

ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Δοκίμιο

§ 1. Για όσους ατενίζουν την εξωτερική όψη τῶν ιστορικῶν γεγονότων ἡ ἱστορία φαίνεται ὡς ἓνας σωρὸς τυχαίων, ἀσύνδετων καὶ παράλογων συμβάντων, ποὺ διέπονται ἀπὸ παράγοντες μὴ ἐλεγχόμενους ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο¹. Ὅπως παρατηροῦσε σχετικὰ ὁ Goethe «ἡ ἱστορία εἶναι τὸ πιὸ παράλογο τῶν πραγμάτων», εἶναι ἓνα «πλέγμα ἀνοησιῶν γιὰ τὸν ἀνώτερο στοχαστή»². Καὶ σὲ μιὰ συνομιλία του μὲ ἓνα ἱστορικὸ ὁ ἴδιος ἔλεγε: «οἱ ἄνθρωποι βρίσκονταν πάντα μέσα στὸ φόβο καὶ τὴν ἀμηχανία, ταλαιπωροῦσαν καὶ βασάνιζαν ὁ ἓνας τὸν ἄλλο· τὴ σύντομη ζωὴ ποὺ ζοῦσαν τὴν ἔκαναν πικρὴ ὁ ἓνας γιὰ τὸν ἄλλο... Ἔτσι εἶναι ἡ ζωὴ· ἔτσι ἦταν πάντα, ἔτσι θὰ μείνει πάντα. Αυτὴ εἶναι στὸ κάτω - κάτω ἡ μοίρα τοῦ

Τ. Ἀπὸ τὴν πολὺ πλούσια βιβλιογραφία γιὰ τὰ θέματα ποὺ θίγουμε στὴν παρούσα ἐργασία σημειώνουμε ἐνδεικτικὰ τὰ ἀκόλουθα ἔργα ἢ μελέτες: α) Σὲ ἐλληνικὴ γλῶσσα: ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Ἡ ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὡς φιλοσοφία τῆς ἱστορίας», στὸ Ἱδρ. Ε.Τ.Ε., 1982), Θ. ΒΕΪΚΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, ἐκδ. Γρηγόρη, 1980, τοῦ ἴδιου, *Θεωρία καὶ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας*, ἐκδ. Θεμέλιο, 1987, ΛΥΚΟΥΡΓΟΥ ΑΡΕΤΑΙΟΥ, *Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ ἡ ἱστορία τῆς*, ἐκδ. Διογένης 1985, ΚΩΝΣΤ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, ἐκδ. Παπαδήμα, 1976, Ε. Π. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, «Εἶδη καὶ περιεχόμενο τῆς ἱστορίας», στὸ βιβλίο του *Φιλοσοφία καὶ παιδεία*, 1958, σ. 185, ἰδίως σ. 193-217, ΜΑΧ ΗΟΚΚΕΙΜΕΡ, *Ἀπαρχὲς τῆς ἀστικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας*, μετάφρ. Τ. Κονδύλη, ἐκδ. Κάλβος, 1971, ΦΑΝ. ΒΩΡΟΥ, «Ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας σήμερα», στὸν τόμο *Ἡ φιλοσοφία σήμερα*, Πρακτικὰ τοῦ Β' Πανελλ. Συνεδρ. Φιλοσοφίας, 1985, σ. 133 ἐπ. 6) Ἀπὸ τὴν ξενόγλωσση βιβλιογραφία σημειώνουμε μόνο: RAYMOND ARON, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, ἐκδ. Gallimard, 14^e éd., 1957, P. GARDINER (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford Univ. Press, 1974, καὶ 1978, R. SCHAEFFLER, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, 2. Aufl, Darmstadt, 1980, FRITZ WAGNER, *Geschichtswissenschaft* (Orbis Academicus), Verlag K. Allen, Freiburg - München, 1951. Οἱ παραπομπὲς στοὺς συγγραφεῖς αὐτοὺς θὰ γίνονται κατὰ κανόνα μόνο μὲ τὴν ἀναφορὰ τοῦ ὀνόματός των χωρὶς ἄλλη μνεία. Ἄλλη βιβλιογραφία βλ. στὶς ἐπόμενες σημειώσεις.

2. Τὴ φράση αὐτὴ καὶ τὸ κείμενο τῆς συνομιλίας τοῦ Goethe μὲ τὸν ἱστορικὸ Luden παραθέτει ὁ Λέβιτ, ὁ.π. (σημ. 1) σ. 87 καὶ σημ. 2.



άνθρώπου...». Τὸ ἀνθρώπινο ὅμως πνεῦμα δὲν μπορεῖ νὰ σταματήσει στὴν ἐξωτερικὴ αὐτὴ ὄψη, δὲν μπορεῖ νὰ δεχθεῖ ὅτι ὁλόκληρη ἡ πορεία τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, ὅλα τὰ ἐπιτεύγματα τοῦ ἀνθρώπου ὀφείλονται στὴν Τύχη, στὴ Μοίρα ἢ στὰ πάθη τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ ὅτι ἡ νοημοσύνη καὶ ἡ λογικὴ τοῦ ἀνθρώπου δὲν διαδραματίζουν κανένα ρόλο στὴν ὅλη ἐξέλιξη τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ στὴν πρόοδο τοῦ πολιτισμοῦ. Σχετικὰ ὁ ἄγγλος καθηγητὴς W. H. Walsh³ παρατηρεῖ ὅτι «ὑπάρχει κάτι τὸ ἠθικὰ ἀποκρουστικὸ στὴν ἐννοια ὅτι ἡ ἱστορία δὲν ἔχει ρυθμὸ ἢ λόγο μέσα της» καὶ τονίζει ὅτι «μέσα στὴν ἀνθρώπινη φύση ὑπάρχει ἓνα ἰσχυρὸ στοιχεῖο ποὺ ἐπαναστατεῖ ἐναντίον τῆς παραδοχῆς ἐνὸς τέτοιου συμπεράσματος».

Ἀπὸ τὴν ἀντίδραση, λοιπόν, αὐτὴ ἐναντίον τῆς τυφλῆς πίστεως στὴν Τύχη καὶ στὴ Μοίρα γεννήθηκαν ἡ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, ἡ ἐπιστήμη τῆς κοινωνιολογίας⁴ καὶ γενικὰ ὅλες οἱ θεωρίες ποὺ προσπαθοῦν νὰ ἐρμηνεύσουν τὴ δραματικὴ πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν πολιτισμὸ καὶ νὰ ἀποκαλύψουν τὶς κινητήριες δυνάμεις ποὺ κρύβονται κάτω ἀπὸ τὴν ἐξωτερικὴ ἐπιφάνεια τῶν ἱστορικῶν συμβάντων. Στὴν προσπάθεια αὐτὴ τῆς ἐρμηνείας τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ μέλλοντος τοῦ ἀνθρώπου ἐντάσσεται καὶ ἡ ζωντανή συζήτηση μεταξὺ τῶν φιλοσόφων, τῶν κοινωνιολόγων, τῶν ἱστορικῶν καὶ ἄλλων στοχαστῶν γύρω ἀπὸ τὸ πρόβλημα τοῦ «νόηματος τῆς ἱστορίας». Ὁ ὅρος αὐτὸς εἶναι κάπως ἀσαφὴς καὶ πολυσήμαντος⁵.

3. Βλ. WALSH - ΒΩΡΟΥ, σ. 187, πρὸς ἐπίσης Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΥ, στὸ βιβλίο του, *Φιλοσοφία καὶ παιδεία*, 1958, σ. 196.

4. Εἶναι γνωστὸ ὅτι ἡ ἐπιστήμη τῆς κοινωνιολογίας εἶναι τέκνο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας καὶ ὅτι κατὰ τὸν 19^ο αἰῶνα οἱ ἰδρυτὲς τῆς κοινωνιολογίας Saint-Simon, Comte, Marx, Spencer κ.ἄ. ἐρεῦνησαν καθαρὰ φιλοσοφικὰ θέματα (π.χ. τὸ πρόβλημα τῆς ἐξέλιξης τῆς ἀνθρωπότητας καὶ τοῦ μέλλοντός της κλπ.). Σήμερα ἡ κοινωνιολογία ἔχει ἐγκαταλείψει τὴν ἐρευνα γενικῶν φιλοσοφικῶν προβλημάτων, ἀλλὰ πάντως διατηρεῖ στενοὺς δεσμοὺς μὲ τὴν φιλοσοφία καὶ προσφέρει δάσεις γιὰ τὴν ἀνανέωση τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, πρὸς Β. BOTTMORE (μετάφρ. Δ. Τσαούση), *Κοινωνιολογία*, 1973, κεφ. 4, σ. 105-107 καὶ G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, 2^e éd., 1977, σ. 29 ἐπ., ποὺ τονίζει ἰδιαίτερα τὴν ἀνάγκη νὰ ἀποφεύγεται ἡ σύγχυση μεταξὺ τῆς κοινωνιολογίας καὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας.

5. Πρὸς Γ. Κ. ΒΛΑΧΟ, *Πολιτική*, τόμ. Γ' (1981) σ. 61 σημ. 5, ποὺ ἐκθέτει ὅτι, ὅταν οἱ ἱστορικοὶ μιλοῦν γιὰ τὸ «νόημα τῆς ἱστορίας» δὲν ἐννοοῦν πάντα τὸ ἴδιο πράγμα. Μερικὲς φορὲς ἀναφέρονται σὲ μιὰ ἠθικὴ δικαίωση ἢ σὲ μιὰ θεοδικία. Ἄλλοτε ταυτίζουν τὴν ἱστορία μὲ τὰ τυχαῖα συμβάντα καὶ δικαίως ἀρνοῦνται νὰ ἀποδώσουν σ' αὐτὰ ἓνα νόημα... «Γιὰ ἄλλους τέλος —καὶ αὐτὴ εἶναι ἡ μόνη ἔγκυρη ἐπιστημονικὴ τοποθέτηση— ἡ ἱστορία ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει ἓνα ὁρατὸ νόημα εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ, ὑπὸ τὴν εὐρύτερη δυνατὴ ἐννοια τοῦ ὅρου, ὡς "ποιηματικὴ" τῶν ἔργων τοῦ ἀνθρώπου». Στὴν παρούσα μελέτη τὸν ὅρο «νόημα τῆς ἱστορίας» τὸν χρησιμοποιοῦμε ὑπὸ τὴν ἐπικρατοῦσα φιλοσοφικὴ τοῦ ἐννοια ποὺ ἀναφέρουμε στὸ κείμενο.



Προτού, λοιπόν, προχωρήσουμε στην έρευνα του προβλήματος αυτού είναι χρήσιμο, για να αποφύγουμε τις συγχύσεις με τις όποιες, όπως λέγει ο Wittgenstein⁶, είναι γεμάτη ή φιλοσοφία, να επιχειρήσουμε μια διευκρίνιση του όρου αυτού, να εκθέσουμε δηλαδή τι σημαίνει και με ποια έννοια χρησιμοποιείται συνήθως από τους συγγραφείς.

§ 2. Πρώτα νομίζουμε χρήσιμο να υπενθυμίσουμε ότι ο όρος «νόημα της ιστορίας», χωρίς καμιά προσθήκη ή άλλη διευκρίνιση, χρησιμοποιείται για να δηλώσει την προσπάθεια της κατανόησης της όλης ιστορίας του ανθρώπου, της ιστορίας όλων των εθνών και των λαών.

(α) Το πρόβλημα αυτό είναι κατ' έξοχην φιλοσοφικό και συζητείται, όπως είπαμε, μεταξύ των φιλοσόφων, των κοινωνιολόγων και άλλων στοχαστών. Σύμφωνα δέ με την επικρατούσα αντίληψη, ως νόημα της ιστορίας θεωρείται ο σκοπός στον οποίο τείνει ή όλη δραστηριότητα του ανθρώπου, ή όλη ιστορική πορεία της ανθρωπότητας. Κατά την αναζήτηση του νοήματος αυτού πολλοί στοχαστές, στηριζόμενοι σε παρατηρήσεις του παρελθόντος, διαπιστώνουν ένα λογικό είδος που διέπει την ιστορία, και βάσει της διαπιστώσεως αυτής προχωρούν στην πρόβλεψη του μέλλοντος. Άλλοι όμως στοχαστές περιορίζονται απλώς στη διαπίστωση του λογικού είδους και του σκοπού της ιστορίας, αποφεύγοντας κάθε πρόβλεψη για το μέλλον.

(β) Σε μια στενότερη έννοια ο όρος «νόημα» χρησιμοποιείται για τον προσδιορισμό του προβλήματος της κατανόησης ενός ορισμένου ιστορικού γεγονότος ή μιας συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου. Στην περίπτωση αυτή ο όρος «νόημα» συνοδεύεται πάντα από μια προσθήκη ή διευκρίνιση, που προσδιορίζει το γεγονός ή την περίοδο για την οποία γίνεται λόγος (π.χ. το νόημα της γαλλικής Έπανάστασης του 1789, το νόημα της έλλην. Έπανάστασης του 1821 κλπ.). Άξιοσημείωτο είναι ότι η αναζήτηση του νοήματος ενός συγκεκριμένου γεγονότος αποτελεί πρόβλημα ταυτοχρόνως ιστορικό και φιλοσοφικό, γιατί ο μελετητής του αφ' ενός πρέπει να προβεί σε μια όσο το δυνατό πλήρη και έξακριβωμένη περιγραφή των ιστορικών συμβάντων, και αφ' ετέρου, να στηριχθεί στις φιλοσοφικές βάσεις που συνάγονται, τόσο από την έρευνα του γενικότερου προβλήματος του «νοήματος της ιστορίας», όσο και από τη συζήτηση για τη μέθοδο της έρευνας των ιστορικών γεγονότων.

6. Βλ. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, μετάφρ. Θ. Κιτσοπούλου, περιοδικό Δευκαλίων, τεύχ. 7/8, 1971. Ίδίως βλ. τον πρόλογο του Wittgenstein και τις προτάσεις αριθ. 3324, 4112, 4116, σ. 199, 210 και 211. Αντιρρήσεις έναντι της γνώμης αυτής του Wittgenstein βλ. στον POPPER, *Η ανοιχτή κοινωνία και οι έχθροί της*, μετάφρ. Ειρήνης Παπαδάκη, (έκδ. Δωδώνη), τόμ. Β', 1982, σ. 39 έπ. και τη σημ. 51 σ. 445 έπ.

Στην παρούσα σύντομη μελέτη θα ασχοληθούμε κυρίως με τη διερεύνηση του φιλοσοφικού προβλήματος του «νοήματος της ιστορίας», θα αφιερώσουμε όμως και μερικές σκέψεις στο πρόβλημα της κατανόησης μιας συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου ή ενός γεγονότος, και ιδίως για τη μορφή που εμφανίζει το πρόβλημα αυτό μετά τις σύγχρονες εξελίξεις της ιστορικής επιστήμης (βλ. κατωτ. § 5). Έπειδή το πρόβλημα του «νοήματος της ιστορίας» είναι πολύ μεγάλο και έχει ήδη ερευνηθεί σε μια απέραντη βιβλιογραφία, δεν θα ήταν δυνατό στην παρούσα εργασία, που έχει τη μορφή ενός απλού δοκιμίου, να επιχειρήσουμε μια πλήρη ανάπτυξη του, αλλά θα περιορισθούμε σε μια πολύ συνοπτική έκθεση μερικώς από τις πιο χαρακτηριστικές θεωρίες που προτάθηκαν για την επίλυσή του (βλ. κατωτ. τμήμα II § 7 έπ.). Προηγουμένως όμως πρέπει να μιλήσουμε για δύο σειρές ερωτημάτων που έχουν στενή σχέση με το ίδιο πρόβλημα.

§ 3. Όπως είπαμε πιο πάνω, βασικό στοιχείο της έννοιας του «νοήματος της ιστορίας» είναι ή παραδοχή της ύπαρξεως κάποιου λογικού σκοπού, στην πραγματοποίηση του οποίου τείνει ή όλη πορεία της ιστορίας και του πολιτισμού. Το αν όμως υπάρχει πράγματι ο σκοπός αυτός και ποιό είναι το περιεχόμενό του αποτελεί ένα πολύ δυσχερές θέμα, που συνδέεται στενά με δύο σειρές ερωτημάτων στα όποια δίνονται διαφορετικές απαντήσεις, ανάλογα με την κοσμοθεωρία του κάθε έρευνητή. Η πρώτη σειρά περιλαμβάνει τα ακόλουθα τρία ερωτήματα.

Πρώτο ερώτημα είναι το αν ο σκοπός της ιστορίας, ή μορφή του ιστορικού βίου και ή εξέλιξή του προσδιορίζονται κατά κύριο λόγο από τη σκέψη και τη βούληση του ανθρώπου ή μήπως ή κίνηση της ιστορίας κυβερνιέται από τις ανώτερες δυνάμεις της Θείας Πρόνοιας, της Φύσης ή της Τύχης και γενικά από δυνάμεις που διαφεύγουν τον έλεγχο του ανθρώπου.

Δεύτερο ερώτημα είναι το αν ή φύση του ανθρώπου, οί βασικές επιδιώξεις και τάσεις του είναι κοινές σ' όλους τους ανθρώπους και παραμένουν αμετάβλητες κατά τη διαδρομή των αιώνων ή μήπως μεταβάλλονται και παραλλάσσουν με την πάροδο του χρόνου και ανάλογα με τις τοπικές και πολιτιστικές συνθήκες του περιβάλλοντος.

Το τρίτο ερώτημα, που συνδέεται στενά με το δεύτερο, είναι το αν είναι δυνατό και λογικά όρθο ή ιστορία του ανθρώπου να αντιμετωπίζεται συνολικά ως ένα ενιαίο φαινόμενο με παγκόσμιες διαστάσεις ή μήπως, όπως πιστεύουν μερικοί (π.χ. ο Popper), δεν υπάρχει ενιαία ιστορία της ανθρωπότητας, και συνεπώς είναι επιστημονικά όρθότερο να μελετάται ξεχωριστά ή ιστορία κάθε λαού, κάθε κλάδου και κάθε έκδηλώσεως του πνευματικού και ψυχικού κόσμου του ανθρώπου.



Οί απαντήσεις και οί συζητήσεις γύρω στα έρωτήματα αυτά επικεντρώνονται πρὸ παντὸς στὸ πρῶτο έρώτημα. Γιατὶ ἡ θετική απάντηση στὸ πρῶτο σκέλος τοῦ έρωτήματος αὐτοῦ (ἂν δηλαδή δεχθοῦμε ὅτι οί σκοποὶ τῆς ἱστορίας προσδιορίζονται ἀπὸ τὴ σκέψη καὶ τὴ βούληση τοῦ ἀνθρώπου), ἡ απάντηση αὐτὴ συνεπάγεται μιὰ ἐπίσης καταφατική απάντηση καὶ στὸ πρῶτο ζεύγμα τῶν λοιπῶν δύο έρωτημάτων: Δηλαδή προϋποθέτει ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ οί βασικὲς ἐπιδιώξεις του εἶναι κοινὲς σ' ὅλα τὰ ἄτομα καὶ ἐπίσης μᾶς ἐπιτρέπει νὰ δεχθοῦμε ὡς ὀρθὴ τὴν ἄποψη ποὺ ἀντιμετωπίζει τὴν ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας συνολικὰ ὡς ἓνα ἑνιαῖο φαινόμενο. Εἰδικότερα στὸ έρώτημα ποιὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας, πῶς προσδιορίζεται ὁ σκοπὸς αὐτὸς καὶ ποιὸ εἶναι τὸ περιεχόμενό του ὑποστηρίχθηκαν τρεῖς κυρίως θέσεις: Οἱ μὲν θεολόγοι καὶ οἱ πιστοὶ στὴ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ ἔχουν τὴν πεποίθηση ὅτι ὁ σκοπὸς αὐτὸς τίθεται ἀπὸ τὸ Θεό, ὁ ὁποῖος καθορίζει τὸ περιεχόμενό του, κατευθύνει τὴν ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου, καὶ προσδιορίζει ὅλες τὶς εὐμενεῖς ἢ δυσμενεῖς ἐξελίξεις τῆς ἱστορίας τῶν λαῶν καὶ τῶν ἐθνῶν σύμφωνα μὲ ἓνα προδιαγεγραμμένο σχέδιο.⁷ Ἀντίθετα οἱ στοχαστὲς τῆς δεύτερης ομάδας (στὴν ὁποία ἀνήκουν φιλόσοφοι ἢ ἄλλοι συγγραφεῖς τοῦ 18ου καὶ τοῦ 19ου αἰῶνα), στηρίζόμενοι στὴν ἀπόληψη ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι παντοῦ ἡ ἴδια σ' ὅλους τοὺς τόπους καὶ σ' ὅλες τὶς ἐποχές, φρονοῦν ὅτι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας τίθεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἀνθρώπο καὶ μάλιστα ἀπὸ τὴ λογικὴ του σκέψη. Ἐπίσης τονίζουν ὅτι ὁ ἀνθρώπος, ὡς σκεπτόμενο ὄν, ξεπερνᾷ τοὺς περιορισμοὺς τοῦ κοινωνικοῦ του περιβάλλοντος καὶ ἐπιδιώκει καθολικοὺς σκοποὺς ποὺ ὑπαγορεύονται ἀπὸ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸν Λόγο καὶ πραγματοποιοῦνται στὴν παγκόσμια ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἓνα ἑνιαῖο ὅλο. Ὁ Hegel, ποὺ εἶναι ὁ «κατ' ἐξοχὴν» ἐκπρόσωπος τῆς φιλοσοφικῆς αὐτῆς θέσης, τὴ συνόψισε ἐπιγραμματικὰ στὴ φράση ὅτι «ἡ Λογικὴ κυδερνᾷ τὸν κόσμος»⁸. Πάντως οἱ στοχαστὲς τῆς ομάδας αὐτῆς δὲν συμφωνοῦν μεταξύ τους ὡς πρὸς τὸ

7. Ὅπως εἶναι φανερό, σύμφωνα μὲ τὴ θέση αὐτὴ ὅλα τὰ διεθνή ἐγκλήματα, οἱ μαζικοὶ φόνοι, οἱ ἀγριότητες, οἱ καταστροφὲς τῶν ἐκκλησιῶν καὶ τῶν μνημείων τοῦ πολιτισμοῦ καὶ γενικὰ ὅλα τὰ δεινὰ τῶν πολέμων ἀποτελοῦν «θέλημα τοῦ Θεοῦ». Ἄλλά, ὅπως παρατηρεῖ ὁ ΠΟΠΠΕΡ, ὁ.π. (σημ. 6), *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία*, τόμ. Β', σ. 402 ἐπ., ἐπικαλούμενος καὶ τὴ γνώμη τοῦ γνωστοῦ θεολόγου KARL BARTH στὸ βιβλίο του *Credo*, 1936, μιὰ τέτοια ἀντίληψη ἀποτελεῖ βλασφημία κατὰ τοῦ Θεοῦ στηριζόμενη στὴν «εἰδωλολατρικὴ λατρεία μας γιὰ τὴ δύναμη καὶ τὴν ἐπιτυχία» καὶ «φαίνεται ἀσυμβίβαστη μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστιανισμοῦ».

8. Βλ. HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction de J. Gibelin, 3^e éd., Librairie Vrin, 1979 σ. 22: «La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison, que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle». Βλ. ἐπίσης ὁ.π. στὸ τέλος τῆς σ. 23.



περιεχόμενο του σκοπού της ιστορίας, τὸ ὁποῖο καθένας προσδιορίζει ἀνάλογα μὲ τὶς ὑποκειμενικές του πεποιθήσεις (βλ. κατωτ. § 10 ἐπ.).

Τέλος ἡ τρίτη ομάδα στοχαστῶν ἀρνεῖται γενικὰ τὴν ὑπαρξὴ ἐνιαίου σκοποῦ τῆς ιστορίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ. Μερικοὶ ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς τῆς ομάδας αὐτῆς, καὶ ἰδίως ὁ Porret, δικαιολογοῦν τὴν ἀρνητικὴ αὐτὴ στάση μὲ τὸ προαναφερθὲν ἐπιχείρημα ὅτι δὲν ὑπάρχει ἐνιαία ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας, οὔτε εἶναι δυνατό νὰ γραφεῖ, ἀλλ' ὑπάρχουν ἀπειράριθμες ἱστορίες τῶν διαφόρων λαῶν καὶ τῶν κάθε εἴδους πτυχῶν τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς (βλ. κατωτ. § 12 Β).

§ 4. Τὰ ἐρωτήματα τῆς δεύτερης σειρᾶς ἀφοροῦν τὸν τρόπο ἢ τὴν μέθοδο τῆς ἐξηγήσεως τῶν ἀνθρώπινων πράξεων καὶ τῶν ἱστορικῶν γεγονότων, τὴ μέθοδο δηλαδή πὺν ἐρευνᾶ τὰ ὑποκειμενικὰ αἷτια (λογικὰ ἢ ψυχολογικά) καὶ τὰ ἀντικειμενικὰ (κοινωνιολογικά ἢ ἱστορικά) στὰ ὁποῖα ὀφείλονται οἱ πράξεις τῶν δρώντων ἀτόμων στὴν ἱστορία καὶ τὰ ἀποτελέσματα τῶν πράξεων αὐτῶν. Το θέμα αὐτό, πὺν εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ πὺν δυσχερὴ καὶ ἀμφισβητούμενα προβλήματα τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς μεθοδολογίας τῆς ἱστορίας, ἐμφανίζει πολλές πλευρὲς καὶ συνδέεται μὲ γενικότερα θεωρητικὰ προβλήματα, καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιοκρατίας (ἢ ντετερμινισμού) στὴν ἱστορία, καὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητας ἢ τῆς ἰδιαιτερότητας τῆς μεθόδου τῶν φυσικῶν καὶ τῶν πνευματικῶν ἐπιστημῶν. Κατὰ τὴ διερεύνηση τοῦ θέματος αὐτοῦ ἔχουν διατυπωθεῖ πολλές θεωρίες, ὁπως ἡ ἰδεαλιστικὴ, ἡ θετικιστικὴ, ἡ ψυχολογικὴ, ἡ ψυχαναλυτικὴ, ἡ στρουκτουραλιστικὴ (ἢ δομικὴ) κλπ., πὺν δὲν εἶναι δυνατό νὰ ἀναπτυχθοῦν στὰ πλαίσια τῆς ἐργασίας αὐτῆς. Ἀπὸ τὶς θεωρίες αὐτὲς θὰ ἀναφέρουμε ἐδῶ συνοπτικὰ μόνο τὶς δύο πρῶτες.

Α) Ἡ ἰδεαλιστικὴ (ἐνορατικὴ ἢ διαισθητικὴ) θεωρία, πὺν κυριότεροι ἐκπρόσωποί της εἶναι ὁ Wilhelm Dilthey (1833 - 1911), ὁ Benedetto Croce (1866 - 1952) καὶ ὁ R. Collingwood (1889 - 1943), στηρίζεται στὴν περίφημη διδασκαλία τοῦ Dilthey⁹, πὺν συνοψίζεται στὴ φράση ὅτι «τὴ φύση τὴν ἐξηγοῦμε, τὴν ψυχικὴ ζωὴ τὴν κατανοοῦμε» (Die Natur erklären wir das Seelenleben verstehen wir). Βάσει τῆς σκέψης αὐτῆς, ὁ Dilthey τονίζει ὅτι οἱ μὲν φυσικὲς ἐπιστῆμες διέπονται ἀπὸ τὸ νόμο τῆς αἰτιότητας, γιὰτὶ

9. Γιὰ τὴ σημασία τῆς διδασκαλίας αὐτῆς τοῦ Dilthey πρὸβλ. Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, *Γνωσιολογία*, 1954, σ. 335 ἐπ., ΠΑΝΑΓ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟ, *Ἀφιέρωμα στὸν Κωνστ. Τσάτσο*, 1980, σσ. 70 καὶ 73 ἐπ. καὶ τὸ βιβλίο μου, *Ζωντανὸ δίκαιο καὶ φυσικὸ δίκαιο*, 1982, σ. 194 ἐπ. καὶ τὴ σημ. 8 (ὅπου κρίσεις γιὰ τὴ διδασκαλία αὐτῆς). Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὴ διδασκαλία τοῦ Dilthey υἱοθέτησε μὲ ὀρισμένες βελτιώσεις καὶ ὁ Max Weber κατὰ τὴ διατύπωση τῆς θεωρίας του γιὰ τὴν «ἐρμηνευτικὴ κατανόηση» τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, καὶ τὴ «νοηματικὴ αἰτιότητα», βλ. τὸ ἴδιο βιβλίο μου, σ. 195-197.



μελετοῦν φαινόμενα τῆς φύσης ποὺ ἐπαναλαμβάνονται κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο, ἐνῶ οἱ πνευματικὲς ἐπιστῆμες (Geisteswissenschaften), καὶ ἰδίως ἡ ἱστορία, μελετοῦν πράξεις τῶν ἀνθρώπων, ποὺ κάθε μιά τους ἔχει ἰδιαίτερη μορφή, καὶ συνεπῶς πρέπει νὰ «κατανοηθοῦν» μὲ μιὰ εἰδικὴ μέθοδο ποὺ ἀποβλέπει στὴν ἀποκάλυψη τῶν σκέψεων ποὺ ὤθησαν τὰ ἄτομα στὴ δράση τους.

Ὁ Collingwood, ἀκολουθώντας τὴν ἴδια διδασκαλία, τονίζει ὅτι ὁ ἱστορικὸς μελετᾷ ἀνθρώπινες πράξεις, καὶ ὅτι κάθε πράξη ἀποτελεῖ ἐνότητα τοῦ «ἐξωτερικοῦ» καὶ τοῦ «ἐσωτερικοῦ» ἐνὸς γεγονότος¹⁰. Στὸ «ἐσωτερικό» τους οἱ ἀνθρώπινες πράξεις ἐκφράζουν σκέψεις καὶ ὅλη ἡ ἱστορία ἀποτελεῖ μιὰ ἱστορία τῆς σκέψης. (All history is the history of thought¹¹). Κατ' ἀντίθεση μὲ τοὺς φυσικοὺς ἐπιστήμονες ποὺ ἀσχολοῦνται ἀναγκαστικὰ μὲ τὴν ἐξωτερικὴ ὄψη τῶν φαινομένων, ἀναζητοῦν τὶς αἰτίες καὶ τοὺς νόμους ποὺ τὰ διέπουν, τὰ κατατάσσουν σὲ ὀρισμένη τάξη καὶ προσδιορίζουν τὴ σχέση τῆς τάξεως αὐτῆς μὲ ἄλλες τάξεις, ὁ ἱστορικὸς (χωρὶς νὰ παύσει νὰ εἶναι ἱστορικὸς) δὲν ἔχει ἀνάγκη, οὔτε μπορεῖ νὰ ἀμιλλᾶται μὲ τοὺς φυσικοὺς ἐπιστήμονες στὴν ἀναζήτηση τῶν αἰτίων καὶ τῶν νόμων τῶν γεγονότων, ἀλλὰ πρέπει νὰ ἐρευνᾷ τὴ σκέψη ποὺ ἐκφράζεται σ' ἓνα γεγονός, πρέπει νὰ διεισδύει στὸ ἐσωτερικὸ τῶν γεγονότων καὶ νὰ ἀνιχνεύει τὴ σκέψη ποὺ αὐτὰ ἐκφράζουν (In penetrating to the insight of the events and detecting the thoughts that they express¹²). Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸ ὁ ἱστορικὸς πρέπει νὰ ξανασκέπτεται καὶ νὰ ξαναζωντανεύει στὸ δικό του μυαλὸ τὶς σκέψεις τῶν αὐτόμων ποὺ ἔδρασαν στὴν ἱστορία (Rethinking... in his own mind¹³).

Π.χ. ὁ ἱστορικὸς δὲν πρέπει νὰ περιορίζεται στὴν ἐξωτερικὴ περιγραφή τῶν συνθηκῶν τῆς διαβάσεως τοῦ Ρουβίκωνα ἀπὸ τὸν Καίσαρα (λ.χ. τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πολεμιστῶν, τῶν κλιματολογικῶν συνθηκῶν κλπ.), ἀλλὰ πρέπει νὰ διεισδύει στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ γεγονότος καὶ νὰ ἀναπαραγάγει τὶς σκέψεις ποὺ ὀδήγησαν τὸν Καίσαρα στὴν ἀπόφαση τῆς διαβάσεως τοῦ ποταμοῦ αὐτοῦ¹⁴.

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς τοῦ Collingwood στηρίζονται στὴν ἀντίληψη ὅτι οἱ ἀνθρώπινες πράξεις εἶναι πάντα ἀπόρροια μιᾶς λογικῆς σκέψης, ὅτι ἐμφανίζουν πάντα μιὰ μοναδικότητα, μιὰ ἰδιοτυπία, καὶ ὅτι γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ ἐξήγησή τους δὲν εἶναι δυνατὸ νὰ ἐπιτευχθεῖ μὲ τὴν ἐφαρμογὴ

10. Βλ. R. G. COLLINGWOOD, «Human Nature and Human History» (ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ βιβλίο του *The Idea of History*, 1946, σ. 205-231) ποὺ ἀναδημοσιεύεται ἀπὸ τὸν P. GARDINER, ὁ.π. (σημ. 1) σ. 17 ἐπ., ἰδίως σ. 24 ἐπ.

11. B. COLLINGWOOD, ὁ.π. (P. Gardiner), σ. 26.

12. COLLINGWOOD, ὁ.π., σ. 25.

13. COLLINGWOOD, ὁ.π., σ. 26.

14. COLLINGWOOD, ὁ.π., σ. 24.



γενικῶν νόμων, ἀλλὰ μόνο μὲ τὴν προαναφερθεῖσα μέθοδο τῆς κατανοή-
σεώς τους «ἐκ τῶν ἔσω».

Ὅπως εἶναι φανερό ἡ ἰδεαλιστικὴ αὐτὴ θεωρία τοῦ Collingwood εἶναι
μονομερὴς καὶ ἀνεδαφικὴ καὶ πολὺ ὀρθὰ ἔχει ἐπικριθεῖ¹⁵ γιὰ τοὺς ἐξῆς
κυρίως λόγους: πρῶτον, γιατί παραβλέπει ὅτι πολλὲς ἀνθρώπινες πράξεις
ὀφείλονται σὲ ἐξωλογικὰ κίνητρα ἢ παρορμήσεις καὶ δὲν ἀπορρέουν πάντα
ἀπὸ λογικὴ σκέψη καί, δεύτερον, γιατί καταλήγει στὴν παράλογη, ὅπως
χαρακτηρίσθηκε, ἀντίληψη ὅτι ὁ ἱστορικὸς «κατέχει μιὰ μυστηριώδη
δύναμη τῆς ἐνδοπαθητικῆς συνταυτίσεώς του (empathetic identification) μὲ
τὰ πνεύματα τῶν ἱστορικῶν δρώντων προσώπων (Gardiner¹⁶).

Β) Ἡ θετικιστικὴ θεωρία. Ἡ θεωρία αὐτὴ ἔχει τὶς ρίζες της στὸ
θετικισμό τοῦ Hume καὶ τοῦ Comte καὶ εἶναι πολὺ ἐπηρεασμένη ἀπὸ τὶς
προόδους τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν, καὶ ἰδίως τῆς κοινωνιολογίας καὶ
τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας. Βασικὲς θέσεις τῆς θεωρίας αὐτῆς¹⁷, τὴν
ὁποία καθένας ἀπὸ τοὺς ὁπαδούς της ἐφαρμόζει μὲ προσωπικὲς ἀποκλί-
σεις, εἶναι οἱ ἀκόλουθες:

(α) Ὅτι στὴ μελέτῃ τῆς ἱστορίας δὲν ἰσχύει ἡ διαισθητικὴ - ἐνορατικὴ
μέθοδος τῆς ἰδεαλιστικῆς σχολῆς, ποὺ εἶναι δυνατό νὰ ὀδηγήσει σὲ
αὐθαίρετες ὑποκειμενικὲς κρίσεις τοῦ καθὲ ἐρευνητῆ, ἀλλὰ ἰσχύει βασικὰ
ἡ ἴδια μέθοδος ποὺ ἐπικρατεῖ στὴ φυσικὴ ἐπιστήμη, δηλαδή ἡ μέθοδος τῆς
ἀντικειμενικῆς ἐξακριβώσεως τῶν γεγονότων καὶ τῆς συνθετικῆς ἐπεξεργα-
σίας τους, τῆς ἀναγωγῆς τους σὲ μιὰ γενικότερη ἀλήθεια ἢ ἀρχή¹⁸.

