

ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΤΟΥ ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΣΕ ΣΧΕΣΗ ΜΕ ΤΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΓΕΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Ι. Θεοδωρακόπουλος.

1. Στις 19.12.1975 ἔγινε στὴν μεγάλη αἴθουσα τῶν τελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν ἡ ἐπίσημη ἐπίδοση στὸν Ἰωάννη Θεοδωρακόπουλο τοῦ τόμου ποὺ ἐκδόθηκε πρὸς τιμὴν του ἀπ' τοὺς μαθητές του, μὲ τὸν χαρακτηριστικὸ τίτλο *Δεσμός*. Καὶ σὲ μένα ἔτυχε ἡ μεγάλη τιμὴ νὰ τὸν προσφωνήσω.

Ἔλεγα: «Σεβαστὲ καὶ ἀγαπητὲ κύριε Καθηγητά,
Τὸ ἀφιέρωμα τῶν μαθητῶν Σας, τὸ ὁποῖον κατ' ἐντολήν των θὰ ἔχω τὴν μεγάλην τιμὴν καὶ τὴν χαρὰν νὰ Σᾶς προσφέρω, φέρει ἐπὶ τοῦ ἐξωφύλλου τὴν λέξιν “δεσμός”. Εἶναι ἡ λέξις ἡ ὁποία αὐθορμήτως ἀνέβλυσεν ἀπὸ τὴν ψυχὴν των καὶ ἡ ὁποία συμβολίζει τὴν ὠραίαν πτυχὴν τοῦ μεγάλου Σας ἔργου. Διότι δεσμός ἀκατάλυτος δημιουργεῖται μεταξὺ Ὑμῶν καὶ τῶν γνωστῶν ἀλλὰ καὶ τῶν πολλῶν ἀγνώστων μαθητῶν Σας, διὰ τῆς ἀπαραμίλλου μορφῆς τῆς ἐπιστημονικῆς Σας δημιουργίας καὶ τῆς σαγηνευτικῆς δυνάμεως τοῦ προφορικοῦ Σας λόγου. Ἐθέσατε ὡς βᾶθρον τῶν φιλοσοφικῶν Σας ἀναζητήσεων τὴν φράσιν τοῦ Πλάτωνος: “πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἔνεκα τούτου πράττειν” (*Φίληβος* 58 a) καὶ ἐπὶ τοῦ βᾶθρου τούτου ἐθεμελιώσατε τὸ ὠραῖον φιλοσοφικόν Σας σύστημα. Δὲν ἐπαύσατε νὰ ὑπενθυμίζετε ὅτι “δίχως τὸ δούλεμα τῶν κλασσικῶν κειμένων, φιλοσοφικῶν, ἱστορικῶν καὶ λογοτεχνικῶν, δὲν θὰ κατορθώσωμε ποτέ, οὔτε φιλοσοφικὴ παιδεία νὰ ἀποκτήσωμε, οὔτε προβλήματα πνευματικῆς ζωῆς νὰ καταλάβωμε, οὔτε τὴν ἱστορικὴ μας συνείδηση νὰ ἐνδυναμώσωμε, ὥστε νὰ ἐκφράσωμε ὑψηλὰ νοήματα”. Ἀλλὰ καὶ συχνάκις ἐπαναλαμβάνατε ὅτι “τὰ κλασσικὰ κείμενα εἶναι ἡ λυδία λίθος ὃχι μόνον γιὰ τὴν νέα ἐλληνικὴ γλῶσσα ἀλλὰ καὶ γιὰ ὅλη μας τὴν πνευματικὴ ζωή”. Ἀκριβῶς δι' αὐτὸν τὸν λόγον ἐπετύχατε κατὰ τρόπον ἀξιοθαύμαστον ὃχι μόνον νὰ ἀγαπήσουν οἱ μαθηταί Σας τὰ κλασσικὰ κείμενα, ἀλλὰ καὶ νὰ ἀφομοιώσουν τὸ πνεῦμα αὐτῶν μὲ κορυφὴν τὴν πλατωνικὴν δημιουργίαν. Ἡ *Εἰσαγωγή* στὸν Πλάτωνα καὶ ἡ *Εἰσαγωγή* εἰς τοῦ Πλάτωνος τὸν *Φαῖδρον* εἶναι δύο ἀπὸ τὰς κλασσικὰς μελέτας Σας, αἱ ὁποῖαι ἀποτελοῦν τὸν



φωτεινὸν ὁδηγὸν τῶν νέων διὰ τὴν κατανόησιν τῶν σπανίων ἐπιτευγμάτων τῆς ἀνθρωπίνης σοφίας.

Ἡ βαθεῖα ἐξ ἄλλου γνῶσις τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας Σᾶς ἔφερεν εἰς ἐκείνην τὴν ὑψηλὴν καὶ ζηλευτὴν θέσιν ἀπὸ τὴν ὁποίαν, μὲ καταπλήσσουν ἄνεσιν ἀλλὰ καὶ μὲ σπάνιον κριτικὸν πνεῦμα, κατωρθώσατε νὰ ἀντιμετωπίσετε ἐπιτυχῶς ὅλα σχεδὸν τὰ βασικὰ προβλήματα καὶ νὰ θέσετε ἀκλόνητα θεμέλια διὰ πᾶσαν περαιτέρω ἐπιστημονικὴν ἔρευναν. Δὲν εἶναι ἡ στιγμή νὰ ἐπεκταθῶ εἰς τὰς εἰδικωτέρας πτυχὰς τῆς ἐπιστημονικῆς Σας ἀκτινοβολίας, οὐδ' ἐπίσης εἰς τὴν καθόλου δομὴν τοῦ φιλοσοφικοῦ Σας συστήματος. Ἐκεῖνο ὅμως τὸ ὁποῖον δὲν δύναμαι νὰ παραλείψω εἶναι τοῦτο: ὅτι ὑπήρξατε ἰδρυτὴς μιᾶς συγχρόνου ἐλληνικῆς φιλοσοφικῆς Σχολῆς καὶ ἐπηρεάσατε ἐπωφελῶς πλείστους κλάδους τῶν κατ' ἰδίαν ἐπιστημῶν, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ τὴν φιλοσοφίαν καὶ τὴν γενικὴν τοῦ δικαίου θεωρίαν.

Ἄλλ' ὑπήρξατε ἐπίσης καὶ ὁ ὑμνητὴς τοῦ ἀνθρωπισμοῦ καὶ διεκηρύξατε ὅτι “ὁ ἀνθρωπισμὸς εἶναι ἡ καθαρὴ οὐσία τοῦ ἀνθρώπου... γιατί ἄνθρωπος σημαίνει προσωπικότητα μὲ ἀπαραβίαστη ἠθικὴ ἀξία”. Καὶ ἀφοῦ ἐτονίσσατε ὅτι “μέσα σὲ κάθε ἄνθρωπο πρέπει νὰ βλέπουμε τὴν ἀξία καὶ τὴν ἱερότητα τῆς ἀνθρωπότητος”, συνεδέσατε τὴν ἀξίαν αὐτὴν πρὸς τὴν ἰσοδύναμον ἀξίαν τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας, τῆς ἐλευθερίας δηλαδὴ ἐκείνης διὰ τὴν ὁποίαν ἠγωνίσθητε μὲ πάθος καὶ περὶ τῆς ὁποίας εἶπατε τὰς ἀλησμονήτους φράσεις: “Ἡ Ἑλλάς δὲν ἐγνώρισε ποτὲ παραπετάσματα. Ἡ ἐλληνικὴ αὐτάρκεια δὲν ὠδήγησε ποτὲ εἰς ἀπομόνωσιν. Τοῦτο προέρχεται ἀπὸ τὸ πνεῦμα τῆς ἐλευθερίας τὸ ὁποῖον ἐγεννήθη εἰς τὸν τόπον αὐτὸν ἀπὸ τὴν πεποίθησιν ὅτι εἰς τὸ πνεῦμα καὶ εἰς τὰς ιδέας δὲν εἶναι δυνατόν νὰ τεθῇ κανεὶς φραγμός”». Καὶ τελείωσα τὴν προσφώνησή μου μὲ τὰ ἀκόλουθα λόγια: «Ὁ λόγος Σας ζῇ καὶ θὰ ζῇ εἰς τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν Σας, εἰς τὰς ὁποίας —κατὰ τὴν πλατωνικὴν ἔκφρασιν (*Φαῖδρος* 276 e 6-7)— “τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος” ἐφυτεύσατε καὶ ἐσπείρατε “μετ' ἐπιστήμης λόγους”· καρποὶ δὲ τῆς σπορᾶς αὐτῆς εἶναι καὶ αἱ μελέται ἐν τῷ πρὸς Ὑμᾶς ἀφιερώματι. Τὸ Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν Σᾶς ἀπευθύνει δι' ἐμοῦ ἐγκάρδιον χαιρετισμὸν καὶ ἐκφράζει τὴν εὐχήν, ὅπως συνεχίσετε ἐπὶ μακρὸν τὴν φωτεινὴν Σας διδασκαλίαν, τὴν γνησίως ἐλληνικὴν καὶ ἐθνικὴν».

2. Καὶ ἦταν πράγματι ἡ διδασκαλία τοῦ μεγάλου αὐτοῦ Δασκάλου γνήσια ἐλληνικὴ καὶ ἐθνικὴ. Διότι τὴν κάλυπτε αὐθόρμητα ὁ ἐλληνικὸς παλμός, ποὺ ἀνάβλυζε ἀνάλαφρα καὶ συγκινητικὰ ἀπ' τὴν ἀνέσπερη ἐλληνικὴ φιλοσοφία καὶ ἀπὸ τὴν ἀδιάκοπη ἐνότητα τοῦ ἐλληνικοῦ πνεύματος, μαζὶ μὲ τὴν δύναμη τῆς πονεμένης ἀλλὰ καὶ δοξασμένης παράδοσης τοῦ Ἑθνους μας.



II. Φιλοσοφικὸ σύστημα καὶ νομικὴ ἐπιστήμη.

Δὲν εἶναι εὐκόλο ἔργο ἡ ἀνάλυση ἔστω καὶ μερικῶν ἀπὸ τὶς πτυχὲς τοῦ φιλοσοφικοῦ συστήματος τοῦ Θεοδωρακοπούλου, ποὺ συνδέονται μὲ τὸ λεπτὸ καὶ δύσκολο χῶρο τόσο τῆς φιλοσοφίας ὅσο καὶ τῆς γενικῆς θεωρίας τοῦ δικαίου. Διότι μιὰ τέτοια προσπάθεια θὰ προϋπέθετε λεπτομερῆ ἐπιλογὴ ἀλλὰ καὶ συνοπτικὴ νομικὴ ἀνάπτυξη τῶν θεμάτων, ὅπου οἱ γενικὲς σκέψεις τοῦ Θεοδωρακοπούλου βρίσκουν γόνιμο ἔδαφος ἀξιοποίησης. Ἄλλ' ἐπειδὴ οὔτε ὁ χῶρος οὔτε ὁ χρόνος ἐπιτρέπει τέτοια ἐνασχόληση, θὰ ἀρκεσθῶ στὶς ἀκόλουθες ἐπισημάνσεις.

III. Θέματα.

1. Φιλοσοφία καὶ νομικὴ ἐπιστήμη.

α. Γράφει στὸ *Σύστημα φιλοσοφικῆς ἠθικῆς*: «Ὅ,τι ὀνομάζουμε πραγματικότητα εἴτε στὴν ἀπλὴ ζωὴ εἴτε στὴν ἐπιστήμη, εἴτε στὴν τέχνη, εἴτε στὴν ἠθικὴ εἴτε στὴν πολιτεία, τοῦτο ἔρχεται ἡ φιλοσοφία νὰ τὸ ἐρμηνεύσει, νὰ δείξει δηλαδὴ τὶς ἀρχὲς του καὶ τὸν λόγον του. Τοῦτο ὅμως δὲν εἶναι δυνατόν ἀπὸ τὴν φιλοσοφία νὰ γίνη ἀλλιῶς παρὰ μὲ καθαρὲς ἔννοιες. Ἡ φιλοσοφία εἶναι καὶ αὕτὴ ἐπιστήμη, δὲν εἶναι οὔτε θρησκεία οὔτε κοσμοθεωρία, καὶ μοναδικό της ὄργανο εἶναι ἡ ἔννοια, ὁ λόγος. Ἡ διαφορὰ ὅμως τῆς ἔννοιας, ὅπως τὴν μεταχειρίζεται ἡ φιλοσοφία, ἀπὸ τὴν ἔννοια ὅπως τὴν μεταχειρίζεται ἡ ἐπιστήμη ἢ εἰδική, εἶναι ὅτι ἡ πρώτη εἶναι καθαρὴ, δηλαδὴ ἀπαλλαγμένη ἀπὸ ἐμπειρικὰ στοιχεῖα. Μὲ τὴν καθαρὴ νόηση ἔρχεται ἡ φιλοσοφία νὰ συλλάβῃ καὶ νὰ ἐκφράσῃ τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ὅλα λοιπὸν τὰ πράγματα τὰ ὑψώνει στὴν περιωπὴ καὶ τὴν καθαρότητα τῆς ἔννοιας. Τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι παραγνωρίζει τὶς ἄλλες δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου, τὴ φαντασία ἢ τὸ συναίσθημα, τὴν ἐμπειρία ἢ τὴ βούληση. Καμμία ἀπ' αὐτὲς τὶς δυνάμεις δὲν παραγνωρίζει ἡ φιλοσοφία ἀλλὰ τὶς προϋποθέτει κι αὐτὲς ὅλες. Καὶ δέχεται ἀκόμα νὰ τὴ βοηθοῦν, ἐφ' ὅσον δὲν θολώνουν τὴν καθαρότητα τῆς ἔννοιας. Ἐμπειρία, φαντασία, συναίσθημα καὶ βούληση εἶναι δυνάμεις ἐξωλογικές. Καὶ τὰ ἴδια αὐτά, ἐφ' ὅσον τείνουν νὰ ἐκφράσουν τί εἶναι, καταφεύγουν στὴ δύναμη τοῦ λόγου, γιατί μόνον τοὺς δὲν μποροῦν νὰ μιλήσουν. Κι αὐτὰ λοιπὸν γίνονται ἀντικείμενα τῆς φιλοσοφίας. Οἱ κόσμοι ὅπου ἀνήκουν τὰ ἀντικείμενα τῆς φιλοσοφίας —καὶ τώρα μποροῦμε νὰ τοὺς διαιρέσωμε ἀκριβέστερα καὶ εἰδικώτερα— εἶναι ὁ φυσικός, ὁ ἱστορικός, ὁ ψυχικός καὶ ὁ νοητός. Οἱ κόσμοι αὐτοί, ὅση συνάρτηση καὶ ἂν ἔχουν ἀναμεταξύ των, ἀποτελοῦν αὐτοτελῆ ἐπίπεδα τῆς πραγματικότητος. Δίχως τὸν χωρισμό τοὺς εἶναι ἀδύνατον νὰ ἀποκτήσωμε πρα-



