

BENIAMIN ΛΕΣΒΙΟΣ
ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ

Με τή διδακτορική της διατριβή (1983) ή Ρωξάνη Ἀργυροπούλου προσφέρει μιὰ συνθετική μονογραφία γιὰ τή ζωή καί τò ἔργο τοῦ Βενιαμίν Λεσβίου - ἀπόληξη παλαιότερων μικρῶν ἐργασιῶν της (1974: 428-432· 1974: 167-173) καί ἀνανέωση τῆς ὑπόσχεσης γιὰ κριτική ἔκδοση τῶν «Στοιχείων Ἠθικῆς». Δημοσιεύεται μάλιστα σέ μιὰ στιγμή πού ἔχουν διευρυνθεῖ τὰ ἐνδιαφέροντα γιὰ τò Βενιαμίν, ἂν κρίνουμε ἀπό τò εἰδικò συνέδριο πού πραγματοποιήθηκε στή Μυτιλήνη τò Μάιο τοῦ 1982 ἢ ἀπό τò βιβλίο τοῦ Θ. Παπαδόπουλου: *Οἱ φιλοσοφικὲς καὶ κοινωνικο-πολιτικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Βενιαμίν τοῦ Λέσβιου* πού κυκλοφόρησε στò τέλος τῆς ἴδιας χρονιάς.

Στὴν Εἰσαγωγή ἡ Ἀργυροπούλου προσδιορίζει τò θέμα τῆς διατριβῆς της θεωρώντας τò Λέσβιο λόγιο μιὰ «ἀπὸ τίς ἡγετικές μορφές τοῦ ἑλληνισμοῦ στὴν καμπὴ τοῦ 18ου αἰώνα» (7). Ἀπ' αὐτὴ τὴν παραδοχὴ ἀπορρέει καί ὁ τίτλος τῆς διατριβῆς μὲ ἀποτέλεσμα νὰ δημιουργεῖται ἡ ἐντύπωση στὸν ἀναγνώστη ὅτι στὴν ἐποχὴ τῆς ὠριμότητάς του ὁ Βενιαμίν δὲν ἔχει καμιὰ ἐπαφὴ μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ σκέψη τῶν τριῶν πρώτων δεκαετιῶν τοῦ 19ου αἰώνα. Ἡ συγγραφέας [στὰ ἐπόμενα: σ.] ὀρθὰ κατανοεῖ τὴν ἀναγκαιότητα μιᾶς εἰσαγωγικῆς κατατόπισης (Α' μέρος) στὶς γενικότερες διασυνδέσεις καί ἀντιστοιχίες τοῦ νεοελληνικοῦ μὲ τὸν εὐρωπαϊκὸ Διαφωτισμὸ. Ἔτσι καθορίζει τὰ χρονικὰ ὅρια τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ, ἀπὸ τò 1750 ὠς τò 1821, καί περιγράφει τò γεγονός τῆς καθυστέρησής του. Ἔχει τὴ γνώμη ὅτι «παράλληλα μὲ τὴν ἀμύρφωση τῆς νεοελληνικῆς ἐθνικῆς συνείδησης» «συντελεῖται ἡ ἀνακάλυψη τῆς ἱστορίας ἀπὸ τοὺς Νεοέλληνες, οἱ ὁποῖοι συνδέουν τὴν ἀρχαιότητα μὲ τὸν δικὸ τους κόσμο καί υἱοθετοῦν τὸν ἱστορισμὸ ἑνὸς Vico καί ἑνὸς Herder, πού θεωρητικὰ θεμελιώνει τὴν ἔννοια τοῦ ἔθνους καί τῆς ἐθνικῆς κληρονομιάς» (11). Ἄν ὅμως ἡ παρατήρηση αὐτὴ εἶναι σωστὴ, θὰ πρέπει ν' ἀφορᾷ πολὺ μεταγενέστερη προβληματικὴ πού ξεφεύγει ἀπὸ τὰ χρονικὰ πλαίσια τῆς ἐμφάνισης ἡ-ἔστω-τοῦ τέλους τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ (Νοῦτσος 1977:55-59).

Στὴ συνέχεια κατονομάζονται τὰ «ἐμπορικὰ ἀστικά κέντρα» πού ἀπέτελεσαν τò φυτώριο τῶν διεργασιῶν τοῦ Διαφωτισμοῦ, τονίζεται ἡ σημασία τοῦ

παροικιακοῦ ἑλληνισμού - χωρίς ὥστόσο νὰ καθορίζεται αὐστηρὰ τὸ οἰκονομικὸ καὶ κοινωνικὸ περιεχόμενον τοῦ ὅρου («νεοελληνικὴ ἀστική τάξις») (11) - καὶ γενικεύοντας διατυπώνεται ἡ ἀποψη ὅτι «οἱ Ἕλληνες λόγιοι τῆς καμπῆς τοῦ 18ου αἰώνα ἐκφράζουν τὴν ἰδεολογία αὐτῆς τῆς ἀστικής τάξεως, καὶ ἐντάχθηκαν μέσα στὸν κοσμοπολιτισμὸ τῆς ἐποχῆς τους» (11). Ἐντλώνοντας ἡ σ. ἀπὸ τὶς συναφεῖς ἀναλύσεις τοῦ Romeau ἀνάγει τὸ «νεοελληνικὸ κοσμοπολιτισμὸ» σὲ δομικὸ γνῶρισμα τῆς συμπεριφορᾶς καὶ τῆς σκέψης τῶν ἑλλήνων διαφωτιστῶν μὲ παραδείγματα τῆ σύλληψη τῆς βαλκανικῆς συνομοσπονδίας ἀπὸ τὸ Ρῆγα καὶ τὶς πολιτικὲς θεωρήσεις τοῦ Κοραῖ πρὸς «ἐκφράζουν τὸν ἀστισμὸ τοῦ 18ου αἰώνα» (11). Ἐπισημαίνοντας τὶς δυσκολίες πρὸς συναντᾶ κανεὶς προσεγγίζοντας τὴν «ύφή» τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ, διαπιστώνει ὅτι οἱ νέες ἰδέες πρὸς εἰσχώρησαν στὸ χῶρον μας ἀνταποκρίνονταν «σ' ἓνα βαθύτερον αἶτημα τῶν ἑλλήνων λογίων γιὰ νὰ μπορέσουν νὰ συμβαδίσουν πολιτιστικὰ μὲ τὴν δυτικὴ Εὐρώπη». Ἡ διαπίστωση αὐτὴ προετοιμάζεται μὲ τὴν πρόταση: «ὁ νεοελληνικὸς Διαφωτισμὸς δὲν παρουσιάζει μέσα στὸ νεοελληνικὸ χῶρον τὰ χαρακτηριστικὰ μιᾶς αὐτοῦσιας πολιτισμικῆς παρουσίας, ἀλλὰ εἶναι μίαν ἐποχὴ μεταβατικὴ μέσα στὴν ὁποία ζυμώθηκαν καὶ συγκρούστηκαν διάφορα ρεύματα ἰδεῶν» (13).