(β) Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ὁ ἱστορικὸς δὲν πρέπει νὰ περιορίζεται σὲ μιὰ
ἀπλὴ περιγραφή τῶν γεγονότων, ἀλλὰ νὰ προσπαθεῖ νὰ ἀνεύρει τὰ γενικὰ
ρεύματα ποὺ ἐξηγοῦν τὴν ἐμφάνιση τῶν γεγονότων ποὺ περιγράφει. Χωρὶς
τὴ γνῶση τῶν γενικῶν αὐτῶν ρευμάτων ἡ ἐξήγηση τῶν μεμονωμένων
γεγονότων εἶναι ἀδύνατη¹⁹.

(γ) Περαιτέρω συνέπεια τῶν πιὸ πάνω ἀρχῶν εἶναι ὅτι τὰ ἱστορικὰ

15. Βλ. π.χ. WALSH (μετάφρ. Βώρου), ὁ.π., σ. 78, ποὺ χαρακτηρίζει τὴ θεωρία τοῦ
Collingwood ὡς «ἀκραία καὶ παράδοξη» καὶ ἐπιχειρεῖ στὴ σ. 81 ἐπ., μιὰ συστηματικὴ κριτικὴ
της.

16. Βλ. GARDINER, ὁ.π. (σημ. 1), Introduction σ. 5. Βλ. καὶ τὴ σημ. 2 (αὐτόθι), ὅπου ὁ
ἴδιος ἐκθέτει ὅτι τὴν κρίση τοῦ αὐτοῦ γιὰ τὴ θεωρία τοῦ Collingwood τὴν ἔγραψε σὲ μιὰ μελέτῃ
τοῦ 1952 καὶ ὅτι σὲ μιὰ νεότερη μελέτῃ τοῦ τοῦ 1965 ἐκφράζεται κατὰ τρόπο ἐπιεικέστερο γιὰ
τοὺς σκοποὺς ποὺ ἐπιδίωκε ὁ Collingwood.

17. Γιὰ τὴ θετικιστικὴ αὐτὴ θεωρία τῆς ἐρμηνείας τῆς ἱστορίας βλ. WALSH (μετάφρ.
Βώρου) σ. 71-74 καὶ 98-100. Βλ. καὶ τὶς ἐπόμενες σημειώσεις.

18. Μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς ἐνότητος τῆς ἐπιστημονικῆς μεθόδου στὶς φυσικὲς
ἐπιστῆμες καὶ στὴν ἱστορία βλ. στὸν ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, *Γνωσιολογία*, 1954, σ. 329 ἐπ., 340 ἐπ. καὶ
στὸν POPPER, *Misère de l'historicisme* (Trad. de H. Rousseau), Plon, 1956, Section 29, σ. 128 ἐπ.

19. Πρὸβλ. G. BARRAGLOUGH, *Tendances actuelles de l'histoire*, Flammarion, 1980, σ. 95.

γεγονότα δὲν εἶναι συνήθως μοναδικὰ καὶ ἀνεπανάληπτα καὶ ὅτι ἓνα ἀτομικὸ γεγονός, πού ἐμφανίζει μιὰ ξεχωριστὴ μορφή, πρέπει νὰ ἐντάσσεται στὴν κοινωνικὴ πραγματικότητα, στὸ πολιτικὸ καὶ πολιτιστικὸ περιβάλλον στὸ ὁποῖο ἐμφανίσθηκε. Ὅπως παρατηρεῖ σχετικὰ ὁ Η. Ι. Μαργου, «καμιὰ φορὰ ὀρίζουν τὴν ἱστορία ὡς γνώση τοῦ μοναδικοῦ· ἡ ἔκφραση εἶναι παραδεκτὴ, μὲ τὸν ὅρο νὰ προσδιορίσουμε ὅτι τὸ μοναδικὸ πού μελετᾶ (ἡ ἱστορία) μπορεῖ νὰ ἀποτελεῖ μιὰ πραγματικότητα γενικοῦ χαρακτήρα, πού περιλαμβάνει ἓναν εὐρύτατο τομέα τῆς ἀνθρωπότητος — ἀνθρώπους, ιδέες, ἀξίες, πολιτιστικὲς ἀξίες, πολιτιστικὲς δημιουργίες»²⁰.

§ 5. Μιὰ ἐνδιαφέρουσα παραλλαγὴ τῆς θετικιστικῆς θεωρίας ἀποτελεῖ ἡ θεωρία τοῦ Carl Hempel²¹ γιὰ τοὺς «πρόσφορους νόμους» (covering - laws) τῆς ἱστορίας καὶ ἡ προσπάθεια τῆς ἐξηγήσεως τῶν ἱστορικῶν γεγονότων βάσει ἑνὸς «μοντέλου» (model), δηλαδὴ μιᾶς ἀπλοποιημένης εἰκόνας τῆς πραγματικότητος.

Γιὰ τὴ θεωρία αὐτὴ τοῦ Hempel, πού συζητεῖται ζωηρά, ιδίως στὸν ἀγγλόφωνο κόσμῳ²², παρατηροῦμε σὲ πολλὰ γενικὲς γραμμὲς τὰ ἑξῆς: Στόχος τῆς θεωρίας εἶναι²³ ἡ ἀνεύρεση τοῦ ἐκαστοῦ ἰσχύοντος πρόσφορου νόμου (covering - law), ὁ ὁποῖος ἐξηγεῖ (explains), δηλαδὴ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία ἑνὸς φυσικοῦ ἢ ἱστορικοῦ γεγονότος (explanandum). Γιὰ νὰ ἐπιτύχουμε τὸ στόχο αὐτὸ πρέπει νὰ ἀναζητήσουμε εἴτε ἓνα γενικὸ παραγωγικὸ καὶ λογικὰ ἀναγκαῖο νόμο

20. Βλ. Η-Ι. MARROU, «Πῶς ἐννοοῦμε τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἱστορικοῦ», στὸ συλλογικὸ ἔργο τῆς *Encyclopédie de la Pléiade*, *Ἱστορία καὶ Μεθοδοί* τῆς (διεύθυνση Charles Samaran) (Μορφ. Ἰδρ. Ἑθν. Τράπ.), τόμ. Α', 1979, σ. 366 ἐπ. Ἠδὲ, ἐπίσης FERNAND BRAUDEL, στὸ *Traité de Sociologie* (Direction de G. Gurvitch), P.U.F. τόμ. I (1958), σ. 86 καὶ τὴν ἐλληνικὴ μετάφραση: F. BRAUDEL «Μελέτες γιὰ τὴν ἱστορία», *Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων*, 1986, σ. 88, ὅπου ὁ συγγραφέας τονίζει ὅτι «ἡ ἱστορία δὲν εἶναι μονάχα ἡ διαφορὰ, τὸ ξεχωριστό (singulier), τὸ «ἀνέκδοτο» (l'inédit = τὸ ἀσυνήθιστο), αὐτὸ πού δὲν θὰ δοῦμε γιὰ δεύτερη φορὰ. Καὶ ἐξάλλου τὸ «ἀνέκδοτο» (ἀσυνήθιστο) δὲν εἶναι ποτὲ «ἀνέκδοτο. Συγκατοικεῖ μὲ τὸ ἐπαναλαμβανόμενο ἢ τὸ κανονικόν».

21. Τὴ θεωρία αὐτὴ ἀνέπτυξε γιὰ πρώτη φορὰ ὁ HEMPEL τὸ 1942 στὴ μελέτη του «The Function of general Laws in History», πού δημοσιεύτηκε στὸ *Journal of Philosophy*, 39/1942, σ. 35-40 καὶ ἀναδημοσιεύθηκε ἀπὸ τὸν P. GARDINER στὸ *Theories of History*, III, 1959. Στὴν παρούσα ἐργασία χρησιμοποιήσαμε τὴ νεότερη μελέτη τοῦ HEMPEL *Reasons and Covering Laws in History* (τοῦ 1963) πού ἀναδημοσιεύεται ἀπὸ τὸν P. GARDINER, (ed.) ὁ.π. (σημ. 1) σ. 90-105.

22. Βλ. π.χ. MAURICE MANDELBAUM, *The Problem of «Covering Laws»* στὸ συλλογικὸ ἔργο τοῦ P. GARDINER (ed.), ὁ.π. (σημ. 1) σ. 51 ἐπ., καὶ τὴ σ. 52 σημ. 2 καὶ τὶς ἐκεῖ παραπομπές. Βλ. στὸ ἴδιο ἔργο σ. 66 ἐπ. καὶ τὴ μελέτη τοῦ W. DRAY, *The Historical Explanation of Actions Reconsidered*. Γιὰ τὴ θεωρία καὶ τὸ μοντέλο τοῦ Hempel βλ. ἐπίσης Γ. ΤΟΠΟΛΣΚΙ, *Προβλήματα ἱστορίας καὶ ἱστορικῆς μεθοδολογίας*, Θεμέλιο, 1983, σ. 51 ἐπ., πού τονίζει (σ. 54) ὅτι τὸ μοντέλο αὐτὸ δίνει μόνο μιὰ μερικὴ ἐξήγηση τῶν ἱστορικῶν γεγονότων.

23. Βλ. γιὰ τὰ ἐπόμενα HEMPEL, ὁ.π. (GARDINER, ὁ.π., σημ. 1) σ. 91.



(deductive nomological), δηλαδή ένα νόμο που συνάγεται με τη λογική μέθοδο της παραγωγής (ή όποια φθάνει από το γενικό στο μερικό), είτε ένα πιθανολογικό - στατιστικό νόμο (probabilistic - statistical), που συνάγεται με τη λογική μέθοδο της επαγωγής. Η ύπαρξη ενός γενικού παραγωγικού και λογικά αναγκαίου νόμου πρέπει να γίνεται δεκτή, μόνο όταν διαπιστωθεί ότι σ' όλες τις περιπτώσεις κατά τις οποίες συντρέχουν οι συνθήκες του συμπλέγματος F θα επέλθει αναγκαστικά το αποτέλεσμα G. Στην περίπτωση αυτή το μοντέλο του Hempel εκφράζεται συμβολικά ως εξής: $F \varepsilon G$, όπου το ε σημαίνει ανήκει.

Ειδικότερα η λογική διαδικασία²⁴ που ακολουθούμε για να διαπιστώσουμε την αιτία του γεγονότος A είναι ότι αρχικά πρέπει να βρούμε τη συνολική ομάδα ή την τάξη (T) στην οποία ανήκει το A. Στη συνέχεια πρέπει να βρούμε το γενικό παραγωγικό νόμο G που διέπει όλα τα φαινόμενα της τάξεως T. Και τελικά μπορούμε να φθάσουμε στο συμπέρασμα ότι αιτία του γεγονότος A είναι ο γενικός νόμος G που ισχύει και «καλύπτει» (covers) όλα τα γεγονότα που ανήκουν στην τάξη T. Ανάλογη διαδικασία πρέπει να τηρηθεί και όταν πρόκειται να υπαγάγουμε το γεγονός A στον προσήκοντα πιθανολογικό - στατιστικό νόμο.

Πάντως, στην τελευταία αυτή περίπτωση ή σχέση μεταξύ του explanans και του explanandum δεν είναι κατά τον Hempel²⁵ μια σχέση απλώς στατιστική, αλλά είναι μια λογική σχέση, που έχει ένα επαγωγικό - λογικό έρεισμα (inductive - logical support), το οποίο αποτελεί την κεντρική έννοια των λογικών θεωριών της πιθανότητας, που αναπτύχθηκαν από τον Keynes και τον Carnap.

Όσα αναφέραμε πιο πάνω με πολλή συντομία για τη θεωρία και το μοντέλο του Hempel καθιστούν φανερό το βασικό μειονέκτημά της, το ότι δηλαδή η θεωρία αυτή εξομοιώνει πλήρως τη Φύση (τά φυσικά γεγονότα) με την Ιστορία (τά ιστορικά γεγονότα) και ότι παραγνωρίζει την ιδιοτυπία, τον πλούτο και το πολυπύκνωτο περιεχόμενο των ανθρώπινων πράξεων. Στο βασικό αυτό μειονέκτημα οφείλονται και οι λοιπές αδυναμίες της θεωρίας του από τις οποίες σημειώνουμε ειδικότερα τις ακόλουθες τρείς:

α) Η θεωρία του Hempel παραβλέπει ότι ή δράση του ανθρώπου στην ιστορία και στην κοινωνική ζωή δεν διέπεται από αυστηρούς και απαρέγκλιτους νόμους όμοιους με εκείνους που διέπουν την άψυχη Φύση (όπως π.χ. είναι ο νόμος της βαρύτητας) και ότι για το λόγο αυτό στην ιστορία και στις κοινωνικές επιστήμες συναντούμε μόνο «κανονικότητες» ή «γενικές τάσεις», που ισχύουν μόνο υπό όρισμένους περιορισμούς (όταν συντρέχουν όρισμένες τοπικές, χρονικές και κοινωνικές συνθήκες).

β) Όπως τονίζει ο ίδιος ο Hempel²⁶, ή θεωρία του και τα σχετικά

24. Πρόβλ. και ΤΟΠΟΛΣΚΙ, ό.π. (σημ. 22) σ. 53 που εκθέτει αναλυτικά το λογικό συλλογισμό του μοντέλου του Hempel.

25. Βλ. Hempel στον GARDINER, ό.π., σ. 92.

26. Βλ. Hempel στον GARDINER, ό.π., σ. 93.



μοντέλα ἀφοροῦν τὴ λογικὴ καὶ ὄχι τὴν ψυχολογία (refer to the logic not to the psychology) καὶ δὲν λαμβάνουν καθόλου ὑπ' ὄψη τὰ ψυχολογικὰ αἷτια τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως ἀκριδῶς συμβαίνει ὅταν ἐπιδιώκει κανεὶς τὴν ἀπόδειξη ἑνὸς μαθηματικοῦ θεωρήματος. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ὅλη θεωρία του εἶναι ἐξωπραγματικὴ καὶ ἀνεδαφικὴ, γιατί ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι ἓνα αὐτόματο (χωρὶς πνεῦμα καὶ ψυχὴ), ἀλλὰ οἱ πνευματικὲς του δυνάμεις (ἡ πρωτοβουλία, ἡ ἐπινοητικότητα κλπ.) καὶ ὁ ψυχικὸς του κόσμος (τὰ συναισθήματα, τὰ πάθη κλπ.) διαδραματίζουν σπουδαῖο ρόλο στὴ διαμόρφωση τῆς συμπεριφορᾶς του καὶ στὴν ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας.

γ) Τέλος, ἡ ἐν λόγῳ θεωρία ὑποπίπτει στὴν ἀκόλουθη ὑπερβολή: τονίζει ὅτι, ὅταν πρόκειται νὰ ἐξηγήσουμε ἓνα φυσικὸ ἢ ἱστορικὸ γεγονὸς, π.χ. μιὰ αὐτοκτονία ἢ μιὰ πτώση ἑνὸς ἀτόμου ἀπὸ τὴν ἀνεμόσκαλα (παραδείγματα τοῦ Mandelbaum), τότε κατὰ τὸν Hempel δὲν πρέπει νὰ περιοριζόμεσθε στὴν ἐξακρίβωση τῶν πιθανῶν αἰτίων τῶν γεγονότων αὐτῶν, ἀλλὰ πρέπει νὰ προσπαθοῦμε νὰ ἀνεύρουμε (ἢ καὶ νὰ διαμορφώσουμε) τοὺς ἰδιαίτερους γενικοὺς νόμους ποὺ ἰσχύουν στὰ λοιπὰ παρόμοιας φύσεως συμβάντα (δηλαδή στὶς λοιπὲς αὐτοκτονίες, στὶς λοιπὲς πτώσεις ἀπὸ τὴν ἀνεμόσκαλα κλπ.). Ὅπως οἷμας παρατηρεῖ ὁ Mandelbaum²⁷, κάθε αὐτοκτονία ὀφείλεται σὲ διαφορετικοὺς λόγους, καὶ τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ γιὰ τὴν πτώση ἀπὸ μιὰ ἀνεμόσκαλα, ποὺ μπορεῖ νὰ ὀφείλεται, ἐκτὸς βέβαια ἀπὸ τὸν γενικὴν γνωστὸ νόμο τῆς βαρύτητας, στὴ λιποθυμία τοῦ ἀτόμου ποὺ ἔπεσε ἢ σὲ μιὰ ἀδέξια κίνησή του καὶ σὲ πολλὰ ἄλλα τυχαῖα ἢ ἀπρόβλεπτα αἷτια. Ἡ ἴδια ποικιλία καὶ ἰδιαιτερότητα ὑπάρχει καὶ στὰ αἷτια τῶν ἀτομικῶν ἱστορικῶν γεγονότων π.χ. τῆς δολοφονίας ἑνὸς σημαίνοντος πολιτικοῦ ἡγέτου (ὅπως τοῦ ἑλληνα βασιλέα Γεωργίου τοῦ Α' στὴ Θεσσαλονίκη τὸ 1913, τοῦ αἰγυπτίου προέδρου Sadate στὸ Κάιρο στὶς 5/10/1981, τοῦ σουηδοῦ πρωθυπουργοῦ Olaf Palme τὸ Φεβρουάριο τοῦ 1986 κλπ.).

Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ εἶναι λογικὰ ἀδύνατο νὰ ἀνεύρουμε τοὺς ἰδιαίτερους γενικοὺς νόμους ποὺ ἐξηγοῦν τὴν ἐπέλευση τῶν ἀτομικῶν (φυσικῶν ἢ ἱστορικῶν) γεγονότων καὶ πρέπει νὰ περιοριζόμεσθε στὴν ἐξακρίβωση τῶν πιθανῶν αἰτίων, τῶν συνθηκῶν καὶ τῶν λοιπῶν παραγόντων ποὺ συνέβαλαν στὴν πραγματοποίησή τους. Τὸ πόρισμα αὐτὸ ἰσχύει ἀκόμα περισσότερο γιὰ τὰ ἱστορικὰ καὶ τὰ κοινωνιολογικὰ γεγονότα, ποὺ ὀφείλονται σὲ μιὰ πολλαπλὴ καὶ πολὺπλοκὴ αἰτιότητα, ἢ ὁποία περιλαμβάνει τὰ ἄμεσα καὶ τὰ ἀπώτερα αἷτια, τὶς ἀναγκαῖες ἢ ἀπλῶς εὐνοϊκὲς συνθήκες²⁸ καὶ πολλοὺς

27. Βλ. Mandelbaum, στὸν GARDINER, ὁ.π., σ. 61.

28. Γιὰ τὴ διάκριση μεταξὺ τῶν αἰτίων καὶ τῶν συνθηκῶν (ἀναγκαῖων, ἐπαρκῶν ἢ



άλλους παράγοντες (βιολογικούς, πνευματικούς, ψυχολογικούς, κοινωνικούς, οικονομικούς κ.λπ.) μεταξύ τῶν ὁποίων εἶναι δύσκολο νὰ διακρίνουμε²⁹ ποιὸς εἶναι ὁ πρωταρχικὸς ἢ ἀποφασιστικὸς παράγων (facteur prédominant).

Οἱ ἀδυναμίες αὐτὲς τῆς θεωρίας τοῦ Hempel δὲν θίγουν τὴν ὀρθότητα τῆς ὅλης θετικιστικῆς θεωρίας, ἡ ὁποία δὲν παραβλέπει τὴν ἰδιαιτερότητα, τὴν πολυπλοκότητα καὶ τὸ πολὺπλευρο τῶν ἱστορικῶν γεγονότων καὶ καταστάσεων καί, στηριζόμενη στὰ πορίσματα τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν (ἰδιαίτερα τῆς κοινωνιολογίας, τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας καὶ τῆς ἐθνολογίας), εἶναι σὲ θέση νὰ προσφέρει μιὰ ὅσο τὸ δυνατό πληρέστερη ἐρμηνεία τῶν ἱστορικῶν γεγονότων καὶ τῆς ὅλης πορείας τῆς ἱστορίας.

§ 6. Τὸ νόημα ἑνὸς ἱστορικοῦ γεγονότος καὶ οἱ νεότερες τάσεις τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης. Ἡ ἐρευνα τοῦ νοήματος ἑνὸς γεγονότος ἢ μιᾶς συγκεκριμένης ἱστορικῆς περιόδου διαφέρει ἀπὸ τὴν ἐρευνα τοῦ νοήματος τῆς ὅλης ἱστορίας, τόσο ὡς πρὸς τὸ πλάτος, ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὴ μέθοδο. Πράγματι ἡ πρώτη δὲν ἐπεκτείνεται στὴν ἀναζήτηση τῶν γενικῶν σκοπῶν τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ περιορίζεται στὴν ἀναζήτηση τῶν ἰδιαίτερων σκοπῶν καὶ χαρακτηριστικῶν ἑνὸς γεγονότος ἢ μιᾶς περιόδου καὶ πρέπει πάντα νὰ ξεκινᾷ ἀπὸ μιὰ λεπτομερὴ ἐξακρίβωση τῶν ἱστορικῶν συμβάντων, βάσει τῆς μελέτης ὅλων τῶν ἱστορικῶν πηγῶν μὲ τὴ βοήθεια τῶν νεότερων τεχνικῶν μεθόδων τῆς ἱστοριογραφίας. Ἀντίθετα ἡ δεύτερη ἐρευνα ἀποβλέπει στὴ συνθετικὴ σύλληψη τῶν καθολικῶν σκοπῶν καὶ τάσεων τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι, χωρὶς νὰ ἀσχολεῖται ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἐπιμελὴ περιγραφή τῶν ἱστορικῶν συμβάντων. Ὅπως εἶναι γνωστό, ἡ πρώτη ἐρευνα διεξάγεται συνήθως ἀπὸ ἱστορικούς, ἔχει ὅμως, ὄχι μόνο ἱστορικό, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφικὸ ἐνδιαφέρον, ἐνῶ ἡ δεύτερη ἐπιχειρεῖται συνήθως ἀπὸ φιλοσόφους καὶ κοινωνιολόγους. Πάντως εἶναι, νομίζουμε, φανερό ὅτι γιὰ

εὐνοϊκῶν) ποὺ συμβάλλουν στὴν πραγματοποίηση ἑνὸς γεγονότος βλ. MANDELBAUM, ὁ.π. σ. 59, WALSH - ΒΩΡΟΥ, σ. 293 ἐπ., καὶ ἰδίως RAYMOND ARON, *Introduction*, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 159 ἐπ. 191, 202, 216, 219, 246 ἐπ., ποὺ προβαίνει σὲ μιὰ συστηματικὴ φιλοσοφικὴ ἀνάλυση τῆς ἔννοιας τῆς «αἰτίας», τῶν ἱστορικῶν νόμων, τοῦ πρωταρχικοῦ παράγοντα καὶ ἄλλων συναφῶν προβλημάτων. Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι, ὅπως ἀναφέρει ὁ Walsh, ὁ.π. σ. 216, ὁ ὅρος «αἰτία» πρέπει κατὰ τὴ ριζικὴ γνώμη τοῦ Oakeshot νὰ ἐξωσθεῖ ἀπὸ τὸ πεδίο τῆς ἱστορικῆς σκέψης, γιατί ἡ ἀναζήτηση τῶν ἱστορικῶν αἰτίων ὁδηγεῖ τὸν ἱστορικό σὲ κάτι ἐντελῶς ξένο ἀπὸ τὰ συμβάντα (π.χ. σὲ ἀφηρημένες ἔννοιες) καὶ προκαλεῖ μιὰ διάσπαση σὲ πολλὰ κομμάτια τοῦ παρελθόντος ποὺ «ὁ ἱστορικός τὸ γνωρίζει ὡς ἓνα ἀρτιωμένο σύνολο».

29. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ GURVITCH, *La vocation actuelle de la Sociologie*, P.U.F., Tome I, 2^e éd., 1957, σ. 48 ἐπ. θεωρεῖ τὴν ὅλη συζήτηση γιὰ τὸν «πρωτεύοντα παράγοντα» (facteur prédominant) τῆς κοινωνικῆς ἐξελίξεως ὡς ἓνα ἀπὸ τὰ ψευδο-προβλήματα (faux problèmes) τῆς κοινωνιολογίας.



τῇ διαπίστωση τοῦ νοήματος ἐνὸς γεγονότος δὲν ἀρκεῖ ἡ ἐξακρίβωση καὶ ἡ περιγραφὴ τῶν προηγηθέντων πρὶν ἀπὸ αὐτὸ γεγονότων καὶ τῆς χρονικῆς σειρᾶς τους, ἀλλ' εἶναι πάντα ἀναγκαῖα, ὅπως εἶχε ἤδη ἀντιληφθεῖ καὶ πραγματοποιήσῃ σὲ σημαντικό βαθμὸ ὁ Θουκυδίδης (βλ. κατωτ. § 8 β'), ἡ διερεύνηση τῶν βαθύτερων κοινωνικῶν παραγόντων καὶ τῶν ψυχολογικῶν κινήτρων, στὰ ὅποια ὀφείλεται τὸ γεγονός.

Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι τὸ ὅτι τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος τῆς ὅλης ἱστορίας ἢ μόνο ἐνὸς γεγονότος ἔχει στενὴ σχέση μὲ τὶς νεότερες κατευθύνσεις τῆς ἱστορικῆς ἐπιστήμης ποὺ συνετέλεσαν στὴν ἀνανέωση τῶν ἀντικειμένων καὶ τῶν μεθόδων τῆς ἱστοριογραφίας. Ἡ ἀνανέωση αὐτὴ ὀφείλεται, τόσο στὴ γαλλικὴ σχολὴ τῶν Annales E. S. C., ποὺ εἶναι γνωστὴ καὶ ὡς σχολὴ τῆς «Νέας Ἱστορίας», ὅσο καὶ σὲ συγγραφεῖς τῆς ἴδιας καὶ ἄλλων σχολῶν, ποὺ ἐπιδόθηκαν στὴν ἐρευνα τῆς «συγκριτικῆς ἱστορίας» καὶ τῆς ἱστορίας τῶν πολιτισμῶν. Γιὰ τὶς νεότερες αὐτὲς κατευθύνσεις παρατηροῦμε συνοπτικὰ τὰ ἀκόλουθα:

Α) Ἡ γαλλικὴ σχολὴ τῶν Annales, ποὺ ἰδρύθηκε ἀπὸ τοὺς Marc Bloch καὶ Lucien Febvre καὶ συνεχίσθηκε ἀπὸ τοὺς Fernand Braudel, Charles Morazé, κ.ἄ., κατακρίνει τὴ παραδοσιακὴ «σημειολογικὴ» (événementielle) ἱστοριογραφία, ποὺ περιορίζεται στὴν ἀφήγηση τῶν πολιτικῶν γεγονότων καὶ τῆς δράσης τῶν πρωταγωνιστῶν τῆς ἱστορίας, καὶ προτείνει³⁰ τὴν καθιέρωση μιᾶς Νέας Ἱστορίας, ποὺ θὰ καλύπτει ὅλες τὶς πλευρὲς καὶ τὶς ἐκδηλώσεις τῆς κοινωνικῆς ζωῆς καὶ θὰ ἀξιοποιεῖ τὰ πορίσματα τῶν λοιπῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν. Μὲ τὸ πνεῦμα αὐτὸ ὁ F. Braudel ἀποδοκίμαζε τὴν «ἱστορία τοῦ βραχείου χρόνου» (ποὺ στρέφει τὴν προσοχὴ τῆς σὲ συμβάντα μικρῆς διάρκειας καὶ στὴ δράση τῶν ἡγετικῶν προσώπων) καὶ διακήρυττε τὴν ἀξία τῆς «ἱστορίας τῆς μακρᾶς διάρκειας» ποὺ συλλαμβάνει τὶς σταθερὲς δομές, οἱ ὁποῖες παραμένουν ἀναλλοίωτες ἢ μὲ

30. Γιὰ τοὺς στόχους τῆς σχολῆς αὐτῆς βλ. MARC BLOCH, *Apologie pour l'histoire et métier de l'historien*, 1949-1950, καὶ τὴν ἐλληνικὴ μετάφραση στὸ βιβλίο *Κείμενα εὐρωπαϊκῆς ἱστορίας* τῶν M. BLOCH, L. FEBVRE, F. BRAUDEL, E. LE ROY LADURIE κ.ἄ. (ἐπιμ. Θ. Βερέμη, μετάφρ. Γ. Γουλιμῆ), ἔκδ. Παπαζῆση, 1985, σ. 13-31 καὶ τὴν «παρουσίαση» τοῦ Θ. Βερέμη, σ. 9 ἐπ. Βλ. ἐπίσης F. BRAUDEL, *Μελέτες γιὰ τὴν ἱστορία*, E.M.N.E. Μνήμων 1986 (μετάφραση ὀρισμένων μελετῶν ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ ἴδιου: *Écrits sur l'histoire*), H. MARROU, «Πῶς ἐννοοῦμε τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἱστορικοῦ», ὁ.π. (σημ. 20) σ. 331 ἐπ. Μία εὐρεία ἀνάλυση καὶ συνολικὴ ἐκτίμηση τῆς ἐπιδράσεως τῆς σχολῆς τῶν Annales στὴ σύγχρονη ἱστορικὴ ἐπιστήμη βλ. στὸν BARRAGLOUGH, ὁ.π. (σημ. 19) σσ. 66-82 καὶ στὸ συλλογικὸ ἔργο τῶν ZAN ΛΕ ΓΚΟΦ - ΠΙΕΡ ΝΟΡΑ (ἐπιμ.), *Τὸ ἔργο τῆς ἱστορίας* (ἔκδ. Ράππα), τόμ. Α' (1975) καὶ τὶς ἐκεῖ μελέτες τῶν M. Certeau («Τὸ ἱστοριογραφικὸ ἔργο»), σ. 19 ἐπ., F. Furet («Ἡ ποσοτικὴ ἱστορία»), σ. 67 ἐπ., P. Veyne («Ἡ ἐννοιολόγηση στὴν ἱστορία»), σ. 90 ἐπ., J. Julliard («Ἡ πολιτικὴ») σ. 257 ἐπ., Le Goff («Οἱ νοοτροπίες») σ. 316 ἐπ. κ.ἄ. Πρὸβλ. ἐπίσης καὶ N. INTZEΣΙΛΟΓΛΟΥ στὸ περιοδικὸ *Ε. Πολιτισμός*, Θεσσαλονίκη, Σεπτέμβριος - Ὀκτώβριος 1985, καὶ σὲ ἀνάτυπο σ. 4 ἐπ.



μικρὲς ἀλλοιώσεις κατὰ τὴ διαδρομὴ μακρῶν αἰώνων³¹ (βλ. καὶ ἄνωτ. § 4, Β 6-γ καὶ σημ. 20).

Βάσει τῶν σκέψεων αὐτῶν ἡ *Νέα Ἱστορία* ἀνοίγει καινούργιους ὀρίζοντες καὶ πεδία ἔρευνας καὶ μελετᾷ ὅλα τὰ θέματα³² ποὺ ἔχουν σχέση μετὰ τὴν κοινωνική, τὴν πνευματική καὶ τὴν ὕλική ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, π.χ. μετὰ τὴ μαγεία, τὴν τρέλλα³³, τὴ γιορτὴ, τὴ λαϊκὴ φιλολογία, τὸ λησμονημένο ἀγροτικὸ κόσμο, ἀλλὰ καὶ τὴν οἰκονομία, τὴ λογοτεχνία, τὴν πολιτική, τὶς νοοτροπίες, τὴ γλῶσσα, τὴν κινηματογραφικὴ ταινία, τὴν κουζίνα, τὸ ἐδεσματολόγιο³⁴ κλπ. Ἐπίσης, ἀπὸ μεθοδολογικὴ ἀποψη, μιὰ γενικότερη τάση τῶν ὁπαδῶν τῆς *Νέας Ἱστορίας* εἶναι ἡ τάση πρὸς ἀξιοποίηση κατὰ τρόπο συνθετικὸ³⁵ τῶν πορισμάτων καὶ τῶν μεθόδων τῶν

31. Βλ. F. BRAUDEL, ὁ.π. (*Μελέτες γιὰ τὴν ἱστορία*) σ. 19 ἐπ., 30 ἐπ., 100, 102 ἐπ.

32. Ἀπὸ θεωρητικὴ καὶ φιλοσοφικὴ ἀποψη συζητεῖται ζωηρὰ τὸ πρόβλημα ποῖα γεγονότα εἶναι «σημαντικά», ὥστε νὰ ἀποτελέσουν ἀντικείμενο ἱστορικῆς ἔρευνας. Στὸ πρόβλημα αὐτὸ δόθηκαν διάφορες ἀπαντήσεις: Π.χ. κατὰ τὸ δέλγο ἱστορικὸ Η. Pirenne (ὅπως δεδαιώνει ὁ Braudel ὁ.π. σ. 35) ὡς «σημαντικά γεγονότα», ἄξια ἱστορικῆς ἔρευνας, εἶναι ὅσα ἔχουν συνέπειες. Ὁ Braudel, ὁ.π., σ. 38, ὡς σημαντικὰ γεγονότα ἄξια νὰ ἐρευνηθοῦν ἀπὸ τὴν κοινωνιολογία (καὶ συνεπῶς καὶ ἀπὸ τὴν ἱστορία) θεωρεῖ ὅσα «ἐγγράφονται στὴν ἱστορία τῆς μακρᾶς διάρκειας». Ἄλλοι συγγραφεῖς προτείνουν στὸ πρόβλημα αὐτὸ τὰ ἀκόλουθα κριτήρια:

α) Τὸ ἀντικειμενικὸ κριτήριον: Ὡς σημαντικὰ θεωροῦνται τὰ γεγονότα γιὰ τὰ ὁποῖα ἔχουμε μαρτυρίες (*memorabilia*) (βλ. SCHAEFFLER, ὁ.π. [σημ. 1] σ. 249).

β) Τὸ ὑποκειμενικόν: Ἡ ἐπίλογος τῶν «τι εἶναι σπουδαῖο στὴν ἱστορία» ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν κρίσιν κάθε ἱστορικοῦ συγγραφέα καὶ ἀναφέρεται στὴν προσωπικὴ του θεοθεωρία καὶ κοσμοθεωρία (βλ. WALSH - BARRY, ὁ.π. σ. 152. ΜΑΡΡΟΥ, ὁ.π. [σημ. 20], σ. 330 ἐπ.).

γ) Τὸ τυπικο-φιλοσοφικόν: Κατὰ τοὺς ὁπαδούς τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας, τὸ πότε ἓνα γεγονὸς εἶναι «σημαντικόν» προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ «Λογικὴ τῆς Ἱστορίας» (βλ. SCHAEFFLER, ὁ.π. καὶ τὴν ἐκεῖ παραμπομπὴ στὸν Danto).

δ) Κατὰ τὸ γερμανὸ φιλόσοφο Ernst Bloch, ὡς «σημαντικά» καὶ ἀξιομνημόνευτα εἶναι τὰ γεγονότα ποὺ κρύβουν κάποια ἐλπίδα (βλ. SCHAEFFLER, ὁ.π. σ. 250).

ε) Τέλος, κατὰ τὸ κοινωνιολογικὸ κριτήριον (ποὺ θεωροῦμε ὀρθότερον καὶ συνάγεται ἀπὸ τὴν ἀπαρίθμηση τῶν ἀναφερόμενων στὸ κείμενο θεμάτων), ὡς «σημαντικά» εἶναι ὅλα τὰ κοινωνικά καὶ πνευματικά γεγονότα ποὺ ἀφοροῦν τὴν κοινωνικὴ δραστηριότητα (τὴ συμπεριφορὰ, τὶς συλλογικὲς παραστάσεις, τὴν ἰδεολογία κλπ.) τῆς συνολικῆς κοινωνίας καὶ τῶν λοιπῶν ἀξιόλογων κοινωνικῶν ομάδων.