γματική έννοια γι' αυτούς. 'Ο φυσικός κόσμος είναι, όπως είπαμε, ό κόσμος όπου κυριαρχεί ή απόλυτη αίτιοκρατία, όπου δέν υπάρχει ούτε σκοπός, ούτε αξία, ούτε νόημα. Τά πράγματα έδω μέσα είναι αδιάφορα τώ ένα πρós τώ άλλο, υπάρχουν άπλως τώ ένα δίπλα στό άλλο, κατέχουν ώρισμένο τόπο τώ καθένα και άπλως υπάρχουν. 'Ο ιστορικός κόσμος είναι εκείνος όπου επικρατεί ή τάση πρós τήν έλευθερία, όπου γίνονται οί άγώνες για τήν αξιοπρέπεια τής ζωής, όπου υπάρχουν σκοποί και αξίες, όπου τώ πρόσωπο ισχύει και είναι αξία απόλυτη και αναντικατάστατη. 'Ο ψυχικός κόσμος αποτελείται από τά ψυχικά γεγονότα, τά όποια υπάρχουν μόνον κατ' ιδίαν στόν καθένα άνθρωπο, είναι παντάπασι άτομικά και διαρρέουν μόνον μέσα στη χρονικότητα, δηλαδή δέν άπλώνονται στό χώρο· μ' αυτά καταγίνεται ή ψυχολογία, ή φιλοσοφία όμως ζητάει τώ νόημα αυτών των φαινομένων. 'Ο νοητός, τέλος, κόσμος αποτελείται από νοήματα, όχι από υλικά πράγματα ούτε από ψυχικά ένεργήματα. Τά νοήματα είναι πέρα και τού τόπου και τού χρόνου και ανεξάρτητα από τήν ύποκειμενικότητα των ατόμων. Τώ νόημα τού άριθμού ένα, τής μονάδος, δέν είναι ούτε πρᾶγμα, ούτε ψυχικό βίωμα, αλλά σταθερό λογικό περιεχόμενο, κοινό για όλους τούς ανθρώπους. Τά βιώματα όμως, δηλαδή τά ψυχικά ένεργήματα πού γίνονται μέσα στους ανθρώπους για νά καταλάβουν τώ νόημα αυτό, είναι άτομικά στόν καθένα. Μέσα σέ όλους αυτούς τούς κόσμους, και αντικειμενικώτερα μέσα σέ όλες τις έπιστήμες πού καταγίνονται μ' αυτούς, ή φιλοσοφία ζητάει τις άρχές κι αυτές τις γνωρίζει και τις εκφράζει μονάχα με καθαρές έννοιες. 'Ολοι αυτοί οί κόσμοι είναι αντικείμενα τής έπιστήμης και τής φιλοσοφίας, πρῶτον τής έπιστήμης και δεύτερον τής φιλοσοφίας. Οί κόσμοι αυτοί υπάρχουν άπλως, δηλαδή δέν γνωρίζουν ούτε ότι υπάρχουν, ούτε έχουν έννοια για τώ είναι τους, τήν αξία τους ή τώ κύρος τους. 'Η έπιστήμη και ιδιαίτερα ή φιλοσοφία είναι πού σχηματίζουν έννοια γι' αυτούς, γιατί αυτές δουλεύουν με έννοιες. Ούτε ή τέχνη ούτε ή θρησκεία είναι λογικά δημιουργήματα. Αύτά είναι έξωλογικά. Τούτο όμως δέν σημαίνει ότι ό λόγος δέν συντελεί καθόλου κατά τήν δημιουργία των, αλλά ότι δέν είναι ό κύριος θεμελιωτής των, όπως είναι τής έπιστήμης και τής φιλοσοφίας. 'Η φαντασία, τώ συναίσθημα και οί άλλες ένέργειες είναι μεγάλες, άλογες δυνάμεις τής ψυχής, πού υπάρχουν και εις τώ βάθος κάθε ύψηλης λογικής, δηλαδή παρακολουθούν ως ένεργήματα ύποκειμενικά κι αυτήν τήν καθαρότητα και αντικειμενικότητα τού λόγου. Τή σφραγίδα όμως τής έπιστήμης και τής φιλοσοφίας τήν επιβάλλει πάντοτε ό λόγος με τις έννοιές του, γιατί αυτές είναι οί προϋποθέσεις και τά σταθερά κριτήρια τής γνώσης¹».

1. 'Ι. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Σύστημα Φιλοσοφικής 'Ηθικής*, τόμ. 1, 1952, σσ. 24-25.



β. Μὲ τὶς ἀνωτέρω διαυγεῖς περικοπὲς γίνεται ἄμεσα κατανοητὸ τί σημαίνουν φιλοσοφία καὶ ἐπιστήμη, κατὰ συνεκδοχὴ δὲ καὶ ποιὰ ἡ σχέση τῆς φιλοσοφίας μὲ τὴν νομικὴ ἐπιστήμη, ποὺ εἰδικώτερα ἐξέτασε ὁ Κ. Τσάτσος στὴν κλασσικὴ μελέτη του *Φιλοσοφία καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου*². Κινεῖται βέβαια καὶ ὁ Θεοδωρακόπουλος ὅπως καὶ ὁ Κ. Τσάτσος στὴν σφαῖρα τῆς ἀξιολογίας, ἀφοῦ ἦταν καὶ οἱ δύο μαθηταὶ τοῦ Rickert. Ἀλλὰ ἡ φιλοσοφικὴ τὼν σκέψη ἔχει μιὰ ἀξιόλογη αὐτοτέλεια, ποὺ πηγάζει ἀπ' τὴν βαθειὰ γνώση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας μὲ ἔντονη πλατωνίζουσα κατεύθυνση. Οἱ βάσεις δὲ ποὺ ἔθεσαν στὴν σύγχρονη ἐλληνικὴ φιλοσοφικὴ σκέψη εἶναι τόσο σταθερές, ὥστε μεταγενέστερες προσπάθειες ποὺ ἔγιναν σὲ μᾶς μὲ διεισδυτικὴ κριτικὴ παρουσία τῶν συγχρόνων ρευμάτων, τόσο στὴν νομοθετικὴ θεωρία καὶ τὴν μεθοδολογία τοῦ δικαίου, ὅσο καὶ στὴν νομικὴ δογματικὴ, δὲν κατάρθωσαν νὰ κλονίσουν τὴν ἰδεαλιστικὴ-τελολογικὴ κατεύθυνση τῶν δύο αὐτῶν Διδασκάλων.

2. «Γνωσιολογικὰ πλάσματα» καὶ «νομικὰ πλάσματα».

α. Εἶναι σημαντικὴ ἡ θέση τοῦ Θεοδωρακοπούλου ποὺ διατυπώθηκε στὴ μελέτη του «Φιλοσοφία καὶ Ἐπιστήμη»³, σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως στὸν χῶρο τῆς γνωσιολογίας. «Εἰς τὴν ἐπιστήμην», γράφει, «ἡ ἔννοια τοῦ Λόγου προσλαμβάνει τὴν μορφὴν τῆς ὑποθέσεως. Ἡ ἐπιστήμη στηριζομένη εἰς λογικῶς θεμελιωμένας κρίσεις ἀναπτύσσει ἓν σχέσει πρὸς τὰ φαινόμενα ὁλοκλήρους σειρὰς κρίσεων, αἱ ὁποῖαι πρέπει νὰ ἀνταποκρίνονται εἰς τὰ πρὸς ἐξήγησιν φαινόμενα. Εἰς τὴν ἀνταπόκρισιν αὐτὴν τῶν κρίσεων πρὸς τὰ φαινόμενα ἔγκειται ὅ,τι ὀνομάζομεν ἐπιστημονικὴν ἀλήθειαν». Καὶ εἶναι ἡ ὑπόθεσις «τὸ μοναδικὸν τέχνασμα, τὸ ὁποῖον διαθέτει τὸ πνεῦμα διὰ νὰ ἐξουσιάσῃ λογικῶς τὰ φαινόμενα τὰ ὁποῖα καθ' ἑαυτὰ εἶναι ἄλογα». «Ἡ ὑπόθεσις εἶναι ἓνα πλέγμα ἀπὸ ὠρισμένας ἀρχάς αἱ ὁποῖαι τελικῶς ἀνάγονται εἰς ἰδέας»⁴. «Ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση ἢ ἡ ἀλήθεια ἔχει γενικὸ κῦρος καὶ διαδίδεται παντοῦ. Ὅμως ἡ ἐπιστημονικὴ ἀλήθεια ἐξαρτᾶται πάντοτε ἀπὸ τὴ μέθοδο καὶ τὶς προϋποθέσεις τῆς ἐπιστήμης καὶ ὥς πρὸς αὐτὰ εἶναι σχετικὴ. Ἐπίσης ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση εἶναι σχετικὴ, ἐπειδὴ πάντοτε τὸ ἐπόμενο στάδιό της εἶναι τελειότερο ἀπὸ τὸ προηγούμενο, δηλαδὴ ἐπειδὴ προοδεύει. Ἡ φιλοσοφικὴ ἐξ ἄλλου ἀλήθεια εἶναι ἀπόλυτη γιὰ ὅποιον τὴν ζῇ, γίνεται ὅμως σχετικὴ ὅταν καταγραφῇ»⁵.

2. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Μελέται Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, 1960, σσ. 47 κ.ἐξ.

3. Μικρὰ φιλοσοφικὰ κείμενα, *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, 1967, σσ. 293 κ.ἐξ.

4. *Ἐνθ' ἀν.*, σημ. 3, σσ. 301-302.

5. Ἰ. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Εἰσαγωγή στὴ Φιλοσοφία*, Α', 1974, σ. 16.



β. Μὲ ἀφετηρία τὶς παραπάνω ἐπισημάνσεις ἀντικρούεται ἀποτελεσματικὰ καὶ ἡ θεωρία τοῦ Vaihinger, ποὺ τὴν διετύπωσε στὴν μελέτη του «*Ἡ φιλοσοφία τοῦ ὡς-ἐάν*»⁶, ἡ ὁποία δὲν εἶχε μόνον μεγάλη ἀπήχηση στὴν γνωσιοθεωρία ἀλλὰ καὶ στὴν νομικὴ θεωρία σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «νομικοῦ πλάσματος». Ὁ Vaihinger προσπάθησε νὰ εἰσαγάγῃ στὴν φιλοσοφία τὴν ἔννοια τοῦ γνωσιολογικοῦ πλάσματος. Κατ' αὐτόν, τὸ πλάσμα εἶναι ἓνα ἰδιόρρυθμο λογικὸ μέσο πορισμοῦ γνώσεως τῆς πραγματικότητας, εἶναι μιὰ αὐθαίρετη καὶ ἐνσυνείδητα ἐσφαλμένη παράσταση γιὰ γνώση τῆς πραγματικότητας. Καὶ τὸ ἰδιάζον τοῦ πλάσματος ἔγκειται στὸ ὅτι ἡ ἀντίθεση πρὸς τὴν πραγματικότητα διευκολύνει τὴν γνώση αὐτῆς. Στὸ ἐρώτημα δὲ πῶς συμβαίνει ὥστε μὲ ἐνσυνείδητα ἐσφαλμένες παραστάσεις νὰ ἀνευρίσκωμε τὸ ὀρθό, ἡ ἀπάντηση τοῦ Vaihinger εἶναι ὅτι ὀφείλεται τοῦτο στὴν δύναμη τῆς φαντασίας τοῦ γινώσκοντος ὑποκειμένου, τὸ ὁποῖο τὴν γνωστικὴ σημασία τῶν κατ' αἴσθησιν ἀντιληπτῶν δὲν ἀνευρίσκει στὴν φύση, ἀλλὰ τὴν παράγει πρῶτιστα μὲ τὴν βοήθεια τῶν κατηγοριῶν. Ἡ οὐσία δηλαδή τοῦ πλάσματος εἶναι κατὰ τὸν Vaihinger ἡ αὐθαιρεσία τῆς γνωστικῆς νόησης ποὺ στηρίζεται στὴν πλασματικότητα τῆς γνωστικῆς μεθόδου. Καὶ μὲ τὴν γνωστικὴ αὐτὴ μέθοδο ἐπιτυγχάνεται ὁ ἀποχωρισμὸς τῶν κατ' αἴσθησιν ἀντικειμένων σὲ κατηγορίες ὅπως: «ἀντικείμενα καὶ ιδιότητες», «ὅλο καὶ μέρος», «αἰτία καὶ ἀποτέλεσμα», «ὕλη καὶ δύναμη», «ἀντικείμενο καθ' ἑαυτὸ καὶ φαινόμενο», ὥστε ἡ γνωσιολογικὴ κρίση νὰ κατακτᾷ κάθε φορὰ τμῆμα τῆς γνωστικῆς ἐνότητας καὶ νὰ ὑποστασιοποιῇ αὐτὸ τὸ τμῆμα σὲ ἐνότητα ἀντικειμένου κατὰ τρόπο ὥστε τὸ ἄλλο, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ πρῶτο, νὰ ἐκλαμβάνεται ὡς τοῦ πρώτου ιδιότητα, δύναμη, φαινόμενο κ.ο.κ., δηλαδή ὡς ἐάν ἓνας τέτοιος διαχωρισμὸς νὰ ὑπάρχῃ στὴν φύση. Μὲ ἀφετηρία δὲ ὅτι τὸ πλάσμα χαρακτηρίζεται τόσο ἀπ' τὸν διωκόμενο σκοπὸ ὅσο καὶ ἀπ' τὸ μέσο διὰ τοῦ ὁποίου ἐπιτυγχάνεται ὁ σκοπὸς —δηλαδή ὁ μὲν σκοπὸς νὰ εἶναι ἡ γνώση τῆς πραγματικότητας τὸ δὲ μέσο νὰ ἀποτελῇ μιὰ παραποίηση, μιὰ ἀντίφαση, μιὰ παρακαμπτήριον ὁδὸ καὶ ἓνα σημεῖο διάβασης τῆς νόησης πρὸς γνώση τῆς πραγματικότητας— ὑποστηρίζει ὁ Vaihinger ὅτι καὶ ὡς πρὸς τὰ «νομικὰ πλάσματα», ποὺ συναντοῦμε τόσο στὴν νομοθεσία ὅσο καὶ στὴν θεωρία, ὑφίσταται τυπικὴ ταυτότητα τῆς νοητικῆς πράξης καὶ τῆς ὅλης παραστατικῆς μορφῆς πρὸς ὅλα τὰ ἄλλα ἐπιστημονικὰ πλάσματα⁷.

