

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΙΣ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΩΝ

Αὐγουστού Μπαγιόνα, *Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης στὴ
Φιλοσοφία τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ*, Θεσσαλονίκη 1974, 342 σελ.

Ἡ μελέτη αὐτὴ τοῦ καθηγητῆ Μπαγιόνα ἔχει ὡς μεθοδολογικὴ βάση τὴν ὑπόθεση ὅτι «ἡ θεμελιώδης ἐπιστήμη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ» (ὡς «πολιτισμὸς» ἐννοεῖται ἐδῶ ἓνα σύστημα ἀπὸ μορφές συλλογικῆς συμπεριφορᾶς ἢ κοινωνικοὺς τρόπους ἐπίλυσης προβλημάτων ποὺ παρουσιάζονται μέσα ἀπὸ τὴ φύση καὶ τὴ ζωὴ, σ. 7). Ἔτσι ἡ συνείδηση δὲν κάνει παρὰ νὰ ἀντιμετωπίζῃ ἱστορικὰ προβλήματα καὶ νὰ τὰ λύνῃ (ἢ μᾶλλον νὰ δοκιμάζῃ νὰ τὰ λύσῃ συνολικά. Ἡ προϋπόθεση αὐτὴ περιέχει, ὅπως εἶναι φανερό, τὸ μεθοδολογικὸ αἶτημα νὰ ἐξετάζωνται στὴν ἱστορικὴ τους συνάφεια, δηλαδὴ συγκεκριμένα, ὅλες οἱ μορφές συλλογικῆς συμπεριφορᾶς, ποὺ συνοψίζει ὁ ὅρος πολιτισμὸς ὡς «κοινωνικὸ ὅλικὸ φαινόμενο» (σύμφωνα μὲ μιὰ ἰδέα τοῦ Gurvitch). Ἄν καὶ πρόκειται γιὰ μιὰ γόνιμη ἰδέα, ὥστόσο αὐτὴ ὁδηγεῖ στὴν περήφανη σκέψη πὼς εἶναι δυνατό, μὲ τὴν ἱστορία καὶ ἰδίως μὲ τὴν ἱστορία τοῦ πολιτισμοῦ, νὰ βλέπωμε συνολικά τὰ προβλήματα ποὺ ἀντιμετωπίζομε καὶ νὰ ἀποσαφηνίζωμε πλέρια τὶς δυνατότητες ποὺ διαθέτομε γιὰ νὰ τὰ ἐπιλύσωμε. Εἶναι ἀλήθεια, ποὺ κατὰ τὸν συγγραφέα ἀντιλήφθηκαν οἱ φιλόσοφοι τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ (21). Τὶς δυσκολίες αὐτῆς τῆς θέσης τὶς συνειδητοποιοῦμε ἄμεσα στὴν πολιτικὴ, ὅπου συγκλίνουν οἱ συνέπειες ὅλων τῶν λειτουργιῶν τῆς ἱστορικῆς ζωῆς. Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ προβάλλεται ἡ «μεγάλῃ πολιτικῇ», ποὺ προϋποθέτει τὴν ἱστορία ὡς ὁλότητα, ἀντιμετωπίζει τὰ προβλήματα ὅλικά, μέσα στὴν ὅλῃ ἱστορικὴ τους συνάφεια, καὶ μὲ τὴν προοπτικὴ ἐνὸς μέλλοντος ποὺ εἶναι κιόλας ἐγγραμμένο μέσα στὸ παρόν. Στὰ πλαίσια τῆς ὁλότητος αὐτῆς τὰ προβλήματα θὰ μπορούσαν νὰ λυθοῦν ὅλα μαζί. Ἀπὸ τὴν ἄλλῃ μεριὰ προβάλλεται μιὰ «ταπεινὴ πολιτικῇ», ποὺ ἱκανοποιεῖται ἐφαρμόζοντας μιὰ ἀντίθετη στρατηγικὴ: νὰ λύνῃ προβλήματα ἓνα-ἓνα, ὑπομονετικά καὶ μὲ ἀλλεπάλληλες προσπάθειες - δοκιμές. Στὴν πραγματικότητα, βέβαια, δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ καμιὰ αὐθυπόστατη «μεγάλῃ πολιτικῇ» καὶ καμιὰ καθαρὴ «μικρὴ πολιτικῇ»: Ἡ πρώτη δὲν μπορεῖ νὰ ἀποφύγῃ περιστασιακὰ προβλήματα καὶ ἡ δεύτερη δὲν μπορεῖ νὰ ἀποφύγῃ τὸ πρόβλημα τοῦ ὅλου (πρβλ. τὴ συζήτηση τοῦ Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, 8 ἐπ. καὶ τὸ πρῶτο κεφάλαιο).

Ὁ συγγραφέας, ὥστόσο, ἔχει τὴν εὐκαιρία παρακάτω (συζητώντας τὸν ἀντιϊστορικὸ χαρακτήρα τῆς ἀναλυτικῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας καί, συγκεκριμένα, σχολιάζοντας τὴν ἄποψη τοῦ Danto, πὼς ἡ συνολικὴ θεώρηση τῆς ἱστορίας εἶναι ἀδύνατη) νὰ παρατηρήσῃ πὼς ὑπάρχει μιὰ συνολικὴ θεώρηση μὲ περιορισμένο νόημα («σὲ μιὰ ἐποχὴ τῆς ἱστορίας ἐνὸς ἔθνους ἢ σὲ μιὰ φάση τῆς ἐξέλιξης ἐνὸς πολιτισμοῦ ἢ ἀκόμη καὶ σὲ μιὰ φάση τῆς πολιτειακῆς ἐξέλιξης μιᾶς κοινωνίας» 26). Ὁ συγγραφέας, ἐξ ἄλλου, πά-



