

Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΣΥΖΕΥΞΕΩΣ ΤΟΥ ΠΕΤΡΟΥ ΒΡΑΪΛΑΣ-ΑΡΜΕΝΗ ΩΣ ΟΛΟΚΛΗΡΩΣΗ ΤΩΝ ΑΝΤΙΣΤΟΙΧΩΝ ΘΕΩΡΙΩΝ ΤΗΣ ΣΚΩΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΓΑΛΛΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΤΟΥ 19ου ΑΙΩΝΑ

ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΚΟΥΚΗ

Κύριος στόχος μας στην εργασία αυτή είναι να καταδείξουμε ότι ο Νεοέλληνας φιλόσοφος Πέτρος Βράϊλας-Αρμένης (1812/13-1884) με τη θεωρία του για τη σύζευξη των εννοιών (1860/61) ολοκληρώνει από μια αυστηρών θεϊστικών οντολογικών προϋποθέσεων σκοπιά τις σπουδαιότερες θεωρίες των εκπροσώπων της Σκωτικής και της Γαλλικής Σχολής του 19ου αιώνα και συγκεκριμένα τις θεωρίες του Dugald Stewart, του Jean Ph. Damiron και του Adolphe Franck· κι ακόμη ότι μ' αυτόν τον τρόπο προσπαθεί να αναιρέσει τις θεωρίες για την σύζευξη που είχαν αναπτύξει από την αρχαιότητα ήδη μέχρι την εποχή του οι εμπειριστές λίγο-πολύ φιλόσοφοι, όπως ο Αριστοτέλης, ο Thomas Hobbes, ο John Locke, ο David Hume, ο David Hartley, ο Alexander Bain, ο John Stuart Mill και ο Herbert Spencer, και κατ' επέκταση —πράγμα που συστοιχούσε άλλωστε και με το πρόγραμμα του Μεταρρυθμιστικού Κόμματος των Ιονίων, του οποίου ο Βράϊλας υπήρξε αρχηγός— να αποτρέψει την διάδοση των ιδεών του αμιγούς φιλελευθερισμού και του σοσιαλισμού που μετά τα μέσα του 19ου αιώνα έτειναν να κυριαρχήσουν τόσο στην Ευρώπη —κυρίως— όσο και στην Ελλάδα και που φαίνεται ότι ευνοούνταν από τις θεωρίες αυτές.

Το φαινόμενο της σύζευξης των στοιχείων του ανθρώπινου πνεύματος ερευνήθηκε, όπως είναι γνωστό, για πρώτη φορά —σε μικρό όμως βαθμό— από τον Αριστοτέλη και μάλιστα στο πλαίσιο της εμπειρικής του φιλοσοφίας. Κατά τον Σταγειρίτη φιλόσοφο συγκεκριμένα η σύζευξη αποτελεί τον βασικότερο μηχανισμό της μνήμης και της ανάμνησης· στηριγμένη στις τέσσερις αρχές της ομοιότητας, της αντίθεσης, της συνύπαρξης ή του συγχρονισμού και της αλληλοδιαδοχής, και συνιστώντας θεμελιακό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης (ή έστω αποτέλεσμα της συνήθειας, η οποία καθίσταται τελικά κι αυτή δεύτερη φύση) και ειδικά της ψυχής (εγκεφάλου) και της καρδιάς, η σύζευξη πραγματοποιεί σύμφωνα με τον Αριστοτέλη την αναπόληση ή τη διαδοχική επαναφορά των εσωτερικών και εξωτερικών αναπαραστάσεων (ανάμνηση) που κατά το παρελθόν διαβιβάστηκαν από την αίσθηση (φαντασία) και εντυπώθηκαν ύστερα από συχνές επαναλήψεις στον εγκέφαλο (μνήμη)¹. Ωστόσο η συστηματική διερεύνηση της έννοιας και της λειτουργίας της σύζευξης —στο πλαίσιο πάντοτε του εμπειρισμού που διαμόρφωσε ο Αριστοτέλης— άρχισε μόνο κατά την περίοδο των Νεώτερων χρόνων χάρη στις προσπάθειες του Thomas Hobbes, του John Locke και του David Hume, οπότε και συναρτήθηκε με τη γενικότερη τάση της φιλοσοφίας των τελευταίων που αμφι-

σβητούσε τον μεταφυσικό τρόπο σκέψης και τις παραδοσιακές φεουδαρχικές αξίες και υποστήριζε την εμπειρική προσέγγιση της ανθρώπινης νόησης και του κόσμου και τη θεμελίωση νέων αστικών σχέσεων ζωής. Αναλυτικότερα, πρώτος ο Hobbes θα προσεγγίσει το πρόβλημα «της αλληλουχίας ή του συνειρμού των φαντασιών», συνδέοντας έτσι το φαινόμενο της σύζευξης με τη λειτουργία της φαντασίας και της μνήμης. Για τον Hobbes συγκεκριμένα η σύζευξη (διαδοχή σκέψεων) δεν είναι παρά ένας «νοερός λόγος» που κάθε άλλο παρά τυχαία επιτελείται: οι φαντασίες, που είναι εσωτερικές κινήσεις ή κατάλοιπα των κινήσεων που πραγματοποιούνται και διαδέχονται η μία την άλλη στις αισθήσεις (και που στο βαθμό που ξεθωιάζουν μετατρέπονται σε μνήμες), εξακολουθούν να αλληλοσυναρτώνται και μετά την πάροδο των αισθήσεων χάρη στην συνοχή της υπό κίνηση ύλης: στην αίσθηση βέβαια κάθε τι που γίνεται αντιληπτό ακολουθείται πότε από το ένα και πότε από το άλλο φαινόμενο· γι' αυτό και μετά από την παρέλευση κάποιου χρόνου δεν είναι καθόλου σίγουρο ποιά φαντασία θα ακολουθήσει την αμέσως προηγούμενή της, μολοντί είναι βέβαιο πως θα πρόκειται για μια φαντασία που κατά το παρελθόν σε κάποια στιγμή έχει ακολουθήσει την φαντασία που προηγείται απ' αυτήν. Μ' αυτές τις προϋποθέσεις ο Hobbes διακρίνει δύο είδη συνειρμού: α) τον άσκοπο ή ασταθή, στον οποίο οι σκέψεις, μολοντί δεν παύουν να αλληλοεξαρτώνται, μοιάζουν να είναι ασύνδετες, όπως στο όνειρο, επειδή καθοδηγούνται από κάποιο σκοπό ή από τον στόχο μιας επιθυμίας ή κάποιου πάθους και β) τον διευθυνόμενο συνειρμό, που κατευθύνεται από μιαν επιθυμία ή από ένα στόχο. Ο τελευταίος συνειρμός διακρίνεται με τη σειρά του α) στο συνειρμό που αφορά την αναζήτηση των αιτιών ή των μέσων που απαιτούνται για την επίτευξη ενός στόχου και που ανήκει τόσο στον άνθρωπο όσο και στα ζώα και β) στο συνειρμό που αφορά την αναζήτηση όλων των πιθανών αποτελεσμάτων που μπορούν να προκύψουν από κάτι το οποίο φανταζόμαστε και το οποίο αποτελεί χαρακτηριστικό αποκλειστικά του ανθρώπου· στην προκείμενη περίπτωση μάλιστα, «κάποτε, όταν αναζητούμε κάτι που έχουμε χάσει, από τον τόπο και τη στιγμή όπου αντιλαμβανόμαστε την απώλεια, ο νους μας ανατρέχει πηγαίνοντας από τόπο σε τόπο κι από στιγμή σε στιγμή, έτσι ώστε... να βρούμε κάποιο συγκεκριμένο χρόνο και χώρο από τον οποίο θ' αρχίσουμε μία μεθοδική έρευνα. Από εκείνο το σημείο οι σκέψεις μας διατρέχουν ξανά τους ίδιους τόπους και στιγμές, ώστε να διαπιστωθεί ποιά πράξη ή άλλη περίπτωση μπορεί να οδήγησε στην απώλεια» και τούτη η διαδικασία ονομάζεται ανάμνηση ή ενθύμηση. Επίσης η αιτιώδης αλληλουχία όμοιων γεγονότων δημιουργεί κατά τον Hobbes την πρόνοια ή μια όση το δυνατόν συνετότερη πρόγνωση, αφού, γνωρίζοντας την έκβαση μιας ενέργειας του παρελθόντος, πιστεύουμε ότι μια παρόμοια έκβαση θα ακολουθήσει και στο μέλλον· ο συνειρμός έτσι θα πρέπει να υποτάσσεται στη λογική αρχή της αιτιότητας η οποία άλλωστε εμπεριέχεται σ' αυτόν. Τέλος για τον Hobbes ο συνειρμός είναι το μόνο ενέργημα του ανθρώπου που απαιτεί να έχει γεννηθεί κανείς απλώς άνθρωπος και να μπορεί να χρησιμοποιεί τις αισθήσεις του· πάντως ο συνειρμός δεν στηρίζεται στην ιδέα του απείρου και πολύ περισσότερο του Θεού, δεδομένου πως ο,τιδήποτε φανταζόμαστε είναι οπωσδήποτε πεπερασμένο· απλώς «όταν αποκαλούμε ένα πράγμα άπειρο, δηλώνουμε μόνο ότι αδυνατούμε να γνωρίσουμε.. τα όριά του, ενώ