6. H. VAIHINGER, *Die philosophie des Als-Ob*. (10η ἐκδ. 1927). Τὴν ἐκτεταμένη βιβλιογραφία τὴν σχετικὴ μὲ τὴν θεωρία τοῦ Vaihinger βλ. στὸ *Philosophen-Lexikon* (Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, Hrsg. W. Ziegenfuss - G. Jung, 1950) II, σ. 768.

7. VAIHINGER, *ἐνθ' ἄν.*, σ. 46 κ. ἐξ. πρβλ. καὶ J. ESSER, *Wert und Bedeutung der Rechtsfiktionen* (2α ἐκδ. 1960), σσ. 18-20.



γ. Ἡ θεωρία τοῦ Vaihinger περὶ «νομικῶν πλασμάτων», παρὰ τὶς ἀρχικὲς διεισδύσεις της καὶ στὴν θεωρία τοῦ δικαίου, ἀποκρούστηκε πειστικὰ καὶ τελικὰ δὲν ἐπεκράτησε⁸. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ πρέπει ἐδῶ νὰ τονισθῇ εἶναι ἡ ἐσφαλμένη ἀφετηρία της. Ἀρκοῦν, γιὰ τὴν ἀντίκρουσίν της, οἱ ἀκόλουθες φράσεις τοῦ Θεοδωρακοπούλου: «Εἰς τὴν ἐπιστήμην ἡ ἔννοια τοῦ Λόγου προσλαμβάνει τὴν μορφή τῆς ὑποθέσεως», καὶ «ἡ ἐπιστήμη, στηριζομένη εἰς λογικῶς θεμελιουμένας κρίσεις, ἀναπτύσσει ἐν σχέσει πρὸς τὰ φαινόμενα ὁλοκλήρους σειρὰς κρίσεων, αἱ ὁποῖαι πρέπει νὰ ἀνταποκρίνονται εἰς τὰ πρὸς ἐξήγησιν φαινόμενα». Τὸ πόρισμα λοιπὸν εἶναι ὅτι ἡ ὑπόθεσις δὲν ἀποτελεῖ πλάσμα πορισμοῦ γνώσης, ἀλλὰ «τὸ μοναδικὸν τέχνασμα τὸ ὁποῖον διαθέτει τὸ πνεῦμα διὰ νὰ ἐξουσιάσῃ λογικῶς τὰ φαινόμενα»· δηλαδὴ ὄχι πλασματικά, ἀλλὰ διὰ μέσου «τῆς κρίσεως ἡ ὁποία βασίζεται πάντοτε εἰς τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως⁹».

3. Ἡ ἔννοια τῆς πολιτείας καὶ ἡ σχέση της μὲ τὴν ἔννοια τοῦ δικαίου.

α. Στὴν μελέτη τοῦ «Πολιτεία, δίκαιον καὶ ἔθνος¹⁰» ἐκθέτει τὰ ἀκόλουθα ἀλλὰ καὶ σημαντικά: «Ἡ πολιτεία κατὰ βάθος εἶναι ἓνα σύστημα ἀξιῶν διὰ τῶν ὁποίων ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ κοινωνία δίδουν νόημα καὶ περιεχόμενον εἰς τὴν ζωὴν». Καὶ ἀφοῦ τονίσει ὅτι «τὸ σύστημα τοῦτο τῶν ἀξιῶν ἀποτελεῖ τὸν πολιτισμόν», ἐντάσσει καὶ τὸ δίκαιο ἱεραρχικὰ στὴν πολιτεία, «ποὺ ἀποτελεῖ, ὡς κατόρθωμα τοῦ ἀνθρώπου, πρωταρχικὴν ἀξίαν τῆς ζωῆς καὶ ὑποβαστάζει καὶ ἐξασφαλίζει ὅλες τὶς ἄλλες ἀξίες ποὺ περικλείονται

8. Γιὰ τὴν ἐλληνικὴ θεωρητικὴ κίνησι πρβλ. ἀφ' ἑνὸς τὶς διεισδυτικὲς παρατηρήσεις τοῦ Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ στὴν μελέτη του: Ἡ νομικὴ ὡς τεχνικὴ καὶ ὡς ἐπιστήμη, *Μελέτες Φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου*, 1960, σσ. 228-231 καὶ ἀφ' ἑτέρου τὴν ἐπαινετὴ διδακτορικὴ διατριβὴ τῆς Ἑ. ΠΟΔΗΜΑΤΑ, *Ἡ καταδίκη σὲ δήλωση βουλήσεως*, 1989, σσ. 48 κ.ἑξ., ποὺ μὲ ἀκρίβεια ἐκθέτει καὶ ἀκολουθεῖ τὴν ἄποψιν τοῦ Esser. Σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῶν νομικῶν πλασμάτων βλ. καὶ *Les présomptions et les fictions en droit*, Études publiées par Ch. PERELMAN et P. FORIERS, Bruxelles, 1974. Jean-Louis BERGEL, Le rôle des fictions dans le système juridique, *Revue de droit de McGill*, τόμ. 33, 1988, σσ. 358 κ.ἑξ., καὶ γιὰ τὴν ἀμερικανικὴ θεωρία, Lon FULLER, *Legal Fictions* (Stanford Univ. Press 1967 μὲ πολλὰς ἀνατυπώσεις).

9. Ἰ. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, σσ. 301-302. Τὴν θεωρία τοῦ Vaihinger δέχεται ὁ ΒΟΡΕΑΣ, *Λογική*, σσ. 244-245, βλ. ὅμως καὶ τὴν παρατήρησι τοῦ Ἰ. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ στὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν (ΑΦΘΕ)*, Δ, 1933, σ. 92, κατὰ τὴν ὁποία: «Ἡ πραγματικὴ λογικὴ εἶναι ὑποχρεωμένη νὰ φθάσῃ μέχρι τῶν προϋποθέσεων καὶ ἐκείνων τὸ κύρος νὰ ἐρευνηθῇ· τοῦτο εἶχε ὁ Πλάτων κατὰ νοῦν, ὅταν ὠμιλοῦσε γιὰ τὸ ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως καὶ ὁ Νεύτων μὲ τὸ γνωστὸν "Hypoteses non fingo", τὸ ὁποῖον ἄλλως τε ἀναφέρει καὶ ὁ Βορέας (σ. 244)». Γιὰ τὴν σταθερότητα τῆς ἐπιστημονικῆς ὑποθέσεως στὴν σύγχρονη ἐπιστημολογία βλ. Π. ΓΕΜΤΟΥ, *Μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, τόμ. 2, 1987, σσ. 14 κ.ἑξ.

10. Στὸν τόμο *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, σσ. 329 κ.ἑξ.



στήν έννοια τῆς πολιτείας». Μὲ ἀφετηρία δὲ τὴν έννοια τῆς πολιτείας, ὡς τελολογικῆς ένότητας ἀξιῶν, προχωρεῖ καὶ στὴν ἐξέταση τόσο τῆς έννοιας τοῦ δικαίωματος ὅσο καὶ τῆς έννοιας τῆς ἀγωγῆς, μὲ τὶς ὁποῖες ὁμως συνδέει τὴν έννοια τοῦ χρέους. Διότι δέχεται ὅτι παρ' ὅλον ὅτι τὸ δικαίωμα εἶναι έννοια νομικὴ ένῶ τὸ χρέος έννοια ἠθικὴ, ἐν τούτοις ἡ διαφορὰ αὐτὴ δὲν ἐμποδίζει νὰ προϋποθέτῃ ἡ μία έννοια τὴν ἄλλη. Καὶ ὀφείλεται ἡ σύνδεση αὐτὴ τῶν δύο έννοιῶν στὸν λόγο, ὅτι θεωρεῖ τὴν έννοια τοῦ «χρέους» ὡς έννοια ὑπερκειμένη καὶ μάλιστα ἰσοδύναμη μὲ τὴν έννοια τοῦ «δέοντος», ἀφοῦ —κατὰ τὴν ἐκφρασὴ του— «ἐπανερχόμεθα πάντοτε πρὸς τὸ δίκαιον μὲ ἓνα πρέπει» ποὺ κι αὐτὸ προϋποθέτει «τὴν ἐλευθερίαν πρὸς πληρῶσιν τοῦ χρέους». Καὶ συμπεραίνει: «Τὸ δίκαιον λοιπὸν ρυθμίζει πρῶτον τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀτόμου ἔτσι, ὥστε τὸ ἄτομον ἀπὸ ἀπλοῦν φυσικὸν πρόσωπον νὰ μεταβάλλεται εἰς προσωπικότητα, καὶ δεύτερον ρυθμίζει τὴν κοινωνίαν ἔτσι, ὥστε νὰ μεταβάλλεται εἰς κοινότητα... Ὅλα τὰ λοιπὰ προβλήματα ἀνάγονται εἰς αὐτὰ τὰ δύο βασικά».

β. Αὐτὸ εἶναι κατὰ τὸν Θεοδωρακόπουλο τὸ βαθύτερο νόημα τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου. Πολιτεία δηλαδὴ καὶ δίκαιο ἀποτελοῦν τελολογικὸ σύστημα ἀξιῶν, μὲ βασικὸ σκοπὸ τὴν πραγμάτωση τῆς ἐλευθερίας, ποὺ ἀπορρέει ἀπ' τὸν ἠθικὸ κανόνα τοῦ «χρέους» μὲ τὸ νομικὸ ἔνδυμα τοῦ «δέοντος». Μ' αὐτὸν δὲ τὸν τρόπο ἐντάσσονται καὶ οἱ δύο αὐτὲς βασικὲς έννοιες στὸ ὅλο φιλοσοφικὸ τοῦ συστήματος καὶ ἐναρμονίζονται μὲ τὴν ὅλη του δομὴ.

4. Διαλεκτικὴ.

α. Στὴν μελέτη τοῦ «Ὁ διάλογος, ἡ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ἐποχὴ μας¹¹» γράφει: «Ἡ διαλεκτικὴ κατέχει ἐξέχουσαν θέσιν εἰς τὴν φιλοσοφίαν. Κατὰ τὴν γνώμην μου ἀποτελεῖ τὴν κατ' ἐξοχὴν ἐκφρασιν τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος, ὅπου ἡ φιλοσοφία παρουσιάζεται εἰς τὴν καθαρὰν τῆς μορφῆς καὶ ἀποκαλύπτει εἰς ἡμᾶς τί σημαίνει φιλοσοφεῖν καὶ ὑπάρχειν, τί σημαίνει πνεῦμα καὶ ζωὴ. Ἱστορικῶς ἡ διαλεκτικὴ ἐγεννήθη κατ' ἀντίθεσιν πρὸς τὴν σοφιστικὴν καὶ σημαίνει τὴν ἄμυναν τοῦ φιλοσοφικοῦ πνεύματος ἐναντίον τοῦ κινήματος τῶν σοφιστῶν. Ἡ διαλεκτικὴ χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ἀφοσίωσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐνῶ ἡ σοφιστικὴ οὔτε γνωρίζει τίποτε διὰ τὴν ἀλήθειαν οὔτε θέλει νὰ γνωρίζῃ. Τοῦτο εἶναι τὸ πραγματικὸν προνόμιον τῆς διαλεκτικῆς, ὅτι ἐγεννήθη διαλεκτικῶς ἀπὸ τὴν ἀντίθεσιν τῆς πρὸς τὴν σοφιστικὴν. Ἀπὸ τὸ μὴ εἶναι τῆς σοφιστικῆς ἐγεννήθη τὸ εἶναι τῆς διαλεκτικῆς. Ἀπὸ τὸ ὑποκειμενικὸν πνεῦμα τῆς σοφιστικῆς ἦλθεν εἰς

11. Ἐνθ' ἀν., σημ. 10, σ. 229.