νω σὲ μιὰ ἄλλη παρατήρηση τοῦ Danto, πὼς κατηγορίες ὅπως «ἐξέλιξη», «μεταβολή», «αἰτία», «ἀντίφαση» κ.ἄ. εἶναι ἀσαφεῖς ἢ διφορούμενες, παρατηρεῖ ὅτι τέτοιες κατηγορίες «εἶναι δυνατό νὰ ἀποσαφηνισθοῦν ἀπὸ τὴν ἐφαρμογή τους σὲ μιὰ συγκεκριμένη περίοδο. Ἡ ἐγελειανὴ διαλεκτικὴ λ.χ. καὶ εἰδικότερα ἡ κατηγορία τῆς ἀντίφασης μπορεῖ νὰ φαίνεται ἀσαφής. Ἀποσαφηνίζεται ὅμως, ἂν ἐφαρμοστῇ στὴ δεκαετία ποὺ προηγήθηκε ἀπὸ τὴ Γαλλικὴ ἐπανάσταση» (26). Γιὰ τὸ ζήτημα τῆς ὁλότητας καὶ τοῦ «ὀλισμοῦ» στὴ μεθοδολογία τῆς ἱστορίας καὶ τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν γενικὰ θὰ μπορούσε νὰ ἀποτελέσει γόνιμη, ὅπως νομίζω, ἀφετηρία συζήτησης ἢ κριτικὴ τοῦ Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1972 (1961), 76 ἐπ. (κυρίως τὰ κεφάλαια 23 καὶ 24).

Στὸ πρῶτο κεφάλαιο (29-53) καταβάλλεται μιὰ προσπάθεια ἀνασυγκρότησης ὀρισμένων ἀπόψεων ἀρχαίων φιλοσόφων ποὺ ἐκφράζουν κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης, ὅπως τοῦ Δημοκρίτου, τοῦ Πρωταγόρα, τοῦ Πλάτωνος, τοῦ Ἀριστοτέλους καὶ τοῦ Ἐπικούρου. Ἀλλά, μιὰ καὶ ἡ συζήτηση ξεκινάει ἐδῶ μὲ τὴν ἄποψη τοῦ Collingwood, ποὺ ἀπλᾶ ἀναφέρεται, πὼς «ἡ ἀρχαία ἐλληνικὴ σκέψη νοεῖ καὶ ἐξηγεῖ τὸ πραγματικὸ μὲ στατικὲς κατηγορίες» (29), θὰ ἦταν ἴσως σκόπιμο νὰ συζητηθῇ ἡ περίπτωση τοῦ Ἡρακλείτου, ποὺ συνήθως εἶναι γνωστὸς γιὰ τὸν δυναμικὸ χαρακτήρα τῆς σκέψης του. Εἰδικὰ τὸ κεντρικὸ σημεῖο τῆς διδασκαλίας του, ἡ θεωρία τῆς καθολικῆς ροῆς, ποὺ δὲν εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τὸ σύνολο τῶν κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν ἐμπειριῶν τοῦ Ἡρακλείτου σὲ μιὰ ἐποχὴ μεγάλων ἱστορικῶν ἀλλαγῶν, θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθῇ ὡς μαρτυρία ἐνὸς φιλοσόφου ποὺ δίνει ἔκφραση σὲ μιὰ ὀλικὴ ἐμπειρία, τυπικὴ ἔκφραση ἱστορικῆς συνείδησης.

Ὁ συγγραφέας ἀναφέρει τὴν ἄποψη, στὴν ὁποία συγκλίνουν ὁ Λουκρήτιος καὶ ὁ Rousseau, πὼς ἡ συνεχὴς ἀνάπτυξη τῆς νόησης, ἡ ἱκανότητά της νὰ τελειοποιῇται ἀπεριόριστα, «ἐβλάψε ἠθικὰ τὸν ἄνθρωπο καὶ τὸν ἀπομάκρυνε ἀπὸ τὴν εὐδαιμονία ποὺ εἶχε ὅταν ἀκολουθοῦσε τὸν φυσικὸ τρόπο ζωῆς», καὶ παρατηρεῖ πὼς δὲν εἶναι δυνατό νὰ διχοτομῇται ἡ συνείδηση, νὰ δεχόμαστε π.χ. πὼς «ἡ προοδευτικὴ ἐξέλιξη τῆς πρακτικῆς νοημοσύνης ἢ καὶ τῆς θεωρητικῆς νόησης συνεπάγεται ὁπωσδήποτε ἀλλοίωση τῆς ἠθικῆς συνείδησης καὶ ἀλλοτρίωση τοῦ ἀνθρώπου» (52). Καὶ σὲ ἄλλη συνάφεια, μιλώντας γιὰ τὸν Condorcet καὶ γιὰ ἄλλους φιλοσόφους τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ, ὁ συγγραφέας τονίζει τὴν ἄποψή τους πὼς ἡ φωτισμένη νόηση εἶναι μία καὶ ἀδιαίρετη (192-93). Δὲν μπορούμε δηλαδὴ νὰ ἔχουμε «φωτισμὸ» τῆς θεωρητικῆς νόησης καὶ «συσκότιση» τῆς ἠθικῆς συνείδησης. Σήμερα ἀκόμα πιστεύουμε πὼς ἔχομε γίνει πολὺ ἐξυπνοὶ μὲ τὴ δημιουργία ἐκπληκτικοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ καὶ πὼς τὴν ἐξέλιξη αὐτὴ τὴν «πληρώνουμε» πολὺ ἀκριβὰ μὲ ἀνθρώπινες ἀξίες. Βλέποντας πὼς γινόμαστε ὅλο καὶ πιὸ ἐξυπνοὶ (κατασκευάζοντας π.χ. ὅλο καὶ πιὸ θαυμάσιες μηχανές), χωρὶς νὰ «συμβαδίζω» μαζί μὲ τὴν ἐξυπνάδα καὶ ἡ ἠθικότητά μας, φανταζόμαστε πὼς κάποια ἀσυνέπεια ὑπάρχει στὴν ἰδέα μας γιὰ τὴ μιὰ καὶ ἐνιαία συνείδηση. Ἄλλοτε πάλι παρατηροῦμε πὼς εἴμαστε πολὺ καλοὶ, ἀλλὰ ὀρισμένα κακὰ ὀφείλονται στὸ ὅτι δὲν εἴμαστε παράλληλα καὶ ἀρκετὰ ἐξυπνοὶ. Ἴσως θὰ ἦταν πιὸ κατάλληλη μιὰ σύνθετη ἄποψη, τῆς μορφῆς π.χ. πὼς ἡ συνείδηση εἶναι ἓνα μίγμα ἀπὸ καλοσύνη καὶ ἡλιθιότητα, ἐξυπνάδα καὶ



κακία, από παραπλανημένο ήθικὸ ἐνθουσιασμό καὶ διεστραμμένη νοημοσύνη.

