which we perceive in the visible world is derived».

¹⁰¹⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 131.

Εκτός από το κάλλος, ο Βράιλας εξετάζει και τις απόψεις του Reid όσον αφορά στο χαρίεν¹⁰¹⁵. Σύμφωνα με τον Reid, αν και η χάρις δεν είναι επιδεκτική ορισμού¹⁰¹⁶, δεν υπάρχει χωρίς την κίνηση του σώματος ή μέλους αυτού ή τουλάχιστον μέρους του προσώπου και χωρίς τη φυσικότητα. Οι κινήσεις του σώματος που εκφράζουν φυσικότερα τις συγκινήσεις και τα αληθή συναισθήματα αγαπητού χαρακτήρα αποτελούν την χάρη που ανάγεται και αυτή στην έκφραση¹⁰¹⁷.

Και ως προς τα παραπάνω, ο Βράιλας κάνει τις ακόλουθες παρατηρήσεις: Αφού αναγνώρισε ο Reid το απολύτως καλό ως το απολύτως αληθές, υποστηρίζει ότι το καλό υπάρχει στην υπεροχή της φύσεως των διαφόρων πραγμάτων. Από την άλλη, το πρωτοφανές, σύμφωνα με τον Reid, παρατηρεί ο Βράιλας, δεν είναι η ποιότητα του αντικειμένου αλλά η σχέση μεταξύ του αντικειμένου και του θεατού¹⁰¹⁸. Διερωτάται λοιπόν ο Βράιλας πρώτον πως είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως στοιχείο του καλού ή ως ποιότητα που μοιάζει με αυτό, εάν δεν είναι ποιότητα του αντικειμένου¹⁰¹⁹, και δεύτερον, απορεί γιατί ο Reid τοποθετεί στην ίδια γραμμή το πρωτοφανές, το μεγαλείο και το καθαυτό κάλλος και πώς δυσχυρίζεται ότι είναι αδύνατο να διατυπώσει κανείς γενικό ορισμό του καλού¹⁰²⁰. Στην άποψη δε πως το νέο και το απροσδόκητο αρέσει, ο Βράιλας απαντά πως αυτό δεν συμβαίνει πάντοτε. Διότι συχνά αρέσει το νέο, όπως αρέσει και το παλιό και το σύνηθες. Οι λόγοι που συντελούν στο να αρέσουν ή όχι, και τα δύο, παλιά και νέα, ενυπάρχουν στους συστατικούς νόμους της ανθρωπότητας και δεν έχουν τίποτε κοινό με το κάλλος¹⁰²¹. Ως προς το μεγαλείο δε, η θέση του Βράιλα είναι ότι δεν πρόκειται για ποιότητα που μοιάζει με το κάλλος αλλά συστατικό αυτού, κυρίως στα αντικείμενα της ηθικής στα οποία ιδιαιτέρως ανήκει¹⁰²². Ο Βράιλας ασκεί κριτική και στην άποψη του Reid ως προς το χαρίεν. Και σ' αυτή την άποψη επισημαίνει αντίφαση. Ενώ, κατά τον Reid, η χάρη δεν ορίζεται, ωστόσο δεν υπάρχει άνευ δύο όρων, της κίνησης και της φυσικότητας. Παρατηρεί ωστόσο ο Βράιλας πως υπάρχουν πράγματα «χαριέστατα» αν και βρίσκονται σε απόλυτη ηρεμία. Επιπλέον, η φυσικότητα μπορεί να συντείνει στο να διακρίνεται κάτι ως προς την χάρη, αλλά μόνο

¹⁰¹⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 132. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σσ. 507-508.

¹⁰¹⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 507

¹⁰¹⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

¹⁰¹⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 130. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 493 και 502.

¹⁰¹⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σ. 148.

¹⁰²⁰ *Αυτόθι*. Ο Βράιλας παρήγαγε από την ιδέα του όντος τις έννοιες του αληθούς, του αγαθού και του καλού, οι οποίες υποστήριζε ότι είναι τρεις όψεις ή μορφές του όντος. Το αληθές είναι «τὸ ὄν ἐννοηθέν ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου». Επίσης το αληθές όταν πραγματοποιείται κατά χρέος από τη θέληση είναι το αγαθό, ενώ όταν εκφράζεται «δι' ὑπεροχῆς ὄντος» από την φύση ή τον άνθρωπο είναι το καλό. Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα, ό. π.*, σσ. 166-167.

¹⁰²¹ *Ο. π.*, σ. 148.

¹⁰²² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 148.

διότι αποκαλύπτει καθαρότερα και εκφράζει τις ποιότητες και τα αισθήματα κάποιου αγαπητού χαρακτήρα. Κατά την άποψή του, η φυσικότητα είναι στοιχείο της χάρης αλλά όχι το μοναδικό¹⁰²³. Τέλος σε ό,τι αφορά στο κάλλος, ο Βράιλας δεν υπεισέρχεται εδώ σε βαθύτερη και εκτενέστερη ανάλυση των ενστάσεων του αλλά απλώς παραπέμπει στο σχετικό με το θέμα κεφάλαιο¹⁰²⁴ του *Δοκιμίου*.

Συνεχίζοντας ο Βράιλας την έκθεση των περί καλού απόψεων του Reid σημειώνει: Το αίσθημα του καλού συνίσταται, σύμφωνα με τον Reid, εκ δύο στοιχείων: α) κάποιας ευάρεστης συγκίνησης και β) κάποιας πίστης ότι στα αντικείμενα που την διεγείρουν υπάρχει κάποια τελειότητα ή κάποια πραγματική υπεροχή. Αγνοεί, ωστόσο, αν υπάρχει κάποια συνάφεια μεταξύ των δύο τούτων στοιχείων¹⁰²⁵. Η πίστη, που είναι το δεύτερο στοιχείο του αισθήματος του καλού εμπλέκει κρίση, η οποία βέβαια μπορεί να είναι αληθινή ή ψευδής, καθώς το αντικείμενο που εξετάζουμε μπορεί να έχει ή όχι την τελειότητα που του αποδίδουμε¹⁰²⁶. Το να λέει κάποιος ότι δεν υπάρχει κάλλος στα πράγματα στα οποία όλοι οι άνθρωποι το αναγνωρίζουν, είναι σαν να λέει ότι οι νοητικές μας δυνάμεις μας εξαπατούν. Όμως όχι μόνο τα κάλλη που βρίσκουμε στη φύση είναι πραγματικά, αλλά και πολλά άλλα που διαφεύγουν της ανθρώπινης διάνοιας¹⁰²⁷.

Τις περί καλού κρίσεις ο Reid τις διακρίνει σε αυτόματες και έλλογες, συνεχίζει ο Βράιλας¹⁰²⁸. Κάποια πράγματα μας προσβάλλουν αμέσως και μας φαίνονται ωραία

¹⁰²³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 149.

¹⁰²⁴ Ο Βράιλας αναφέρεται στο «Περί των αρχών του καλού», Κεφάλαιο ΙΗ, βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π. σσ. 175-192 όπου αναπτύσσει την περί καλού θεωρία του και τη συνδέει με την κεντρική και βασική θέση της φιλοσοφίας του σύμφωνα με τη οποία «πάντα τὰ ὄντα εἶναι ὑπόστασις, μορφή καὶ σχέσις ἐν τόπῳ καὶ χρόνῳ». βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π. σσ. 175-176. Με αφετηρία την παραπάνω θέση το καλόν ορίζεται ως «ὑπεροχή ὄντοῦτος» με την εξής επιχειρηματολογία: «Καὶ ἡ μὲν μορφή πάσας περιλαμβάνει τὰς κατὰ τὴν διάφορον φύσιν τῶν ὄντων διαφόρους δυνάμεις, ποιότητας καὶ ιδιότητας, τὰς ὁποίας ἐτολήσαμεν νὰ συμπεριλάβωμεν ὑπὸ τὴν κοινὴν ἐπωνυμίαν τῆς ὄντοῦτος. Επειδὴ δὲ πᾶν ὄν ἔχει τὸ τέλος του, ἡ ὄντοῦτος δὲν εἶναι εἰμὴ τὸ μέσον διὰ τοῦ ὁποίου τείνει εἰς τὸ τέλος τοῦτο καὶ τὸ πραγματοποιεῖ. Ἄλλ' ἢ πραγματοποιήσῃς αὐτὴ, ἔνεκα τῆς ἀτελείας παντὸς πεπερασμένου καὶ δημιουργήεντος κτίσματος, εἶναι μᾶλλον ἢ ἦτον πλήρης καὶ ἐντελῆς ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Αἱ δὲ ιδιότητες καὶ δυνάμεις ὅσαι, ἔνεκα τῆς ποιότητος καὶ τοῦ βαθμοῦ αὐτῶν καὶ τῆς πρὸς ἀλλήλας καὶ πρὸς τὸ τέλος ἀναλογίας καὶ ἁρμονίας, ἐκκληρουῖσιν εὐπρεπέστερον καὶ ἐντελέστερον τὸ τέλος, ἀποτελοῦσι, καθ' ἡμᾶς, τὴν ὑπέροχον ἐκείνην ὄντοῦτητα εἰς ἣν ὑφίσταται τὸ καλόν», βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 176.

¹⁰²⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, ό. π., σ. 129. Πβλ. Thomas Reid, “Essays on the intellectual powers of man”, ό. π., σ. 498.

¹⁰²⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, ό. π., σ. 499.

¹⁰²⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 129. Ο Βράιλας, άγνωστο γιατί, αποφεύγει να συμπεριλάβει στην ανάλυση του το ότι σ' αυτό το σημείο ο Reid αποδίδει την βεβαιότητα στα δεδομένα των αισθήσεων στο Θεό. «To say that there is, in reality, no beauty in those objects in which all men perceive beauty, is to attribute to man fallacious senses. But we have no ground to think so disrespectfully of the Author of our being; the faculties he hath given us are nto fallacious». Βλ. Thomas Reid, “Essays on the intellectual powers of man”, ό. π., σ. 499.

¹⁰²⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 129. Πβλ. Thomas Reid, “Essays on the intellectual powers of man”, ό. π., σ. 500.

πριν από οποιαδήποτε σκέψη. Τέτοιες κρίσεις δεν μπορούν να υποβληθούν ούτε στον συλλογισμό, ούτε στην κρίση, καθόσον προσδιορίζονται από την ίδια τη φύση, και εμείς δεν έχουμε απόλυτους κανόνες για να εκτιμήσουμε την ακρίβειά τους¹⁰²⁹. Οι έλλογες κρίσεις, αντίθετα, ορίζουν με ακρίβεια την ομορφιά ενός αντικειμένου¹⁰³⁰. Και, μολονότι το αυτόματο αίσθημα του καλού και το έλλογο διακρίνονται μεταξύ τους, οι εργασίες τους στην εφαρμογή αναμιγνύονται τόσο που είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε τα όρια της σχετικής τους έκτασης. Αυτό συμβαίνει περισσότερο, όσο η αυτόματη κρίση που από τη φύση της μεταβάλλεται γίνεται έλλογη, πράγμα το οποίο συμβαίνει όταν ανακαλύπτουμε τη μυστική τελειότητα της οποίας σύμβολο είναι το κάλλος του αντικειμένου¹⁰³¹. Επιπλέον, όπως ο Reid διακρίνει την αυτόματη αίσθηση του καλού από την έλλογη, παρατηρεί ο Βράιλας, ανάλογα διαχωρίζει και το κάλλος σε πρωτότυπο και παράγωγο¹⁰³². Ως παράγωγο ορίζεται εκείνο το οποίο αναγνωρίζουμε όταν μεταφέρουμε σε κάποιο υποκείμενο προσόν που ανήκει σε άλλο π.χ. μεταφέροντας κάποιο προσόν από το σημαινόμενο στο σημείο, από το αίτιο στο αποτέλεσμα. Έτσι το καλό και διακεκριμένο του προσώπου θεωρείται ως εικόνα ευγενούς και υψηλού ήθους¹⁰³³.

Εξετάζοντας τις παραπάνω απόψεις του Reid σχετικά με τις περί καλού κρίσεις και τις περί καλού αρχές, ο Βράιλας διατυπώνει τις εξής παρατηρήσεις.

1. Εάν οι περί καλού κρίσεις είναι πρώτες ως εκ του αισθήματος, δεν είναι πρώτες ως εκ του λόγου¹⁰³⁴.
2. Οι αρχές περί του καλού δεν μπορούν να συμπεριληφθούν μεταξύ των πρώτων αρχών αν και άμεσα παράγονται απ' αυτές¹⁰³⁵.
3. Και ο ίδιος ο Reid διαστέλλει τις αυτόματες περί καλού κρίσεις από τις έλλογες και το πρώτο καλό από το παράγωγο¹⁰³⁶.
4. Αποδεικνύεται ότι εάν το αίσθημα του καλού είναι πρώτο, αυθόρμητο, και όχι έλλογο, δεν συμβαίνει όμως το ίδιο με την περί καλού κρίση¹⁰³⁷.

¹⁰²⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σσ. 129-130. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σσ. 500-501.

¹⁰³⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 130. Πβλ. Thomas Reid, *ό. π.*, σ. 501.

¹⁰³¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

¹⁰³² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

¹⁰³³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *αυτόθι*. Πβλ. Thomas Reid, *αυτόθι*.

¹⁰³⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, *ό. π.*, σ. 148.

¹⁰³⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 148.

¹⁰³⁶ *Ο. π.*, σ. 149.

¹⁰³⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 149.

1. Αν παραδεχθεί κανείς κάποια κρίση περί του καλού, αυτή δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά σύγκριση μεταξύ του αντικειμένου και κάποιου ιδανικού προτύπου που υπάρχει στη διάνοια¹⁰³⁸.

Στο σημείο αυτό διατυπώνεται το ερώτημα πώς φθάνουμε σε μια τέτοια κρίση¹⁰³⁹. Η θέση του Reid, σημειώνει ο Βράιλας, είναι ότι κρίνουμε για το καλό σύμφωνα με μια ιδιαίτερη αίσθηση όμοια με την ηθική αίσθηση για την οποία έγινε λόγος προηγουμένως. Αντίθετα, ο ίδιος ο Βράιλας υποστηρίζει ότι οι κρίσεις περί του καλού επιτυγχάνονται με τη βοήθεια των απολύτων αρχών¹⁰⁴⁰. Συγκεκριμένα, η θέση του διατυπώνεται ως εξής: «Τεθείσης τῆς ιδέας τοῦ ὄντος μετὰ τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἀρχῶν αὐτῆς, ἐξάγομεν ἐξ αὐτῆς τὰς τρεῖς τοῦ ἀληθοῦς, τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐννοίας, τρεῖς ὄψεις μόνον οὐσας τοῦ ὄντος. Καὶ ἐπειδὴ ἡ ἐξαγωγή αὕτη γίνεται ἐκ τῶν προτέρων, διὰ μέσου πρώτων ιδεῶν καὶ ἀπολύτων ἀρχῶν, αἱ συνέπειαι αὐτῆς ἔχουσι τὴν αὐτὴν τῶν μαθηματικῶν ἀρχῶν ἐνάργειαν καὶ καθολικότητα»¹⁰⁴¹. Ἐτσι, το μόνον που μπορεί να υποστηρίξει είναι ότι «αἱ καλολογικαὶ ἀρχαὶ εἶναι καὶ αὗται καθολικαὶ καὶ ἀπόλυτοι»¹⁰⁴².

Εν κατακλείδι, ο Βράιλας υποστηρίζει πως η θεωρία του Reid περί του καλού και των περί του καλού κρίσεων είναι ατελής καθώς επίσης ασυνεπής και συγκεχυμένη¹⁰⁴³. Καταλήγει δε σε αυτό το συμπέρασμα ελέγχοντας στις περισσότερες των περιπτώσεων την ορθότητα της σύνδεσης αιτίου και αποτελέσματος στην εκφορά των επιχειρημάτων που χρησιμοποιεί ο Reid στη θεμελίωση, οργάνωση και παρουσίαση των φιλοσοφικών του θέσεων στον χώρο της Καλολογίας. Βέβαια, ο Reid κυρίως στοχεύει στο να αναδείξει την κοινωνική χρησιμότητα των καλών τεχνών. Βλέπει την τέχνη ως παιδαγωγούσα δύναμη της κοινωνίας που, όπως η γλώσσα, φαίνεται να διευκολύνει την επίλυση προβλημάτων που σχετίζονται με την γνωστική διαδικασία του νου και τη γνώση των άλλων νοήσεων¹⁰⁴⁴.

Ο Βράιλας από την άλλη μεριά, που διακρίνεται για την ακρίβεια στη διατύπωση των περί αισθητικής αντιλήψεων του, επικέντρωσε την προσοχή του όχι

¹⁰³⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 149.

¹⁰³⁹ *Αυτόθι*: «Καὶ τότε τὸ ζήτημα εἶναι ἐὰν ἔχωμεν τὸν τύπον τοῦτον ἔμφυτον, ὡς ἐπίστευον οἱ Πλατωνικοί, ἢ ἐὰν σχηματίζωμεν αὐτὸν βοηθούμενοι ὑπὸ τῶν ἀπολύτων ἀρχῶν, ἢ, τελευταῖον, ἐὰν κρίνωμεν περὶ τοῦ καλοῦ κατὰ τινὰ ἰδιαιτέραν αἴσθησιν ὁμοίαν μὲ τὴν ἠθικὴν αἴσθησιν, τὴν ὁποίαν παραδέχονται τινες τῶν φιλοσόφων, καὶ αὐτὸς ὁ Ρεΐδης». Η υπογράμμιση του Βράιλα.

¹⁰⁴⁰ *Αυτόθι*: «Τὸ δεῦτερον φαίνεται εἰς ἡμᾶς τὸ ἀληθές».

¹⁰⁴¹ *Αυτόθι*.

¹⁰⁴² *Αυτόθι*.

¹⁰⁴³ *Αυτόθι*: «Τὸ μέρος τοῦτο τῆς θεωρίας τοῦ Ρεΐδου εἶναι τὸ πλέον ἀσυνεπὲς καὶ συγκεχυμένον».

¹⁰⁴⁴ Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, *Η Γνώσιθεωρητική Θεμελίωση της Αισθητικής του Thomas Reid*, ὁ. π., σσ. 159-160.

μόνο στο να αναλύσει την έννοια του καλού αλλά και να εξετάσει τις δυνάμεις με τις οποίες το καλό ορθώνεται και γίνεται αντιληπτό, πράγματα που πέτυχε διαθέτοντας ιδιαίτερο δυναμισμό και ενότητα σκέψης¹⁰⁴⁵. Πάντως και οι δύο στοχαστές αντιμετώπιζουν την Αισθητική-Καλολογία ως αναπόσπαστο μέρος της Φιλοσοφίας και την εντάσσουν στην ανάπτυξη των φιλοσοφικών του συστημάτων¹⁰⁴⁶.