φῶς ἀγωνιστικῶς τὸ ἀντικειμενικὸν πνεῦμα τῆς διαλεκτικῆς... Εἰς τὸν αἰῶνα μας ἡ σοφιστικὴ ἔχει ἀπείρους ἐκφάνσεις καὶ ἡ δρᾶσις τῆς ἐκτείνεται εἰς ὅλας τὰς μορφὰς τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ἀνθρωπίνης δραστηριότητος. Ἐχει εἰσχωρήσει εἰς τὴν τέχνην, τὴν ἐπιστήμην, τὴν πολιτικὴν, τὴν φιλοσοφίαν καὶ εἰς αὐτὴν τὴν θρησκείαν μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐπιστημονισμοῦ, καὶ ὁ διάλογος, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ οὐσία τοῦ πνεύματος, ἔχει τόσον περιορισθῇ, ὥστε νὰ νομίζῃ κανεὶς ὅτι κινδυνεύει νὰ πάθῃ ἀπὸ ἀτροφίαν. Φαίνεται ὅτι ὁ νοῦς, ἡ πηγὴ καὶ ἡ σφαῖρα πάσης ἐπικοινωνίας, ἔχει ἀπομονωθῇ καὶ εἶναι ὥς ἐὰν οἱ ἄνθρωποι ἔπαυσαν νὰ διαλέγονται, τὴν θέσιν τοῦ διαλέγεσθαι τὴν διεκδικεῖ ὁ ἀτελεύτητος τυπικὸς λογισμὸς μὲ τὰ ὑπὲρ καὶ τὰ κατὰ... Κατὰ βάθος ἡ πάλῃ μεταξὺ σοφιστικῆς καὶ διαλεκτικῆς εἶναι πάλῃ μεταξὺ ἀλόγου καὶ λόγου, μεταξὺ εἰδώλων καὶ εἰδους. Τὰ εἴδωλα τῆς ἐποχῆς μας εἶναι ἄπειρα». Καὶ στὴν μεταγενέστερη μελέτη τοῦ «Φιλοσοφία καὶ ζωὴ¹²» ἐπισημαίνει ὅτι: «Τὴν νεότητα καὶ τὸ ἀδογματίστο τοῦ λόγου τῆς Φιλοσοφίας τὸ ἐξασφαλίζει πάντοτε ἡ μέθοδός της, ἡ ὁποία εἶναι μία: ἡ διαλεκτικὴ κατὰ τὸ πλατωνικὸ πρότυπο, δηλαδὴ ἡ διαλεκτικὴ τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὅχι ἡ διαλεκτικὴ τῶν πραγμάτων, ὅπως ἐδίδαξε ὁ Ἑγελος καὶ ἔστω κατ' ἀντίθεσιν τὸν ἀκολούθησε ὁ Marx, διότι τὰ πράγματα δὲν διαλέγονται, δὲν συνομιλοῦν, δὲν ἔχουν λόγον, ἀλλὰ εἶναι βουβά. Ὁ λόγος περὶ τῶν πραγμάτων εἶναι λόγος τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι λόγος τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ πνεύματος εἶναι πράγματι ὁ μεγαλύτερος βαθμὸς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τοῦτο διότι εἶναι δυνατόν αὐτὴ νὰ δώσῃ λόγον δι' ὅλα τ' ἄλλα δημιουργήματα τοῦ πνεύματος καὶ νὰ ἀξιολογήσῃ μὲ τὰ μέτρα τοῦ νοῦ».

β. Σ' αὐτὲς τὶς σκέψεις στηρίχθηκα γιὰ νὰ ἀντικρούσω τὴν θεωρίαν τοῦ Vieweg σχετικὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς «Διαλογικῆς» (Dialogik), ποὺ τὴν ἐκλαμβάνει σὰν εἰδικώτερη ἐκδήλωση τοῦ γενικώτερου δεσμοῦ ποὺ ὑφίσταται μεταξὺ «τοπικῆς» καὶ «ἐπιστήμης τοῦ δικαίου». Ἐγγραφα¹³: «Εἶναι βεβαίως ὀρθὴ ἡ θέσις τοῦ Vieweg ὡς πρὸς τὴν διαφαινομένην ἐν τῇ μελέτῃ τοῦ ἀπόκρουσιν τῆς νεοθετιστικῆς φιλοσοφικῆς κινήσεως, ἡ ὁποία θεμελιούται ἐπὶ τῆς ἐκδοχῆς ὅτι ἐπὶ τοῦ πεδίου τοῦ πρακτικοῦ λόγου, ἥτοι τοῦ ἔχοντος ὡς ἀντικείμενον τὸν κόσμον τῶν ἀξιών, τὴν βούλησιν καὶ τὴν πρᾶξιν, δὲν εἶναι δυνατὸς ἀντικειμενικός, ἥτοι ἐπιστημονικός, διάλογος. Εἶναι δὲ ἐπίσης ὀρθὴ καὶ ἡ περαιτέρω ἀντίθεσις αὐτοῦ ὡς πρὸς τὸν ἄκρατον νομικὸν

12. Στὸν Κ' τόμο *Ἐπισήμων Λόγων Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 1975-1976, σσ. 165 κ.ἐξ. σ. 170 = *Ἀρμενόπουλος*, 1976, σσ. 1 κ.ἐξ., σ. 7 Π.

13. Στὴν μελέτη μου, *Τοπικὴ καὶ Ἐπιστήμη τοῦ Δικαίου*, *Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο*, 1980, σσ. 519 κ.ἐξ. σσ. 539-540.



θετικισμόν. Ἄλλ' ἡ περαιτέρω γνώμη αὐτοῦ, ὅτι θὰ ἔδει νὰ ἀντικατασταθῇ ἡ Λογικὴ τοῦ δικαίου διὰ τῆς ὑπ' αὐτοῦ καλουμένης Διαλογικῆς, ὡς ἰδιαιτέρας μορφῆς θεωρήσεως καὶ ἀναλύσεως τῆς νοητικῆς δομῆς τοῦ διαλόγου, δὲν δύναται νὰ θεωρηθῇ ὡς ὀρθή, ἀνεξαρτήτως τῆς ἐλλείψεως γενικωτέρας ἀναλύσεως αὐτῆς, ὡς καὶ τῆς μὴ εἰδικωτέρας διευκρινίσεως τοῦ τρόπου ἐκδηλώσεως ταύτης ἐν τῇ καθόλου λειτουργίᾳ τῆς τοπικῆς». Καὶ τὸ συμπέρασμα μου ἦταν: ὅτι ἀπὸ ὅσα περὶ τοῦ «διαλόγου» καὶ τῆς «διαλεκτικῆς» ἐκθέτει ὁ Θεοδωρακόπουλος συνάγεται, ὅτι ἡ θεωρία τῆς τοπικῆς ἐλάχιστα συμβάλλει καὶ ὡς πρὸς τὴν διευκρίνιση τῆς ἐννοίας τῆς διαλογικῆς. «Διότι ἡ τοπικὴ, ὡς γενικωτέρα φιλοσοφικὴ κατεύθυνσις, οὐδὲν ἄλλο ἐπισημαίνει εἰμὴ τὴν διαλεκτικὴν πορείαν τοῦ πνεύματος. Ἄλλ' ὅταν ληφθῇ ὑπ' ὄψιν —κατὰ τὴν ἔκφρασιν τοῦ Θεοδωρακοπούλου— ὅτι ὁ νοῦς “οὐδέποτε παραιτεῖται τοῦ δικαιώματος νὰ ἐρωτᾷ” καὶ ὅτι “ἂν ἀφαιρέσωμεν ἀπὸ τὸν νοῦν τοῦτο τὸ δικαίωμα, τότε αἴρομεν τὴν φύσιν τοῦ νοῦ”, τότε ἐρωτᾶται: εἶναι ἡ διαλεκτικὴ τοπικὴ; Ἐξ ἄλλου ἡ τοπικὴ, ὡς εἰδικωτέρα κίνησις ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, οὐ μόνον τὴν φύσιν τῆς νομικῆς ὡς ἐπιστήμης παραβλέπει, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπὶ τῆς ιδέας τοῦ δικαίου θεμελιουμένην τελολογικὴν διάρθρωσιν τοῦ δικαίου ἀγνοεῖ». Αὐτὰ ἐξέθετα ἄλλοτε. Καὶ προσθέτω τώρα: ὅτι τόσο στὴν ἐπιστήμην τοῦ δικαίου ὅσο καὶ στὴν ἐρμηνείαν ἀλλὰ καὶ τὴν νομολογιακὴν ἐκδήλωσιν αὐτοῦ, ὑφέρπει, πολλὰς φορές, ἡ ἀνεπίτρεπτη «σοφιστικὴ», μὲ ἔνδυμα τὴν «διαλεκτικὴν» καὶ στοχο τὸ δῆθεν ὀρθολογικὸν συμπέρασμα.

5. Ἡ γλῶσσα καὶ τὸ νόημά της.

α. Αὐτὸ ἦταν τὸ θέμα τῆς ὁμιλίας του ποὺ ἔκαμε στὴν «Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἑταιρεία¹⁴». Ἀποτελεῖ αὐτὴ ἡ ἀνακοίνωσις ἀνάπτυξη τῶν βασικῶν του σκέψεων ποὺ διετύπωσε καὶ σ' ἄλλες μελέτες του σχετικὰ μὲ τὴν φιλοσοφίαν τῆς γλώσσας, μὲ ἀφετηρίαν τὴν ἐξαίρετην *Εἰσαγωγὴν στὸν Πλάτωνα*. Μερικὲς περικοπὲς ἀπ' τὴν ἀνακοίνωσίν του φωτίζουν τὸ ὅλο πρόβλημα. «Ἀπὸ παλαιά», λέγει, «ἤδη ἀπὸ τὸν Πλάτωνα, χωρίζει ἡ φιλοσοφία τὸν αἰσθητὸν ἀπὸ τὸν νοητὸν κόσμον. Τὰ αἰσθητὰ ἐν γένει εἶναι μέσα στὸ χῶρον καὶ τὸ χρόνον. Τὰ νοήματα εἶναι πέρα ἀπὸ τὸ χῶρον καὶ ἀπὸ τὸν χρόνον, εἶναι ἀκριβῶς ὅ,τι νοεῖται καὶ ὅ,τι ποτὲ δὲν φαίνεται. Ὁ χωρισμὸς ὅμως αὐτὸς δὲν εἶναι ἀγεφύρωτος. Σταθερὸ σημεῖον ἐπαφῆς αὐτῶν τῶν δύο κόσμων, τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ, εἶναι ἡ ψυχὴ, τὸ πνεῦμα, ἡ συνείδησις τοῦ ἀνθρώπου. Καὶ ὁ αἰσθητὸς ἄλλως τε καὶ ὁ νοητὸς κόσμος εἶναι

14. Ἰ. Ν. ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ γλῶσσα καὶ τὸ νόημά της, *Φιλοσοφία*, 1978-1979, σ. 5 κ.ἐξ.



μεγάλα ανοίγματα, τὰ ὁποῖα ἀνοίγονται ἀπὸ τὴ διπλῇ ἀνθρώπινη σκοπιά, ἀπὸ τὴ διπλῇ δράσει τῆς ψυχῆς, τὴν αἴσθησι καὶ τὴ νόησι. Δίχως λοιπὸν τὴν ψυχὴ, δηλαδὴ τὸ σταθερὸ σημεῖο ἐπαφῆς καὶ ἀμοιβαίας ἀναφορᾶς, δὲν θὰ ὑπῆρχε οὔτε ὁ ἕνας οὔτε ὁ ἄλλος κόσμος. Ἡ ψυχὴ εἶναι ἡ πρωταρχὴ αὐτῆς τῆς ἀναφορᾶς καὶ ἐπαφῆς τῶν δύο κόσμων. Ὑπάρχουν ὅμως καὶ ἄλλα σταθερὰ σημεῖα ὅπου συναντῶνται οἱ δύο κόσμοι. Αὐτὰ εἶναι ὅλα τὰ μεγάλα ἔργα τῆς ἴδιας τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἀνθρώπου, ὅπως λ.χ. ὁ μῦθος, ἡ γνώσι, ἡ τέχνη, ἡ θρησκεία καὶ ἡ γλῶσσα. Ἐδῶ μᾶς ἐνδιαφέρει ἡ γλῶσσα, γιατί αὐτὴ εἶναι μιὰ ἰδιαίτερη γέφυρα, ἡ ὁποία ἐνώνει τοὺς δύο κόσμους, τὸν αἰσθητὸ καὶ τὸν νοητό... Μὲ τὴ γλῶσσα προχωροῦμε πέρα ἀπὸ τὸν κόσμο τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν συναφῶν αἰσθημάτων, πού εἶναι ὑποκειμενικός, καὶ ἀνεβαίνομε στὸν κόσμο τὸν ἀντικειμενικὸ τῆς ἐποπτείας καὶ τῆς ἐννοίας. Πρὶν ἀπὸ τὴ λέξι ὑπάρχουν πολλὰ αἰσθήματα, τὸ χάος τῶν ἐντυπώσεων, ἔπειτα, δηλαδὴ πίσω ἀπὸ τὴ λέξι, ὑπάρχει μιὰ γενικὴ ἐποπτεία ἢ καὶ ἡ ἐννοια... Μόνον μὲ τὴν αὐτοσυνείδησι πού ἔλαβε ὁ ἄνθρωπος, σιγὰ-σιγὰ, καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ φιλοσοφία, ἀρχίζει ἡ λέξι νὰ παύῃ νὰ εἶναι μαγικὸς τύπος. Μόνον ἔπειτα ἀπὸ μεγάλον ἀγῶνα ἀποχωρίζεται ἡ λέξι ἀπὸ τὰ πράγματα καὶ γίνεται ὅ,τι πραγματικὰ εἶναι, δηλαδὴ σύμβολο... Τὸ ἐρώτημα πού τίθεται τώρα ἐδῶ μὲ σφοδρότητα ἐριστικὴ εἶναι ἂν ἡ γλῶσσα εἶναι φύσει ἢ θέσει. Ἄν δηλαδὴ ὑπάρχει φυσικὴ σχέσι ἀνάμεσα γλώσσας καὶ πραγμάτων ἢ μόνον συμβατικὴ. Ὑπάρχει μέσα στὴν ἴδια τὴ λέξι τὸ εἶναι τῶν πραγμάτων ἢ ἄλλο εἶναι αὐτὸ καὶ ἄλλο ἢ λέξι, ἡ ὁποία μόνον συμβατικὰ ἔρχεται κοντά του; Ἄν ἡ λέξι εἶναι αὐθαίρετη κατασκευὴ τοῦ πρώτου ὀνοματοθέτη, τοῦτο δὲν κλονίζει τότε τὴν ἀντικειμενικότητα τῶν νοημάτων καὶ τῶν σκέψεών μας; Ἀπὸ τὸ τελευταῖο αὐτὸ ἐρώτημα ἡ σοφιστικὴ ἐδανείσθηκε τὰ καλύτερά της ὅπλα γιὰ νὰ ὑποστηρίξῃ τὴ σχετικότητα τῆς γνώσις καὶ νὰ θέσῃ τὸ δόγμα τῆς “χρημάτων ἀπάντων μέτρον ἄνθρωπος”... Μιὰ ἀπίθανη αὐθαιρεσία ἀνοίγεται τώρα ἀπὸ τὴ σοφιστικὴ, ἕνα ἀτερμάτιστο παιχνίδι μὲ τὰ πράγματα καὶ τὰ ὀνόματα. Τὸ πολυσήμαντο τῶν λέξεων, πού ἦταν κατὰ τὸν Ἡράκλειτο βοηθητικό, τοῦτο γίνεται τώρα στὰ χέρια τῆς σοφιστικῆς μεγάλο κακό, γιατί ἀπ’ αὐτὸ πιάσθηκε ἡ σοφιστικὴ γιὰ νὰ διασείσῃ καὶ ν’ ἀναμοχλεύσῃ τὴν ἀντικειμενικότητα τοῦ λόγου, τῆς ἐπιστήμης, τῆς πολιτείας καὶ τῶν θεῶν. Γιὰ τοῦτο εἶναι εὐνόητο ὅτι ὁ Σωκράτης, ὁ ὁποῖος ὠρθώθηκε ἐναντίον τῆς σοφιστικῆς, ζητάει ὀριστικὴ καὶ μονοσήμαντη ἐννοια τοῦ ὄντος. Τὴν ἐννοια ὅμως αὐτὴν δὲν τὴ δέχεται ὁ Σωκράτης ὡς δεδομένη οὔτε μέσα στὴ λέξι οὔτε μέσα στὰ πράγματα ἀλλὰ εἶναι γι’ αὐτὸν αἶτημα λογικό, πρὸς τὸ ὁποῖον τείνει ὁ νοῦς καὶ πρὸς αὐτὴν πρέπει νὰ τείνῃ καὶ ἡ ἴδια λέξι ὡς σύμβολο. Μὲ τὸ ἀπλὸ ἐρώτημα “τί ἐστίν;” ὁ Σωκράτης ζητάει τὴν ἐνότητα τοῦ νοήματος πού κρύβει ἡ λέξι τί ἐστὶ δίκαιον, τί καλόν, τί ἀγαθόν, ὅλα



αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα τοῦ Σωκράτη ἀνοίγουν τὴν ἔρευνα τὴν λογικὴ γιὰ τὴν ἔννοια. Ἡ ἔννοια πρέπει νὰ εἶναι κάτι σταθερό, νὰ ἔχη μέσα της ταυτότητα καὶ νὰ εἶναι λογικῶς καθαρή. Ἡ ἴδια ἡ λέξις δὲν ἔχει μέσα της τὴν ἔννοια ἀλλὰ μᾶς καλεῖ καὶ ἡ λέξις νὰ προχωρήσωμε μαζί της πρὸς τὴν ἔννοια»... «Ὁ Πλάτων προϋποθέτει αὐτὴν τὴ σωκρατικὴ ἔννοια ἀλλὰ προχωρεῖ βαθύτερα ἀκόμα. Στὴν νεότητά του ἦταν μαθητὴς τοῦ Κρατύλου, ὁ ὁποῖος ἔβλεπε μέσα στίς λέξεις τὰ πραγματικὰ καὶ γνήσια γνωριστικὰ ὄργανα ποὺ ἔκφράζουν τὴν ἴδια τὴν οὐσία τῶν πραγμάτων. Ἐνῶ ὁ Ἡράκλειτος ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ ὁλότητα τῆς γλώσσας πρέπει νὰ συμπέση μὲ τὴν ὁλότητα τοῦ νοήματος ποὺ ἔχει τὸ σύμπαν, δηλαδὴ μὲ τὸν ἐσωτερικὸ τοῦ λόγου, ὁ Κρατύλος συνταυτίζει τὴ χωριστὴ λέξις μὲ τὸ νόημά της. Ἡ γλῶσσα κατ' αὐτὸν ἔχει φυσικὴ ὁμοιότητα μὲ τὰ πράγματα καὶ εἶναι σχηματισμένη τυπικὰ καὶ οὐσιαστικὰ σύμφωνα μ' αὐτά. Ὁ Πλάτων, ὅπως ἀμφισβήτησε ἀπέναντι τῆς σοφιστικῆς ὅτι ἡ γλῶσσα καὶ ἡ λέξις εἶναι ὁλωσδιόλου αὐθαίρετες, ἔτσι ἀμφισβητεῖ τώρα ἀπέναντι τοῦ Κρατύλου ὅτι ἡ λέξις εἶναι φύσει ἀληθινή. Ὅτι ἡ γλῶσσα δὲν εἶναι φύσει ἀλλὰ θέσει, τοῦτο φαίνεται ἤδη ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι δὲν ὑπάρχει μόνον μιὰ γλῶσσα ἀλλὰ πολλὲς καὶ στίς πολλὰς γλῶσσες κάθε ὄνομα εἶναι διάφορο γιὰ τὸ ἴδιο πρᾶγμα, δηλαδὴ κάθε ὄνομα ἀποτελεῖται ἀπὸ διαφορετικὸ ἦχο. Τοῦτο ὅμως δὲν σημαίνει ὅτι ὁ Πλάτων καταλύει κάθε σχέσι ἀνάμεσα στὴ λέξις καὶ τὴ γνώση. Καταργεῖ μόνον τὴ σχέσι τῆς φυσικῆς ὁμοιότητος, ποὺ εἶναι ἀστήριχτη, γιὰ νὰ τονίσῃ περισσότερο τὴν ὀργανικὴ τους σχέσι. Ἡ λέξις εἶναι ὄργανο, δὲν εἶναι ὅμοια μὲ τὸ νόημά της. Ἡ λέξις εἶναι θνητὴ καὶ φθαρτὴ, τὸ νόημά της εἶναι ἀθάνατο καὶ ἄφθαρτο. Ὑπάρχει μιὰ βαθύτερη σχέσι ποὺ συνδέει τὴ λέξις μὲ τὸ νόημα, μὲ τὴν ἔννοια. Ἡ σχέσι αὐτὴ δὲν εἶναι οὔτε ἡ ὁλότελα συμβατικὴ τῆς σοφιστικῆς, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στὴν αὐθαιρεσίαν, οὔτε ἡ φυσικὴ ὁμοιότητα τοῦ Κρατύλου, ἡ ὁποία εἶναι παράλογη. Ἡ σχέσι αὐτὴ εἶναι ἔμμεση. Ἡ λέξις τώρα γίνεται ὄργανο τῶν πραγμάτων καὶ τῶν νοημάτων»... «Γιὰ τὴ γνώση μας καὶ τὴν οἰκοδόμησίν της ἔχει ἡ λέξις ἰδιαίτερη ἀξία. Αὐτὴν τὴν ἀξία τὴ μεγαλώνει τώρα ἡ διαλεκτικὴ, γιατί ἡ διαλεκτικὴ ξεκινάει ἀπὸ τὸ σχετικὸ περιεχόμενον τῆς λέξεως, τὴ λαμβάνει ὡς ἀπλὴ ἀφετηρία, γιὰ νὰ προχωρήσῃ στὸ ἴδιον τοῦ νοήματος. Τὸ ἴδιον τοῦτο εἶναι ἐσωτερικόν, λογικόν καὶ ἡ λέξις εἶναι μόνον ὑλικὸ ὄργανο. Τώρα ἡ διαλεκτικὴ γυρίζει καὶ ἀνοίγει ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ σχετικοῦ περιεχομένου τῆς λέξεως, ὁ φιλόσοφος θέλει νὰ ὑψώσῃ τὴν ἔννοια τῆς λέξεως σὲ ἀπόλυτη ὀριστικότητα. Ζητάει τὸ νόημα καθ' ἑαυτό, τὸ αἰώνιον πλήρωμα τοῦ νοῦ. Οἱ λέξεις τὸν ὑπηρετοῦν γιὰ νὰ ἀνέβῃ στὴ βεβαιότητα τῶν ἰδεῶν, τῶν αἰωνίων ἀρχῶν»... «Τὴ γλῶσσα δὲν πρέπει νὰ τὴ θεωροῦμε ὡς ἓνα ὄργανο μὲ τὸ ὁποῖο χαρακτηρίζομε μιὰ πραγματικότητα ποὺ εἶναι καὶ ὑπάρχει ἀνεξάρτητα ἀπ' αὐτό, ἀλλὰ μιὰ μορφή μὲ τὴν ὁποία κατέχομε τὴν πραγματικότητα. Ἡ πραγματικότης λοι-



πὸν δὲν εἶναι αὐτὴ καθ' ἑαυτήν, τὴν ὁποῖαν συλλαμβάνομε μὲ τὴ γλῶσσα, ἀλλὰ εἶναι μιὰ πραγματικότης ποὺ μορφώνεται, διαμορφώνεται μὲ τὴ γλῶσσα καὶ μὲ τὴ σκέψη. Μόνο ἂν ἀποσπασθοῦμε ἀπὸ τὴ δογματικὴ ἀντίληψη ὅτι ὑπάρχει μιὰ ἔτοιμη καὶ χωριστὴ ἀπὸ μᾶς πραγματικότης καὶ μόνο ἂν στρέψωμε τὴν προσοχή μας ἐκεῖ, ὅπου σχηματίζεται γιὰ μᾶς ὅ,τι ὀνομάζομε πραγματικότητα, δηλαδὴ μέσα μας, μόνο τότε ἀποκτοῦμε ἀληθινὴ εἰκόνα τοῦ πῶς συντελεῖται ὅ,τι ὀνομάζομε κόσμος καὶ πραγματικότητα»... «Μὲ τὴ λέξη ἢ συνείδηση τοῦ ἀνθρώπου ἀποκτᾶ ἓνα καινούργιο περιεχόμενο... Δηλαδὴ τὴ στιγμή ποὺ ὁ ἄνθρωπος ἐπιχειρεῖ μὲ τὴ γλῶσσα νὰ γίνη κύριος τοῦ ἄπειρου πλούτου τῶν ἐσωτερικῶν καταστάσεων του, συμβαίνει μέσα του κάτι παράδοξο: ἐξαφανίζεται ἐκεῖνο ποὺ προσπαθεῖ νὰ συλλάβῃ καὶ στὴ θέση του παρουσιάζεται μιὰ πραγματικότης ποὺ ἔχει νέα μορφή. Μὲ τὴ γλῶσσα δὲν ἐκφράζει ὁ ἄνθρωπος ἓνα Εἶναι, ἀλλὰ ἔχει μιὰ καινούργια μορφή τοῦ Εἶναι».

β. Ἡ μελέτη αὐτὴ θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθῇ καὶ σὰν εἰσαγωγὴ στὴν σχέση γλώσσας καὶ δικαίου. Διότι καὶ ἡ γλῶσσα τοῦ δικαίου κινεῖται στὸ ἴδιο φιλοσοφικὸ περίγραμμα ποὺ μὲ σαφήνεια καὶ ἐννοιολογικὴ ἀκρίβεια διατυπώθηκε στὴν ἀξιόλογη αὐτὴ μελέτη. Θὰ ἤθελα ὅμως νὰ ἐπισημάνω ἐδῶ ὅτι ἡ παρατηρούμενη εἰσδοχὴ τῶν κατευθύνσεων τῆς σύγχρονης γλωσσολογίας στὸ χῶρο τῆς νομικῆς ἐπιστήμης καὶ ἡ προσπάθεια ἀξιοποίησης αὐτῆς σὲ σημαντικὰ προβλήματα, ποὺ ἀφοροῦν τὴν ἐρμηνεία καὶ ἐφαρμογὴ τοῦ δικαίου καὶ γενικώτερα τὴν μεθοδολογία αὐτοῦ, πρέπει νὰ γίνεται δεκτὴ *cum grano salis*. Διότι ἡ προσπάθεια ἀναγωγῆς πολλῶν προβλημάτων τοῦ δικαίου σὲ γενικὸ γλωσσολογικὸ ἐπίπεδο¹⁵, σὲ συνάρτηση μὲ τὴν «σημασιολογία» —ποὺ τείνει νὰ προσλάβῃ, κατὰ χαρακτηριστικὴ ἔκφραση, «σωτηριολογικὸ χαρακτήρα στὴν σύγχρονη γλωσσολογικὴ ἀνάλυση¹⁶»— καὶ τὴν ἀντικατάσταση τῆς σχέσης βάθους καὶ πλάτους τῆς ἐννοίας μὲ τὴν σχέση ἐντάσεως καὶ ἐκτάσεως τοῦ γλωσσικοῦ σημείου, γιὰ τὴν κατανόηση τῶν νομικῶν ἐννοιῶν καὶ τὸν ἐρμηνευτικὸ μετασχηματισμὸ των, καταλήγει συχνὰ νὰ ἀποξενώσῃ τὰ προβλήματα ἀπὸ τὴν τελολογικὴ

15. Γιὰ τὴν γλωσσολογικὴ κίνηση στὸν χῶρο τοῦ δικαίου βλ. τὴν ἐκτενὴ καὶ σαφὴ ἔκθεση στὴν μελέτη τοῦ Ἰ. ΓΙΑΝΝΙΔΗ, *Ἡ αἰτιολόγηση τῶν ἀποφάσεων τῶν ποινικῶν δικαστηρίων*, Α', 1989, σσ. 181 κ.ἐξ. σσ. 212, κ.ἐξ. ποὺ ἀκολουθεῖ μὲν τὴν γλωσσολογικὴ κατεύθυνση ἀλλὰ καὶ ἀποφεύγει σὲ πολλὰ σημεῖα τὶς ὑπερβολές. Σχετικὰ μὲ τὴν γλῶσσα τοῦ δικαίου πρβλ. ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΥ, *Εἰσαγωγὴ στὴν ἐπιστὴμὴ τοῦ δικαίου*, 1983, σσ. 137 κ.ἐξ. Π. ΣΟΥΡΛΑ, *Θεμελιώδη ζητήματα τῆς μεθοδολογίας τοῦ δικαίου*, Α', 1986, σσ. 58 κ.ἐξ. Κ. ΣΤΑΜΑΤΗ, *Εἰσαγωγὴ στὴ μεθοδολογία τοῦ δικαίου*, 1991, σσ. 94 κ.ἐξ. Πρβλ. ὅμως Π. ΓΕΜΤΟΥ, *Μεθοδολογία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν*, τόμ. 2, 1987, σσ. 142-143.