το όνομα του θεού το χρησιμοποιούμε όχι για να τον αντιληφθούμε (αφού ο ίδιος είναι Αδιανόητος...), αλλά για να μπορούμε να τον τιμούμε»². Ο εμπειρισμός αυτός θα οδηγήσει τον Hobbes και στην αντίληψη ότι η πολιτική κοινότητα (άσχετα αν αυτή στηρίζεται στην απόλυτη μοναρχία, την οποία ο ίδιος θα προτιμούσε, ή στην δημοκρατία, την οποία δεν θα απέρριπτε) πρέπει να συγκροτείται με βάση την αρχή της ωφελιμότητας και του κοινωνικού συμβολαίου που συνάπτεται τόσο μεταξύ των πολιτών όσο και μεταξύ των τελευταίων και του κυρίαρχου μονάρχη ή της συνέλευσης³. Πιο επιφυλακτικός από τον Hobbes ο Locke —ο οποίος θα εισάγει πρώτος τον όρο «συνειρμός των ιδεών»— θα θεωρήσει στη συνέχεια τον τελευταίο ως τυχαία ή εκούσια σύνδεση ιδεών (εξωλογική συσχέτιση ιδεών) που τείνουν να προσαρτώνται σε όσες ιδέες συνδέονται μεταξύ τους φυσικά και λογικά· ως εκ τούτου για τον Locke ο συνειρμός των ιδεών αποτελεί και τη βασική αιτία για τη συνήθεια που αποκτούν οι άνθρωποι να σκέφτονται λανθασμένα⁴ και να μην κατανοούν τις αξίες του πολιτικού φιλελευθερισμού και του κοινωνικού συμβολαίου που εκείνος πρότεινε⁵. Αντίθετα ο Hume θα προωθήσει με ριζοσπαστικό τρόπο την θεωρία του «συνειρμού των ιδεών». Κατά τον Σκότω φιλόσοφο ο «συνειρμός των ιδεών» συνιστά τη βάση της μνήμης (ζωηρής εντύπωσης) και της φαντασίας (λιγότερο ζωηρής εντύπωσης) και δεν είναι τίποτα άλλο παρά το σύνολο των διάφορων συνδέσεων ή γειτνιάσεων που δημιουργούνται, φυσικά ή τυχαία, μεταξύ των ιδεών. Παρά τις πολλές συνάψεις ιδεών όμως, οι αρχές του συνειρμού είναι μόνο τρεις: η ομοιότητα, η συνάφεια στο χώρο και στο χρόνο και η σχέση αιτίας-αποτελέσματος.⁶ Ο συνειρμός που στηρίζεται στις τρεις αυτές αρχές αποτελεί σύμφωνα με τον Hume ένα είδος έλξης —αντίστοιχης προς την έλξη που επικρατεί στον φυσικό κόσμο— της οποίας τα αίτια είναι άγνωστα: ανάγονται στις πρωταρχικές ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης η αναζήτηση των οποίων θα πρέπει να θεωρείται μάταιη και περιττή.⁷ Όπως όμως και να είναι, εκείνο που τελικά έχει σημασία είναι ότι κατά τον Hume —με μια άποψη που συνιστά πλήγμα κατά της παραδοσιακής πνευματοκρατίας— οι τρεις αρχές στις οποίες στηρίζεται ο συνειρμός δεν έχουν ούτε αντικειμενική ύπαρξη στον εξωτερικό κόσμο ούτε και σταθερά θεμέλια στο ίδιο το εγώ, καθώς αποτελούν, όπως είναι γνωστό, αποτέλεσμα συνήθειας ή ένστικτα αυτοσυντήρησης.⁸ πολύ περισσότερο οι αρχές της ομοιότητας της συνάφειας σε χώρο και χρόνο και της αιτιότητας συνιστούν τις μοναδικές ενοποιητικές αρχές του κόσμου των ιδεών, παράγουν δηλαδή μια εύκολη μετάβαση ιδεών και δημιουργούν την —πλασματική— εντύπωση ότι υπάρχει μια αμετάβλητη ταυτότητα του εγώ και μια υπόσταση της ψυχής· ενώ η αλήθεια είναι πως —σε αντίθεση προς τον Locke που δεχόταν έστω ότι βάση της προσωπικής ταυτότητας είναι η απλή συνείδηση ή κάποια άυλη σκεπτόμενη ουσία⁹— ο πνευματικός κόσμος δεν συνιστά παρά μιαν απλή διαδοχή ιδεών και το εγώ ένα σύνολο αντιλήψεων¹⁰. Θα πρέπει τέλος να τονισθεί ότι με τις απόψεις του αυτές ο Hume αμφισβητούσε την ύπαρξη του λόγου· συγκεκριμένα θεωρούσε ότι ο τελευταίος δεν είναι παρά ένα είδος ενστίκτου που στηρίζεται στην ακολουθία των ιδεών¹¹ κατά συνέπεια αμφισβητούσε και την αξία της παραδοσιακής ηθικής. Κατά τη γνώμη του καμιά ηθική δεν μπορούσε να προκύψει από το λόγο, δεδομένου ότι το καλό και το κακό δεν αποτελούν αντικειμενικές ιδιότητες αλλά προσωπικές μας εντυ-

πώσεις¹² έτσι οδηγήθηκε στο να στηρίζει το νομικό κύρος της πολιτικής εξουσίας (οποιαδήποτε μορφή κι αν είχε αυτή) αποκλειστικά στην αρχή της ωφελιμότητας¹³.

Πολύ πιο ριζοσπαστικά όμως και από τον Hume θα προωθήσει τη θεωρία του συνειρμού τον 18ο αιώνα ο David Hartley ως οπαδός μιας ακραίας αισθησιαρχίας του Διαφωτισμού. Κατά τον Hartley η βάση της νοητικής και κατ' επέκταση της ηθικής ζωής είναι αποκλειστικά ο συνειρμός των ιδεών που στηρίζεται καθαρά στις αρχές της φυσιολογίας. Συγκεκριμένα τα εξωτερικά αντικείμενα επηρεάζουν τα αισθητήρια όργανα προκαλώντας δονήσεις στο νευρικό σύστημα και στον εγκέφαλο· έτσι οικοδομείται η συνείδηση που περιέχει πρώτα αισθήσεις, ύστερα ιδέες ή απλές εικόνες που αντιγράφουν τις αισθήσεις ή αισθήσεις που εξακολουθούν να υφίστανται ακόμα και όταν τα αισθητά αντικείμενα που τις προκάλεσαν έπαψαν να υπάρχουν και τέλος σύνθετες ιδέες που προκύπτουν από τον συσχετισμό των απλών ιδεών. Όταν εκλείψουν τα εξωτερικά αντικείμενα, οι δονήσεις συνεχίζουν να υπάρχουν με λιγότερη βέβαια ένταση και μπορούν να ενεργοποιηθούν και πάλι μέσω του συνειρμού των ιδεών ο οποίος δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα «αόρατο ρεύμα» που εκφράζει τις δονήσεις μέσα στην ουσία του εγκεφάλου και των νεύρων και που στηρίζει κάθε σύνδεση ιδεών, τυχαίων ή λογικών, με βάση την επαφή τους σε χώρο και σε χρόνο καθώς και με τη συχνότητα της συνάρτησής τους στο παρελθόν¹⁴. Στις αρχές της φυσιολογίας και συγκεκριμένα στο μυϊκό σύστημα θα αναγάγει επίσης αργότερα το συνειρμό των ιδεών και ο —λιγότερο βέβαια αισθησιοκράτης απ' ό,τι ο Hartley - Alexander Bain.¹⁵ Από την άλλη στις απόψεις αυτές του Hartley θα αντιταχτεί ο Thomas Reid στο πλαίσιο ενός ορθολογικού ρεαλισμού που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία του και που αποβλέπει στο συμβιβασμό του φιλελευθερισμού με το παλαιό φεουδαρχικό καθεστώς¹⁶. Κατά τον Reid ο «συνειρμός των εννοιών», οι οποίες είναι δυνατόν να συνδυάζονται μεταξύ τους με οποιαδήποτε σχέση, δεν μπορεί ούτε να είναι καθολικός νόμος που να υποκαθιστά την υπόσταση ούτε όμως να στηρίζεται σε κάποια αρχή· ο συνειρμός θεμελιώνεται απλώς στην δραστηριότητα του πνεύματος¹⁷, το οποίο είναι βέβαια δημιουργημα του Θεού, όπως καθορίζει η χριστιανική θρησκεία.¹⁸

Παρά την προσπάθεια όμως του Reid η θεμελίωση του συνειρμού σε εμπειρικές λίγο-πολύ αρχές θα συνεχισθεί κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα από φιλοσόφους και θεωρητικούς που επεδίωκαν σταθερά την προώθηση του φιλελευθερισμού. Έτσι λ.χ. ο John Stuart Mill απομακρυνόμενος βέβαια σε μεγάλο βαθμό από τον υλισμό και από την φυσιολογία δεν θα διστάσει να υποστηρίξει ότι το εγώ θεμελιώνεται στο συνειρμό· αυτός είναι ένα πρωταρχικό και ανεπιμέτρητο εμπειρικό γεγονός άμεσα συνδεδεμένο με ορισμένες αισθήσεις που μπορούν να μετασχηματίζονται σε σταθερές δυνατότητες, ενώ ταυτόχρονα υποστηρίζει βασικές μορφές της νόησης, όπως λ.χ. την μετάβαση από το ειδικό στο γενικό (επαγωγή) και την μετάβαση από το γενικό στο ειδικό (παραγωγή).¹⁹ Την ίδια εποχή ο Herbert Spencer, επιδιώκοντας να συνδυάσει τον εμπειρισμό με τον ορθολογισμό και στηριζόμενος σε μια μορφή καντιανού σχετισμού (ακόμα κι αν υπάρχουν πρώτα δεδομένα, είναι αδύνατον να τα γνωρίσουμε) θα θεωρήσει ότι ο συνειρμός αποτελεί αναπόφευκτο δημιουργημα της πολιτιστικής εξέλιξης καθώς και της κληρονομικότητας.²⁰ Αντίθετα ο Σκότος φιλόσοφος και μαθητής του Reid, Dugald Stewart θα προσπαθήσει