Στὸ δεύτερο κεφάλαιο (54-80) ἐξετάζεται ἡ σχέση τοῦ χριστιανισμοῦ μὲ τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης στὸ γαλλικὸ διαφωτισμό. Ἡ διαπραγμάτευση τοῦ θέματος αὐτοῦ γίνεται ἀρχικὰ μὲ μιὰ ἐκθεση σχετικῶν ἀπόψεων τοῦ Jaspers (*Εἰσαγωγή στὴ Φιλοσοφία*, κεφ. 8 καὶ 9), τὶς ὁποῖες ὁ συγγραφέας βρίσκει ἐπιφανειακές. Ἐπίσης θεωρεῖ ὡς «καθαρά ὑποκειμενικὴ» τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης ὅπως τὴν ἐννοεῖ ὁ Jaspers, γιατί αὐτὸς «δὲν ἀποσαφηνίζει μὲ ποιά διαδικασία ἡ συνείδηση μπορεῖ νὰ δημιουργῇ πολιτισμὸ καὶ νὰ διαμορφώνεται ἀπ' αὐτὸν» (56). Ἴσως ἡ ἄποψη αὕτη γιὰ τὸν Jaspers θὰ μπορούσε νὰ σταθμιστῇ διαφορετικὰ μὲ βάση καὶ τὸ ἔργο του *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1956².

Στὸ τρίτο κεφάλαιο (81-131) προβάλλεται ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ἡ πεποίθηση πὼς ὁ στοχασμὸς τῆς Ἀναγέννησης στὸ σύνολό του εἶναι ξένος πρὸς αὐτὸ πὺν ὀνομάζεται θεωρία γιὰ τὴν ἱστορικότητα τῆς συνείδησης. Καὶ ὁ συγγραφέας παρατηρεῖ πὼς αὐτὸ συμβαίνει, γιατί τὴν ἐποχὴ αὕτη «ἐπικρατοῦν οἱ αἰσθητικὲς κατηγορίες σὲ πολὺ πῖο σημαντικὸ βαθμὸ ἀπὸ ὅ,τι οἱ καθαρὰ ἱστορικὲς» καὶ κατὰ τὸν Jacob Burckhardt ἡ πράξη σταθμίζεται σύμφωνα μὲ αἰσθητικὰ κριτήρια καὶ οἱ θεσμοὶ θεωροῦνται μὲ ὅρους ἔργων τέχνης· ἔτσι ἡ ἐποχὴ αὕτη εἶναι ἀναγέννηση τῶν τεχνῶν καὶ τῶν γραμμάτων καὶ ὄχι τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ἢ τῶν ἐπιστημῶν, ὅπως ἄλλωστε τὴν εἶδε καὶ ὁ d'Alembert (82). Ἡ ἰδέα τῆς ἱστορικότητας τῆς συνείδησης «ἀρχίζει νὰ παίρνει μορφή κατὰ τὰ τέλη τοῦ δέκατου ἔκτου καὶ τὶς ἀρχὲς τοῦ δέκατου ἑβδομοῦ αἰῶνα μὲ τὸν Montaigne καὶ τὸν Bacon» (82), πράγμα πὺν ὀφείλεται στὴν ἐπίδραση τοῦ χριστιανισμοῦ. Νομίζω πὼς ἡ ἀνιστορικότητα τοῦ πνεύματος τῆς Ἀναγέννησης ἔχει τονιστῇ ἐδῶ περισσότερο ἀπ' ὅ,τι ἔπρεπε. Θὰ ἔπρεπε ἴσως νὰ ἀντιμετωπιστῇ αὐτὸ πὺν θεωρεῖται ὡς τυπικὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ οὐμανισμοῦ τῆς Ἀναγέννησης, δηλαδὴ ἡ «ἱστορικὴ προοπτικὴ», κάτι ἀνάλογο μὲ τὴν ὀπτικὴ προοπτικὴ πὺν παρουσιάζεται στὴ ζωγραφικὴ τὴν ἴδια ἐποχὴ (βλ. N. Abbagnano, *Humanism: «The Encyclopedia of Philosophy»*, ἑκδ. P. Edwards, New York-London 1967).

Στὸ τέταρτο κεφάλαιο (132-157) ὁ συγγραφέας ἀρχίζει τὴν ἀνάλυσή του μὲ μιὰ προσπάθεια ἐξηγήσεως τοῦ συμβόλου τοῦ φωτεινοῦ. Ἡ δυνατότητα ἀμφισβήτησε πὺν προβάλλεται μεθοδολογικά, ἐξηγεῖται μὲ τὴν παρατήρηση πὼς «ἡ συμβολικὴ σκέψη ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τὴ χριστιανικὴ θεολογία, πὺν θεωρεῖται μὲ κάποια μονομέρεια ὅτι βρίσκεται σὲ ἀπόλυτη ἀντίθεση μὲ τὸ Γαλλικὸ Διαφωτισμό» (132). Τὸ φωτεινὸ εἶναι, μὲ βάση μιὰ ἀνάλυση τοῦ E. Sapir, πὺν ἀναφέρεται, «συνοπτικὸ» σύμβολο τῆς δυνατότητας τῆς νόησης νὰ ἀναπτυχθῇ καὶ νὰ «ἐνηλικιωθῇ». Πολὺ κατάλληλα ἡ συμβολικὴ τοῦ φωτεινοῦ ἀνάγεται ἤδη στὸν Πλάτωνα, ἂν καὶ θὰ ἦταν δυνατό νὰ ἀναχθῇ ἀκόμα παλιότερα, στὸν Παρμενίδη ὅπου ὁ δυαδισμὸς *φῶς-νὺξ* συνδέεται ἄμεσα μὲ τὶς δυνατότητες γνώσεως, μὲ τὴν αἴσθηση, τὴ σκέψη, τὴν ἀλήθεια καὶ τὴν ἄγνοια ἢ τὴν πλάνη, ἢ στὸν Πυθαγόρα μὲ τὸ *σύμβολον* «μὴ λέγειν ἄνευ φωτός» (W. Luther, *Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit*, «Archiv für Begriffsgeschichte» 10 (1966, 66). Καὶ ἐφ' ὅσον ἡ συμβολικὴ τοῦ φωτεινοῦ ἀνάγεται καὶ στὴν πλατωνικὴ παράδοση ὡς τοὺς πλατωνιστὲς τοῦ Cambridge (134-35), θὰ ἔπρεπε



ἴσως νὰ τονιστῇ ἰδιαίτερα ἡ λειτουργία τοῦ συμβόλου τοῦ φωτεινοῦ στὸν Πλωτίνο (W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957).