33. Πρὸβλ. τὸ βιβλίο τοῦ γνωστοῦ γάλλου φιλοσόφου MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, 1972, καὶ τὴν ἐλληνικὴ μετάφραση τῆς Φ. ΑΜΠΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τῆς τρέλλας στὴν κλασικὴ ἐποχὴ*, ἔκδ. Ἡριδανός (1986).

34. Μερικὰ ἀπὸ τὰ θέματα αὐτὰ ἀναφέρει ὁ CERTEAU στὸ βιβλίο τῶν Λε Γκὼφ καὶ Π. Νορά, ὁ.π. Α' σ. 49, καὶ ἄλλα πραγματεύονται διάφοροι συγγραφεῖς στὸ ἴδιο βιβλίο στοὺς τόμους Α' - Β'.

35. Πρὸβλ. MARC BLOCH, ὁ.π. (Κείμενα εὐρωπ. ἱστορίας) σ. 15 ἐπ., καὶ ἰδίως BARRACLOUGH, σσ. 68 ἐπ. 74. Μὲ τὸ συνθετικὸ αὐτὸ τρόπο μποροῦν νὰ ἀποφευχθοῦν οἱ πλάνες καὶ οἱ ἀστοχες γενικεύσεις στὶς ὁποῖες ὁδηγεῖ ἡ μονομέρεια τῶν εἰδικῶν ἐπιστημόνων. Ὅπως ἀναφέρει ὁ Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟΣ, *Γνωσιολογία*', 1954, σ. 365, σὲ μιὰ τέτοια πλάνη ὑπέπεσε ὁ γνωστὸς οἰκονομολόγος J. M. Keynes, ποὺ ἀποδίδει τὴν ἀνθησι καὶ τὴν παρακμὴ



κοινωνικῶν ἐπιστημῶν (κοινωνιολογίας, ψυχολογίας, ἐθνολογίας, οἰκονομικῆς ἐπιστήμης, γεωγραφίας, κλπ.) ἢ καὶ ἄλλων βοηθητικῶν ἐπιστημῶν (π.χ. τῆς γεωλογίας, τῆς κλιματολογίας, τῆς βοτανικῆς). Μερικοὶ ὁπαδοὶ τῆς ἴδιας σχολῆς προωθοῦν τὴ μέθοδο τῆς λεγόμενης «ποσοτικῆς ἱστορίας» καὶ τῆς συγγενικῆς «σειραϊκῆς ἱστορίας (*histoire sérielle*), ποὺ μελετοῦν τὶς «χρονικὲς σειρὲς ὁμογενῶν καὶ παραδλητῶν ἐνοτήτων» καὶ ἐπιχειροῦν μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ νὰ μετρήσουν τὴν ἐξέλιξή τους (βλ. F. Furet στὸ βιβλίο τῶν Λε Γκόφ - Π. Νορά ὁ.π. (σημ. 30), τόμ. Α σσ. 67 ἐπ. 70 ἐπ.).

Κριτική: Οἱ κατευθύνσεις αὐτὲς τῆς σχολῆς τῆς «Νέας Ἱστορίας» εἶναι ἀσφαλῶς ἀξιοπρόσεκτες, γιατί ἔχουν διευρύνει τὸ ἀντικείμενο καὶ τὴ μέθοδο τῶν ἱστορικῶν ἐρευνῶν καὶ προσφέρουν τὴ δυνατότητα μιᾶς πληρέστερης κατανόησης τῆς ἱστορίας. Εἶναι ὅμως ἐπιδοκιμαστέες, μόνο ὑπὸ τὴν ἐπιφύλαξη ὅτι θὰ ἀποφεύγονται οἱ ὑπερβολές, καὶ συγκεκριμένα ὑπὸ τὴν προϋπόθεση ὅτι, παράλληλα μὲ τὴ μελέτη τῶν γενικῶν παραγόντων τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως, δὲν θὰ παραγνωρίζεται ἡ σημασία τῶν ἱστορικῶν συμβάντων καὶ τῆς δράσης τῶν ἱστορικῶν προσωπικοτήτων. Γιατί, ὅπως παρατηρεῖ ὀρθὰ ὁ γνωστὸς γάλλος φιλόσοφος Paul Ricoeur³⁶, «ἂν ἡ ἱστορία γινόταν καταληπτὴ μέχρι τὸ ἀκρότατο ὅριό της» (δηλαδὴ ἂν μὲ μελέτη μόνο τῶν δομῶν, τῶν πνευματικῶν ρευμάτων καὶ τῶν γενικῶν παραγόντων φθάναμε στὸ σημεῖο νὰ κατανόησουμε ὀλοκληρωτικὰ τὸ ἱστορικὸ γίνεσθαι), τότε «ἡ ἱστορία θὰ ἔπαιε νὰ εἶναι ἱστορικὴ, οἱ πρωταγωνιστὲς ποὺ τὴ δημιουργοῦν θὰ παραμερίζονταν καὶ θὰ εἶχαμε μιὰ ἱστορία ὅπου δὲν συμβαίνει τίποτε, μιὰ ἱστορία χωρὶς γεγονότα». Γὰρ νὰ ἀποφευχθεῖ τὸ ἄτοπο αὐτό, ἡ ἀρχικὴ δυσπιστία καὶ περιφρόνηση τῶν ἐρευνητῶν τῆς σχολῆς αὐτῆς ἀπέναντι στὸ πολιτικὸ πεδίο, ὅπως βεβαιώνει ἕνας ἀπὸ τοὺς ὁπαδούς της, «ἄρχισε νὰ ἀντιστρέφεται καὶ ἤδη πολλοὶ σύγχρονοι ἐρευνητὲς» ἄρχισαν νὰ ἀποκτοῦν «μιὰ νέα συνείδηση τῆς σημασίας καὶ τῆς αὐτονομίας του» (Julliard³⁷).

Β) Μιὰ ἄλλη κατεύθυνση, ποὺ ἔχει εὐρεία ἀνάπτυξη καὶ διάδοση μεταξὺ τῶν σύγχρονων ἱστορικῶν διαφόρων σχολῶν, ἀποβλέπει στὴν καλλιέργεια τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας.

Ἡ συγκριτικὴ ἱστορία ἦταν γνωστὴ σὲ περιορισμένο σχετικὰ βαθμὸ

τῶν ἀρχαίων πολιτισμῶν σὲ οἰκονομικο-νομισματικὰ αἷτια (δηλαδὴ πότε στὴν ἀφθονία καὶ πότε στὴν ἔλλειψη μετάλλων γιὰ τὴν κοπὴ νομισμάτων).

36. Τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ βιβλίο τοῦ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, 1955, σ. 93, τὸ παραθέτει ὁ J. POIRIER, «Ethnologie Générale» (*Encyclopédie de la Pléiade*), 1955, σ. 1456. Ἡ φράση ποὺ παραθέτουμε στὸ κείμενό μας ἔχει στὸ πρωτότυπο ὡς ἑξῆς: «Car, à la limite, en devenant intelligible, l'histoire cesserait d'être historique, on aurait éliminé les acteurs qui la font; on aurait une histoire où il n'arrive rien, une histoire sans événements».

37. Βλ. JULLIARD, στὸ συλλογικὸ ἔργο τῶν Ζ. λε Γκόφ - Π. Νορά, ὁ.π. (σημ. 30) τόμ. Α σσ. 260 ἐπ., 270 ἐπ., πρὸς. καὶ P. NORA, στὸ ἴδιο βιβλίο, τόμ. Β' σσ. 48 ἐπ., 66 ἐπ.

στούς αρχαίους Έλληνες συγγραφείς (ιδίως στον Ήρόδοτο, τον Ξενοφώντα, τον Ἀριστοτέλη, τὸ Στράβωνα κ.ἄ.), οἱ ὅποιοι περιγράφουν τὰ ἔθιμα καὶ τοὺς θεσμοὺς ἑνὸς μικροῦ ἀριθμοῦ λαῶν, ποὺ εἶχαν τὴν εὐκαιρία νὰ γνωρίσουν. Σήμερα, λόγω τῶν μεγάλων προσόδων τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς τεχνικῆς, ποὺ ἔχουν συντελέσει σὲ μιὰ πολὺ ζωηρὴ ἐπικοινωνία καὶ ἀλληλογνωριμία μεταξὺ τῶν λαῶν, ἡ συγκριτικὴ ἱστορία μελετᾶται εὐρύτερα καὶ συστηματικότερα καί, ἀνάλογα μὲ τοὺς στόχους τῶν ἐρευνητῶν, περιορίζεται στὴ σύγκριση τῆς ἱστορίας τῶν θεσμῶν ἑνὸς εἴτε μικροῦ εἴτε μεγάλου ἀριθμοῦ λαῶν ὁρισμένης ἱστορικῆς περιόδου.

Εἰδικότερα ἡ γενικὴ ἱστορία τῶν πολιτισμῶν μιᾶς περιόδου (π.χ. τῆς Ἀρχαιότητος ἢ τοῦ Μεσαίωνα κλπ.) περιλαμβάνει πολυάριθμες εἰδικές ἱστορίες, ποὺ ἀφοροῦν π.χ. τὴν ἱστορία τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν, τοῦ δικαίου, τοῦ οἰκονομικοῦ βίου, τῶν ἰδεολογιῶν, τῆς τεχνικῆς, τῆς λογοτεχνίας, τῶν καλῶν τεχνῶν καὶ ὅλων γενικὰ τῶν ἐκδηλώσεων τοῦ πνευματικοῦ καὶ τοῦ ὕλικου πολιτισμοῦ. Οἱ εἰδικές αὐτές ἱστορίες στηρίζονται σὲ αὐστηρὲς ἐπιστημονικὲς μεθόδους καί, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Μαρrou, «δὲν εἶναι κλειστὲς στὸν ἑαυτό τους... ἀλλὰ καθεμιὰ στὸ δικό της χῶρο ἐπεξεργάζεται γνώσεις, ποὺ καταλήγουν στὴ γενικὴ ἱστορία τῶν πολιτισμῶν, στὴν ἀληθινὴ καὶ μόνη ἀξία νὰ λέγεται *Μεγάλῃ Ἱστορίᾳ*»³⁸.

Πάντως ἀξίζει νὰ τονισθῇ ἰδιαίτερα ὅτι, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ μέθοδος πολλῶν φιλοσόφων τῆς ἱστορίας, ποὺ διατυπώνουν αὐθαίρετες γενικὲς θεωρίες καὶ «διάζουσιν τὰ γεγονότα εἰς ὥστε νὰ προσαιμοοῦν στὶς θεωρίες τους»³⁹, διαφέρει σημαντικὰ ἀπὸ τὴ μέθοδο τῶν μελετητῶν τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας, οἱ ὅποιοι ἀποφεύγουν τὶς γενικὲς θεωρίες, γιατί τὶς θεωροῦν πρόωρες στὸ παρὸν στάδιο τῆς ἐπιστήμης, ἐν τούτοις ἡ συγκριτικὴ ἱστορία ἔχει ἓνα κοινὸ στόχο μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, γιατί δὲν ἐρευνᾷ μόνο τὸ «πῶς» ἔγιναν τὰ γεγονότα ἀλλὰ καὶ τὸ «γιατί» ἔγιναν, δηλαδὴ τὰ αἷτια καὶ τοὺς παράγοντες⁴⁰ τῆς γενέσεώς τους, θέμα ποὺ ἀποτελεῖ ἐπίσης ἓνα ἀπὸ τὰ βασικὰ προβλήματα τῆς φιλοσοφίας τῆς

38. Βλ. MARROU, ὁ.π. (σημ. 20) σ. 335.

39. Ὁ WALSH (Βώρου) ὁ.π., σ. 248, διατυπώνει τὴν ἐπίκριση αὐτὴ γιὰ τὸ ἔργο τοῦ TOYNBEE (*Μελέτη τῆς Ἱστορίας*), νομίζουμε ὅμως ὅτι παρόμοια ἐπίκριση ἰσχύει καὶ γιὰ τὶς γενικὲς θεωρίες πολλῶν ἄλλων φιλοσόφων τῆς ἱστορίας. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἔδωσε ἀφορμὴ στὸν MARROU, ὁ.π., σ. 340, νὰ κατακρίνει τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας γιὰ τὶς «παράλογα χιμαιρικὲς στὶς φιλοδοξίες τῆς ἀξιώσεως» καὶ νὰ χαρακτηρίσει μὲ ἀδικαιολόγητη τραχύτητα ὁλόκληρη τὴ φιλοσοφία αὐτὴ ὡς ἓνα «ἀπολυταρχικὸ εἶδωλο ποὺ ἀποτελεῖ... τὴν πιὸ ἐπικίνδυνη παραχάραξη τῆς ἀληθινῆς ἱστορίας».

40. Βλ. BARRACLOUGH, ὁ.π. (σημ. 19), σ. 271. Τοὺς παράγοντες τῆς γενέσεως καὶ τῆς ἐξελέξεως τῶν πολιτισμῶν, τοὺς μελετοῦν καὶ οἱ συγγραφεῖς τῆς παγκόσμιας ἱστορίας τοῦ πολιτισμοῦ· πρὸβλ. π.χ. WILL DURANT, *Παγκόσμιος ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ*, Ἀθήνα (ἔκδ. Ἀφοὶ Σπυρόπουλοι κλπ.), τόμ. Α' 1965, κεφάλαιο Α-Ε, σσ. 11-100.



ιστορίας. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἡ συγκριτικὴ ἱστορία, ἐφ' ὅσον στηρίζεται σὲ μιὰ αὐστηρὴ ἐπιστημονικὴ μέθοδο καὶ καταλήγει σὲ πορίσματα καλὰ ἐξακριβωμένα καὶ θεμελιωμένα, ἀποτελεῖ, ὅπως λέγει ὁ Barraclough⁴¹, «τὴ νεότερη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος τῆς ἱστορίας ἢ μᾶλλον συνιστᾷ τὸν (ἐπιστημονικὸ) τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο οἱ σύγχρονοι ἱστορικοὶ προτιμοῦν νὰ ἀντιμετωπίζουν τὸ πρόβλημα αὐτό. Τὸ νόημα αὐτό, συνεχίζει ὁ ἴδιος, ἡ συγκριτικὴ ἱστορία δὲν τὸ ἀναζητᾷ οὔτε σὲ μιὰ συνεχὴ διήγηση τῆς ἐξελίξεως τῆς ἀνθρωπότητας, ὅπως κάμνουν οἱ συγγραφεῖς τῶν παγκόσμιων ἱστοριῶν, οὔτε στὴν κατασκευὴ (διάπλαση) ἐνὸς γενικοῦ σφαιρικοῦ μοντέλου, ὅπως κάμνουν οἱ φιλόσοφοι τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ στὴ διαφώτιση τῆς φύσης τῶν αἰώνιων προβλημάτων πού ὁ ἄνθρωπος ἀντιμετώπιζε κατὰ τὴ διάρκεια ὅλης τῆς ἱστορίας του». Ἀνάλογη σκέψη διατυπώνει σαφέστερα ὁ γερμανὸς ἱστορικὸς τοῦ δικαίου Heinrich Mitteis στὸ βιβλίο του γιὰ τὴ φεουδαρχία στὸ Μεσαίωνα⁴², τονίζοντας ὅτι μόνο ἡ σύγκριση κάμνει σαφῶς ἀντιληπτὰ τὰ οὐσιώδη χαρακτηριστικὰ τῶν θεσμῶν καὶ «ἐπιτρέπει νὰ διακρίνει κανεῖς τὸ τυχαῖο ἀπὸ τὸ οὐσιώδες, τὸ ἰδιαίτερο (μοναδικό) ἀπὸ τὸ τυπικό (τὸ τεπικὰ ἐπαναλαμβανόμενο)». Τέλος, ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι οἱ σύγχρονοι μελετητὲς τῆς συγκριτικῆς ἱστορίας δὲν περιορίζονται σὲ μιὰ σύγκριση τῆς ἐξελίξεως τῶν γεγονότων (Verlaufsvergleich), ἀλλὰ ἐπεκτείνονται καὶ ἐρευνοῦν ἰδιαίτερα⁴³ τὸ εὐρύτερο θέμα τῆς «συγκρίσεως τῶν δομῶν» (Strukturenvergleich). Θέμα πού τὰ τελευταῖα χρόνια συνδέθηκε στενά μὲ τὴ θεωρία τοῦ Braudel γιὰ τὴν «ἱστορία τῆς μακρᾶς διάρκειας» καὶ γενικὰ μὲ τὶς κατευθύνσεις τῆς γαλλικῆς σχολῆς τῆς «Νέας Ἱστορίας» (βλ. ἀνωτ. σημ. 31).

II

§ 7. Στὶς προηγούμενες σελίδες ἐξετάσαμε συνοπτικὰ ὁρισμένα γενικὰ προβλήματα, πού ἀφοροῦν, πρῶτον τὴν ἔννοια καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ νοήματος ἢ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, καὶ δευτέρον, τὴ μέθοδο πού, σύμφωνα

41. Βλ. BARRACLOUGH, ὁ.π.

42. Βλ. H. MITTEIS, *Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer Verfassungsgeschichte des Lehenszeitalters* (1940, 3η ἔκδ. 1958) σ. 4 κατὰ τὴν παράθεση τοῦ BARRACLOUGH, ὁ.π. σ. 279 σημ. 132, καὶ σ. 280, σημ. 137.

43. Πρὸβλ. BARRACLOUGH, ὁ.π. σ. 276. Σχετικὰ πρὸβλ. καὶ LE GOFF, «Οἱ νοοτροπίες», στὸ βιβλίο τοῦ Λε Γκὸφ-Νορᾶ (ὁ.π.) τόμ. Α', σσ. 316 ἐπ., 321 ἐπ. καὶ παλαιότερα τὸ κλασικὸ βιβλίο τοῦ MAX WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, γαλλ. μετάφραση (J. Chavy), Librairie Plon, 1964, καὶ ἐλληνικά, *Ἡ προτεστάντικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ καπιταλισμοῦ* (μετάφρ. Μ. Κυπραίου), ἔκδ. Gutenberg, 1978.



μὲ ὁρισμένες θεωρίες, πρέπει νὰ ἀκολουθοῦμε κατὰ τὴν προσπάθεια τῆς κατανόησεως τῶν ἱστορικῶν γεγονότων. Μιλώντας γιὰ τὸ πρῶτο πρόβλημα, ἔχομε ἤδη ἀναφέρει (άνωτ. § 3) σὲ πολὺ γενικὲς γραμμὲς τὶς τρεῖς κύριες θέσεις τῶν στοχαστῶν ποὺ δέχονται ἢ ποὺ ἀρνοῦνται τὴν ὑπαρξὴ ἐνὸς νοήματος στὴν ἱστορία. Ἦδη πρὸς ὁλοκλήρωση τῆς ἐρευνᾶς μας θὰ ἐπιχειρήσουμε στὸ τμῆμα αὐτὸ μιὰ ἐπισκόπηση τῶν εἰδικότερων ἀπόψεων μερικῶν ἀπὸ τοὺς σπουδαιότερους στοχαστὲς αὐτοῦς.

Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι ἀφορμὴ γιὰ τὴ μελέτη τοῦ προβλήματος τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας ἔδωσε πιθανότατα ἡ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ γιὰ τὸ ἔσχατο τέλος τῆς ἱστορίας, καθὼς καὶ ἡ προηγηθεῖσα ἔσχατολογία τῶν προφητῶν τοῦ Ἰσραὴλ (ιδίως τοῦ Ἡσαΐα καὶ τοῦ Δανιήλ). Εἶναι γνωστὸ ὅτι κατὰ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ⁴⁴, τὸ τέλος τῆς ἱστορίας θὰ ἐπέλθει μὲ τὴν καταστροφὴ τοῦ κόσμου, μετὰ τὴν ὁποία θὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ἐπάνοδος τοῦ Ἰησοῦ στὴ γῆ (ἡ Δευτέρα Παρουσία), καὶ ὅτι παρόμοιες προβλέψεις ἔχουν ἐξαγγεῖλει καὶ οἱ προφῆτες τοῦ Ἰσραὴλ⁴⁵, ποὺ προφητεύουν τὸ τέλος τοῦ κόσμου καὶ τὴν ἔλευση τοῦ Μεσσίου. Εἶναι, λοιπόν, πολὺ πιθανὸ ὅτι οἱ ἔσχατολογικὲς αὐτὲς προφητεῖες τῆς Παλαιᾶς καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης γιὰ τὸ μέλλον τοῦ κόσμου, εὐρύτατα διαδεδομένες μετὰ τὴν ἐπικράτηση τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἄσκησαν μιὰ ἄμεση ἢ ἔμμεση ἐπίδραση⁴⁶ στοὺς μεταγενέστερους στοχαστὲς καὶ τοὺς παρώθησαν νὰ ἐρευνήσουν τὸ συγγενὲς πρόβλημα τοῦ σκοποῦ καὶ τοῦ μέλλοντος τῆς ἱστορίας, τὸ ὁποῖο οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ ἐπιχείρησαν νὰ τὸ ἐπιλύσουν μὲ κάποια προφητικὴ διάθεση καὶ ἐμπνεόμενοι ἀπὸ τὴν προσωπικὴ τους ἰδεολογία ἢ κοσμοθεωρία. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες συγγραφεῖς, ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὴν Ἰουδαιο-χριστιανικὴ ἐπίδραση, δὲν ἀσχολήθηκαν συστηματικὰ μὲ τὸ πρόβλημα αὐτό, διατύπωσαν ὅμως ἄλλες ἐνδιαφέρουσες ἀπόψεις ποὺ ἔχουν στενὴ σχέση μὲ αὐτό. Νομίζουμε, λοιπόν, χρήσιμο σὲς ἐπόμενες σελίδες νὰ ἀφιερῶσουμε στὴν ἀρχὴ (§ 8) ὀλίγες γραμμὲς γιὰ ὁρισμένες ἀντιλήψεις τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων συγγραφέων καὶ στὴ συνέχεια (§ 9 ἐπ.)

44. Βλ. Εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον ΚΔ' 1-35, καὶ ιδίως 29-30: «Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ... καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ... καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς...». Βλ. ἐπίσης κατὰ Μάρκον ΙΓ', 26-31, κατὰ Λουκᾶν ΚΑ' 25-36, Πράξεις Ἀποστόλων Α' 6-11, Ἐπιστολὴ Παύλου πρὸς Θεσσαλονικεῖς, Α' κεφ. Δ' 14 ἐπ. καὶ κεφ. Ε' 1-11.

45. Βλ. ΗΣΑΪΟΥ, Ὅρασις, κεφ. 1-12, κεφ. 24-27 καὶ κεφ. 40-55 (τὰ τελευταῖα αὐτὰ κεφάλαια, ὅπως ἴσως καὶ μερικὰ ἀπὸ τὰ προηγούμενα, προέρχονται πιθανῶς ἀπὸ τὸν λεγόμενο «Δεύτερο Ἡσαΐα» ποὺ ἔζησε δύο αἰῶνες μετὰ τὸν προφήτη Ἡσαΐα τοῦ 8ου αἰῶνα), καὶ Δανιήλ, κεφ. Η' 15 ἐπ., κεφ. ΙΒ' 1 ἐπ.

46. Γιὰ τὴν ἐπίδραση αὐτὴ βλ. ΛΕΒΙΤ, ὁ.π. (σημ. 1), σσ. 19 ἐπ., 26 ἐπ., 38 ἐπ., 282 ἐπ.



νὰ ἐκθέσουμε συνοπτικὰ τὶς θέσεις τῶν στοχαστῶν τῶν μεταγενέστερων αἰώνων πάνω στὸ πρόβλημα αὐτὸ τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, στὸ ὁποῖο ἐντοπίζεται ἡ ἔρευνά μας.

Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς μελέτης δὲν θὰ ἦταν δυνατό νὰ ἀναπτύξουμε πλατιά τὶς φιλοσοφικὲς ἢ κοσμοθεωρητικὲς ἀντιλήψεις τῶν διαφόρων στοχαστῶν, ἀλλὰ θὰ περιορισθοῦμε σὲ γενικὲς κρίσεις ἢ χαρακτηρισμούς, στὸ μέτρο ποὺ εἶναι ἀναγκαῖο γιὰ τὴν κατανόηση τῆς θέσης τῶν στοχαστῶν αὐτῶν στὸ πρόβλημα τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας.

§ 8. Ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία: Πολλοὶ νεότεροι συγγραφεῖς ἔχουν τὴ γνώμη ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες δὲν εἶχαν ἀσχοληθεῖ μὲ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ ὅτι, εἰδικότερα, δὲν εἶχαν ἐρευνήσει τοὺς καθολικοὺς νόμους ποὺ διέπουν τὴ διαδικασία, τὴν πορεία καὶ τοὺς σκοποὺς τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι. Ἡ γνώμη αὕτη δὲν φαίνεται ὀρθή, γιατί πολλοὶ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς, ὅπως π.χ. οἱ ἐπικοὶ ποιητὲς Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος, οἱ τραγικοὶ ποιητὲς Αἰσχύλος, Σοφοκλῆς καὶ Εὐριπίδης, οἱ ἱστορικοὶ Ἡρόδοτος, Θουκυδίδης καὶ Πολύβιος, οἱ φιλόσοφοι Δημόκριτος, Πλάτων, Ἀριστοτέλης καὶ Ποσειδώνιος, ὁ σοφιστὴς Πρωταγόρας κ.ἄ. εἶχαν ἐρευνήσει μὲ κριτικὸ πνεῦμα, ὅχι μόνο θεμελιώδη γενικὰ προβλήματα τοῦ ἠθικοῦ δίου καὶ τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας ποὺ ἀφοροῦν τὴν ὑπαρξή, τὴ ζωὴ, καὶ τὴ Μοῖρα τοῦ ἀνθρώπου, τῆς πολιτείας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ, τὴ σχέση τῆς Τύχης μὲ τὴ Θεότητα καὶ τὴν ἀνθρώπινη δούληση (βλ. π.χ. Πλάτωνος *Νόμοι*, Δ', 709 ἐπ. κλπ.) — δηλ. προβλήματα ποὺ σήμερα ἐρευνοῦνται στὸν κλάδο τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας— ἀλλὰ καὶ πολλὰ εἰδικότερα προβλήματα⁴⁷ τοῦ κλάδου αὐτοῦ (π.χ. τὸ πρόβλημα τῆς αἰτιοκρατίας στὴν ἱστορία, πρβλ. Πολυβίου, *Ἱστορίαι*, Β', 38, 5). Χωρὶς νὰ εἰσέλθουμε στὴ συζήτηση αὕτη (γιὰ τὴν ὑπαρξή ἢ μὴ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα), γιὰ τὴν ὁποία παραπέμπουμε στὶς εἰδικὲς μελέτες⁴⁸, θὰ σημειώσουμε ἐδῶ ἐνδεικτικὰ τρεῖς σχετικὲς θεωρίες τῶν

47. Βλ. DOMBROWSKI, *Plato's Philosophy of History*, 1981, σ. 13 ἐπ. καὶ 195 ἐπ., ποὺ τονίζει, ὅχι μόνο τὴ σημασία τῶν γενικῶν ἐπιστημολογικῶν καὶ μεταφυσικῶν διδασκαλιῶν τοῦ Πλάτωνα γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ καὶ ἀπαριθμεῖ πολλὰ εἰδικότερα θέματα τοῦ φιλοσοφικοῦ αὐτοῦ κλάδου, ποὺ ἐνδεχομένως συζητοῦνται στοὺς πλατωνικοὺς διαλόγους.

48. Βλ. DOMBROWSKI, ὁ.π. (σημ. 47), Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας κατὰ Πλάτωνα*, 1982, τοῦ ἴδιου, *Φιλοσοφία τῆς ἱστορίας κατὰ Δημόκριτον*, 1983, καὶ *Μελετήματα φιλοσοφίας*. Σειρὰ III, 1982, σσ. 203-208 (βιβλιοκρισία τοῦ ἔργου τοῦ Dombrowski)· πρβλ. καὶ ADOLF MENZEL (μετάφρ. Δ. Κωνσταντοπούλου), *Ἑλληνικὴ Κοινωνιολογία*, 1974, σσ. 1 ἐπ., 134 ἐπ., 153 ἐπ.



ἀρχαίων συγγραφέων, πού ἐξακολουθοῦν νὰ ἀπασχολοῦν τὴ σύγχρονη φιλοσοφικὴ σκέψη.

α) Πρῶτα ἀναφέρουμε τὴ θεωρία τῆς «ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας», πού διδάχθηκε ἀπὸ τοὺς Πυθαγορείους, τὸν Ἡράκλειτο, τὸν Ἐμπεδοκλῆ κ.ἄ., ἔγινε δεκτὴ ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη⁴⁹ καὶ τοὺς Στωικοὺς καὶ στηρίζεται στὴν ἰδέα τῆς κυκλικῆς κινήσεως καὶ ἐπιστροφῆς τῶν ὄντων στὴν ἀρχικὴ τους κατάστασι. Εἰδικότερα ὁ Πλάτων ἐμπνέεται ἀπὸ τὴ θεωρία αὐτὴ στὸ μῦθο τῆς Ἀτλαντίδας καὶ τῶν περιοδικῶν καταστροφῶν τῆς φύσης (βλ. ἰδίως τοὺς διαλόγους *Τίμαιο*, *Κριτία* καὶ *Πολιτικό*), τονίζει ὅμως μὲ ἰδιαίτερη ἔμφασι τὸ νόμο τῆς φθορᾶς καὶ ἐκφυλισμοῦ τῶν πάντων, πού ἰσχύει γιὰτὶ «σὲ κάθε σχεδὸν πρᾶγμα ὑπάρχει ἓνα σύμφυτο κακὸ ἢ νόσημα⁵⁰», πού προκαλεῖ τὴ φθορὰ του. Ὁ ἀθηναῖος φιλόσοφος ἐφαρμόζει τὸ νόμο αὐτὸ καὶ στὸ θέμα τῆς διαδοχικῆς φθορᾶς τῶν «ἡμαρτημένων πολιτειῶν» (= πολιτευμάτων), χωρὶς ὅμως νὰ καταλήγει⁵¹ στὴν πλήρη ἀνακύκλωσή τους. Ἀντίθετα τὴν πλήρη ἀνακύκλωση τῶν πολιτειῶν δέχεται ὁ Πολύβιος τονίζοντας ὅτι αὐτὴ ὀφείλεται στὴν «οἰκονομία τῆς φύσεως» καὶ στὸ νόμο τῆς ἀκμῆς καὶ τῆς φθορᾶς ὅλων τῶν ὄντων⁵². Μιὰ ἄλλη ἐφαρμογὴ τοῦ ἰδίου νόμου τῆς φθορᾶς δρίσκεται στὸν μῦθο τοῦ ἀρχικοῦ χρυσοῦ αἰῶνα τῆς ἀνθρωπότητος, πού περιγράφεται ἀπὸ τὸν ποιητὴ Ἡσίοδο (στὸ ποίημα *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*) καὶ τὸν Πλάτωνα. Σύμφωνα μὲ τὰ σχετιζόμενα χωρία τοῦ Πλάτωνα (*Πολιτικός* 292 c καὶ *Νόμοι* διδλ. Γ') οἱ πρῶτοι μετὰ τὸν κατακλυστὸ ἄνθρωποι ἦσαν προικισμένοι μὲ ἀρετὴ καὶ ἀδελφικὰ συναισθήματα, καὶ ζοῦσαν μιὰ ἀθῶα φυσικὴ ζωὴ, ἀγνοώντας τὸ πεῖδος, τὸ χρῆμα, τὴ φιλοδοξία. Μετὰ ὅμως τὴν εἰδυλλιακὴ αὐτὴ ἐποχὴ, πού διαρκεσε πολλοὺς αἰῶνες, ἡ ἀνθρωπότητα

49. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Μετὰ Τὰ Φυσικά*, Δ', 1074 b, 10 (πρὸβλ. Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἀριστοτέλης ὁ Σταγίριτης*, 1962, σ. 146). Βλ. ὅμως *Πολιτικά*, Ε', 1316 a 16 ἐπ., 24 ἐπ., ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀντικρούει τὴ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῶν πολιτευμάτων καὶ ἀναφέρει πολλὰ ἱστορικὰ γεγονότα πού τὴν διαψεύδουν.

50. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Πολιτεία*, X, 608 e-609 a: «οἷον ὀφθαλμοῖς ὀφθαλμίαν καὶ ξύμπαντι τῷ σώματι νόσον, σίτω τε ἐρυσιδίην... σχεδὸν πᾶσι ξύμφυτον ἐκάστω κακὸν τε καὶ νόσημα... Τὸ ξύμφυτον ἄρα κακὸν ἐκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν».

51. Βλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, ἐκδ. Β', 1980, κεφ. VII, σ. 167 ἐπ., πού ἐκθέτει πειστικὰ ὅτι στὴ διαδοχικὴ σειρὰ τῶν «ἡμαρτημένων πολιτειῶν» ἡ «τυραννὶς» ἀποτελεῖ τὸν ἔσχατο βαθμὸ διαφθορᾶς καὶ ὅτι ὁ Πλάτων δὲν ἐκφράζει πουθενὰ τὴν πιθανότητα τῆς μεταβολῆς τῆς τυραννίδας σὲ «ἄριστη πολιτεία».

52. Βλ. ΠΟΛΥΒΙΟΥ, *Ἱστορίαι* VI, 9, 10: «αὕτη πολιτειῶν ἀνακύκλωσις, αὕτη φύσεως οἰκονομία, καθ' ἣν μεταβάλλει καὶ μεθίσταται καὶ πάλιν εἰς αὐτὰ καταντᾷ τὰ κατὰ τὰς πολιτείας», καὶ VI, 51,4: «ἐπειδὴ παντὸς καὶ σώματος καὶ πολιτείας καὶ πράξεως ἔστι τις αὐξησις κατὰ φύσιν, μετὰ δὲ ταύτην ἀκμὴ καίτετα φθίσις». Βλ. καὶ VI, 57,1 «ὅτι μὲν οὖν πᾶσι τοῖς οὖσιν ὑπόκειται φθορὰ καὶ μεταβολὴ σχεδὸν οὐ προσδεῖ λόγων».



είσηλθε, ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ πολιτισμοῦ, σὲ περιόδους παρακμῆς, καταπτώσεως καὶ ἐξαχρειώσεως τῶν ἠθῶν.

Τὶς σκέψεις αὐτὲς τοῦ Πλάτωνα συμμερίσθηκαν στοὺς νεότερους χρόνους πολλοὶ στοχαστές. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρουμε π.χ. ὅτι ἡ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας ἔχει υἱοθετηθεῖ μὲ βελτιωμένη μορφή ἀπὸ τὸν ἰταλὸ φιλόσοφο G. Vico (ποὺ ὑποστήριζε τὰ «corsi» καὶ «ricorsi» τῆς ἱστορίας, βλ. κατωτ. §10), ἀπὸ τὸν Rousseau κ.ἄ., ὅτι ἐπίσης τὴν ἰδέα γιὰ τὴν ἀθωότητα τοῦ πρωτόγονου ἀνθρώπου καὶ τὴν προτροπὴ τῆς «ἐπανόδου στὴ φύση» δίδαξε ὁ Rousseau κ.ἄ., ὅτι τὸ βιολογικὸ νόμο τῆς ἀκμῆς καὶ παρακμῆς τῶν πολιτισμῶν τὸν ἀνέπτυξαν μὲ δραματικὸ τόνο ὁ Spengler, ὁ Toynbee κ.ἄ. καὶ ὅτι γενικότερα ὁ Nietzsche, ὑπὸ τὴν πιθανὴ ἐπίδραση τῆς ἀρχαίας φιλοσοφίας⁵³, κήρυξε τὸ δόγμα τῆς αἰώνιας ἐπιστροφῆς, τῆς αἰώνιας ἀνακυκλήσεως τῆς ζωῆς.