την ίδια εποχή να θεμελιώσει την θεωρία του συνειρμού σ' ένα είδος κριτικής πνευματοκρατίας. Κατά τον Stewart οι αρχές στις οποίες στηρίζεται ο συνειρμός είναι η ομοιότητα, η αναλογία, η αντίθεση, η συνάφεια στο χώρο και στο χρόνο καθώς και οι σχέσεις αιτίας και αποτελέσματος. Ο συνειρμός είναι δύο ειδών: α) εκείνος που δημιουργείται αυθόρμητα και χωρίς την ανθρώπινη προσοχή και που στηρίζεται στις αρχές της ομοιότητας, της αναλογίας, της αντίθεσης και της συνάφειας στο χώρο και στο χρόνο και β) εκείνος που προκύπτει ως αποτέλεσμα ανθρώπινης προσπάθειας και μελέτης και στηρίζεται στις αρχές της αιτίας και αποτελέσματος, μέσω και σκοπών, προϋποθέσεων και συνέπειας. Οι αιτίες του συνειρμού παραμένουν άγνωστες κι ούτε είναι δυνατόν να δημιουργηθούν από την ανθρώπινη βούληση, μολονότι μπορούν να τροποποιούνται απ' αυτήν, όταν δημιουργούνται.²¹ Το μόνο βέβαιο είναι το γεγονός ότι οι συνειρμοί δημιουργούνται μέσα σ' ένα εγώ, το οποίο όμως δεν εννοείται ούτε ως οντολογική υπόσταση (ο Stewart απορρίπτει ως ανυπόστατη κάθε οντολογία²²) ούτε ως αποτέλεσμα της συνείδησης των αντιγράφων των αντικειμένων την οποία είχαμε είτε κατά το παρελθόν σε μια δεδομένη στιγμή είτε απλώς από την εσωτερική αίσθηση. Κατά τον Stewart το εγώ αποτελείται από ένα σύνολο αρχών που δεν είναι ούτε έμφυτες ούτε αποτέλεσμα εμπειρίας και που θα πρέπει να αποκαλούνται όχι αρχές του κοινού νοός, όπως πρότεινε ο Reid, αλλά «ενορατικές αλήθειες».²³ Έτσι ο κόσμος του πνεύματος δεν στηρίζεται παρά στη συνείδηση λ.χ. κάποιων αισθήσεων που ανήκουν σε ένα ον που ονομάζεται εγώ, μία συνείδηση που περιλαμβάνει και την προσωπική ταυτότητα, ή στη συνείδηση ορισμένων εξωτερικών ή εσωτερικών γεγονότων που βεβαιώνει άμεσα ότι ισχύουν ορισμένες αρχές, όπως η αρχή της αιτίας και του αποτελέσματος κλπ.²⁴

Σε μια μορφή κριτικής πνευματοκρατίας θα επιχειρήσουν επίσης να στηρίξουν τον συνειρμό μετά τα μέσα του 19ου αιώνα και ορισμένοι Γάλλοι εκλεκτικοί φιλόσοφοι, μαθητές του Victor Cousin, καθώς διέβλεπαν ότι η θεμελίωση του συνειρμού σε εμπειρικά θεμέλια θα μπορούσε, ιδιαίτερα μετά την τροπή που έπαιρναν τα πολιτικά γεγονότα στην Γαλλία ύστερα από το 1848, να δικαιώσει και να προωθήσει όχι μόνον τα φιλελεύθερα αλλά και τα σοσιαλιστικά οράματα της εποχής²⁵. Έτσι ο Adolphe Franck, που πίστευε ότι μόνο το πνεύμα είναι ικανό να εγγυηθεί την ατομική ελευθερία και την ιδιοκτησία και να μην επιτρέψει να κυριαρχήσουν οι κατώτερες πνευματικές δυνάμεις, οι οποίες κατά τη γνώμη του οδηγούσαν στον σοσιαλισμό και στον κομμουνισμό²⁶, θα θεωρήσει βέβαια ότι ο συνειρμός των ιδεών αποτελεί ένα από τα πλέον περίεργα φαινόμενα του ανθρώπινου πνεύματος που στηρίζεται σε αναρίθμητους νόμους, μεταξύ των οποίων είναι και οι νόμοι της διάρκειας, του χώρου, της ομοιότητας, της αντίθεσης, των σχέσεων αιτίου και αποτελέσματος, μέσω και σκοπών, αρχής και συνέπειας, σημείου και σημαινόμενου. Ακολουθώντας μάλιστα τις ανάλογες αντιλήψεις του Hume θα τονίσει ότι από όλους τους νόμους του συνειρμού τρεις είναι οι σπουδαιότεροι: ο νόμος της ομοιότητας, ο νόμος της συνάφειας στο χώρο και στο χρόνο και ο νόμος της αιτιότητας. Στη συνέχεια υιοθετώντας την αντίστοιχη άποψη του Stewart θα διαχωρίσει τους νόμους αυτούς σε δύο είδη: α) Σ' αυτούς που εγείρονται τυχαία ή από κάποιαν ιδιοτροπία της φαντασίας και είναι ο νόμος της ομοιότητας, ο νόμος της αντίθε-

σης και ο νόμος της συνάφειας σε χώρο και χρόνο και β) σ' αυτούς που προκύπτουν ως αποτέλεσμα προσοχής και συστηματικής προσπάθειας και είναι ο νόμος της αιτίας και του αποτελέσματος, ο νόμος των μέσων και των σκοπών και ο νόμος της αρχής και της συνέπειας οι οποίοι σταδιακά αποκτούν την λογική ακολουθία και την ομαλότητα των ιδεών και συμβάλλουν στην πρόοδο της επιστήμης. Επίσης ο Franck θα δεχθεί ότι η συνήθεια συντελεί σημαντικά στην διαμόρφωση του συνειρμού, μολοντί δεν μπορεί να αποτελεί, όπως κατά τον Hume, και την αποκλειστική αιτία, καθώς και ότι οφείλεται στην ίδια τη δομή του ανθρώπου και σε μια κλίση του προς αυτόν συνιστώντας έναν πρωταρχικό και αδιαμφισβήτητο νόμο του ανθρώπινου πνεύματος.²⁷ Σε τελική ανάλυση όμως το ανθρώπινο πνεύμα θεμελιώνεται στο *ον*, δηλαδή σε μιαν ιδεώδη —και συνεπώς ανώτερη από την εξωτερική— πραγματικότητα η οποία αποτελεί τον πεπερασμένο εκπρόσωπο του απείρου ή του Δημιουργού Θεού.²⁸ Πολύ πριν από τον Franck τέλος είχε προσπαθήσει να προσεγγίσει το φαινόμενο του συνειρμού των ιδεών από τη σκοπιά της πνευματοκρατίας του Cousin —ο οποίος θεωρούσε, όπως είναι γνωστό, ως ιδεώδες πολιτικό καθεστώς τη συνταγματική μοναρχία που είχε επιβάλλει ο Λουδοβίκος ο Η΄²⁹— ο Jean Ph. Damiron. Κατά τον Damiron ο συνειρμός των ιδεών μαζί με την ανάμνηση αποτελούν δύο είδη μνήμης που συμπληρώνουν την απλή μνήμη· μόνο που ο συνειρμός συνιστά πιο πολυσύνθετο είδος μνήμης απ' ό,τι η ανάμνηση καθώς στηρίζεται σε μια διαρκή ακολουθία σχέσεων μεταξύ των εννοιών οι οποίες δημιουργούν την αναπόληση ορισμένων παρελθουσών καταστάσεων. Οι συνειρμοί σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, —που στη προκειμένη περίπτωση ακολουθεί εν μέρει τις ανάλογες θέσεις του Stewart—, είναι δύο ειδών: α) οι τυχαίοι, που δεν ανταποκρίνονται στις φυσικές και λογικές σχέσεις που έχουν μεταξύ τους τα πράγματα αλλά συνιστούν απλώς μια συμπτωματική ομοιότητα δύο ιδεών και θεμελιώνονται στη συνάφεια του χώρου και του χρόνου και β) οι λογικοί, που αποδίδουν τις αληθείς σχέσεις των πραγμάτων και στηρίζονται στις αρχές της αιτίας και του αποτελέσματος, του μέσου και του σκοπού, της υπόστασης και της ποιότητας, της ομοιότητας κλπ. Οι τυχαίοι συνειρμοί θα πρέπει κατά τον Damiron να περιφρονούνται από τον λόγο ο οποίος και διαδραματίζει εδώ το ρόλο μιας αστυνομικής δύναμης.³⁰ και τούτο, γιατί οι συνειρμοί, είτε είναι τυχαίοι είτε λογικοί, θα πρέπει να συνιστούν θεμελιακά στοιχεία μιας λογικής τάξης που υπάρχει στο ανθρώπινο πνεύμα, αφού, όπως τόνισε και ο Cousin^{30α}, οφείλονται στην έμφυτη ροπή του ανθρώπου προς την κοσμική τάξη, μία ροπή που στηρίζεται στην έμφυτη έννοια του θεού που ως απόλυτο *ον* υποβαστάζει την ανθρώπινη σκέψη και το εγώ. Ο Θεός όμως τόσο για τον Damiron όσο και για τον Cousin δεν είναι καθαρά ο Θεός δημιουργός αλλά ο καθολικός και απρόσωπος λόγος, ο «αυτολόγος», που εδρεύει στο εγώ και που θεμελιώνεται στις αρχές της αιτιότητας και της ουσίας ή της ενέργειας και της ύπαρξης του εγώ· με άλλα λόγια το εγώ δεν είναι παρά ενέργεια. Οι έννοιες αυτές καθώς και οι ποιότητές τους (χώρος, χρόνος κλπ.) δεν είναι ούτε έμφυτες ούτε αποτέλεσμα της εμπειρίας αλλά «επαγωγικές εκ των προτέρων»: Με αφορμή μια επιμέρους εξωτερική εμπειρία πηγάζουν από μιαν άμεση συνείδηση που έχουμε για το εγώ ως ύπαρξη και ως ενέργεια καθώς και από το άμεσο συμπέρασμα της ύπαρξης και της ενέργειας των άλλων όντων. Ωστόσο, και

ο Damiron και ο Cousin αποφεύγουν τον πανθεϊσμό, δεδομένου ότι δεν εκλαμβάνουν το εγώ ως παραγωγική δύναμη ούτε του εαυτού του ούτε και των άλλων πραγμάτων· η υπόσταση του εγώ είναι «αμυδρό απεικόνισμα του Θεού»· στο εξής αυτονομείται, δηλαδή είναι το ίδιο το εγώ που παραμένει πάντοτε ίδιο ή η ίδια η νόηση ως αυτοσυνείδηση και ως άμεση γνώση της ετερότητας των πραγμάτων ή η ίδια η ύπαρξη στο βαθμό που μετατρέπεται σε συνείδηση. Της αδιάλλειπτης ενέργειας μιας τέτοιας νόησης έργο είναι και οι συνειρμοί.³¹

Τις θεωρίες για το συνειρμό των ιδεών τόσο των εμπειριστών όσο και των εκπροσώπων της «Σκωτικής» και της «Γαλλικής Σχολής» του 19ου αιώνα, όπως λ.χ. του Stewart ή του Damiron και του Franck, θα επιχειρήσει να υπερβεί και να ολοκληρώσει αντίστοιχα από τη σκοπιά μιας συνεπούς πνευματοκρατίας ο Κερκυραίος φιλόσοφος και πολιτικός μαθητής του Cousin, Πέτρος Βράϊλας-Αρμένης.³²