Η ιδέα της σχετικότητας του καλού σε ένα δεδομένο χώρο-χρονικό πλαίσιο, ειδικά όταν οι συνέπειες μιας πράξης δεν δύνανται να προβλεφθούν, ίσως θα πρέπει να αναζητηθεί. Αν το καλό και διακεκριμένο του προσώπου θεωρείται ως εικόνα ευγενούς και υψηλού ήθους, αυτό συμβαίνει λόγω μιας ορισμένης ηθικής κωδικοποίησης σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο. Οτιδήποτε άλλο θα αγνοούσε τους κανόνες της κοινής λογικής, καθώς θα αποστερούσε από την επαγωγική σκέψη τους περιβαλλοντικούς-συστημικούς προσδιοριστές της και τροποποιητές τους. Η έννοια αυτή των επιδράσεων-τροποποιήσεων απουσιάζει από το έργο το Βράιλα, που δέχεται μια μονοδιάστατη σύνδεση αιτίου αποτελέσματος. Ένα ίδιο αποτέλεσμα μπορεί να προέρχεται από το ίδιο αίτιο, αλλά η παρουσία τροποποιητών, αλλάζει την εικόνα. Αν βρέχει, θα βραχώ, εκτός αν έχω ομπρέλα, συνεπώς ένας συνδυασμός προβλέψιμων και αναπάντεχων συνθηκών μπορεί να τροποποιήσει τη δράση του πρωταρχικού αιτίου. Επίσης, ένα ίδιο αποτέλεσμα θα μπορούσε να προκληθεί με διαφορετικούς τρόπους, ίσως γι' αυτό ο Reid δε δεσμεύεται από τις βασικές αρχές και αντιλαμβάνεται, έστω και χωρίς να το δηλώνει πανηγυρικά, ότι οι πρώτες αρχές μπορεί να είναι περισσότερες, καθώς μπορεί να υπάρχει εγγενής δυσκολία στον καθορισμό του πρώτου και του παράγωγου. Το επιχείρημα του Βράιλα είναι μονοδιάστατο και δεν λαμβάνει υπόψη εξωτερικούς παράγοντες, ενώ ο Reid αναλύει τις συνθήκες. Αντίθετα, ο Βράιλας είναι εξαντλητικός στην αναζήτηση της σχέσης αιτίου και αποτελέσματος, εν μέρει πιθανόν επειδή μια πιο «χαοτική προσέγγιση» θα οδηγούσε στην κατάρρευση του συστήματός του. Όμως αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκην ότι η ερμηνεία είναι μοναδική.

Γενικά στην κριτική της θεωρίας του Reid, ο Βράιλας ξεδιπλώνει τις φιλοσοφικές του αρετές, αλλά δεν κατορθώνει να εξαλείψει εντελώς κάποιες αδυναμίες

¹⁰⁴⁵ Βλ. Ανδρέας Μάνος, *Η Αξιολογία του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη*, ό. π., σ. 90.

¹⁰⁴⁶ Η Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη σημειώνει: « Το γεγονός ότι η καλαισθησία απέβη κατά τον 18^ο αιώνα κυρίαρχη έννοια της αισθητικής υπήρξε συνέπεια μιας τάσης της εποχής να ακολουθήσει μια φιλοσοφική ενατένιση των φαινομένων της τέχνης» και παραπέμπει στο : W. J. Hipple, *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque in Eighteenth Century Aesthetic Theory*, Carbondal, III, Southern Illinois University Press, 1957, σ. 307 κ.ε.. Προσθέτει δε ότι σύμφωνα με τον Crane «στη νεοκλασσική λογοτεχνική κριτική παρατηρείται εξύψωση του φιλοσόφου, νοούμενου ως διερευνητή του ανθρωπίνου πνεύματος, υπεράνω του καλλιτέχνη ή του κριτικού». Βλ. R. S. Crane, "English Neoclassical Criticism: An outline Sketch", *Critics and Criticism, Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, (1952), σσ. 372-388. Η αναφορά της Γλυκοφρύδη. Βλ. Αθανασία Γλυκοφρύδη- Λεοντσίνη, ό. π., σ. 302.

στην ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας του. Ο Reid, ως εκπρόσωπος της Σκωτικής σχολής, έχει επηρεάσει έντονα τον Βράιλα και έχει αποσπάσει ευμενή σχόλια από εκείνον. Η οργάνωση των επιχειρημάτων τους, τα οποία και θεμελιώνονται πάνω στις πρώτες αρχές παρουσιάζει πολλά κοινά σημεία. Η μετριοπάθεια στην προσέγγιση των ζητημάτων, η επαγωγική σκέψη, η ταξινόμηση των εννοιών, η συστηματικότητα, η παρατήρηση και η προσπάθεια αναζήτησης της καθολικότητας των αρχών και της ενότητας της σκέψης αναδεικνύονται ως κοινά σημεία. Ωστόσο, ο Βράιλας δε φείδεται στην κριτική του, η οποία αποσκοπεί στην επάνοδο των ιδεών του Reid στην τάξη, η οποία, σε συνδυασμό με την εξαντλητική επαγωγική σκέψη, οδηγεί στην απόδειξη του όντος, πράγμα που ο φιλόσοφος επιζητεί αγωνιωδώς, αφού χωρίς την ύπαρξη αυτού η παγκόσμια τάξη διασαλεύεται όπως και ο προορισμός του ανθρώπου. Μοιάζει δηλαδή σαν να υποστηρίζει ότι το ον πρέπει να υπάρχει και εμείς οφείλουμε να το βρούμε, ενώ ο Reid περιγράφει και αναλύει τον κόσμο προσπαθώντας να καταλάβει με τον κοινό του αυτό που υπάρχει και είναι προσιτό στις αισθήσεις χωρίς να το στρατεύει σε συγκεκριμένο προορισμό.

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

4. Συμπεράσματα

Στην παρούσα διατριβή εξετάζεται η κριτική αποτίμηση φιλοσοφικών συστημάτων από τον Πέτρο Βράιλα Αρμένη, με στόχο να αξιολογηθεί η γενικότερη κριτική σκέψη του φιλοσόφου. «Στη φιλοσοφική γλώσσα», όπως προαναφέρθηκε¹⁰⁴⁷, «κριτική (αντίθετα προς τη δογματική), ονομάζεται η σκέψη που, πριν παραδεχθεί μιαν αλήθεια, απ' οπουδήποτε κι αν προβάλλεται και με οποιαδήποτε διακόσμηση κι αν παρουσιάζεται, ζητεί και εξετάζει τους τίτλους της, για να βεβαιωθεί ότι το κύρος της το παίρνει αποκλειστικά και μόνο από τη δική της αξία και όχι από κάποια άλλη, άσχετη προς τη φύση της, σκοπιμότητα»¹⁰⁴⁸. Επιπλέον, «η κριτική σκέψη οφείλει τη δύναμή της στον αμείλικτο έλεγχο και αυτοέλεγχο που ασκεί για να εξακριβώσει τα όρια της βέβαιης γνώσης»¹⁰⁴⁹. Δεχόμενοι αυτές τις θέσεις, στην παρούσα διατριβή διερευνούμε το κατά πόσο ο φιλοσοφικός λόγος του Βράιλα, ο οποίος αυτό-προσδιορίζεται ως εκλεκτικός φιλόσοφος, πέτυχε να υπερβεί τις εγγενείς δυσκολίες του φιλοσοφικού, θρησκευτικού και κοινωνικο-πολιτικού πλαισίου της εποχής του, ώστε να αξιώνει να θεωρείται κριτικός. Επίσης, το γεγονός ότι ο φιλόσοφος φιλοδοξεί να συγκροτήσει φιλοσοφικό σύστημα επιβάλλει το να συζητηθεί ο βαθμός της κριτικής δύναμης του λόγου του, διότι προκύπτει το θέμα της διεκδίκησης της «αλήθειας», ένα ζήτημα που θέτει σε αμφισβήτηση την πιθανότητα άρτιας ανάπτυξης της κριτικής σκέψης. Υπό αυτό το πρίσμα και από την ανάλυση των ευρημάτων της παρούσας μελέτης με βάση τα ερευνητικά ερωτήματα-κριτήρια¹⁰⁵⁰ που τέθηκαν εξ αρχής προέκυψαν τα ακόλουθα συμπεράσματα.

Ως πρώτο κριτήριο ετέθη το εάν ο φιλόσοφος καθιστά από την αρχή σαφή τη στόχευσή του και το εάν δηλώνεται ο σκοπός της φιλοσοφικής αναζήτησής του. Με βάση αυτό το κριτήριο παρατηρούμε τα εξής:

Ο Βράιλας υιοθετεί τη μέθοδο του εκλεκτισμού πεπεισμένος ότι αυτή είναι η κατ' εξοχήν μέθοδος για ασφαλή πορεία στην αναζήτηση ορθών απαντήσεων στα θεμελιώδη φιλοσοφικά ερωτήματα που αφορούν στην εξακρίβωση της αλήθειας σχετικά με το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης, το πραγματικό ή το ενδεχόμενο του εξωτερικού κόσμου, την ύπαρξη του Θεού. Η πρόθεσή του φαίνεται

¹⁰⁴⁷ Βλ. παρούσα διατριβή, σ. 21.

¹⁰⁴⁸ Βλ. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Γνωσιολογία, ό. π.*, σ. 11

¹⁰⁴⁹ *Αυτόθι*.

¹⁰⁵⁰ Βλ. παρούσα διατριβή, σσ. 29-30.

να είναι ειλικρινής, καθώς εναγωνίως επανέρχεται στα ίδια θέματα καθ' όλη τη διάρκεια της φιλοσοφικής διαδρομής του, εκφράζοντας όλο και περισσότερη βεβαιότητα για τις θέσεις του. Δεδομένης της διακινδύνευσης της διανοητικής πρακτικής των διαφωτιστών που εκτυλίσσεται μεταξύ της απόρριψης της «αυθεντίας» και την αξίωση της «ελευθεροφροσύνης»¹⁰⁵¹, ο Βράιλας αρνείται να εμπλακεί στην σύγκρουση «παλαιών» - «νεωτέρων» όπως αυτή διαμορφώνεται στη θεματική της «αυθεντίας» και ταυτόχρονα δεν μπορεί να ενταχθεί στους «ελευθερόφρονες», αν και αξιώνει να παράξει αυτοδύναμο φιλοσοφικό λόγο απηλλαγμένο από προκαταλήψεις και πλάνες. Επιχειρεί να αποφύγει τον δογματισμό αλλά και τον άκρατο σκεπτικισμό και υπό αυτήν την έννοια συμπλέει με τον Βούλγαρη που υποστηρίζει ότι ο φιλόσοφος έχει την υποχρέωση «τῷ ὑγιῇ καὶ ὀρθῷ πείθεσθαι λόγῳ»¹⁰⁵². Έχοντας ως επιδίωξη την ανεύρεση της αλήθειας η οποία ορίζεται ως «ἡ σαφῆς καὶ πλήρης γνῶσις τῶν ὄντων καθ' ὅλα τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεώς των καὶ κατὰ τὴν ὁλότητα τῶν πρὸς ἄλληλα σχέσεων»¹⁰⁵³, δεσμεύεται να ασκήσει την κριτική του εντοπίζοντας τις πλάνες στις οποίες επέπεσαν προγενέστεροι φιλόσοφοι με την σχολαστική παρατήρηση και τη σωστή εφαρμογή της επαγωγής και του συλλογισμού αφού, όπως διατείνεται, «ἡ πλάνη ἄλλο δὲν εἶναι εἰμὴ τὸ σκότος καὶ ἡ ἀτέλεια τῆς γνώσεως, τὰ ὅποια πηγάζουσιν ἢ ἀπὸ τὴν ἀτέλειαν τῆς παρατηρήσεως, ἢ ἀπὸ τὰ ἐλλείμματα τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ συλλογισμοῦ»¹⁰⁵⁴.

Ο Βράιλας ευθέως εξηγεί στα «Προλεγόμενα» του *Δοκιμίου* ότι, ακόμη και αν ο φιλόσοφος πλανάται ως προς τα συμπεράσματα στα οποία οδηγείται, οφείλει να λέγει την αλήθεια «κατὰ τὸ σημεῖον τοῦλάχιστον ἀφ' οὗ ὀρμᾶται»¹⁰⁵⁵. Ωστόσο, ενώ φαίνεται ότι και αυτή η δήλωση της αφετηρίας του φιλοσοφικού στοχασμού αναγνωρίζεται ως εγγύηση γνησιότητας της στάσης του εκάστοτε φιλοσόφου, και ενώ κατά τον ίδιο τον φιλόσοφο αρχή της αλήθειας είναι η «ἡ πλήρης καὶ ἀπροκάλυπτος ἔρευνα καὶ σκέψις»¹⁰⁵⁶ και αντίστοιχα αρχή της πλάνης «ἡ πρόληψις, ἡ ἐπιπόλαιος καὶ ἀτελής ἐξέτασις καὶ τὸ ἀποκλειστικὸν πνεῦμα»¹⁰⁵⁷, το ανωτέρω αμέσως αναιρείται αν λάβει κάποιος υπόψη του την εκδήλωση της δικής του βεβαιότητας ότι «προπαίδευσις καὶ ἐπαλήθευσις τῆς θρησκείας ἢ φιλοσοφία ὀφείλει νὰ ἀποδείξῃ ὅ,τι ἡ θρησκεία ἐπιβάλλει

¹⁰⁵¹ Βλ. Παναγιώτης Νούτσος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός, ὁ. π.*, σ. 81.

¹⁰⁵² Βλ. Ευγένιος Βούλγαρης, *Λογικὴ ἐκ παλαιῶν τε καὶ νεωτέρων συνερανοσθεῖσα*, Λειψία, 1766, σ. 61.

¹⁰⁵³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 19.

¹⁰⁵⁴ *Αυτόθι* και Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 2, σ. 315.

¹⁰⁵⁵ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 19.

¹⁰⁵⁶ *Αυτόθι*.

¹⁰⁵⁷ *Αυτόθι*.

εις την πίστιν»¹⁰⁵⁸. Κατά συνέπεια, αν και δεσμεύεται εξ αρχής ότι η προσπάθεια του στρέφεται προς την αποφυγή των προκαταλήψεων που οδηγούν σε δογματισμούς, η άποψή του ότι «ή ἀληθής θρησκεία πρέπει νὰ συμφωνῆ κατὰ πάντα μετὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν»¹⁰⁵⁹ υποσκάπτει ευθύς εξ αρχής την ὅποια πρόθεση του φιλοσόφου νὰ αρθρώσει ανεξάρτητη ἔρευνα ατομικοῦ λόγου.

Ὅσον αφορά στην αντικειμενικότητα και τη σφαιρικότητα της κριτικῆς του Βράιλα, που εἶναι το δεύτερο κριτήριον που θέσαμε στην ἔρευνά μας, φαίνεται ὅτι παρά τη σχολαστικὴ ἀνάπτυξη της επιχειρηματολογίας του, ὁ φιλόσοφος δεν κατορθώνει νὰ αποφύγει μεροληπτικὲς τοποθετήσεις. Ἡ κριτικὴ του περιορίζεται μόνο σε φιλοσόφους με θεωρίες συγγενεῖς προς τὴ δική του και ἀπὸ τους ὁποίους ἔχει εμφανῶς ἐπηρεαστεῖ¹⁰⁶⁰ και ἡ ἔκταση της και τὸ βάθος της σχετίζεται με τὸν διαφοροτικὸ βαθμὸ διαφορᾶς ἀπὸ αυτές. Αποφεύγει νὰ ἀναλάβει μια διαλεκτικὴ κριτικὴ συστημάτων που διαφέρουν ριζικὰ ὡς προς τὶς θέσεις τους ἀπὸ τὶς δικές του¹⁰⁶¹. Ἀλλὰ εἶναι ἀραγε ἐφικτὴ μια αντικειμενικὴ κριτικὴ, ὅταν ἡ ἀντίθεση των ἀπόψεων εἶναι ριζικὴ¹⁰⁶²; Στὴ διαλογικὴ συνάντησή του με συγκεκριμένους φιλοσόφους, ἡ κριτικὴ του ἀφορᾶ κυρίως στὴν ἀπὸ μέρους τους ἐπιλογὴ της μεθόδου και τὴν σωστὴ ἐφαρμογὴ της γιὰ τὴν ἀνακάλυψη των ἀπολύτων ιδεῶν και ἀρχῶν¹⁰⁶³. Ἡ κριτικὴ που ἀσκεῖ, μπορεῖ νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἓνα βαθμὸ ἀντικειμενικῆς, ὑπὸ τὴν ἐννοια ὅτι δεν παραλείπει νὰ τονίσει τὶς ἀρετές των συστημάτων τους. Ὡστόσο, τὸ κυρίως ἐνδιαφέρον του ἐπικεντρώνεται στὶς ἀδυναμίες τους και, διενεργώντας ἐξονυχιστικὸ ἔλεγχο των επιχειρημάτων των φιλοσόφων που ἐξετάζει, συχνὰ ἐντοπίζει ὀρθῶς κενὰ στους συλλογισμούς τους και ἀντιφάσεις, πράγματα που δείχνει φιλοσοφικὴ και κριτικὴ δεινότητα. Παρόλα αυτά, παρατηρεῖται ὅτι ἡ κριτικὴ του ἐξαντλεῖται στα σημεῖα ἐκεῖνα των θεωριῶν των ἄλλων φιλοσόφων που σχετίζονται με τὶς δικές του θέσεις. Γιὰ παράδειγμα, στὴν ἀνάλυση της φιλοσοφίας του Πλάτωνα ἡ κριτικὴ του ἔχει ὡς στόχο νὰ ἀναδείξει τὴν ὀρθότητα της σύλληψης της θεωρίας περὶ των Ἰδεῶν ἀλλὰ και τὶς

¹⁰⁵⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 16.

¹⁰⁵⁹ *Αυτόθι*.

¹⁰⁶⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σσ. 62-63: «Τεθέντος τοῦ πίνακος τῶν καθ' ἡμᾶς ἀπολύτων ιδεῶν και ἀρχῶν, ἵνα ἐξετάσωμεν μετ' ὅλην τὴν ἀκρίβειαν τὰ περὶ τούτου φιλοσοφικὰ συστήματα, ἔπρεπε πρῶτον νὰ διαιρέσωμεν αὐτὰ εἰς δύο κλάσεις, διαστέλλοντες τὰ ἀρνούμενα τὴν ὑπαρξίν τοιοῦτων ιδεῶν και ἀρχῶν ἀπὸ τὰ παραδεχόμενα αὐτάς, και νὰ ἐρευνήσωμεν ἔπειτα ποῖαί τινες εἶναι αἱ ιδεαὶ και αἱ ἀρχαί, ὅσας ἕκαστον αὐτῶν παραδέχεται».

¹⁰⁶¹ «Ἀλλ' ὡς πρὸς τὰ πρῶτα, ἔνεκα τῆς καταστάσεως εἰς τὴν ὁποίαν εὐρίσκονται τὴν σήμερον αἱ φιλοσοφικαὶ μελέται, και τῆς μεθόδου δι' ἧς προέβημεν ἄχρι τοῦδε εἰς τὴν ζήτησίν μας, εἶναι ἴσως περιττὸν νὰ λαλήσωμεν περὶ αὐτῶν ἐνταῦθα». *Αυτόθι*.