Ἀκολουθεῖ ἡ συνοπτικὴ παρουσίαση τῶν ἰδεολογικῶν συγκρούσεων, ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν ἀθηνιακὴ βυζαντινὴ παράδοση, χωρίς ὥστόσο νὰ διερευνῶνται οἱ κοινωνικὲς τους ἀφετηρίες καὶ στοχεύσεις. Ἐπίσης ἀντιμετωπίζονται οἱ σχέσεις τῶν («νεοελλήνων») μὲ τοὺς «ἀρχαίους», χωρίς ὅμως νὰ τονίζονται οἱ ἀναγκαῖες ἐκεῖνες ἰδιαιτερότητες πρὸς χαρακτηρίζουν π.χ. τὸν Κοραῖ, ὅταν ἐκδίδει καὶ προλογίζει τὰ πολιτικὰ καὶ ἠθικὰ ἔργα τοῦ Σταγυρίτη καὶ ὄχι τὸ «Ὅργανον». Ὁ Κοραῖς ἐβλεπε ὅτι οἱ δημιουργοὶ τοῦ «κορυδαλισμοῦ» ἦσαν ὑπεύθυνοι γιὰ τὸ «σχολαῖσμὸ» καὶ τὰ «ὄνειροπολήματα» πρὸς δίδασκαν. Γι' αὐτὸ κάπως ξενίζει ἡ βιαστικὴ συμφωνία τῆς σ. μὲ τὸν Τσοῦρκα στὸ ὅτι «πρόδρομος» τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴ Ν.Α. Εὐρώπη ὑπῆρξε ὁ Θεόφιλος Κορυδαλέας, μολοντί στὸ «νεοεριστοτελικὸ» του πρόγραμμα διαφαίνεται ἡ πρόθεση ν' ἀποχωρισθεῖ ὁ φιλοσοφικὸς λόγος ἀπὸ τὴ θρησκευτικὴ πίστη. Ὁρθὰ στὴ συνέχεια παρατηρεῖ ὅτι ὁ «συνδεδεικὸς κρῖκος ἀνάμεσα στὴν νεοεριστοτελικὴ παράδοση καὶ τὸν Διαφωτισμὸ» εἶναι ὁ Ν. Μαυροκορδάτος, ἀν κι ἐδῶ (18) ἐντελῶς ἀπότομα καὶ χωρίς ἐπαρκὴ ὑπομνηματισμὸ (μὲ ἀναφορὰ μόνον στὴ διατριβὴ τοῦ Ἀγγέλου καὶ τὴν ἐργασία τῆς Ἀμπαζόγλου - Ἀργυροπούλου) προσθέτει ὅτι στὸ «ἔργο τοῦ Ν. Μαυροκορδάτου βρίσκει κανεὶς πολλὰ πλατωνικὰ στοιχεῖα» (βλ. Noutsos 1982: 217-225). Αὐτὰ πῶς συνυπάρχουν μὲ τὸ θαυμασμὸ πρὸς τοὺς «Νεωτέρους»; Ὁ Δαμοδός, ἐπίσης, τὸ «πρῶτον δεῖγμα ρασιοναλιστικῆς σκέψης», ξεχωρίζει μόνον γιὰ τὴν υἰοθέτηση τῆς καρτεσιανῆς θεωρίας τῶν παθῶν (18) ἢ καὶ γιὰ τὶς ἀναλύσεις τῆς «Ὄντολογίας» καὶ τῆς «Πνευματολογίας» πρὸς μᾶλλον (Νούτσος 1982: 188) ἀπηγοῦν θέσεις τοῦ Wolff; Στὴ

μνεία μεταφράσεων ἀρκείται ἢ σ. γιὰ νὰ ἐξακριβώσει τις «ἐμφανεῖς ἐπιδράσεις» (18) τοῦ πρώιμου γερμανικοῦ Διαφωτισμοῦ, χωρὶς νὰ ἐπισημαίνει τὴν παρουσία τοῦ Wolff γιὰ παράδειγμα στὴ «Μεταφυσική» τοῦ Ψαλίδα. Πόσο περίπλοκη καταλήγει ἡ διερεῦνηση αὐτῶν τῶν «ἐμφανῶν» ἐπιδράσεων, μαρτυρεῖται ἀπὸ τὴ βιαστικὴ ἀποδοχὴ τοῦ σχήματος: «... τὴν πρώτη 1750-1790, ἡ ὁποία φέρει τὴν σφραγίδα τοῦ καρτεσιανισμοῦ, τοῦ πρώιμου γερμανικοῦ Διαφωτισμοῦ καὶ τῶν ἰταλῶν Διαφωτιστῶν, ἡ δεύτερη 1790-1810 κατὰ τὴν ὁποία ἐκδίδονται ἔργα ἠθικὰ μὲ ὠφελμιστικὴ χροιά καὶ τελευταία τὴν περίοδο 1810-1821, ἀποκορύφωμα τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ ὅποτε ἀναδύονται ἀπὸ τὰ ἔργα τῆς περιόδου αὐτῆς ὁ προβληματισμὸς τοῦ Κάντ ἀφενὸς καὶ ἀφετέρου τῶν γάλλων ἰδεολόγων» (19). Σημειῶνω ἐνδεικτικὰ ὅτι τὸ «Περὶ φιλοσόφου» τοῦ Χριστόδουλου (ποῦ γράφτηκε μὲ μετάφραση λημμάτων τῆς «Encyclopédie» Νοῦτσος 1981: 13-14) δημοσιεύεται τὸ 1786, τὸ πρωϊμότερο ἀπὸ τὰ χειρόγραφα τῆς «Μεταφυσικῆς» τοῦ Ψαλίδα χρονολογεῖται στὰ 1794, τὰ «Καλοκινήματα» (μὲ τις ρητὲς ἀναφορὲς στὸν Kant) κυκλοφόρησαν τὸ 1795, ἡ μετάφραση τοῦ Soave δημοσιεύεται τὸ 1804 κλπ.