Κατά τον Βράϊλα «ή θεωρία αυτής» (ενν. της συζεύξεως), μολονότι έχει εμπλουτισθεί σε μεγάλο βαθμό από τις προσεκτικές και συχνές παρατηρήσεις των φιλοσόφων, «δέν έλαβεν εισέτι εκείνην τήν επιστημονικήν τελειότητα, ήτις καταπαύει τάς διαφωνίας..., και επιβάλλει τήν πίστιν». Και τούτο, γιατί τα φαινόμενα της σύζευξης παρουσιάζονται πολλές φορές τόσο «περίπλοκα και παράδοξα και άπροσδόκητα», ώστε «δυσκόλως υπάγονται εις γενικούς και σταθερούς νόμους».³³ Κάποιαν εξήγηση της σύζευξης ανευρίσκουμε βέβαια αρχικά στον Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον οποίο οι «τρόποι» της σύζευξης είναι «ή έν τῷ αὐτῷ χρόνῳ διαδοχή, ή όμοιότης, ή έναντιότης και ή έν τῷ αὐτῷ τόπῳ συνύπαρξις, οὓς οὐδεις δύναται βέβαια ν' άρνηθῆ». Όμως, ερωτά ο Βράϊλας, οι τρόποι αυτοί «είναι άράγε οί μόνοι; διατί τέσσαρες και οὐχι πλείονες ή έλάσσονες; πῶς άνάγονται πάντες εις μίαν και τήν αὐτήν ένότητα; Μίαν εξήγηση εξάλλου θα επιχειρήσει αργότερα και «ό Χιούμης», ο οποίος άνάγει τους νόμους της σύζευξης σε τρεις, δηλαδή στην όμοιότητα, στη συνέχεια στο χώρο και στο χρόνο και στην αιτιότητα. «Και περί τούτων, όμως», τονίζει ο Βράϊλας, «έπαναλαμβάνομεν τάς αὐτάς έρωτήσεις»³⁴. Ακολούθως, «ό 'Ρείδο», στην προσπάθειά του να αντιμετωπίσει τον σκεπτικισμό του Hume, θα απορρίψει ασφαλώς και την θεωρία της σύζευξης του τελευταίου αλλά «οὐδεμίαν άλλην άντικαθιστᾶ εις αὐτήν» καθώς θα περιορισθεί στην «γενικωτάτην άρχήν» ότι «αί έννοιαι συζευγνύονται καθ' οίασδήποτε σχέσεις· είναι όμως έτσι φανερό ότι η αρχή αυτή δεν είναι τίποτα άλλο παρά «έκδήλωσις τοῦ γεγονότος τῆς έν ήμιν ένότητος» και αφήνει το ζήτημα «μετέωρον» και «άνεπίλυτον»³⁵. Απ' την άλλη ο μαθητής και οπαδός του Reid Stewart, που πραγματεύτηκε τη θεωρία της σύζευξης («έξ επαγγέλματος», διεχώρισε τις συζεύξεις σε «τακτικάς και άναγκαίας» και σε «τυχαίας και εκ συμπτώσεως». Κατά τον Βράϊλα ωστόσο η διαστολή αυτή είναι «δῶλος άπαράδεκτος»· γιατί, εάν υφίστανται νόμοι της σύζευξης που είναι αναγκαίοι και πηγάζουν από τη φύση του ανθρώπινου πνεύματος, τότε τίθεται εύλογα το ερώτημα: «πῶς υπάρχουσι και τυχαίαι συζεύξεις;» Εξάλλου, όπως τονίζει και «ό Λειβνίτιος», το τυχαίο δεν είναι παρά μία «έκφρασις» που δηλώνει «τήν ήμετέραν άδυναμίαν πρός εξήγησιν τῶν νόμων τῆς φύσεως» και κατά συνέπεια «ή επιστήμη όφείλει νά τό περιορίση» όσο αυτό είναι δυνατόν, «δταν δέν επιτύχη νά τό άποβάλλη»³⁶. Άλλωστε ο Stewart εγκαταλείπει τις τυχαίες συζεύξεις με το επιχείρημα ότι αυτές δεν επιδέχονται επιστημονική εξήγηση ενώ τις τακτικές και

αναγκαίες συζεύξεις τις διαιρεί σε «αύθορμήτους» (των οποίων οι νόμοι ανάγονται στις σχέσεις της ομοιότητας, της εναντιότητας, της αναλογίας και της συνέχειας σε χώρο και σε χρόνο) και σε «διά σκέψεως ἢ μελέτης γινομένης» (των οποίων οι νόμοι ανάγονται στις σχέσεις μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος, μέσου και σκοπού, αρχής και συνέπειας): έτσι αποδίδονται διαφορετικοί νόμοι σε κάθε τάξη συζεύξεων, σαν να μπορούσε η σκέψη ή η μελέτη να αλλοιώσει ή να παραβιάσει τους φυσικούς νόμους, τη στιγμή που αντίθετα «ἡ ἐσκεμμένη καὶ ἐπιστημονικὴ νόησις» ἐγκείται στην «σαφεστέραν κατάληψιν τῶν νόμων τῆς αὐθορμήτου καὶ ἐνστιγματικῆς ἐνεργείας» καθώς και στην «αὐστηροτέραν τήρησιν αὐτῶν καὶ ἐφαρμογὴν».³⁷ Κι αν αυτή είναι η θεωρία που επεκράτησε στην «Σκωτικήν Σχολήν», «κατὰ τὴν Γαλλικὴν» ένας από τους πλέον διάσημους δασκάλους της, «ὁ Κ. Δαμιρών», ἀνάγει τους νόμους της σύζευξης στην ομοιότητα και τη διαφορά και στη σχέση μεταξύ υπόστασης και ποιότητας, αιτίας και αποτελέσματος και αρχής και συνέπειας. Απ' τους άλλους εκπροσώπους της Γαλλικῆς Σχολῆς ἄλλοι θα παραδεχθούν την απαρίθμηση του Stewart ἢ θα προσθέσουν δύο ἀκόμη σχέσεις, δηλαδή του μέρους προς το ὅλο και του σημείου προς το σημαινόμενο, ἐνῶ ἀντίθετα ἄλλοι θα ἀνάγουν ὅλους τους νόμους της σύζευξης σε ἕναν: στη σχέση «τῆς ἐν τινι προτέρᾳ ἀντιλήψει ταυτοχρονίας, ἢ τὴν ἀπὸ ἀτόμου εἰς ἄτομον μετάβασιν διὰ τῆς εἰς γένη καὶ εἶδη κατατάξεως»· ὁμως κατὰ τον Βράϊλα εἶναι κυρίως «ὁ κ. Φράγκ» που συνόψισε «λίαν ἐπιτυχῶς καὶ λίαν ἐπωφελῶς» ολόκληρη τη διδασκαλία της σχολῆς του γαλλικοῦ ἐκλεκτισμοῦ· αὐτὸς παραδέχεται ὅτι ο ἀριθμὸς των σχέσεων στις οποίες στηρίζεται ἡ σύζευξη εἶναι «ἄπειρος» και γι αὐτὸ περιορίζεται στο να ἐπισημάνει μόνο τις σπουδαιότερες που εἶναι «ἡ ταυτοχρονία καὶ ἡ διαδοχή, ἡ ἐν τόπῳ συνέχεια καὶ ἐγγύτης, ἡ ὁμοιότης, ἡ ἐναντιότης» καθώς και «ἡ σχέσις τοῦ αιτίου πρὸς τὸ ἀποτέλεσμα, τοῦ μέσου πρὸς τὸ τέλος, τῆς ἀρχῆς πρὸς τὴν συνέπειαν, τοῦ σημείου πρὸς τὸ σημαινόμενον».³⁸ Τόσο ὁμως ἡ θεωρία της Γαλλικῆς Σχολῆς ὅσο και ἐκείνη της Σκωτικῆς καθώς και οἱ προηγούμενες ἀπὸ αὐτὲς θεωρίες μποροῦν κατὰ τον Βράϊλα να ἀνασκευαστοῦν εὐκόλα, ἀφοῦ «οὐδεμία ἀντιστοιχεῖ ἐπ' ἀκριβὲς πρὸς τὴν πραγματικότητα».³⁹ Δεν χρειάζεται ωστόσο ἡ ἀνασκευή τους ἐξαιτίας της «ἄκρας αὐτῶν ποικιλίας»: εἶναι ἀδύνατον να ἀληθεύουν ὅλες μαζί ὅπως εἶναι ἀδύνατον να εἶναι ὅλες ἀπὸ κοινού ψεῦδεις, ἐφόσον κάθε ψυχολογικὴ θεωρία που στηρίζεται στην παρατήρηση πρέπει «ν' ἀληθεύῃ τοῦλάχιστον κατὰ τὸ σημεῖον ἀφ' οὗ ἀφορμᾶται, καὶ νά περιέχῃ ὡς ἐκ τούτου μέρος τῆς ἀληθείας». Εξάλλου, εἶναι εὐκόλο να διακρίνει κανεὶς ὅτι ορισμένους νόμους της σύζευξης ἀναγνωρίζουν «ἐκ συμφώνου» οἱ περισσότερες ἀπὸ τις θεωρίες αὐτές· ὥστε, εἴν θέλαμε να ἐφαρμόσουμε στην προκείμενη περίπτωση μία γνωστὴ ἀρχὴ της ἐκλεκτικῆς φιλοσοφίας, θα ἔπρεπε να συμπεράνουμε ὅτι οἱ θεωρίες αὐτές «ἀληθεύουσι καθ' ἃ συμφωνοῦσι, καὶ ψεύδονται καθὰ ἐκάστη ἀποβάλλει» και πάλι ὁμως ἕνα τέτοιο συμπέρασμα θα ἦταν «ἄλλως αὐθαίρετον καὶ ἀδικαιολόγητον», γιατί «ποῦ ἢ ἀπόδειξις ὅτι καὶ πάνθ' ὅσα παραδέχονται εἶναι ἐξ ἴσου ἀληθῆ;». Οἱ σπουδαιότερες ωστόσο ἀντιρρήσεις που θα μπορούσαν να προβληθούν κατὰ των θεωριῶν αὐτῶν εἶναι τελικὰ δύο: α) ὅτι με ἐξαίρεση ορισμένες ἀπὸ αὐτὲς που ορίζουν ἕνα μόνο νόμο ως βάση της σύζευξης οἱ περισσότερες «θέτουσι πλείονας (ἐνν. νόμους σύζευξης), ἢ μὲν τέσσαρας, ἢ δὲ τρεῖς, ἢ δὲ ἐπτὰ, ἢ δὲ ἑννέα»· ἐτσι