Ἡ συμβολικὴ τοῦ φωτεινοῦ ὑποβάλλει τὴν παράσταση μιᾶς συλλογικῆς ἀνθρώπινης συνείδησης ποὺ ἀναδύεται ὅλο καὶ πιὸ φωτεινὴ μέσα ἀπὸ τὸ σκοτάδι. Εἶναι μιὰ δυναμικὴ εἰκόνα, ποὺ ἐκφράζει παραστατικὰ τὴν πίστὴ σὲ μιὰ ἀπεριόριστη πρόοδο, πράγμα ποὺ σημαίνει βέβαια πὼς τὸ «σκοτάδι» θὰ ὑπάρχει πάντοτε. Τὸ σύμβολο τοῦ φωτεινοῦ ὡς βασικὸ γνῶρισμα τοῦ διαφωτισμοῦ συνδέεται φυσικὰ μὲ τὴ θεμελιακὴ σημασία ποὺ ἔχουν σ' αὐτὸν προβλήματα π ρ ο ὅ δ ο υ. Ἡ ἔννοια αὐτὴ ἔχει προκαλέσει ποικίλες ἀμφισβητήσεις καὶ ἔχουν ἐπισημανθῇ ὀρισμένες ἀντινομίες ποὺ αὐτὴ συνεπάγεται καὶ ποὺ διαπερνοῦν τὸν διαφωτισμό: Ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ δεχόμαστε ἓνα σκοπὸ, τὸν φωτισμὸ τῆς συνείδησης καὶ τὸ συνακόλουθο πλήρωμα ὅλων τῶν πραγμάτων καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη παριστάνομε τὸν σκοπὸ αὐτὸ κατ' ἀρχὴν ἀνέφικτο. Δεχόμαστε πάλι τὴ θέση πὼς ἡ πρόοδος ἔχει νόημα μόνο γιὰ μᾶς καὶ μαζὶ θέλομε νὰ ἀποδείξωμε πὼς μόνο τὸ ἀνθρώπινο γένος στὴν ἱστορικὴ του πορεία μπορεῖ νὰ πετύχει τὸν σκοπὸ τοῦ πληρώματος. Ἐξ ἄλλου δεχόμαστε ὡς σταθερὴ συνθήκη τῆς προόδου τὸ «σκοτάδι» καὶ ὄχι τὸ «φῶς», τὸ κακὸ καὶ ὄχι τὸ καλὸ, καὶ ὡς συνέπειες τῆς κοινωνικῆς προόδου δεχόμαστε ὄχι τὴν ἰσότητα παρὰ τὴν ἀνισότητα, πράγμα ποὺ δείχνει ἰδιαίτερα πὼς ὁ ὀπτιμισμὸς τῆς προόδου στὸν πρῶμο πιὸ πολὺ διαφωτισμὸ παρουσιάζεται μᾶλλον ὡς αὐταπάτη (εἰδικὰ ὡς μιὰ διαλεκτικὴ τῆς προόδου, ὅπως δείχνει ἡ ἔννοια τῆς προόδου τοῦ Rousseau: Manfred Riedel, *Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie*, «Neue Rundschau» 80 (1969), 476-91).

Στὸ πέμπτο κεφάλαιο (158-202) γίνεται ἀρχικὰ μιὰ διασάφηση τῶν ἐννοιῶν «νόηση» καὶ «λογικὸ», ὅπως αὐτὲς παρουσιάζονται γενικὰ στὸ γαλλικὸ διαφωτισμὸ, καὶ προβάλλεται ἡ ἱστορικότητά τους σύμφωνα μὲ τὸ πνεῦμα αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας. Στὴν περίπτωση εἰδικὰ τοῦ Rousseau ὁ συγγραφέας ἀσκεῖ μιὰ κριτικὴ μὲ τὴν παρατήρηση, ποὺ μὲ βρίσκει σύμφωνο, πὼς σ' αὐτὸν καὶ εἰδικὰ στὸν *Émile*, «λείπει μιὰ συνολικὴ ἢ ἀκριβέστερα μιὰ ὀλιστικὴ θεώρηση γιὰ τὸ κοινωνικὸ περιβάλλον» (162). Ἴσως θὰ ἔπρεπε νὰ ἐξηγηθῇ προκαταρκτικὰ ἡ διάκριση νόησης καὶ λόγου. Γιατὶ κανονικὰ στὴ φιλοσοφία (ἀπὸ τὸν Kant ἰδιαίτερα καὶ ὕστερα) μιὰ μέθοδος τοῦ νοῦ ἀφορᾷ πράγματα παρμένα ἓνα-ἓνα, ἐνῶ μιὰ μέθοδος τοῦ λόγου φιλοδοξεῖ νὰ ἀγκαλιάζει συνολικὰ τὰ συμβάντα καὶ τὰ προβλήματα. Ἔτσι οἱ ἐπιστημολογικὲς παρατηρήσεις τοῦ d'Alembert (βλ. 166 ἐπ.) θὰ μπορούσαν νὰ συσχετιστοῦν μὲ τὸν Kant πρῶτα καὶ ὕστερα μὲ τὸν Hegel. Ἀναφέρομαι ἰδιαίτερα σ' ἓνα κείμενο ἀπὸ τὴν *Anthropologie* τοῦ Kant (*Werke*, Akad.-Ausg., VII, 322-23), ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὴν «τεχνικὴ καταβολή» τοῦ ἀνθρώπου ἢ τὴν καταβολὴ τῆς ἱστορικότητος τοῦ ἀνθρώπινου γένους ποὺ ἀναπτύσσεται μαζὶ μὲ τὸ λόγο, μιὰ ἄποψη ποὺ παρουσιάζεται καὶ ἀπὸ τὸν d'Alembert μὲ μιὰ μορφή, ὅπως αὐτὴ περιγράφεται ἀπὸ τὸν συγγραφέα: «... τὸ λογικὸ ἀρχίζει νὰ σχηματίζεται ἀπὸ τὶς πρακτικὲς καί, εἰδικότερα, τὶς τεχνικὲς ἐφαρμογές του...» (168).