Στὸ τέταρτο μέρος τῆς Εἰσαγωγῆς ταξινομοῦνται θεματικὰ οἱ ἐπιδράσεις τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Διαφωτισμοῦ στὴ «νεοελληνικὴ φιλοσοφία τοῦ 18ου αἰώνα» (δηλαδὴ ὡς τὸ 1821). «Ἐνα πρῶτο τυπικὸ γνῶρισμα αὐτῶν τῶν σχέσεων θεωρεῖται ἡ ἀποδέσμευση τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὴ θεολογία, μὲ τὴ διευκρίνηση ὅτι «δὲν πρέπει νὰ μᾶς ὀδηγήσει στὴν ἐντύπωση ὅτι ἡ προσπάθεια αὐτὴ ἀντιπροσώπευε καὶ ἀθεϊστικὲς ἀντιλήψεις» (19). «Ἴσως γιὰ τὸν ἐντοπισμὸ τῶν ἀντιστοιχιῶν θὰ μπορούσε νὰ χρησιμοποιηθεῖ ἡ φράση τοῦ Χριστόδουλου: «τοῦτο τῶ φιλοσοφοῦντι ὁ λόγος, ὁ τῶ χριστιανῶ ἡ χάρις» (1786:9) ποῦ ἀποτελεῖ μετάφραση, σ' αὐτὸ τὸ χωρίο, τοῦ λήμματος «Philosophie» τῆς «Encyclopédie». Βέβαια ἢ σ. βεβαιώνει ὅτι οἱ «νεοέλληνες λόγιοι τοῦ 18ου αἰώνα, μὲ τὴν ἐξαίρεση τοῦ Χριστόδουλου Παμπλέκη, ἀπέφευγαν μὲ κάθε τρόπο τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ δειστή» (19/20). «Ὅμως στὴ σελίδα 301, στὴν ὁποία παραπέμπει, ὁ συντάκτης τοῦ «Περὶ φιλοσόφου» καταδικάζει τὴν «κατὰ Σπινόζαν ἀπάτη» καὶ τις ἀπόψεις ποῦ ἐκθέτει στὸ «Σύστημα τῆς φύσεως» ὁ Holbach. Ἡ σ. πιστεύει, πάλι, ὅτι ὁ Κοραῆς τὸ 1802, «πρῶτος, τοποθετώντας τὴν θρησκεία στὸ ἴδιο ἐπίπεδο μὲ τὴ φιλοσοφία» (20), ἀνευδοίαστα προβάλλει «θεϊστικὲς ἀντιλήψεις», ἐνῶ παραλείπει ν' ἀξιοποιήσει τὴ δῆλωση τοῦ Μοισιόδακα (1761: κβ', κθ'-λ) ὅτι σκέφτεται ὡς φιλόσοφος καὶ ὄχι «ὡς θεολόγος» καὶ τις συναφεῖς ἐκτιμήσεις τοῦ Χριστόδουλου.

Ἐνας δεύτερος χῶρος συσχετίσεων παρουσιάζεται γιὰ τὴ σ. στὴ «ριζικὴ ἀνανέωση τοῦ προσανατολισμοῦ τῆς ἠθικῆς», μὲ ἄξονα τις ἐπιδιώξεις τῆς «πολιτικῆς»: τὴ «χρηστότητα τῶν ἠθῶν καὶ τὴν κοσμιότητα μέσα στὰ πλαίσια τῆς κοινωνικῆς ζωῆς» (21). Τὴ στοχοθεσία αὐτὴ ἱκανοποιοῦν ἔργα σὰν τὸ πρωτόλειο τοῦ Ψαλίδα, τὸ ὁποῖο ὡστόσο ἀναζητᾷ τὴν «ἡσυχίαν καὶ ἀταραξίαν

τοῦ νοός ἐν ἧ συνίσταται ἡ 'Αληθῆς εὐδαιμονία» (1794: 306). Ἐπίσης πρόδηλη εἶναι ἡ γενίκευση ὅτι ὁ «τύπος τοῦ κοσμοπολίτη ἀποτελεῖ τὸν ἠθικὸ τύπο τοῦ ἀνθρώπου» (21), μὲ μόνη ἀναφορὰ στὸν Κούμα πού ἀντλεῖ ἀπὸ τὴ γερμανικὴ φιλοσοφικὴ παράδοση (καὶ ὄχι ἀπὸ τὴ γαλλικὴ, ὅπως φαίνεται μὲ τὴν παραπομπὴ στὸ βιβλίον τοῦ R. Mauzi) καὶ οἱ ἀπόψεις του γιὰ τὴν παιδεία (ἡ καλλιέργεια «τῶν φυσικῶν δυνάμεων καὶ ἔξων τοῦ ἀνθρώπου») δὲν συμφωνοῦν π.χ. μὲ τὶς ἀντίστοιχες τοῦ Φιλιππίδη, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μένει μετέωρος ὁ ἀφορισμός: «Προϋπόθεση τῆς ἠθικῆς τελειότητος καὶ τῆς εὐδαιμονίας εἶναι γιὰ τοὺς "Ἕλληνες τοῦ 18ου αἰ. ἡ παιδεία» (22). Χωρὶς τεκμηρίωση ἀποτυπώνεται ἡ παραδοχὴ ὅτι «στὰ κείμενα ἀπὸ τὸ 1790 καὶ ὕστερα ὁ φυσικὸς νόμος ἔχει προέλευση τὸ ἴδιο τὸ λογικὸ τοῦ ἀνθρώπου», ὅταν μάλιστα προτείνεται νὰ ταυτισθεῖ ἡ θεώρηση τοῦ φυσικοῦ νόμου ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ μὲ τὴν ὁμολογία πού «θεμελιώθηκε ἀπὸ τὸν Grotius καὶ τὸν Πυφεντόρφ [sic!] καὶ συνεχίστηκε ἀπὸ τὸν Μοντεσκιέ, τὸν Ρουσσώ, τοὺς φυσιοκράτες καὶ τὸν Volney» (22: ἐδῶ, ἐξάλλου, μνημονεύεται τὸ ἐγχειρίδιον Ἰ. Π. Ἀραβαντινοῦ, Εἰσαγωγή στὴν ἐπιστῆμη τοῦ δικαίου, Ἀθ. 1978, 155-160).

Ἡ ἴδια γενίκευση ἐμφανίζεται, ὅταν γίνεται λόγος γιὰ τὰ «ἠθικὰ κείμενα τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ» (22) στὰ ὁποῖα ὑποτάσσεται ἡ ἠθικὴ στὸ δίκαιο, ἐφόσον κι ἐδῶ συγκρίνονται - καὶ συγχέονται - θέσεις (τοῦ Κοραῖ καὶ τοῦ Κούμα) μὲ διαφορετικὲς θεωρητικὲς προϋποθέσεις. Ἡ ἴδια τακτικὴ συνεχίζεται καὶ στὴν ἀντιμετώπιση τῆς γνωσιολογίας πού γίνεται μὲ τὴ διαβεβαίωση ὅτι τὰ «ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς τοποθέτησης [ἀκολουθώντας τὴν ἐπαγωγικὴ μέθοδο τοῦ «Δοκιμίου» τοῦ Locke] τῶν νεοελλήνων ἦταν κυρίως ἡ ἀπόρριψη τῶν ἐμφύτων ἰδεῶν καὶ ἡ ἀναγνώριση τῆς ἐμπειρίας ὡς μοναδικῆς πηγῆς τῶν γνώσεων» (23). Φυσικὰ αὐτοὶ δὲν κατονομάζονται, γιὰ νὰ προστεθεῖ ἀμέσως ὅτι οἱ «Ἕλληνες λόγιοι τοῦ Διαφωτισμοῦ» ἀμφιταλαντεύονται «ἀνάμεσα στὸν ἐμπειρισμὸ καὶ τὸν ὀρθολογισμὸ» καὶ χρησιμοποιοῦν τὴν ἐκλεκτικὴ μέθοδο (ἡ χρῆση τῆς ἐρμηνεύεται «ὡς μιά συνειδητὴ προσπάθεια ἀποτίμησης τῆς φιλοσοφίας, πού ἐξέφραζε τὴν ἐλευθερία στὴν σκέψη», 23) πού καθιέρωσε «κυρίως ὁ γαλλικὸς Διαφωτισμός». Τὰ παραδείγματα προέρχονται ἀπὸ τὸ Μεθόδιον Ἀνθρακίτη (πού πεθαίνει πρὶν ἀπὸ τὸ 1750), τὸ Βούλγαρη (χωρὶς ἀκριβῆ παραπομπή) καὶ τὸν Κούμα μὲ τὴν συμπλήρωση «ὅτι τὰ λόγια τῶν νεοελλήνων λογίων εἶναι σύμφωνα μὲ τὸν ὀρισμὸ τοῦ Diderot γιὰ τὸν ὄρο ἐκλεκτικὸς στὴν Encyclopédie» (24: πρβλ. Νούτσου 1980:153).