όμως δεν παρέχουν καμιά απόδειξη ότι οι νόμοι της σύζευξης δεν μπορούν να είναι περισσότεροι ή λιγότεροι και β) ότι κατά την αναζήτηση των νόμων αυτών οι παραπάνω θεωρίες φαίνεται ότι παραγνώρισαν «τήν ἐσωτερικήν αὐτῶν πηγὴν» και ότι οδηγήθηκαν «μᾶλλον... ἐκ τῶν μεταξύ τῶν ἀντικειμένων σχέσεων ἢ ἐκ τῆς ἐσωτερικῆς καὶ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἐνότητος τῶν περὶ αὐτῶν ἐννοιῶν»· και από τούτο ἴσως προήλθαν οι διάφοροι πλάνες και παρακτροπές τους. Αντίθετα κατά το Βράϊλα, για να λυθεῖ με επιτυχία το ζήτημα, οφείλουμε να αναζητήσουμε τους νόμους της σύζευξης «ἐντός ἡμῶν», ὥστε να γίνει κατανοητή η κοινή αρχή τους ὄχι με βάση τις αντικειμενικές σχέσεις των πραγμάτων αλλά «ἐκ τοῦ ἐσωτερικοῦ συνδέσμου τῶν ἐξ αὐτῶν ἐννοιῶν». Βέβαια πολλοὶ φιλόσοφοι μέχρι τώρα δέχτηκαν ὅτι η σύζευξη αποτελεί γενικό νόμο «τοῦ ἡμετέρου ὄντος» καὶ «ἀποτέλεσμα καὶ μία τῶν δηλώσεων τῆς ἐν ἡμῖν ἐνότητος»⁴⁰. Αλλά για τον Βράϊλα δεν αρκεί να υποστηρίξει κανείς ὅτι ὑπάρχει «ἐν ἡμῖν ἐνότης» μέσω της οποίας συζευγνύονται και προκαλούνται με αμοιβαῖο τρόπο οι ἐννοιες αλλά απαιτεῖται επιπλέον να προσδιορίσει «τούς τρόπους» με βάση τους οποίους ενεργεῖ η ἐνότητα αὐτή καθὼς και «τάς σχέσεις» σύμφωνα με τις οποίες οι ἐννοιες συνδέονται και υποκινούνται μεταξύ τους, δηλαδή τους ιδιαίτερους νόμους στους οποίους στηρίζεται ο γενικός νόμος της σύζευξης⁴¹ ἀνάλογα δεν αρκεί και «ἡ γενική τῆς ἔλξεως θεωρία» (μολονότι και ο Βράϊλας, ὅπως και ο Hume, πιστεύει ὅτι η σύζευξη είναι «νόμος τοῦ πνεύματος ἀντίστοιχος πρὸς τὸν ἐπὶ τῶν ὑλικῶν καθολικὸν νόμον τῆς ἔλξεως»⁴²), εἰάν δεν προσδιορισθῶν οι ιδιαίτεροι νόμοι σύμφωνα με τους οποίους επιτελεῖται η ἔλξη «ἀναλόγως πρὸς τὸν ὄγκον καὶ τὰς ἀποστάσεις τῶν σωμάτων πρὸς ἄλληλα».⁴³

Ἐστερα ἀπ' ὅλα αὐτὰ δεν εἶναι καθόλου παράδοξο το γεγονός ὅτι ο Βράϊλας οδηγεῖται στο να θεμελιώσει τη σύζευξη των ἐννοιῶν σε μιαν ὄντολογία αὐστηρῶν πνευματοκρατικῶν και θεϊστικῶν προϋποθέσεων. Ἐτσι, διαφωνώντας με τις ἀποψεις των περισσότερων φιλοσόφων που εἶχαν μέχρι τότε διερευνήσει το πρόβλημα της σύζευξης θα τονίσει πρῶτα ὅτι η σύζευξη (που ὀρίζεται ως «δύναμις τοῦ πνεύματος δι' ἧς αἱ ἐν αὐτῷ ἐννοιαὶ ἐγείρονται καὶ προκαλοῦνται ὑπ' ἄλληλων» και που ὑπάρχει «οὐ μόνον μεταξύ τῶν καθαρῶν ἐννοιῶν τῆς διανοίας, ἀλλὰ μεταξύ πάντων τῶν νοητικῶν, ἠθικῶν καὶ ὑλικῶν στοιχείων τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος»⁴⁴) δεν εἶναι η ἔξη οὔτε η μνήμη οὔτε η φαντασία με τις οποίες την ταυτίζουν ὀρισμένοι ψυχολόγοι: Η ἔξη εἶναι «μέχρι τινός ἀθαίρετος» και «ἐξαρτάται ἐκ τῆς θελήσεως» ἐνῶ η σύζευξη εἶναι «φύσει ἀνεξάρτητος τῆς θελήσεως»· ἐπίσης η σύζευξη εἶναι βέβαια ἕνας ἀπὸ τους ὀρους της μνήμης, ἀλλά διαφέρει ἀπὸ αὐτήν, «καθόσον αὐτὴ ἐπιδέχεται καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς θελήσεως, καὶ ἄλλους προσαπαιτεῖ ὀρους, καὶ ἰδιαίτερα ἔχει μέσα τελειοποιήσεως»· τέλος η φαντασία ὠφελεῖται βέβαια ἀπὸ την σύζευξη, ὅπως και ἀπὸ τη μνήμη, ἀλλά «ἰδίαν ἔχει φύσιν καὶ ἐνέργειαν» μέσω της οποίας «καθιστᾷ ζωηροτέρας τὰς ἐντυπώσεις ἢ τὰς ἀναμνήσεις, συνδυάζει νέας ἐννοίας, καὶ ἐνεργεῖ οὐ μόνον ἐπὶ τοῦ παρόντος ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος»⁴⁵. Στη συνέχεια ο Βράϊλας θα διαπιστώσει ὅτι οι περισσότερες ἀπὸ τις ἐννοιες εἶναι «ἀφηρημένα» και ὅτι σύμφωνα με τη θεωρία της ἀφαιρέσεως «μετὰ τῆς ἐκ τοῦ ἀντικειμένου ἀφαιρέσεως» ἐπιτελεῖται μέσα στο ὑποκείμενο και «πρόσθεσις καὶ σύνθεσις» των ἀφαιρουμένων στοιχείων «ἐν τινι προϋπάρχοντι ἐν ἡμῖν τύπῳ ἐκ τῶν

προτέρων». ⁴⁶ Συγκεκριμένα: 'Όταν «νοερῶς ἀποσπῶμεν» ένα φαινόμενο ή ένα στοιχείο φαινομένου, μία ποιότητα ή μια ιδιότητα από τις υπόλοιπες με τις οποίες συνενώνεται στα αντικείμενα της αντίληψης και της συνείδησης, τότε εξασκούμε εκείνη τη δύναμη που ονομάζεται «ἀφαίρεσις» και η έννοια που παράγεται από μια τέτοια ενέργεια λέγεται «ἔννοια ἀφηρημένη». ⁴⁷ Τα αφαιρούμενα στοιχεία τώρα αφού εισέλθουν στο πνεύμα δεν παραμένουν διαχωρισμένα αλλά συνενούνται πάλι και «κατατάσσονται»: ⁴⁸ Η κατάταξη αυτή γίνεται «ἔν τινι προϋπάρχοντι τύπῳ ἑνότῃτος καί τάξεως» τον οποίο παρέχει «ὁ λόγος διὰ τῆς ἑννοίας καί τῶν ἀρχῶν τοῦ ὄντος», δηλαδή η καθολική και αναγκαία έννοια του ὄντος που υπάρχει στον λόγο χρησιμεύει ως «τύπος κενός» που «πληροῦται διαδοχικῶς διὰ τῶν ἀφαιρουμένων στοιχείων»: όταν λ.χ. αφαιρούμε την έκταση ή το χρώμα από τα υλικά αντικείμενα, διατηρούμε αυτά ως αφηρημένες έννοιες στο πνεύμα με την μορφή όμως κάποιου ὄντος εκτεταμένου ή χρωματισμένου· επίσης όταν στο πνευματικό επίπεδο αφαιρούμε λ.χ. τη νόηση από τη βούληση, διατηρούμε στο πνεύμα την έννοια της νόησης ως στοιχείο του νοούντος ὄντος κλπ. ⁴⁹ 'Έτσι «τό ἀφαιρεθέν στοιχείον λαμβάνει ἔν τῷ πνεύματι θέσιν ἀντίστοιχον πρὸς ἣν ἔχει ἔν τῇ φύσει», κατά τρόπον ὥστε ανάμεσα στο πνεύμα και στη φύση να υπάρχει ἀπόλυτος αντιστοιχία και ὄχι ταυτότητα, ὅπως ισχυρίζονται οι πανθεϊστές. ⁵⁰ Και τούτο, γιατί η έννοια του ὄντος, που δεν είναι παρά η έννοια του ίδιου του εἶναι, ⁵¹ συνιστά την «πρώτην καί μεγίστην πραγματικότητα» ὕστερα από την ἀπόλυτη πραγματικότητα που είναι ο ίδιος ο δημιουργός θεός («ἔγω εἰμί ὁ ὦν» ⁵²) και πριν από την εξωτερική πραγματικότητα που αποτελεί το πλέον ενδεχόμενο δημιούργημα του θεοῦ. ⁵³ Επειδή λοιπόν ο τύπος του ὄντος στον οποίο γίνεται η συνένωση των αφαιρουμένων στοιχείων «εἶναι καί τό σημεῖον ἔν ᾧ συνδέονται αἱ ἔννοιαι καί συζευγνύονται πρὸς ἀλλήλας», γι' αὐτό και «αἱ σχέσεις ἢ οἱ νόμοι τῆς συζεύξεως εἶναι αἱ σχέσεις ἅς ἔχουσι πρὸς ἀλλήλα τά στοιχεία τοῦ τύπου τούτου», δηλαδή οι σχέσεις που ἔχουν μεταξύ τους τα στοιχεία «τῆς ἔν ἡμῖν καθολικῆς καί ἀναγκαίας ἑννοίας τοῦ ὄντος». ⁵⁴ και τα στοιχεία που ἔχει η έννοια του ὄντος είναι η υπόσταση, η μορφή, η σχέση υπόστασης και μορφῆς, ο τόπος και ο χρόνος. ⁵⁵ Αλλά πέρα από την έννοια του ὄντος υπάρχουν στο ανθρώπινο πνεύμα και ορισμένες αρχές που είναι ἀδιάσπαστες ἀπό αὐτήν και ἀχώριστες μεταξύ τους και που συνιστοῦν «τήν ἐξ ἴσου καθολικὴν καί ἀναγκαίαν ἑννοια τῆς τάξεως» την οποία· επίσης «πληροῦμεν διὰ τῶν ἀφαιρουμένων στοιχείων» ⁵⁶ πραγματοποιώντας ἔτσι την επαγωγή (η τάξη αὐτή συνιστά τον νόμο του ὄντος και «πληροῦται διὰ τῆς ἀφαιρέσεως, καθὼς πληροῦται διὰ τῆς ἀφαιρέσεως ὁ ἔν ἡμῖν τύπος τοῦ ὄντος»: παρατηρώντας λ.χ. ὁμοιες καταστάσεις, ἐνέργειες και ἀντενέργειες μεταξύ των φυσικῶν αντικειμένων τις ἀποσπάμε μέσω της ἀφαίρεσης, τις γενικεύουμε και ταυτόχρονα τις συνενώνουμε στην έννοια της τάξεως και τις υποβάλλουμε σ' αὐτήν, «ὃ ἔστιν, ἐφαρμοζόμεν αὐτήν εἰς αὐτάς διὰ τοῦ ἐπαγωγικοῦ συλλογισμοῦ» ⁵⁷)· κατὰ συνέπεια «καί αἱ σχέσεις τῶν ἀρχῶν τούτων, εἴτε πρὸς ἀλλήλας εἴτε πρὸς αὐτήν τὴν ἑννοιαν τοῦ ὄντος, εἶναι καί αὐταὶ ἀρχαί καί νόμοι συζεύξεως». ⁵⁸ οι αρχές αὐτές είναι «ἢ τῆς αἰτιότητος, ἢ τῆς ταυτότητος, καί ἢ τῆς τελεότητος». ⁵⁹ Τέλος πέρα από τις αφηρημένες έννοιες στο ανθρώπινο πνεύμα υπάρχουν και ορισμένες, λίγες στον ἀριθμό, συγκεκριμένες έννοιες. Κι αὐτές επίσης είναι «ἔννοιαι ὄντων ἢ στοιχείων ὄντων» που συμπληρώνο-