16. Γ. ΜΠΑΜΠΙΝΙΩΤΗ, *Εἰσαγωγὴ στὴν Σημασιολογία*, 1985, σ. 6.



δομή τους. Ἀφοῦ ἀνακυκλίζεται ἡ ἔρευνα σὲ ἐνδογλωσσικὸ πλέγμα κατὰ τρόπο, ὥστε νὰ παρακάμπτονται βασικὰ ἐρείσματα τῆς φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, ποὺ εἶναι τόσο ἡ τελολογικὴ θεώρηση τοῦ δικαίου —στὴν ὁποία ἐντάσσονται καὶ ἀξιοποιοῦνται καὶ τὰ πορίσματα τῆς κοινωνιολογίας¹⁷— ὅσο καὶ ἡ «πραξιολογικὴ» θεώρηση αὐτοῦ, μὲ τὴν «παλίντροπη-δυνατοδεοντολογικὴ πρόσβαση», ποὺ χαρακτηρίζεται —στὸ πεδίο τῶν πραξιολογικῶν συναρτήσεων στὶς διανθρώπινες σχέσεις— ἀπὸ τὴν πλαστικότητα τῶν νομικῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν λέξεων ὡς φορέων αὐτῶν μὲ πολλὲς εἰδικώτερες ἐκφάνσεις, ὅπως λ.χ. ἡ θεώρηση τοῦ δικαιώματος ὡς «διανοήματος τοῦ νομοθέτη», ποὺ συνδέεται κι αὐτὸ μὲ τὴν «θεμελιακὴ προϋπόθεση τῆς λειτουργίας τοῦ νομοθέτη¹⁸».

6. «Ἱστορικὲς ἐπιστῆμες» καὶ «Νομικὴ ἐπιστήμη».

α. Στὸν Δ' τόμο τῆς *Εἰσαγωγῆς στὴ Φιλοσοφία* ἐξετάζει τὴν «Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» καὶ σὲ εἰδικώτερα κεφάλαια: ἀφ' ἑνὸς τὴν «Ἱστορικὴ καὶ φυσικὴ ἐπιστήμη» καὶ ἀφ' ἑτέρου τὴν «Μέθοδο τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν¹⁹». Γράφει: «Ἡ φύσις νοεῖται πάντοτε ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν ἱστορία. Φύσις εἶναι ὅ,τι δὲν γίνεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο... Ἐνῶ ὅμως ἡ ἔννοια τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν εἶναι σαφής, ἀντίθετα ἡ ἔννοια τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν δὲν εἶναι πλήρως ἀποσαφηνισμένη. Ὑπάρχουν ἄλλωστε ἀκόμη πολλοὶ οἱ ὁποῖοι ζητοῦν τὴν ἐξομοίωση τῶν ἱστορικῶν μὲ τὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες. Καὶ ἐνῶ ὁ ὅρος “φυσικὲς ἐπιστῆμες” ἔχει γίνῃ γενικῶς δεκτός, ὁ ὅρος “ἱστορικὲς ἐπιστῆμες”, ποὺ τοῦ ἐδώσαμε πρῖν, δὲν εἶναι καθολικός. Γι' αὐτὸ ἄλλοι ὁμιλοῦν γιὰ “πνευματικὲς ἐπιστῆμες” (*Geisteswissenschaften*) καὶ προσπαθοῦν νὰ περιλάβουν σ' αὐτὲς καὶ τὴν ψυχολογία, ἄλλοι πάλι ὁμιλοῦν γιὰ “ἐπιστῆμες τοῦ πολιτισμοῦ” (*Kulturwissenschaften*). Ὁ ὅρος “πνευματικὲς ἐπιστῆμες” περιέχει πολλὰς ἐννοιολογικὰς ἀσάφειες καὶ γι' αὐτὸ δὲν πρέπει νὰ τὸν καθιερώσωμε στὴ γλῶσσα μας. Ἐξ ἄλλου ὁ ὅρος “ἐπιστῆμες τοῦ πολιτισμοῦ” εἶναι πολὺ γενικὸς καὶ γι' αὐτὸ πρέπει ἐπίσης νὰ τὸν ἀποφύγωμε. Ἡ βασικὴ ἐννοιολογικὴ ἀντίθεση, ἡ ὁποία ἀποφασίζει

17. Γιὰ τὴν κοινωνιολογία τοῦ δικαίου βασικὴ ἡ συμβολὴ τοῦ Γ. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗ-ΝΟΥΑΡΟΥ σὲ πολλὰ ἀξιόλογα ἔργα, ὅπως *Ζωντανὸ δίκαιο καὶ φυσικὸ δίκαιο*, 1982, *Δίκαιον καὶ κοινωνικὴ συνείδησις*, 1972 κ.ἄ., ὅπου ἐντάσσει τὰ κοινωνιολογικὰ πορίσματα στὸ εὐρύτερο πλαίσιο τῆς τελολογικῆς θεώρησης τοῦ δικαίου.

18. Πρβλ. Κ. ΔΕΣΠΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ἡ ἔννοια τοῦ δικαιώματος*, 2α ἐκδ., 1989, σσ. 11 κ.ἑξ., μὲ τὸν παραστατικώτερο, κατὰ τὴν γνώμη μου, τίτλο τῆς 1ης ἐκδ. (1940): *Τὸ δικαίωμα ὡς διανόημα τοῦ νομοθέτου*, καὶ *Εἰσαγωγή στὴν πραξιολογία*, *Μελετήματα Φιλοσοφίας*, II, 1980, σσ. 107 κ.ἑξ.

19. *Εἰσαγωγή στὴ Φιλοσοφία*, Δ', 1975, σσ. 339 κ.ἑξ., 355 κ.ἑξ.



καὶ γιὰ τὴ διαίρεση τῶν εἰδικῶν ἐπιστημῶν σὲ δύο βασικὲς κατ' ἀρχὴν κατηγορίες, ἀποδίδεται στὴ γλῶσσα μας μὲ τοὺς ὅρους φύσις καὶ ἱστορία. Καὶ ὁ μὲν ὅρος “φύσις” εἶναι ὡς πρὸς τὸ νόημά του ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα ὡς σήμερα ἀναλλοίωτος, ὁ δὲ ὅρος “ἱστορία” εἶναι δυνατὸν νὰ περιλάβῃ ὡς περιεχόμενο πᾶν ὅ,τι εἶναι ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, ὁπότε ἔχομε τὶς δύο βασικὲς κατηγορίες τῶν εἰδικῶν ἐπιστημῶν: τὶς φυσικὲς καὶ τὶς ἱστορικὲς, στὶς ὁποῖες ἀνταποκρίνονται καὶ δύο διαφορετικὰ εἴδη τοῦ εἶναι». «Γιὰ τὴ μέθοδο ὅμως τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν τίθεται», λέγει, «τὸ ἐρώτημα, ἂν ἐκτὸς ἀπὸ τὴ γενικεύουσα μέθοδο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν ὑπάρχῃ καὶ ἄλλη ἐπιστημονικὴ μέθοδος γιὰ νὰ γνωρίσωμε τὴν πραγματικότητα. Ἐδῶ δηλαδὴ ἐγείρεται τὸ ἐρώτημα: πῶς, ἀφοῦ κάθε ἔννοια εἶναι γενικὴ καὶ πῶς, ἀφοῦ καὶ κάθε λέξις, ὅπως εἶδαμε, ἔχει μιὰ γενικότητα, εἶναι δυνατὸν νὰ νοηθῇ ὁ σχηματισμὸς ἐννοιῶν ποὺ νὰ μὴν γενικεύουν, ἀλλὰ νὰ ἐξατομικεύουν τὴν πραγματικότητα;». Καὶ ἀπαντᾷ: «Ὅτι ἡ ἱστορία καὶ γενικῶς οἱ ἱστορικὲς ἐπιστῆμες θέλουν νὰ παρουσιάσουν καὶ νὰ ἐρμηνεύσουν τὸ ἀτομικὸ, τὸ μοναδικὸ καὶ τὸ εἰδικό, τοῦτο εἶναι δεδομένο ἀπὸ τὸν σκοπὸ ποὺ ἐπιδιώκουν καὶ συνεπῶς δὲν δύναται νὰ ἀμφισβητηθῇ... Ἡ λογικὴ τῶν συνεπῶς κατανόηση ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν σκοπὸ. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ λογικὴ τῆς μεθόδου ποὺ χρησιμοποιοῦν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν σκοπὸ τὸν ὁποῖον ἐπιδιώκουν μ' αὐτήν. Ἡ ἱστορία, ὡς ἐπιστήμη, δὲν ἔρχεται νὰ γενικεύσῃ ὅπως ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη. Κανένα ἱστορικὸ γεγονός, κανεὶς πολιτισμὸς, καμμιά ἱστορικὴ πραγματικότης δὲν μποροῦν νὰ γίνουν ἐκπρόσωποι τῶν ἄλλων. Ὅ,τι εἶναι τὸ καθένα ἀπ' αὐτὰ εἶναι γιὰ τὸν ἑαυτὸ του μοναδικὸ καὶ ἀνεπανάληπτο. Τοῦτο εἶναι κρίσιμο σημεῖο γιὰ τὴ λογικὴ καὶ τὴ μεθοδολογία τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν». Καὶ γιὰ νὰ ξαναγυρίσῃ στὴν «ἀγαπημένην τοῦ Χαϊδελέβεργη» καὶ νὰ θυμηθῇ τὸν Δάσκαλό του τὸν Rickert προσθέτει: «Ὁ μαθητὴς τοῦ Windelband, ὁ Rickert, ὠλοκλήρωσε τὴν ἐννοιολογικὴ διαφορὰ μεταξὺ φυσικῆς καὶ ἱστορικῆς ἐπιστήμης, τὸ δὲ ἔργο του μὲ τὸν τίτλο: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ἀποτελεῖ στὴν ἱστορία τῆς μεθοδολογίας καὶ γενικῶς τῆς λογικῆς τῶν ἐπιστημῶν σταθμό. Καμμιά κριτικὴ δὲν κατάρθωσε νὰ μειώσῃ ἢ νὰ μετακινήσῃ τὴ θεμελιακὴ ἀξία τοῦ ἔργου τούτου». Καὶ ἔγκειται πράγματι ἡ βασικὴ ἀξία τοῦ ἔργου τοῦ Rickert σὲ τοῦτο: ὅτι συνέδεσε τὴν μέθοδο τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀξίας, ποὺ τὴν ἀναλύει μὲ ἰδιαίτερη σαφήνεια ὁ Θεοδωρακόπουλος στὴ συνέχεια τῆς μελέτης του. «Τὸ δικό μας», λέγει, «ἐρώτημα ἐδῶ εἶναι, πῶς σχηματίζομε ἔννοιες περὶ τῆς ἱστορίας... Ἡ ἔννοια εἶναι ἓνα νόημα μὲ τὸ ὁποῖο ἐργάζεται ὁ νοῦς. Συνάμα ἡ ἔννοια εἶναι λογικὴ σύνθεση, ἡ ὁποία περιέχει τὰ οὐσιαστικὰ στοιχεῖα μιᾶς πραγματικότητος... Ἐννοια χωρὶς ἀντίστοιχη πραγματικότητα, τῆς ὁποίας νὰ περιέχῃ τὰ οὐσιαστικὰ στοι-

χειά, είναι, όπως λέγει ο Kant, κενή. Ζητείται λοιπόν έδω ή άρχή τών έννοιών, πού έχουν ως περιεχόμενο κάτι άτομικό και μοναδικό. Για να φθάσωμε στην άρχή αυτή τών έννοιών δέν έχομε παρά να έρωτήσωμε: ποιά είναι τά αντικείμενα εκείνα, τά όποια δέν είναι δυνατόν να έξηγηθούν, να νοηθούν με τις έννοιες της φυσικής έπιστήμης...». Καί άπαντá έπειτα από ειδικότερη ανάλυση ότι: «Ή έννοια της άξίας είναι εκείνη ή όποια άποτελει την πρωταρχή όλων τών ιστορικών έννοιών. Αυτή άκριβώς ή έννοια άποτελει την άπάντηση στο έρώτημα: πώς είναι δυνατή ή ιστορία ως έπιστήμη, ή πώς είναι δυνατόν να σχηματίζωμε ιστορικές έννοιες...».

Καί προς τό τέλος της μελέτης του παρεμβάλλει και την ακόλουθη σημαντική περικοπή: «Μόνον αν κατανοήση κανείς αυτή την είδοποιό διαφορά του ιστορικός σκέπτεσθαι, θα συνειδητοποιήση ότι είναι χωρίς περιεχόμενο ή προσπάθεια τών φυσιοκρατών να εισαγάγουν την γενική αίτιοκρατία στον χώρο της ιστορίας, για να έξουδετερώσουν την ιστορική σημασία της προσωπικότητας. Καί όμως αυτοί οί φυσιοκράται φθάνουν μέχρι προσωπολατρίας και πτωματολατρίας. Πόση “είδωλολατρία” και πόση δεισιδαιμονία κρύπτεται μέσα στη λατρεία του πτώματος του Lenin, τό όποιο τό κομμουνιστικό κόμμα της Ρωσίας διατηρεί με τόση πανούργα εύλάβεια. Καί όμως ό κομμουνισμός όμιλεί περί νόμων της ιστορίας. “Αν όμως υπάρχουν νόμοι, τότε τά πρόσωπα δέν έχουν καμμιά σημασία²⁰».

β. Ήταν τό 1975 πού διετύπωνε τις παραπάνω σκέψεις του. Καί τώρα, με τά συγκλονιστικά γεγονότα πού ζοῦμε, είναι πιό εύκολο να συλλάβωμε και να κατανοήσωμε ποιά είναι τό βαθύτερο νόημα της ιστορίας. Τό νόημα πού σηματοδοτεί και τό καντήλι πού φωτίζει τον νωπό πάντοτε χώρο της θυσίας του Άθανασίου Διάκου, πού βρίσκεται, δυστυχώς, κοντά σ’ ένα μαῦρο σημάδι της ιστορίας μας.