¹⁰⁶² Ὁ Τοντόροφ σημειώνει ὅτι ἡ διαλογικὴ κριτικὴ εἶναι ἀδύνατη ὅταν ὑπάρχει ἀπόλυτη ταύτιση ἀπόψεων ἀλλὰ και ὅταν ἡ ἀντίθεση εἶναι ριζικὴ. Βλ. Τσβετάν Τοντόροφ, *ὁ. π.*, σ. 247.

¹⁰⁶³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, *ὁ. π.*, σσ. 62-63.

αδυναμίες της θεωρίας αυτής ως προς την ανάλυση «τοῦ μηχανισμοῦ τῆς διανοίας»¹⁰⁶⁴, ενώ στην κριτική του στο σύστημα του Αριστοτέλη επικεντρώνεται στην ανάδειξη της λογικής αλλά και την αποδοχή ή μη εκ μέρους του της ύπαρξης εμφύτων ιδεών και αρχών¹⁰⁶⁵.

Συχνά η κριτική του γίνεται σχολαστική όπως είναι για παράδειγμα εκείνη που αναπτύσσει αναφορικά με την καρτεσιανή αμφιβολία. Εάν αντιπαραβάλλουμε τη βραϊλιανή ανασκευή του καρτεσιανού *cogito* με τις ερμηνείες που διευτώθηκαν για το περιεχόμενό του στην πορεία της ιστορίας της φιλοσοφίας (χωρίς να ισχυριζόμεθα ότι τις εξαντλήσαμε), θα μπορούσε να λεχθεί ότι ο φιλόσοφος περιορίζεται κυρίως στον τρόπο με τον οποίο εκφέρεται το *cogito*, χωρίς να επιχειρεί οποιαδήποτε εμβριθέστερη ανάλυση της συγκεκριμένης φράσης ενταγμένης στο καρτεσιανό σύστημα ως όλο. Είναι αυτό ένα ενδεικτικό παράδειγμα ότι η κριτική του Βράιλα είναι επιλεκτική και εστιάζεται κυρίως σε σημεία που περιέχουν, κατά την ερμηνεία του, αδυναμίες, ελπίζοντας ότι έτσι ενισχύεται και προβάλλεται η αξιοπιστία της εκ μέρους του εφαρμογής της αναλυτικής ψυχολογικής μεθόδου. Τέλος, η φράση του περί «ἀγνόησης τῶν ἀπόψεων τῶν ὑπερασπιστῶν τοῦ Descartes ὡς πρὸς τὴν ἐγκυρότητα τοῦ *cogito ergo sum*»¹⁰⁶⁶, υποκρύπτει ένα φιλοσοφικό «θράσος», ίσως αναγκαίο για την αποφυγή εισαγωγής «δαιμονίων», αλλά μάλλον ασύμβατο με την εκλεκτική προσέγγιση. Η στάση αυτή αναιρεί στην ουσία την ίδια τη θεώρησή του καθιστώντας επιφυλακτικό τον μελετητή στο να αποφανθεί ότι η κριτική του Βράιλα είναι αντικειμενική και σφαιρική.

Το τρίτο κατά σειρά κριτήριο που ετέθη για την εξέταση του κριτικού λόγου του Βράιλα είναι το κατά πόσο θεμελιώνει τις απόψεις του με λογικά και έγκυρα επιχειρήματα. Αναμφίβολα, ο Βράιλας όταν αναπτύσσει τη θεωρία του αλλά και όταν διαλέγεται με τους φιλοσόφους στους οποίους επιλέγει να ασκήσει την κριτική του, αναπτύσσει λόγο φιλοσοφικό που στηρίζεται αποκλειστικά σε φιλοσοφικά επιχειρήματα με τα οποία στοχεύει είτε να αποδείξει τι είναι αληθές και τι ψευδές είτε να αποκαλύψει λογικά παράδοξα και λογικά κενά στο περιεχόμενο των αντίπαλων απόψεων με την «εἰς ἄτοπον ἐπαγωγή». Και πράγματι επιτυγχάνει πολλές φορές να διατυπώσει εύστοχες παρατηρήσεις όπως για παράδειγμα, όταν επισημαίνει ότι «τὸ νὰ παραδέχηται τις, ὡς ὁ Ρεΐδης, ἠθικὴν αἴσθησιν καὶ ἀπόλυτον ἠθικὴν εἶναι φανερά

¹⁰⁶⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σ. 71.

¹⁰⁶⁵ *Αυτόθι*.

¹⁰⁶⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, ὁ. π., σ. 25.

αντίφασιν»¹⁰⁶⁷ ή όταν υποστηρίζει ότι «ή φυσικότητα είναι στοιχείο τῆς χάριτος»¹⁰⁶⁸ αλλά «τοῦτο δὲν εἶναι τὸ μόνον»¹⁰⁶⁹ στη συζήτηση για την άποψη του Reid ως προς το «χαρίεν».

Ωστόσο, παρόλη την σχολαστική επιμέλεια, τη συστηματικότητα και την προσήλωσή που επιδεικνύει στον έλεγχο της ορθότητας των συνεπαγωγών του, ο λόγος του εμφανίζει αδυναμίες ως προς τη συνάφεια και τη συνοχή των επιχειρημάτων και τα επιχειρήματά του συχνά είναι μεν λογικά, δεν είναι όμως πάντοτε έγκυρα. Για παράδειγμα, εξάγει το συμπέρασμα ότι «ή πίστις δὲν δύναται νὰ ἦναι εἰμὴ πρᾶξις ἀναγκαία τοῦ λόγου»¹⁰⁷⁰ εκ του ότι «ή πίστις εἶναι εἶδος βεβαιότητος»¹⁰⁷¹ και επειδή «ή ἀνωτάτη βεβαιότης ἀνήκει εἰς τὰς ἐννοίας καὶ τὰς ἀρχὰς τοῦ λόγου»¹⁰⁷². Επίσης, στην απόδειξη¹⁰⁷³ ότι το κακό είναι χαρακτηριστικό γνώρισμα ενός πεπερασμένου κόσμου και όχι του απείρου που «εἶναι ιδιότης τοῦ Θεοῦ» στηρίζεται στην προκειμένη ότι ο Θεός υπάρχει, συμπέρασμα που εξήγε ο ίδιος εφαρμόζοντας την αρχή της αιτιότητας στην ιδέα του όντος. Και εν προκειμένω, το επιχειρήμα του είναι λογικό, αφού, αν το κακό ήταν γνώρισμα όχι μόνο του πεπερασμένου κόσμου αλλά και του απείρου, αυτό θα συνεπάγετο «τὴν ιδέα δύο ἀπείρων», πράγμα αδύνατο. Δεν είναι όμως έγκυρο, αφού η προκειμένη «ὁ Θεός εἶναι ἄπειρος» εκλαμβάνεται ως αληθής και όχι, τουλάχιστον, πιθανή.

Γενικά η προτίμηση στη χρήση τελείων επαγωγών σε βάρος των ατελών αποδεικνύει ως ένα βαθμό την τάση του φιλοσόφου να αποπειράται να συστηματοποιήσει γνώσεις και αλήθειες παρά να ανοίξει νέους δρόμους σε νέες γνώσεις. Είτε εξ ανάγκης, είτε επειδή παραμένει στρατευμένος στη χριστιανική θρησκεία, αρνείται να φωτίσει σφαιρικά τα ζητήματα και γίνεται παράδοξα εκλεκτικός στην ίδια τη σκέψη του, επιλέγοντας να κρατήσει στα επιχειρήματά του ό,τι δεν αντιτίθεται στο θρησκευτικό δόγμα, αισθανόμενος την υποχρέωση να αποδείξει τον χριστιανικό Θεό. Πόσο η πίστη μπορεί να υποχωρήσει για να αφήσει ελεύθερο το πεδίο στον ορθό λόγο όταν ο φιλόσοφος διακηρύσσει ότι «ο Θεός ηθέλησεν πλησίον της θρησκείας να υπάρχη και φιλοσοφία, πλησίον της πίστεως και της παραδόσεως να υπάρχη και η ανεξάρτητος έρευνα του ατομικού λόγου; Ή ακόμη πόσο πλησίον είναι στο να μην διακρίνει λογικά άλματα όταν υποστηρίζει ότι «προπαίδευσις καὶ

¹⁰⁶⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά έργα*, 1, σ. 150.

¹⁰⁶⁸ *Ο. π.*, σ. 149.

¹⁰⁶⁹ *Αυτόθι*.

¹⁰⁷⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σ. 76.

¹⁰⁷¹ *Αυτόθι*.

¹⁰⁷² *Αυτόθι*.

¹⁰⁷³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Β, σ. 123.

ἐπαλήθευσις τῆς θρησκείας ἢ φιλοσοφία ὀφείλει νὰ ἀποδείξῃ ὅ,τι ἡ θρησκεία ἐπιβάλλει εἰς τὴν πίστιν» καὶ ὅτι «περὶ τὰ αὐτὰ ζητήματα ἀσχολουμένη εἰς ὅσα ἀφορᾷ καὶ ἡ θρησκεία, ἂν ὄχι τὴν αὐτὴν ἀρχὴν καὶ τὰ αὐτὰ μέσα, ἔχει ὁμῶς τὸν αὐτὸν σκοπὸν καὶ τὸ αὐτὸ τέλος»¹⁰⁷⁴; Ὅταν δε καταλήγει πῶς «ἡ ἀληθὴς θρησκεία πρέπει νὰ συμφωνῇ κατὰ πάντα μὲ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν, καὶ ὅτι δὲν δύναται νὰ ἡσυχάσῃ ἢ ἀνθρωπότης εἰμὴ διὰ τῆς πλήρους ἁρμονίας τῆς πίστεως καὶ τοῦ ὀρθοῦ λόγου»¹⁰⁷⁵ δίδει ἐρεῖσμα στὸν μελετητὴ του νὰ εἶναι καχύποπτος ἀπὸ τὴν ἀρχὴ κιάλας τῆς ἐρευνᾶς του. Διαπιστώνονται λοιπὸν ἀντιφάσεις καὶ λογικὰ ἄλματα κατὰ τὴν ἀνάπτυξη τῶν φιλοσοφικῶν του θέσεων;

Παρόλη τὴν προσπάθεια νὰ ἐφαρμόσει σωστά καὶ με συνέπεια τὸν ὀρθὸ λόγον, ὁ Βράιλας συχνὰ πίπτει σε ἀντιφάσεις. Χαρακτηριστικὸ παράδειγμα ἀντίφασης εἶναι ἡ θέση του στὸ ζήτημα περὶ τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ. Παρατηρεῖται πῶς ἄλλοτε ἐπιχειρεῖ τὴν ἀπόδειξη τῆς ὑπαρξῆς τοῦ Θεοῦ με τὴν ἐφαρμογὴ τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος καὶ τῆς τελεότητος¹⁰⁷⁶ καὶ ἄλλοτε υποστηρίζει ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἀνώτερος πάσης ἀποδείξεως¹⁰⁷⁷. Γενεσιουργὸς αἰτία τῶν τρόπων τινὰ ἀντιφάσεών του εἶναι σε προκεχωρημένο βαθμὸ ἡ πίστις του στὸν Θεὸ ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπογνῆ του γιὰ τὴν πίστις που δὲν εἶναι βίωμα ἀλλὰ «πρᾶξις ἀναγκαία αὐτοῦ τοῦ λόγου»¹⁰⁷⁸. Ἀλλὰ καὶ ὡς πρὸς τὴν πίστις πίπτει σε ἀντιφάσεις, ἀφοῦ τὸν κλονισμὸ τῆς πίστεως ἀποδίδει στὴν «ἀτέλεια τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος»¹⁰⁷⁹ καὶ ὁ μόνος τρόπος που ἐξασφαλίζει τὴν ἐνδυνάμωσίν της εἶναι ἡ «ὀρθὴ χρῆσις καὶ ἐξάσκησις τοῦ ἀνθρωπίνου λόγου»¹⁰⁸⁰. Ἡ ἀντίφασις ἐγκεῖται στὸ ὅτι ὁ φιλόσοφος καταφεύγει στὸν λόγον, γιὰ νὰ ἀντιμετωπίσει προβλήματα που ἡ ἀνεπάρκεια τοῦ ἴδιου τοῦ λόγου γεννᾷ.

Πέρα ἀπὸ τὶς ἀντιφάσεις, διαπιστώνονται ἐπίσης λογικὰ ἄλματα καὶ ἀνακολουθίες που εἴτε παραμένουν ἀπαρατήρητα ἀπὸ τὸν φιλόσοφον εἴτε ἐνῶ διαπιστώνονται, δὲν δίδονται γι' αὐτὰ πειστικὲς ἐξηγήσεις. Γιὰ παράδειγμα, στὴ συζήτηση τοῦ θέματος τῆς ἐφαρμογῆς τῆς ἐννοίας τοῦ καθήκοντος μὲσω μιᾶς «ἠθικῆς αἴσθησις», ὅπως υποστηρίζει ὁ Reid, ὁ Βράιλας ἀμφισβητεῖ τὴν ἐγκυρότητα τῆς αἴσθησις γιὰ τὴν τεκμηρίωση τῶν ἠθικῶν ἀληθειῶν μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ αἴσθησις ὑπόκειται σε ἀτομικὲς διαφορὰς καὶ ἀστάθειες. Ἀντὶ αὐτῆς προτείνει τὸν λόγον ὡς ἐγγυητὴ τῶν ἠθικῶν ἀληθειῶν μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι «μόνος ὁ λόγος εἶναι ἐν πᾶσιν ὁ

¹⁰⁷⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 16.

¹⁰⁷⁵ *Αὐτόθι*.

¹⁰⁷⁶ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σσ. 46, 50

¹⁰⁷⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σ. 146.

¹⁰⁷⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4Α, σ. 76.

¹⁰⁷⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 4Β, σ. 25.

¹⁰⁸⁰ *Αὐτόθι*.

αυτός»¹⁰⁸¹, εκδοχή που αποτελεί λογικό άλμα. Επίσης, στην περίπτωση της ανάλυσης¹⁰⁸² της ιδέας του όντος, ενώ έχει ήδη χαρακτηρίσει την ιδέα του όντος ως την «πασῶν ἀπλουστάτη»¹⁰⁸³, στη συνέχεια όταν ο ίδιος ερωτά: «ἐὰν ἡ ἰδέα τοῦ ὄντος ἦναι ἡ ἀπλουστέρα ... πῶς ἐπιδέχεται ἀνάλυσιν; Πῶς δύναται νά περιέχη ἄλλα στοιχεῖα ἀπλούστερα καί ἄλλας ιδέας;»¹⁰⁸⁴ η απάντηση που δίδει ότι «εἶναι σχετικῶς ἡ ἀπλουστέρα, ἀλλ' αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀπλῆ»¹⁰⁸⁵, δεν είναι πειστική.

Επίσης, κατά τη διατύπωση των επιχειρημάτων του, παρατηρείται ασυνέπεια ως προς τη χρήση των εννοιῶν ὅπως, για παράδειγμα, συμβαίνει με τους ὀρους «ἐννοια», «ἰδέα» και «στοιχεῖο» που χρησιμοποιούνται χωρίς σαφὴ διάκριση μεταξύ τους, ὅπως εδείχθη ανωτέρω¹⁰⁸⁶, ἢ γίνεται αναφορά σε ἕναν «ἀναγκαῖο καὶ μυστηριώδη νόμο τῆς διανοίας»¹⁰⁸⁷, χωρίς να θεωρεῖται ἀναγκαῖο αὐτό να τεκμηριωθεῖ. Τίθεται λοιπὸν τὸ ερώτημα: Αφήνει περιθώρια ἀμφιβολίας στην ορθότητα καὶ ἐγκυρότητα των συμπερασμάτων του; Καὶ ως προς αὐτό, μπορεῖ να υποστηριχθεῖ ὅτι ἐκφράζεται πάντοτε με βεβαιότητα για τὴν ορθότητα των επιχειρημάτων του. Για παράδειγμα, ἀν καὶ προχωρᾶ σταδιακὰ στην ἀπόδειξη τῶν ἀπολύτων καὶ καθολικῶν ἀρχῶν τῆς νοήσεως, με ὅσα προβλήματα μπορεῖ να διαπιστώσει κάποιος στην ἀνάπτυξη του διαλογισμοῦ του, οδηγεῖται στο βέβαιο για ἐκείνον συμπέρασμα, που εἶναι στην πραγματικότητα πεποίθηση ἢ ευσεβὴς πόθος, ὅτι οἱ τρεῖς ἀρχές που ἀπέδειξε ως ἐμφυτες, ἀπόλυτες, καθολικὲς καὶ ἀναγκαῖες, δηλαδή ἡ ἀρχὴ τῆς ταυτότητας, ἡ ἀρχὴ τῆς αιτιότητας καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς τελεότητας, εἶναι οἱ ἀρχές που «ἐνεχάραξεν ὁ Θεὸς πρὸς ὁδηγίαν καὶ διεύθυνσιν τῆς νοήσεως καὶ τῆς πράξεως»¹⁰⁸⁸. Δεν ἀντιλαμβάνεται ὅτι διακατέχεται ἀπὸ προσχηματισμένες ἀντιλήψεις ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὶς φράσεις του «ὁ λόγος καὶ ἡ ἐλευθερία»¹⁰⁸⁹ εἶναι «πολύτιμα δῶρα τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο»¹⁰⁹⁰, καὶ «ἀφορμαὶ τῆς πτώσεως καὶ τῶν δεινῶν ὅσα ταλαιπωροῦσι τὸν βίον του, καὶ ἀνθίστανται κατὰ τῆς προόδου καὶ τελειοποιήσεώς του»¹⁰⁹¹.

Ὡστόσο, ὁ φιλόσοφος καταθέτει τὴν ἀγωνία του για τὸ ἀν ἐκπλήρωσε ὅλα τὰ ἀρχικῶς τεθέντα κριτήρια, ἀν ἐξήντησε τὴ μέθοδο του¹⁰⁹². Καὶ αὐτὸ εἶναι ἕνα στοιχεῖο

¹⁰⁸¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 150.

¹⁰⁸² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 28.

¹⁰⁸³ *Ο. π.*, σ. 25.

¹⁰⁸⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 28.

¹⁰⁸⁵ *Αὐτόθι*.

¹⁰⁸⁶ Βλ. παρούσα διατριβή, σ. 98.

¹⁰⁸⁷ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 26.

¹⁰⁸⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 61.

¹⁰⁸⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 17.

¹⁰⁹⁰ *Αὐτόθι*.

¹⁰⁹¹ *Αὐτόθι*.

¹⁰⁹² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 21.