Στὸ ἕκτο κεφάλαιο (203-237) ἐξετάζεται ἡ ἱστορικότης τοῦ «πνεύματος» ὡς λειτουργίας κριτικῆς αὐτογνωσίας καὶ ὡς ἠθικῆς τάσης «γιὰ πραγμάτωση μιᾶς μορφῆς συλλογικῆς συμπεριφορᾶς». Ὁ ὅρος «πνεῦμα» εἶναι ἐδῶ

ένας άσαφής καί ξεχωριστά ρευστός όρος. Προσπαθώντας ό συγγραφέας νά διακρίνη ένα κοινό χαρακτηριστικό στη ρευστότητα πού χαρακτηρίζει τόν όρο «πνεύμα» δέν μπορεί παρά νά τó διατυπώση άρνητικά (203). Δύσκολα μπορεί κανείς νά πñ τί είναι «πνεύμα» στό γαλλικό διαφωτισμό. Άλλά ή έννοια αὐτή μπορεί νά περιγραφῇ ὅπως αὐτή παρουσιάζεται στόν καθένα ξεχωριστό φιλόσοφο. Στόν d'Alembert τó πνεύμα προσδιορίζει μιá λειτουργία αὐτογνωσίας ή τήν «ἀρχή πού νοεῖ» (204). Άλλ' ἐνῶ ή αὐτογνωσία μπορεί νά εἶναι μιá κριτική λειτουργία στοχασμοῦ τοῦ ἑαυτοῦ μας (μέ τόν ἐγελιανό όρο, Reflexion) ὡς ἱστορικά προσδιορισμένου, ἀναπτυγμένου ή ἀναπτυσσόμενου ἐγώ, ή ταύτιση ἀπό τόν d'Alembert τοῦ «πνεύματος» μέ τήν «ἀρχή πού νοεῖ» δύσκολα συμβιβάζεται μέ τήν ἱστορικότητα τοῦ πνεύματος, ὡς «ἀρχῆς». Ἡ ἄμεση γνώση τοῦ ἑαυτοῦ μας μέ τó πνεύμα ὡς μιá «σταθερά», δηλαδή μιá «ἀρχή πού νοεῖ» (principe pensant), μέσα στη «μεταβλητή» φύση μας, δείχνει πῶς τó «πνεύμα» παρουσιάζεται ἐδῶ ὡς μιá ἀνιστορική έννοια. Γενικά τó πνεύμα, ὅπως τó βλέπομε νά παρουσιάζεται σέ ποικίλους στοχαστές τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ (βλ. 204 ἐπ.) φαντάζει πιό πολὺ σάν μιá μαγική «φιγούρα» ή μιá κενή «φόρμουλα», πού οἱ φιλόσοφοι τῇ γεμίζουν μ' ένα διαφορετικό ὁ καθένας περιεχόμενο: Τό πνεύμα εἶναι ή κριτική λειτουργία αὐτογνωσίας, ή «ή ἀρχή πού νοεῖ» (d'Alembert). Τό πνεύμα εἶναι ή εὐρετική λειτουργία τῆς νόησης καί τῆς ἠθικῆς συνείδησης (Helvétius), νόημα πού ἔχει φανερά ἱστορικό χαρακτήρα (παράγει πολιτισμό καί μαζί ἀποτελεῖ παράγωγο τοῦ πολιτισμοῦ). Τό πνεύμα εἶναι νοητική λειτουργία, μέ τήν ὁποία συλλαμβάνομε σωστά ἀλήθειες καί μέ σωστή συλλογιστική διαδικασία περνοῦμε σέ σωστά συμπεράσματα (Βολταῖρος). Τό πνεύμα ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς συλλογικῆς συνείδησης (Montesquieu). Ὁ τελευταῖος ὁρισμός σημειώνει ἴσως τήν πιό προχωρημένη «στιγμή» στήν ἀνάπτυξη τῆς έννοιας «ἱστορικότητα τῆς συνείδησης», πράγμα πού δικαιολογεῖ τῇ σημασία πού ἀποδίνει ὁ μελετητής στό «πνεύμα» τοῦ Montesquieu ἀπό τήν ἀρχή κιόλας τοῦ ἔργου του (8).

Στό ἔβδομο κεφάλαιο (238-280) ή διαπραγμάτευση ἐξειδικεύεται στήν περίπτωση τῆς ἠθικῆς συνείδησης. Ἡ ἠθική λειτουργία τοῦ πνεύματος ὡς συλλογικῆς καί ἱστορικῆς δύναμης στόν Montesquieu δικαιολογεῖ κατὰ τόν συγγραφέα τó συμπέρασμα, πῶς ὁ φιλόσοφος αὐτός «ἀναγνωρίζει καί τήν ἱστορικότητα τῆς ἠθικῆς συνείδησης». Άλλά στόν Helvétius ὁ σχηματισμός τῆς ἠθικῆς συνείδησης ἀπό τήν ἀνάγκη τοῦ ἀτόμου νά ἀνταποκριθῇ στήν κοινωνική λειτουργία του, «σέ μιá ὁρισμένη φάση τῆς ἱστορικῆς ἐξέλιξης μιᾶς κοινωνίας» (239) δέν φαίνεται νά ἱκανοποιῇ πλέρια τήν ἰδέα τῆς ἱστορικότητας τῆς συνείδησης αὐτῆς. Στόν Βολταῖρο παρουσιάζεται ή ἠθική συνείδηση μέ πιό έντονο ἱστορικό χαρακτήρα. Αὐτός ἐξηγεῖ γενετικά τήν ἠθική συνείδηση. Προβάλλει μάλιστα τήν ξεχωριστά ὑποβλητική ἄποψη γιά τó κακό ὡς παράγοντα πολιτιστικῆς προόδου: Εἶναι ὁ ἐγωκεντρισμός καί τὰ πάθη τοῦ ἀνθρώπου, ἀνορθόλογες δηλαδή δυνάμεις, πού ἐξηγοῦν τῇ γένεση καί τήν προοδευτική πορεία τοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἰδέα αὐτή παρουσιάζεται καί στόν Kant καί κορυφώνεται στήν ἐγελιανή θεωρία τῆς πανουργίας τοῦ λόγου.