γ. Στην μέθοδο τών ιστορικών έπιστημών κατατάσσει και την νομική έπιστήμη. Την βαθύτερη όμως ανάλυση για την ένταξη και της νομικής έπιστήμης στην κατηγορία τών «ιστορικών έπιστημών» παρουσίασε με έξαιρετική διαύγεια ό Κ. Τσάτσος σε πολλές μελέτες του, αλλά και στο βασικό του έργο *Τό πρόβλημα της έρμηνείας του δικαίου*, απ’ όπου και ή ακόλουθη χαρακτηριστική περικοπή: «Ο κόσμος της ιστορίας γινώσκεται άξιολογικώς διότι τό οὔσιῶδες έν αὐτῷ είναι τό νόημα, τό δ’ αἰσθητόν είναι άπλως παρακολούθημα αὐτοῦ. Έφ’ όσον ό κόσμος οὔτος έχει ως περιεχόμενον τās πράξεις, προκύπτουν κατ’ ανάγκην διά πάντα θεωρητήν δύο έρωτήματα: ή υπάρχουσα πράξις έχει ή δέν έχει άξίαν; πώς πρέπει να διαμορφωθῇ ή γενησομένη πράξις διά να έχη άξίαν; Τό πρώτον έρώτημα

20. Ένθ’ άν., σημ. 19, σ. 377.



ἀναφέρεται εἰς τὴν ἀξιότητα τοῦ ὑπάρχοντος ἀντικειμένου καὶ διὰ τοῦ καθορισμοῦ αὐτῆς ὁδηγεῖ εἰς τὴν ἐπιστημονικῶς ὀρθὴν ἱστορικὴν γνῶσιν. Τὸ δεύτερον ἀναφέρεται εἰς τὴν κατ' ἀξίαν διαμόρφωσιν τοῦ γενησομένου καὶ δι' αὐτοῦ εἰς τὴν δεοντολογικὴν γνῶσιν. Καὶ τὰ δύο ἐρωτήματα λύονται διὰ τῆς ἀναφορᾶς εἰς σύστημα ἀξιῶν. Εἰς τὴν δεοντολογίαν ἀπλῶς προστίθεται καὶ ἡ διαμορφωτικὴ τοῦ γενησομένου ἐργασία, ἥτις καὶ αὕτη συντελεῖται ἀξιολογικῶς. Κατὰ ταῦτα ἡ θεμελιώδης διάκρισις τῶν ἱστορικῶν καὶ φυσικῶν ἐπιστημῶν παραμένει ἀκλόνητος²¹».

δ. Σ' αὐτὸ τὸ φιλοσοφικὸ κλῖμα βρεθήκαμε κι ἐμεῖς ὡς μαθητὲς τοῦ Τσάτσου. Ὁ Θεοδωρακόπουλος ὅμως ἦταν τότε καθηγητὴς στὸ νεοσύστατο Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο τῆς Θεσσαλονίκης. Κι ἔτσι, ἀφ' ἑνὸς μὲ τὴν προφορικὴ διδασκαλία τοῦ Τσάτσου καὶ τὶς μελέτες του καὶ ἀφ' ἑτέρου μὲ τὴν συντροφιά τῶν μελετῶν τοῦ Θεοδωρακοπούλου —ποὺ τὶς περισσότερες δημοσίευε τότε στὸ λαμπρὸ *Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν*— ἀποκτήσαμε τὴν ὀρθὴ φιλοσοφικὴ προπαιδεία, ἡ ὁποία μᾶς ὠδήγησε σὲ σωστὴ ἐπιστημονικὴ κατεύθυνση.

7. Λογική.

α. Στὴν ἐποχὴ τοῦ 1930 κυριαρχοῦσε στὴν Φιλοσοφικὴ Σχολὴ ἡ φυσιογνωμία τοῦ Θεοφίλου Βορέα. Μαθητὴς τοῦ Wundt καὶ βαθὺς γνώστης τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς γραμματείας, εἶχε συγγράψει γιὰ τοὺς φοιτητὲς τὰ *Ἀκαδημεικά*, ποὺ κάλυψαν τοὺς τέσσερις κλάδους τῆς διδασκαλίας του: «Λογικὴν», «Ψυχολογίαν», «Εἰσαγωγὴν εἰς τὴν φιλοσοφίαν» καὶ «Ἠθικὴν». Ἡ καλλιέπεια τῆς διατυπώσεως, ἡ πληρότητα τῆς ἐπιστημονικῆς κινήσεως καὶ ἡ μεθοδικότητα τῆς ἐπεξεργασίας ὅλων τῶν θεμάτων, ἦταν χαρακτηριστικὰ γνωρίσματα τῶν τεσσάρων τόμων. Ἐξ ἄλλου ὁ προφορικὸς του λόγος ἦταν ἐντυπωσιακὸς μὲ τὴν ἄψογη καὶ ἀκριβολόγο καθαρεύουσα. Καὶ στὴν γεμάτη αἴθουσα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς —στὸ κεντρικὸ κτίριο τοῦ Πανεπιστημίου— ἦταν καὶ φοιτητὲς τῆς Νομικῆς Σχολῆς, κυρίως ὅταν δίδασκε «Εἰσαγωγὴν εἰς τὴν Φιλοσοφίαν» καὶ «Λογικὴν».

β. Νέος τότε ὁ Θεοδωρακόπουλος δημοσίευσε ἐκτενῆ κριτικὴ τῆς Λογικῆς τοῦ Βορέα, μὲ ἔντονες διαφωνίες του σὲ σοβαρὰ θέματα ποὺ ἀφοροῦσαν ἰδιαίτερα τὴν «ἐννοία», τὴν «κρίση» καὶ τὸν «συλλογισμό»²². Δὲν ἀμφισβητεῖ τὴν ἀξία τῆς τυπικῆς Λογικῆς. «Ἡ τυπικὴ Λογικὴ», λέγει, «εἶναι βέβαια ἓνα ἀπαραίτητο μῦριο τῆς σκέψης καὶ ἔχει τόσο συναφθὴ μὲ τὴν κοινὴ χρῆση τοῦ νοῦ, ὥστε νὰ περιττεύῃ σχεδὸν ὁ εὐρύτατος περὶ αὐτῆς

21. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου*, 2α ἐκδ., 1978, σσ. 31-32.

22. Στὸ *ΑΦΘΕ*, Δ, 1933, σσ. 91-107.



λόγος. Όχι όμως ξηρά και ανούσια, αλλά έν αναφορᾷ πρὸς τὰ πραγματικά προβλήματα τῆς ἐπιστήμης, δηλαδή ἀπὸ τῆ σκοπιᾶ τῆς οὐσιαστικῆς Λογικῆς». Παρατηρεῖ: «Ἡ Λογικὴ εἶναι ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ βάση γιὰ κάθε ἐπιστήμη, καὶ γιὰ κάθε ἐπιστημονικὴ θεωρία, γι' αὐτὸ εἶναι τὸ πρῶτο καὶ τὸ κύριο μέρος τῆς Φιλοσοφίας. Δέν εἶναι ὅμως ἡ Λογικὴ ἐξωτερικὸ ὄργανο ποὺ νὰ μπορῇ κανεὶς νὰ τὸ μεταχειρισθῇ ὅπως θέλει καὶ ὅταν θέλῃ, ἀλλὰ εἶναι τὸ μέτρο τῶν πραγμάτων καὶ γι' αὐτὸ εἶναι ἀχώριστη καὶ ἀπὸ τὰ πράγματα τῆς ἐπιστήμης καὶ ἀπὸ τὰ πράγματα τῆς φιλοσοφίας. Ἀπὸ τὸν ὅρισμὸ δὲ ποὺ δίνει κανεὶς καὶ στὴν Ἐπιστήμη καὶ στὴν Φιλοσοφία ἐξαρτᾶται καὶ ὁ τρόπος κατὰ τὸν ὁποῖον θὰ ἀντιληφθῇ καὶ θὰ ὀρίσῃ τὴν Λογικὴ. Ὅποια προβλήματα ἀπασχολοῦνε τὸν ἄνθρωπο κατὰ τὴν γνώση, τὰ ἴδια προβλήματα θὰ τὸν ἀπασχολήσουνε καὶ κατὰ τὴν λογικὴ ἀνάλυση».

Αὐτὸς ἦταν καὶ ὁ λόγος ποὺ στὴν διδασκαλία του κινήθηκε στὰ πλαίσια τῆς οὐσιαστικῆς Λογικῆς τοῦ Pfänder²³. Καὶ ναὶ μὲν ἡ Λογικὴ τοῦ Pfänder ἦταν ἐπηρεασμένη ἀπ' τὴν φαινομενολογία τοῦ Husserl²⁴, ἐν τούτοις, ἡ ὅλη σ' αὐτὴ διαπραγμάτευση τῶν βασικῶν θεμάτων βασιζόταν στὴν οὐσιαστικὴ Λογικὴ κατὰ τρόπο, ὥστε οἱ θεωρητικὲς θέσεις ἐκείνου νὰ ἐναρμονίζονται μὲ τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Θεοδωρακοπούλου. Ἦταν δὲ ὀρθὴ αὐτὴ ἡ κατεύθυνσή του. Γιατὶ χωρὶς τὴν γνώση ὅχι μόνον τῆς «τυπικῆς» ἀλλὰ καὶ τῆς «οὐσιαστικῆς» Λογικῆς μὲ τὴν σύγχρονη θεωρητικὴ κίνηση, ποὺ ἀφορᾷ κυρίως τὴν «κρίση», τὴν «ἐννοια» καὶ τὸν «συλλογισμό», δέν μπορεῖ νὰ ὑπάρξῃ σοβαρὸς ἐπιστημονικὸς διάλογος.

γ. Τὴν ἴδια πορεία ἀκολουθεῖ καὶ ἡ Λογικὴ τοῦ Δικαίου. Γιατὶ κι αὐτὴ ἡ Λογικὴ, ἀπ' τὴν φύση της, δέν ἐκδηλοῦται μόνον μὲ τὴν μορφή τῆς «τυπικῆς» Λογικῆς καὶ συμπληρωματικὰ τῆς «συμβολικῆς» Λογικῆς, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν «οὐσιαστικὴ» κυρίως Λογικὴ, ποὺ παρακολουθεῖ τὸν νομικὸ λογισμό στὴν κατωφερικὴ κίνησή του, μὲ ἀφετηρία τὴν ιδέα τοῦ δικαίου καὶ μὲ τὰ εἰδικώτερα κριτήρια τοῦ θετικοῦ δικαίου, γιὰ νὰ καταλήξῃ στὸν προσ-

23. A. PFÄNDER, *Logik*, ἔκδ. 2α, 1929, ἔκδ. 3η, 1963 (Max Niemeyer Verlag, Tübingen).

24. Οἱ HUSSERL καὶ PFÄNDER ἦταν συνεκδότες τοῦ *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ἡ δὲ Λογικὴ τοῦ PFÄNDER εἶχε εὐρεῖα ἀπήχηση ὅχι μόνον στοὺς μαθητὲς του, ὅπως π.χ. στὶς μελέτες τῶν: Ernst HELLER, *Zur Logik der Annahme*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X, 1928, σσ. 485 κ.ἐξ., Fritz LÖW, *Logik der Frage*, *Archiv für die gesamte Psychologie*, LXVI, 1928, σσ. 357 κ.ἐξ., Herbert SPIEGELBEG, *Gesetz und Sittengesetz*, Zürich, Max Niehans Verlag, 1935, ἀλλὰ καὶ στὸν γνωστὸ φιλόσοφο τοῦ δικαίου Eduardo Garcia MAYNEZ καὶ ἰδιαίτερα στὶς μελέτες του: *Logica del Juicio Juridico*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, Publicaciones de Dianoia, 1954, *Logica del Concepto Juridico*, Mexico, Publicaciones de Dianoia, 1959. Ἡ Λογικὴ τοῦ Pfänder μεταφράστηκε καὶ στὰ ἰσπανικὰ ἀπὸ τὸν J. Perez BANCES, 1η ἔκδ. Madrid, *Revista de Occidente*, 1928, 2α ἔκδ. Espasa Calpe Argentina S.A., 1940.

διορισμό του δεοντολογικού νοήματος της ατομικής πράξης. Πρόκειται δηλαδή για την εφαρμογή των κανόνων του Λόγου, σχετικά με την παλίνδρομη κίνηση της νόησης που εκδηλώνεται τελολογικά κατά την εξειδίκευση των κανόνων του δικαίου μέχρις ότου επιτευχθεί η ρυθμιστική των λειτουργία που αφορά την συγκεκριμένη περίπτωση, ως εκδήλωση συγκεκριμένου θετικού ή αρνητικού δεοντολογικού νοήματος.

δ. Καί ναι μὲν ἡ τυπικὴ Λογικὴ εἶναι ἀναγκαία προϋπόθεση καὶ τῆς Λογικῆς τοῦ δικαίου, ὥστε ἡ Λογικὴ τοῦ Βορέα νὰ διατηρῇ πάντοτε τὴν ἀξία της καὶ γιὰ τὴν ἐλληνικὴ νομικὴ σκέψη, ἐν τούτοις, ἡ οὐσιαστικὴ Λογικὴ, μὲ τὴν σημειωθεῖσα παραπάνω κατεύθυνση, ἀποτελεῖ τὴν κυρία βάση γιὰ τὴν θεώρηση τοῦ νομικοῦ λογισμοῦ, ἀφοῦ, χωρὶς αὐτή, δὲν εἶναι δυνατὴ ἡ διαπραγμάτευση πολλῶν νομικῶν ζητημάτων, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα ἐξήτασα στὶς σχετικὲς μελέτες μου, ὅπως λ.χ. «Ἡ διάκριση πραγματικοῦ καὶ νομικοῦ ζητήματος στὴν ἀναιρετικὴ διαδικασία», «Οἱ ἀόριστοι ἔννοιες στὴν ἀναιρετικὴ διαδικασία», «Ὁ νομικὸς προσδιορισμὸς τοῦ πραγματικοῦ γεγονότος», «Ὁ νεοθετικισμὸς καὶ ἡ ἐπιστῆμη τοῦ δικαίου» κ.ἄ.