νται με την εκ των προτέρων έννοια του όντος η οποία και τους παρέχει τα στοιχεία της υπόστασης, του τόπου και του χρόνου· και τα όντα αυτά τα βρίσκουμε «σχετιζόμενα προς άλλα, και υποτασσόμενα εις τина τάξιν γενικήν καί σταθεράν».⁶⁰

Αναλυτικότερα κατά τον Βράϊλα η έννοια της υπόστασης κάποιου όντος θα πρέπει να διεγείρει την έννοια της μορφής και το αντίστροφο, η έννοια κάποιου πράγματος ή κάποιου ανθρώπου την έννοια των ποιοτήτων, των δυνάμεων και των ιδιοτήτων που αυτά έχουν και το αντίστροφο, ένα στοιχείο της μορφής την έννοια των άλλων, όπως λ.χ. μέρος την έννοια του όλου, ή το όλον την έννοια του μέρους, το σχήμα την έννοια του χρώματος κλπ. Οι ιδιότητες ή οι ποιότητες ή οι δυνάμεις των όντων με την συνένωσή τους συναποτελούν τη «μορφή» ή το «είδος» αυτών και τα στοιχεία αυτά είναι αχώριστα και μεταξύ τους και από την υπόστασή τους.⁶¹ Και εφόσον κατά την αφαίρεσή τους από τα αντικείμενα συνενώνονται ταυτόχρονα μεταξύ τους στο πνεύμα αντίστοιχα προς την θέση και την τάξη που κατέχουν στη φύση, δεν είναι καθόλου παράδοξο το γεγονός ότι «ή άρχή τής αφαιρέσεως είναι καί ή άρχή τής συζεύξεως».⁶² Αλλά επιπλέον «τό όν είναι έν τόπω». Κατά συνέπεια η έννοια του τόπου διεγείρει την έννοια του πράγματος που υπάρχει σ' αυτόν και αντιστρόφως η έννοια του περιεχομένου διεγείρει την έννοια του περιέχοντος· έτσι, «ή έν τῷ αὐτῷ συνέχεια καί συνύπαρξις πλειόνων πραγμάτων είναι νόμος συζεύξεως τῶν έννοιῶν αὐτῶν». Επίσης ο χρόνος διεγείρει την έννοια όσων συμβαίνουν σ' αυτόν, και τα τελευταία διεγείρουν την έννοια του χρόνου κατά τον οποίο συμβαίνουν. Έτσι «καθώς ή έν τόπω συνέχεια καί συνύπαρξις είναι νόμος συζεύξεως, παρομοίως καί ή έν χρόνῳ ταυτοχρονία καί διαδοχή». Όμως σχέση δεν υπάρχει μόνο μεταξύ υπόστασης και μορφής ή τόπου και χρόνου κάποιου όντος αλλά και μεταξύ του τελευταίου με τα άλλα όντα. Τα είδη της δεύτερης αυτής σχέσης είναι «ή ταυτότης ή ή ετερότης, ή ομοιότης ή ή διαφορά, ή συμφωνία ή ή έναντιότης, ή άμοιβαία ένέργεια ή άντενέργεια· και «κατά τάς σχέσεις ταύτας, καθ' ἕς μορφόνομεν (sic) καί τάς εις γένη καί είδη κατατάξεις διά τής αφαιρέσεως, συζευγνύονται καί αἱ έννοιαι τῶν όντων πρὸς ἀλλήλας· με αποτέλεσμα η σύζευξη να αντιστοιχεί μέχρι τώρα στην αφαίρεση διότι «εις ταύτην ἔπεται πρόσθεσις καί συνένωσις».⁶³ Επίσης πέρα από την έννοια του όντος στο ανθρώπινο πνεύμα ενυπάρχουν, όπως ήδη τονίσαμε, και οι αρχές της «αἰτιότητος», της «ταυτότητος» και της «τελεότητος» που συναποτελούν την «έννοιαν τής τάξεως» η οποία κατά συνέπεια είναι «άναγκαῖος συνδυασμός αἰτίων, μέσων καί τελῶν» και η οποία αποτελεί κι αυτή «νόμον συζεύξεως». Κατά συνέπεια η έννοια του αιτίου «συνεγείρει τήν τοῦ άποτελέσματος, ή έννοια τοῦ σκοποῦ, τήν τοῦ μέσου, καί ὡσαύτως ή τής άρχῆς, τήν τής συνεπειας, καί τό άνάπαλιν», δεδομένου ότι η θεωρία των φυσικών νόμων, που είναι «μόρια τής καθολικῆς τάξεως», εκφράζεται επιστημονικά μέσα από μια σειρά αρχών και συνεπειών που συνδέονται μεταξύ τους. Και εφόσον η ανακάλυψη αυτών των νόμων είναι αποτέλεσμα επαγωγής, η οποία —όπως ήδη τονίσαμε— είναι η δεύτερη λειτουργία της αφαίρεσης αντίστοιχη προς την πρώτη, δηλαδή προς την κατάταξη σε γένη και σε είδη, —αφού γίνεται, όπως και εκείνη, με την συνένωση των αφαιρουμένων στην έννοια της τάξης—, ἔπεται ότι «καί κατά τοῦτο ή σύζευξις άντιστοιχεί πρὸς τήν άφαίρεσιν».⁶⁴ Τέλος πέρα από τους πέντε νόμους της σύζευξης που διαπιστώσαμε μέχρι τώρα και που ανάγονται στην έννοια

και στις αρχές του όντος, υπάρχει και ένας ακόμη νόμος σύζευξης, «ὁ τοῦ σημείου πρὸς τὸ σημαινόμενον, τῆς λέξεως πρὸς τὴν ἰδέαν, τῆς ἐν γένει ἐκφράσεως πρὸς τὸ ἐκφραζόμενον». Αλλά κατά τον Βράιλα, ο νόμος αυτός εύκολα μπορεί να αναχθεί στους προηγούμενους, αφού «οἰαδήποτε ἐκφρασις τῆς διανοίας δέν εἶναι εἰμὴ αὐτὴ ἢ διάνοια ἐξωτερικεύουσα τὴν ἐξωτερικὴν αὐτῆς ἐνέργειαν» ἢ με ἄλλους ὀρους ἡ «μορφὴ ἰδιαιτέρας τινὸς ὑποστάσεως». Ἄλλωστε στην ἐκφραση υπάρχουν τα ἴδια στοιχεῖα που υπάρχουν και στην διάνοια που εκφράζεται, γιατί «οὐδέν ἐν τῷ λόγῳ ὃ μὴ πρότερον ἐν τῷ πνεύματι»· κι ὅπως αποδεικνύεται στη θεωρία της γλώσσας, ο προφορικός λόγος ἔχει τα ἴδια στοιχεῖα με το ἐνδιάθετο λόγο· τα μέρη του και συγκεκριμένα οι λέξεις, οι προτάσεις και οι σχέσεις που συνάπτονται μεταξύ αὐτῶν μέσω των διαφόρων κρίσεων και συλλογισμῶν, «ταῦτα πάντα ἀνάγονται εἰς ἅς ἔχουσι πρὸς ἄλληλα σχέσεις τὰ στοιχεῖα τῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος καὶ οἱ ἀρχαὶ αὐτοῦ» ἀνάγονται μ' ἄλλα λόγια «εἰς τὸ ἐκ τῶν προτέρων στοιχείων, ὅπερ εἶναι αὐτός ὁ λόγος, συνδυαζόμενον μετὰ τοῦ ἐκ τῶν ὑστέρων, ὅπερ εἶναι ὁ ἐξωτερικός κόσμος». Κατὰ συνέπεια, σε τελευταία ἀνάλυση, οἱ νόμοι της σύζευξης και της ἐνώσεως των ἐννοιῶν ἀνάγονται στην ἐνότητα της διανοίας που εξασφαλίζουν ἡ ἐννοια και οἱ αρχές του ὄντος. Ἔτσι «ἡ τάξις τῆς διανοίας ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν τάξιν τῆς φύσεως» και «οὐδέν ἔχει αὐθαίρετον ἢ σύζευξις», της οἰοίας ἄλλοι νόμοι πέρα ἀπὸ αὐτοῦς που αναφέρθηκαν εἶναι «δύσκολον νὰ εὑρεθῶσι».⁶⁵