Στὸν τομέα τῆς ψυχολογίας ἡ σ. διαπιστώνει «αἰεὶσδουση τῆς γαλλικῆς σχολῆς τοῦ Condillac καὶ τῆς γερμανικῆς ψυχολογίας» (25). Στὴ δευτέρη περίπτωσις κατονομάζεται ὁ Κούμας (στὸν ὁποῖο ἀναγνωρίζεται ἡ ἐπίδραση τοῦ J. Fries, ἀν καὶ ὁ ὀρισμὸς τῆς «ἐμπειρικῆς ψυχολογίας» ἔχει βολ-

φιανή προέλευση· στο Wolff ή σ. βλέπει μόνο τὸν «παραδοσιακὸ προσδιορισμὸ» τῆς μεταφυσικῆς) καὶ στὴν πρώτη σημειώνεται γενικὰ ὅτι οἱ «νεοέλλη-νες λόγιοι τοποθετοῦν τὴν ψυχολογία στὰ ὄρια τῆς μεταφυσικῆς καὶ τῆς λογικῆς» (24). Στὴν προβληματικὴ τῆς ἀνθρωπολογίας, μετὰ ἀπὸ τὴν παράταξη τῶν ὀνομάτων τοῦ Buffon καὶ τοῦ Kant, ἐπαναλαμβάνεται ἡ ἴδια γενικευτικὴ τάση: οἱ «Νεοέλληνες δὲν μπόρεσαν νὰ μείνουν ἀμέτοχοι σ' αὐτὴ τὴν ἐπαναθεώρηση [ὅτι ὁ ἀνθρώπος δὲν εἶναι μονάχα ἓνα λογικὸ ὄν] πού τέθηκε ἀπὸ τὸν νεοαριστοτελισμὸ [:] καὶ ξεκινουῦσε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη» (25). Στὴν αἰσθητικὴ ἢ σ. παραθέτει τὸ γνωστὸ χωρίο τοῦ Κούμα καὶ ἀπλῶς μνημονεύει τὰ ἔργα τῶν Κ. Βαρδαλάχου καὶ Κ. Οἰκονόμου, χωρὶς ν' ἀναλύει τίς βασικὲς τους θέσεις (γιὰ νὰ φανεῖ ἔτσι πόσο «ἐμποτισμένα» εἶναι ἀπὸ τίς ἰδέες τοῦ H. Blair). Στὴν «Καθολικὴ Γραμματικὴ», μετὰ ἀπὸ μιὰ ἐπαρκὴ εἰσαγωγικὴ πληροφόρηση, σημειώνει ὅτι αὐτὴ «περιλαμβάνεται στὰ φιλοσοφικὰ ἐγχειρίδια τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ σὰν ἐπίμετρο τῆς Λογικῆς» (27) - γι' αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ θέμα ἢ σ. παραπέμπει σὲ μιὰ ἐργασία τοῦ M. Foucauld πού πραγματεύεται μόνο τὴ «Γενικὴ Γραμματικὴ» τοῦ Port - Royal (44, σημ. 121).

Στὸν κύκλο τῆς Παιδαγωγικῆς ἀποφαίνεται ὅτι ἡ «ἐπιρροὴ τῆς παιδαγωγικῆς σκέψης τοῦ Locke εἶναι φανερὴ σ' ὅλα τὰ ἐγχειρίδια τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ» (27): στὴ «σχολή» τοῦ Ἀγγλοῦ φιλοσόφου ἀνήκει τόσο ὁ Rousseau ὅσο καὶ ὁ A. H. Niemeyer, τόσο ὁ Κούμας (πού ἀξιοποιεῖ θεωρήσεις τοῦ δευτέρου) ὅσο καὶ ὁ Κοραΐς. Στὸ θέμα τῆς γλώσσας καὶ εἰδικότερα στὸ αἴτημα τῆς «κατασκευῆς ἐνὸς νεοελληνικοῦ φιλοσοφικοῦ λεξιλογίου» ἢ σ. διακρίνει τρεῖς τάσεις: Βούλγαρης (μὲ τὴν προβολὴ τῆς ἀρχαΐζουσας), Φιλιππίδης (ἐμπλουτισμὸς τῆς ὀμιλούμενης μὲ ἀρχαΐζουσες λέξεις), Κούμας (υἱοθέτηση νεολογισμῶν), γιὰ νὰ παρατηρήσει ὅτι «ἐνδιαφέρον παρουσιάζει τὸ γεγονός ὅτι τὸ ἰδεολογικὸ ὑπόβαθρο καὶ τῶν τριῶν αὐτῶν γλωσσικῶν τάσεων εἶναι ἡ θεωρία τοῦ Condillac γιὰ τὴν γλώσσα» (29). Ἐὰν τοῦτο ἀληθεύει γιὰ τὸ Φιλιππίδη, θὰ πρέπει ἐπίσης ν' ἀποδειχθεῖ γιὰ τὸ Βούλγαρη (τὸ 1766 δημοσιεύεται τὸ χειρόγραφο τῆς «Λογικῆς» του) καὶ τὸν Κούμα ἢ τὸ Δούκα (στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ παραπομπὴ εἶναι ἐντελῶς λειψή· 45, σημ. 142).