που κάνει την κριτική του, κριτική προς τον εαυτό της. Αν και δέχεται βαθμό υποκειμενικότητας, επιζητεί την αποτελεσματικότερη δυνατή εφαρμογή της μεθόδου του. Αυτή η αγωνία της τελειότητας διαποτίζει το έργο του. Η σχετικότητα και η ατέλεια θεωρούνται μειονεκτήματα και όχι παράθυρα στο άγνωστο και στην πρόκληση, παρόλη την δεδηλωμένη επίγνωση της απειρότητας του σύμπαντος και της μικρότητας του ανθρώπου.

Ως προς το κριτήριο της ύπαρξης εμφανών περιορισμών στα κείμενά του, περιορισμών όπως είναι η θρησκευτικότητα, η πίστη, ιδεολογική και πολιτική στάση, μπορεί αβίαστα να υποστηριχθεί ότι υπάρχουν αλλά δεν δηλώνονται ως τέτοιοι. Ο φιλόσοφος μοιάζει να εγκλωβίζεται σε έναν κύκλο όπου η αρχή συμπίπτει με το τέλος, ίσως διότι επιχειρεί να αποδείξει την ύπαρξη του Θεού και ταυτόχρονα την μη ανάγκη απόδειξης της ύπαρξης του Θεού. Φαίνεται πως έχει επιστρατεύσει τη δική του ύπαρξη στην προσπάθεια απόδειξης του Θεού, που τη θεωρεί «έξ αποκαλύψεως» δεδομένη, παρά στη σφαιρική, από μηδενική βάση προσέγγιση του ζητήματος της ύπαρξης του Θεού, από οδούς που θα μπορούσαν να οδηγήσουν και στην απόρριψή της. Συχνά αποπειράται να ερμηνεύσει με φιλοσοφικό τρόπο ζητήματα αμιγώς θεολογικά. Αυτό είναι κατανοητό στο πλαίσιο μιας γενικότερης τοποθέτησης του φιλοσόφου που προτίθεται να θεάται τη φιλοσοφία και τη θρησκεία όχι ως αντιμαχόμενους χώρους αλλά ως συμπληρωματικές πνευματικές ανθρώπινες δραστηριότητες. Η ομολογία του ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί λόγω της μικρότητάς του να εξηγήσει το θείο, μοιάζει να αναιρεί και τη δική του ανάλογη προσπάθεια ερμηνείας, η οποία φαίνεται πως εξαντλείται περισσότερο σε μια κριτική των άλλων αποδεικτικών μεθόδων, παρά ότι ισχυροποιεί τη δική του επιχειρηματολογία.

Ο Βράιλας εξειδικεύει την τελείωση του ανθρώπου στο πλαίσιο όχι απλώς του θείου λόγου, αλλά της θρησκείας και μάλιστα της χριστιανικής. Στο σημείο αυτό δεν ακολουθεί τον εκλεκτισμό που χαρακτηρίζει τις επιλογές του ως προς τις φιλοσοφικές τάσεις, αλλά ακολουθεί τον χριστιανισμό ως δόγμα χωρίς να επεκτείνεται σε συγκρίσεις με άλλες θρησκείες. Αποπειράται επιπλέον να συσχετίσει τη φιλοσοφία με τη θρησκεία, η οποία ωστόσο είναι ένα κοσμικό και εν πολλοίς κοινωνικό κατασκεύασμα, το οποίο ακόμη και στον χριστιανικό κόσμο προσπαθεί να ερμηνεύσει και να συστηματοποιήσει την εξ αποκαλύψεως αλήθεια μέσα από ένα σύστημα κανόνων. Αυτό το σύστημα ο Βράιλας δεν το θέτει στο στόχαστρο της κριτικής του, αλλά το αποδέχεται ως έχει και επιχειρεί να ερμηνεύσει την ουσία της πίστης μέσω του ορθού λόγου. Το πάθος του για συγκερασμό της διάνοησης με το θείο και η προσπάθεια

οικοδόμησης ενός ολοκληρωμένου και τέλειου, με την έννοια ότι υπηρετεί τη μοναδική αλήθεια, φιλοσοφικού συστήματος ίσως δεν του επιτρέπουν να ελέγξει με τη δέουσα αυστηρότητα την επαγωγική σκέψη του και να διαχωρίσει με σαφήνεια αξιωματικές παραδοχές και φιλοσοφικά θεωρήματα.

Ο Βράιλας βιώνει στην εποχή του και ειδικά στα Επτάνησα την αγριότητα των πολιτικών ζυμώσεων και της καταστολής, την αμαρτία ως δύναμη και κατάσταση της αλλοτριωμένης ζωής του ανθρώπου. Η ανθρώπινη ελευθερία, η οποία μόνη αυτή καθιστά εφικτή την ύπαρξη προσώπου, δεν αυτό-δημιουργείται, αλλά εκμηδενίζεται και αυτό-μηδενίζεται με τον εγκλωβισμό των ανθρώπων στο μίσος και τον αλληλοσπαραγμό. Η παράβαση του νόμου και η καταρράκωση της ηθικής, ο φόβος και οι διώξεις ορίζουν ένα αμαρτωλό από θεολογική σκοπιά περιβάλλον, με την έννοια της αστοχίας του ανθρώπου σε σχέση με τον προορισμό του, ο οποίος είναι η τελειώσή του, η καθ' ομοίωσιν με το θείο. Η πορεία του έθνους στην οδό της αρετής προβάλλει για τον Βράιλα ως αδήριτη ανάγκη. Ο κόσμος μπορεί να ερμηνευθεί μόνο μέσω της νοητικής σύλληψης της ιδέας του κόσμου και μόνο δι' αυτής της οδού μπορεί να εξασφαλισθεί η πρόοδος προς το αγαθό. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι ο υλιστικός προσανατολισμός της φιλοσοφίας υπονομεύει τη κοινωνική συνοχή και τάξη¹⁰⁹³. Η πρόοδος της επιστήμης, αν και οδηγεί στην ευδαιμονία, αποδυναμώνει την πίστη και απομακρύνει τον άνθρωπο από τους ηθικούς στόχους του. Το γεγονός ότι από την εμφάνιση του Χριστιανισμού το έρεισμα των ηθικών κωδίκων ήταν η εξ Αποκαλύψεως διδαχή και η πίστη, λειτούργησε ως τροχοπέδη για την ανάπτυξη της ηθικής μέσα από εσωτερικές διεργασίες, ώστε αυτή να αποτελέσει κατάκτηση ανθρώπινη και όχι θείο δώρο.

Συνεπώς, η ηθική πρόοδος του ανθρώπου και των κοινωνιών είναι επισφαλής, διότι δεν έχει εμπεδωθεί μέσα από νοητική επεξεργασία. Οι κοινωνίες δεν διαθέτουν αντιστάσεις ικανές να αποτρέψουν την ηθική παρακμή τους. Απαιτείται ένα είδος συμφιλίωσης ανάμεσα στην επιστήμη και την θρησκεία, ώστε δια της επιστημονικής οδού και της εκ βαθέων γνώσης ο άνθρωπος να φθάσει στην αλήθεια που ευαγγελίζεται η θρησκεία. Στο πλαίσιο αυτό η ύπαρξη του Θεού δεν είναι μια δοτή αλήθεια, μια αξιωματική παραδοχή, αλλά μπορεί να αποδειχθεί δια της λογικής βάση ορισμένων αρχών. Γι' αυτό και ο Βράιλας υιοθετεί τη φράση του Bacon ότι «ολίγη μὲν ἐπιστήμη φέρει εἰς τὴν ἀπιστίαν, πολλή δέ, εἰς τὴν πίστιν»¹⁰⁹⁴. Κατά τον Βράιλα, η φιλοσοφία

¹⁰⁹³ Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 25.

¹⁰⁹⁴ Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 2, σ. 52.

«διὰ τῆς ἠθικῆς καὶ λογικῆς διδασκαλίας εἰσάγει τὴν τάξιν εἰς τὸν κόσμον τῆς κοινωνίας, ὡς διὰ τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν ἀποκαλύπτει τὴν τάξιν ἐν τῷ κόσμῳ τῆς φύσεως»¹⁰⁹⁵. Επεκτείνοντας αὐτὸν τὸν συλλογισμό θεωρεῖ τὴ φιλοσοφία συνώνυμη τῆς θρησκείας, ἀφοῦ εἶναι «δύο ὄψεις διάφοροι ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ἀντικειμένου· ἢ μὲν εἶναι ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας διὰ μόνων τῶν νοητικῶν ἡμῶν δυνάμεων, ἢ δέ, ἡ ἀποκάλυψις αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ»¹⁰⁹⁶.

Υπὸ κάθε ἴσως οπτική στο φιλοσοφικὸ σύστημά του, τὸ «θεῖο» καὶ υπερβατικὸ στοιχεῖο διαδραματίζει σημαντικὸ ρόλο ὑπὸ τὴν ἐννοια μιᾶς τελεολογίας πρὸς τὴν ἠθικὴ βελτίωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία δὲν ἐπιβάλλεται, ἀλλὰ του προτάσσεται ὡς ἡ μόνη ἐπιλογή γιὰ τὴν τελειώσή του. Κατὰ τὸν Βράιλα, ὁ ἀνθρώπος καλεῖται νὰ ἐπιλέξει τὴν τελειώσή του με τὴ δική του ἐλεύθερη βούληση καὶ νὰ καταστεί με αὐτὸν τὸν τρόπο διαμορφωτῆς τῆς ἱστορίας του που θὰ τὸν ὀδηγήσει στὸν ποθητὸ αὐτὸ στόχο. Ὁ φιλόσοφος υποστηρίζει πὼς με τὸν ἴδιο τρόπο που ἡ πορεία του ὑποκειμένου τὸ ὀδηγεῖ στὴν τελειώσή του, ἡ πορεία τῶν κοινωνιῶν οφείλει νὰ ὀδηγεῖ στὴν ἐξύψωση τοῦ ἀνθρώπινου εἶδους, ἡ ὁποία καὶ πραγματοποιεῖται σύμφωνα με τὶς ἐπιταγές τοῦ θεοῦ λόγου¹⁰⁹⁷. Συνεπῶς, μιὰ νέα φιλοσοφία, ἀπηλλαγμένη ἀπὸ ἀκραίες θέσεις ὅπως ἐκείνες τῶν υλιστῶν καὶ τῶν πανθεϊστῶν, ἐναρμονισμένη με τὸν θεῖο λόγο, θὰ μπορούσε, κατὰ τὸν φιλόσοφο, νὰ προσιδιᾶσει στὸ νέο ἐλληνικὸ κράτος, διότι θὰ ἔθετε τὶς βάσεις γιὰ τὴν τελειώση τοῦ ἴδιου τοῦ ἔθνους που θὰ μπορούσε πλέον νὰ διαδραματίσει πρωταγωνιστικὸ ρόλο στὸ πνευματικὸ γίγνεσθαι τῆς ἀνθρωπότητας¹⁰⁹⁸.

Γενικότερα, διαπιστώνεται μιὰ τάση ἐκλεκτικῆς τοποθέτησης ἀπέναντι στὸν «περιούσιο» ἐλληνικὸ λαό¹⁰⁹⁹, καὶ τὶς ἀρετές τῆς χριστιανικῆς θρησκείας, που θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ἀλαζονική. Ἡ μονομέρεια στὴ σκέψη τοῦ φιλοσόφου ἐντοπίζεται καὶ σε ἄλλα ἐπιχειρήματα, ὅπως αὐτὰ που ἀφοροῦν στὴν ἀδυναμία τῆς

¹⁰⁹⁵ Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σ. 25.

¹⁰⁹⁶ *Ο. π.*, σ. 52.

¹⁰⁹⁷ Σύμφωνα με τὸν Κουκή, στὶς ἀπόψεις τοῦ Βράιλα γιὰ τὴν κοινωνικὴ πρόοδο καὶ τὴν ἱστορία διακρίνεται μιὰ ἐξάρτηση ἀπὸ μιὰ θεϊστικὴ πνευματοκρατία ἐξαιτίας τῆς ὁποίας ἡ ἱστορία στὸ ἔργο τοῦ Βράιλα ἔχει τὴν πορεία καὶ τὸ τέλος προκαθορισμένα ἀπὸ τὸν Θεό. Βλ. Αναστάσιος Κουκής, *Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Πέτρου Βράιλα Ἀρμένη*, σ. 403.

¹⁰⁹⁸ «Καὶ διὰ τοῦτο ἐτόλμησαμεν καὶ πάλιν κατὰ τῶν ἀπαισίων τούτων δογμάτων νὰ ὑψώσωμεν τὴν φωνήν, διότι τὴν εἰσαγωγὴν καὶ παρ' ἡμῖν διάδοσιν αὐτῶν θεωροῦμεν ὀλεθριωτάτην, καθ' ἣν στιγμὴν μάλιστα ἔχομεν ὑπὲρ ποτε ἀνάγκην σταθεράς πίστεως εἰς τὴν ἀτομικὴν δύναμιν, εἰς τὴν δύναμιν τῆς ἡμετέρας βουλῆς καὶ ἐλευθερίας, ἣτις μόνη θέλει ἐξαγάγει ἡμᾶς ἐκ τῶν δεινῶν τοῦ παρόντος, καὶ ἀσφαλίσαι τὸν μέγαν προορισμὸν τῆς φυλῆς μας, μόνη θέλει μᾶς σώσει, ἐὰν ὁμως συμμορφωθῆ πρὸς τὸν ἀληθῆ νόμον τῆς ἀνθρωπότητος, ὅστις εἶναι νόημα καὶ βούλημα τοῦ Θεοῦ. Πίστις εἰς τὴν ἐλευθερίαν, καὶ πίστις εἰς τὸν Θεόν, τοῦτο εἶναι τὸ σύνθημα τῆς ἀναγεννήσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ, καὶ τοῦτο ἐπίσης εἶναι καὶ τὸ ἀγνότερον ἐξαγόμενον τῆς πνευματικῆς Φιλοσοφίας». Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 2, σσ. 79-80.

¹⁰⁹⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Ἔργα*, 1, σ. 18: «Ἡ Ἑλλάς, τὸ κατὰ τόσους λόγους προνομιούχον τοῦτο ἔθνος ...».

Ελλάδας (της βυζαντινής και της υπόδουλης στους Οθωμανούς) να παράγει φιλοσοφικό έργο, λόγω κόπωσης ή «φοβουμένη τρόπον τινά τὴν κατάχρησιν τῶν ἰδίων δυνάμεων» ή ακόμα λόγω εξάντλησης των πνευματικῶν αποθεμάτων της¹¹⁰⁰. Και σε αυτήν την περίπτωση δεν λαμβάνεται υπόψη ο κοινωνικοπολιτικός παράγων. Εδώ θα μπορούσε κάποιος να επιχειρήσει και μια βιογραφική προσέγγιση, καθώς, τυχούσα παραδοχή της επίπτωσης των κατοχικῶν δυνάμεων στον ακρωτηριασμό του πνεύματος, θα τον οδηγούσε σε αντιπαράθεση με τις «προστάτιδες» δυνάμεις και θα απειλούσε την κοινωνική θέση του.

Επίσης, συχνά καταφεύγει σε επιχειρήματα αμφιβόλου αξίας ὅπως είναι, για παράδειγμα, η αναφορά στον Έγελο και σε προσωπικές επιστολές του ή αποδιδόμενες σε αυτόν φράσεις ή η αποφορά του ὅτι «ἀφοῦ οἱ ἐκλεκτότεροι τὸ πιστεύουν, εἶναι δυνατόν νὰ λαθεῦν;» ή ακόμη και σε διαπιστώσεις παρακμῆς των φιλοσοφικῶν ρευμάτων που κατακρίνει¹¹⁰¹, σε μια προσπάθεια να τις απαξιώσει, τη στιγμή κατά την οποία μόνο ο χρόνος και η εξέλιξη καθορίζουν διαλεκτικά τη βιωσιμότητα των θεωριῶν, ενώ οι πορείες των εθνῶν και των κρατῶν δεν καθορίζονται μόνο ἀπὸ φιλοσοφικά και θρησκευτικά δόγματα. Επίσης, δεν φείδεται ἀπαξιωτικῶν χαρακτηρισμῶν για την ἰνδική φιλοσοφία και κουλτούρα, την οποία ὡστόσο δεν παρουσιάζει ἀναλυτικά¹¹⁰². Αντίθετα, ἐξυμνεῖ το δυτικό μοντέλο, χωρίς να εντυφεί με σεβασμό σε κουλτούρες χιλιετιῶν και να προσπαθεῖ να κατανοήσῃ το διαφορετικό, προσπάθεια που ἐνδεχομένως να ἀνατροφοδοτούσε θετικά και τη δική του φιλοσοφική σκέψη και θα ἔδειχνε ἔτι περαιτέρω συνέπεια στον ἐκλεκτικισμό του.

Ποιες προοπτικές ἀνοίγει λοιπὸν στις ἐπερχόμενες γενιές η παρακαταθήκη της φιλοσοφίας του; Ο Βράιλας, προτιθέμενος να μελετήσῃ τη νοητική και ἠθική φύση του ἀνθρώπου διὰ της ὀρθῆς και ψυχολογικῆς μεθόδου, την οποία ἐφήρμοσαν ἀρχαῖοι και νέοι φιλόσοφοι, ὑπεστήριξε πως «ὁ ἐκλεκτικισμὸς δὲν εἶναι σύστημα, εἶναι μία τῶν ἀρχῶν τῆς ὀρθῆς φιλοσοφικῆς μεθόδου, ἥτις εἶναι ἡ λεγομένη ψυχολογική»¹¹⁰³ και κατακρίνοντας τον ἰδανισμό, τον υλισμὸ και τον πανθεισμὸ, που εἶναι κατ' αὐτὸν τρία ἀποκλειστικά συστήματα, συνιστῶντας τρεις μεγάλες διαιρέσεις της φιλοσοφικῆς ἀνάπτυξης του ἀρχαίου και του νέου κόσμου και παρεκτροπές της φιλοσοφίας,

¹¹⁰⁰ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 51.

¹¹⁰¹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 75: «Ποῦ κατήνησεν ὁ Έγγελισμὸς τὴν σήμερον; καὶ ποῖα εἶναι οὐ μόνον τὰ πνευματικά καὶ ἀπλῶς φιλοσοφικά ἀποτελέσματα τῆς νέας Γερμανικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ τὰ κοινωνικά καὶ πολιτικά; Ἄς ἀπαντήσωσιν αὐτὰ τὰ πράγματα, αὐτὴ ἡ σύγχρονος κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ ἱστορία τῆς Γερμανίας καὶ τῆς Εὐρώπης».

¹¹⁰² Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4B, σ. 74 και σ. 221.

¹¹⁰³ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 20.