Μιá σαφῆς ἱστορική θεώρηση τῆς ἠθικῆς συνείδησης παρουσιάζεται στόν Turgot, στόν Diderot, ὅπου ή ἠθική συνείδηση παρουσιάζεται μέ ένα ζωηρά ἀφηρημένο νόημα (ή ὑποστασιοποίησή της φαίνεται καθαρά

ἀπὸ τὸ γεγονὸς πὼς αὐτὸς τὴν ὀνομάζει *l'être morale*), καὶ στὸν Rousseau (264 ἐπ.), ποὺ βλέπει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ μιὰ πρωταρχικὴ κατάσταση «ἁθωότητος» (δὲν ὑπάρχει, βέβαια, καμιὰ ἱστορία τῆς ἁθωότητος) νὰ ἀνοίγεται σὲ ἠθικὲς ἀξιολογήσεις.

Μετὰ ἀπὸ ὀρισμένες ἀπόψεις τοῦ Lamettrie γιὰ τὴ βιολογικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ἀνάπτυξη μιᾶς φωτισμένης ἠθικῆς συνείδησης, ὁ συγγραφέας ἐπισημαίνει τὶς ἀδυναμίες τῆς παραδοσιακῆς μεταφυσικῆς νὰ ἐξηγήσει τὸν τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖο ὁ ἄνθρωπος ἀντιμετωπίζει καὶ λύνει τὰ προβλήματά του ὡς πολιτικὸ καὶ κοινωνικὸ ὄν καὶ ἐξαίρει τὴν προσφορά τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ ποὺ βρίσκεται στὴ θέση πὼς «ἡ ἠθικὴ συνείδηση, στὶς πιὸ σημαντικὲς ἐκδηλώσεις της καὶ στὶς ἀτομικὲς ἰδιομορφίες της, δὲν μπορεῖ νὰ ἐξηγηθῇ παρὰ μὲ ἀναφορά στὴν ὑπόθεση ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἱστορικὸ καὶ κοινωνικὸ ὄν, ποὺ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιοῦν τὶς δυνατότητες ποὺ τοῦ προσφέρει ἡ βιολογικὴ φύση τοῦ σύμφωνά μὲ τὴν ἱστορικὴ καὶ κοινωνικὴ συνείδησή του» (279-80). Πρόκειται γιὰ μιὰ ἀπλὴ καὶ γόνιμη ἰδέα.

Στὸ τελευταῖο κεφάλαιο, ἓνα εἶδος ἐπιλόγου (281-315), ὁ συγγραφέας ἀρχίζει μὲ μιὰ ἐκθεση ἀπόψεων του γιὰ τὴν κριτικὴ καὶ συνθετικὴ λειτουργία τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ γενικά.

Περιγράφει συνοπτικὰ τὴ στάση τοῦ Hegel ἀπέναντι στὸν γαλλικὸ διαφωτισμό, μὲ βάση τὶς *Παραδόσεις γιὰ τὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας*, καὶ ἐπιχειρεῖ μερικὲς ἐνδιαφέρουσες συσχετίσεις ἀνάμεσα κυρίως στὸ «πνεῦμα» τοῦ Βολταίρου καὶ στὸ «πνεῦμα» τοῦ Hegel.

Ὡς πρὸς τὴ σχέση ἀνάμεσα στὴ φιλοσοφία τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ καὶ στὸν μαρξισμό, ὁ συγγραφέας προβάλλει τὴν παρατήρηση πὼς «ἡ ἐξήγηση τῆς γένεσης τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ σύμφωνα μὲ τὶς κατηγορίες τῆς μαρξιστικῆς κοινωνιολογίας εἶναι κάπως ἀπλουστευμένη, γιατί ὁ Marx καὶ ὁ Engels τὸν συσχετίζουν μὲ ὅ,τι ὀνομάζουν "ἀστικὴ τάξη..."» καὶ αὐτοὶ «παραγνωρίζουν ὅτι ἡ γένεση τοῦ Γαλλικοῦ Διαφωτισμοῦ ἀντικατοπτρίζει, στὴ σφαῖρα τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, ἐπιδιώξεις κοινωνικῶν ομάδων ποὺ δὲν ἔχουν σαφὴ κοινωνικὴ λειτουργία καὶ ποὺ δὲν ἔχουν ἐνταχθῇ στὴ δομὴ τῆς Γαλλικῆς κοινωνίας τοῦ δέκατου ὀγδοοῦ αἰῶνα» (295). Ἄν καὶ πρόκειται, ὅπως φαίνεται, γιὰ μιὰ ἄποψη θεμελιακοῦ χαρακτηρισμοῦ μέσα σὲ μιὰ τέτοια μελέτη γιὰ τὸ γαλλικὸ διαφωτισμό, ὥστόσο αὐτὴ ἡ ἄποψη δίνεται ἐδῶ περιπτωσιακὰ καὶ δὲν προβάλλεται κατάλληλα ἀναπτυγμένη.