Περιγράφεται ἡ σχέση φιλοσοφίας καὶ ἐπιστήμης μὲ ἑτερόκλιτα παραθέματα, ἀπὸ τὸν Κούμα καὶ τὸ Μοισιόδακα, «μερικὰ χρόνια νωρίτερα» (29), ἢ ἀπὸ τὸ ἔργο «Περὶ φιλοσόφου» («σὲ μετάφραση»), ὅπως δηλώνεται, τοῦ Χριστόδουλου, ἄσχετα ἂν αὐτὸ τὸ ἀπόσπασμα ἐνδέχεται νὰ γράφτηκε ἀπὸ τὸν ἴδιον). Ἀκόμη, ἐπεκτείνοντας τὴ γνωστὴ θέση τῆς διατριβῆς τοῦ Ἀγγέλου, ἢ σ. ὑποστηρίζει (30) ὅτι ἡ ἀπόρριψη τῶν ἀριστοτελικῶν θεωριῶν ἀναφορικὰ μὲ τίς φυσικὲς ἐπιστῆμες ἐπέφερε μιὰ ἀναβίωση τοῦ πλατωνισμοῦ μὲ ἀποτέλεσμα τὴν ἀνάπτυξη τῶν μαθηματικῶν» (βλ. ἀντίθετα Κόνδύλη 1983: 85-

100). Έτσι εξηγούνται οι συναφείς εκτιμήσεις του Βούλγαρη και πολύ περισσότερο του Μοισιόδακα (30), αλλά και διατυπώνεται ο ισχυρισμός: «Τò φιλοσοφικό πνεῦμα είναι 'πνεῦμα παρατηρήσεως και ὀρθότητος' [στό σημείο αυτό πράγματι ὁ Χριστόδουλος μεταφράζει τὴν «'Εγκυκλοπαίδεια»], και τὸ γεγονός αυτό ὀδήγησε τοὺς ἔλληνες λογίους τοῦ Διαφωτισμοῦ στὴν ἐπαγωγική μέθοδο» (30).

Τὸ δεύτερο μέρος τῆς διατριβῆς (47-120) πραγματεύεται τὴ ζωὴ τοῦ Βενιαμίν. Μὲ καίριες λεπτομέρειες παρακολουθεῖται ἡ πνευματικὴ του ἀνάπτυξη, ἡ πρώτη του παραμονὴ στὶς Κυδωνίες (ἡ σ. ἀκολουθώντας τὸ Ραφφενέλ τὶς θεωρεῖ «ἀστικοδημοκρατικὴ πολιτεία»), οἱ σπουδές του στὴν Ἑλλάδα και στὸ Παρίσι (ἀφοῦ περάσει πρῶτα ἀπ' τὴν Πίζα), ὅπου μελετᾷ τὰ ἔργα τοῦ Condillac, «τῶν γάλλων Φυσιοκρατῶν και τῶν Ἰδεολόγων» (ἴσως ἡ σ. ἐνοεῖ τὴν πρώτη τους γενιά και πάντως ὄχι ἐκεῖνα τὰ ἔργα τους στὰ ὁποῖα βλέπει μιὰ καθοριστικὴ πηγὴ γιὰ τὴ σκέψη τοῦ Βενιαμίν). Ὁ Λέσβιος λόγιος ἐπιστρέφει στὶς Κυδωνίες «γύρω στὰ 1798» (50), ὅπου ἀναλαμβάνει τὴ διδασκαλία τῆς «φιλοσοφίας και τῶν ἐπιστημῶν» (ἀπὸ τὸ 1796 ὡς τὸ 1806 «συνέταξε τὶς παραδόσεις του»). Ἀναγκάζεται ὁμως τὸ 1812 νὰ τὶς ἐγκαταλείψει και νὰ διαμείνει προσωρινὰ στὴ Μυτιλήνη και στὴ συνέχεια στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου θὰ ἐξασκήσει τὸ ἐπάγγελμα τοῦ οἰκοδιδάσκαλου ὡς τὸ 1817, ὅποτε θὰ καταφύγει στὶς παραδουνάβιες ἡγεμονίες. Θὰ γυρίσει στὴ Σμύρνη τὸ Σεπτέμβριο τοῦ 1820 και τὸ Μάρτιο τοῦ 1821 ἀναλαμβάνει τὴν ἀρμοστεία τοῦ Αἰγαίου.

Τὸ τρίτο μέρος (121-240) κατέχει τὴν κύρια θέση στὴ διατριβή, ἐπιμερίζεται σὲ θεματικὲς ἐνότητες και διερευνᾷ τὶς σχέσεις τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ τοῦ Βενιαμίν μὲ τὴν εὐρωπαϊκὴ φιλοσοφία τοῦ 18ου αἰώνα. Ὅπως σημειώνει ἡ σ. στὴν εἰσαγωγή (8), ἐφαρμόζονται «διεπιστημονικὲς συγκριτικὲς μέθοδοι ἔρευνας» γιὰ τὴν προσέλαση τῶν «ἐξῆς κλάδων τῶν ἐπιστημῶν: μεταφυσικὴ, γνωσιολογία, γλωσσολογία, φυσικὴ θεολογία, πολιτικὴ σκέψη, ἠθικὴ, παιδαγωγικὲς ἰδέες και κοσμολογία». Γιὰ τὸν πρῶτο «κλάδο» ἡ σ., συμφωνώντας μὲ τὸν Aubenque, παρατηρεῖ ὅτι ὁ ὀρισμὸς τῆς μεταφυσικῆς «μέσα στὰ ἀριστοτελικά του πλαίσια» (21) διατηρήθηκε στὴ Δυτικὴ Εὐρώπη «ὡς τὰ μέσα περίπου τοῦ 17ου αἰώνα και ἕναν αἰώνα ἐπιπλέον στὴ Ν. Α. Εὐρώπη μὲ τὰ ἔργα τοῦ Θεοφίλου Κορυδαλέα», χωρὶς νὰ ὑποψιάζεται τὴν ἔντονη ἐπίδραση τοῦ Wolff (γιὰ τὸν ὁποῖο γράφει ὅτι ὑπῆρξε ὁ «μόνος ποῦ θὰ ἐξακολουθήσει, στὶς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 18ου αἰώνα νὰ θεωρεῖ ὅτι ἡ μεταφυσικὴ και ἡ λογικὴ ἀποτελοῦν τὴν θεωρητικὴ φιλοσοφία...») στὴ νεοελληνικὴ σκέψη, ἀπὸ τὸν Ἀντ. Μοσχόπουλο ὡς τὸ Ν. Δούκα τουλάχιστον (Νούτσος 1982: 192). Ὁρθὰ ὑπογραμμίζει τὴ συμβολὴ τοῦ Locke (ἴσως θὰ μπορούσε νὰ ἀναχθεῖ και στὸν Fr. Bacon) στὴν ἀναθεώρηση τοῦ περιχομένου τῆς μεταφυσικῆς και διαπιστώνει ὅτι ἐδῶ ὁ Βενιαμίν «ἐντάσσεται

μέσα στο ρεύμα τῶν ἰδεῶν τοῦ Locke καὶ τῶν γάλλων ἐγκυκλοπαιδιστῶν» (122). Ἐκείνη διακριβώνει τὶς σχέσεις μὲ τὴν «ἰδεολογία» τοῦ Tracy συμπεραίνοντας πῶς ὁ Βενιαμίν ἀκολουθεῖ τὴν παραδοχὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ ὅτι ἡ γνωσιολογικὴ προβληματικὴ καθορίζεται ἀπὸ τὴν ψυχολογικὴ περιγραφὴ τῆς γένεσης τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος» (123). Ἀμέσως ὅμως διευκρινίζει ὅτι «ἀκολουθεῖ κυρίως τὸν γαλλικὸ Διαφωτισμὸ» καὶ ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ συμπορεύεται μὲ τὸν Maine de Biran ποῦ «εἶχε ἐντάξει τὴν ψυχολογία μέσα στὴν μεταφυσικὴ» (124).