ομολογεί πως ετάχθη «κύπο τὴν σημαίαν τῆς συγχρόνου ἐκλεκτικῆς σχολῆς»¹¹⁰⁴, επειδὴ αὐτὴ συγκεντρώνει τις καθιερωμένες και πλέον αναμφισβήτητες φιλοσοφικές θεωρίες.¹¹⁰⁵ Ωστόσο, αὐτὴ ἡ ἴδια ἀρετὴ γίνεται ἀδυναμία ὅταν επιχειρεῖ νὰ προωθήσει τὴ σκέψη του με ἀναφορές στο ἀπροσπέλαστο ἀπόλυτο, τὸ ὁποῖο θεωρεῖ ἀναγκαῖο και ἐμμέσως ἀποδεικνύομενο. Καὶ αὐτό, ὄχι διότι τὸ ἀπόλυτο μπορεῖ νὰ μὴν ὑπάρχει, ἀλλὰ ἀπλᾶ μπορεῖ νὰ μὴν εἴμαστε σε θέση ἀκόμη νὰ τὸ κατανοήσουμε σε ὅλο τὸ μεγαλεῖο του. Πολλῶ δε μᾶλλον νὰ τὸ ἐντάξουμε.

Ἡ παρούσα μελέτη ἀνέδειξε τὴ σοβαρὴ ἀπόπειρα του Βράιλα νὰ ἀσκήσει αὐστηρὸ ἔλεγχο στις θέσεις των κρινόμενων ἀπὸ αὐτὸν φιλοσόφων και ὑπὸ αὐτὴν τὴν ἐννοια ὁ φιλόσοφος διαθέτει κριτικὴ σκέψη. Ωστόσο, ἐγινε φανερό ὅτι ὁ φιλόσοφος δὲν μπορεῖ νὰ ἀπελευθερωθεῖ πλήρως ἀπὸ βαρίδια - δεσμά που σχετίζονται με τὴ θρησκευτικότητα, τὴν πίστη του, τὸ ἱστορικό-πολιτικό γίνεσθαι τῆς ἐποχῆς του και τις ἐπιταγές τῆς σχολῆς που ἐπέλεξε νὰ ἀκολουθήσει. Ἡ κριτικὴ προσέγγιση των επιχειρημάτων του δείχνει ὅτι ὁ Βράιλας, παρὰ τις ἀρετές των στοχασμῶν του, ἐπαληθεύει ἐγγενεῖς ἀδυναμίες τῆς μεθόδου του ἐκλεκτικισμοῦ. Ἡ ὠριμότητα και ἡ ἐξελικτικὴ δυναμικὴ τῆς σκέψης του φιλοσόφου και ἡ ἐνότητα τῆς μορφῆς και του περιεχομένου τῆς σκέψης του, ἀρετές που ἔχουν ἐπισημανθεῖ ἀπὸ τους κυριότερους μελετητές¹¹⁰⁶ του ἔργου του, περιορίζονται ἀπὸ στοιχεῖα «δογματικῆς ἀφέλειας» και ἐυκολίας¹¹⁰⁷. Στο μειονέκτημα αὐτό θα πρέπει νὰ προστεθεῖ και ἡ ἀποσιώπηση ἢ ὑποβάθμιση φιλοσοφικῶν ρευμάτων που δὲν συνάδουν με τὸν κεντρικό ἀξονα τῆς σκέψης του, ὁ ὁποῖος συνοψίζεται στην τελεολογικὰ ἀναγκαῖα ὑπαρξὴ του Θεοῦ και τῆς δυνατικῆς τελείωσης του ἀνθρώπου. Ἡ θέση αὐτὴ βρῖσκει τὸ πολιτικό ἰσοδύναμό τῆς στη συνύπαρξη Ἑλληνισμοῦ και Χριστιανισμοῦ, ἡ ὁποία θα ὀδηγήσει στην ἀνάταση του ἔθνους και στον πρωταγωνιστικό ρόλο του στη ροή τῆς ἱστορίας¹¹⁰⁸, μια θέση που συνιστᾶ ἐλπίδα, ἀλλὰ και εὐσεβὴ πόθο του φιλοσόφου. Οἱ ἐπιρροές του ἀπὸ τὴν ἐκλεκτικὴ πνευματοκρατία και τὸν δημοκρατικό φιλελευθερισμό διαποτίζουν τὸ ἔργο του, τὸ ὁποῖο ὅμως παραμένει στρατευμένο στις θρησκευτικὲς πεποιθήσεις του και στην κοινωνικὴ ἀνάγκη για τάξη. Ἡ νοητικὴ δύναμη του φιλοσόφου ἀξιοποιεῖται

¹¹⁰⁴ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 1, σ. 20.

¹¹⁰⁵ *Αὐτόθι*.

¹¹⁰⁶ Βλ. Ἀνδρέας Μάνος, *Ἡ ἀξιολογία του Πέτρου Βράιλα Ἀρμένη*, ΕΚΠΑ, Αθήνα, 1994, σ. 17, και Εὐάγγελος Μουτσόπουλος, «Προβλήματα διαμορφώσεως και ἀναπτύξεως τῆς φιλοσοφίας του Πέτρου Βράιλα Ἀρμένη», *ὁ. π.*, σ. 66-76.

¹¹⁰⁷ Βλ. Μ. Μητσού-Παππά, «Ἡ Νεοελληνικὴ φιλοσοφία» στο: *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, 19^{ος}-20^{ος} αἰῶνας, ἡ ἐξελικτικὴ Φιλοσοφία, Ἐθνικὲς Φιλοσοφικὲς Σχολές*, τῆς σειρᾶς *Encyclopédie de la Pléiade*, μτφρ. Μαριλίτσα Μητσού-Παππά, Αθήνα, Μορφωτικό Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς, 1979, σ. 311.

¹¹⁰⁸ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά ἔργα*, 4B, σσ. 291-292.

στην κατεύθυνση προσέγγισης του θείου και του ιδεατού και ο λόγος γίνεται το μέσο αναζήτησης και απόδειξης της εξ αποκαλύψεως αλήθειας, που όμως εκ φύσεως είναι αδύνατο να συλληφθεί από τον ανθρώπινο νου. Πρόκειται για μια θεμελιώδη αντίφαση, δηλωτική της αγωνίας, αλλά και των αδιεξόδων του φιλοσόφου, η οποία διαπερνά όλο το έργο του και αποδυναμώνει την επιχειρηματολογία του.

Η πρόθεση του Βράιλα να συστηματοποιήσει τη φιλοσοφία σε ένα σύστημα που θα απαντούσε οριστικά στα θεμελιώδη φιλοσοφικά ερωτήματα, του επιβάλλει διαρκή και κοπιώδη εργασία ώστε να εξασφαλισθεί η εσωτερική λογική συνοχή των προτάσεων του. Την εργασία αυτή την αναλαμβάνει με ζήλο και συνέπεια ελπίζοντας ότι, εφαρμόζοντας τα μέσα και τις αρχές της φιλοσοφίας, θα επιτύχει να συμβάλλει στη συμφιλίωση θρησκείας και φιλοσοφίας, αφού «δέν δύναται να ήσυχάση ή άνθρωπότης εἰμὴ διὰ τῆς πλήρους ἁρμονίας τῆς πίστεως καὶ τοῦ ὀρθοῦ λόγου»¹¹⁰⁹. Ωστόσο, η εμπιστοσύνη του στον ὀρθό λόγο για την οικοδόμηση μιας νέας μεταφυσικής που αναλαμβάνει το εγχείρημα να εξηγήσει την πραγματικότητα τον εμποδίζει να αντιληφθεί ότι επιδιώκει στόχους ασύμβατους μεταξύ τους. Κριτική και φιλοσοφικό σύστημα είναι ὄροι που αλληλοεξουδετερώνονται, αφού «το σύστημα» εξ ορισμού στηρίζεται μόνο «στην προσαρμογή του συνόλου της εμπειρίας στην εσωτερική του οικονομία»¹¹¹⁰. Η προσήλωση στη δημιουργία μιας επαρκώς οχυρωμένης φιλοσοφικής κατασκευής, απηλλαγμένης από πλάνες και λογικές ρωγμές, ανεξάρτητα από το αν αυτό επιτυγχάνεται ή όχι, παγιδεύει το πνεύμα του φιλοσόφου και περιορίζει την ελεύθερη εκείνη κριτική που χαράζει τα ὄρια της βέβαιης γνώσης μάλλον παρά βεβαιώνει αξιωματικές αλήθειες.

Η επιδίωξη της μέσης οδού¹¹¹¹ στη φιλοσοφία δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην αντικειμενική κριτική στάση. Και αν από πολιτική σκοπιά και σε βραχυπρόθεσμο-μεσοπρόθεσμο ὀρίζοντα η προσέγγιση αυτή μπορεί να είναι και σωτήρια¹¹¹², μακροπρόθεσμα δύσκολα θα οδηγήσει σε πρωτοτυπία και νέους δρόμους. Το στοιχείο αυτό της μονοδιάστατης αιτιοκρατίας και η μεταφυσική ερμηνεία των φαινομένων φθάνει στο απόγειό του στο έργο του Βράιλα, που με θαυμαστή επιμονή και υπομονή

¹¹⁰⁹ Βλ. Π. Βράιλα-Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 1, σ. 16.

¹¹¹⁰ Βλ. Θεόφιλος Βέικος, *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, ὁ. π., σελ. 85.

¹¹¹¹ Η μέση οδός, «το μέσον», ήταν το ζητούμενο του εγκυκλοπαιδισμού ως η ώριμη επιλογή μεταξύ δύο ακροτήτων, της δεισιδαιμονίας ως αποτέλεσμα της υπερβολής της πίστης και της απιστίας στην οποία οδηγεί η υπερβολή του στοχασμού. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *Η διαμόρφωση του νεώτερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι. V. Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας-Αρμένης*, ὁ. π., σ. 26. Πβλ. Δημαράς, ὁ. π., σσ. 95 και 237.

¹¹¹² Ο Βράιλας, εφαρμόζοντας τα εκλεκτικιστικά κριτήρια της πνευματοκρατίας, συνέβαλε στην ανάπτυξη του πνεύματος του νεώτερου εγκυκλοπαιδισμού. Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, ὁ. π., σ. 26.

αναλύει τα φαινόμενα, παρέχοντας μια συστηματική προσέγγιση και ερμηνεία στο χωροχρόνο της εποχής του. Εξετάζοντας όμως το σύστημά του ως έναν από τους σταθμούς στην ιστορία της νεοελληνικής φιλοσοφίας, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο φιλοσοφικός λόγος του ο οποίος αναπτύσσεται μέσα σε αυτό δεν ανοίγει νέους δρόμους στη σκέψη, δεν εισάγει νέες ιδέες αλλά απλώς οργανώνει και συστηματοποιεί επιλεκτικά, στοιχεία πνευματοκρατίας και ορθολογισμού. Πρόκειται για ένα σύστημα μέσα στο οποίο η κριτική εξαντλείται στη θωράκιση των θέσεων του φιλοσόφου, ώστε να ερμηνεύεται όλη η ανθρώπινη εμπειρία και να μην μένουν αναπάντητα ερωτήματα. Η σκέψη του φιλοσόφου μοιάζει να διατρέχει μια κυκλική διαδρομή και να φθάνει στο τέλος εκεί από όπου ξεκίνησε, πράγμα που, ενώ θα ανέμενε κάποιος να γεννήσει αμφιβολία στον φιλόσοφο για την ορθότητα της πορείας του, απεναντίας ηρεμεί το πνεύμα του. Υπό αυτούς τους όρους είναι μάλλον δύσκολο ο φιλοσοφικός λόγος του Βράιλα να εκληφθεί ως γνήσια κριτικός. Ωστόσο, αν παρακολουθήσει κάποιος το φιλοσοφικό ταξίδι του ως «αντίδοτο» στον «εφησυχασμό και στην έλξη ή παγίδευση του εφήμερου»¹¹³, τότε μπορεί να υποστηριχθεί ότι η παρουσία του στον χώρο της φιλοσοφίας είναι σημαντική ως παράδειγμα προς τους νεότερους.

¹¹³ Βλ. Ελένη Μαργαρίτου-Ανδριανέση, *ό. π.*, σ. 183.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. Πηγές

Ως πηγή για την παρούσα εργασία χρησιμοποιήθηκε η νέα έκδοση των Φιλοσοφικών έργων του Πέτρου Βράιλα Αρμένη *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum* (1969-2004) που περιλαμβάνει:

- Τόμος 1^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο και Αικ. Δώδου, Θεσσαλονίκη, 1969.
- Τόμος 2^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο και Αικ. Δώδου, Θεσσαλονίκη, 1971.
- Τόμος 3^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο και Ν. Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, Αθήναι, 1976.
- Τόμος 4^{ος}, ημίτομος 1^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο και Αθ. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Αθήναι, 1973.
- Τόμος 4^{ος}, ημίτομος 2^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο και Αθ. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Αθήναι, 1974.
- Τόμος 5^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο και Θ. Αναστασοπούλου, Αθήναι, 1978.
- Τόμος 6^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο, Αθ. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Γ. Ανδρειωμένο, Θ. Αναστασοπούλου-Καπογιάννη, Π. Ζούνη, Αθήναι, 1986.
- Τόμος 7^{ος}, έκδοση και παρουσίαση από Ε. Μουτσόπουλο και Ε. Μαργαρίτου-Ανδριανέση, Αθήναι, 1998.
- Τόμος 8^{ος}, Ευρετήρια, επιμέλεια εκδόσεως και παρουσιάσεως από Αθ. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήναι, 2004.

Οι μελέτες του Βράιλα που περιέχονται στους τόμους αυτούς είναι:

- Τόμος 1^{ος}. *Περί πρώτων ιδεῶν καὶ ἀρχῶν δοκίμιον* (σσ. 15-204) και *Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα* που περιλαμβάνει δύο βιβλία του Βράιλα. Το πρώτο βιβλίο επιγράφεται *Θεωρία τῆς νοήσεως ἢ Νοολογία* και χωρίζεται στα εξῆς τέσσερα μέρη: Τη *Δυναμολογία τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος ἢ Ψυχολογία* (σσ. 225-272), τη *Λογική* (σσ. 273-315), την *Καλλολογία* (σσ. 317-

- 345) και τη *Θεοσοφία* (σσ. 346-374). Το δεύτερο βιβλίο περικλείει την *Ἠθική* (σσ. 379-422), τη *Φιλοσοφία του Δικαίου* (σσ. 423-517) και τη *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* (σσ. 519-526) ως πρώτο, δεύτερο και τρίτο αντίστοιχα μέρη.
- Τόμος 2^{ος}. Εκτός από την *Εἰσαγωγή εἰς τὰς «Φιλοσοφικὰς Μελέτας»* (σσ. 11-80), υπάρχουν και δύο αυτοτελεῖς θεματικές ενότητες. Ἡ πρώτη εἶναι *Περὶ ψυχῆς, Θεοῦ καὶ ἠθικοῦ νόμου διατριβαί*, που αποτελείται ἀπὸ τρεῖς «διατριβές»: *Περὶ ψυχῆς* (σσ. 95-140), *Περὶ Θεοῦ* (σσ. 141-181), *Περὶ ἠθικοῦ νόμου* (σσ. 183-226), καθὼς και ἀπὸ μίᾳ *Εἰσαγωγῆς* (σσ. 89-94) σ' αὐτές. Ἡ δεύτερη θεματικὴ ἐνότητα φέρει τὸν τίτλο *Φιλοθέου καὶ Εὐγενίου Ἐπιστολαὶ ἦτοι σύντομος περὶ ψυχῆς καὶ Θεοῦ διδασκαλία* και ολοκληρώνεται σε δύο σειρές: *Περὶ ψυχῆς* (σσ. 255-332) και *Περὶ Θεοῦ* (σσ. 335-388).
 - Τόμος 3^{ος}. *Περὶ ὀρισμοῦ καὶ διαιρέσεως τῆς Φιλοσοφίας, περὶ τῶν πρὸς τὰς ἄλλας μαθήσεις σχέσεων αὐτῆς, καὶ περὶ φιλοσοφικῆς μεθόδου* (σσ. 3-18) ὑπὸ μορφή εἰσαγωγῆς, ὅπως ἐπίσης και τρεῖς κύριες μελέτες: *Δυναμολογία τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος ἢ Ψυχολογία* (σσ. 18-154), *Περὶ τῶν σχέσεων τοῦ λόγου πρὸς τὰς ἄλλας νοητικὰς δυνάμεις* (σσ. 173-194) και *Περὶ Ζωϊκοῦ Μαγνητισμοῦ* (σσ. 194-217).
 - Τόμος 4^{ος}, ἡμίτομος 1^{ος}. *Ἐναρκτήριος λόγος ἐκφωνηθεὶς ἐν τῇ Ἰονίῳ Ἀκαδημίᾳ τὴν 11 Νοεμβρίου 1854* (σσ. 19-38), *Λογικὴ* (σσ. 55-170), που περιλαμβάνει τα ἐξῆς ἀρθρα: «Ἡ πίστις καὶ ὁ λόγος» (σσ. 55-65), «Περὶ λογικῶν ἀρχῶν» (σσ. 69-86), «Περὶ μεθόδου» (σσ. 89-100), «Τὸ ἔν και τὸ ὄν ἢ ἡ ἐνότης τῆς ἐπιστήμης» (σσ. 103-135), «Περὶ τῆς ἐνότητος τῶν λογικῶν στοιχείων» (σσ. 137-170), *Καλλολογία* (σσ. 191-470), που περιλαμβάνει τα ἀρθρα <Περὶ καλοῦ και καλῶν τεχνῶν>: «Τὸ ἰδανικόν» (σσ. 191-207), «Περὶ καλοῦ» (σσ. 211-225), «Περὶ ἀρχιτεκτονικῆς» (σσ. 229-251), «Περὶ γλυπτικῆς» (σσ. 255-276), [«Αὐτόγραφοι παρατηρήσεις-διορθώσεις εἰς τὸ «Περὶ γλυπτικῆς» ἀρθρον (ἐκδ. διπλωματικῆ)» (σσ. 279-281)], «Περὶ ζωγραφίας» (σσ. 285-315), «Περὶ μουσικῆς» (σσ. 319-340), [<Περὶ μουσικῆς> (ἐκδ. διπλωματικῆ) (σσ. 343-345)], και «Περὶ ποιήσεως» (σσ. 349-377), και τὴ μελέτη «Ἱστορία καὶ ὀρισμὸς τῆς ἐννοίας τοῦ καλοῦ» (σσ. 389-470), και <*Varia Aesthetica*> (σσ. 479-503): «Οἱ κλασικοὶ και οἱ ρωμαντικοὶ» (σσ. 479-488), «Ἰουλίου Τυπάλδου ποιήματα διάφορα» (σσ. 491-503), <Ἐπικήδειος εἰς Δ. Σολωμόν> (σσ. 507-516).
 - Τόμος 4^{ος}, ἡμίτομος 2^{ος}. *Θεοσοφία* (σσ. 23-149): «Περὶ Θεοσοφίας» (σσ. 23-32), «Ὁ θεὸς τῶν Στωικῶν και τῶν Ἀλεξανδρινῶν» (σσ. 32-43), «Τέλος τῆς

ἀρχαίας καί ἀρχή τῆς νέας Θεοσοφίας» (σσ. 44-55), «Κατά Πανθειστῶν Β'» (σσ. 65-87), «Συμπέρασμα τῆς περὶ τῆς ἐννοίας τοῦ Θεοῦ ἱστορικῆς ἐκθέσεως» (σσ. 76-87), «Περὶ προνοίας Α'-ΣΤ'» (σσ. 87-149). *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας* (σσ. 165-400): «Περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας» (σσ. 165-189), «Περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας» (σσ. 201-292) καὶ <Varia περὶ φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας>, που περιλαμβάνουν τα ἐξῆς ἀρθρα: «Ὁ νέος πολιτισμὸς παραβαλλόμενος πρὸς τὸν ἀρχαῖον» (σσ. 303-310), «Σχέσεις τῆς βιομηχανίας πρὸς τὴν ἠθικὴν καὶ νοητικὴν ἀνάπτυξιν» (σσ. 313-321), «Ἀνατολή καὶ Δύσις» (σσ. 325-336), «Περίληψις τῶν περὶ φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας μαθημάτων τοῦ ἔτους 1859-60» (σσ. 339-348), «Περὶ τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ ἑλληνισμοῦ» (σσ. 351-392), «Περὶ τῶν χαρακτήρων τῆς ἑλληνικῆς διανοίας» (σσ. 395-400).