β) Μιὰ δεύτερη πολὺ σημαντικὴ συμβολὴ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ἀποτελοῦν οἱ ἀπόψεις τοῦ Θουκυδίδη γιὰ τοὺς ψυχολογικοὺς παράγοντες τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι. Ὁ βαθυστόχαστος αὐτὸς ἱστορικὸς εἶχε τὴν εὐκαιρία νὰ διαπιστώσει τὴν κατάπτωση τῶν ἠθῶν στὰς Ἀθήνας λόγῳ τῆς ἐπιδημίας τοῦ λοιμοῦ κατὰ τὸ δεύτερο ἔτος τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου (τὸ 430). (βλ. Θουκυδ. *Ἱστορίαι*, βιβλ. Β', κεφ. 47 ἐπ., 53 ἐπ.), ἀλλὰ καὶ τὰ ἐγκλήματα, τὶς κτηνωδίες καὶ τὶς λοιπὲς ἀγριότητες στὶς ὁποῖες παρασύρθηκαν οἱ ὁπαδοὶ τῶν ἀντιμαχόμενων μερῶν τῆς Κερκύρας, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ἐμφύλιου πολέμου τοῦ 427 π.Χ. (βλ. Θουκυδ., βιβλ. Γ', κεφ. 81). Ἀναζητώντας τὰ βαθύτερα αἷτια τῶν γεγονότων καὶ ἐκτιμώντας μὲ φιλοσοφικὴ διάθεση τὴ συμπεριφορὰ τῶν ἀτόμων, ὁ ἀθηναῖος ἱστορικὸς κατέληξε στὸ πόρισμα ὅτι τὰ γεγονότα αὐτὰ δὲν ἀποτελοῦν κάτι τὸ ἐξαιρετικὸ ἢ τὸ συμπτωματικὸ, ἀλλὰ εἶναι ἐκδήλωση τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ὀφείλονται στὶς πολιτικὲς ἀντιθέσεις, στὴ σύγκρουση τῶν συμφερόντων καὶ στὰ πάθη καὶ θὰ ἐπαναλαμβάνονται στὸ μέλλον, ἐνόσω ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου θὰ παραμένει ἡ ἴδια: «γινόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἄν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾗ» (βιβλ. Γ' 82, 2). Οἱ σκέψεις αὐτὲς τοῦ Θουκυδίδη, ἡ τάση του πρὸς διερεύνηση τῶν ψυχολογικῶν αἰτίων τῶν ἱστορικῶν γεγονότων, ἡ βαθιὰ του γνώση τῆς φύσης τοῦ ἀνθρώπου δικαιολογοῦν πλήρως τὴ γενικὴ ἀναγνώρισή του ἀπὸ τοὺς σύγχρονους ἐρευνητὲς ὡς πρόδρομου καὶ θεμελιωτῆ τῆς νεότερης ψυχολογικῆς καὶ ἐν μέρει τῆς ψυχαναλυτικῆς σχολῆς, ποὺ ἐπιχειρεῖ νὰ ἐρμηνεύσει πολλὰ ἱστορικὰ καὶ κοινωνιολογικὰ φαινόμενα (π.χ. τῆς ὁμαδικῆς ὑστερίας καὶ ὀργῆς, τῆς βίας, τοῦ πανικοῦ, τοῦ φανατισμοῦ, τοῦ ρατσισμοῦ, τοῦ ἀντισημιτισμοῦ κλπ.), στηριζόμενη κατὰ κύριο λόγο σὲ

53. Πρὸβλ. ΛΕΒΙΤ, σσ. 325 ἐπ., 333 ἐπ.



ψυχολογικούς παράγοντες και στὰ πορίσματα τῆς κοινωνικῆς ψυχολογίας.

γ) Τρίτη καὶ παντοτινῆς ἀξίας συμβολὴ τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ στοχασμοῦ στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλους, ὅτι σκοπὸς τῆς πολιτείας (καὶ τοῦ ὅλου κοινωνικοῦ βίου) εἶναι τὸ «ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν». Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως καὶ οἱ λοιποὶ ἀρχαῖοι Ἕλληνες συγγραφεῖς, ἦταν ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ἰουδαιο-χριστιανικῆς ἐσχατολογίας (ἀνωτ. §7), καὶ συνεπῶς ἡ διδασκαλία του αὐτὴ προσφέρει ἴσως τὴν ὀρθότερη καὶ ἐπιτυχέστερη ἀπάντηση στὸ πρόβλημα τοῦ σκοποῦ τῆς ἱστορίας, ὅπως ἀναπτύσσουμε στὶς τελευταῖες παραγράφους (§§14-16).

§ 9. Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε (ἀνωτ. §3), στὸ πρόβλημα ποιὸς εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας δόθηκαν βασικὰ τρεῖς ἀπαντήσεις, πὺν προέρχονται: α) ἀπὸ στοχαστὲς πὺν ἀκολουθοῦν τὴ χριστιανικὴ κοσμοθεωρία, β) ἀπὸ φιλοσόφους τοῦ 18ου μέχρι τοῦ 20οῦ αἰῶνα πὺν πιστεύουν στὴν εὐθύγραμμη πορεία τῆς ἱστορίας πρὸς τὴν πρόοδο, γ) ἀπὸ στοχαστὲς τοῦ 20οῦ αἰῶνα πὺν υἱοθετοῦν τὴν ἀρνητικὴ λύση τοῦ προβλήματος. Στὶς ἐπόμενες σελίδες θὰ παραθέσουμε συνοπτικὰ χαρακτηριστικὲς ἀπαντήσεις μερικῶν ἀπὸ τοὺς σπουδαιότερους ἐκπροσώπους τῶν τριῶν αὐτῶν τάσεων.

Ἡ χριστιανικὴ σκέψη: Οἱ χριστιανοὶ συγγραφεῖς, ξεκινώντας ἀπὸ τὰ κείμενα τῆς Ἀγίας Γραφῆς ἀναπτύσσουν τὶς ἀκόλουθες βασικὲς θέσεις: α) Τὴν ἰδέα τῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρώπινου γένους καὶ τῆς παγκοσμιότητος τῆς ἱστορίας. Ἡ ἰδέα τῆς ἐνότητος τῆς ἀνθρωπότητος εἶχε βέβαια προηγουμένως διδαχθεῖ ἀπὸ τοὺς στοικούς φιλοσόφους πὺν κήρυτταν τὸν κοσμοπολιτισμό, ἀλλὰ διαδόθηκε καὶ ἐδραιώθηκε χάρις στὴν ἠθικὴ διδασκαλία τοῦ Χριστιανισμοῦ, πὺν ἔχει οἰκουμενικὸ χαρακτήρα.

β) Ἡ δεύτερη θέση, πὺν ἔχουμε ἤδη σημειώσει (ἀνωτ. §3) εἶναι ὅτι ἡ ἱστορία ἀκολουθεῖ ἓνα κρυφὸ σχέδιο προδιαγεγραμμένο ἀπὸ τὸ Θεὸ καὶ κατευθύνεται ἐπίσης ἀπὸ τὸ Θεὸ πρὸς ἓνα ἐσχατο σκοπὸ, τὴ λύτρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἁμαρτία. Ὅπως ἤδη ἀναφέραμε, κατὰ τὴ χριστιανικὴ θρησκεία ἡ λύτρωση αὐτὴ θὰ ἐπέλθει μὲ τὴ Δεύτερη Παρουσία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία ὅπως δίδασκε ὁ Ὠριγένης θὰ ἀποτελέσει τὴν «ἀποκατάστασιν πάντων», τὴν τελικὴ κατανίκηση τοῦ κακοῦ ἀπὸ τὸ καλὸ.

Παρόμοιες ἐσχατολογικὲς ἀντιλήψεις γιὰ τὸν τελικὸ σκοπὸ τῆς ἱστορίας δίδασκαν καὶ ἄλλοι ἀρχαῖοι πατέρες⁵⁴ τῆς Ἐκκλησίας, π.χ. ὁ

54. Γιὰ τὶς ἐσχατολογικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Ὠριγένη, τοῦ Ἰουστίνου, τοῦ Εἰρηναίου καὶ ἄλλων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας πρὸβλ. WINDEL BAND - HEIMSOETH, *Ἐγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας* (μετάφραση Ν. Σκουτεροπούλου), Μορφ. Ἰδρ. Ε.Τ.Ε., τόμ. Α', 1980, σ. 300 ἐπ. καὶ τὶς ἐκεῖ παραπομπές.



Ίουστίνος, ὁ Εἰρηναῖος κ.ἄ., συστηματικότερα ὅμως τὶς ἀνέπτυξε ὁ Αὐγουστίνος (345-430) στὶς *Confessiones*, καὶ ἰδίως στὸ μεγάλο ἔργο του *De Civitate Dei contra Paganos* (22 τόμων), ποὺ συνέγραψε ἀπὸ τὸ 412 ὡς τὸ 426. Μὲ ἀφορμὴ τὶς συμφορὲς ποὺ ἐπληξάν τὴ δυτικὴ ρωμαϊκὴ αὐτοκρατορία, λόγῳ τῆς εἰσβολῆς τῶν βαρβάρων τοῦ Ἀλαρίχου τὸ 410 στὴ Ρώμη, ὁ Αὐγουστίνος⁵⁵ χαρακτήρισε τὶς συμφορὲς αὐτὲς ὡς θεοδικία, ὡς συνέπεια τοῦ γεγονότος ὅτι ἡ αὐτοκρατορία αὐτὴ ἦταν μιὰ *civitas terrena*, κυριαρχούμενη ἀπὸ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἀντίχριστου.

Γενικότερα ὁ Αὐγουστίνος ἀποκαλεῖ *civitas terrena* (ἐπίγεια πολιτεία) τὴν πολὺν διαδεδομένη μορφή κοινωνίας, τῆς ὁποίας τὰ μέλη ἐπιδιώκουν μὲ ἀχαλίνωτο ἀνταγωνισμό τὴν ἀπόκτηση, κάθε ἓνα γιὰ τὸν ἑαυτό του, τῶν ὑλικῶν ἀγαθῶν. Ἰδρυτὴ τῆς κοινωνίας αὐτῆς θεωρεῖ τὸν Κάϊν ποὺ σκότωσε τὸν ἀδελφό του Ἀβελ. Τὸ πρότυπο ἢ ἀρχέτυπο τῆς κοινωνίας αὐτῆς τὸ μιμήθηκε ἡ Ρώμη, ποὺ ἰδρύθηκε ἐπίσης ἀπὸ τὸν ἀδελφοκτόνο Ρωμύλο, ὁ ὁποῖος φόνευσε τὸν ἀδελφό του Ρῶμο. Ἀντίθετη τῆς *civitas terrena* εἶναι ἡ *civitas Dei* (πολιτεία τοῦ Θεοῦ) ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ ἐνάρετους καὶ εὐσεβεῖς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι ἐπιδιώκουν τὴν ἀπόλαυση τῶν ἠθικῶν ἀγαθῶν τῆς εἰρήνης, τῆς μακαριότητος τῆς ψυχῆς κλπ., δηλαδὴ ἀγαθῶν ποὺ εἶναι κοινὰ σ' ὅλους τοὺς ἀνθρώπους⁵⁶.

Ὁ Αὐγουστίνος ἀπορρίπτοντας τὴν ἀρχαιοελληνικὴ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας, τονίζει ὅτι ὁλόκληρη ἡ ἱστορία ἀποτελεῖ μιὰ πάλι μεταξὺ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀπιστίας καὶ ὅτι τελικὸς στόχος καὶ τέρμα τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ θριαμβευτικὴ νίκη τῆς πολιτείας τοῦ Θεοῦ, ἡ λύτρωση ὅλων τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τὴν ἁμαρτωλότητά τους. Οἱ φιλοσοφικοῖστορικὲς αὐτὲς σκέψεις τοῦ Αὐγουστίνου καὶ τὸ ὅλο συγγραφικὸ ἔργο του ἄσκησαν μιὰ πολὺ μεγάλη ἐπίδραση, τόσο στὸς μεταγενέστερους θεολογοῦντες συγγραφεῖς, ἰδιαίτερα στὸν Ἰωακείμ τὸν Φλώριο (1131-1201) καὶ στὸν Bossuet (1627-1704), ὅσο καὶ σὲ πολλοὺς ἄλλους φιλοσόφους τῶν ἐπόμενων ὡς σήμερα αἰώνων.

§ 10. *Βίκο καὶ Βολταῖρος*. Α. Ὁ Giambattista Vico (1668-1744), ποὺ χαρακτηρίζεται σήμερα ὡς ἓνας ἀπὸ τοὺς μεγαλύτερους φιλοσόφους τῆς ἱστορίας καὶ ὡς ἓνα ρηξικέλευθο πνεῦμα (Horkheimer)⁵⁷, ἦταν νομικὸς καὶ

55. Μία εὐρεία ἀνάλυση τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Αὐγουστίνου βλ. στὸν ΛΕΒΙΤ, σσ. 243-262.

56. Βλ. τὰ σχετικὰ κείμενα τοῦ ΑΥΓΟΥΣΤΙΝΟΥ ἀπὸ τὸ ἔργο του *De civitate Dei*, XV Cap. 5 καὶ 4 ποὺ παραθέτει ὁ SCHAEFFLER, σ. 107, σημ. 32 καὶ 33. Πρὸβλ. καὶ τὴν ἐπιλογὴ κειμένων ἀπὸ τὸ ἴδιο ἔργο ποὺ παραθέτει ὁ F. WAGNER, ὁ.π. (σημ. 1) σσ. 43-50.

57. Βλ. HORKHEIMER, *Ἀπαρχὲς τῆς ἀστικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας* (μετάφρ. Τ. Κονδύλη), ἑκδ. Κάλβος, 1971, σσ. 97 καὶ 120. Γιὰ μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη καὶ ἐκτίμηση τοῦ ἔργου τοῦ Vico βλ. HORKHEIMER, ὁ.π. σσ. 97-120, ΛΕΒΙΤ σσ. 175-205, SCHAEFFLER σσ. 125-128, ΑΡΕΤΑΙΟ, σσ. 314-334· πρὸβλ. καὶ ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ *Γνωσιολογία*, 1954, σσ. 356 ἐπ.



καθηγητής της ρητορικής στο Πανεπιστήμιο Νεαπόλεως και με τὸ ἔργο του *Νέα Ἐπιστήμη* (*Scienza Nuova*, 1725 καὶ 1744) ἐπιχείρησε μιὰ πολὺ ἀξιόλογη ἐρμηνεία τῆς παγκόσμιας ἱστορίας, ποὺ στηρίζεται στὴ μελέτη τῆς γλώσσας, τῆς ποιήσεως, τῆς μυθολογίας, τοῦ δικαίου κλπ. Ἐπίσης ἀντιμετωπίζει τὴν ἱστορία ὡς μιὰ προοδευτικὴ ἐξέλιξη τῆς ἀνθρώπινης Λογικῆς. Εὐσεβὴς χριστιανὸς προσπαθεῖ νὰ συνδυάσει τὴν πίστη του στὴ Θεία Πρόνοια μὲ τὰ πορίσματα τῶν κοινωνιολογικῶν καὶ ψυχολογικῶν παρατηρήσεών του. Ἔτσι, ἀπὸ τὸ ἓνα μέρος, ἐκθέτει ὅτι «ὁ κόσμος τῆς πολιτικῆς κοινωνίας (δηλ. ἡ ἱστορία) ἔχει γίνεи ἀπὸ ἀνθρώπους, καὶ ὅτι συνεπῶς οἱ ἀρχὲς ποὺ τὸν διέπουν μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ βρεθοῦν μέσα στὶς μεταβολὲς τῆς ἴδιας τῆς ἀνθρώπινης διάνοιάς μας»⁵⁸, καὶ ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, ἀποδίδει τὴν ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας, ὅχι μόνο στὴ λογικὴ, ἀλλὰ καὶ στὶς ἀρετές, τὶς κακίες καὶ στὰ ἥθη τῶν ἀνθρώπων, αἷτια ποὺ διέπονται ἀπὸ τὴ Θεία Πρόνοια. Εἰδικότερα τονίζει ὅτι ἀπὸ τὰ τρία μεγάλα ἐλαττώματα τῶν ἀνθρώπων, δηλαδή τὴν ἀγριότητα, τὴ φιλοχρηματία, τὴν ἄμετρη φιλοδοξία καὶ γενικὰ ἀπὸ τὰ πάθη τῶν ἀνθρώπων ὁ θεϊκὸς νοῦς - νομοθέτης ἔπλασε τοὺς θεσμοὺς τοῦ στρατοῦ, τοῦ ἐμπορίου καὶ τῆς αὐλικῆς ζωῆς καὶ δημιούργησε τὴν πολιτισμένη τάξη τῆς ἀνθρώπινης κοινωνίας⁵⁹. Ἡ Πρόνοια, λοιπὸν, ποὺ ἀπὸ πνεῦμα τοῦ Vico δὲν ἔχει τίποτε τὸ ὑπερβατικὸ, συμπίπτει σχεδὸν μὲ τοὺς κοινωνικοὺς νόμους τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως καὶ πραγματοποιεῖ τοὺς σκοποὺς τῆς μέσῃ τῶν ἀνθρώπων, χωρὶς οἱ ἴδιοι νὰ ἔχουν συνείδηση τοῦ γεγονότος αὐτοῦ⁶⁰.

Παράλληλα ὁ Vico δέχεται τὴ θεωρία τῆς ἀνακυκλήσεως τῆς ἱστορίας, πιστεύει δηλαδή ὅτι, ὅταν ἡ προοδευτικὴ πορεία (*corso*) τῆς ἱστορίας φθάσει σ' ἓνα ὑψηλὸ ἐπίπεδο πολιτισμοῦ, ἀκολουθεῖ μιὰ ἀντίστροφη πορεία (*ricorso*) πρὸς τὴ βαρβαρότητα καὶ ὅτι ὁ κύκλος αὐτὸς ἐπαναλαμβάνεται μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι σὲ κάθε νέο κύκλο πραγματοποιεῖται κάποια πρόοδος. Ἡ ἐπάνοδος στὴ βαρβαρότητα ἐξηγεῖται κατὰ τὸν Vico ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ ἄνθρωποι ποὺ ἐφθασαν σ' ἓνα ὑψηλὸ ἐπίπεδο πολιτισμοῦ (ὅπου ἐπικρατεῖ ἡ νομικὴ ἰσότητα) ἐπιδιώκουν χωρὶς ἠθικοὺς φραγμοὺς τὸ ἀτομικὸ τους συμφέρον καὶ ἐπιδίδονται ὡς ἄγρια θηρία σὲ ἐμφύλιους πολέμους καὶ ἐξοντωτικοὺς ἀνταγωνισμούς, ποὺ τοὺς ὀδηγοῦν στὴν ἀποκτίνωση, στὴ βαρβαρότητα καὶ στὴν καταστροφή. Στὴν κατάσταση ὅμως αὐτὴ τῆς βαρβαρότητας «οἱ λίγοι ποὺ ἐπιδιώνουν, διαθέτοντας τώρα σὲ ἀφθονία τὰ ὅσα τοὺς εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴ ζωὴ, γίνονται πάλι κοινωνικοὶ καὶ ἐπιστρέφουν στὴν πρωτόγονη ἀπλότητα... ξαναγίνονται θρησκευόμενοι, φιλαλήθεις, πιστοί». Ἔτσι ἡ Πρόνοια

58. Βλ. ΛΕΒΙΤ, σ. 181 καὶ τὴν ἐκεῖ παραπομπὴ τῆς σ. 2.

59. Τὸ σχετικὸ ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Vico τὸ παραθέτουν οἱ U. CERRONI, *Ἡ πολιτικὴ σκέψη*, τόμ. Γ', 1985, σ. 138 καὶ ὁ F. WAGNER, σ. 113 (στίχ. 9 ἐπ.).

60. Πρὸβλ. HORKHEIMER σσ. 97 καὶ 101-102, ΛΕΒΙΤ σσ. 187 καὶ 192-193, ποὺ προσθέτουν ὅτι τὸ ἔργο αὐτό, ποὺ ὁ Vico ἀποδίδει στὴ Θεία Πρόνοια, ἀντιστοιχεῖ μὲ αὐτὸ ποὺ ἀργότερα ὁ Hegel ὀνόμασε «πανουργία τοῦ πνεύματος» (*List des Geistes*).



ἐπαναφέρει ανάμεσά τους τὴν εὐσέβεια, τὴν πίστη καὶ τὴν ἀλήθεια⁶¹ καὶ διασώζει τὴν ἀνθρωπότητα, πὺξ ξαναρχίζει χάρις στὶς ἀρετὲς αὐτὲς ἓνα καινούργιο κύκλο πορείας πρὸς τὸν πολιτισμό.

Γεννιέται τώρα τὸ πρόβλημα ποῖος εἶναι μέσα στὴν κυκλικὴ αὐτὴ πορεία ὁ σκοπὸς τῆς ἱστορίας. Στὸ πρόβλημα αὐτὸ οἱ μελετητὲς τοῦ Vico δίνουν διαφορετικὲς ἀπαντήσεις: Ἔτσι π.χ. ὁ Λέβιτ⁶² φρονεῖ ὅτι κατὰ τὸν Vico σκοπὸς καὶ νόημα τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν αὐτοκαταστροφὴ (πὺξ πηγάζει ἀπὸ τὸν πολιτισμό) καὶ ἡ ἀναβίωση τῆς κοινωνικῆς του φύσης (δηλαδή τῶν κοινωνικῶν του ἀρετῶν), ἐνῶ ὁ Horkheimer πιστεύει ὅτι σκοπὸς τῆς ἱστορίας εἶναι, κατὰ τὸν ἰταλὸ φιλόσοφο, «ἡ τελικὴ κυριαρχία μιᾶς δίκαιης τάξης πραγμάτων»⁶³.

B. Voltaire (1694-1778). Ὁ Voltaire (ψευδώνυμο τοῦ Francois-Marie Arouet) εἶναι ὁ πρῶτος συγγραφέας πὺξ χρησιμοποίησε τὸν ὄρο «φιλοσοφία τῆς ἱστορίας» στὸ ἔργο του *Δοκίμιο γιὰ τὰ ἥθη καὶ τὸ πνεῦμα τῶν ἐθνῶν καὶ τὰ κύρια γεγονότα τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὸν Καρλομάγνο μέχρι τὸ Λονδοβίκο ΙΓ'* (δημοσιεύθηκε μετὰξὺ τοῦ 1753-1758). Ὁ Voltaire, «μεγάλος στοχαστὴς καὶ μαχητὴς, κήρυκας τῆς ἀνεκτικότητας, τῆς ἀνεξιθρησκείας, τῆς ἐλευθερίας τοῦ πνεύματος» (Παν. Κανελλόπουλος⁶⁴), ἀντέκρουσε ζωηρὰ τὶς ἀπόψεις τοῦ Bossuet καὶ τῶν λοιπῶν θεολόγων ὅτι ἡ πορεία τῆς ἱστορίας ρυθμίζεται ἀπὸ τὴ Θεὶα Πρόνοια, καὶ καταπολέμησε ἔντονα τὶς προλήψεις καὶ τὶς καταχρήσεις τῶν κληρικῶν τῆς ἐποχῆς του. Ἔτσι πραγματοποιήσε τὸ χωρισμὸ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ἀπὸ τὴ θεολογία, ὑποστηρίζοντας ὅτι ἡ ὅλη ἐξέλιξη τῆς ἱστορίας διέπεται βασικὰ ἀπὸ τὴν τάση πρὸς τὴν πρόοδο καὶ ἀπὸ τὴ δημιουργικὴ πρωτοβουλία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία ὁμῶς ἀσκεῖται μέσα στὰ πλαίσια πὺξ χαράσσονται ἀπὸ τὴ Λογικὴ, τὴν Ἠθικὴ καὶ τὸ Φυσικὸ Δίκαιο. Εἶχε τὴν πεποίθηση ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου παραμένει ἀμετάβλητη κατὰ τὴ διάρκεια τῶν αἰώνων καὶ μελέτησε ἰδιαίτερα τὶς ἐκδηλώσεις τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῶν ἡθῶν, καθὼς καὶ τὴ δύναμη τῆς κοινῆς γνώμης στὴν ἱστορία. Ἡ πίστη του στὴν ἰδέα τῆς προόδου καὶ τῆς τελειοποιήσεως τοῦ ἀνθρώπου δὲν τὸν ἐμπόδιζε νὰ βλέπει τὶς δυσκολίες τῆς πραγματοποιήσεως τῆς ἰδέας αὐτῆς. Ὡς τελικὸ σκοπὸ στὸν ὁποῖο κατευθύνεται (ἢ πρέπει νὰ ἀποβλέπει) ἡ ἱστορία, τόνιζε

61. Βλ. τὸ κείμενο τοῦ Vico πὺξ παραθέτουν ὁ ΛΕΒΙΤ, σσ. 201-202 καὶ ὁ F. WAGNER, σσ. 115-116.

62. Βλ. ΛΕΒΙΤ, σ. 203.

63. Βλ. HORKHEIMER, ὁ.π. σ. 112.

64. Βλ. ΠΑΝΑΓ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος*, Μέρους τρίτο, τεῦχ. Α', 1970, σ. 38. Μιὰ εὐρεία ἀνάπτυξη τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ὅλου ἔργου τοῦ VOLTAIRE βλ. στὸν ἴδιο κεφ. 101, σσ. 17-60. Γιὰ τὴ συμβολὴ του στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ στὴν ἱστοριογραφία βλ. τὸν ἴδιο σσ. 46-50, ΛΕΒΙΤ, σσ. 159-174, F. WAGNER, σσ. 86-94, ὁπὺξ ἀποσπάσματα ἀπὸ τὰ ἔργα τοῦ Voltaire.



ὅτι εἶναι τὸ «νὰ βελτιώνουμε μὲ τὴ δική μας λογικὴ τὴν κατάστασι τοῦ ἀνθρώπου καὶ νὰ τὸν καταστήσουμε λιγότερο ἀμαθὴ, καλύτερο καὶ εὐτυχέτερο»⁶⁵.

§ 11. Ἄλλοι στοχαστὲς τοῦ 18ου μέχρι τοῦ 20οῦ αἰῶνα. Στὶς ἐπόμενες σελίδες θὰ ἐκθέσουμε πολὺ συνοπτικὰ τὶς χαρακτηριστικὰς ἀντιλήψεις μερικῶν ἀπὸ τοὺς λοιποὺς σπουδαιότερους στοχαστὲς τοῦ 18ου καὶ τῶν ἐπόμενων δύο αἰώνων, ποὺ δέχονται τὴν εὐθύγραμμη πορεία τῆς ἱστορίας, ἀλλὰ καὶ τὴν ἰδέα τῆς συνεχοῦς τῆς προόδου πρὸς ἓνα ἰδανικὸ σκοπὸ καὶ ἐπιχειροῦν νὰ προσδιορίσουν τὸ σκοπὸ αὐτό, στηριζόμενοι στὶς ἐμπειρίες τοῦ ἱστορικοῦ παρελθόντος καὶ στοὺς κανόνες τοῦ ὀρθοῦ Λόγου. Οἱ στοχαστὲς αὐτοὶ μποροῦν νὰ διακριθοῦν σὲ δύο ὁμάδες: σ' ἐκείνους ποὺ ἐμπνέονται ἀπὸ τὴ φιλελεύθερη ἀνθρωπιστικὴ ἰδεολογία καὶ σ' ἐκείνους ποὺ ἀκολουθοῦν τὴ σοσιαλιστικὴ ἰδεολογία.

Α. Ἡ πρώτη ὁμάδα περιλαμβάνει ἓνα πολὺ μεγάλο ἀριθμὸ συγγραφέων: Ἐδῶ θὰ ἀναφέρουμε ἐνδεικτικὰ καὶ πολὺ περιληπτικὰ τὶς βασικὰς ἰδέες μερικῶν μόνο ἀπὸ τοὺς πιὸ γνωστοὺς συγγραφεῖς τῆς ὁμάδας αὐτῆς, καὶ ἰδίως ἐκεῖνες ποὺ ἀφοροῦν τὸ νόημα ἢ τὸ σκοπὸ τῆς ἱστορίας.

α) Ὁ Condorcet (1743-1794), διακεκριμένος μαθηματικός, στέλεχος τῆς ὁμάδας τῶν Γιρονδίνων στὴ Γαλλικὴ Ἐπανάστασι, συνέγραψε τὸ 1793, ὅταν ζοῦσε σὲ παρανομία ὡς «προγεγραμμένος» ἀπὸ τὴν τότε ἡγεσία τῆς Ἐπανάστασεως, τὸ βιβλίον τοῦ Σχεδιάγραμμα ἑνὸς ἱστορικοῦ πίνακα τῶν προόδων τοῦ ἀνθρώπου πνεύματος⁶⁶.

Στὸ βιβλίον αὐτό, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν τίτλον του, ὁ Condorcet ἐκφράζει τὴν ἀπεριόριστη πίστιν του στὴ συνεχὴ πρόοδο τῆς ἀνθρωπότητος, στὴ δυνατότητα τῆς ἠθικῆς τελειοποιήσεως καὶ τῆς φυσικῆς βελτιώσεως τῆς υγείας καὶ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τονίζει ὅτι τελικὸς σκοπὸς τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ ἀδελφосύνῃ τῶν ἀνθρώπων ποὺ θὰ πραγματοποιηθεῖ μὲ τὴν ἠθικὴ ἀναμόρφωσίν τους.

Κατὰ τὸν Condorcet: «Θὰ ἔλθῃ μιὰ μέρα ποὺ ὁ ἥλιος θὰ λάμπῃ μόνο πάνω σ' ἓνα κόσμον ἐλεύθερων ἀνθρώπων, ποὺ ὁ μόνος δεσπότης του θὰ εἶναι ἡ λογικὴ, ὅταν οἱ τύραννοι καὶ οἱ σκλάβοι, οἱ ἱερεῖς καὶ τὰ ἡλίθια ἢ ὑποκριτικὰ τοὺς ὄργανα δὲν θὰ ὑπάρχουν πιά παρὰ μόνο στὴν ἱστορία καὶ στὸ θέατρο»⁶⁷.

65. Βλ. ΛΕΒΙΤ, σ. 164, καὶ τὴν παραπομπὴ τῆς σημ. 2 στὸ *Dictionnaire Philosophique* τοῦ Voltaire.

66. Γιὰ τὴ ζωὴ, τὸ ἔργο καὶ τὸν τραγικὸ θάνατον τοῦ Condorcet βλ. ΠΑΝΑΓ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟ, ὁ.π. μέρος τρίτον, τεῦχος Β', κεφ. 153, σσ. 1242-1252. Γιὰ τὴ συμβολὴ τοῦ Condorcet καὶ τοῦ Turgot στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας βλ. ΛΕΒΙΤ, σσ. 141-158 καὶ G. SABINE, *Ἱστορία τῶν πολιτικῶν θεωριῶν* (μετάφρ. Μ. Κρίσπη) χ. χρ. σσ. 619-621.

67. Τὸ ἀπόσπασμα αὐτὸ ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ Condorcet τὸ παραθέτει ὁ SABINE ὁ.π. σ. 621.



Πρὶν ἀπὸ τὸν Condorcet παρόμοιες σκέψεις εἶχε ἐκφράσει τὸ 1750 καὶ ὁ Turgot. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ οἱ δύο αὐτοὶ συγγραφεῖς θεωροῦνται ὡς οἱ πρῶτοι ποὺ εἰσήγαγαν τὴν ἰδέα τῆς προόδου στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας (βλ. Sabine, ὁ.π., σ. 620).

β) Kant (1724-1804). Ὁ μεγάλος αὐτὸς φιλόσοφος δίδασκε ἀρχικὰ (τὸ 1785) ὅτι ἡ Φύση προίκισε τὸν ἄνθρωπο μὲ τὸ Λόγο, ὅχι γιὰ νὰ ἐπιδιώξει τὴν εὐτυχία του, γιατί ὁ φυσικὸς αὐτὸς σκοπὸς τῆς ζωῆς ἐκπληρώνεται καλύτερα μὲ τὸ ἐνστικτο παρὰ μὲ τὸ Λόγο καὶ γιατί «ὁ ἀληθινὸς προορισμὸς τοῦ πνεύματος εἶναι νὰ δημιουργήσῃ μιὰ ἀγαθὴ θέληση, ἀγαθὴ ὅχι ὡς μέσο, ἀλλ' ἀπόλυτα καὶ αὐτὴ καθεαυτή, γιατί μονάχα γιὰ ἓνα τέτοιο σκοπὸ ἦταν ἀπόλυτα ἀναγκαῖο τὸ πνεῦμα»⁶⁸. Ἀργότερα ὅμως στὰ μετὰ τὴ γαλλικὴ Ἐπανάσταση ἔργα του, καὶ ἰδιαίτερα στὸ δοκίμιό του *Γιὰ μιὰ αἰώνια εἰρήνη* (1798), ξεκινώντας ἀπὸ τὴν προεμπειρικὴ ἀρχὴ ὅτι ἡ Φύση δὲν κάμνει τίποτε τὸ ἄσκοπο καὶ στηριζόμενος στὴν «ἀντικοινωνικὴ κοινωνικότητα» τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή στὶς ἐγωιστικὲς καὶ ἀντικοινωνικὲς τάσεις του, οἱ ὁποῖες ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ κοινωνικοῦ περιβάλλοντος μεταβάλλονται σὲ πάθη τῆς φιλοδοξίας καὶ τῆς ἀπληστίας καὶ ὁδηγοῦν στὸ σκληρὸ ἀνταγωνισμὸ καὶ στοὺς πολέμους, δίδασκε ὅτι ἡ Φύση (ἢ ἡ Πρόνοια) χρησιμοποιοῖ τὶς ἐγωιστικὲς αὐτὲς τάσεις γιὰ τὴν ἐνίσχυση τῆς γενικῆς βούλησης, ποὺ στηρίζεται στὴ λογικὴ.

Μιὰ καλὴ ὁργάνωση τοῦ κράτους ἔχει τὴ δυνατότητα νὰ διεγείρῃ τὶς ἐγωιστικὲς αὐτὲς τάσεις τῶν ἀτόμων τὴ μιὰ ἐναντίον τῆς ἄλλης κατὰ τρόπο ὥστε τὰ καταστρεπτικὰ ἀποτελέσματά τους νὰ ἐξουδετερωθοῦν ἢ νὰ ἐκλείψουν. Λόγω τῆς ἀμοιβαίας ἐξουδετερώσεως τῶν τάσεων αὐτῶν, ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ λογικὴ ἀποψη ἐξαναγκάζεται νὰ γίνῃ, ἂν ὅχι ἠθικὰ καλός, τουλάχιστον καλὸς πολίτης. Ἐξάλλου οἱ περισσότερο ἢ λιγότερο στενὲς σχέσεις ποὺ διαπλάσσονται μετὰ τῶν κρατῶν, τὸ ἐμπορικὸ πνεῦμα καὶ ἡ δύναμη τοῦ χρήματος ἐξαναγκάζουν τὰ κράτη νὰ προαγάγουν τὸ εὐγενικὸ ἰδανικὸ τῆς εἰρήνης. Ἔτσι ἡ Φύση πραγματοποιεῖ τοὺς σκοποὺς τῆς εἴτε μὲ τὴ θέληση εἴτε καὶ ἐναντίον τῆς θελήσεως τῶν ἀτόμων (*facta volentem ducunt, nolentem trahunt*). Τελικὰ λοιπὸν ὁ στόχος στὸν ὁποῖο ἡ Φύση ὁδηγεῖ τὸ ἀνθρώπινο γένος εἶναι ἡ ἐπικράτηση ἑνὸς κοσμοπολιτικοῦ δικαίου καὶ ἡ ἵδρυση μιᾶς οἰκουμενικῆς ὁμοσπονδίας δημοκρατικῶν κρατῶν, ἡ ὁποία θὰ σέβεται τὴν αὐτονομία κάθε κράτους, ἀλλὰ θὰ ἔχει τὴν

68. Βλ. KANT, *Οἱ ἀρχὲς τῆς μεταφυσικῆς τῶν ἠθῶν* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), μετάφρ. Ν. Κορκοφίγκα 1937, σσ. 15 καὶ 17. Γιὰ τὶς ἰδέες αὐτὲς τοῦ Kant βλ. Θ. ΒΕΪΚΟ, *Θεωρία καὶ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας*, 1987, σ. 77 ἐπ. καὶ L. GUILLERMET, στὸ βιβλίο τοῦ CHÂTELET (ἐπιμ.), *Ἡ φιλοσοφία*, τόμ. Γ', ἔκδ. «Γνώση», 1985, σ. 59 ἐπ.