Διερευνώντας τὴ σκοπιμότητα τῆς χρήσης τοῦ ὄρου «ὄντολογία» ἡ σ. ἰσχυρίζεται ὅτι ὁ Βενιαμίν, ἀντίθετα ἀπὸ τὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ φιλοσοφία» (125), τοῦ προσδίδει «ἕναν χαρακτήρα a posteriori» (μολονότι ἡ γνωσιολογία του θεωρεῖται «καὶ αἰσθησιοκρατικὴ καὶ νοησιαρχικὴ») καὶ ὅτι δὲ συμμερίζεται ἀπόψεις φιλοσόφων ποῦ ἐπηρεάζονται ἀπὸ τὴ «βολφιανὴ φιλοσοφία καὶ υἰοθετοῦν τὴν κλασικὴ γι' αὐτοὺς διαίρεση τῶν ἐκλεκτικῶν: Ὀντολογία, Κοσμολογία καὶ Ψυχολογία» (ἄσχετα ἂν ὁ Wolff ἀρτιώνει τὸ «Metaphysicae Opus» μὲ τὴν «Ontologia», τὴν «Cosmologia», τὴν «Psychologia» Empirica καὶ τὴν «Psychologia Rationalis» καὶ τὴ δίτομη «Theologia Naturalis» καὶ ἂν ὁ Βενιαμίν, στὸν πρόλογο κιόλας τῶν «Στοιχείων τῆς Μεταφυσικῆς», ἀναφέρεται στὴν «ὄντολογία», τὴ «μεταφυσικὴ ψυχολογία» καὶ τὴ «φυσικὴ θεολογία»). Ὅρθα ὡστόσο προσδιορίζεται - στὸ θέμα τῶν σχέσεων «ἰδεολογίας», γενικῆς γραμματικῆς» καὶ λογικῆς - ἡ ὀφειλὴ τοῦ Βενιαμίν στὸν Tracy, ἂν καὶ φαίνεται ν' ἀποδίδεται στὴν «ὄρολογία» του ἡ χρῆση τοῦ ὄρου «ὄντολογία», καθὼς καὶ ἡ σημασία τῆς «φυσιοκρατικῆς ἰδεολογίας» (κυρίως τοῦ Cambanis) στὴ διαμόρφωση τῶν ἀπόψεων του, μολονότι ἡ θέση ὅτι ὁ ἐγκέφαλος ἀποτελεῖ «ἐστία τῆς αἰσθητικότητος καὶ πηγὴ τῶν κινήσεων» βρίσκεται τουλάχιστον στὸν Condillac. Προχωρώντας ἡ σ. διαπιστώνει ὅτι ὁ Βενιαμίν στὴ μεταφυσικὴ «περιλαμβάνει καὶ τὴν φυσικὴ θεολογία» (131) ποῦ συνιστᾷ τὴ «λογικὴ κατάληξη τῆς διερεύνησης τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος», χωρὶς νὰ διευκρινίζεται ὅτι πρόκειται γιὰ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν «ἰδιοτήτων» στὴν προσέγγιση τῆς «οὐσίας» τῆς ψυχῆς.

Στὸ πρόβλημα τῆς γνώσης ὁ Βενιαμίν «ἐξχωρίζει δύο παράλληλες ροπές, ἡ πρώτη ὀδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὴν γνώση τῶν ἐξωτερικῶν σωμάτων καὶ ἡ ἄλλη πρὸς τὴν γνώση τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ του» (133), μολονότι ὁ Λέσβιος λόγιος ἀντιμετώπιζε τὴν αὐτογνωσία ὡς «ὑποκείμενον τῆς Μεταφυσικῆς», κατὰ τὴν ὑπόδειξη τοῦ Tracy (1805: V-VI) ποῦ μέσω τοῦ Condillac ἀνάγεται στὴ «Sensibility» τοῦ Locke. Ἀναπτύσσοντας ἡ σ. μιὰ ὑπόδειξη τοῦ Παπανούτσου ἐξακριβώνει τὶς σχέσεις τοῦ Βενιαμίν μὲ τὸν Maine de Biran, στὴ θέση «Volo Ergo Sum», ἂν καὶ ἡ παρεμβολὴ τοῦ Dilthey (χωρὶς καμιά βιβλιογραφικὴ ἔνδειξη) φαίνεται μᾶλλον ἄστοχη καὶ ἡ ἐξήγηση γιὰτὶ δὲν μνη-

μονεύεται ονομαστικά ο Γάλλος φιλόσοφος δὲν εἶναι πειστική. Ἀκολουθεῖ ἡ περιγραφή τῶν τριῶν προσεγγίσεων τοῦ προβλήματος «πῶς τὰ σώματα προκαλοῦν τὰ αἰσθήματα στὸν ἄνθρωπο» (136) γιὰ νὰ ξανάρθει ἡ ἀπόρριψη τῶν ἐμφύτων ἰδεῶν (κατὰ τὴ σ. ὁ Βενιαμὴν χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο «ἰδέα» σύμφωνα «μὲ τὴ λατινικὴ ὀρολογία», χωρὶς νὰ συνυπολογίζονται οἱ μεταπλάσεις του - ἰδίως ὅταν σημαίνει «εἰκόνα» - ἀπὸ τὸν Condillac καὶ τὸν Tracy). Τὶς ἀπόψεις ἄλλωστε τοῦ Tracy δὲν τὶς ἀξιοποιεῖ πλήρως, ὅταν σὲ μερικότερα γνωσιολογικὰ προβλήματα - ἀντίληψη, συνείδηση, προσοχή κ.ἄ. - ἐπιμένει περισσότερο στὶς ἀντίστοιχες ἐκτιμήσεις τοῦ Condillac. Ἐπίσης δὲν γίνεται ἐμφανὴς ἡ μετάβαση, στὸ σημεῖο ποῦ ἡ σ. παραθέτει τὸ Βενιαμίν: «ἰδέα καὶ ὄν εἶναι λέξεις ἰσοπλατεῖς», ἀπὸ τὴν «ἰδεολογία» στὴν «ὄντολογία», ἂν καὶ ὁ Λέσβιος λόγιος θέλει νὰ παραμένει ἀκόμη στὴ σφαῖρα τῆς πρώτης ὅταν συζητᾷ «περὶ ὑπάρξεως» καὶ ἀντλεῖ ἀπὸ τὸ ἀντίστοιχο κεφάλαιο τῶν «Στοιχείων τῆς ἰδεολογίας» (1804:107-141). Τελικὰ, στὸ πρόβλημα τῆς ἀλήθειας (ἡ σ. μετατρέπει τοὺς «πραγματικούς» σὲ «πραγματιστές») δὲν ἀξιοποιοῦνται ἐπαρκῶς οἱ θέσεις τοῦ Βενιαμίν: οἱ ἰδέες δημιουργοῦνται ἀπὸ τὸ νοῦ, «ὄντων τῶν πέντε αἰσθητηρίων χειρῶν τινῶν αὐτοῦ», καὶ ἐπομένως ἡ ἀλήθεια εἶναι κατασκευασμὰ του, «πλὴν ὄχι καὶ διὰ τοῦτο ὅτι καὶ οἱ αἰσθήσεις δὲν χρησιμεύουν πρὸς εὐρεσιν αὐτῆς». Ἡ σ. ὀρθὰ διερευνᾷ, στὸ θέμα τῆς «Γενικῆς Γραμματικῆς», τὶς σχέσεις τοῦ Βενιαμίν μὲ τὸν Condillac καὶ παρ' ὅλη τὴ διαβεβαίωση ὅτι ὁ πρῶτος τῆς δίνει τὴν ἴδια θέση, ὅπως ὁ Tracy, «σὰν τὸ παράρτημα τῆς λογικῆς» (149), ὅμως δὲν ἐπιχειρεῖ συγκεκριμένως συσχετίσεις μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ δευτέρου τόμου τῶν «Στοιχείων τῆς ἰδεολογίας».