Μ' αὐτές τις προϋποθέσεις εἶναι φανερό ὅτι μια σειρά ἀπὸ ἐμπειρικούς παράγοντες, ὅπως ἡ θέληση, ἡ συνήθεια, τὸ ἐπάγγελμα καθὼς και ἡ σωματικὴ και πνευματικὴ κατάσταση ὄχι μόνον δὲν μποροῦν να θεμελιώσουν ἀλλὰ οὔτε και να ἀλλοιώσουν τὴ φύση των νόμων της σύζευξης. «Οἱ νόμοι οὗτοι δέν ἐνεργοῦσι πάντες, πάντοτε καὶ εἰς πάντας», γράφει ὁ Βράιλας, «καί... ἡ ἐνέργεια αὐτῶν δέν γίνεται ὁμοιομόρφως, ἀλλ' ὑπόκειται εἰς τὴν ἐπιρροὴν αἰτίων τινῶν ἐξ ὧν χωρὶς νὰ ἀλλοιωθῇ ἡ φύσις αὐτῶν, τροπολογεῖται ὅμως καὶ διευθύνεται ἡ ἐνέργεια αὐτῶν κατὰ τὰ ἄτομα, τὴν θέλησιν αὐτῶν, τὰς ἔξεις, τὸ ἐπιτήδευμα, τὴν φυσικὴν κατάστασιν τοῦ σώματος, καὶ τὰς φυσικὰς τάσεις τοῦ πνεύματος». Ἔτσι οἱ νόμοι της σύζευξης, ὅποτε ἐνεργοῦν, ἐνεργοῦν πάντα «κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν» και «κατὰ τὰς ἰδίας σχέσεις» και ἐκεῖνο που «ποικίλλει» εἶναι «μόνον ἡ ποιότης τῶν διὰ τῶν σχέσεων τούτων συνδεομένων στοιχείων» εξασφαλίζοντας τὴν ἐνότητα του πνεύματος.⁶⁶ Συγκεκριμένα κατὰ τον Βράιλα «ἡ θέλησις προφανῶς ἐνεργεῖ ἐπὶ τῆς συζεύξεως», γιατί «διακόπτει, ἀκολουθεῖ, προκαλεῖ, διευθύνει τὴν σειράν τῶν δι' αὐτῆς ἐγειρομένων ἐννοιῶν».⁶⁷ Ἡ θέληση ἔχει δύο «καταστάσεις», τὴν «παθητικὴν καὶ ἀκουσίαν» και τὴν «ἐκουσίαν καὶ ἐνεργητικὴν»· ἡ προσωπικὴ συνεπὼς ἀρχὴ ἢ ἡ «αὐτενέργεια τῆς ἡμετέρας ὑποστάσεως» μπορεῖ να διευθύνει ἢ ὄχι τὴν σειρά των συζεύξεων ἢ να προκαλέσει νέες σειρὲς συζεύξεων· κι ἀπὸ τὴν διαφορά των δύο τούτων τρόπων προήλθε ἰσὼς κατὰ τον Βράιλα και ἡ διαστολὴ του Stewart σε «τυχαίας και ἐκ συμπτώσεως συζεύξεις, καὶ τακτικὰς καὶ ἀναγκαίας, καὶ μετὰ τούτων εἰς αὐθορμήτους καὶ ἐσκεμμένας». Στην πρώτη κατάσταση βρισκόμαστε, «ὄταν ἀπέχωμεν πάσης ἐνεργείας, πάσης διευθύνσεως τῶν ἐν ἡμῖν γινομένων συζεύξεων» τότε «συζευγνύονται» βέβαια οἱ ἐννοίαι σύμφωνα πάντοτε με τοὺς ἰδίους νόμους ἀλλὰ «χωρὶς οὐδεμιᾶς ἐκ μέρους ἡμῶν ἐκλογῆς καὶ προτιμήσεως» αποτελέσματα της κατάστασης αὐτῆς εἶναι οἱ λεγόμενοι ρεμβασμοὶ ἢ ονειροπολήσεις,

κατά την διάρκεια των οποίων η διάνοια είναι «ἀφηνιάζουσα» και διατρέχει «τό στάδιόν της» «ὄλως ἀνεξάρτητος τῆς ἡμετέρας θελήσεως». Ωστόσο η εσωτερική πείρα αποδεικνύει ότι, εἴαν θέλουμε, μπορούμε να επιστήσουμε την προσοχή μας «εἰς τινὰ τῶν ἐγειρομένων ἐννοιῶν», να παραβλέψουμε ορισμένες και μεταξύ των πολλῶν σχέσεων που ἔχει η ἐννοια στην οποία προσέχουμε να ακολουθήσουμε εκείνες που οδηγούν στο αντικείμενο «ὄπερ θέλομεν ἰδίως νά γνωρίσωμεν». Και ἀπό την κατάσταση αὐτή που ωφελείται λ.χ. «ἡ τέχνη τοῦ εὐαρέστως συναναστρέφουσαι πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους»: π.χ. ὅταν ἀποφεύγουμε εκείνες τις λέξεις που μπορούν «διὰ συζεύξεως» να εγείρουν «δυσαρέστους ἢ ἀπρεπεῖς ἐννοίας» ἢ ὅταν μέσω ορισμένων «ἐντέχνων νύξεων καὶ αἰνιγμῶν» κατορθώνουμε ὥστε «πλαγίως» να διεγείρουμε τις ἐννοίες εκείνες «τάς ὁποίας δέν θέλομεν νά ἐκφράσωμεν διαρρήδην».⁶⁸ Ἐπίσης κατά τον Βράϊλα «ἡ ἕξις ἰσχύει πρὸς τροπολόγησιν τῆς ἐνεργείας τῶν νόμων τῆς συζείξεως». Σ' αὐτὸν λ.χ. που συνήθισε στην «ὁμοιοκατάληκτον στιχουργίαν», ὁ ἦχος κάποιας λέξης διεγείρει δυνάμει του νόμου της ομοιότητας «κατὰ προτίμησιν» τὴν ἐννοίαν κάποιας ἄλλης λέξης ομοιοκατάληκτης.⁶⁹ Ἀκόμη, «ἰσχύει τό ἐπιτήδευμα». Ἔτσι, εἴαν ἀπέναντι σε μια σκηνή της φύσης βρεθούν ἀνθρώποι διαφορετικῶν επαγγελμάτων, ὡπως λ.χ. ἕνας γεωργός, ἕνας στρατηγός και ἕνας ζωγράφος, τότε ο καθένας ἀπ' αὐτοὺς θα σχηματίζει διαφορετικὲς ἐννοίες που, μολονότι σχετίζονται ὅλες με τον ἴδιο τόπο, δέν παύουν να εἶναι «ἀνάλογοι πρὸς τό ἴδιον ἐπιτήδευμα». Τέλος η «φυσική κατάσταση τοῦ σώματος», ἀπ' την οποία προκύπτει και ο «ἠθικός τοῦ ἀνθρώπου χαρακτήρ» (η μελαγχολία ἢ η ευθυμία), εἶναι κατά τον Βράϊλα και αὐτή «αἰτία τροπολογουσα τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν τῆς συζεύξεως», ὡπως ἐπίσης εἶναι και η «ἔμφυτος διάθεσις τοῦ πνεύματος» μέσω της ὁποίας «διαφόρους ἐννοίας ἐγείρουν αἱ ἐξωτερικαὶ ἐντυπώσεις ἢ αἱ ἐσωτερικαὶ σκέψεις καὶ ἀναμνήσεις εἰς τὰ πνεύματα τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰς διαφόρους τάσεις καὶ κλίσεις καὶ διαθέσεις ἐκάστου». Η «ἀπερίγραπτος» ὅμως «ποικιλία» τῶν συζεύξεων που προκύπτει ἀπ' ὅλους αὐτοὺς τοὺς παράγοντες δέν καταστρέφει, ὡπως ἤδη τονίσαμε, «τὴν συνδέουσαν αὐτὰς ἐνότητα, καὶ τοὺς νόμους δι' ὧν αὕτη ἐνεργεῖ» ἀντίθετα ἐπιβεβαιώνει την ἐνότητα του πνεύματος που ἀντιστοιχεῖ πρὸς την ἐνότητα της φύσης.⁷⁰

Με τη θεωρία του αὐτῆ για την σύζευξη —που εἶναι ἴσως και η πλέον συστηματικὴ θεωρία ἀπ' ὅσες εἶχαν ἀναφανεῖ μέχρι τότε— ο Βράϊλας ἐπεδίωκε βέβαια ἀναμφισβήτητα να προωθήσει την «ἕξιν τοῦ ζητεῖν τὰς ἀληθεῖς σχέσεις τῶν πραγμάτων» και συνεπῶς της προετοιμασίας «ἐλλόγων συζεύξεων», και ἔτσι να συντείνει «εἰς μὀρφωσιν τοῦ ἐπιστημονικοῦ πνεύματος»⁷¹. Για τον Βράϊλα η ἀτακτη ἐνέργεια τῶν νόμων της σύζευξης εἶναι «σύμπτωμα νοσώδους καταστάσεως τοῦ νοός» καθὼς και της κυριότερης και πολυτιμότερης δυνάμεις αὐτοῦ, «του λόγου».⁷² με ἀποτέλεσμα να δημιουργούνται οἱ «παρὰ λόγον συζεύξεις» στις ὁποῖες οφείλονται και «αἱ ἀδικαιολόγητοι ἐκεῖναι κρίσεις» που ἀποκαλούμε «προλήψεις καὶ δεισιδαιμονίας».⁷³ Ἀντίθετα «ἡ ἕλλογος σύζευξις» εἶναι «ἡ πρώτη ἀρχὴ τῆς ὑγείας τοῦ πνεύματος», ἀφού προϋποθέτει «ἕλλογον ἀφαίρεσιν» κι αὐτὴ «ἀκριβῆ παρατήρησιν, εἴτε ἐσωτερικὴν εἴτε ἐξωτερικὴν» καθὼς και «ἀκριβῆ εἰς τὰ παρατηρηθέντα ἐφαρμογὴν τῆς ἐννοίας καὶ τῶν ἀρχῶν ἃς παρέχει ὁ λόγος», δηλαδή «τὰ στοιχεῖα οἰασδῆποτε ἐπιστημονικῆς μεθόδου».⁷⁴ Μ' αὐτὸν τον τρόπο ὅμως ο Κερκυραῖος