ἐξουσία νὰ ἐπιβάλλει στὰ μέλη της τὴν ἀποτροπὴ τῶν συμφορῶν τοῦ πολέμου καὶ τὴ διαρκὴ εἰρήνη⁶⁹.

γ) Ὁ Herder (1744-1803), θεολόγος καὶ ἐπὶ πολλὰ χρόνια ἱεροκέρυκας, θέτει στὸ μεγάλο του ἔργο *Ἰδέες γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας* (1784-1791), τὰ βασικὰ ἐρωτήματα «ποιὸς εἶναι ὁ προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου» καὶ «σὲ τί συνίσταται ἡ εὐτυχία του». Γιὰ νὰ ἀπαντήσῃ στὰ ἐρωτήματα αὐτὰ ἐπιδόθηκε στὴ μελέτῃ τῆς ἐξελίξεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῆς γῆς ἀπὸ τὰ προϊστορικά χρόνια ἕως σήμερα καὶ προσπάθησε νὰ ἀποκαλύψῃ τὸ βαθύτερο νόημα τῆς ἱστορίας⁷⁰. Πίστευε στὴν ἐνότητα τῆς ἀνθρωπότητας καὶ στὴ συνεχὴ πρόοδό της καὶ εἶχε τὴν πεποίθησιν ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι παρὼν σ' ὅλα τὰ συμβάντα τῆς φύσης καὶ τῆς ἱστορίας. Δίδασκε ὅτι ἡ εὐτυχία τῆς ἀνθρωπότητας ἀποτελεῖ ἓνα συλλογικὸ ἀγαθὸ καὶ ὅτι ἡ ἀπόκτησή της δὲν ἐξαρτᾶται μόνο ἀπὸ τὶς φυσικὲς συνθῆκες, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ ἥθη καὶ τὶς παραδόσεις, ἀπὸ τὶς ὁποῖες σπουδαιότερη εἶναι ἡ Θρησκεία. Βάσει τῶν σκέψεων αὐτῶν ὁ Herder κατέληξε στὸ πόρισμα ὅτι τελικὸς σκοπὸς τῆς ἱστορίας εἶναι ἡ πραγματοποίηση τῆς ἀνθρωπιᾶς (Humanität) καὶ τῆς ἀξιοπρέπειας τοῦ ἀνθρώπου⁷¹, δηλαδή, ὅπως ἐξηγεῖ ὁ Walsh, σελ. 206, «ἡ δημιουργία μιᾶς καταστάσεως τέτοιας, ὥστε οἱ ἄνθρωποι νὰ πραγματοποιοῦν στὸν πιὸ ὑψηλὸ βαθμὸ τὸν ἑαυτὸ τους».

δ) Κατὰ τὸν Hegel (1770-1831) ἡ ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας ἀποτελεῖ μιὰ διαλεκτικὴ πρόοδο πὺν κυβερνιέται ἀπὸ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸ Λόγο. Οὐσία

69. Βλ. KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1798, καὶ τὴ γαλλικὴ μετάφραση τοῦ J. DARBELLAY, *Vers la paix perpetuelle*, 1958, 2^e section, 1^{er} et 2^e article καὶ 1^{er} supplément σσ. 91 ἐπ., 99 ἐπ., 113, 123 ἐπ., 127 καὶ τὴν εἰσαγωγὴ τοῦ DARBELLAY σσ. 50 ἐπ., 59 ἐπ. Μιὰ εὐρύτερη ἀνάλυση τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Kant, δάσει ὅλων τῶν ἔργων του πὺν δημοσιεύθηκαν πρὶν ἢ μετὰ τὴ γαλλικὴ Ἐπανάστασι τοῦ 1789 βλ. στὸν G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, P.U.F., κεφ. VII-IX καὶ XIX, σσ. 170, 193, 222, 546 ἐπ., καὶ ἰδίως σ. 563 ἐπ. καὶ στὸ Θ. ΒΕΪΚΟ, ὁ.π. (σημ. 68) σσ. 73-82. Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι, ὅπως ἀναφέρει ὁ G. VLACHOS, ὁ.π. σ. 566 σημ. 43 (ὅπου καὶ σχετικὲς παραπομπές), οἱ γάλλοι στοχαστὲς Montesquieu, Rousseau καὶ Condorcet καὶ οἱ Γερμανοὶ Lessing, Herder καὶ Fichte (στὰ νεανικά του ἔργα) καταδικάζουν τὸ μιλιταρισμὸ καὶ τοὺς κατακτητικὸς πολέμους. Ἐπίσης οἱ συγγραφεῖς αὐτοὶ εἶναι ὑπέρμαχοι τῆς εἰρήνης καὶ τῆς διεθνούς συνεργασίας.

70. Γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Herder βλ. ALBERT RIVAUD, *Histoire de la philosophie (Collection Logos)*, P.U.F., Tome V-1, 1968, σσ. 3-4 ἐπ., ἰδίως σ. 43 ἐπ., ΠΑΝ. ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, ὁ.π. (σημ. 64), μέρος τρίτο, τευχ. Α', σσ. 649-663, WALSH (-ΒΩΡΟΥ) ὁ.π. σσ. 201-207, Θ. ΒΕΪΚΟ, ὁ.π. (σημ. 1) *Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, σσ. 70-73.

71. Ὁ Herder διατυπώνει τὴ σκέψη αὐτὴ στὴν ἀκόλουθη φράση: «Ὁλόκληρη ἡ ἱστορία τῶν λαῶν εἶναι γιὰ μᾶς ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ μιὰ σχολὴ τοῦ ἀγῶνα γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ὡραιότατου στεφάνου τῆς ἀνθρωπιᾶς (Humanität) καὶ τῆς ἀνθρώπινης ἀξιοπρέπειας (Menschenwürde)». Ἡ φράσι αὐτὴ, πὺν παραθέτει ὁ F. Wagner, σ. 138 (βλ. καὶ τὴ σημ. 48 τῆς σ. 384), ἔχει ληφθεῖ ἀπὸ τὴν ἔκδοσι τῶν ἀπάντων τοῦ Herder (1877) τόμ. XIV, σ. 212 ἐπ.



τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ ἐλευθερία. Γι' αὐτὴν ἔγιναν ὅλες οἱ θυσίες πάνω στὸν ἀπέραντο βωμὸ τῆς ζωῆς κατὰ τὴ μακρὰ πορεία τοῦ χρόνου. Ἔτσι τελικὸς σκοπὸς τῆς παγκόσμιας ἱστορίας εἶναι ἡ πραγματοποίηση τῆς ἐλευθερίας, ἡ ἀπόκτηση μιᾶς συνειδητῆς ἐλευθερίας, ἡ αὐτοσυνείδηση τῆς ἐλευθερίας⁷². Ἐρμηνεύοντας τὴ σκέψη αὐτὴ τοῦ Hegel καὶ στηριζόμενος στὸ γεγονὸς ὅτι ὁ φιλόσοφος αὐτὸς ἀποστρεφόταν ἔντονα τὴ διδασκαλία γιὰ τὰ φυσικὰ δικαιώματα, ὁ Walsh (ὁ.π. [σημ. 1] σσ. 221-222) φρονεῖ ὅτι «ἡ ἐλευθερία... πρὸς τὴν ὁποία κατευθύνεται ἡ Ἱστορία εἶναι (κατὰ τὸν Χέγκελ) ἡ ἐλευθερία τῆς κοινότητος ὡς συνόλου»⁷³.

ε) Κατὰ τὸν Comte (1798-1857) καὶ σύμφωνα μὲ τὴ θεωρία του γιὰ τὰ τρία στάδια ἐξελίξεως τῆς ἀνθρωπότητος (δηλαδὴ τὸ θεολογικὸ, τὸ μεταφυσικὸ καὶ τὸ θετικὸ), ὁ τελικὸς σκοπὸς τῆς ἀνθρωπότητος θὰ πραγματοποιηθεῖ στὸ τρίτο στάδιο⁷⁴ κατὰ τὸ ὁποῖο θὰ ἐπικρατήσῃ ἡ

72. Βλ. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, ὁ.π. (σημ. 8) σ. 28 στὸ τέλος: «C'est aussi la liberté en elle-même qui renferme en soi l'infinie nécessité de devenir consciente. Car elle est d'après son concept connaissance de soi - et par suite réelle; elle-même est la fin quelle poursuit, l'unique fin de l'esprit. Cette fin suprême a été celle de l'effort de l'histoire universelle, pour elle ont été faits tous les sacrifices sur le vaste autel de la terre dans le long cours du temps». Γιὰ μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῶν βάσεων καὶ τῶν σταδίων τῆς ἐξέλιξης τοῦ ὅλου φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Χέγκελ βλ. ΧΕΡΜΠΕΡΤ ΜΑΡΚΟΥΖΕ (HERBERT MARCUSE), *Λόγος καὶ Ἐπανάσταση (Reason and Revolution)* (μετάφρ. Γεώ. Λαζαρόπουλου), Ὑψίλον βιβλία, 1985, σσ. 23-46 καὶ 47-240. Ὁ Μαρκοῦζε ὁ.π. σ. 26-27 τὸνίζει ὅτι «κατὰ τὸν Χέγκελ ἡ γαλλικὴ Ἐπανάσταση ἐξήγγειλε τὴν τελικὴ ἐπικράτησιν τοῦ λόγου πάνω στὴν πραγματικότητα» καὶ ὅτι «ὁ Χέγκελ πίστευε στὴν ἀκατανίκητη δύναμιν τοῦ λόγου, ὅσα πίστευε καὶ ὁ Ροβεσπιέρος». Εἰδικότερα ὡς πρὸς τὶς θέσεις τοῦ Χέγκελ γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας ὁ Μαρκοῦζε ἐκθέτει, ὁ.π., σ. 222 ἐπ. ὅτι «ἀφοῦ ὁ λόγος ποὺ πραγματοποιεῖται μέσα στὴν ἱστορία εἶναι πνεῦμα, ἡ θέση τοῦ Χέγκελ ὑπονοεῖ ὅτι τὸ πραγματικὸ ὑποκείμενο, ἡ κινητήριος δύναμις τῆς ἱστορίας εἶναι τὸ πνεῦμα» (σ. 222). «Ἡ ἱστορία, ὡς ἱστορία τοῦ σκεπτόμενου ὑποκειμένου εἶναι ἀναγκαστικὰ καθολικὴ, παγκόσμια ἱστορία (Weltgeschichte)...». «Ἡ οὐσία αὐτοῦ τοῦ καθολικοῦ εἶναι τὸ πνεῦμα καὶ ἡ «οὐσία τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ ἐλευθερία» (σ. 223)... «Ὁ καθολικὸς νόμος τῆς ἱστορίας κατὰ τὴ διατύπωση τοῦ Χέγκελ δὲν εἶναι ἀπλῶς πρόοδος πρὸς τὴν ἐλευθερία, ἀλλὰ πρόοδος πρὸς τὴν «αὐτοσυνειδησία τῆς ἐλευθερίας». «Μὲ ἄλλα λόγια οἱ ἱστορικοὶ νόμοι γεννιοῦνται καὶ ἐνεργοποιοῦνται μόνο μὲ τὴ συνειδητὴ ἀνθρώπινη πράξη... Ἡ ἐγελιανὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας μπορεῖ νὰ συνοψισθεῖ σὲ μιὰ ντετερμινιστικὴ θεωρία, ἀλλὰ ὁ καθοριστικὸς παράγων εἶναι πάντα ἡ ἐλευθερία. Ἡ πρόοδος ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλαμβάνει τὸ καθολικὸ συμφέρον τοῦ λόγου καὶ ἀπὸ τὴν θέληση καὶ τὸ σθένος ποὺ ἔχει νὰ τὸ πραγματοποιήσῃ» (σ. 225). Μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας τοῦ Hegel βλ. στὸν JEAN HIPOLYTE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éditions du Seuil, 1983 σ. 9 ἐπ.

73. Πάντως ὁ WALSH (μετάφρ. Βώρου) σ. 222, προσθέτει ὅτι στὴν περίπτωση τοῦ Hegel δὲν πρέπει «νὰ ὠθήσουμε στὰ ἄκρα τὴν ἀντίθεση ἀτόμου καὶ κοινωνίας» καὶ ὅτι «τὸ ἰδανικὸ τοῦ ἦταν ἡ ἐνότητα στὴν ποικιλία, ἓνα ὅλο ποὺ πραγματώνεται στὰ μέλη του καὶ δὲν νοεῖται χωρισμένο ἀπὸ αὐτά».

74. Ἀνάπτυξη τῆς θετικιστικῆς φιλοσοφίας τοῦ Comte καὶ τῆς συμβολῆς του στὴ



«θρησκεία ολόκληρης της ανθρωπότητας» ή του Μεγάλου Όντος (Grand Être). Κατά το στάδιο αυτό οι άνθρωποι θα κυριαρχούνται από τα κοινωνικά αίσθήματα του αλτρουισμού και της δικαιοσύνης και θα εκτελούν τα έπακριβώς καθορισμένα καθήκοντά τους μέσα σε μια τέλεια κοινωνία, οργανωμένη ιεραρχικά και όρθολογικά⁷⁵.

στ) Toynbee (1889-1975). Ο Arnold Toynbee στο δεκάτομο βιβλίο του *A Study of History* (1934-1954) αναπτύσσει τη ζωή είκοσι έξι πολιτισμών, από τους οποίους πέντε παρέμειναν στάσιμοι. Ο άγγλος ιστορικός υιοθετεί βασικά τη βιολογική θεωρία του Spengler (βλ. κατωτ. § 12 Α) για την άκμή και το θάνατο των πολιτισμών, την οποία όμως τροποποιεί και συμπληρώνει με πολλές δικές του ιδέες⁷⁶. Κατά τον Toynbee η όλη ζωή και εξέλιξη των πολιτισμών διέπεται από το νόμο της «προκλήσεως και απαντήσεως» (challenge and response), δηλαδή από τον τρόπο με τον οποίο ένας πολιτισμός απαντά σε μια «πρόκληση» ή έναντιότητα (κρίσιμη κατάσταση).

Η πρόκληση αυτή μπορεί να οφείλεται σε λόγους ιστορικούς (π.χ. σε ένα καταστρεπτικό πόλεμο), φυσικούς, γεωγραφικούς ή ακόμη στην ύπαρξη ενός έσωτερικού ή έξωτερικού έχθρου - προλεταριάτου υπό την ευρεία έννοια. Η επιτυχημένη ή μη απάντηση στις διάφορες «προκλήσεις» εξαρτάται από το δημιουργικό πνεύμα της ηγετικής ομάδας κάθε λαού, δηλαδή μιας μορφωμένης μειονότητας, μιας élite την οποία ακολουθεί σιγήθως ή πλειοψηφία. Όταν η δημιουργικότητα αυτή εκλείψει, τότε η élite μεταβάλλεται σε αντιδραστική και

φιλοσοφία της ιστορίας βλ. στους ΜΑΡΚΟΥΤΣΕ, ό.π. (σημ. 72) σσ. 322-339, WALSH, σσ. 233-237, ΛΕΒΙΤ, σσ. 107-141, και ΑΥΓ. ΜΠΑΓΙΟΝΑ, *Η έννοια της προόδου και η μεθοδολογία της ιστορίας*, έκδ. Παπαζήση, 1970, κεφ. Β', σσ. 11-25. Ο ΛΕΒΙΤ, σ. 140, χαρακτηρίζει τον Comte ως ένα «ευνεβή αθεϊστή», ο οποίος αρνείται το θείο υποκείμενο, αλλά διατηρεί τα παραδοσιακά ανθρώπινα κατηγορήματα, όπως είναι η αγάπη και η δικαιοσύνη.

75. Ο IS. BERLIN, «Historical Inevitability», στο βιβλίο του P. GARDINER (ed.) ό.π. (σημ. 1) σ. 168, κατατάσσει τη θεωρία του Comte μεταξύ των ουτοπιών που διατυπώθηκαν από τους Bacon και Campanella, Lessing και Condorcet, Saint-Simon και Cabet, Fourier και Owen, και τονίζει ότι οι θεωρίες αυτές αποκορυφώνονται στις γραφειοκρατικές φαντασιώσεις του Comte (culminating in the bureaucratic fantasies of Auguste Comte). Ο Berlin προσθέτει ότι όλοι αυτοί οι καλοπροαίρετοι (benevolent) ανθρωπιστές-προφήτες —και στην εποχή μας υπάρχουν πολλοί, όπως ο Jules Verne, ο H. G. Wells, ο Anatole France, ο Bernard Shaw και οι αναρίθμητοι άμερικανοί μαθητές τους— έχοντας μια γενναιόψυχη διάθεση απέναντι σ' όλη την ανθρωπότητα, επιδιώκουν να απαλλάξουν κάθε ανθρώπινο όν από το βάρος της άγνοιας, της λύπης, της φτώχειας και της ταπεινωτικής εξαρτήσεώς του από άλλους.

76. Πρβλ. Α. ΤΟΥΝΒΕΕ, *Η σπουδή της ιστορίας*, έπιτομή Δ. Σόμερδελλ, τόμ. Α-Β, μετάφρ. Ν. Παπαρόδου, 1970, και Α. ΤΟΥΝΒΕΕ, *La civilisation à l'épreuve*, μετάφρ. R. Villoteau, (Gallimard) 8^e éd. 1951. Ευρύτερη ανάπτυξη της θεωρίας του Toynbee βλ. στους ΑΡΕΤΑΙΟ, σσ. 365-391, ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, σσ. 171-187 και WILLIAM DRAY, *Philosophy of History*, 1964, σσ. 81-97.



καταπιεστική και γίνεται ανίκανη να αντιμετωπίσει με έπιτυχία τις διάφορες «προκλήσεις». Το γεγονός αυτό δημιουργεί ένα σχίσμα στην κοινωνία, προκαλεί εμφύλιους πολέμους και οδηγεί βαθμιαία σε μια αποσύνθεση του πολιτισμού, που αποτελεί την εκδίκηση, τη νέμεση για την έλλειψη δημιουργικότητας (*nemesis of creativity*). Μια άλλη ενδιαφέρουσα ιδέα του Τοϋνβιτ είναι ότι η παρακμή και η αποσύνθεση ενός πολιτισμού αποτελεί την αιτία για τη γέννηση μιας νέας θρησκείας και ενός νέου πολιτισμού. Η ορθότητα της ιδέας αυτής αποδεικνύεται κατά τον Τοϋνβιτ, τόσο από την παρακμή της Ρώμης, που αποτέλεσε την αιτία της επικρατήσεως της νέας θρησκείας του Χριστιανισμού, όσο και από δώδεκα άλλες παρόμοιες περιπτώσεις⁷⁷. Κατ' εφαρμογή της ιδέας αυτής ο Άγγλος ιστορικός προφητεύει ότι σε περίπτωση καταρρεύσεως του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού θα γεννηθεί ένας νέος πολιτισμός που θα οργανωθεί γύρω από μια παγκόσμια Έκκλησία, η οποία θα προκύψει από τη σύνθεση των τεσσάρων υψηλότερων θρησκειών (του Ινδουισμού, του Βουδδισμού, του Χριστιανισμού και του Ισλαμισμού). Η σύνθεση των τεσσάρων αυτών θρησκειών⁷⁸ σε μια οίκουμενική πολιτική κοινότητα αποτελεί το σκοπό και το νόημα της ιστορίας, που κρύβεται κάτω από τις μέχρι σήμερα καταστροφές των πολιτισμών.

Η πολύ ενδιαφέρουσα αυτή θεωρία του Τοϋνβιτ, που συνοψίσαμε σε πολύ γενικές γραμμές περιέχει δέκα αιτιολογίες, αξιοπρόσεκτες απόψεις, αλλά γενικά έχει επικριθεί⁷⁹, γιατί στηρίζεται σε άστοχες γενικεύσεις, σε παρερμηνείες ιστορικών γεγονότων και σε έσφαλη μέθοδο. Έξάλλου οι προφητείες του δεν έχουν επιστημονική βάση και είναι προφανώς ανεδαφικές, γιατί απορρέουν από μια βαθιά πίστη στη Θεία Πρόνοια, την οποία διακηρύττει επανειλημμένα ο ίδιος⁸⁰.

Β. Σοσιαλιστές συγγραφείς. Από τους συγγραφείς, που εμπνέονται από τη σοσιαλιστική ιδεολογία, θα αναφέρουμε εδώ μόνο τον ιδρυτή του «επιστημονικού σοσιαλισμού» Karl Marx (1818-1883), που θεωρείται ως ένας από τους θεμελιωτές της νεότερης κοινωνιολογικής επιστήμης, του οποίου η σκέψη έχει ασκήσει μια πολύ μεγάλη επίδραση στο σύγχρονο κόσμο. Ο Marx⁸¹, ξεκινώντας και αντιμετωπίζοντας κριτικά, πρώτον, τη φιλοσοφία του Hegel, δεύτερον, την αγγλική οικονομική επιστήμη και τρίτον, τις ιδέες των γάλλων σοσιαλιστών των αρχών του 19ου αιώνα⁸², ανέπτυξε μια δική του φιλοσοφικο-κοινωνιολογική θεωρία, με την οποία

77. Βλ. ΤΟΥΝΒΙΤ, *La civilisation à l'épreuve*, σ. 22.

78. Βλ. ΤΟΥΝΒΙΤ, *ibid.* σ. 173 έπ., DRAY, ό.π. (σημ. 76) σ. 89 έπ.

79. Πρβλ. WALSH (Βώρου) σ. 248 έπ., DRAY, σ. 91 έπ.

80. Βλ. π.χ. τον πρόλογο του βιβλίου *La civilisation à l'épreuve*, σ. 8.

81. Για τη ζωή και το πολύπλευρο θεωρητικό οικοδόμημα του Μάρξ, βλ. τη μελέτη του ΠΑΝΑΓΙΩΤΗ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΥ, «Μάρξ. Έκατό χρόνια από τη γέννησή του», στη *Νέα Έστία*, τόμ. 113, τευχ. 1340, της 1 Μαΐου 1983, σ. 566 έπ., 578 έπ.

82. Για τις τρεις αυτές επιδράσεις στη σκέψη του Μάρξ, που παραδέχεται και ο Ένγκελς, βλ. RAYMOND ARON, *Les Étapes de la pensée sociologique* (Gallimard), 1967, σ. 172 έπ.



ἐπιχειρεῖ νὰ ἐξηγήσει γενικὰ τὴν ἕως τώρα πορεία τῆς ἱστορίας καὶ νὰ προδιαγράψει τὸ μέλλον της, καὶ εἰδικότερα νὰ ἐπισημάνει τὶς ἀδυναμίες, τὶς ἀδικίες καὶ τὶς ἀντιφάσεις τοῦ καπιταλιστικοῦ συστήματος, προβλέποντας τὴν ἀναπόφευκτη κατάρρευσή του.

Οἱ βασικὲς θέσεις τῆς θεωρίας τοῦ Μάρξ εἶναι εὐρύτατα γνωστὲς⁸³ καὶ δὲν ἔχουν ἀνάγκη ἀναπτύξεως. Ἀπὸ τὶς θέσεις αὐτὲς θὰ ἀναφέρουμε πολὺ συνοπτικὰ μόνο ἐκείνες ποὺ ἀφοροῦν τὸ σκοπὸ καὶ τὸ μέλλον τῆς ἱστορίας. Κατὰ τὸν Μάρξ ἡ ὅλη ἱστορία ἀποτελεῖ μιὰ διαλεκτικὴ πορεία ποὺ κατευθύνεται πρὸς τὴν ἀταξικὴ κομμουνιστικὴ κοινωνία. Ἡ πορεία αὐτὴ κυριαρχεῖται ἀπὸ τοὺς συνεχεῖς ταξικοὺς ἀγῶνες μεταξὺ τῆς τάξης τῶν καταπιεστῶν καὶ τῆς τάξης τῶν καταπιεζομένων. Οἱ ἀγῶνες αὐτοὶ συμβαδίζουν μὲ τὴν πρόοδο τῶν «παραγωγικῶν δυνάμεων» (δηλαδὴ τῶν μέσων παραγωγῆς), πρόοδο ποὺ ὀφείλεται στὶς ἐξελίξεις τῆς οἰκονομίας καὶ τῆς τεχνικῆς καὶ βρίσκεται συχνὰ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ στασιμότητα τῶν «παραγωγικῶν σχέσεων» (δηλαδὴ μὲ τὸ γεγονὸς ὅτι τὸ νομικὸ καθεστῶς τῆς ἰδιοκτησίας στὰ μέσα παραγωγῆς καὶ οἱ κανόνες ποὺ ρυθμίζουν τὶς σχέσεις ἐργασίας κλπ. παραμένουν ἀμετάβλητοι). Στὸ σύγχρονο καπιταλιστικὸ σύστημα ἡ ὑπεραξία ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν ἐργασία περιέρχεται στοὺς κατέχοντες τὰ μέσα τῆς παραγωγῆς, οἱ ὁποῖοι αὐξάνουν συνεχῶς τὸ κεφάλαιό τους, ἐνῶ ἀντιθέτως ὁ ἀριθμὸς τῶν μὴ κατεχόντων (προλεταρίων) θὰ αὐξάνει καὶ ἡ οἰκονομικὴ θέση θὰ χειροτερεύει συνεχῶς⁸⁴. Τὸ προλεταριάτο ἔχει τὴν κοσμοϊστορικὴ ἀποστολὴ νὰ ἀνατρέψει τὴν κατάσταση αὐτή, νὰ καταργήσει τὴν ἀτομικὴ ἰδιοκτησία στὰ μέσα παραγωγῆς, νὰ καταργήσει τὶς τάξεις καὶ κάθε μορφὴ ἐκμεταλλεύσεως ἀνθρώπου ἀπὸ ἄνθρωπο. Μὲ τὶς σκέψεις αὐτὲς ὁ Μάρξ, ἀτενίζοντας τὸ μέλλον μὲ ὑπεραισιοδοξία καὶ ἰδεολογικὴ πίστη, προφητεύει ὅτι τὸ

83. Ἡ βιβλιογραφία γιὰ τὴ θεωρία τοῦ Μάρξ εἶναι ἀπέραντη. Γιὰ μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τῆς θεωρίας αὐτῆς παραπέμπουμε ἐνδεικτικὰ στοὺς R. ARON, ὁ.π. (σημ. 82) σσ. 143-205, SABINE, ὁ.π. (σημ. 66), κεφ. 23, σσ. 806-855, ΜΑΡΚΟΥΖΕ, ὁ.π. (σημ. 72), σσ. 262-306, ΛΕΒΙΤ, ὁ.π. (σημ. 1) σσ. 59-84), Ν. ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ στὸ διδλίο τοῦ Φ. ΣΑΤΕΛΕ: *Ἡ Φιλοσοφία*, τόμ. Γ' (ἐκδ. Γνώση) σσ. 187-215, ΓΕΩΡΓ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, *Γεν. Κοινωνιολογία*², 1983, σσ. 49-70 καὶ σσ. 289-346, καὶ στὴ βιβλιογραφία ποὺ παραθέτουν οἱ συγγραφεῖς αὐτοί.

84. Οἱ προβλέψεις αὐτὲς τοῦ Μάρξ ἔχουν διαψευσθεῖ ἀπὸ τὴν ἱστορία, ὅπως δέχεται (παρὰ τὶς μαρξιστικὲς δάσεις της) καὶ ἡ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης, καὶ ἰδίως δύο ἐπιφανεῖς ἐκπρόσωποί της, ὁ Horkheimer καὶ ὁ Marcuse, ποὺ προβαίνουν σὲ μιὰ γενικότερη κριτικὴ τῆς θεωρίας τοῦ Μάρξ γιὰ τὴ «δίκαιη κοινωνία», πρὸβλ. Γ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, ὁ.π. (σημ. 83) σσ. 343-346. Βλ. ἐπίσης Γ. ΒΛΑΧΟ, *Πολιτικὴ*, τόμ. Γ', 1981, σσ. 445-455 καὶ τὴν ἐκεῖ κριτικὴ τῆς διπολικῆς θεωρίας τῆς ταξικῆς πάλης.

85. Ὅπως παρατηρεῖ ὁ ΛΕΒΙΤ, σ. 65, στὴ σκέψη τοῦ Μάρξ τὸ προλεταριάτο εἶναι τὸ κοσμοϊστορικὸ ὄργανο γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ ἐσχατολογικοῦ σκοποῦ ὁλόκληρης τῆς ἱστορίας μὲ μιὰ παγκόσμια ἐπανάσταση.



κεφαλαιοκρατικό σύστημα είναι νομοτελειακά καταδικασμένο να εκλείψει και να αντικατασταθεί από μια δίκαιη άταξική κοινωνία, που αποτελεί την τελική φάση στην οποία θα οδηγηθεί αναπόφευκτα ή ανθρωπότητα⁸⁶.

§ 12. *Αντίθετες θεωρίες.* Από τις θεωρίες που αρνούνται την ύπαρξη νοήματος ή σκοπού στην ιστορία θα αναφέρουμε μόνο τις θέσεις δύο συγγραφέων του 20ού αιώνα, του Spengler και του Popper.

Α. Ο Oswald Spengler (1880-1936) στο πολύκροτο βιβλίο του *Η παρακμή της Δύσης (Der Untergang des Abendlandes)*⁸⁷ —τόμοι 2, 1918 και 1920— υιοθέτησε έναν απαισιόδοξο προφητισμό, υποστηρίζοντας ότι η τύχη των πολιτισμών δεν εξαρτάται από τις προθέσεις ή τη δράση των ατόμων, αλλά είναι εκ των προτέρων καθορισμένη από τον αμείλικτο νόμο της φθοράς και του θανάτου. Τα άτομα δεν μπορούν να ματαιώσουν τη λειτουργία του νόμου αυτού, ο οποίος θα εκπληρωθεί είτε με τη θέλησή τους, είτε και έναντίον της θελήσεώς τους. Ο γερμανός φιλόσοφος διακρίνει μεταξύ του πνευματικού πολιτισμού (culture) και του τεχνικιστικού - ύλιστικού πολιτισμού (civilisation) και φρονεί ότι αναπόφευκτη μοίρα του πρώτου είναι να αντικατασταθεί από τον δεύτερο⁸⁸.

Ο Spengler αποκρούει την άποψη ότι η παγκόσμια ιστορία είναι ένιαία και ότι ακολουθεί μια ευθύγραμμη πορεία, και υποστηρίζει την ύπαρξη

86. Μια σύντομη των ιδεών του Μάρξ δίνει ο ίδιος σε μια επιστολή του της 5 Μαρτίου 1852 προς τον Joseph Wedemeyer, που παραθέτει ο R. ARON, *ό.π.* (σημ. 82) σ. 210 σημ. 13. Οί ιδέες αυτές αναπτύσσονται επανειλημμένα σε πολλά έργα του ίδιου και του Ένγκελς. Βλ. π.χ. ΜΑΡΞ και ΕΝΓΚΕΛΣ, *Γερμανική ιδεολογία*, μετάφρ. Κ. Φιλίνη, έκδ. Gutenberg (χωρίς χρονολογία) τόμ. Α', σσ. 67 επ. 85, 88. Πρβλ. και το βιβλίο του Γ. ΚΑΒΒΑΔΙΑ, *Μάρξ. Κοινωνιολογικά κείμενα* (έκδ. Φυτράκη), 1985, τα χωρία από το *Κομμουνιστικό μανιφέστο* στη σσ. 172-180, αριθμ. 107-115, τα αποσπάσματα από την *Αθλιότητα της Φιλοσοφίας*, σσ. 213-214, αριθμ. 150-152, και από την *Κριτική του Προγράμματος του εργατ. γερμ. κόμματος Gotha*, σ. 225 επ., αριθμ. 167 επ.

87. Έδώ παραπέμπουμε στη γαλλική μετάφραση: O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident* (traduit par M. Tazerout), Gallimard, 7^e éd. 1948, τόμ. I (σελ. 411), και τόμ. II (σ. 467). Μια σύντομη έκθεση των ιδεών του Spengler βλ. στον ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, *ό.π.* (σημ. 1), σ. 201 επ. Ευρύτερη ανάπτυξη και κριτική της θεωρίας του Spengler βλ. στον Κ. ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, σσ. 156-170, στον ΒΕΪΚΟ, *ό.π.* (σημ. 1) (*Φιλοσοφία της ιστορίας*) σσ. 66-69 και στον ΑΡΕΤΑΙΟ, σσ. 313-364.

88. Βλ. SPENGLER, *ό.π.* (*Le déclin*), τόμ. I, Introduction §12, σ. 43 «La civilisation est le destin inévitable d'une culture». Η διαδοχή του πνευματικού πολιτισμού (culture) από τον τεχνικιστικό-ύλικό πολιτισμό («civilisation») θεωρείται από τον Spengler ως μια «succession organique rigoureuse et nécessaire» *ό.π.* Πάντως πρέπει να σημειωθεί ότι, όπως παρατηρεί ο ΛΕΒΙΤ, σ. 30 και 31, ο Spengler, παρά την απαισιοδοξία του, δεν αποδέχεται παθητικά «την αναπότρεπτη μοίρα της παρακμής» και το τελευταίο του βιβλίο *«Jahre der Entscheidung»*, 1933, είναι μια επίκληση στους Γερμανούς «να προετοιμάζονται για ένα “πρωσικό σοσιαλισμό”».



πολλῶν πολιτισμῶν, πὺν καθέννας τους ἔχει «τὴ δική του ζωή, τὴ δική του θέληση, τὸ δικό του θάνατο». Εἰδικότερα τονίζει ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα (ὡς σύνολο) ἀποτελεῖ μιὰ «ζωολογικὴ ἔννοια» (un concept zoologique)⁸⁹ καὶ ὅτι οἱ πολιτισμοὶ εἶναι «ἔμβια ὄντα (ζωντανὲς φύσεις - natures vivantes), ἀνώτερου βαθμοῦ», πὺν διανύουν τὰ στάδια τῆς παιδικῆς ἡλικίας, τῆς νεότητος, τῆς ὀριμότητος καὶ τῆς παρακμῆς (τὰ ὅποια ἀντιστοιχοῦν στὶς τέσσερες ἐποχὲς τῆς ἀνοιξέως, τοῦ θέρους, τοῦ φθινοπώρου καὶ τοῦ χειμῶνα) καὶ «ἀναπτύσσονται σὲ μιὰ εὐγενικὴ ἀδιαφορία τοῦ σκοποῦ τους⁹⁰, ὅπως τὰ λουλούδια τῶν ἀγρῶν». Στὸ πόρισμα αὐτὸ ὁ γερμανὸς φιλόσοφος ἔφθασε μετὰ ἀπὸ μελέτη ὀκτῶ μεγάλων πολιτισμῶν ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἔβδομος εἶναι ὁ δυτικοευρωπαϊκὸς πολιτισμὸς καὶ ὄγδοος ὁ μεξικανικὸς. Ὅσον ἀφορᾷ τὸν σύγχρονο δυτικοευρωπαϊκὸ πολιτισμὸ ὁ Spengler φρονεῖ ὅτι βρίσκεται στὸ στάδιο τῶν γηρατειῶν του, πὺν ἄρχισε ἤδη γύρω στὰ 1800. Χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῆς παρακμῆς κάθε πολιτισμοῦ, πὺν συναντοῦμε καὶ στὴν ἐποχὴ μας, εἶναι, κατὰ τὸ γερμανὸ φιλόσοφο, ἡ ὑπογεννητικότητα, τὸ κερδοσκοπικὸ πνεῦμα, ἡ δημιουργία μεγάλων κοσμοπόλεων, ἡ ἐξαφάνιση τῆς δημιουργικότητος στὰ γράμματα καὶ στὶς καλὰς τέχνες κλπ.