Μὲ προσεχτικὸ πνεῦμα ἐξετάζονται τὰ «Στοιχεῖα φυσικῆς»: ἡ κοσμολογία ὡς προέκταση τῆς γνωσιολογίας, ἡ φυσικὴ ὡς ἔρευνα τῆς αἰτίας τῶν «προσβολῶν» ποῦ τὰ «σώματα ἐνεργοῦσιν ἐπάνω εἰς τὰς αἰσθήσεις», ἡ διαιρετότητα τῆς ὕλης, ἡ κίνηση καὶ τὸ κενό, ὁ χρόνος, τὸ «πανταχρῆνιτον» (ποῦ ἀφορᾷ κυρίως τὴν θεωρία τῆς κινητικότητας τῆς ὕλης), 163) καὶ τὸ «θερμογόνον», τὸ ἠλιοκεντρικὸ σύστημα, ἡ ἀξία τῶν μαθηματικῶν καὶ τῆς γεωμετρίας. Θὰ μπορούσε, ἴσως, νὰ παραλληλίσαι ἡ σ. τὶς θεωρήσεις αὐτὲς τοῦ Βενιαμίν μὲ τὶς ἀντιλήψεις ποῦ μεταφέρει τὸ «Περὶ φιλοσόφου». Ἡ ἐνότητα τῆς «Φυσικῆς θεολογίας» ἀντιμετωπίζεται ὡς «τελευταῖο τμήμα τῆς γνωσιολογίας» (170) τοῦ Βενιαμίν, ἂν καὶ θὰ ἔπρεπε νὰ συνεξετασθεῖ στὰ πλαίσια τῆς «μεταφυσικῆς», ἐφόσον ἀποτελεῖ ὄργανικὸ μέρος. Ἄν εἶναι ὀρθὴ ἡ παρατήρηση ὅτι ὁ Λέσβιος λόγιος στὸ θέμα αὐτὸ «θυμίζει τὸ περιεχόμενο τοῦ ἄρθρου τῆς Encyclopédie γιὰ τὴ φυσικὴ θεολογία», τότε θὰ πρέπει νὰ τονισθεῖ ὅτι στὸ λῆμμα «Theologie» ὁ ἀπόηχος τοῦ Wolff εἶναι προφανῆς (Νούτσος 1983: 275) καὶ ὅτι ὁ ἐνδιάμεσος κρίκος σ' αὐτὴ τὴν περίπτωση εἶναι ὁ Χριστόδουλος - ἐπιβάλλεται, καὶ ἀπὸ ἄλλη πλευρά, μιὰ συγκριτικὴ ἔρευνα τοῦ «Περὶ φιλοσόφου» μὲ τὰ «Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς», τουλάχιστον στὰ σημεῖα ποῦ ἡ

σ. παραπέμπει σὲ λήμματα τῆς «Encyclopédie». Ἴσως ἀκόμη, θὰ μπορούσε νὰ ἀναθεωρηθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι ὁ Βενιαμίν «χρησιμοποιοῖ ἀποδείξεις, οἱ ὁποῖες θυμίζουσι τὴν ἐπιχειρηματολογία τοῦ S. Clarke καὶ στὴν ὁποία ἀναφέρεται γιὰ νὰ κάνει τὴν κριτικὴ τῆς ὁ d' Holbach» (178), μιὰ καὶ τὸ λήμμα «Dieu» (ποῦ βασίζεται στὸν Clarke) μεταφέρεται σὲ γενικὲς γραμμὲς ἀπὸ τὸ Χριστόδουλο πού - προσθέτω - κι αὐτὸς ἀποκρούει τὴ θεωρίαν τῆς «ἀπάτης τῶν Ἱερέων καὶ Ἱγεμόνων».