- Τόμος 5^{ος}. *Περὶ Καντισμοῦ ὑπόμνημα Α'* (σσ. 3-40), *Ἡ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος κατὰ Α. Fouillée* (σσ. 43-128) ὑπὸ μορφὴ δύο «διατριβῶν», καὶ *Ἡ Φιλοσοφία τοῦ Σωκράτους κατὰ Α. Fouillée* (σσ. 131-250).
- Τόμος 6^{ος}. Παρατίθεται ἡ διπλωματικὴ ἐκδοσὴ τῶν λυτῶν κειμένων τοῦ Βράϊλα που ονομάζονται ἀπὸ τοὺς ἐκδότες «Varia» δηλαδὴ κείμενα, σημειώσεις, μεταφράσεις καὶ σχόλια, ἑλληνικὰ ἢ ξενόγλωσσα που, κατὰ κάποιον τρόπο, συμπληρῶνουν τὶς προηγούμενες ἀπόψεις του.
- Τόμος 7^{ος}. Στον τόμο αὐτὸ περιέχονται ἰταλικά κείμενα τοῦ φιλοσόφου, ὡς ἐπὶ το πλείστον δε οἱ ἰταλικὲς μεταφράσεις μελετῶν τοῦ Βράϊλα. Ἐπίσης τὸ *Saggio sulle idee e sui principi a priori*, δηλ. ἡ ἰταλικὴ μετάφραση τοῦ ἔργου τοῦ Βράϊλα, *Περὶ πρώτων ἰδεῶν καὶ ἀρχῶν δοκίμιον*, (σσ. 15-157), ἀλλὰ καὶ ἄλλες μελέτες τοῦ φιλοσόφου, ὅπως: *Sul kantismo* (σσ. 158-186), *Discorso intorno i principia fondamentali della filosofia storica* (σσ. 187-209), *Dissertazione sull'origine delle XII tavole*, Εἰσαγωγή (σσ. 227-249), *Cenni sulla statistica civile* (σσ. 286-293) κ.ά.
- Τόμος 8^{ος}. Στον τελευταῖο αὐτὸ τόμο τῆς σειρᾶς περιλαμβάνονται ἀποκλειστικὰ πίνακες ονομάτων καὶ ἐννοιῶν που συναντῶνται στο ἔργο τοῦ Βράϊλα, τὸ ὁποῖο εἶναι συγκεκριμένο στους προηγούμενους ἐπτά τόμους. Μάλιστα, τῆς καταγραφῆς τῶν ονομάτων καὶ ἐννοιῶν καθενὸς τόμου προτάσσονται τὰ περιεχόμενά του, ἐνῶ στο τέλος ὑπάρχουν δύο παραρτήματα, τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν ἀναδημοσίευση ἀπὸ τὸν 1^ο τόμο, καὶ στα ὁποῖα καταγράφεται ἡ

εργογραφία του Βράϊλα, καθώς και τα χειρόγραφα του φιλοσόφου τα οποία είναι συγκεντρωμένα στο Αρχείο Βράϊλα στην Κέρκυρα.

B. Άλλες πηγές

Anselm of Canterbury, *Proslogion*, (1077-1078), Μετάφραση από τα Λατινικά από M. J. Charlesworth, Oxford, Clarendon, 1965.

Aquinatis, S. Th., (1265-1274), *Summa Theologiae*. Cura et studio Sac. Petri Caramello. Cum textu ex recensione Leonina. Tomus I. Pars Prima et Prima Secundae, Italy, Marietti.

Θωμά του Ακινάτου, *Σούμμα Θεολογική*. Εξελληνισθείσα υπό Ιωάννου Ν. Καρμίρη. Τόμος Α΄. Εν Αθήναις, 1935.

Αριστοτέλης

- *Aristotelis Opera* ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus, Vol. I-V (Vol. quintum: Index Aristotelicus, editit H. Bonitz). Editio altera quam curavit O. Gigon (Berlini: Apud W. de Gruyter et Socios, 1960-1961 [=Vol. I-IV (1831-1836¹), Vol. V (1870¹)].
- Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, Ι. Σ. Χριστοδούλου (εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια), Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Ζήτρος, 2000.
- Cook, H.P., *Aristotle The Categories on Interpretation*, Tredennick, H., *Prior Analytics*, London, William Heinemann LTD, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1938, rpt. 1949, 1955, 1962.
- Hett, W.S., (Trans.) *Aristotle On the soul Parva naturalia on Breath*, Vol. VIII, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, London, William Heinemann LTD, 1936, rev. and rpt. 1957, rpt. 1964, 1975.
- Tredennick, H., *Aristotle Posterior Analytics*, Forster, E.S., *Topica*, London, William Heinemann LTD, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1960, rpt. 1966.
- Warmington, E.H. (ed.), *Aristotle in twenty-three volumes XVII The Metaphysics*, books I-IX, with an English translation by Hugh

Tredennick, London, William Heinemann LTD, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1933, rpt. 1936, 1947, 1956, 1961, 1968.

Barthélemy de Saint-Hilaire (1852), [Ανακοίνωσις περί του έργου «Περί πρώτων ιδεών και αρχών δοκίμιον»], *Séances et Travaux de l' Académie des Sciences Morales et Politiques*, σειρά 3η, τ. 2 (XXII της συλλογής), Paris, A. Durand.

- (1863), [Ανακοίνωσις περί του έργου «Θεωρητικής και Πρακτικής Φιλοσοφίας Στοιχεία»], *Séances et Travaux de l' Académie des Sciences Morales et Politiques*, σειρά 4η, τ. 15 (LXV της συλλογής), Paris, A. Durand, σσ. 317-319.

«Γένεσις» στο: *Η Παλαιά Διαθήκη*, κατά τους εβδομήκοντα, Τόμος Α., πεντάτευχος, υπό Ιωάννου Θ. Κολιτσάρα, Αθήναι, Αδελφότης Θεολόγων η «ΖΩΗ», σσ. 23-156.

Cousin, V., *Du vrai, du beau et du bien*, Didier Libraires- Éditeurs, Paris, 1853.

- *Fragments et Souvenirs*, Didier et Cie, Libraires- Editeurs, Paris, 1857.
- *Fragments Philosophiques pour servir à l' histoire de la philosophie*, Paris, 1865.
- *Histoire Générale de la Philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIXe siècle*, Librairie Académique Didier, Paris, 1884.

Descartes, R. *Λόγος περί της Μεθόδου*, (1637) μτφρ. Χρ. Χρηστίδης εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1976.

- *Meditations on First Philosophy*, (1641) στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, σσ. 131-199.
- *Objections and Replies*, (1641), στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1912, σσ. 1-345.

- *The Principles of Philosophy*, (1644), στο: *The Philosophical Works of Descartes*, transl. Elizabeth S. Haldane LL.D. and G.R.T. Ross, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, σσ. 201-302.
- *Τα πάθη της Ψυχής*, (1650), εισ. μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, επιστ. επιμ. Δημήτρης Κοτρογιάννος, γλωσσ. επιμ. Νίκος Καλταμπάνος, Αθήνα, εκδ. Κριτική, 1996.

Destutt de Tracy, *Éléments d' Idéologie partie I*, Paris, chez Courcier, 1797.

- *Éléments d' Idéologie*, Paris, Mme V. Courcier, 1815.

Hegel, G. W. F. *La Phénoménologie de l' esprit*, (1807), trad. J. Hippolyte, Paris, Aubier, I, 1940.

- *Science de la Logique*, (1812), II, Paris, Aubier, 1947.

Jouffroy, Th., «Fragments des leçons de M. Royer-Collard, Introduction» στο: Jouffroy, M. Th. (Ed.), *Les Oeuvres de Thomas Reid, Chef de l'Ecole Ecossaise*, (1828), τ. III, A. Chez A. Sautélet et C^{ie}, Libraires, Paris, 1928, σσ. 297-326.

Kant, I. *Κριτική του καθαρού λόγου*, (1781), μτφρ. Α. Γιανναράς εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1978.

- *Critique of Pure Reason*, (1781), (μετφ. & επιμ.) Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- *Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική*, (1783), μτφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Γιάννινα, 1982.
- *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, (1785), μτφρ. Γ. Τζαβάρας εκδ. Δωδώνη, Γιάννινα, 1984.
- *Κριτική του Πρακτικού λόγου*, (1788), μτφρ. Κ. Ανδρουλιδάκης εκδ. Βιβλιοπωλείο της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου & Σιας Α.Ε., 2004.
- *The critique of judgement*, (1790), transl. James Creed Meredith, Oxford University Press, London, 1952.

- *Δοκίμια*, μτφρ. Ε. Παπανούτσος εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

Leibniz G. W., *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, A. Farrer (ed.), E. M. Huggard (transl.), La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1985.

Pascal, B., *Pensées*, τ. I, Paris, Ernst Flammarion, Editeur, 1670.

Πλάτων

- *Platonis Opera*, Tomi I-V, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1900-1907 [I=1900, II=1901, III=1903, IV=1902, V=1907] με πολλές έκτοτε ανατυπώσεις) (Νέα έκδοση [1995] του τόμ. I από τους E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan και της *Πολιτείας* [2003] από τον S.R.Slings).
- Allan, D.J. and H.E. Dale (eds.), *The dialogues of Plato*, transl. into English with Analyses and Introductions by B. Jowett in 4 vols. (4th ed. Rev. 1953: rpt., Oxford: Clarendon Press, 1967).
- Fowler, H.(transl.), *Plato The Statesman Philebus*, & Lamb, W. R. M., *Ion*, Vol. VIII, London, William Heinemann LTD, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1925, rpt. 1939,1942, 1952, 1962.
- Fowler, H.(transl.), *Plato Cratylus Parmenides Greater Hippias, Lesser Hippias*, Vol. IV, William Heinemann LTD, Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1926, rpt. 1939, 1953, 1963, 1970.

«Πράξεις Αποστόλων» στο: *Η Καινή Διαθήκη*, κείμενον- ερμηνευτική απόδοσις υπό Ιωάννου Θ. Κολιτσάρα, Αθήναι, Αδελφότης Θεολόγων η «ΖΩΗ», σσ. 411-517.

Read, Th., *Essays on the active powers of the human mind*, (1768), στο: *The works of Thomas Reid*, ed. Sir William Hamilton, v.2, Bristol, Thoemmes Press, 1999, σσ. 511-679.

- *A Brief Account of Aristotle's Logic* (1774), στο: *The works of Thomas Reid*, ed. Sir William Hamilton, v.2, Bristol, Thoemmes Press, 1999, σσ. 631-713.
- *Essays on the intellectual powers of man* (1785) στο: *The works of Thomas Reid*, ed. Sir William Hamilton, v.2, Bristol, Thoemmes Press, 1999, σσ. 215-508.

Γ. Δευτερεύουσα Ελληνική Βιβλιογραφία

- Acton, H. B., «Εμπειρισμός και Εξελικτισμός», στο: *Ιστορία της Φιλοσοφίας 19^{ος}-20^{ος} αιώνας, Η Εξελικτική Φιλοσοφία Εθνικές Φιλοσοφικές Σχολές* της σειράς *Encyclopédie de la Pléiade*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού-Παππά, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1979, σσ. 11-43.
- Αποστολοπούλου, Γ. «Ο πλατωνικός μύθος του σπηλαιίου και η πορεία προς την αλήθεια», *Φιλοσοφία*, 36 (2006), σσ. 119-121.
- Αργυροπούλου, Ρ., *Η Φιλοσοφική Σκέψη στην Ελλάδα από το 1828 ως το 1922*, Α, Αθήνα, Γνώση, 1995.
- *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από το Διαφωτισμό στο Ρομαντισμό*, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 2003.
 - *Προσεγγίσεις της νεοελληνικής φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 2004.
- Badaloni, N., «Η ιταλική φιλοσοφία», στο: *Ιστορία της φιλοσοφίας, 19ος-20ος αιώνας, η εξελικτική Φιλοσοφία, Εθνικές Φιλοσοφικές Σχολές*, της σειράς *Encyclopédie de la Pléiade*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού-Παππά Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1979, σσ. 187-198.
- Βαλλιάνος, Π. «Η θρησκευτική πίστη και η φιλοσοφία» στο: G. W. F. Hegel, *Πίστη και γνώση ή η αναστοχαστική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην πληρότητα των μορφών της ως φιλοσοφία του Καντ, του Γιάκομπι και του Φίχτε*, μτφρ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Αθήνα, 2010, σσ. 24-33.
- «Αθήνα και Ιερουσαλήμ: Η κριτική του χριστιανισμού από τον Χέγκελ στην προ Ιένας περίοδο», στο: G. W. F. Hegel, *Πίστη και γνώση ή η αναστοχαστική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην πληρότητα των μορφών της ως φιλοσοφία του Καντ, του Γιάκομπι και του Φίχτε*, μτφρ. Περικλής Σ. Βαλλιάνος, Αθήνα, 2010, σσ. 33-45.
- Βασιλάκης, Α., *Η οντολογία του ωραίου στο έργο του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη*, δ.δ. Αθήνα, 2006.
- Βέικος, Θ., *Σύγχρονη διαλεκτική φιλοσοφία*, Θεσσαλονίκη, Λιθογραφείο «Τεχνικά Στούντιο» Ο.Ε., 1976
- *Προλεγόμενα στη φιλοσοφία*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1983.
 - *Ιστορία και Φιλοσοφία, Δοκίμιο για μια κοινωνική κατανόηση της φιλοσοφίας*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1984.

- *Εισαγωγή στις φιλοσοφικές σπουδές*, Αθήνα, εκδ. Γρηγόρη, 1988.
- *Οι Προσωκρατικοί*, Αθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος, 1988.
- *Αναλυτική Φιλοσοφία*, Αθήνα, εκδ. Σμίλη, 1990.

Βορέας, Θ., *Λογική*, Αθήνα, ΟΕΔΒ, 1972.

Βουδούρης, Κ., *Αναλυτική φιλοσοφία*, Αθήνα, 1977.

- *Ανθολόγιον Αναλυτικών Φιλοσόφων*, Αθήνα, 1980.

Βούλγαρης, Ε., *Λογική εκ παλαιών τε και νεωτέρων συνεραμισθείσα*, Λειψία, 1766.

Bormann, K. *Πλάτων*, μτφρ. Καλογεράκος Ι., Αθήνα, Καρδαμίτσα, 2006.

Bréhier, E., *Ιστορίας της φιλοσοφίας*, 2 τόμοι, μτφρ. Κ. Τριανταφυλλίδης, επιμέλεια ύλης Μ. Π. Γρηγόρης, επιμέλεια εκδόσεως Δ. Τσουράκης, Αθήνα, Εκδοτικός οίκος Αφοί Συρόπουλοι, 1957.

Βροκίνης, Λ., *Έργα, -Βιογραφικά σχεδάρια*, τχ. α' και β', επιμέλεια –προλεγόμενα Κώστα Δαφνή, Κέρκυρα, Κερκυραϊκά Χρονικά, τ. 16^{ος}, 1972.

Βώκος, Γ., *Φιλοσοφία και εκπαιδευτική πολιτική*, Αθήνα, Λωτός, 1961.

Canivez, A., «Οι οπαδοί της παράδοσης», στο: *Ιστορία της Φιλοσοφίας 19^{ος} αιώνας Ρομαντικοί- Κοινωνιολόγοι*, μτφρ. Τίτος Πατρίκιος, Παύλος Χριστοδουλίδης, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991, σσ. 99-119.

Châtelet, F., «Εισαγωγή» στο: *Η Φιλοσοφία Τόμος Γ' από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, επιμ. Φρανσουά Σατελέ, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, Εκδ. Γνώση, 1985, σσ. 11-13.

Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Αθ., «Βράιλας- Αρμένης, Πέτρος», *Παγκόσμιο βιογραφικό λεξικό της Εκπαιδευτικής Ελληνικής Εγκυκλοπαίδειας*, Αθήνα, 1984, Εκδοτική Αθηνών, τ. 2, σσ. 362-363.

- *Η Γνωσιοθεωρητική Θεμελίωση της Αισθητικής του Thomas. Reid*, δ. δ., Αθήνα, Πανεπιστήμιο Αθηνών, 1985.
- *Νεοελληνική φιλοσοφία πρόσωπα και θέματα*, Αθήνα, Εκδόσεις Αφοί Τολίδη, 1993.
- «Η συμβολή του Βράιλα στην πνευματική ζωή της Κέρκυρας», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περ. Β', τ. Β', Κέρκυρα, Εταιρεία Κερκυραϊκών Σπουδών (2005), σσ. 169-180.
- «Ο Βράιλας ως μεταφραστής φιλοσοφικών κειμένων», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β', τομ. Β', Κέρκυρα (2005), σσ. 211-222.

- «Το πρόβλημα της μεθόδου στο φιλοσοφικό και μεταφραστικό έργο του Ευγένιου Βούλγαρη» στο: Αγγελομάτη-Τσουγγαράκη Ε. (επιμ. εκδ), *Ευγένιος Βούλγαρης, Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Κέρκυρα (2006)*, Αθήνα, Ιόνιο Πανεπιστήμιο-Εκδόσεις Κανάκη, 2009, σσ. 509-524.
- «Παιδεία και Φιλοσοφία στα Νησιά του Ιονίου (16^{ος}-19^{ος} αιώνας)», *Ιόνιοι Νήσοι Ιστορία και Πολιτισμός*, Αθήνα, Περιφέρεια Ιονίων Νήσων, (2007), σσ. 123-134.

De Vleeschauwer, H. J., «Ιμμάνουελ Καντ» στο: *Ιστορία της φιλοσοφίας Η Καντιανή Επανάσταση*, μτφρ. Κυριάκος Κατσιμάνης, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, τ. 1, *Encyclopedie de la Pleiade*, 1987, σσ. 21-98.

Δημαράς, Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, εκδ. Ερμής, 1989.

Δημητρίου, Στ., «Ο φιλοσοφικός μεταμοντερνισμός», *Δευκαλίων*, 18, 2, Αθήνα, (2000), σ. 219-234.