Ὁ Spengler διατύπωσε καὶ πολλὰς ἄλλας ἐνδιαφέρουσες σκέψεις, πολλὰς ἀπὸ τὶς ὁποῖες διέπονται ἀπὸ μιὰ διαθέση ἐξωραϊσμοῦ τοῦ παρελθόντος καὶ ὑποτιμήσεως τῆς σύγχρονης ἐποχῆς, τὴν ὁποία χαρακτηρίζει ὡς κυριαρχούμενη ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ τεχνικιστικοῦ - ἡλιστικοῦ πολιτισμοῦ (civilisation) σὲ ἀντίθεση μὲ ἄλλες ἐποχὰς, π.χ. μὲ τὴν ἐποχὴ τῆς ἐλληνικῆς ἀρχαιότητος στὴν ὁποία ἐπικρατοῦσε, ὅπως λέγει⁹¹, ὁ πνευματικὸς πολιτισμὸς (culture). Δὲν θὰ ἦταν δυνατό νὰ προβοῦμε ἐδῶ σὲ μιὰ λεπτομερέστερη ἐκθεση καὶ κριτικὴ τῶν σκέψεων τοῦ φιλοσόφου αὐτοῦ, πὺν περιέχουν σὲ ὀρισμένα θέματα μιὰ δόση ἀλήθειας, ἀλλὰ στὸ σύνολό τους εἶναι ὑπερβολικὲς καὶ ἀνεδαφικὲς. Θὰ σημειώσουμε μόνον ὅτι οἱ σκέψεις του, ὅτι οἱ πολιτισμοὶ δὲν ἔχουν κανένα σκοπὸ καὶ ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα ἀποτελεῖ «μιὰ ζωολογικὴ ἔννοια», καθὼς καὶ ἡ παρομοίωση τῶν πολιτισμῶν μὲ φυτὰ καὶ μὲ ζῶα, εἶναι ἀτυχεῖς καὶ ἐσφαλμένες, γιατί, ὅπως εἶναι γνωστὸ, οἱ πολιτισμοὶ δημιουργοῦνται ἀπὸ τὴ νοημοσύνη τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ τὴν ἱκανότητά του νὰ ἐπιδιώκει, ὄχι μόνον τὴν αὐτοσυντήρησή του, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἄλλους ἠθικοὺς καὶ πολιτιστικοὺς σκοπούς. Τὸ βασικὸ αὐτὸ σφάλμα τὸ ἔχει ἤδη ἐπισημάνει ὁ Collingwood⁹², πὺν τονίζει ὅτι ὁ Spengler «ἀποπνευματοποιεῖ» (dementalize) ἓνα πνευματικὸ γεγονὸς, ὅπως εἶναι ὁ πολιτισμὸς, καὶ τὸ μεταβάλλει σ' ἓνα προϊόν τῆς φύσης (a natural product).

89. Βλ. SPENGLER, ὁ.π. Introduction §7, σ. 33.

90. Ὁ.π. σ. 33: «Dans une noble insouciance de leur but».

91. Βλ. SPENGLER, ὁ.π. Introduction §10, σ. 38 ἐπ. καὶ §12 σσ. 43 ἐπ., 47 ἐπ.

92. Βλ. COLLINGWOOD (ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ βιβλίον του *The Idea of History*) στὴν ἀνθολογία φιλοσοφικῶν κειμένων τοῦ P. GARDINER (ed.), ὁ.π. (σημ. 1), σ. 33.



B. Karl Popper (γενν. 1902). Πολύ ενδιαφέρουσες απόψεις για το πρόβλημα του νοήματος της ιστορίας και για το αν είναι δυνατή ή πρόβλεψη του μέλλοντος ανέπτυξε ο K. Popper σε δύο βιβλία του⁹³, στα οποία κατακρίνει ζωηρά τον «ιστορικισμό», όπως αποκαλεί την τάση πολλών στοχαστών (όπως ο Ηράκλειτος, ο Πλάτων, ο Hegel, ο Marx κ.ά.) να ερμηνεύουν το παρελθόν με σκοπό να προβλέψουν το μέλλον. «Η ιστορικιστική μέθοδος», λέγει ο Popper, «προϋποθέτει μια κοινωνιολογική θεωρία... κατά την οποία η κοινωνία δεν είναι δυνατό να εξελιχθεί παρά μόνο ακολουθώντας μια σταθερή κατεύθυνση και περνώντας από σταθμούς καθορισμένους εκ των προτέρων από μια άτεγκτη αναγκαιότητα» (σ. 53). Ο Popper θεωρεί τις αντιλήψεις αυτές αβάσιμες και αντιεπιστημονικές και τις αντικρούει με τα ακόλουθα επιχειρήματα:

(α) Ότι δεν υπάρχουν καθολικοί νόμοι που διέπουν την εξέλιξη της κοινωνίας και της ιστορίας και δεν είναι επιστημονικά όρθο να κάμνει κανείς γενικεύσεις, ξεκινώντας από ένα ή περισσότερα ιστορικά γεγονότα (βλ. σσ. 109 επ., 120, 141 επ.). Βέβαια στην ιστορία συναντούμε επαναλήψεις και γενικές τάσεις, οι οποίες όμως δεν πρέπει να συγχέονται με καθολικούς νόμους, γιατί οι γενικές αυτές τάσεις εξαρτώνται από τη συνέχιση των αρχικών προϋποθέσεων της γεννησίσεώς τους, και γιατί οι τάσεις αυτές, και όταν ακόμα έχουν διαρκέσει πολλούς αιώνες (όπως στο φαινόμενο της συνεχούς αύξησεως του πληθυσμού), είναι δυνατό να διαψευσθούν στο διάστημα μιάς δεκαετίας ή και νωρίτερα (σ. 116).

(β) Ότι η όλη πρόοδος της κοινωνίας εξαρτάται από την αύξηση των γνώσεων και όχι από την υλική ανάπτυξη (όπως υποστηρίζουν οι μαρξιστές). Αλλά καμιά κοινωνία δεν είναι σε θέση να προβλέψει την εξέλιξη των ανθρωπίνων γνώσεων, κανείς δεν μπορεί να προβλέψει τί θα γνωρίζουμε αύριο (βλ. τη σελ. X του προλόγου της γαλλικής εκδόσεως).

(γ) Ότι μόνο οι πειραματικές επιστήμες έχουν τη δυνατότητα να προβαίνουν σε τεχνολογικές προβλέψεις. Στις λοιπές επιστήμες, οι οποίες στηρίζονται μόνο σε παρατηρήσεις, που δεν είναι δυνατό να επαληθευθούν πειραματικά, οι προβλέψεις αυτές αποτελούν προφητείες χωρίς επιστημονική βάση (σ. 45).

Το επιχείρημα αυτό στηρίζεται κατά τον Popper στην ένότητα της μεθόδου της

93. *The Poverty of Historicism*, 1944-1945 και 1957, και *The open Society and its Enemies*, 1945. Στην παρούσα εργασία χρησιμοποιήσαμε τη γαλλική μετάφραση του πρώτου βιβλίου με τον τίτλο «*Misère de l'historicisme*» (μετάφρ. H. Rousseau), Librairie Plon, 1956 και την ελληνική μετάφραση του δεύτερου βιβλίου από την Ειρήνη Παπαδάκη. *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τόμ. Α' και Β', εκδ. Δωδώνη, 1980-1982. Όλες οι παραπομπές που σημειώνονται στο κείμενο μέσα σε παρένθεση γίνονται στις σελίδες των μεταφράσεων αυτών αρχικά του πρώτου και στη συνέχεια του δεύτερου βιβλίου.



ἐξηγήσεως, προβλέψεως καὶ ἐπαληθεύσεως, πὺν ἰσχύει βασικά, τόσο στὶς φυσικὲς, ὅσο καὶ στὶς κοινωνικὲς⁹⁴ ἐπιστῆμες (σσ. 128 ἐπ., 133 ἐπ.). Ἡ ἐνότητα αὐτὴ τῆς μεθόδου ἀποτελεῖ λογικὴ συνέπεια τῆς γενικότερης θέσης⁹⁵ τοῦ Popper, κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἐπιστῆμη ἀποτελεῖ μιὰ συνεχὴ προσπάθεια προσεγγίσεως τῆς ἀλήθειας, προσεγγίσεως πὺν δὲν φθάνει ποτὲ στὴν ἀπόλυτη βεβαιότητα, ἐνῶ ἐξάλλου κάθε θεωρία τῶν φυσικῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν εἶναι ἐπιστημονικὴ, μόνο ὅταν μπορεῖ νὰ ἐλεγχθεῖ πειραματικὰ γιὰ νὰ ἐπαληθευθεῖ ἢ γιὰ νὰ διαψευσθεῖ (κριτήριον τῆς διαψευσιμότητος). "Ὅταν λοιπὸν δὲν εἶναι δυνατόν νὰ διαψευσθεῖ πειραματικὰ (γιὰ νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ μιὰ νεότερη), τότε δὲν εἶναι ἐπιστημονικὴ, ἀλλὰ μεταφυσικὴ.

Βάσει τῶν σκέψεων αὐτῶν καὶ ἄλλων ἐπιχειρημάτων ὁ Popper χαρακτηρίζει τὸν ἱστορικισμό ὡς οὐτοπιστικόν, γιὰτὶ ἀποβλέπει στὴ μεταμόρφωση τῆς συνολικῆς κοινωνίας καὶ ὄχι μόνο ὀρισμένων ἀπόψεων τῆς κοινωνικῆς ζωῆς (σ. 73 καὶ 76), καὶ τονίζει ὅτι οἱ ἱστορικιστὲς ἔχουν φτώχεια φαντασίας, γιὰτὶ δὲν μποροῦν νὰ φαντασθοῦν ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι δυνατόν νὰ ἀκολουθήσει μιὰ πορεία διαφορετικὴ ἀπὸ αὐτὴ πὺν ἔχουν προβλέψει.

Στὸ δεύτερο βιβλίο του (*Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία*, τόμ. Β') ὁ Popper ἀσχολεῖται ἰδιαίτερα μὲ τὶς «ἱστορικιστικὲς» (ἢ προφητικὲς) ἀπόψεις τοῦ Hegel καὶ τοῦ Marx. Στὸ τελευταῖο δὲ κεφάλαιο (τόμ. Β', κεφ. 25), πὺν περιέχει τὰ τελικὰ συμπεράσματά του, ἐρευνᾷ τὸ πρόβλημα τοῦ νοήματος ἢ σκοποῦ τῆς ἱστορίας καὶ ὑποστηρίζει τὴν ἀνυπαρξία τέτοιου νοήματος ἢ σκοποῦ, ἐπικαλούμενος δύο ἐπιχειρήματα: (α) Πρῶτον, ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει καμιὰ ἱστορία τοῦ παρελθόντος, ὅπως αὐτὸ ἔχει συντελεσθεῖ. Μποροῦν νὰ ὑπάρξουν μόνο ἱστορικὲς ἐρμηνεῖες —καὶ καμιὰ ἀπὸ αὐτὲς δὲν θὰ εἶναι τελειωτικὴ—, κάθε γενεὰ ἔχει τὸ δικαίωμα νὰ διαμορφώσει τὴ δική της (σ. 396 ἐπ.). (β) Δεύτερον, ὅτι «δὲν ὑπάρχει καμιὰ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητος, ὑπάρχει μόνο ἓνας ἀπειρος ἀριθμὸς ἱστοριῶν τῶν κάθε εἰδους πλευρῶν τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς καὶ μιὰ ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ἡ ἱστορία τῆς πολιτικῆς δύνάμεως...» ἢ ὁποία ὅμως «δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιὰ

94. Βλέπε καὶ τὸ βιβλίο *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία καὶ οἱ ἐχθροὶ της*, τόμ. Β', κεφ. 14, σημ. 14, σ. 493 (τῆς ἑλλ. μ.εταφρ.), ὅπου ὁ POPPER τονίζει ὅτι στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες ὑπάρχει βέβαια ἡ δυνατότητα τῆς «αὐτογνωσίας», ἀλλὰ οἱ κοινωνικὲς θεωρίες πὺν ἀντλοῦμε ἀπὸ τὴν αὐτογνωσία πρέπει νὰ ἐλεγχθοῦν ἀντικειμενικὰ μὲ τὴν ἐμπειρία, γιὰ νὰ βεβαιωθεῖ ἂν τὸ ὅ,τι ἰσχύει γιὰ τὸν ἑαυτὸ μας ἰσχύει καὶ γιὰ τοὺς ἄλλους. Ἔτσι σὲ τελευταία ἀνάλυση ἡ μέθοδος πὺν ἰσχύει στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες εἶναι κατὰ τὸν Popper ἡ ἴδια μὲ τὴ μέθοδο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν.

95. Γιὰ τὴ θέση αὐτὴ τοῦ Popper καὶ γιὰ τοὺς μετριασμοὺς πὺν δέχεται ὁ ἴδιος βλ. Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟ, *Ἑλλ. Φιλοσ. Ἐπιθ.*, τόμ. Β' (1985) σ. 58 ἐπ., 70 ἐπ. Βλ. ἐπίσης ΕΥΤ. ΜΠΙΤΣΑΚΗ, στὸ *Ἡ φιλοσοφία σήμερα* Πρακτικὰ τοῦ Β' Πανελλ. Συνεδρ. Φιλοσ., 1985, σ. 106 ἐπ. Π. ΓΕΜΠΤΟ, *Μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν Α'* (1984) σσ. 101 καὶ 394 ἐπ.



ιστορία του διεθνούς ἐγκλήματος καὶ τῶν μαζικῶν φόνων (ὅπου συμπεριλαμβάνονται, εἶναι ἀλήθεια, καὶ μερικὲς προσπάθειες τῆς καταστολῆς τους» (σ. 399)... «Μιὰ συγκεκριμένη ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας... θὰ ἔπρεπε νὰ εἶναι ἡ ἱστορία ὅλων τῶν ἀνθρώπων... ὅλων τῶν ἀνθρώπινων ἐλπίδων, ἀγώνων καὶ θασάνων... Εἶναι φανερό πὼς αὕτη ἡ συγκεκριμένη ἱστορία δὲν μπορεῖ νὰ γραφεῖ» (σ. 400). Ἡ τελευταία αὕτη σκέψη χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὸν Popper ὡς μιὰ «ἐπαναστατικὴ συνέπεια», ποὺ συνήγαγε ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι «ἡ ἱστορία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ ἐνδιαφέροντά μας»⁹⁶.

Γ. *Κριτική*. Ἡ σχετικὰ εὐρεία περίληψη τῶν ιδεῶν τοῦ Popper ἐπιτρέπει νὰ ἀντιληφθοῦμε τὴν ὀξύνοια, τὴν πρωτοτυπία καὶ τὴ δύναμη τῆς αὐστηρῆς λογικῆς μὲ τὴν ὁποία ἐρευνᾷ δυσχερέστατα θεωρητικὰ προβλήματα, ἀλλὰ καὶ νὰ διαπιστώσουμε ὀρισμένες ἀδυναμίες ἢ ὑπερβολὲς τῶν ἀπόψεών του. Δὲν θὰ ἦταν δυνατὸ νὰ ἐπιχειρήσουμε ἐδῶ μιὰ συστηματικὴ κριτικὴ ἐκτίμηση τῶν ιδεῶν του. Θὰ περιορισθοῦμε σὲ τρεῖς σύντομες παρατηρήσεις:

(α) Πρῶτον εἶναι, νομίζουμε, ὀρθὴ ἡ βασικὴ θέση τοῦ Popper ἐναντίον τοῦ «ἱστορικισμοῦ», δηλαδή ἡ ἀντίκρουση ὅλων τῶν θεωριῶν τῶν στοχαστῶν τοῦ 18ου καὶ τῶν ἐπόμενων αἰώνων, ποὺ προβλέπουν μὲ βεβαιότητα ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα βαδίζει πρὸς ἓνα καθορισμένο ἐκ τῶν προτέρων σκοπὸ. Οἱ θεωρίες αὗτὲς ἀποτελοῦν αὐθαίρετες ὑποθέσεις, στηριζόμενες στὴν ιδεολογία, τὸ συναισθηματικὸ κοσμῶν ἢ τὴ φαντασία τῶν δημιουργῶν τους καὶ δὲν ἔχουν ἐπιστημονικὴ ὁδὸν.

(β) Δεύτερον ὀρθὴ εἶναι ἐπίσης ἡ διάκριση ποὺ τονίζει ὁ Popper μεταξὺ τῶν νόμων καὶ τῶν γενικῶν τάσεων τῆς ἱστορίας. Ἀνάλογη διάκριση ἔχει γίνεи δεκτὴ καὶ στὴν ἐπιστῆμη τῆς κοινωνιολογίας⁹⁷,

96. Ὁ POPPER, *Ἡ ἀνοιχτὴ κοινωνία*, Β', κεφ. 25, σημ. 9, σ. 563, ἀναφέρει ὅτι τόσο ὁ ἱστορικὸς E. Meyer, ὅσο καὶ ὁ κοινωνιολόγος Max Weber δέχονται ὅτι ἡ ἱστορία (δηλ. ἡ ἐπιλογὴ τοῦ ἀντικειμένου τῆς ἱστορικῆς ἐρευνας) ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὰ ἐνδιαφέροντά μας, κανεὶς ὅμως ἀπὸ τοὺς συγγραφεῖς αὐτοὺς δὲν συνήγαγε τὴν ἐπαναστατικὴν συνέπεια «ὅτι μόνο ἱστορίες μποροῦν νὰ ὑπάρχουν καὶ ποτὲ ἡ ἱστορία, ἡ ἐξιστόρηση δηλαδή τοῦ ἀνθρώπινου γένους, ὅπως αὕτη συνέβη». Ἡ «ἐπαναστατικὴ αὕτη συνέπεια» ποὺ συνάγει ὁ Popper δὲν μπορεῖ νὰ γίνεи δεκτὴ, γιατί στηρίζεται στὴν ἀναπόδεικτη πεποίθηση ὅτι δὲν ὑπάρχει σήμερa (καὶ δὲν θὰ ὑπάρχει καὶ στὸ μέλλον) τὸ ἐνδιαφέρον γιὰ τὴ συγγραφὴ μιᾶς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας, ποὺ θὰ ἐκθέτει ὅλες τὶς πλευρὲς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

97. Πρὸβλ. G. GURVITCH, *La vocation actuelle*, ὁ.π. (σημ. 4) σ. 55 ἐπ., G. BOUTHOU, *Traité de Sociologie*, 3^e éd., tome I, 1959, σσ. 159, 165 ἐπ., BOUJOMORE-ΤΣΑΟΥΣΗ, ὁ.π. (σημ. 4) σσ. 53-54. Δ. ΤΣΑΟΥΣΗ, *Ἡ κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου. Εἰσαγωγὴ στὴν κοινωνιολογία*, 1983, σ. 53, ποὺ τονίζει ὅτι «διαπιστώνοντας τὴν πολυμορφία καὶ τὴν ρευστότητα τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, ἡ κοινωνιολογία ἐγκατέλειψε τὴν ἐννοία τοῦ νόμου καὶ χρησιμοποιεῖ τὶς ἐννοιες τῆς γενίκευσης καὶ τῆς θεωρίας».



σύμφωνα με τὰ πορίσματα τῆς ὁποίας δὲν ὑπάρχουν κοινωνιολογικοὶ νόμοι γενικῆς ἰσχύος, ἀλλὰ μόνο «κανονικότητες» (régularités) ἢ «τάσεις» (tendances), οἱ ὁποῖες ἰσχύουν μόνο ὅταν συντρέχουν ὁρισμένες προϋποθέσεις ἢ συνθῆκες.

(γ) Ἀντίθετα ὑπερβολικὴ εἶναι⁹⁸ ἡ γνώμη τοῦ Popper ὅτι ἡ ἱστορία δὲν ἔχει νόημα, γιατί, ὅπως λέγει, εἶναι ἀδύνατο νὰ γραφεῖ ἡ πραγματικὴ ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας. Πάντως ὁ ἴδιος περιόρισε σημαντικὰ τὴν ἐμβέλεια τῆς γνώμης αὐτῆς, ἀφοῦ στὸ τέλος τοῦ βιβλίου του (τόμ. Β', σ. 411 τῆς ἑλλην. μεταφρ.) τονίζει ὅτι: «ἡ ἱστορία ἡ ἴδια —ἐννοῶ δέβαια τὴν ἱστορία τῆς δυναμικῆς πολιτικῆς καὶ ὄχι τὴν ἀνύπαρκτη ἱστορία τῆς ἀνθρωπότητας— δὲν ἔχει οὔτε σκοπὸ οὔτε νόημα, μπορούμε ὅμως νὰ αποφασίσουμε νὰ τῆς δώσουμε καὶ τὰ δύο αὐτά (ἀναλαμβάνοντας τὸν ἀγώνα γιὰ τὴν ἀνοιχτὴ κοινωνία καὶ τὴν υπεράσπιση τῶν δημοκρατικῶν ἐλευθεριῶν). Παρὰ τὸ μετριασμὸ αὐτό, ἡ ὅλη ἄποψη τοῦ Popper γιὰ τὴν ἀνυπαρξία νοήματος ἢ σκοποῦ στὴν ἱστορία, νομίζουμε, ὅτι δὲν εἶναι ὀρθή, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ διδασκαλία τοῦ Ἀριστοτέλους γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνίας (καὶ συνεπῶς καὶ τῆς ἱστορίας) ποὺ ἀναπτύσσουμε πιὸ κάτω (§15).



§ 13. Ἡ σύντομη ἐπισκόπηση μερικῶν ἀπὸ τῶν σπουδαιότερων θεωριῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας ποὺ ἐπιχειρήσαμε πιὸ πάνω ἐπιτρέπει νὰ διαπιστώσει κανεὶς τὶς βαθεῖς διαφορῆς ποὺ χωρίζουν τοὺς στοχαστὲς κατὰ τὴν ἔρευνα τοῦ προβλήματος τοῦ σκοποῦ ἢ νοήματος τῆς ἱστορίας.

98. Ἐπίσης ὑπερβολικὴ εἶναι ἡ γνώμη τοῦ POPPER (*Misère de l'historicisme*, Section 27, σσ. 115-116) ὅτι στὶς κοινωνικὲς ἐπιστῆμες δὲν εἶναι δυνατό νὰ στηρίζουμε ἐπιστημονικὲς προβλέψεις στὴν ὑπαρξὴ ἀπλῶς (γενικῶν) τάσεων. Ἡ γνώμη αὐτὴ ἔχει ξεπεραστεῖ ἀπὸ τὶς νεότερες ἔρευνες τῆς κβαντικῆς δομῆς τῆς ὕλης, ποὺ ἔχουν ἀποδείξει ὅτι καὶ στὰ φυσικὰ φαινόμενα ἐπικρατεῖ ἡ ἀρχὴ τῆς ἀπροσδιοριστίας ἢ τοῦ στατιστικοῦ ντετερμινισμοῦ (πρὸβλ. Ζ. ΜΟΝΟ, *Ἡ τύχη καὶ ἡ ἀναγκαιότητα*, ἔκδ. Ράππα, 1971, σ. 152 ἐπ., Π. ΓΕΜΠΤΟ, *Μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, τόμ. Β', 1987, σ. 47 ἐπ., DUVERGER, *Sociologie de la politique*, 1973, σσ. 11-12), Δ. ΜΟΥΚΑΝΟ, *Ὀντολογικὴ θεώρηση τῆς ἀρχῆς τῆς ἀπροσδιοριστίας τοῦ W. Heisenberg*, Ἀθήνα, 1986. Ἐτοί ἡ πρόβλεψη γιὰ τὴ μελλοντικὴ ἐξέλιξη, τόσο τῶν φυσικῶν, ὅσο καὶ τῶν κοινωνικῶν φαινομένων, στηρίζεται σήμερα σὲ μιὰ στατιστικὴ πιθανότητα καὶ ὄχι σὲ νόμους. Ἀλλωστε ὁ ἴδιος ὁ POPPER, ὅ.π. σημ. 7, τῆς Section 28, σ. 170, δέχεται ὅτι ἡ διαπίστωση μιᾶς παρεκκλίσεως (déviation) ἀπὸ μιὰ δεδομένη γενικὴ τάση δὲν ἀρκεῖ γιὰ νὰ διαψεύσει τὴν ὑπαρξὴ τῆς τάσης αὐτῆς, ἀφοῦ μπορούμε πάντα νὰ ἐλπίζουμε ὅτι στὸ μακρὸ κύλισμα τοῦ χρόνου (à la longue) θὰ παύσουν οἱ παρεκκλίσεις καὶ τὰ πράγματα θὰ ἀποκατασταθοῦν στὴν κανονικὴ πορεία τους. Βλ. ἐπίσης POPPER, *Ἀνοιχτὴ κοινωνία*, τόμ. Β', κεφ. 13, σ. 130 καὶ τὴν ἐξέλιξη τῆς σκέψης τοῦ Popper ποὺ ἀναφέρει ὁ ΓΕΜΠΤΟΣ ὅ.π. τόμ. Β', σ. 16 σημ. 6.



“Όλες οί θεωρίες αυτές και πολλές άλλες που παραλείψαμε για λόγους συντομίας, όπως οί θεωρίες του Carlyle, του Nietzsche, του Freud κ.ά. — περιέχουν βέβαια αξιόλογες επιμέρους σκέψεις και παρατηρήσεις.

Ός τέτοιες σημειώνουμε ενδεικτικά π.χ. την άποψη του Vico ότι ή ιστορία γίνεται από ανθρώπους, και συνεπώς οί αρχές που την διέπουν μπορεί και πρέπει να βρεθούν στη διάνοιά μας (άνωτ. §10, Α), την άποψη του Kant για την «αντικοινωνική κοινωνικότητα» του ανθρώπου (άνωτ. §11, Α, β) τις παρατηρήσεις του Spengler για τὰ γνωρίσματα της παρακμής ενός πολιτισμού (άνωτ. §12 Α), τις αντιλήψεις του Toynbee για τὸ «νόμο τῆς προκλήσεως και τῆς ἀπαντήσεως» και για τὴ «νέμεση τῆς ἐλλείψεως τῆς δημιουργικότητας τῆς ἡγέτιδας τάξης» (άνωτ. §11 Α, στ'), την άποψη του Popper ότι ή πρόοδος τῆς κοινωνίας ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν αὐξηση τῶν γνώσεων (άνωτ. §12 Β), κλπ.

Παρὰ τις ἀξιοπρόσεκτες αυτές και πολλές άλλες σκέψεις, που ἔχουν βέβαια μιὰ δόση ἀλήθειας, τὰ γενικὰ πορίσματα στὰ ὁποῖα καταλήγουν οί θεωρίες αυτές κατὰ τὴν προσπάθεια τῆς συνολικῆς ἐρμηνείας τῆς ιστορίας εἶναι μονόπλευρα και ἀμφισβητούμενα. Πράγματι, ὅπως εἶδαμε, οί ἐν λόγω θεωρίες εἴτε στηρίζονται στὴ θρησκευτικὴ πίστη τῶν στοχαστῶν, εἴτε ἐμφανίζουν άλλες ἀδύνατες πλευρὲς ἢ μειονεκτήματα. Ἐχομε ἤδη ἐπισημάνει μερικὰ ἀπὸ τὰ μειονεκτήματα αὐτὰ κατὰ τὴν ἐκθεση τῶν θεωριῶν τοῦ Spengler και τοῦ Popper, που ἀναφέρονται τὴν ὑπαρξη νοήματος στὴν ιστορία. Για τις λοιπὲς θεωρίες που δέχονται τὴν ὑπαρξη τοῦ νοήματος αὐτοῦ σημειώνουμε τις ἀκόλουθες δύο παρατηρήσεις:

α) Πρῶτα ἂς μᾶς ἐπιτραπεί νὰ ἐπαναλάβουμε ὅτι, ὅπως ἀναφέραμε ἐπανειλημμένα (άνωτ. §7), ή τάση πολλῶν νεότερων στοχαστῶν νὰ ἐρευνοῦν τὸν τελικὸ ἢ ἔσχατο σκοπὸ τῆς ιστορίας ὀφείλεται κατὰ κύριο λόγο στὴν ἐπίδραση τῆς ἰουδαιο-χριστιανικῆς ἔσχατολογίας. Βασικὸ σφάλμα τῶν θεωριῶν αὐτῶν εἶναι ὅτι ἐπιχειροῦν νὰ μαντεύσουν κάτι τὸ ἀδιάγνωστο (ὅπως εἶναι ή τελικὴ κατάληξη τῆς ιστορίας) και ἔτσι φθάνουν σὲ ἀνεδαφικὲς προφητείες και σὲ αὐθαίρετα συμπεράσματα. Τὸ σφάλμα αὐτὸ ὀφείλεται σὲ μιὰ σύγχυση τοῦ ὑπαρκτοῦ μὲ τὸ ἐπιθυμητό, σὲ μιὰ ὑπερραιοδόξη ἐκτίμηση ὀρισμένων ἰδεολογικῶν δυνάμεων ἢ ἄλλων παραγόντων, και στὴν πεποίθηση ὅτι οί παράγοντες αὐτοὶ θὰ ὀδηγήσουν ἀναπόφευκτα στὴν πραγματοποίηση ἑνὸς ἰδανικοῦ στόχου, στὸν ὁποῖο κατὰ τις προσωπικὲς αντιλήψεις ἢ προσδοκίες τοῦ κάθε στοχαστῆ θὰ καταλήξει ἢ πρέπει νὰ καταλήξει ἢ πορεία τῆς ιστορίας.

β) Μιὰ ἄλλη συγγενὴς μὲ τὴν προηγούμενη ἐπίκριση κατὰ τῆς νεότερης φιλοσοφίας τῆς ιστορίας προέρχεται ἀπὸ τὸν ἀμερικανὸ συγγραφέα Lewis Feuer, ὁ ὁποῖος, ὅπως ἐκθέτει συνοπτικὰ ὁ Ε. Παπανοῦτσος⁹⁹, παρατηρεῖ τὰ ἑξῆς:

99. Βλ. Ε. ΠΑΠΑΝΟΥΤΣΟ, *Γνωσιολογία*¹, σ. 379 ἐπ. που παραθέτει σὲ μετάφραση τις



«Κάθε φιλοσοφία της ιστορίας αποτελεί κατά βάθος, από το ένα μέρος, ένα σύστημα προβολής (a projective system) των προσωπικών αξιών του φιλοσόφου ιστορικού, επάνω στο σώμα της ιστορικής πραγματικότητας, και, από το άλλο μέρος, ένα ηθικό επιχείρημα (an ethical argument), μια παρόρμηση προς τους άλλους να καταταχθούν στις θριαμβεύουσες δυνάμεις της ιστορίας, για να πραγματοποιηθεί το πρόγραμμα που επιβάλλουν εκείνες οι αξίες... Στην ιστορία (ό ιστοριοφιλόσοφος) βλέπει πραγματοποιούμενες ή αγωνιζόμενες να πραγματοποιηθούν μέσα σε δύσκολες αντιδράσεις τις αξίες στις οποίες πιστεύει». Για να αποδείξει τη βασιμότητα των απόψεών του αυτών ο άμερικανός στοχαστής επικαλείται τα παραδείγματα της φιλοσοφίας του Marx, του Toynbee και του Whitehead.

Οι σκέψεις αυτές του Feuer περιέχουν βέβαια, όπως σημειώνει και ο Παπανούτσος¹⁰⁰, «πολλή αλήθεια», δεν είναι όμως γενικά όρθες. Ίδιαίτερα υπερβολική, και συνεπώς άστοχη είναι, νομίζουμε, η αντίληψη του Feuer ότι «κάθε νεότερη φιλοσοφία της ιστορίας αποτελεί «μια παρόρμηση προς τους άλλους να καταταχθούν στις θριαμβεύουσες δυνάμεις της ιστορίας». Είναι φανερό ότι μια τέτοια παρόρμηση υπάρχει μόνο στις νεότερες θεωρίες που αποβλέπουν σε πολιτικούς σκοπούς (δηλαδή στην συντήρηση, τη μεταρρύθμιση ή την ανατροπή του ισχύοντος κοινωνικού καθεστώτος) και όχι βέβαια σε όλες τις λοιπές ιστοριοφιλοσοφικές θεωρίες. Έτσι το μόνο γενικό και βασικό μειονέκτημα που παρουσιάζουν όλες οι ιστοριοφιλοσοφικές αυτές θεωρίες είναι ότι δίνουν πρωτεύουσα σημασία σ' ένα παράγοντα της πορείας της ιστορίας, παραγνωρίζοντας ότι ο ιστορικός βίος είναι πολύπλευρος και πολύπλοκος. Λόγω του βασικού αυτού μειονεκτήματος, οι εν λόγω θεωρίες —που σήμερα κατατάσσονται στη λεγόμενη «θεωρησιακή ή μεταφυσική φιλοσοφία της ιστορίας»— αντιμετωπίζονται με δυσπιστία¹⁰¹ από πολλούς σύγχρονους έρευνήτες. Πάντως το πρόβλημα του νοήματος και της έρμηνείας της ιστορίας αποτελεί πάντα ένα θεμελιώδες πρόβλημα που καμιά φιλοσοφία της ιστορίας δεν μπορεί να αγνοήσει (Walsh). Χωρίς, λοιπόν, να παραγνωρίζουμε τις δυσχέρειες του προβλήματος και χωρίς να έχουμε τη ψευδαίσθηση ότι μπορούμε να φθάσουμε στην όριστική επίλυσή του, θα επιχειρήσουμε μια αναδρομή στην πολιτική φιλοσοφία του 'Αριστοτέλους, που προσφέρει κατά τη γνώμη μας μια βαθύτερη και επιτυχέστερη συμβολή στην έρευνά του.

σκέψεις του Feuer από τη μελέτη του «What is Philosophy of History», στο *Journal of Philosophy*, 1952.

100. "Ο.π. σ. 379.

101. Πρόβλ. WALSH - ΒΩΡΟΥ, σσ. 22 και 42.



§ 14. Ὁ Ἀριστοτέλης, ὅπως φαίνεται, δεχόταν¹⁰² τὴν ἐπικρατοῦσα στὴν ἀρχαιότητα ἀντίληψη ὅτι ἡ ἱστορία ἀκολουθεῖ μιὰ κυκλική πορεία (ἀνωτ. §8 καὶ σημ. 49), παράλληλα ὅμως εἶχε ἐκφράσει καὶ ὀρισμένες βασικὲς σκέψεις γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς πολιτείας καὶ τῆς κοινωνίας, σκέψεις ποὺ ἀφοροῦν ἓνα κεντρικὸ πρόβλημα¹⁰³ τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τοῦ Λόγου μὲ τὴν πραγματικότητα. Γιὰ νὰ ἐκτιμήσουμε καλύτερα τὶς σκέψεις αὐτές, τὶς ὁποῖες συνήθως δὲν προσέχουν οἱ φιλόσοφοι τῆς ἱστορίας, πρέπει νὰ ἔχουμε ὑπ' ὄψη τὶς ἀκόλουθες δύο παρατηρήσεις:

α) Πρῶτον, ὅτι ἡ διάκριση μεταξὺ τῆς πολιτείας καὶ τῆς ἰδιωτικῆς (συνολικῆς) κοινωνίας (ἡ κοινωνίας τῶν πολιτῶν - *bürgerliche Gesellschaft*), ποὺ ἐπικράτησε στὴ νεότερη ἐπιστήμη ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τοῦ Leibniz, τοῦ Fichte, τοῦ Kant, τοῦ Hegel καὶ τῶν νεότερων κοινωνιολόγων¹⁰⁴, ἦταν ἄγνωστη στοὺς ἀρχαίους Ἕλληνες συγγραφεῖς, οἱ ὁποῖοι μὲ τὸν ὄρο «πόλις» ἐννοοῦν, τόσο τὸ κράτος, ὅσο καὶ τὴν συνολικὴ κοινωνία¹⁰⁵. Συνεπῶς οἱ σκέψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς ὑπάρξεως τῆς πόλεως - κράτους ἀφοροῦν γενικότερα τοὺς σκοποὺς τῆς ὑπάρξεως τῆς κοινωνίας (κοινωνικῆς συμβιώσεως) καὶ μποροῦν νὰ συμβάλουν στὴν κατανόηση τῆς ὅλης πορείας τῆς ἱστορίας.