Μετὰ ἀπὸ μιὰ συζήτηση πάνω στὸν Lukács, ἀναφέρεται ἡ ἐρμηνεία τοῦ διαφωτισμοῦ ἀπὸ τὴ Σχολὴ τῆς Φραγκφούρτης, ὅπως αὐτὴ «συνοψίζεται» (;) στὸ βιβλίο *Διαλεκτικὴ τοῦ Διαφωτισμοῦ* τῶν Adorno καὶ Horkheimer. Ἡ κριτικὴ ποὺ ἀσκεῖ ὁ συγγραφέας ἐνάντια στὴν ἐρμηνεία αὐτὴ, εἰδικὰ ὡς πρὸς τὴν ἐννοία τῆς προόδου (313 ἐπ.), περιέχει μερικὲς χρήσιμες παρατηρήσεις (διασαφήσεις τῆς ἐννοίας αὐτῆς στὸ γαλλικὸ διαφωτισμό), ποὺ δείχνουν πὼς ἡ παραίτηση τοῦ διαφωτισμοῦ ἀπὸ τὸ κριτικὸ πνεῦμα, μὲ τὴν ἀναφορά στὴν ἐννοία τῆς προόδου, ὅπως ἰσχυρίζονται οἱ Adorno καὶ Horkheimer, πρέπει νὰ ἐξετάζεται κατὰ περίπτωξη.

Θὰ ἦταν ἴσως χρήσιμο, ἀκόμα καὶ γιὰ τὸ λόγο ποὺ ὑπαγορεύει ἡ ἔντονη διαμάχη στὴν ἐποχὴ μας ἀνάμεσα στὸν κριτικὸ ὀρθολογισμό (Popper, Albert κ.ἄ.) καὶ στὴν κριτικὴ (στρατευμένη) κοινωνιολογία τῆς Σχολῆς τῆς Φραγκφούρτης, νὰ ἀναφερθῇ κανεὶς στὸν ὀρθολογικὸ διαφωτισμὸ ποὺ διαμορφώνει στὴν ἐποχὴ μας ὁ Karl Popper (κυρίως μὲ τὰ ἔργα του *The Open Society, The Poverty of Historicism*, καὶ μὲ τὰ δοκίμιά του, ποὺ τὰ πιὸ πολλὰ δημοσιεύονται στὸν τόμο μελετῶν *Conjectures and Refutations*), σὲ μιὰ δηλαδὴ τυπικὴ φιλοσοφία σύγχρονου ὀρθολογικοῦ διαφωτισμοῦ (ἄξιζει νὰ σημειωθῇ ἐδῶ ἡ περίπτωση π.χ. τῆς «κοινωνικῆς μηχανικῆς» τοῦ Popper σὲ σχέση μὲ τὴν «κοινωνικὴ τέχνη» τοῦ Condorcet).

Ἡ ὅλη μελέτη τοῦ Μπαγιόνα ἀναφέρεται σὲ μιὰ μεγάλη «σειρά» ἀπὸ φιλοσόφους (ἀπὸ τὸν Δημόκριτο, τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς τοὺς φιλοσόφους τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ καὶ ἀπ' αὐτοὺς ὡς τὸν Hegel, τὸν Marx καὶ τὴν ἀκολουθία τους) καὶ σὲ ποικίλα σπουδαῖα ζητήματα, ποὺ εἶναι φυσικὰ δύσκολο νὰ τὰ «τιθασσεύσῃ» κανεὶς ἀπὸ τὴ σκοπιὰ ἑνὸς θέματος, ὅπως εἶναι ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης, νὰ μελετήσῃ δηλαδὴ τὸ «παρὸν» τῆς φιλοσοφίας τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ ἀπ' αὐτὴ τὴν ἄποψη καὶ νὰ τὸ παρουσιάσῃ ὡς ἱστορία μὲ παρελθὸν (ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς τὴν ἐποχὴ τοῦ διαφωτισμοῦ), παρὸν (θεωρία τῆς ἱστορικότητας τῆς συνείδησης στοὺς philosophes) καὶ μέλλον (ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ διαφωτισμοῦ ὡς σήμερα).

Εἶναι φυσικὸ ἓνας συγγραφέας ποὺ ἔχει προσέξει τὴν ἰδέα τῆς ἱστορικότητας τῆς συνείδησης ὡς μιὰ κυρίαρχη ἰδέα μέσα σ' ἓνα φιλοσοφικὸ κίνημα καὶ γενικὰ μέσα στὴν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, νὰ πιστεύῃ σ' αὐτὴ τὴν ἰδέα ὡς μιὰ ἀλήθεια καὶ νὰ λειτουργῇ μ' αὐτήν. Αὐτὸ δὲν κάνει ὅπως-δήποτε τὸν συγγραφέα νὰ ψάχνῃ μὲ ὅ,τι γιὰ ἀπόψεις ποὺ ὑποστηρίζουν, συγκροτοῦν ἢ διαφωτίζουν τὴν ἰδέα αὐτή. Χαρακτηριστικὰ τονίζει τὴν περίπτωση τοῦ «καθολικοῦ διαφωτισμοῦ» ποὺ ἀναπτύσσει ἀντιϊστορικὲς ιδέες (152-53). Γενικὰ ὁ συγγραφέας προσπαθεῖ νὰ θεμελιώσῃ τὴ θεωρία τῆς ἱστορικότητας τῆς συνείδησης στὴ φιλοσοφία τοῦ γαλλικοῦ διαφωτισμοῦ μὲ στοιχεῖα ποὺ προσφέρονται μέσα ἀπὸ τὰ ἔργα τῶν ἰδίων τῶν «φιλοσόφων». Ἄν καὶ αὐτὸ ἀποτελεῖ τὴ βασικὴ δουλειὰ σὲ προσπάθειες αὐτοῦ τοῦ εἴδους, ὡστόσο θὰ ἦταν χρήσιμη (ἂν ὄχι ἀναγκαία) μιὰ ἀντιμετώπιση ἀντίθετων ἀπόψεων μελετητῶν, ὅπως εἶναι γιὰ παράδειγμα ἡ ἄποψη τοῦ Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1973 (1961), 77, ποὺ στρέφεται ἐνάντια στὴν ἱστορικότητα τοῦ πνεύματος τῶν φιλοσόφων τοῦ διαφωτισμοῦ.