Δημητρακόπουλος, Μ., *Hegel: Φαινομενολογία του πνεύματος, Ο «Πρόλογος» και η «Εισαγωγή» ως εισαγωγή στη φιλοσοφία του*, Αθήνα, Σ. Αθανασόπουλος-Ε. Παπαδάμη & ΣΙΑ Ε.Ε., 2007.

Δραγώνα-Μονάχου, Μ., «Η Μέση Στοά», στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, Εκδοτική Αθηνών, τομ. Ε, 1974, σ. 301.

Δρόσος, Δ., *Το ευγενές εμπόριο της συμπάθειας Αστικός πολιτισμός και ηθική κοινότητα στον σκωτικό Διαφωτισμό*, Αθήνα, Εκδόσεις Νήσος, 2016

Duchesneau, F., «Η Αγγλοσαξωνική φιλοσοφία από τον Bentham ως τον W. James» στο: *Η Φιλοσοφία τ. Γ', από τον Καντ ως τον Χούσσερλ*, επιμ. Φρανσουά Σατελέ, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1985, σσ. 217-246.

Düring, I., *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. Α', (μτφρ.), Α. Π. Κοτζιά – Παντελή, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 2000.

Guthrie, W. K. C., *Οι Έλληνες Φιλόσοφοι, από το Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Αντ. Σακελλαρίου, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαδήμα, 2001.

Henderson, G. P., *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού 1620-1830 Η ελληνική φιλοσοφία στα χρόνια της Τουρκοκρατίας*, (1970), μτφρ. Φ. Κ. Βώρου Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Σειρά Γ', 1977.

Ζαμπέλιος, Σπ., «Προθεωρία» στο: *Βυζαντιναί Μελέται*, Αθήνα, 1857.

- Ηλιού, Φ. «Η σιωπή για τον Χριστόδουλο Παμπλέκη», *Τα Ιστορικά*, 4 (Δεκέμβριος 1985), σσ. 387-404.
- Θεοδωρίδης, Χ., *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Ι. Δ. Κολλάρου & ΣΙΑΣ Α.Ε., 1955.
- Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν., *Φιλοσοφία και Ζωή*, Αθήνα, 1967.
- *Εισαγωγή στον Πλάτωνα*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 2000.
- Καλλιγιάς, Π., «Π. Βράιλα Αρμένη, “Δοκίμιον περί πρώτων ιδεών και αρχών”», Κέρκυρα, [Βιβλιοκρισία], *Πανδώρα*, 2, (1851), σσ. 910-915.
- Καραμπερόπουλος, Δ., *Το φυσικής απάνθισμα του Ρήγα Βελεστινλή πρώτη απόπειρα σε «απλούν ύφος»*, ανάπτυπον, ανακοίνωση στο 10ο Επιστημονικό Συμπόσιο Ελλήνων Φυσικών 11-13 Φεβρουαρίου 2011, Πορταριά Πηλίου, Αθήνα, 2011.
- Κασσίρερ, Ε., *Καντ η ζωή & το έργο του*, μτφρ. Στ. Γερογιωργάκης, Αθήνα, εκδ. Ίνδικτος, 2001.
- Κεσίσογλου, Α., «Σημειώσεις για την “Ποιητική” του Ποσειδωνίου από την Άπάμεια», *Δευκαλίων*, 17, 2 (1999).
- Κιτρομηλίδης, Π., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1996.
- *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης κατά τον 18^ο αιώνα*, Αθήνα, 1985.
- Κονδύλης, Π., *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, τ. Α', Αθήνα, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2012.
- Κονόμος, Ντ., *Ο Γεώργιος Τερτσέτης και τα ευρισκόμενα έργα του*, Αθήνα, Έκδοση Βιβλιοθήκης της Βουλής των Ελλήνων, 1984.
- Κοτζιάς, Ν., *Ιστορία της Φιλοσοφίας από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς*, τομ. 3, Αθήνα, Τυπογραφείο του «Μέλλοντος», 1877.
- *Ιστορία της Φιλοσοφίας από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των καθ' ημάς*, τομ. 5, Αθήνα, Τυπογραφείο του «Μέλλοντος», 1878.
- Κουκής, Α., *Η φιλοσοφία της ιστορίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, δ.δ., Γιάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1988.
- Κούμας, Κ., *Σύνταγμα Φιλοσοφίας, Περιέχων Εμπειρικήν Ψυχολογίαν και Κρηπίδα της Φιλοσοφίας*, τ. Α', Βιέννη, Τυπογραφείο Ιωάννου Βαρθ. Τεσαβεκίου, 1818.

- Λογοθέτης, Κ., «Π. Βράιλα–Αρμένη φιλοσοφικόν σύστημα», *Ξενοφάνης*, Αθήνα, (1905), σσ. 19-28, 60-71, 106-113.
- Long, A. A., *Η ελληνιστική φιλοσοφία: Στωικοί, Επικούρειοι, Σκεπτικοί*, μτφρ. Σ. Δημόπουλου & Μυρτώ Δραγώνα Μοναχού, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1990.
- Μανής, Ε. Ι., *Ανδρέας Μουστοζύδης 1785-1860. Ο επιστήμων, ο πολιτικός, ο εθνικός αγωνιστής*, δ. δ., Αθήνα, 1960.
- Μάνος, Α., *Η αξιολογία του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, δ. δ., Αθήνα, ΕΚΠΑ, 1994.
- Μανουήλ Γ., *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας*, Κωνσταντινούπολις, 1883.
- Μανωλέα, Χ., Π., «Η υπεροχή του νέου έναντι του αρχαίου πολιτισμού κατά τον Βράιλα», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β΄, τομ. Β΄, Κέρκυρα, (2005), σσ. 89-101.
- Μαργαρίτου –Ανδριανέση, Ε., *Τα Ιταλικά φιλοσοφικά χειρόγραφα του Πέτρου Βράιλα Αρμένη*, δ.δ., Αθήνα, ΕΚΠΑ, (1994).
- *Η Διαμόρφωση του Νεώτερου εκλεκτικισμού και το πνεύμα του εγκυκλοπαιδισμού κατά τον 19^ο αι. V Cousin, A. Rosmini, Π. Βράιλας Αρμένης*, Αθήνα, Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 2004.
- Ματσούκας, Ν., *Το πρόβλημα του Κακού*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Π. Πουρνάρα, 1976.
- Ματσούκας, Ν., *Ο Σατανάς*, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Π. Πουρνάρα, 1999.
- Μαυροκορδάτος, Ν., *Φιλοθέου Πάρεργα*, Βιέννη, 1800
- Μητσού-Παππά, Μ., «Η Νεοελληνική φιλοσοφία» στο: *Ιστορία της φιλοσοφίας, 19^{ος}-20^{ος} αιώνας, η εξελικτική Φιλοσοφία, Εθνικές Φιλοσοφικές Σχολές*, της σειράς *Encyclopedie de la Pleiade*, μτφρ. Μαριλίζα Μητσού-Παππά, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1979, σσ. 279-320.
- Μοισιόδαξ, Ι., *Θεωρία της Γεωγραφίας*, Βιέννη, 1781.
- Μοσχονάς, Ν., «Το Ιόνιο Κράτος και οι αγώνες Επτανησίων» στο: *Ιστορία του Ελληνικού έθνους*, τ. ΙΓ, Αθήνα, Εκδοτική Αθηνών Α. Ε. 1977, σελ. 208-209.
- Μουλλάς, Π. «Προλεγόμενα» στο: Τοντόροφ, Τ., *Η κριτική της κριτικής, ένα μυθιστόρημα μαθητείας*, Αθήνα, Πόλις, 1984.
- Μουτσόπουλος, Ε., *Νόησις και πλάνη*, Αθήναι, 1961
- «Μετάφρασις και συμπλήρωσις του αυτοβιογραφικού σημειώματος», στο: *Π. Βράιλα-Αρμένη, Φιλοσοφικά Έργα*, 1, Θεσσαλονίκη, 1969, σσ. με΄-νστ΄.

- «Εισαγωγικόν σημείωμα» στο: *Π. Βράιλα-Αρμένη, Φιλοσοφικά Έργα*, 1, Θεσσαλονίκη, 1969, σσ. 1-11.
 - «Η διαλεκτική της βουλήσεως ως θεμέλιον της αισθητικής και το σύστημα του Schopenhauer», *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*, τ. 2, Αθήνα, (1978).
 - «Ο Νεόφυτος Βάμβας και η θέση αυτού εν τη ελληνική διανοήσει του ΙΘ΄ αιώνας», *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*, τ. Β΄, Αθήναι, (1978).
 - «Πρόλογος» στο: *Π. Βράιλα-Αρμένη, Φιλοσοφικά Έργα*, 5, Αθήναι, 1978.
 - «Η αισθητική του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη», *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση*, τευχ. 5, τομ. 2., (1985), σσ. 139-145.
 - «Η παρουσία του Πλατωνισμού στον Βραϊλιανισμό» στο: Ανδρέας Μάνος, *Η αξιολογία του Πέτρου Βράιλα- Αρμένη, Πλατωνικές και νεοπλατωνικές επιδράσεις*, Ίδρυμα Ερεύνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, σειρά «Έρευνες» αρ. 3, 1994, σσ. 9-10.
 - «Ο φιλόσοφος και πολιτικός Πέτρος Βράιλας Αρμένης πριν κ' ύστερα από την Ένωσιν», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β΄, τομ. Β΄, Κέρκυρα, (2005), σσ. 15-18.
 - «Προβλήματα διαμορφώσεως και αναπτύξεως της φιλοσοφίας του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», Πρακτικά του Επιστημονικού Συνεδρίου με θέμα Όψεις της Εκκλησιαστικής Ιστορίας της Κέρκυρας, *Κερκυραϊκά Χρονικά*, Περ. Β΄, τ. Δ΄, (2007), σσ. 66-76.
 - «Εισαγωγή» στο: Π. Βράιλα Αρμένη, *Φιλοσοφικά Έργα*, 4Α, σσ. 7-11.
- Μπαλόγλου, Χρ., «Ο Πέτρος Βράιλας Αρμένης ως οικονομολόγος», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περίοδος Β΄, τομ. Β΄, Κέρκυρα, (2005), σσ. 155-167.
- Μπενιέ, Ζ.-Μ., *Ιστορία της νεωτερικής και σύγχρονης φιλοσοφίας, Φυσιογνωμίες και έργα*, (1993), μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1999.
- Μπετσάκος, Β., «Η αριστοτελική ερμηνεία του χρόνου. Απόλυτος ή σχετικός χρόνος;», Συνέδριο ΠΕΦ, (2008).
- Νικοκάβουρα, Α., «Η εφημερίδα 'Πατρίς' στην Κέρκυρα, 15 Ιαν.1849-13 Ιαν. 1851», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, τ. XXVI (1981), σσ. 57-78.
- Νικολούδης, Η. Π., «Εισαγωγή» στο: *Αριστοτέλης Όργανον 1: Κατηγορίαι- Περί Ερμηνείας*, Εκδόσεις Κάκτος, Αθήνα, 1994, σσ. 29-79.

- Νούτσος, Π., *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Αθήνα, Εκδόσεις Κέδρος, 1981.
- «Η λειτουργία του νεωτερικού πνεύματος στη *Λογική του Βούλγαρη*», ανάτυπο από τον ΙΓ' τόμο της *Δωδώνης*, (Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), Ιωάννινα, 1984, σσ. 139-146.
 - «Ο Μάρκος Ρενιέρης ως πολιτικός διανοούμενος» στο: Μάρκος Ρενιέρης, *Φιλοσοφία της Ιστορίας, Δοκίμιον*, Αθήνα, Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1999, σσ. ΙΧ-XXΙΧ.
 - *Νεοελληνικός διαφωτισμός, τα όρια της διακινδύνευσης*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2005.
 - *Κόμβοι στη συζήτηση για το έθνος*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2006.
- Ντοστογιέφσκι, Φ., *Αδερφοί Καραμάζοφ*, (1879-1880), μφρ. Σταυρούλα Αργυροπούλου, τ. 2^{ος}, εκδ. Πατάκη, 2007.
- Παπανούτσος, Ε., *Γνωσιολογία*, Αθήνα, Εκδόσεις Νόηση, (1953), 2002.
- *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, 2 τομ., «Βασική Βιβλιοθήκη» (αρ. 35 και 36), Αθήνα, Αετός, 1953, 1956.
 - *Λογική*, Αθήνα, Εκδόσεις Νόηση, 1971.
- Πατριάρχης Γρηγόριος Ε', Εγκύκλιος, *Μέλισσα*, τετρ. Β', Παρίσι 1820, σσ. 219-229.
- Πελεργίνης, Θ., *Ηθική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 1997.
- *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2004.
- Πενολίδης, Θ. «Η εγγεληνή φιλοσοφία της γλώσσας», *Δευκαλίων*, 18, 2, Αθήνα, (2000), σσ. 255-256.
- Πέτσιος, Κ., «Η έννοια της Ευδαιμονίας στο έργο του Αθ. Ψαλίδα», *Ηπειρωτικά Χρονικά*, 29 (1988/89), σσ. 379-400.
- *Η διδασκαλία της Λογικής κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Ανάτυπο, Κοζάνη, Ινστιτούτο βιβλίου και ανάγνωσης, 1999.
 - *Η Λογική στη Νεότερη Ελλάδα*, τ. 2^{ος}, Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1999.
 - «Ανθρωπολογία και Γνωσιοθεωρία στις απαρχές του 18^{ου} αιώνας: Descartes και Νεοελληνική Σκέψη», Ανάτυπο, *Ο Εραμιστής*, τ. 22, Αθήνα, (1999).

- «Immanuel Kant και Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Καταγραφή μιας φιλοσοφικής γνωριμίας», στο: Κωνσταντίνος Βουδούρης (επιμ.), *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, (εκδ.) Ελληνικά Γράμματα, 2000, σσ. 247-249.
- «Νικόλαος Ζερζούλης (ca. 1710-1773) και Petrus Van Musschenbroek (1692-1761), *Ο Εραμιστής*, 23 (2001), σσ. 48-96.
- Ρήγα Βελεστινλή, *Άπαντα τα σωζόμενα*. Δεύτερος Τόμος Β΄. *Φυσικής Απάνθισμα*, Αθήνα, Βουλή των Ελλήνων, 2002.
- *Η περί Φύσεως συζήτηση στη Νεοελληνική σκέψη. Όψεις της φιλοσοφικής διερεύνησης από τον 15ο ως τον 19ο αιώνα*, Ιωάννινα, 2003 (ανατύπωση, 2006)
- «Παρατηρήσεις στο δημοσιευμένο έργο του Αθανασίου Ψαλίδα (1767-1829)», στο: *Φιλοσοφίας Αγώνισμα. Μελέτες προς τιμήν του καθηγητού Κωνσταντίνου Βουδούρη*, Αθήνα, 2004, σσ. 444-470.
- «Το φιλοσοφικό έργο του Edmundus Purchotius και το συνταγματίον της μεταφυσικής του Βικέντιου Δαμοδού», *Ο Εραμιστής*, 27 (2009), σσ. 69-148.
- Ευγένιος Βούλγαρις, *Η Λογική εκ Παλαιώντε και Νεωτέρων συνεργανισθείσα ...*, Εν Λειψία, 1766, (προλεγ., επιμ., ευρετ.), Ιωάννινα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων- Τομέας Φιλοσοφίας / Εργαστήριο Ερευνών Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 2010.
- «Η έννοια και το περιεχόμενο της «Μεταφυσικής» στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό. Πηγές και φιλοσοφικά ρεύματα» στο: *Ελληνικός και Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός. Πρακτικά Δ΄ Συνεδρίου*, Αθήνα, Αρχονταρίκι, 2016, σσ. 161-178.
- «Η μετοχέτευση της ευρωπαϊκής φιλοσοφίας στη νεοελληνική σκέψη μέσω των μεταφράσεων: η συμβολή του Ευγενίου Βούλγαρι», στο: *Ευγένιος Βούλγαρης. Ο homo universalis του Νέου ελλητισμού. 300 χρόνια από τη γέννηση του Ευγενίου Βούλγαρη*. Πρακτικά Συνεδρίου. Επιμ. Χαρίτων Καρανάσιος. Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών – Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, 2018, σσ. 269-327.

Popper, K., *The logic of scientific discovery*, London, Hutchinson & CO, 1959.

- *Τι είναι διαλεκτική; Γνωσιοθεωρία χωρίς γνωστικό υποκείμενο*, μτφρ. Στ. Δημόπουλος, Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Βάνιας, 1990.

- Πρεβελάκης, Ε., «Το πρόβλημα των γενικεύσεων στην Ιστορία», *Μνήμων*, τ. 8, (1982), σσ. 204-225.
- Πρελορέντζος, Ι., «Ο ρόλος του ρεύματος του εκλεκτικισμού στη γαλλική φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα», αδημοσίευτο άρθρο, απόσπασμα ανακοίνωσης στο επιστημονικό συνέδριο Πέτρος Βράιλας Αρμένης 200 χρόνια από την γέννησή του, Αθήνα, 30-31 Ιανουαρίου 2014.
- Πυλαρινός, Θ., «Οι γλωσσικές θέσεις του Πέτρου Βράιλα Αρμένη», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, περ. Β', τ. Β', Κέρκυρα, (2005), σσ. 181-210.
- Ράντης, Κ., *Εισαγωγή στη διαλεκτική Από τον Πλάτωνα ώς τον Μαρκούζε*, Αθήνα, Εκδ. Αλεξάνδρεια, 2015.
- Ράπτης, Κ., *Γενική Ιστορία της Ευρώπης κατά τον 19ο και 20ο αιώνα*, Πάτρα, Εκδόσεις ΕΑΠ, 2000.
- Ρενιέρης, Μ., «Περί του νόμου της ιστορίας της ανθρωπότητας», *Ευρωπαϊκός Εραμιστής*, 1, (1840), σσ. 317-327.
- Ρενιέρης, Μ., *Φιλοσοφία της Ιστορίας, Δοκίμιον*, (φωτομηχανική ανατύπωση από την Α' έκδοση του 1841), Αθήνα, Μορφωτικό ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1999.
- Ρωμανός, Ι. Α., «Βιογραφία Α. Μ. Ιδρωμένου», *Πανδώρα*, 21 (1871), σσ. 501-509.
- Σαλβάνου, Γ. & Σαλβάνου, Β., *Η Ιόνιος Ακαδημία*, πανηγ. Τεύχ. Ελληνικής Δημιουργίας, Αθήναι, 1949, (Ανάτυπο).
- Σαμαράς, Θ., «Κ. Ψυχοπαίδης, Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος», *Δευκαλίων*, 18, 2, (2000), σσ. 307-325.
- Σαρημιχαηλίδου, Φ., *Αριστοτελική Μεταφυσική Οι γνωσιοθεωρητικές και ηθικοψυχολογικές προεκτάσεις της*, Θεσσαλονίκη, 2013.
- Σίδερης, Α. Δ., «Οικονομία και Δίκαιον. Μία ομιλία του Κερκυραίου φιλοσόφου, καθηγητού της φιλοσοφίας εις την Ιόνιον Ακαδημίαν Πέτρου Βράιλα, 19 Οκτωβρίου 1845», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, τ. 9, (1962), σσ. 5-10.
- Σολδάτος, Κ. Ε., «Η εθνική γλώσσα εις την Επτάνησον», *Κερκυραϊκά Χρονικά*, τ. 13, (1967), Β', σσ. 101-102, (Πανιώνιον Συνέδριον, Πρακτικά – Ανακοινώσεις).
- Σφενδόνη-Μέντζου, Δ., *Ο Αριστοτέλης σήμερα Πτυχές της Αριστοτελικής Φυσικής Φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της σύγχρονης επιστήμης*, Θεσσαλονίκη, Εκδ. Ζήτη, 2010.