β) Δεύτερον, οἱ σκέψεις τοῦ Σταγίριτη στηρίζονται στὴ διάκριση μεταξὺ τοῦ «θεωρητικοῦ βίου» καὶ τοῦ «πολιτικοῦ καὶ πρακτικοῦ βίου» (βλ. Ἀριστ. *Πολιτικά*, VII, 1324 a 25 ἐπ., 1324 b 1 ἐπ.), ποὺ ἐν μέρει ἀντιστοιχεῖ στὴ διαίρεση μεταξὺ τοῦ θεωρητικοῦ καὶ τοῦ πρακτικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς (*Πολιτικά*, VII, 1333 a 17 ἐπ., 25 ἐπ.). Ἀπὸ τὴν ἀποψη τοῦ θεωρητικοῦ βίου ὁ Ἀριστοτέλης, ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τοῦ διδασκάλου του Πλάτωνα, ἔπλασε τὴν εἰκόνα μιᾶς ἰδανικῆς ἀριστες πολιτείας¹⁰⁶ καὶ ἐνὸς ἰδανικοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἔχει ὡς ὕψιστο σκοπὸ τῆς

102. Ἐξάλλου ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε διατυπώσει τὴν ἀποψη ὅτι ἡ ποίηση εἶναι φιλοσοφικότερη καὶ σπουδαιότερη ἀπὸ τὴ φιλοσοφία (βλ. ΑΡΙΣΤ. *Ποιητικὴ* 9, 1451 b 6: «διὸ ποίησις καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον τῆς ἱστορίας ἐστίν»). Γιὰ τὸ νόημα τῆς φράσης αὐτῆς, ποὺ γέννησε πολλὰς συζητήσεις, βλ. ΒΕΪΚΟ, *Θεωρία καὶ μεθοδολογία*, ὁ.π. (σημ. 1) σσ. 134-136, πρὸβλ. καὶ ΓΕΩΡΓΟΥΛΗ, *Ἀριστοτέλης ὁ Σταγίριτης*, 1962, σ. 393.

103. Πρὸβλ. SCHAEFFLER, σ. 110 ἐπ.

104. Πρὸβλ. GURVITCH, *Traité de sociologie*, I, 1958, chap. III, *Histoire de la sociologie* σ. 31 ἐπ., RENÉ KÖNIG, *Soziologie* (das *Fischer Lexikon*, 1974) στὴ λέξη *Gesellschaft*, σσ. 105, 107 ἐπ.

105. Πρὸβλ. EHRENBERG, *L'État grec* (traduit de l'allemand) 1976, σ. 65 καὶ 82 σημ. 100-102.

106. Βλ. Κ. ΤΣΑΤΣΟ, *Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων*, 1962, κεφ. Κ' σσ. 259, 265 ἐπ. καὶ κεφ. ΙΖ', IV, σ. 227 ἐπ., ποὺ ἀναπτύσσει τὶς ἀντιλήψεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴν ἰδεώδη πολιτεία καὶ γιὰ τὴν ἐννοια τῆς εὐδαιμονίας. Γιὰ τὸ ἴδιο θέμα βλ. ἐπίσης WERNER JAEGER, *Aristotle Fundamentals of the History of his Development*, Oxford paper books, 1962, σ. 434 ἐπ.



ζωῆς του νὰ φθάσει στὴν τέλεια εὐδαιμονία, στὴν «κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαν» ('Ηθ. Νικ. 1177 a 1 ἐπ., 12 ἐπ., 1098 a 16 ἐπ., 1099 a 24 ἐπ. κ.ἄ., Πολιτικά, VII, 1332 a 9 ἐπ. «Φαμὲν δὲ [καὶ διωρίσμεθα ἐν τοῖς ἠθικοῖς...] ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν»).

Ἡ τελεία ὅμως αὐτὴ εὐδαιμονία εἶναι μιὰ ἔννοια τοῦ θεωρητικοῦ βίου ('Ηθ. Νικ. X 1177 a 10 ἐπ. 17: «ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ εἴρηται»), ὁ ὁποῖος εἶναι γέννημα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ποὺ εἶναι «ἀπολελυμένος πάντων τῶν ἐκτός» (Πολιτικά, VII, 1324 a 28), δηλαδή ἀπαλλαγμένος ἀπὸ κάθε ἐξάρτηση.

Ἀπὸ τὴν ἀποψη ὅμως τοῦ πρακτικοῦ βίου, ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιμετωπίζει τὸν ἄνθρωπο τῆς καθημερινῆς ζωῆς, ὡς μέλος τῆς κοινωνίας¹⁰⁷, ὡς «ζῶον πολιτικόν». Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τῆς τελολογίας (ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ βασικὴ ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας του), κατὰ τὴν ὁποία ὅλα τὰ φυσικὰ ὄντα καὶ ὅλες οἱ ἀνθρώπινες πράξεις ἔχουν κάποιο σκοπό, ἓνα «τέλος»¹⁰⁸ ἐρεῦνησε τοὺς σκοποὺς ποὺ ἐπιδιώκουν οἱ ἄνθρωποι μὲ τὴ συμμετοχὴ τους στὴν κοινωνία καὶ ἐπιχείρησε νὰ ἀποκαλύψει τὴν «κρυφὴ ἀρμονία», πού, ὅπως θὰ ἔλεγε ὁ Ἡράκλειτος¹⁰⁹, βρίσκεται κάτω ἀπὸ τὶς ἀντιθέσεις καὶ τὶς συγκρούσεις τους. Στὴν ἐπόμενη παράγραφο (§15) θὰ ἐκθέσουμε συνοπτικὰ α) τὶς θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως (ὑπὸ στοιχ. I), β) τὶς παρεκκλίσεις ἀπὸ τοὺς σκοποὺς αὐτοὺς καὶ τὰ αἷτια τῶν παρεκκλίσεων (ὑπὸ στοιχ. II). Καὶ στὴ μεθεπόμενη παράγραφο (§16) θὰ προχωρήσουμε σὲ μιὰ ἐκτίμηση τῆς σημερινῆς ἀξίας τῶν σκέψεων τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐν ὄψει τῶν σύγχρονων προόδων τῆς οἰκονομίας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ.

§ 15. I. Γιὰ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως ὁ Ἀριστοτέλης διατυπώνει τρεῖς θέσεις:

A) Ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι «πολιτικὸν ζῶον», δηλαδή ἓνα κοινωνικὸ

107. Πρὸβλ. σχετικὰ BERNARD GROETHUYSEN, *Anthropologie philosophique*, ἔκδ. Gallimard, 1953 καὶ 1980 σ. 59, ποὺ ἀναπτύσσει εὐρύτερα ὅτι στὸν Ἀριστοτέλη συναντοῦμε δύο τύπους ἀνθρώπου, τὸν φιλοσοφικὸ ἄνθρωπο (*homme philosophique*), τοῦ ὁποῖου οἱ ἐπιδιώξεις ξεπερνοῦν τὴν ἀνθρώπινη ζωή, καὶ τὸν κανονικὸ ἄνθρωπο (*homme normal*) ὡς μέλος τοῦ κοινωνικοῦ συνόλου, δηλαδή ἓνα κοινωνικὸ ὄν (*un être social*), ποὺ εἶναι ἀντικείμενο τῆς πολιτικῆς δραστηριότητος καὶ τῆς μέριμνας τοῦ νομοθέτη.

108. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, Β' 194 b 23-33: «Ἐνα μὲν οὖν τρόπον λέγεται τὸ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος... ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγεία» (κατὰ τὴν ἔκδοση τῆς Ὁξφόρδης ὑπὸ W. Ross).

109. Βλ. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟ, ἀπόσ. 54 «Ἀρμονίη ἀφανῆς φανεράς κρείττων» καὶ ἀπόσπ. 51: «Οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει» (ἢ συμφέρεται κατὰ τὸν Gigon) κλπ. (= Δὲν κατανοοῦν ὅτι ἓνα πράγμα ποὺ ἐμφανίζει μέσα του συγκρουόμενες τάσεις, συγχρόνως ἐμφανίζει καὶ μιὰ συμφωνία μεταξύ τους).



ζῶο¹¹⁰, πὺν δὲν μπορεῖ νὰ ζήσει χωρὶς τὴν κοινωνία (βλ. *Πολιτικά*, Α', 1253 a, 3 ἐπ.). Μὲ τὴ θέση αὐτὴ ἐκφράζεται ἡ ὁρμὴ τῆς κοινωνικότητας (πὺν ὑπάρχει καὶ στὰ ζῶα), ἡ ὁποία ὅμως στὸν ἄνθρωπο κυβερνιέται ἀπὸ τὴ νοημοσύνη του, πὺν τοῦ ἐπιβάλλει νὰ δεχθεῖ ὁρισμένους περιορισμοὺς τῶν ἐγωιστικῶν του τάσεων πρὸς τὸ σκοπὸ τῆς διατηρήσεως τῆς συνοχῆς τῆς κοινωνικῆς ὁμάδας του. Ἐτσι ἀπὸ τὴν ὁρμὴ τῆς κοινωνικότητας γεννιέται ἤδη μιὰ σύγκρουση μεταξὺ τῶν ἐγωιστικῶν καὶ τῶν κοινωνιακῶν (ἀγγλ. *societal*) τάσεων τοῦ ἀνθρώπου, σύγκρουση πὺν εἶναι ἀνάγκη νὰ ρυθμισθεῖ κατὰ τρόπο λογικό.

Β) Δεύτερη θέση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ὅτι κάθε κοινωνία, κάθε κοινωνικὴ ὁμάδα ἔχει ὡς στόχους τόσο τὸ ζῆν (καὶ τὸ συζῆν) δηλαδὴ τὴν ἁρμονικὴ συμβίωση τῶν μελῶν της, ὅσο καὶ τὸ εὖ ζῆν¹¹¹, δηλαδὴ τὴν πραγματοποίηση, σύμφωνα μὲ τὶς δικές της ἰδιαίτερες ἀντιλήψεις καὶ ἐπιδιώξεις, τῆς καλύτερης διαβιώσεως ὅλων τῶν μελῶν της καὶ τὴ συνεχὴ βελτίωση τῶν ἠθικῶν καὶ ὑλικῶν συνθηκῶν τῆς ὑπάρξεώς τους. Ἀμφοτέροι οἱ στόχοι αὐτοὶ (τοῦ ζῆν καὶ τοῦ εὖ ζῆν) ἀπορρέουν ἀπὸ τὴν ἀλληλεπίδραση μεταξὺ τῆς λογικῆς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ συναισθηματικοῦ του κόσμου.

Εἰδικότερα γιὰ τὴν πραγματοποίηση τῆς ἁρμονικῆς συμβιώσεως (δηλαδὴ τοῦ ζῆν καὶ τοῦ συζῆν) εἶναι ἀπαραίτητὴ ἡ τήρηση μεταξὺ τῶν μελῶν τῆς κοινωνίας ὁρισμένων βασικῶν ἠθικῶν καὶ νομικῶν κανόνων. Τέτοιοι εἶναι, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη¹¹², οἱ κανόνες πὺν στοχεύουν στὴν πρόληψη τῶν ἀμοιβαίων ἀδικοπραξιῶν (τοῖ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτούς), π.χ. οἱ κανόνες γιὰ τὸ σεβασμὸ τῆς ζωῆς καὶ τῆς περιουσίας τοῦ ἄλλου ἢ γιὰ τὴ ρύθμιση τῆς σεξουαλικῆς καὶ τῆς οἰκογενειακῆς ζωῆς κλπ., ἀλλὰ καὶ οἱ κανόνες πὺν ρυθμίζουν τὴν ἀνταλλαγὴ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ ἐμπόριο (μεταδόσεως χάριν), π.χ. πὺν ἐπιβάλλουν τὴν τήρηση τῶν συμβατικῶν ὑποσχέσεων καὶ τῶν συναλλακτικῶν ἠθῶν.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν»¹¹³, ὁ Ἀριστοτέλης δὲν

110. Βλ. *Πολιτικά*, Α', 1253 a 7, 29 ἐπ. «Φύσει οὖν ἡ ὁρμὴ ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν».

111. Βλ. *Πολιτικά*, Α', 1252 b 27 ἐπ. «Ἡ δὲ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν». Βλ. καὶ διβλ. Γ' 1278 b 20 ἐπ. «Διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς περὶ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν» καὶ 1280 ἐπ.: «ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν». Γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν» στὸν Ἀριστοτέλη πρβλ. Μ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟ καὶ Ε. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟ στὰ *Πρακτικὰ Ἀκαδ. Ἀθηνῶν* 60 (1985) σσ. 275, 279 ἐπ. καὶ 284. Ἀξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι, ὅπως ἐκθέτει ὁ Μ. ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ, ὁ.π. σ. 269 ἐπ., ἡ λέξη «κοινωνία» στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι πολυσήμαντη καὶ δηλώνει τὴ συμμετοχὴ σὲ μιὰ ὁργανωμένη ὁμάδα, σὲ μιὰ παροδικὴ ἢ ἀσπόνδυλη ὁμάδα, ἢ τὴ συμμετοχὴ τῶν πολιτῶν σ' ἓνα πολίτευμα κλπ.

112. Βλ. *Πολιτικά*, Γ', 1280 b 30 ἐπ.

113. Γιὰ τὸ ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν» ἀφορᾷ πρὸ παντὸς τὸν πρακτικὸ βίον βλ. *Πολιτικά*,



παραλείπει νὰ τονίσει τὴ σχετικότητα καὶ τὴ μεταβλητότητά της στὸν πρακτικὸ βίον. Πράγματι στὰ μὲν *Πολιτικά*, VII, 1328 a 42 ἐκθέτει ὅτι οἱ ἄνθρωποι, ἐπιδιώκοντας (*θηρεύοντες*) τὴν εὐτυχία, υἱοθετοῦν διαφόρους τρόπους ζωῆς, ἢ πολιτεύματα¹¹⁴, σὲ ἄλλα δὲ χωρία ἀναφέρει καὶ πολλὰς ἀμφισβητήσεις γιὰ τὸ περιεχόμενο τοῦ «εὖ ζῆν» (δηλαδή τὸ ἄν ὡς «εὖ ζῆν» νοεῖται ἡ ἀπόκτηση πλούτου ἢ ἄλλων ἀγαθῶν, βλ. κατωτ., II α). Ἡ σχετικότητα αὐτὴ καὶ οἱ ἀμφισβητήσεις γιὰ τὴν ἔννοια τοῦ «εὖ ζῆν», ἀμφισβητήσεις ποὺ ὀφείλονται, ὄχι μόνο στὴν ἀντίθεση συμφερόντων, ἀλλὰ καὶ στὴ διαφορὰ τῆς νοοτροπίας ἢ τῆς ἰδιοσυγκρασίας —π.χ. στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῆς συντηρητικῆς καὶ τῆς προοδευτικῆς τάσης¹¹⁵ τῶν ἀτόμων καὶ ομάδων— ἔχουν ὡς συνέπεια τὴ δημιουργία συνεχῶν ἀγώνων καὶ συγκρούσεων, οἱ ὅποιοι τερματίζονται προσωρινὰ μὲ τὴ νίκη μιᾶς κοινωνικῆς ομάδας (ἢ ἀρχουσας τάξης), ποὺ κατορθώνει νὰ ἐπιβάλλει τὴν ἀποδοχὴ ἀπὸ μιὰ δεδομένη κοινωνία τῶν δικῶν της ἀντιλήψεων. Ἡ ἀποδοχὴ ὅμως αὐτὴ εἶναι πάντα προσωρινή, γιατί λόγω τῆς μεταβολῆς τῶν συνθηκῶν (τῆς διαδοχῆς τῶν γενεῶν, τῆς ἐξελίξεως τοῦ πολιτισμοῦ καὶ τῆς τεχνολογίας κλπ.) ὁ ἄνθρωπος προβαίνει συνεχῶς σὲ ἐπανεξέταση καὶ ἀναθεώρηση τῶν παραδεδομένων ἀντιλήψεων, ἀπὸ τίς ὁποῖες μερικὲς κρίνει ὀρθές καὶ ἄλλες ἀπορρίπτει. Ἔτσι ἡ ὅλη ἱστορία ἀποτελεῖ ἓνα συνεχὲς πειραματισμὸ διαφόρων πολιτευμάτων, οἰκονομικῶν συστημάτων καὶ ἠθικο-νομικῶν κανόνων, καὶ μιὰ ἀδιάκοπη ἀναθεώρηση τῶν τρόπων ζωῆς καὶ τῶν σχετικῶν ἀντιλήψεων.

Γ) Τρίτη θέση τοῦ Ἀριστοτέλη (ποὺ εἶχε βέβαια προηγουμένως ἐκτεθεῖ ἀλλὰ κάπως στενότερα ἀπὸ τὸν Πλάτωνα¹¹⁶) εἶναι ὅτι οἱ κοινωνίες, καὶ ἰδιαίτερα οἱ πόλεις — κράτη τῆς ἀρχαιότητος, ἔχουν ὡς σκοπὸ τῆς

Α', 1258 a 1 ἐπ. καὶ τὰ λοιπὰ χωρία ποὺ παραθέτουμε στὸ κείμενο. Πάντως πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι παρ' ὅλον ὅτι ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ ἐκθέτει στὰ *Ἠθ. Νικ.*, X., 1177 a 17 ἐπ. ὅτι ἡ εὐδαιμονία ἀποτελεῖ σκοπὸ τοῦ θεωρητικοῦ βίου, ἐν τούτοις χρησιμοποιεῖ ἐναλλακτικὰ τὸν ὄρο εὐδαιμονία (εὐδαίμονα τρόπον κλπ.), γιὰ νὰ δηλώσει τὸ σκοπὸ ὄχι μόνο τοῦ θεωρητικοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ πρακτικοῦ βίου. Βλ. π.χ. *Πολιτικά*, VII, 1324 a 5 ἐπ. καὶ 1324 b 2 ἐπ.: «οἱ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν τρόπον τῆς πολιτείας εἶναι μόνον εὐδαίμονα φασίν» καὶ 1325 b 14 ἐπ.: «καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον καὶ κοινὴ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός».

114. Βλ. *Πολιτικά*, VII, 1328 a 42 ἐπ.: «ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο (δηλ. τὴν εὐδαιμονίαν) θηρεύοντες τοὺς τε βίους ἐτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας».

115. Πρὸβλ. ERNST CASSIRER, *Δοκίμιο γιὰ τὸν ἄνθρωπο* (μετάφρ. Τ. Κονδύλη), ἔκδ. Κάλβος, 1985, σ. 333, ποὺ παρατηρεῖ σχετικά: «Ὁ ἄνθρωπος σπαράζεται ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς τάσεις, ποὺ ἡ μιά τους ἐπιζητεῖ νὰ διατηρήσει παλιὰς μορφές, ἐνῶ ἡ ἄλλη πασχίζει νὰ δημιουργήσῃ καινούργιες. Γίνεται ἀδιάκοπος ἀγώνας ἀνάμεσα σὲ παράδοση καὶ σὲ ἀνανέωση», κλπ.

116. Βλ. ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι*, Θ', 875 a καὶ ΙΑ' 923 a-b.



υπάρξεώς τους και πρέπει να επιδιώκουν τὸ «κοινὸ συμφέρον» τῆς συντηρήσεως καὶ τῆς προόδου τους. Ὅπως καὶ ἄλλες θεωρητικὲς ἔννοιες, ἔτσι καὶ ἡ ἔννοια τοῦ κοινοῦ (ἢ γενικοῦ) συμφέροντος εἶναι ἀόριστη καὶ δυσδιάγνωστη. Στὴ διευκρίνισή της μποροῦν νὰ βοηθήσουν δύο κριτήρια, ποὺ ἀναφέρει ὁ Ἀριστοτέλης¹¹⁷: (α) Πρῶτον, ὅτι ὡς κοινὸ συμφέρον ἐννοεῖται μιὰ ρύθμιση ποὺ ἐξυπηρετεῖ τὰ συμφέροντα ὁλόκληρης τῆς κοινωνίας (τοῦ κράτους, τοῦ ἔθνους) καὶ ὅλων τῶν πολιτῶν (βλ. Ἀριστ. *Πολιτικά*, Γ', 1283 b 40 πρὸς τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινὸν τῶν πολιτῶν καὶ ὄχι τὰ συμφέροντα μόνο τῶν κυβερνώντων ἢ μιᾶς περιορισμένης μερίδας πολιτῶν. Ἀπὸ τὸ κριτήριο αὐτὸ μπορούμε νὰ συναγάγουμε περαιτέρω ὅτι γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ κοινοῦ συμφέροντος πρέπει νὰ στηριζόμαστε στὶς ἀντικειμενικὲς συνθήκες ποὺ ἐπικρατοῦν στὴν ἱστορικὴ πραγματικότητα μιᾶς δεδομένης ἐποχῆς, καὶ ὄχι στὶς ὑποκειμενικὲς ἀντιλήψεις ἢ ἐπιδιώξεις μιᾶς μικρῆς ομάδας ἢ ἑνὸς ἀτόμου, (β) Δεύτερο κριτήριο εἶναι ὅτι ὡς κοινὸ συμφέρον δὲν πρέπει νὰ θεωρεῖται ἡ ρύθμιση ποὺ ἐξυπηρετεῖ μόνο τὰ ἄμεσα συμφέροντα (τὶς ἀνάγκες ἢ τὶς ἐπιδιώξεις) τοῦ παρόντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος (βλ. Ἡθ. *Νικομ.* 1160 a 22: εἰς ἅπαντα τὸν βίον), δηλαδή τὰ μακροπρόθεσμα συμφέροντα τῆς υπάρξεως καὶ τῆς εὐημερίας καὶ τῶν μελλοντικῶν γενεῶν.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι ἡ ὅλη δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου (π.χ. κατὰ τὴν ἐκμετάλλευσή τῶν πόρων τῆς φύσης), ἢ κατὰ τὴ δοκιμὴ τῶν πυρηνικῶν ὀπλῶν κλπ.) πρέπει, ὄχι μόνο νὰ μὴ θέτει σὲ κίνδυνό τὴν ὑπαρξὴ καὶ τὴν εὐημερία τῶν γενεῶν τοῦ μέλλοντος (πράγμα αὐτονόητο), ἀλλὰ καὶ νὰ ἐξυπηρετεῖ θετικὰ τὶς προσδοκίες γιὰ τὴ συνέχιση στὸ μέλλον τῆς δεξιότητος τῶν συνθηκῶν τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πολιτισμοῦ.

Εἶναι φανερό ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ κοινοῦ συμφέροντος (ὅπως συνάγεται ἀπὸ τὰ προαναφερθέντα δύο κριτήρια) ἀποτελεῖ μιὰ καθοδηγητικὴ ἀρχὴ καὶ ἓνα ἀξιολογικὸ μέτρο γιὰ τὴν ἐκτίμηση τῆς ὀρθότητος τῆς πολιτικῆς συμπεριφορᾶς καὶ τῶν ἐν γένει ἐνεργειῶν τόσο τῶν ἡγετῶν, ὅσο καὶ τῶν ἀπλῶν μελῶν τῆς συνολικῆς κοινωνίας.

Παρ' ὅλον ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀνέπτυξε τὴν ἔννοια τοῦ κοινοῦ συμφέροντος, ἀποδλέποντας στὶς πόλεις – κράτη τῆς ἀρχαιότητος, ἐν τούτοις τῆς ἔδωσε ἓνα πολὺ εὐρύτερο περιεχόμενο ἀπὸ τὴν ἔννοια τῆς εὐημερίας ἑνὸς κράτους, γιατί, ὅπως εἴπαμε, ὡς κοινὸ συμφέρον ἐννοεῖ ὄχι μόνο τὸ συμφέρον τοῦ παρόντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ μέλλοντος. Ἐφαρμόζοντας,

117. Βλ. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Ἡθ. *Νικ.* VIII, 1160 a 11 ἐπ.: «καὶ ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν· τούτου γὰρ καὶ οἱ νομοθέται στοχάζονται καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον» καὶ 1160 a 21: «πᾶσαι δ' αὗται ὑπὸ τὴν πολιτικὴν εἰκόσιν εἶναι· οὐ γὰρ τοῦ παρόντος ἡ πολιτικὴ ἐφίεται ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον» καὶ *Πολιτικά*, Γ', 1278 b 21 ἐπ.



λοιπόν, αναλογικά τή βασική αυτή σκέψη του Ἀριστοτέλη στη σύγχρονη μεταβιομηχανική και πυρηνική εποχή, κατά την οποία ή πολύ έντονη πνευματική και οικονομική αλληλεξάρτηση μεταξύ των λαών έχει ενισχύσει την πανανθρώπινη αλληλεγγύη και τις τάσεις προς πραγματοποίηση της ενότητας όλου του κόσμου (Jaspers)^{117α} νομίζουμε ότι ως κοινό συμφέρον, στο οποίο πρέπει να αποβλέπουν σήμερα οί δραστηριότητες των πολιτικών ήγετων και όλων των ανθρώπων πρέπει να εννοήσουμε όχι το συμφέρον ενός κράτους ή ενός έθνους, αλλά το γενικό συμφέρον για την ύπαρξη και την προκοπή ολόκληρης της ανθρωπότητας.

Δ) Όσα αναφέραμε πιο πάνω επιτρέπουν να αντιληφθεί κανείς ότι ή έννοια του κοινού συμφέροντος έχει κατά τη διαδρομή των αιώνων περιεχόμενο, που μεταβάλλεται, αμφισβητείται και βρίσκεται συνήθως σε στενή εξάρτηση από την εξέλιξη των μορφών της εξουσίας. Για το θέμα αυτό παρατηρούμε σε πολύ γενικές γραμμές τα εξής¹¹⁸:

α) Στις πρωτόγονες κοινωνίες επικρατούσε αρχικά μια «διάχυτη εξουσία» (*souveraineté diffuse*), που ανήκε σ' όλα τα μέλη της ομάδας· υπήρχαν βέβαια ορισμένα άτομα (π.χ. το σώμα των γερόντων) που έπαιρναν πρωτοβουλίες, οί αποφάσεις όμως λαμβάνονταν από όλα τα μέλη της ομάδας, υπό την επίδραση της συλλογικής ψυχολογίας. Στο στάδιο αυτό το κοινό συμφέρον δεν είχε γίνει αντιληπτό ως ξεχωριστή έννοια, αλλά ταυτιζόταν με το αίσθημα της αλληλεγγύης, που συνέδεε τα μέλη μιας μικρής ομάδας και στόχευε κυρίως στην προστασία των μελών της από τους παντοειδείς κινδύνους (από άγρια ζώα, από έχθρικές ομάδες κλπ.) που τα απειλούσαν.

β) Μετά από μια βραδυτάτη και πολυπλοκή εξέλιξη ή ανθρωπότητα έφθασε στο στάδιο της συγκεντρώσεως της εξουσίας στα χέρια ενός ή περισσότερων ήγετων (του πολεμικού ήγέτη, του θρησκευτικού λειτουργού, του βασιλιά κλπ.). Στην εξέλιξη αυτή συνέβαλαν οί ανάγκες της διεξαγωγής του πολέμου και πολλά άλλα μονιμότερα αίτια. Ένα από αυτά είναι το γεγονός ότι ό άνθρωπος είναι ένα πλάσμα άτελές και φοβισμένο, που δεν γνωρίζει πώς να χρησιμοποιήσει την έλευθερία του¹¹⁹ και κατέχεται από φοβία και καχυποψία απέναντι των λοιπών ανθρώπων, τους οποίους θεωρεί ως ένδεχόμενους έχθρους. Με τη συγκέντρωση της εξουσίας στα χέρια του αρχηγού και με την ίδρυση του Κράτους, τα μεμονωμένα άτομα αποκτούν ένα προστάτη, που φροντίζει για την ασφάλειά τους, τους καθοδηγεί σε γενικές γραμμές στη συμπεριφορά τους και τους υποδεικνύει τα καθήκοντά τους που απορρέουν από το κοινό συμφέρον. Στην ιστορική όμως πραγματικότητα οι κυβερνήτες, εκμεταλλευόμενοι τις έλλειψεις γνώσεις των λαών,

117α. Πρβλ. KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* 1949 και την άγγλική μετάφραση του M. BULLOCK, *The Origin and Goal of History*, 1953, σ. 247 έπ. που εξαίρει τα στοιχεία που οδηγούν στην ενότητα της ιστορίας του ανθρώπου.

118. Για μια πληρέστερη ανάπτυξη της ιστορικής εξέλιξεως των μορφών της εξουσίας βλ. ΓΕΩΡΓ. ΒΛΑΧΟ, *Πολιτική*, τόμ. Α', 1977, σ. 213 έπ., A. CUVILLIER, *Manuel de sociologie*, II (1950), §185 σ. 603 έπ., πρβλ. και R. LOWIE, *Social Organisation*, 1948, σ. 322 έπ., 328 έπ.

119. Πρβλ. ERICH FROMM, *Ο φόβος μπροστά στην έλευθερία*, εκδ. Μπουκουμάνη, 1971, σσ. 51, 141, 157.



τὸ γόητρο καὶ τὸ κύρος τῆς ἐξουσίας, εἶχαν τὴν τάση νὰ ταυτίζουν, πολὺ συχνά, τὸ ἀτομικὸ τους ἢ τὸ ταξικὸ τους συμφέρον (γιὰ τὴ διατήρηση τῆς ἐξουσίας τους) πρὸς τὸ γενικὸ συμφέρον, πράγμα πὺν ὁδηγοῦσε σὲ συγκρούσεις μὲ ἄλλους λαοὺς ἢ σὲ ἐσωτερικὲς ταραχὲς καὶ εἶχε ὀδυνηρὲς συνέπειες.

γ) Κατὰ τὸ τρίτο στάδιο, πὺν χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἐπικράτηση τῶν δημοκρατικῶν ἰδεῶν (στὸν 5ο αἰῶνα π.Χ. ὡς πρὸς τὴν πόλιν τῶν Ἀθηνῶν καὶ στὸ τέλος τοῦ 18ου καὶ τοὺς ἐπόμενους αἰῶνες ὡς πρὸς τὰ σύγχρονα εὐρωπαϊκὰ κράτη) οἱ λαοὶ συνειδητοποίησαν ὅτι τὸ κοινὸ τους συμφέρον ἦταν διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ συμφέρον τῶν αὐταρχικῶν καθεστώτων. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ συνετέλεσε στὴν διάδοση μεγάλων ἰδεολογιῶν, πὺν εἶχαν εὐρεία ἀκτινοβολία στὶς μάζες τῶν λαῶν καὶ ἐνέπνεαν στοὺς ὁπαδοὺς τους τὸ πνεῦμα τοῦ ἀγῶνα καὶ τῆς θυσίας γιὰ τὴν πραγματοποίηση ἐνὸς ὑψηλοῦ πατριωτικοῦ ἢ κοινωνικοῦ ἰδανικοῦ, π.χ. γιὰ τὴν ἐθνικὴ ἀποκατάσταση ἐνὸς λαοῦ, τὴν ἀπελευθέρωση ὑποδούλων ἀδελφῶν, τὴν ἀναγνώριση καὶ κατοχύρωση τῆς δημοκρατίας, τῆς κοινωνικῆς δικαιοσύνης κλπ. Εἶναι γνωστὸ ὅτι οἱ μεγάλες αὐτὲς ἰδεολογίες ἀποτέλεσαν ἰσχυρὰ κίνητρα τῶν ἐθνικῶν καὶ τῶν κοινωνικῶν ἀγῶνων καὶ διεδραμάτισαν ἓνα σπουδαῖο ρόλο στὴν ὅλη πορεία τῆς ἱστορίας.

δ) Τώρα βρισκόμαστε σὲ μιὰ μεταβατικὴ περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ὑπὸ τὴν ἐπίδραση τῶν ἐξελίξεων τῆς μεταβιομηχανικῆς ἐποχῆς (διάσπαση τοῦ ἀτόμου, ρύπανση τῶν λιμνῶν, τῶν θαλασσῶν, τοῦ περιβάλλοντος κλπ.) ἡ ἐννοία τοῦ κοινοῦ συμφέροντος ἔχει διευρυνθεῖ κατὰ τρόπον ὥστε νὰ περιλάβει τὴ μέριμνα γιὰ τὴ συντήρηση καὶ τὴν πρόοδο ὁλόκληρης τῆς ἀνθρωπότητος. Ἡ διεύρυνση αὐτὴ ἔχει ἐπηρεάσει σὲ κάποιον βαθμὸ τὴν πολιτικὴν τὸν διαφόρων γῶρων, ἀλλὰ προπαντὸς ἔχει κατακτήσει τὸ πνεῦμα ἐνὸς σημαντικοῦ μέρους τῶν πληθυσμῶν τῆς γῆς καὶ συνετέλεσε στὴ μεγάλη ἐπέκταση τῆς διεθνoῦς συνεργασίας καὶ τῶν πνευματικῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν λαῶν.

II. *Παρεκκλίσεις.* Ἐπιστρέφοντας στὸν Ἀριστοτέλη, ἃς δοῦμε τώρα μερικὲς παρεκκλίσεις ἀπὸ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορίας, πὺν ἀναφέρει ὁ ἴδιος, ὀφειλόμενες σὲ ἡμι-λογικὰ ἢ ἀνορθολογικὰ αἷτια καὶ οἱ ὁποῖες δὲν ἔπαυσαν νὰ ἐμφανίζονται καὶ στὴ σύγχρονη ἐποχὴ.

α) Μιὰ σοβαρὴ παρέκκλιση ἀπὸ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορίας ὀφείλεται στὶς διαφωνίες γιὰ τὴν ἐννοία τοῦ «εὖ ζῆν» καὶ γιὰ τὸ προτιμητέο πολίτευμα. Ὅπως ἐκθέτει ὁ φιλόσοφος, πολλοὶ ἄνθρωποι πιστεύουν ὅτι ἡ εὐτυχία βρίσκεται στὸν πλοῦτο (ἐν πλούτῳ τὸ εὖ τίθενται, *Πολιτικά*, VII, 1324 a 8, βλ. καὶ κατωτ. ὑπὸ στοιχ. γ'), ἄλλοι, κατὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν διεθνῶν σχέσεων, φρονοῦν ὅτι ἡ εὐτυχία τῆς πόλεως - κράτους βρίσκεται στὴν κατάκτηση ξένων λαῶν καὶ προτιμοῦν τὸν *τυραννικὸν καὶ δεσποτικὸν δῖον* (1324 a 36 καὶ 1324 b 3 ἐπ.), καὶ ἄλλοι προτιμοῦν ἓνα δικαιότερο τρόπο ρυθμίσεως τῶν σχέσεων μὲ τοὺς ξένους λαοὺς, πὺν εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ ἀδικία, ἀλλ' ἀποτελεῖ ἐμπόδιο στὴν εὐημερία (1324 a 38 *πολιτικῶς δὲ τὸ μὲν ἀδικον οὐκ ἔχειν, ἐμπόδιον δὲ ἔχειν τῇ περὶ αὐτὸν εὐημερίᾳ*). Ἐπίσης ζωηρὲς διαφωνίες γεννιοῦνται στὸ πρόβλημα τῆς μορφῆς τοῦ πολιτεύματος (στὸ ἂν δηλαδὴ οἱ πολῖτες θὰ συμμετέχουν πλήρως, λιγότερο ἢ καθόλου στὴ διοίκηση τῆς πολιτείας),



πρόβλημα πού τὰ ἐκάστοτε μέλη τῆς κοινωνίας ἐπιχειροῦν νὰ τὸ λύσουν μὲ διαφορετικοὺς τρόπους ζωῆς καὶ πολιτεύματα: 1328 a 42 - 1328 b 1 ἐπ.: ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τοὺς τε δίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.