Πέρα ἀπ' ὅλες τὶς παρατηρήσεις, ἀντιρρήσεις ἢ προσθήκες ποὺ θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ κάνῃ σὲ ἐπὶ μέρους ζητήματα ἢ σὲ γενικὲς ἐρμηνεῖες, ἡ σημασία αὐτοῦ τοῦ βιβλίου ἔγκειται στὴν ἐπικαιρότητα καὶ λειτουργικότητα τῶν προβλημάτων καὶ τῶν ἰδεῶν ποὺ συζητοῦνται μέσα σ' αὐτὸ καθὼς καὶ στὴ δύναμη τῶν συζητήσεων αὐτῶν νὰ παρωθοῦν τὸν ἄλλο σὲ παραπέρα προβληματισμό. Ἄν καὶ οἱ πιὸ πολλὲς ἀπὸ τὶς προκείμενες τοῦ διαφωτισμοῦ εἶναι σήμερα νεκρὲς (ὅπως παρατήρησε ὁ Gehlen), ἂν καὶ τὰ ἀξιώματα γιὰ τὴν καλοσύνη τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἐσωτερικὴ σκοπιμότητα τῆς Φύσης καὶ τὴν αἰώνια πρόοδο τοῦ ἀνθρώπου, τὴν παντοδυναμία

τοῦ λόγου καὶ τὴν ἐγκαθίδρυση ἑνὸς κόσμου τοῦ καθαροῦ λόγου εἶναι σήμερα ἀπολιθωμένες ιδέες, ὥστόσο μερικὲς ιδέες τοῦ διαφωτισμοῦ παραμένουν ἀκόμα καὶ σήμερα ζωντανὲς καὶ γόνιμες. Ἡ ἱστορικότητα τῆς συνείδησης ἀνήκει σίγουρα σ' αὐτὲς τὶς ιδέες.

Ἰωάννινα

Θ. Α. Βέικος

Ἡ «Φιλοσοφικὴ Βιβλιοθήκη» τῆς Θεσσαλονίκης
1. *Descartes. Κανόνες γιὰ τὴν καθοδήγηση τοῦ πνεύματος*. Μετάφραση - Σχόλια Γ. Δαρδιώτη, Εἰσαγωγή Ν. Αὐγελῆ, Θεσ/νίκη (Ἐκδόσεις Ἑγνατία) 1976 (1974), 173 σελ. 2. *Leibniz, Μεταφυσικὴ Πραγματεία*, Εἰσαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια Π. Καϊμάκη, Θεσ/νίκη 1975, 185 σελ. 3. *Carnap, Φιλοσοφία καὶ λογικὴ σύνταξη*, Μετάφραση Ἰωάννας Γόρδου, Εἰσαγωγή Ν. Αὐγελῆ, Θεσ/νίκη 1975, 136 σελ.

Ἐπισημαίνω μιὰν ἐκδοτικὴν προσπάθεια ποὺ εἶναι τόσο ἀθόρυβη ὅσο εἶναι σημαντικὴ. Κάτω ἀπὸ τὴ διεύθυνση τοῦ καθηγητῆ κ. Ν. Αὐγελῆ, στὶς «Ἐκδόσεις Ἑγνατία», δημοσιεύτηκαν ὡς τώρα τρία κείμενα, ποὺ ἀποτελοῦν στέρεα σκαλοπάτια γιὰ μιὰ ἀνανέωση τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης στὸν τόπο μας. Πρόκειται γιὰ ὑπεύθυνες ἐκδόσεις κλασσικῶν καὶ σύγχρονων φιλοσόφων ποὺ ἀποβλέπουν στὴν ἐξυπηρέτηση κυρίως τοῦ Ἑλληνα φοιτητῆ, ὁ ὅποιος μπορεῖ τώρα νὰ δουλέψῃ πάνω στὸ κείμενο ἀπὸ πρῶτο χέρι καὶ νὰ ἀκονίσῃ τὴν κριτικὴ του ἱκανότητα ὥστε νὰ ξεφύγῃ ἀπὸ τὰ ἀνιαρὰ ἀναμασήματα τῶν γενικῶν ἱστοριῶν τῆς φιλοσοφίας. Γιατὶ δὲν πρέπει νὰ ξεχνᾶμε πὼς πρωταρχικὸς σκοπὸς τῆς φιλοσοφικῆς ἀγωγῆς εἶναι ἡ αὐτοδύναμη φιλοσόφηση· ἡ φιλολογικὴ ἐργασία εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ μέσα ποὺ θὰ ἐπιτρέψουν τὴν προσέγγιση τοῦ κειμένου καὶ ὄχι ὁ τελικὸς σκοπός.

Ἡ πρωτοτυπία τῆς σειρᾶς ἔγκειται στὸ ὅτι τὰ κείμενα εἶναι δίγλωσσα : ἀπέναντι στὸ πρωτότυπο βρίσκει ὁ ἀναγνώστης τὴ μετάφραση στὰ ἑλληνικά. Οἱ μεταφράσεις στὴ δημοτικὴ μας γλῶσσα εἶναι γενικὰ φροντισμένες καὶ τὰ ἔργα, πλαισιώνονται ἀπὸ κατατοπιστικὰ σημειώματα, σχόλια στὸ κείμενο καὶ εἰσαγωγές. Τὸ κριτήριό τῆς σειρᾶς εἶναι βασικὰ ἐπιστημολογικό : ἔτσι συνδεόμαστε ξανά μὲ μιὰ μεγάλη φιλοσοφικὴ παράδοση. Χωρὶς τὴν κριτικὴ τῆς θετικῆς γνώσης γιὰ τὸν κόσμον καὶ τὸν ἄνθρωπον ἡ ἐρευνα τῶν πρώτων ἀρχῶν κινδυνεύει νὰ μείνῃ χωρὶς περιεχόμενο καὶ οἱ φιλοσοφικὲς θεωρήσεις νὰ γίνουν ἔρμαιο μιᾶς ὀκνηρῆς φαντασίας, ποὺ παράγει στεῖρες ὅσο καὶ ἀνόητες κατασκευὲς ντυμένες στὸ μαγικὸ μανδύα τῶν λέξεων.

Τὸ πρῶτο βιβλίο τῆς σειρᾶς εἶναι ἡ μετάφραση τῶν *Regulae ad directionem ingenii* τοῦ Descartes. Τοὺς κανόνες αὐτοὺς ὁ Descartes φαίνεται πὼς τοὺς ἔγραψε στὰ λατινικά καὶ γιὰ προσωπικὴ του χρῆση προτοῦ