- Τατάκης, Β., *Παναίτιος ο Ρόδιος. Ιδρυτής της Μέσης Σχολής*, Αθήνα, Οι εκδόσεις των φίλων, 1980.
- Τερέζης, Χ., *Ιστορία της Πλατωνικής Ακαδημίας, Ξενοκράτης-Σκεπτικισμός*, Πάτρα, 2016.
- Tennemann, W. G., *Σύνοψις της Ιστορίας της Φιλοσοφίας*, μτφρ. Κ. Μ. Κούμα, Αθήναι, Ακαδημία Αθηνών Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 1973.
- Τερτσέτης, Γ., *Τις ο προορισμός του ανθρωπίνου βίου*, [Λόγος], Αθήνα, 1860.
- Τοντόροφ, Τ., *Η κριτική της κριτικής, ένα μυθιστόρημα μαθητείας*, Αθήνα, Πόλις, 1984.
- Τσέλλερ-Νέστλε, Ε., *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, (1980), μτφρ. Χ. Θεοδωρίδη, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1883.
- Τσιτόγλου, Η., *Η πολιτική ως θεωρία και πράξη κατά τον Πέτρο Βράιλα Αρμένη*, δ.δ., ΕΚΠΑ, 2014.
- Φαραντάκης, Π., *Η ηθική κατά τον Πέτρο Βράιλα Αρμένη*, δ.δ., Αθήνα, ΕΚΠΑ, 1996.
- «Μορφές της ηθικής στο έργο του Νεόφυτου Δούκα», στο: Πέτρος Φαραντάκης, *Varia Philosophica. Για την Παράδοση και τη Νεωτερικότητα*, Αθήνα, 2004, σσ. 275-287.
- Verdenal, R., «Η θετική φιλοσοφία» στο: *Η Φιλοσοφία από τον Καντ ως τον Χούσερλ*, τ. Γ', επιμ. Φρ. Σατελέ, (1979) μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1985, σσ. 109-149.
- Vincenti, L., *Αγωγή και Ελευθερία Καντ και Φίχτε*, μτφ. Γιάννης Πρελορέντζος επιμ. Γεράσιμος Βώκος, Αθήνα, εκδ. Πατάκη, 1999
- Windelband, W. - Heimssoeth, H., *Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, Η Γερμανική φιλοσοφία Η Φιλοσοφία του 19^{ου} αιώνα, Η Φιλοσοφία του 20^{ου} αιώνα*, τόμος Γ', μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, 1991.
- Χιώτης, Π., *Ιστορία του Ιονίου κράτους από συστάσεως αυτού μέχρι ενώσεως*, Ζάκυνθος, Τυπογραφείον Η Επτάνησος Χρίστου Σ. Χιώτου, τ. Β', 1877.
- Χρόνης, Ν., «Δύο πανεπιστημιακοί διδάσκαλοι της φιλοσοφίας, Θεόφιλος Βορέας-Κωνσταντίνος Λογοθέτης», *Παρνασσός*, 30, (1988), σσ. 135-154.
- «Η έρευνα της νεοελληνικής φιλοσοφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών από της ιδρύσεώς της μέχρι το 1950», στο: *Νεοελληνική φιλοσοφία 1600-1950*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 1994, σσ. 453-465.

- Ψημμένος, Ν., *Η Ελληνική Φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821*, τομ. Α, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1988.
- «Εκσυρικτέον άρα τα χυδαϊστί φιλοσοφείν επαγγελόμενα βιβλιδάρια. Απόπειρα ερμηνείας», *Ο Ερανιστής*, 20, (1995).
 - *Μελετήματα Νεοελληνικής Φιλοσοφίας. Α΄. Οι πηγές της Νεοελληνικής Φιλοσοφίας*, Ιωάννινα, 2004.

Δ. Δευτερεύουσα Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία

- Alston, W. P., "The Ontological Argument Revisited", *Philosophical Review*, LXIX. (1960), σσ. 452-474.
- Annas, J., *Plato A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003
- Austin, J. L., «On other minds», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Issue XX, (1946), αναδημοσιευμένο στο: J. L. Austin, *Philosophical Papers*, J. Urmson and J. Warnock (επιμ.), Oxford, Oxford University Press, 1974, σσ. 76-116.
- Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, 2 τόμοι, Rotterdam, 1695-1697.
- Blom, Ph., *Enlightening the World: Encyclopedia, The Book That Changed the Course of History*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- Boas, G., *French Philosophies of the Romantic Period*, New York, Russel and Russel, 1964.
- Bolus-Reichert, Ch., *The Age of Eclecticism, Literature and Culture in Britain, 1815-1885*, Columbus, The Ohio State University Press, 2009.
- Boutroux, M. E., *La Philosophie Allemande au XVIIe siècle, Les Predecesseurs de Leibniz: Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la Philosophie de Leibniz*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.
- Brazer, M. A. B., *A history of neurophysiology in the 19th century*, New York, Raven Press, 1988.
- Bryson, G., *Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, New York, A.M. Kelley, 1968.
- Carney, J. D., «Cogito ergo Sum and Sum Res Cogitans», *The Philosophical Review*, Vol. 71, 4, (1962), σσ. 492-496.
- Cassirer, E., *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1968.
- Comte, A., *Cours de philosophie positive*, Paris, 1987.
- Cottingham, J., *Western Philosophy an Anthology*, Ed., Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2002.
- Crane, R. S., "English Neoclassical Criticism: An outline Sketch", *Critics and Criticism, Ancient and Modern*, Chicago, University of Chicago Press, (1952), σσ. 372-388.
- Damiron, J. Ph., *Les philosophes français du XIXe siècle*, Paris, CNRS Editions, coll. "Biblis", 2011.

- De Remusat, Ch. F. M., *De la philosophie allemande*, rapport a l'Académie des Sciences Morales et Politiques, précédé d'une introduction sur les doctrines de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel, Paris, Ladrane, 1845.
- *Mémoires de ma vie*, tome 1, enfance et jeunesse, la restauration libérale (1797 - 1820), Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale, Paris.
- Dicker G., *Descartes An Analytical and Historical Introduction*, New York, Oxford University Press, 1993.
- Frankfurt, H. G., “Descartes’ Discussion of his Existence in the second Meditation”, *Philosophical Review*, LXXVI, July, (1966), σσ. 329-358.
- Hegel, G. W. F., “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, *Kritisches Journal der Philosophie*, τομ. 2, τευχ. 2, (1802).
- Hintikka, J., “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?” *Philosophical Review*, LXXII, 4, Oct. 1963, σσ. 487-496.
- Hipple W. J., *The Beautiful, the Sublime and the Picturesque in Eighteenth Century Aesthetic Theory*, Carbondal, III, Southern Illinois University Press, 1957.
- Hollhuber, I., *Geschichte der italienischen Philosophie*, Munchen-Basel, 1969.
- Holscher, U., *Anfangliches Fragen. Studien zur fruhengriechischen Philosophie*, Gottingen, 1968.
- Hubert, R., *D’Holbach et ses Amis*, Paris, Delpeuch, 1928.
- Jessop, T. E., *Bibliography of D. Hume and Scottish Philosophy from Fr. Hutcheson to Lord Balfour*, London and AHull, A. Brown and Sons, 1938.
- Kenny, A., *Descartes. A study of his philosophy*, New York, Random House, 1968.
- Lacoste, L. M., “The Seriousness of Reid’s Skeptical Admissions” *Monist*, Vol. 61, 2, (1978), σσ. 311-325.
- Laudan, L. L., “Thomas Reid and the Newtonian Turn of British Methodological Thought”, R.E. Butts- J.W. Davis (eds), *The Methodological Heritage of Newton*, Oxford, Blackwell, (1970), σσ. 103-131.
- Lavergne, R., *Victor Cousin et sa doctrine*, Paris, 1951.
- Lefranc, J., *La philosophie en France au XIXe siècle*, Παρίσι, L’ Harmattan, σειρά Commentaires philosophiques, 2011.

- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism, Arguments for and against the existence of God*, New York, Oxford University Press, 1982.
- Madame de Stael, *De l'Allemagne*, nouvelle edition, Paris, Charpentier, 1844.
- McCosh, J., *The Scottish Philosophy, Biographical, Expository, Critical, from Hutcheson to Hamilton*, (1875) φωτ. αυτ. Georg Olms, Hildesheim, 1966.
- Macherey, P., «Bonald et la philosophie», *Revue de synthese*, Vol. 108, 1, (1987), σσ. 3-30.
- Macherey, P., *Études de philosophie «française» De Sieyès à Barni*, Tome 5, collection «La philosophie à l'œuvre», 2013.
- Moravia, S. «Epistemologia ed Anthropologia nel pensiero degli 'ideologues'», στο: *Rosmini e l' Illuminismo, Atti del XXI Corso della «Cattedra Rosmini»*, a cura di Peppino Pellegrino, Stresa, 1987.
- Plantinga, A., “A Valid Ontological Argument?” *Philosophical Review*, LXX, 1, (1961), σσ. 93-101.
- Philonenko, A., *L'oeuvre de Fichte*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984
- *Le Transcendantal et La Pensee Moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- Ravaisson – Mollien, F. *La philosophie en Franve au XIXe siecle*, 5^η έκδοση, Paris, 1904.
- Reath, A., “Introduction” στο: I. Kant, *Critique of Practical Reason*, transl. Mary Gregor, introduction by A. Reath, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, σσ. vii-xxxι.
- Rey, L., *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin*, L'Harmattan, coll. «La philosophie en commun», 2013.
- Robertson, J. Ch., “A Baconfacing Generation: Scottish Philosophy in the early Nineteenth Century” *Journal of the History of Philosophy*, 17, (1976). σσ. 39-41.
- Robinson, D. S., *The story of Scottish Philosophy* (1961), Greenwood Press, 1979.
- Ryle, G., *Collected Papers*, τ. 2, *Collected Essays 1929-1968*, London, Hutchinson Publishing Group, 1971.
- Spuller, E., *Royer Collard*, Les Grands Ecrivains, Paris, Librairie Hachette et C^{le}, 1895.
- Shand, J., *Philosophy and Philosophers*, London, Penguin Books, 1994.

- Schnädelbach, H., *Philosophy in Germany. 1831-1933*, transl. Eric Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Stewart, D., “Account of the life and writings of Thomas Reid” (1803) στο: Sir William Hamilton, *The Works of Thomas Reid*, Edinburgh, Thoemmes Press, 1999, τ. 1, σσ. 3-35.
- Tennemann, W. G., *Manuel de l’ Histoire de la Philosophie*, traduit de l’ allemand par V. Cousin, (2 τόμοι), Paris, 1829.
- Turco, O L., *Dal sistema al senso commune: Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici*, Bologna, Mulino, (1974).
- Vedrenne, Pr., *Fauteuils de L’ Académie Française, Etudes Biographiques et Litteraires IV. Sur les Fauteuils de D’Olivet, Vaugelas, Voltaire Sicard, Cuvier, La Monnoye, Boileau, Bossuet, Condorcet, Destutt de Tracy*, Paris, Bloud & Barral, Libraires-Editeurs. Source: Bibliothèque nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l’homme, 1887-1888.
- Vermeren, P., *Victor Cousin Le jeu de la philosophie et de l’état*, Paris, L’ Harmattan, 1995.
- Wilson, M. D., *Descartes*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, μτφρ. G. E. M. Anscombe, New York, MacMillan Publishing Company, 1958.
- Weinberg, J. R., “Cogito, Ergo Sum: Some Reflections on Mr. Hintikka’s Article”, *Philos. Rev.*, LXXI, 1962, σσ. 483-491.

Summary

The critical evaluation of philosophical systems by Petros Vrailas Armenis (1812-1884)

The purpose of this thesis is to investigate the critical power of the philosophical word of Petros Vrailas Armenis, one of the most significant Greek philosophers of the 19th century. One of Vrailas' main ambitions was to establish a philosophical system which would unify all sectors of philosophy and would answer the fundamental philosophical questions.

Philosophy has been defined in multiple ways throughout time but its finite definition is still on demand. Philosophers reexamine questions and given answers through a theoretical process with a view to orientating the human thought. All philosophical theories were conceived and developed at a certain historical time and place. The critical analysis of philosophical texts of all times contributes to the establishment of the historical character of philosophy, to the need of renewal and reassessment of notions, problems, methods and theories in the framework of social practice. The philosophical argument constitutes the most important tool in philosophers' hands and, as a consequence, the value of philosophical assumptions and theories is dependent on their validity. A valid argument can be founded by means of induction and deduction and is to ensure that it is not based on metaphysical assumptions and beliefs taken as axioms. However, through time, philosophical argumentation has appeared to be sometimes dogmatic and other times critical. This resulted in eclecticism which claimed to be the *via media*.

The eclectic philosopher does not intend to compose a new philosophical system but aims to present one free of fallacies. He claims to be critical since he places the views of other philosophers under scrutiny. But still this critical stance is at stake if it is adopted with a view to ensuring the certainty of the answers to the philosophical inquiries thus leading to the creation of a closed system which, by definition, entails dogmatism. It seems that criticism as methodological approach in eclecticism is far from being dialectic in the sense of being open to others and critical to itself.

However, philosophical thinking is always developed in a certain framework of social and political conditions and as a result it is the outcome of dynamic processes

that produce culture, which, in turn, feeds its development. In light of the historical development of the concept of critical philosophy and considering the space-temporal, socio-political and philosophical context in which Vrailas works, this study investigates the way in which his philosophical discourse is critical.

More specifically, given that the eclectic philosopher's criticism lacks the dynamics of critical thinking that is open to self-criticism, in this study it is checked whether the philosophical reason of Vrailas, who is self-identified as an eclectic philosopher, succeeded to overcome the inherent difficulties of eclecticism so as to claim to be regarded as being critical. Besides, the fact that the philosopher aspires to establish a philosophical system makes it imperative to discuss the degree of strength of the critique of reason because that raises issues about the claim of the "truth", an issue that calls into question the possibility of impeccable development of critical thinking.

Vrailas adopts the method of eclecticism convinced that this is the pre-eminent method for safe course in search of correct answers to fundamental philosophical questions connected with the establishment of the truth on the subject and object of knowledge, the actual or potential external world and the existence of God. His intention seems to be honest as he anxiously returns to the same issues throughout the course of his philosophical inquiry, expressing more and more certainty for his positions. With the quest to find the truth which is defined as "clear and comprehensive cognition of beings throughout all elements of their nature and the totality of each other's relations", undertakes the task to exercise his criticism identifying the fallacies of previous philosophers by meticulous observation and the correct application of induction and the syllogism.

The meticulous study of Vrailas's works led to the following findings. First of all, although the philosopher commits himself to avoid any presuppositions which lead to dogmatism, his position that "the true religion has to be in accordance with the true philosophy undermines his initial sincere intention to conduct independent unbiased philosophical research. Despite the careful development of his argument, the philosopher does not manage to avoid discriminatory attitudes. His criticism is limited to philosophers with theories akin to its own and by whom he has clearly been influenced. His criticism can be characterized objective to some extent, though, in that it does not fail to highlight the virtues of their systems. However, most of his interest is focused on their weaknesses and, by examining their arguments with great scrutiny, he

often correctly identifies gaps and contradictions in their reasoning, which shows a philosophical and critical flair.

Nevertheless, despite his efforts to apply logic correctly and consistently, Vrailas often falls into contradictions, logical leaps and inconsistencies that either go unnoticed by the philosopher or, although discovered, are not given a convincing explanation. In addition, while formulating his arguments, quite too often he appears to be inconsistent in the use of terms such as "concept", "idea" and "element" which are used interchangeably. Finally, although the philosopher admits his anguish about whether he fulfilled all initially established criteria and if he exhausted his method, and this is an element that makes his criticism self-critical, when he develops his arguments, he does not leave room for doubt on the accuracy and validity of his conclusions.

It can be argued that in his writings there are restrictions such as religiousness, faith, ideological and political stance, but they are not declared as such. The philosopher seems to be trapped in a cycle where the beginning coincides with the end, perhaps because he attempts to prove the existence of God and at the same time the non-necessity to prove the existence of God. His passion for blending the intellect with the "divine" and the effort to construct a complete and "perfect" philosophical system might not allow him to monitor rigorously the induction of thought and clearly separate axiomatic assumptions and philosophical "theorems".

This stance must be viewed in relation to the course of the Greek nation in his era. The philosopher believes that the materialistic orientation of philosophy undermines social cohesion and order. The progress of science, though leading to prosperity, weakens faith and alienates man from moral objectives. The moral progress of human societies is precarious unless it has been consolidated through cognitive processing. Societies do not have sufficient resistance to prevent moral decline. It is required a kind of reconciliation between science and religion so that man can reach the truth espoused by religion through scientific channels and deep knowledge. In this context, Vrailas maintains that the existence of God is not a given truth, an axiomatic premise, but it can be proved by logic based on certain principles.

In conclusion, Vrailas's commitment to the creation of a well-fortified philosophical structure free from errors and logical flaws, whether this is achieved or not, captures the spirit of the philosopher and restricts the unbiased criticism which defines the boundaries of the sound knowledge rather than asserts axiomatic "truths". The pursuit of the *via media* in philosophy does not necessarily imply an objective

critical attitude. And, if from a political point of view and in the short-term this approach can be appropriate, in the long run it will hardly lead to originality and new prospects. This element of determinism and metaphysical interpretation of phenomena reaches its peak in the work of Vrailas who analyzes the phenomena with admirable perseverance and patience by providing a systematic approach and interpretation in the space-time of his era. Considering, however, the system as a station in the history of modern Greek philosophy, it can be argued that his philosophical discourse does not open new avenues in thinking, it introduces no new ideas but simply organizes and systematizes selectively spiritualistic data and rationality. It is a system in which criticism is exhausted in the armoring of the philosopher's positions to construe all human experience so that no questions may remain unanswered. The philosopher's thought seems to be running a circular route, ultimately returning to its starting line. This, while it was expected to give birth to the philosopher's doubt about the correctness of his course, it calms his spirit, instead. Under these circumstances it is rather difficult to perceive Vraila's philosophical discourse as genuinely critical. However, if one considers his philosophical journey as a genuine struggle against the ephemeral, then it can be argued that his presence in the field of philosophy is totally important.