β) Μιὰ ἄλλη πολὺ γνωστὴ παρέκκλιση ὀφείλεται στὴ διάκριση τῶν ἀτόμων βάσει τῆς (κοινωνιολογικῆς) κατηγορίας τοῦ φίλου καὶ τοῦ ἐχθροῦ. Βάσει τῆς διακρίσεως αὐτῆς οἱ ἠθικοὶ κανόνες τοῦ σεβασμοῦ τοῦ προσώπου καὶ τῆς παρουσίας τοῦ ἄλλου (πού τηροῦνται στὶς σχέσεις μεταξὺ ἀτόμων τῆς ἴδιας ομάδας) δὲν τηροῦνται στὶς σχέσεις μὲ μέλη μιᾶς ἐχθρικῆς ομάδας. Μάλιστα τὰ μέλη κάθε ομάδας διδάσκονται, ἤδη ἀπὸ τὴν παιδική τους ἡλικία, νὰ τρέφουν μίσος πρὸς τὰ μέλη μιᾶς ἐχθρικῆς ομάδας καὶ παροτρύνονται σὲ μιὰ «διευθυνόμενη ἐπιθετικότητα» (*agressivité dirigée*), δηλαδή στὴν τέλεση ἐγκληματικῶν πράξεων (δολοφονιῶν, λεηλασιῶν) εἰς βάρος τῶν μελῶν τῆς ἐχθρικῆς ομάδας. Τὸ φαινόμενο αὐτό¹²⁰, πού παρατηρεῖται καὶ στὴν εἰρηνική, ἀλλὰ ἰδίως στὶς πολεμικὲς περιόδους, ἀποτελεῖ μιὰ ἐκδήλωση τῆς λεγόμενης «ξеноφοβίας»¹²¹ ἢ ἑτεροφοβίας» (*hétérophobie*) καὶ ἔχει εὐρύτατη διάδοση, τόσο στὴν ἀρχαιότητα, ὅσον καὶ στὴ σύγχρονη ἐποχή. Μάλιστα στὸν αἰῶνα μας ἀπέκτησε τελευταῖα μιὰ τρομακτικὴ καὶ ἀποτρόπαια ἑκταση. Παραδείγματα: ἡ συστηματικὴ γενοκτονία ἀπὸ τοὺς Τούρκους τῶν Ἀρμενίων τὸ 1915 καὶ τοῦ μικρασιατικοῦ ἐλληνισμοῦ τὸ 1922, ἡ ἐξόντωση ἑκατομμυρίων Ἰσραελίων ἀπὸ τὸ χιτλερικό καθεστὸς κατὰ τὸν Β' παγκόσμιον πόλεμον κλπ.

γ) Στὸ Ε' βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν* ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιχείρησε μιὰ εὐρεία ἀνάπτυξη τῶν καθολικῶν καὶ τῶν περιστάσιακῶν αἰτίων στὰ ὁποῖα ὀφείλονται οἱ ἐπαναστάσεις, τὰ στασιαστικὰ κινήματα καὶ οἱ κοινωνικὲς μεταβολές¹²². Κατὰ τὴ βαθύτερη σκέψη τοῦ φιλοσόφου γενικὸ αἷτιο τῶν φαινομένων αὐτῶν εἶναι, ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρά, ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου νὰ συλλάβει καὶ νὰ ἀποδεχθεῖ τὴν ἀντικειμενικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη, τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι εἶναι κακοὶ κριτὲς

120. Ὁ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, *Πολιτικά*, VII, 1324 b 5 ἐπ., ἀναφέρει σχετικὰ, τόσο τοὺς νόμους καὶ τὴν παιδεία τῆς Σπάρτης καὶ τῆς Κρήτης, πού ἀπέβλεπαν σὲ πολεμικοὺς σκοποὺς («πρὸς τοὺς πολέμους συντέτακται σχεδὸν ἢ τε παιδεία καὶ τὸ τῶν νόμων πλῆθος»), ὅσο καὶ τὰ ἔθιμα διαφόρων λαῶν (Καρχηδονίων, Σκυθῶν, Ἰθίων κλπ.), οἱ ὁποῖοι τιμοῦσαν τοὺς πολεμιστὲς πού εἶχαν φονεύσει πολλοὺς ἐχθροὺς.

121. Γιὰ τὴν ψυχαναλυτικὴ ἀνάλυση τοῦ φαινομένου τῆς ξеноφοβίας, τῆς ἑτεροφοβίας καὶ τῆς διευθυνόμενης ἐπιθετικότητος, πού συντελεῖ στὴν ἐδραίωση τῆς συνοχῆς τῆς ομάδας καὶ στὴν ἐκτόνωση τῶν συναισθημάτων τῆς μειονεκτικότητάς της, βλ. G. BOUTHOU, *Traité de sociologie*, 2^e partie (1954) σσ. 207-210.

122. Γιὰ τὰ καθολικὰ αἷτια τῶν ἐπαναστάσεων καὶ πολιτειακῶν μεταβολῶν βλ. ΑΡΙΣΤ. *Πολιτικά*, Ε', 1301 a 25 ἐπ. καὶ 1302 a 22 ἐπ. καὶ γιὰ τὰ περιστάσιακὰ αἷτια, αὐτόθι 1302 b 2 ἐπ.



για τις δικές τους υποθέσεις (*Πολιτικά*, Γ', 1280 a 14 επ., *σχεδὸν δ' οἱ πλείστοι φαῦλοι κριταὶ περὶ τῶν οἰκείων*), καὶ συνεπῶς ἡ ὑποκειμενικὴ ἀντίληψη κάθε ἀτόμου για τὸ δίκαιό του εἶναι ἐσφαλμένη. Ὁ Σταγίριτης, ἀφοῦ ἐκθέσει ὅτι τὰ κοινωνικὰ ἀγαθὰ για τὰ ὁποῖα διεξάγονται οἱ κοινωνικοὶ ἀγῶνες εἶναι «τὸ κέρδος» (ἡ ἀπόκτηση πλούτου) καὶ ἡ «τιμὴ» (τὰ κυβερνητικὰ καὶ λοιπὰ ἀξιώματα) καὶ ὅτι οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι ἐπιδιώκουν τὸν πλοῦτο καὶ οἱ λιγότεροι (οἱ *χαρίεντες*) τὰ τιμητικὰ ἀξιώματα, τονίζει ὅτι τὰ ἄτομα καὶ οἱ κοινωνικὲς ὁμάδες ὑπερεκτιμοῦν τὴν προσωπικὴ ἀξία τῆς συμβολῆς τους στὴν κοινωνικὴ ζωὴ καὶ ἔχουν τὸ συναίσθημα ὅτι τὸ μερίδιό τους στὸν πλοῦτο ἢ στὰ τιμητικὰ ἀξιώματα δὲν εἶναι ἀνάλογο μὲ τὴν ἀξία τῆς συμβολῆς τους αὐτῆς¹²³.

Ἔτσι στὰ μέλη τῆς ἀνταγωνιστικῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἡγετικῆς ὁμάδας τῆς (*élite*) γεννιέται τὸ συναίσθημα ὅτι εἶναι θύματα προσωπικῆς ἀδικίας, μειώσεως καὶ ἀποστερήσεως (*frustration*), δηλαδή ἓνα βαθὺ αἶσθημα δυσαρέσκειας, πὺν βρίσκει πρόσφορο ἔδαφος για περαιτέρω ἀνάπτυξη σὲ δύο ψυχο-κοινωνιολογικὲς τάσεις τοῦ ἀνθρώπου, στὴν τάση πρὸς ἀπόκτηση πλούτου, πὺν εἶναι, ὅπως λέγει ὁ Ἀριστοτέλης, ἀπεριόριστη¹²⁴, καὶ στὴν τάση πρὸς κοινωνικὴ ἀναγνώριση καὶ ἀνάδειξη. Οἱ δύο αὐτὲς τάσεις, πὺν ὅταν ξεπερνοῦν τὰ κοινωνικῶς δεκτὰ ὅρια χαρακτηρίζονται ὡς πάθη τῆς πλεονεξίας καὶ τῆς φιλοδοξίας, ἀποτελοῦν ἀσφαλῶς ἀπὸ μιὰ πλευρὰ παράγοντες πρὸς τὴν ἀνάπτυξη, γιατί συντελοῦν καὶ οἱ δύο στὴν τεχνο-οικονομικὴ πρόοδο (ἰδίως ἡ πρώτη) καὶ στὴν πρόοδο τοῦ πνευματικοῦ πολιτισμοῦ (ἰδίως ἡ δεύτερη), ὅπως ἤδη διέγινωσεν πολὺ ὀρθά ὁ Hegel μὲ τὴν περίφημη θεωρία του τῆς «πανουργίας τοῦ πνεύματος». Ἀπὸ τὴν ἀντίθετη ὁμως ἄποψη οἱ ἴδιες αὐτὲς τάσεις δημιουργοῦν μιὰ τροχοπέδη, ἓνα ἐμπόδιο πὺν συσκοτίζει τὸ λογικὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸν παρεμποδίζει νὰ ἀντιληφθεῖ καὶ ἐπιδιώξει τὸ μακροπρόθεσμο συμφέρον του, πὺν εἶναι τὸ κοινὸ συμφέρον τῆς ἀνθρωπότητος. Μὲ ἄλλες λέξεις, ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτή, οἱ δύο αὐτὲς τάσεις ἀποτελοῦν ἡμι-λογικὰ ἢ ἀνορθολογικὰ κίνητρα, πὺν ὠθοῦν τὸν ἄνθρωπο σὲ σκληρὲς συγκρούσεις στὸ ἐσωτερικὸ τῆς κοινωνίας μεταξὺ τῶν κοινωνικῶν ὁμάδων καὶ τάξεων, καὶ σὲ διεθνεῖς καταστρεπτικοὺς πολέμους καὶ συμφορὲς, πὺν προκαλοῦν μεγάλες παρεκκλίσεις καὶ ὀπισθοδρομήσεις ἀπὸ τοὺς λογικοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορίας.

III. *Πόρισμα*. Ἀπὸ ὅσα ἀναπτύξαμε πιὸ πάνω συνάγεται ὅτι, κατὰ

123. Μιὰ εὐρύτερη ἀνάπτυξη τοῦ θέματος αὐτοῦ βλ. στὴ μελέτη μου, «Οἱ αἰτίες τῶν ἐπαναστάσεων, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη», στὰ *Πρακτικὰ τοῦ Παγκόσμιου Συνεδρίου Ἀριστοτέλης*, τόμ. Δ' (1983) σ. 319 επ. καὶ στὴ διατριβὴ τοῦ G. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris 1978.

124. Βλ. ΑΡΙΣΤ. *Πολιτικά*, Β', 1267 b 4: «ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἥς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν». Βλ. ἐπίσης ΠΛΑΤΩΝΟΣ, *Νόμοι*, Θ', 870 a καὶ ΙΑ' 918 d.



τὸν Ἀριστοτέλη, βασικοὶ στόχοι ποὺ ἐπιδιώκει κάθε κοινωνία στὸν πρακτικὸ δίο εἶναι ἡ καλύτερη διαβίωση τῶν μελῶν της, ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ τὰ ἀντικειμενικὰ δεδομένα τῆς ἱστορικῆς πραγματικότητας στὰ πλαίσια τοῦ μακροπρόθεσμου γενικοῦ συμφέροντος. Ἐπίσης ὅτι οἱ στόχοι αὐτοὶ ἔχουν περιεχόμενο ἀόριστο καὶ συνεχῶς μεταβαλλόμενο καὶ ὅτι ἡ ἱστορία ἀποτελεῖ ἓνα ἀδιάκοπο πειραματισμό, μιὰ συνεχῆ προσπάθεια προσεγγίσεώς τους. Γιὰ νὰ πραγματοποιηθοῦν οἱ στόχοι αὐτοὶ ὑπάρχουν δύο δρόμοι, ἡ σύγκρουση καὶ ἡ συνεργασία. Λόγω τῶν ἀνεπαρκῶν γνώσεων τοῦ ἀνθρώπου, τῶν προλήψεων καὶ τῶν παθῶν του οἱ κοινωνικὲς ομάδες καὶ οἱ λαοὶ πίστευαν ἐπὶ μακροὺς αἰῶνες ὅτι ὁ μοναδικὸς τρόπος γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῶν στόχων αὐτῶν ἦταν ἡ σύγκρουση καὶ ὁ πόλεμος, μὲ σκοπὸ τὴν ἐξόντωση τοῦ ἀντιπάλου καὶ τὴν οἰκαιοποίηση (ἀρπαγή) τοῦ πλούτου καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιτευγμάτων του. Χάρη ὅμως στὴν πρόοδο τοῦ πολιτισμοῦ, τὴν ἀλληλογνωριμία τῶν λαῶν, καὶ ἰδίως χάρις σὲς ὀδυνηρὲς ἐμπειρίες ἀπὸ τοὺς καταστρεπτικὸς πολέμους, ὁ ἄνθρωπος ἄρχισε νὰ ἀντιλαμβάνεται ὅτι ἡ συνεργασία καὶ ὁ συντονισμὸς τῶν προσπαθειῶν ἔχουν ὠφελιμότερα ἀποτελέσματα ἀπὸ ἐκεῖνα τῆς συγκρούσεως. Ἔτσι κατὰ τὴν πορεία τῆς ἱστορίας ἄρχισε σιγά - σιγά νὰ διεισδύει στὸ πνεῦμα τῶν λαῶν μιὰ νέα ἀντίληψη, ἓνα καινούργιο ἰδεολογικὸ ρεῦμα ποὺ ἐπισήμαινε τὴν ὑπαρξὴ τῶν κοινῶν συμφερόντων μεταξὺ τῶν λαῶν καὶ ἐπρόβαλλε γιὰ κάθε λαὸ τὴν ἀνάγκη νὰ ἐπιδιώκει, παρὰλληλα μὲ τὴν ἱκανοποίηση τοῦ ὁποῦτοῦ ἰδιαίτερου συμφέροντός του, ποὺ ἀποτελεῖ δέσφα τὴν κύρια μέριμνά του, καὶ τὴν προσώθηση τῶν κοινῶν αὐτῶν συμφερόντων, ἡ ὁποία σὲ τελευταία ἀνάλυση εἶναι πρὸς ὄφελος ὅλων τῶν συνεργαζομένων.

Ἡ βαθμιαία διάδοση τῆς ἀντιλήψεως αὐτῆς εἶχε σημαντικὲς ἐπιπτώσεις, τόσο στὴν ἐσωτερικὴ, ὅσο καὶ στὴ διεθνή ζωὴ. Τέτοιες ἐπιπτώσεις, γενικὰ γνωστὲς, εἶναι στὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ κάθε χώρας ἡ συνένωση τῶν ἄλλοτε ἀνταγωνιζόμενων ἀτόμων ἢ ομάδων σὲ εὐρύτερες ὁργανώσεις (συνεταιρισμοὺς, συνδικάτα, τράστ κλπ.), στὴ διεθνή ζωὴ ἡ ἔνωση πολλῶν αὐτόνομων πόλεων ἢ ἐπαρχιῶν σὲ μικρὰ κράτη, στὴ συνέχεια ἡ ἔνωση τῶν μικρῶν αὐτῶν κρατῶν στὰ μεγάλα σύγχρονα ἐθνικὰ κράτη καὶ κατὰ τὸν παρόντα αἰῶνα ἡ σύμπληξη ἰσχυρῶν συμμαχιῶν, ἡ ἴδρυση μεγάλων διεθνῶν ὁργανισμῶν (ὅπως ὁ Ο.Η.Ε. ἢ Ε.Ο.Κ. κλπ.). Ἐπίσης ἡ συνειδητοποίηση ἑνὸς παρόμοιου κοινῶν συμφέροντος τῆς ἀνθρωπότητας ὀδήγησε στὴ διεύρυνση τῆς διεθνοῦς συνεργασίας σὲ πολυάριθμους τομεῖς τῆς πνευματικῆς καὶ κοινωνικῆς ζωῆς, στὴν τόνωση τοῦ διεθνοῦς ἐμπορίου, τοῦ τουρισμοῦ κλπ., ἀλλὰ καὶ στὴ διεθνή ἀναγνώριση τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν βασικῶν ἐλευθεριῶν ὑπὲρ ὅλων τῶν ἀνθρώπων, ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸ φύλο, τὴ φυλὴ, τὸ χρῶμα, τὴ θρησκεία κλπ.

Συμπληρώνοντας, λοιπόν, τὶς προαναφερθεῖσες θέσεις τοῦ Ἀριστοτέλη, ἐν ὄψει τῶν πορισμάτων τῶν νεότερων ἱστορικῶν ἐξελίξεων, μπορούμε



να ἐλπίζουμε ὅτι ἡ συνειδητοποίηση ἀπὸ τοὺς λαοὺς τῶν κοινῶν συμφερόντων ποὺ τοὺς συνδέουν —ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ συνέπεια καὶ ἐκδήλωση τῆς προϊούσας ἐκλογικεύσεως τῆς νομικῆς καὶ οἰκονομικῆς ζωῆς (Max Weber¹²⁵)— θὰ συντελέσει στὴ διεύρυνση τοῦ πνεύματος τῆς διεθνοῦς ἀλληλεγγύης καὶ συνεργασίας, καὶ μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει στὴν πραγματοποίηση τοῦ ιδεώδους τῆς διαρκοῦς διεθνοῦς εἰρήνης, ποὺ ὁραματίσθηκε πρὶν ἀπὸ δύο περίπου αἰῶνες ὁ Kant καὶ στὴν ἐποχὴ μας πολλοὶ στοχαστές.

§ 16. *Ἐκτίμηση τῆς ἀξίας τῆς θεωρίας τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τὴ σύγχρονη ἐποχὴ.* Οἱ προαναφερθεῖσες ιδέες τοῦ Ἀριστοτέλη γιὰ τοὺς σκοποὺς τῆς κοινωνίας καὶ τῆς ἱστορίας, ὅπως τὶς ἐρμηνεύσαμε πιὸ πάνω, ἀποτελοῦν ἀναμφίβολα μιὰ σημαντικὴ συμβολὴ στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας καὶ εἶναι εὐστοχότερες ἀπὸ πολλὲς ἀντίστοιχες θεωρίες νεότερων ἢ παλαιότερων φιλοσόφων γιὰ δύο κυρίως λόγους:

Πρῶτον, γιατί, ὅπως ἀναφέραμε (άνωτ. §§7 καὶ 8), ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὴν ἐπίδραση τῆς ἰουδαϊο-χριστιανικῆς ἐσχατολογίας, καὶ ἔτσι δὲν ἐπιδόθηκε σὲ προφητείες γιὰ τὸ μέλλον καὶ τὸν ἐσχατοσκοπὸ τῆς ἱστορίας (ὅπως ἔπραξαν παλαιότερα ὁ Αὐγουστίνος καὶ ὁ Bossuet καὶ τὸν περασμένο αἰῶνα ὁ Hegel καὶ ὁ Marx). Πράγματι κατὰ τὴ βαθύτερη σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη δὲν ὑπάρχει προκαθορισμένος σκοπὸς τῆς ἱστορίας, δὲν ὑπάρχει μιὰ προκαθορισμένη κοινωνικὴ ἀρμονία καὶ εὐημερία (ὅπως πίστευαν φιλελεύθεροὶ οἰκονομολόγοι), ἀλλὰ ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία ἀποτελεῖ ἓνα συνεχὴ πειραματισμὸ καὶ σὲ κάθε σταθμὸ τῆς ἀρχίζει ἓνα καινούργιο ξεκίνημα, μιὰ ἀναθεώρηση τῶν ἀξιῶν, μιὰ ἀναζήτησι τοῦ καλύτερου.

Δεύτερον, γιατί ὁ Ἀριστοτέλης κατὰ τὴν ἐρμηνεία τῶν σκοπῶν τῆς κοινωνικῆς συμβιώσεως ποὺ συμπιπτουν, ὅπως εἶπαμε, μὲ τοὺς σκοποὺς τῆς ἱστορικῆς ζωῆς, ἀποφεύγει τὴν ὑπερβολικὴ καὶ ἀνεδαφικὴ ἀποψη τοῦ Kant ὅτι ὁ Λόγος δόθηκε στὸν ἄνθρωπο, ὄχι γιὰ νὰ ἐπιδιώξει τὴν εὐτυχία του, ἀλλὰ γιὰ νὰ δημιουργήσῃ μιὰ ἀγαθὴ θέλησι¹²⁶, ἐπίσης δὲν προσφεύγει στὴ Φύσι ἢ στὴν Πρόνοια (ὅπως ἔκαμε ὁ Kant, βλ. άνωτ. §11, Α 6')

125. Βλ. MAX WEBER, *Rechtssoziologie*, Neuwied (Luchterhand Verlag), 1960 σσ. 196 καὶ 278 ἐπ., πρὸβλ. J. FREUND, *La rationalisation du droit selon Max Weber*, στὰ *Archives de Philosophie du droit*, 28 (1978) σ. 69 ἐπ.

126. Ἡ ἀποψη αὐτὴ τοῦ Kant εἶναι προφανῶς ὑπερβολικὴ (ἀποτελεῖ μᾶλλον μιὰ ρητορικὴ ἐκφραση), γιατί παραδλέπει ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν θὰ μπορούσε μόνο μὲ τὸ ἐνστικτο καὶ χωρὶς τὴ βοήθεια τοῦ Λόγου νὰ προσεγγίσει στὴν εὐτυχία, καὶ συγκεκριμένα ὅτι δὲν θὰ ἦταν δυνατό νὰ ἐπιτύχει τὴ μείωσι τοῦ μόχθου του (ποὺ πέτυχε μὲ τὶς ἐφευρέσεις τῶν μηχανῶν), οὔτε τὴ μείωσι τοῦ πόνου (ποὺ πραγματοποιήθηκε μὲ τὶς προόδους τῆς ἱατρικῆς).

ούτε στη μεταφυσική έννοια του Πνεύματος και του Λόγου (όπως ο Hegel, βλ. άνωτ. §11 Α δ'), αλλά στηρίζεται σε κοινωνικο-ψυχολογικές παρατηρήσεις, που προκύπτουν από την κοινωνική φύση του ανθρώπου και από τα δεδομένα της ιστορικής πραγματικότητας. Έτσι με την προεκτεθείσα θεωρία του ο Άριστοτέλης επισημαίνει το νόημα της όλης ιστορίας και της όλης δραστηριότητας του ανθρώπου και εξαιρεί τους διαρκείς ήθικους και υλικούς στόχους της ευζωίας και του κοινού συμφέροντος, στους όποιους αποβλέπει ή κοινωνική και ιστορική ζωή. Στην επιδίωξη των στόχων αυτών και στην επινοητικότητα του ανθρώπου όφείλονται οι συνεχείς βελτιώσεις, τόσο στον τομέα του υλικού πολιτισμού (π.χ. οι τεχνολογικές τελειοποιήσεις), όσο και στον πνευματικό τομέα (π.χ. οι μεταρρυθμίσεις της νομοθεσίας), που επικρατούν στην πράξη με τη συναίνεση (consensus) των λαών, ή όποια σχηματίζεται σήμερα με πολύ μεγάλη ταχύτητα χάρη στα μαζικά μέσα ενημερώσεως και τον ισχυρό κοινωνιολογικό νόμο της μιμήσεως. Η έν λόγω, λοιπόν, θεωρία του Σταγίριτη διατηρεί πάντα την αξία της, τόσο για την έρμηνεία του παρελθόντος, όσο και για την κατανόηση της σύγχρονης πραγματικότητας. Ειδικότερα σημειώνουμε τα εξής:

Α) Η ιστορία δεν διαμορφώνεται μόνο από τη βούληση και τις προθέσεις των ανθρώπων, αλλά και από πολλούς άλλους παράγοντες (γεωγραφικούς, κλιματολογικούς, βιολογικούς, ιστορικούς κλπ.), αλλά ακόμα και από τον παράγοντα της τύχης, ό οποίος ανάλογα με τις περιστάσεις τότε εύνοει και τότε ματαιώνει τα σχέδια και τις επιδιώξεις των ανθρώπων. Πάντως αποφασιστικό ρόλο στην πορεία της ιστορίας διαδραματίζουν ή συμπεριφορά του ανθρώπου και οι αποφάσεις που κάθε φορά λαμβάνει για να αντιμετωπίσει τα προβλήματα της ζωής, έμπνεόμενος είτε από ένα άμεσο και στενόκαρδο συμφέρον, είτε από το γενικότερο συμφέρον, χωρίς ποτέ να αποθαρρύνεται από τις άποτυχίες και τις όδυνηρές συνέπειες των πειραματισμών του. Όπως παρατηρεί εύστοχα ένας σύγχρονος συγγραφέας¹²⁷, «αν μπορεί να θαυμάσει κανείς κάτι στην παγκόσμια ιστορία, είναι ή δύναμη, ή καρτερία, ή επιμέλεια με την όποια ή ανθρωπότητα αναστηκώνεται και πάλι μετά από όλες τις ζημιές, τις καταστροφές και τα τραύματα» (για να συνεχίσει, προσθέτουμε, τους αγώνες και τους πειραματισμούς της για ένα καλύτερο μέλλον).

Κατά τον άγώνα του αυτόν για την απόκτηση της καλύτερης διαδιώσεώς του ό άνθρωπος προσπάθησε να έναρμονίσει τις απαιτήσεις της λογικής με τις ήμι-λογικές τάσεις της πλεονεξίας και της άμετρης

127. Βλ. ΛΕΒΙΤ (LÖWITZ), 'Από τον Χέγκελ στο Νίτσε, τόμ. Α' (μετάφρ. Γεωργ. Άποστολοπούλου), έκδ. «Γνώση», 1987, σ. 358.



φιλοδοξίας του και κατόρθωσε μετά από πολλές περιπέτειες να φθάσει στο σημερινό ύψηλο επίπεδο του υλικού και πνευματικού πολιτισμού, ό οποίος, παράλληλα με τις ευεργετικές συνέπειες για τη βελτίωση της όλης ζωής του, γέννησε και πολλές δυσμενείς επιπτώσεις, εκθέτοντας την ανθρωπότητα στους μεγάλους και πολύ γνωστούς κινδύνους που απειλούν την ύπαρξή της, π.χ. από τη ρύπανση του περιβάλλοντος, την υπέρμετρη εκμετάλλευση της φύσης, τον έξωφρενικό ανταγωνισμό των έξοπλισμών, και προπαντός από την ένδεχόμενη χρησιμοποίηση της πυρηνικής ενέργειας σ' ένα παγκόσμιο πόλεμο.

Β) Τώρα ό άνθρωπος βρίσκεται σ' ένα σταυροδρόμι και από την όλη στάση του εξαρτάται ή τύχη της ανθρωπότητας και του πολιτισμού. Ή έμπειρία, που έχει συσσωρεύσει από τις ταλαιπωρίες και τις δοκιμασίες των συνεχών συγκρούσεων και πολέμων, οί γνώσεις που έχει αποκτήσει από την επικοινωνία και τη γνωριμία με τους άλλους λαούς, του επιτρέπουν να αντιληφθεί και να συνειδητοποιήσει δύο πράγματα.

Πρώτον, ότι ή μείωση του μόχθου και του πόνου (δηλαδή μιá από τις πιό σημαντικές πλευρές της ευτυχίας) αποτελεί ένα κοινό πόθο για όλους τους λαούς, ότι ό μεγαλύτερος πόνος και ή όδυνη που απειλούν την ανθρωπότητα προέρχονται από τη μίστιγα του πολέμου και από τον αχαλίνωτο ανταγωνισμό μεταξύ των λαών και ότι για να αποτραπουν ό πόνος αυτός και οί συμφορές είναι ανάγκη ή μίστιγα αυτή να αντικατασταθεί από τη διάθεση της ειλικρινούς διεθνούς συνεργασίας, από την ευγενική άμιλλα και από τό αίσθημα της συναντιλήψεως για τις ανάγκες και τå ευλόγα συμφέροντα όλων των λαών.

Δεύτερον, ότι για τη συνέχιση της άνοδικής πορείας του πολιτισμού επιβάλλεται ό άνθρωπος να ρυθμίζει την όλη δραστηριότητά του και τόν όλο βίο του με βαθύ αίσθημα κοινωνικής ευθύνης και αλληλεγγύης, αποβλέποντας στην έξυπνρήτηση, όχι του άμεσου συμφέροντος του παρόντος, αλλά του μακροπρόθεσμου συμφέροντος του μέλλοντος και των μελλοντικών γενεών, ατενίζοντας δηλαδή, όπως θα έλεγε ό 'Αριστοτέλης, «είς άπαντα τόν βίον» της ανθρωπότητας (βλ. άνωτ. §15, I, γ').

Γεώργιος ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ-ΝΟΥΑΡΟΣ
(Μέλος της 'Ακαδημίας 'Αθηνών)



RÉFLEXIONS SUR LE SENS DE L'HISTOIRE (ESSAI)

Résumé

Le présent essai est divisé en trois parties: Dans la première partie on examine d'abord des questions philosophiques ayant trait au problème fondamental du sens de l'histoire et par la suite une série de problèmes méthodologiques concernant la méthode d'étude et d'interprétation des événements historiques.

L'investigation du sens de l'histoire comprend l'examen des questions suivantes: a) La marche de l'histoire est-elle un produit de la volonté de l'homme ou bien l'effet des forces surnaturelles de la Providence Divine ou du Destin? b) La nature humaine est-elle identique à tous les hommes et à toutes les époques historiques? c) est-il possible de connaître l'histoire *réelle* de l'humanité ou cela est impossible, comme il est affirmé par certains auteurs, notamment Popper?

La section concernant les problèmes méthodologiques comprend un exposé critique des théories suivantes: 1^o) De la théorie idéaliste et intuitionniste de Dilthey et de Collingwood suivant laquelle pour interpréter l'histoire on devrait reproduire les pensées (*rethinking*) et les motifs psychologiques des acteurs de l'histoire (chefs politiques ou militaires). 2^o) De la théorie positiviste selon laquelle, pour interpréter chaque événement historique on doit le placer dans le milieu social et culturel où il s'est présenté. 3^o) De la théorie de *covering laws* de Hempel qui constitue une variation pourtant excessive de la théorie positiviste. 4^o) Des thèses de l'école française des «Annales» ou de la *Nouvelle histoire* (de Marc Bloch, L. Febvre, F. Braudel etc.), qui a combattu de façon exagérée l'histoire événementielle, mais a aussi préconisé «l'histoire de longue durée» (F. Braudel) et a promu les recherches historiques sur plusieurs secteurs de la vie sociale, mettant en valeur les conquêtes des sciences modernes de l'homme. On examine également des idées pareilles des promoteurs de l'histoire comparative, pour qui la comparaison historique doit porter non pas sur la marche des événements (*Verlaufsvergleich*), mais surtout sur les structures (*Strukturenvergleich*), afin de contribuer à un éclaircissement du problème du sens de l'histoire.

Deuxième partie. Dans cette partie, consacrée à un examen critique de principales théories philosophiques ou sociologiques sur le sens ou le but de l'histoire, on commence par une revue des idées des auteurs de l'antiquité grecque (Platon, Aristote, Thucydide, Polybe etc.), qui, libres de l'eschatologie judéo-chrétienne ont exposé des vues réalistes et pertinentes sur la



nature de l'homme et les buts de la Cité. On passe ensuite aux théories des penseurs de l'ère chrétienne qui, étant plus ou moins influencés par l'eschatologie précitée, s'appliquent à prédire l'évolution future et le but final de l'humanité.

Ces théories sont classées en trois groupes: 1^o) Les théories des Pères de l'Eglise et des théologiens (Augustin, Bossuet etc.), qui croient à l'existence d'un plan secret de l'histoire conçu par Dieu et se dirigeant vers l'accomplissement du but final du Monde. 2^o) Les théories des auteurs du 18^e siècle et des siècles suivants inspirées d'une tendance libérale (Vico, Condorcet, Kant, Herder, Hegel, Comte, Toynbee), ou socialiste (Marx et Engels). Suivant ces théories le but final de l'histoire serait: la fraternité de tous les peuples (Condorcet), la paix perpétuelle (Kant), l'auto-conscience de la liberté (Hegel), le triomphe d'une religion universelle (Toynbee), la société sans classes et le communisme (Marx, Engels etc.). 3^o) Les théories contraires des auteurs du 20^e siècle (Spengler, Popper) qui nient l'existence d'un «sens de l'histoire» et critiquent vivement les illusions de «l'historicisme», les prophéties sur l'avenir et sur le destin de la société.

Troisième partie. L'auteur y expose certaines remarques synthétiques sur les théories citées à la 2^e partie et revient aux idées politiques d'Aristote sur le but de la Cité - État. Étant donné que la distinction entre la société civile (*bürgerliche Gesellschaft* de Hegel) et l'État était inconnue à l'antiquité, les idées d'Aristote sur le but de la Cité - État gardent toute leur valeur pour la question plus générale du but de la société et même de l'histoire. Cependant elles ont été méconnues par les auteurs modernes, qui, en général, ont concentré toute leur attention aux idées aristotéliennes concernant le but de la vie théorique, et ont laissé de côté celles qui concernent le but de la vie pratique.

On sait que selon Aristote la vie théorique (θεωρητικὸς βίος) d'un homme délivré de toute contingence extérieure (*Pol.* 1324 a 28 ἀπολελυμένος πάντων τῶν ἐκτός) est le bonheur suprême d'une vertu parfaite (*Eth. Nic.* 1177 a 1 et s., *Pol.* 1332 a 9 et s. etc.), tandis que le but de la vie pratique et politique d'une société est d'assurer à ses membres la possibilité de vivre paisiblement en commun (τὸ συζῆν) (suivant les règles élémentaires de la morale, de la justice et du commerce), ainsi que de «bien vivre» (τὸ εὖ ζῆν), conformément aux valeurs et aux conceptions morales dominantes dans chaque société (*Pol.* 1252 b 27 et s., 1278 b 20, 1280 b 38 etc.).

Cet objectif relatif et vague de «bien vivre» est fondé sur trois prémisses: 1^o) l'homme est «un animal politique» (*Pol.* 1253 a 3, *Eth. Nic.* 1169 b 18 etc.), c'est à dire un être social, qui doit restreindre ses tendances égoïstes au profit des nécessités de l'intérêt général. 2^o) la notion de «bien vivre» a un

contenu relatif qui, en raison des circonstances et de la mentalité de chaque peuple, vise à l'accumulation de la richesse, à la conquête des pays étrangers, à la gloire de la guerre, à l'établissement d'un régime despotique etc. (*Pol.* 1324 a 8, 36, 38, 1324 b 2 etc.). Il en résulte des conflits continuels entre les groupes sociaux et les peuples, et une poursuite et une expérimentation inlassables de divers modes de vie, des systèmes politiques et économiques (*Pol.* 1328 a 42 et s.: ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστος τοῦτο θηρεύοντες τοὺς τε βίους ἐτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας). 3^ο) Le but rationnel final de la société et de l'histoire tend vers la réalisation de l'intérêt général de l'humanité et de toutes les générations du présent et de l'avenir.

Aristote n'a pas manqué de signaler les déviations des buts rationnels de l'histoire, dues à la divergence d'opinions et des idéologies et aux rivalités entre les peuples, d'une part et d'autre part à l'insuffisance de la connaissance humaine, aux passions, préjugés, en général à la faiblesse de l'âme et de l'esprit humain.

À cause de ces faiblesses plusieurs peuples ont considéré comme meilleur moyen pour atteindre leur bien-être la guerre en vue de l'anéantissement de l'ennemi et de l'appropriation de ses biens. À l'époque actuelle, le progrès de la civilisation et la reconnaissance des conséquences néfastes de la guerre, ont conduit à la conscience de la valeur de la coopération internationale et de coordination des efforts entre les peuples.

On pourrait donc conclure en généralisant une idée aristotélicienne selon laquelle la société politique et l'humanité dans sa marche vers le progrès doit suivre la voie de l'intérêt général du présent et de la vie entière (εἰς ἅπαντα τὸν βίον, *Eth. Nic.* 1160 a 22).

G. MICHAELIDÈS-NOUAROS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