Διεξοδικὰ ἡ σ. παρουσιάζει τίς θέσεις τοῦ Βενιαμίν γιὰ τὴν ἠθικὴ καὶ διαπιστώνει τὴν ἀριστοτελικὴν τὸν ἀφετηρία: ἡ συνάρτησή της μὲ τὴ «μεταφυσικὴ» (ποῦ ἔχει γνωσιολογικὴ κατεύθυνση, καὶ ὄχι μὲ τὴ γνωσιολογία, ὅπως ὑποστηρίζει ἡ σ.), τὸ αὐτεξούσιο καὶ ἡ ἐλευθερία (ἀν ὡστόσο ἡ προβληματικὴ αὐτὴ στὰ «Στοιχεῖα ἠθικῆς») τίθεται μὲ τὸν τρόπο τῶν ἐκπροσώπων τοῦ γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ, ἡ σ. τὸ παραβλέπει, μολονότι κάτι τέτοιο ὑπαινίσσεται μὲ τὴ σημείωση 161 ποῦ ἀφορᾷ τὴν ἀντίληψη τοῦ Ἀριστοτέλη καὶ τοῦ Holbach γιὰ τὴν εὐδαιμονία), ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία, ἡ φρόνησις καὶ τὰ πάθη, ἡ δικαιοσύνη ὡς πρώτη ἀρετὴ καὶ ἡ φιλία. Στὴ συνέχεια πραγματεύεται τὸν πολιτικὸ στοχασμὸ τοῦ Βενιαμίν: τὰ «φυσικὰ δικαιώματα καὶ χρέη» τοῦ ἀνθρώπου (ἐδῶ τονίζεται ἡ ἐπίδρασις τῶν Φυσιοκρατῶν, χωρὶς ὅμως νὰ ἐξειδικεύεται ἡ ἀιδεολογία τῆς γαλλικῆς Ἐπανάστασης) [206] καὶ νὰ μὴν ἔχει νόημα ἡ ἀπλὴ ἀντιπαράθεσις τοῦ Wolgin καὶ τοῦ Gurvitch, ἀφοῦ οἱ ἀφετηρίες τους εἶναι ριζικὰ διαφορετικὲς), τὸ κοινωνικὸ σύμβολο, ἡ «πολιτικὴ κοινωνία», ὁ νόμος καὶ ἡ «γενικὴ θέλησις» (ἡ σ. ἀν καὶ διακρίνει ἐπίδρασις τοῦ Βεκκαρία, δὲν ἐπεκτείνεται στὸ Rousseau καὶ τὸ Montesquieu), ἡ θανατικὴ ποινὴ, ἡ «δημοκρατία» ποῦ κατοχυρώνει τὴν πολιτικὴν, καὶ ὄχι τὴν κοινωνικὴν ἰσότητα κλπ. Ἡ πολιτικὴ σκέψις τοῦ Βενιαμίν ἀπολήγει στὴν Παιδαγωγικὴ, ὅπου ὁ Locke καὶ ὁ Rousseau ὑποστήριζαν ὅτι ἡ «ἀγωγή καθορίζει τὴν ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου» (220). Ἡ σ. δὲν συνυπολογίζει τὴ συμβολὴν τοῦ Tracy στὴ διαμόρφωσις τοῦ πίνακα τῶν ἐπιστημῶν (221) ποῦ χρησιμοποιοῦσε γιὰ τὴν ἀγωγή ὁ Βενιαμίν.

Ἡ διεξοδικὴ παρουσίασις, *punctum contra punctum*, μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς ἀποβλέπει στὴν ἀνάδειξιν τῆς θεωρητικῆς τῆς θεμελίωσις καὶ στὴ συνάλληλη ἐξακριβωσις τῶν δυνατοτήτων τῆς μεθοδολογικῆς τῆς ὀπτικῆς. Στὴν περίπτωσή μας ἀνήκει στὴ σφαῖρα τοῦ αὐτονόητου ὁ «νεοελληνικὸς Διαφωτισμὸς», μάλιστα μὲ τὴν ἀρκετὰ καθιερωμένη ἐκδοχὴ τοῦ Δημαρᾶ, κυρίως ὡς πρὸς τὴν περιοδολόγησίν του (οἱ τρεῖς ἐπιμέρους φάσεις, ὅπως διαπιστώσαμε, καταντοῦν ἓνα ἀβασάνιστο καὶ ἀπρόσφορο ἐρμηνευτικὸ σχῆμα). Ἡ πρόδηλη, ἄλλωστε, γενικευτικὴ ἀντιμετώπισις, μὲ τὴν ἀνείπωτη προσφυγὴ στοὺς ἀκοινωνιολόγητους («Idealtypen», τῶν «νεοελλήνων λογίων» ἢ ἀπλῶς τῶν «Ἑλλήνων τοῦ 18ου αἰῶνα») μπορεῖ συχνὰ νὰ συμπεριεῖται μὲ τὸ συμφυρμὸ ἐτερόκλητων φιλοσοφικῶν ἀντιλήψεων, μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ ἐνταχθοῦν

σὲ ἐνιαῖες κατηγορίες (ἢ «κλάδους») τῶν ἐπιστημῶν) ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὶς πηγές, τὸ profil και τῆ στόχευσή τους. Ἔτσι οἱ συγκεκριμένες χρονικὲς διαφοροποιήσεις, οἱ ἀνόμοιες ἀφετηρίες, οἱ ἀξιολογικὲς προτεραιότητες και ἡ ἰδιομορφία τῶν συνθέσεων παρακάμπτονται μᾶλλον εὐκόλα γιὰ νὰ ὑπογραμμισθεῖ, ἀκόμη μιὰ φορά, ἡ ἀναμφίλογη ὀφειλὴ στὸν «εὐρωπαϊκὸ Διαφωτισμὸν», ἀφοῦ δὲν ἐπισημαίνεται καμιὰ «αὐτούσια πολιτισμικὴ παρουσία στὸ νεοελληνικὸ χῶρον». Ὅπως εἶναι γνωστὸ, τὸ ἰδεολόγημα «Ἀνατολή - Δύση» ἔχει τὴν ἰδιότητα τῶν καρκινικῶν ἐπιγραφῶν, ἄσχετα ἂν ἡ διττὴ του ἀνάγνωση ἐπιχειρεῖται - πότε σὰν ἄμυνα και πότε σὰν ἐπίθεση - στὴν «Ἀνατολή».

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- P. Δ. Ἀργυροπούλου, Τὰ «Στοιχεῖα Ἡθικῆς» τοῦ Βενιαμὶν Λεσβίου και ἡ παιδεία τῆς Ν.Α. Εὐρώπης, «Παρνασσός», 14 (1974), 428-432.
- R. D. Argypoulos, Le Discours de Benjamin de Lesbos a l'Academie princiere de Bucarest, Symposium: L'Epoque Phanariote (Thessaloniki 1974), σ. 167-173.
- P. Δ. Ἀργυροπούλου, Ὁ Βενιαμὶν Λέσβιος και ἡ εὐρωπαϊκὴ σκέψη τοῦ 18ου αἰῶνα (Ἀθήνα 1983).
- Π. Κονδύλης, Ἡ παρουσία τοῦ Πλάτωνα στὸν νεοελληνικὸ Διαφωτισμὸν, «Τὰ ἱστορικά», Α(1983), 85-100.
- Π. Νούτσου, Ὁ G. Vico και ἡ ἐμφάνιση τοῦ νεοελληνικοῦ ἱστορισμοῦ, «Ὁ πολίτης», ἀρ. 9 (Ἰαν. 1977), 55-59.
- , Εὐγένιος Βούλγαρης και Francis Bacon, «Ἡπειρωτικά Χρονικά», 22(1980), 151-161.
- , Χριστόδουλος ὁ ἐξ Ἀκαρνανίας και Encyclopedie, «Ἐρανιστής», 17(1981), 13-24.
- , Ἰώσηπος Μοισιόδαξ: ὀρισμὸς και διαίρεση τῆς Μεταφυσικῆς, «Δωδώνη», ΙΑ'(1982), 185-193.
- , Nicolas Mavrocordatos et Cicéron, «Δωδώνη», ΙΑ'(1982), 217-225.
- , Ὁ νεαρὸς Ψαλίδας γιὰ τὴ θεία Ἀποκάλυψη, «Ἡπειρωτικά Χρονικά», 25(1983), 265-286.
- A. L. C. Destutt de Tracy, Elémens d'idéologie, t. 1 (Paris 1801), t. 3: Logique (Paris 1805).