8. Πολιτικὴ, Ἐλευθερία, Δίκαιο.

α. Στὴν «Συνάντηση τῶν Ἀθηνῶν», ποὺ ἔγινε τὴν 6.6.1964 στὴν Πνύκα, ἀντιμετώπισε καὶ τὴν σχέση ποὺ συνδέει τὶς τρεῖς αὐτὲς θεμελιακὲς ἔννοιες. Στὴν ἀξέχαστη ἐκείνη ὁμιλία του μὲ θέμα «Ἑλλὰς καὶ Οἰκουμένη²⁵» περιέλαβε καὶ τὴν ἀκόλουθη σημαντικὴ περικοπή: «Ὁ κοινὸς χῶρος τὸν ὁποῖον δημιουργεῖ ἡ πολιτικὴ ἐλευθερία εἶναι τὸ δίκαιον καὶ ἡ τάξις. Μόνον εἰς τὰ ὅρια τοῦ δικαίου καὶ τῆς τάξεως πρέπει νὰ περιορίζεται ἡ πολιτικὴ. Ἀντιθέτως, ὅταν ἡ πολιτικὴ πηγάζει ἀπὸ θρησκευτικὴν πίστιν ἢ ἀπὸ κοσμοθεωρίαν οἰασδῆποτε μορφῆς, ἀναγκάζει τοὺς πάντας νὰ δεχθοῦν τὴν πίστιν καὶ τὴν κοσμοθεωρίαν. Ὑπάρχει μία μόνιμος τάσις εἰς τὸν ἄνθρωπον νὰ θεωρῇ τὴν ἰδικήν του κοσμοθεωρίαν ὡς τὴν μόνην ἀληθινήν καὶ συνεπῶς νὰ μισῇ ὅλους τοὺς ἄλλους, οἱ ὁποῖοι δὲν ἀποδέχονται τὴν κοσμοθεωρίαν του. Ὅταν ἡ τάσις αὐτὴ γίνεται πολιτικὴ, καταλήγει πάντοτε εἰς τὴν βίαν. Ἡ οὐσία τῆς πολιτικῆς ὅμως ἔγκειται εἰς τὴν δημιουργίαν χώρου δι' ὅλους καὶ δυνατοτήτων δράσεως, αἱ ὁποῖαι δὲν στρέφονται ἐναντίον τῶν ἄλλων. Διὰ τοῦτο ἡ μόνη πίστις ἡ ὁποία πρέπει νὰ ρυθμίζῃ τὴν πολιτικήν, εἶναι ἡ πίστις εἰς τὴν ἐλευθερίαν²⁶».

β. Αὐτὰ τὰ λόγια δὲν φωτίζουν τὸν δρόμο ποὺ πρέπει ἡ πατρίδα μας ν' ἀκολουθῇ, σὰν ἱερὸ καθῆκον καὶ ἀνέσπερο χρέος;

Γεώργιος ΜΗΤΣΟΠΟΥΛΟΣ
(Μέλος τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν)

25. Στὸν τόμο *Φιλοσοφία καὶ Ζωή*, σσ. 35 κ.ἑξ.

26. *Ἐνθ' ἀν.*, σημ. 25, σσ. 45-48.



LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DE JEAN THÉODORAKOPOULOS PAR RAPPORT A LA PHILOSOPHIE ET A LA THÉORIE GÉNÉRALE DU DROIT

Résumé

L'accent est d'abord mis sur l'assise sur laquelle le Professeur et Membre de l'Académie d'Athènes Théodorakopoulos avait basé son enseignement, à savoir la philosophie grecque ancienne, et on cite ses phrases caractéristiques: «Sans étude des textes classiques, philosophiques, historiques et littéraires, nous n'aurions jamais pu acquérir une éducation philosophique, saisir les problèmes de la vie intellectuelle, renforcer notre conscience historique, de manière à exprimer de hautes pensées. Les textes classiques sont la pierre de touche non seulement de la langue grecque moderne, mais aussi de toute notre vie intellectuelle». Puis sont choisies, dans son système philosophique, quelques questions dont l'influence est directe aussi bien sur la philosophie du droit que sur la théorie générale du droit.

1. Le rapport entre philosophie et science juridique.

Le point de départ de son système philosophique est l'«axiologie», résultat d'une pensée fortement platonisante, elle-même fruit du mouvement philosophique de Heidelberg, dans les années 1922-1930, dont le promoteur Heinrich Rickert fut aussi son Maître. Ce point de départ inébranlable se retrouve aussi dans l'enseignement de Constantin Tsatsos qui, en tant que Professeur à la Faculté de Droit de l'Université d'Athènes, a été le fondateur en Grèce de la Philosophie du Droit, avec sa structure idéaliste et téléologique. Ces deux Maîtres ont nourri la jeune génération d'un enseignement dont les résultats se sont avérés particulièrement fructueux aussi bien dans le domaine de la Philosophie que dans celui de la Théorie Générale du Droit.

2. Fictions gnoseologiques et fictions juridiques.

À partir de l'ouvrage réputé de Vaihinger, *Die Philosophie des als ob* —qui a exercé une influence sur la théorie des «fictions juridiques», mais finalement sans succès— les thèses gnoseologiques de Théodorakopoulos sont indiquées, thèses qui constituent en même temps une réfutation du fondement



de la théorie susmentionnée. Selon Vaihinger, la fiction consiste en l'arbitraire de l'entendement qui s'appuie sur le caractère fictif de la méthode gnos-tique; le même phénomène se produit également quant aux «fictions juridiques», parce que, pour elles aussi, il existe une identité formelle de l'acte intellectuel et de la forme représentative par rapport à toutes les autres fic-tions scientifiques. Mais selon Théodorakopoulos, et à juste titre, dans la science, la notion de Logos prend, certes, la forme de l'hypothèse, «mais la science repose sur des jugements logiquement fondés, qui doivent correspon-dre aux phénomènes à expliquer». L'hypothèse ne constitue donc pas une «fiction» d'acquisition de connaissance, mais l'unique artifice dont dispose l'esprit afin de dominer logiquement les phénomènes au moyen «du jugement, qui se fonde toujours sur la certitude de l'hypothèse» de sorte que le juge-ment, selon l'expression d'Aristote, en tant que «λόγος καταφατικός ἢ ἀπο-φατικός τινος κατὰ τινος» (*An. Pr.* Al, 24a, 16, et *De Int.* 5, 17a 8, 17a 25), ne repose pas sur une fiction.

3. La dialectique.

Vieweg, dans son étude bien connue «*Topik und Jurisprudenz*», a sou-tenu, entre autres, que dans la science juridique on aurait dû remplacer la Logique par ce qu'il appelle la «Dialogik», en tant que vision plus spécifique de la structure du dialogue et forme mieux convenable à l'interprétation du droit, dans laquelle s'introduit la «topique», comme promoteur de la *coïnci-dentia oppositorum*. L'étude de Théodorakopoulos intitulée «Le dialogue, la dialectique et notre époque» se rapporte également à la réfutation de la théo-rie de Vieweg. Car c'est à juste titre qu'il souligne que «l'unité et l'adogma-tisme du discours de la Philosophie sont toujours garantis par la méthode de cette dernière, qui est une: la dialectique d'après le modèle platonicien, à savoir la dialectique de l'esprit et de l'entendement de l'homme;» et il ajoute que «l'entendement ne s'abstient jamais du droit d'interroger... et si nous en-levons ce droit à l'entendement, nous enlèverons la nature même de l'esprit». La «Dialogique» n'apporte donc rien de nouveau à la «dialectique» de l'esprit et la «topique» émane d'une base qui néglige la structure téléologique du droit, qui régit aussi son interprétation.

4. La notion de République et son rapport avec la notion de Droit.

Dans son étude intitulée «*République, Droit et Nation*», Théodorako-poulos expose que «la république au fond, est un système de valeurs par lesquelles l'individu et la société donnent à la vie un sens et un contenu». Et après avoir souligné que «ce système de valeurs constitue la civilisation», il



intègre aussi hiérarchiquement le Droit à la République «qui constitue, en tant qu'accomplissement de l'homme, une valeur primordiale de la vie et soutient et garantit toutes les autres valeurs de la notion de la République». Partant ainsi de la notion de la République —en tant qu'unité téléologique de valeurs—, il procède à l'examen tant de la notion du droit subjectif que de celle de l'action en justice, auxquelles il lie toutefois celle du «devoir»; car il admet que, bien que le droit subjectif soit une notion juridique et le devoir une notion morale, cette différence n'empêche toutefois que l'une présuppose l'autre.

5. La langue et son sens.

Dans son étude «La langue et son sens» Théodorakopoulos examine tout d'abord le sens de la langue dans la philosophie grecque ancienne: avec Socrate qui, par la simple question «qu'est-ce?», demande l'unité de sens que cache le mot et avec Platon, qui présuppose la notion socratique, mais approfondit et conteste la thèse de la sophistique, selon laquelle la langue et le mot sont tout à fait arbitraires; ainsi qu'avec la thèse de Cratylle —maître de Platon dans sa jeunesse— qui soutenait que le mot est par nature réel. Et après avoir indiqué la suite de la thèse de Platon —qui admet que le mot est un instrument et n'est pas identique à son sens, le mot étant mortel alors que son sens est immortel— il se livre à l'analyse moderne du sens de la langue pour aboutir à la conclusion que la langue ne doit pas être considérée comme un instrument par lequel on caractérise une réalité qui est et existe indépendamment d'elle même, mais comme une forme par laquelle on possède la réalité...; en d'autres termes, «par la langue, l'homme n'exprime pas un Être, mais possède une nouvelle forme de l'Être».

Cette étude constitue aussi une sorte d'introduction à la langue du droit, et apporte des résultats fructueux. Car, grâce à elle, la langue du droit est située dans un juste cadre philosophique et c'est ainsi qu'on évite nombre de tendances modernes de la théorie du droit basées sur un fondement purement linguistique, qui, à mon avis, éloignent les problèmes examinés de leur structure téléologique.

6. Sciences Historiques et Science Juridique.

Dans le 4^e tome de son ouvrage *Introduction à la Philosophie*, Théodorakopoulos examine d'une part la méthode des sciences naturelles et de l'autre part celle des sciences historiques. Il suit l'opinion de son maître Rickert et admet que le point essentiel pour la logique et la méthodologie des sciences historiques est la singularité et la particularité du fait historique dont on re-

cherche l'interprétation, à l'opposé des sciences naturelles, qui examinent le phénomène en tant que manifestation et confirmation d'une loi physique. Et c'est à juste titre qu'il remarque: «le disciple de Windelband, Rickert, a complété la différence conceptuelle entre science naturelle et science historique, et la valeur fondamentale de son œuvre réside en cela: il a lié la méthode des sciences historiques à la notion de valeur, et aucune critique n'est parvenue à ébranler le fondement de son œuvre». Parmi les sciences historiques, il classe aussi la science du Droit dont l'analyse plus approfondie a été entreprise par C. Tsatsos qui, à juste titre lui aussi, fait remarquer que: «Le monde de l'histoire se connaît axiologiquement, car l'essentiel y est le sens de l'acte historique tandis que le sensible est un simple complément de l'acte. Donc, pour tout théoricien, il en ressort nécessairement deux questions: l'acte existant a-t-il ou non une valeur? comment l'acte à venir doit-il être élaboré pour avoir une valeur? La première question concerne la valeur de l'acte, dont la détermination nous amène à la connaissance historique. La seconde concerne la formation de ce qui doit être fait, et cela nous mène à la connaissance déontologique. Les deux questions sont résolues par référence à un système de valeurs. `A la connaissance déontologique s'ajoute le travail portant sur la formation de ce qui sera réalisé, qui s'accomplit lui aussi axiologiquement. Cette distinction fondamentale entre sciences naturelles et historiques demeure donc inébranlable».

7. Logique.

La thèse de Théodorakopoulos est favorable à la Logique substantielle. L'influence de la Logique de Pfänder —collaborateur de Husserl— dont les opinions s'accordent avec la pensée platonisante de Théodorakopoulos est manifeste. Il souligne que «c'est de la définition que l'on donne de la Science et de la Philosophie que dépendra la manière selon laquelle on comprendra et on définira la Logique. Car, les problèmes qui préoccupent l'homme par rapport à la connaissance, le préoccuperont également dans l'analyse logique». Ainsi se limite-t-il à l'examen des problèmes fondamentaux de la Logique, à savoir notion, jugement et syllogisme, qui ont également une influence directe sur la Logique du Droit, surtout pour la concrétisation de la règle de droit et le fonctionnement du syllogisme subjonctif.

8. Politique, Liberté, Droit.

`A la «Rencontre d'Athènes», qui a eut lieu le 6.6.1964 à Pnyx, au pied de l'Acropole, avec la participation des personnalités renommées, Théodorakopoulos a traité le thème «Grèce et Oekuméné». Il a remarqué: «L'espace



G. MITSOPOULOS

commun que crée la liberté politique est le droit et l'ordre. La liberté ne doit être bornée que par les seules limites du droit et de l'ordre. Au contraire, lorsque la politique émane d'une foi religieuse ou d'une théorie immuable de la structure du monde, de quelle forme que ce soit, elle contraint l'ensemble des individus à accepter soit la foi soit la conception imposée du monde, de sorte qu'elle aboutit toujours à la violence. Or, l'essence de la politique réside dans la création d'un espace pour tous et des possibilités d'actions qui ne seraient pas dirigées contre autrui. C'est ainsi que la seule foi qui doit régler la politique est la foi en la liberté».

Il est regrettable que ce brillant Maître n'a pu vivre les moments historiques de la dissolution des régimes antilibéraux et n'a pas pu jouir de sa croyance en la Liberté.

Georges MITSOPOULOS
(Membre de l'Académie d'Athènes)