φιλόσοφος αναμφίβολα δεν προωθούσε το επιστημονικό πνεύμα, εφόσον η σύζευξη στηρίζεται, όπως ήδη διαπιστώσαμε, στις αρχές του λόγου ή της τάξης του όντος, με άλλα λόγια, στην «λογική έννοια του όντος» την οποία παρέχει ως Ύψιστο Ον ο δημιουργός Θεός.⁷⁵ Για τον Βράϊλα «πᾶσα ἐπιστήμη εἶναι ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ αὐτό τό ὄν νοούμενον ὑπό τοῦ ὄντος διὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ ἐννοίας»⁷⁶ και συνεπῶς «πᾶσα ἐπιστήμη τοῦ πεπερασμένου στηρίζεται ἐπί τῆς γνώσεως τοῦ ἀπείρου»⁷⁷. Πολύ περισσότερο βέβαια δε συνέβαλε ο Βράϊλας με την θεωρία του για την σύζευξη των εννοιῶν στην εύστοχη σύλληψη ή και επίλυση των προβλημάτων τόσο γενικά του ιστορικού γίνεσθαι όσο ειδικότερα και του νεοσύστατου νεοελληνικού κράτους· αντίθετα, θα λέγαμε, μέσω της θεωρίας του αυτής επεδίωκε να προφυλάξει την «ιστορικήν ἀνάπτυξιν» από ορισμένους «κινδύνους», μεταξύ των οποίων ἦσαν κυρίως ο αμιγῆς φιλελευθερισμός καθώς και τα σοσιαλιστικά οράματα που είχαν αρχίσει ήδη να επικρατοῦν την εποχὴ αὐτή (1860-1861) στην Ευρώπη και στην Ελλάδα⁷⁸ και που φαίνεται ὅτι ενισχύνονταν, ὅπως ἤδη διαπιστώσαμε, ἀπὸ ἐμπειρικές θεωρίες για τον συνειρμό· ιδιαίτερα σε ὅ,τι ἀφορᾷ την ελλαδικὴ πραγματικότητα, ο Βράϊλας μέσω της θεωρίας του για την σύζευξη των εννοιῶν καθώς και γενικά μέσω της φιλοσοφίας του επεδίωκε —ὅπως ἄλλωστε και ὡς ἀρχηγός του Μεταρρυθμιστικῆς κόμματος των Ἰονίων Νήσων⁷⁹— την ἀποτροπὴ του κινήματος των ριζοσπαστῶν, πολλοὶ ἀπὸ τους οποίους ἀπέβλεπαν ὄχι μόνον στη διάδοση των δημοκρατικῶν ιδεῶν της ἐπανάστασης του 1848 ἀλλὰ και στην ἄμεση ἔνωση της Ἐπτανήσου με την Ελλάδα καθώς και στην ἀποκατάσταση του Ἑλληνισμοῦ στην Ἀνατολή μέσα ἀπὸ μια ἀνοιχτὴ σύγκρουση με την Τουρκία και με ἀποδέσμευση της Μεγάλης Ἰδέας ἀπὸ τη γαλλικὴ και κυρίως την ἀγγλικὴ πολιτικὴ.⁸⁰ «Ἐπὶ τῶν ἠθικῶν» (ενν. ζητημάτων), γράφει ο Βράϊλας, «... ἡ ἐφαρμογὴ τῶν ἀφηρημένων ἐννοιῶν καὶ ἀρχῶν (εἶναι) πλήρης κινδύνων»· και τους κινδύνους αὐτοὺς θα πρέπει να ἔχουμε πάντοτε ὑπόψη μας κάθε φορά που ἐπιχειροῦμε «τὴν μελέτην τοῦ νοητικοῦ καὶ ἠθικοῦ ἀνθρώπου» ἀπὸ την οποία «καὶ ἡ ἐπιστημονικὴ ἐξαρτᾶται θεωρία τοῦ κοινωνικοῦ καὶ πολιτικοῦ βίου καὶ τῆς ἱστορικῆς ἀναπτύξεως»⁸¹. Γιαντὸ και ο ἴδιος προβάλλει μια θεωρία για τη σύζευξη των εννοιῶν που ὑποστηρίζει και διασφαλίζει την φιλοσοφία της ιστορίας του, σύμφωνα με την οποία «ἡ ἱστορία εἶναι καὶ αὕτη ὑπὸ τό κράτος τοῦ ἠθικοῦ νόμου» ο οποίος εἶναι «στοιχεῖον τῆς καθολικῆς τάξεως, ὃ ἀποκαλύπτει ὃ λόγος καὶ πραγματοποιεῖ ἡ ἐλευθερία διὰ τῆς ἀτομικῆς, κοινωνικῆς καὶ ἱστορικῆς ἀναπτύξεως».⁸² Αναλυτικότερα κατὰ τον Βράϊλα ἐνῶ η λογικὴ σύλληψη του ὄντος συνιστᾷ το «ἀληθές» και η παράστασή του τελευταίου ἐκ μέρους της φαντασίας ἀποτελεῖ το «καλόν», το «ἀγαθόν» ἢ το «ἄδον» εἶναι «αὐτό τό ἀληθές ἐνεργούμενον κατὰ καθῆκον ὑπὸ τοῦ ὄντος»⁸³ (κι ἔτσι προκύπτουν η θεωρία της λογικῆς και της καλολογίας και ὅλη «ἡ τῆς πράξεως θεωρία», δηλαδή η ἠθικὴ, το δίκαιο και η φιλοσοφία της ιστορίας⁸⁴ που —με μια παραλλαγή του εγγελιανοῦ συστήματος— ἀποτελοῦν τη φιλοσοφία του πνεύματος και που μαζί με τη φιλοσοφία της φύσεως και τη φιλοσοφία του ἀπολύτου ἢ του Θεοῦ συναπαρτίζουν τους κλάδους της φιλοσοφίας⁸⁵)· με ἄλλα λόγια το ον μετατρέπεται σε «ἠθικό ὄν»⁸⁶ που ἔχει κι αὐτό ὄχι μόνον τα πέντε στοιχεῖα του ὄντος ἀλλὰ και την «τάξιν» ἢ τον νόμο του τελευταίου, δηλαδή τον ἠθικό νόμο:

— «Ὁ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου ἠθικός νόμος δέν εἶναι εἰμῆ ἰδιαίτερον κεφάλαιον τοῦ καθολικοῦ νόμου τῶν ὄντων· εἶναι καί ὁ ἄνθρωπος μέσον πρὸς πραγματοποίησιν σκοποῦ, ἔχει αἷτιον καί τέλος, ἀποχρῶντα λόγον τῆς ὑπάρξεως καί ἐνεργείας αὐτοῦ, καί ἐν ᾧ τά ἄλλα ὄντα ἐκτελοῦσι τόν ἴδιον νόμον ἐν ἀγνοίᾳ αὐτοῦ καί κατ' ἀνάγκην, ὁ ἄνθρωπος προῦρισται ἵνα ἐκπληροῖ αὐτόν ἐν γνώσει καί ἐλευθερίᾳ. Καθώς, λοιπόν, ἐν τῷ πνεύματι εἶναι ὁ νόμος ἐν γένει ἀχώριστος τοῦ ὄντος, καθώς ἐν τοῖς οὖσιν ἐνσαρκοῦται ὁ νόμος καί μετὰ τῆς ζωῆς αὐτῶν ταυτίζεται, παρομοίως πᾶσα τοῦ ἀνθρώπου νόησις καί συναίσθησις καί ἐνέργεια, δέν πρέπει νά ἦναι εἰμῆ διηνεκῆς τοῦ θείου νόμου μελέτη καί ἐφαρμογή».⁸⁷ Ὁ ἠθικός νόμος επιτάσσει ἔτσι μια σειρά ἀπό ατομικά καθήκοντα, ὅπως ἡ ἀλήθεια αναφορικά με τὴν νόηση καὶ τὴν πράξη, ἡ ὑποταγή τοῦ υλικοῦ στοιχείου στο νοητικό, ἡ σωφροσύνη, ἡ μετριότητα, ἡ δικαιοσύνη, ἡ ἀγάπη καὶ ευσέβεια πρὸς τὸν Θεό.⁸⁸ Ὁ ἴδιος νόμος, ὅταν ἐφαρμόζεται στὴν κοινωνία, μετατρέπεται σε κοινωνικό νόμο· ὁ τελευταῖος με τὴν σειρά του επιτάσσει ὡς καθήκοντα τὸ «ἀμοιβαῖον σέβας τῆς ἐκάστου ἐλευθερίας καί τῶν ἀναγκαίων αὐτῆς συνεπειῶν καί ἀναπτύξεων», τὴν «ἀσφάλεια τῶν προσώπων καί τῶν κτημάτων» καθώς καὶ «πᾶσαν ἀναγκαίαν εἰς τοὺς ἰδιώτας βοήθεια διὰ δημοσίων καταστημάτων καί ἔργων».⁸⁹ ταυτόχρονα τὸ ἠθικόν ὄν μετατρέπεται σε «ἠθικόν ὄν τῆς κοινωνίας» που ἔχει κι αὐτὸ πέρα ἀπὸ τὸν κοινωνικό νόμο τὰ πέντε στοιχεῖα τοῦ ὄντος:⁹⁰ ἔτσι τὰ εἶδη τῶν πολιτευμάτων δὲν εἶναι κάθε φορά παρά ἐκφράσεις τῆς ὑπόστασης, τῆς μορφῆς ἢ τῆς σχέσης τῆς ὑπόστασης καὶ μορφῆς που διακρίνουν τὸ ἠθικόν ὄν τῆς κοινωνίας: «Ὅπου ὑπερισχύει ἡ ἐνότης τῆς ὑποστάσεως, συγκεντροῦνται ἐν ἐνὶ ἀτόμῳ ἢ κυριαρχία διὰ τῆς μοναρχίας, ὅπου τὰ πολλά ἄτομα τὰ δίδοντα εἰς αὐτὴν τὴν μορφήν, προκύπτει ἡ δημοκρατία, ὅπου δὲ ἡ μετὰξὺ ἐνός καί πολλῶν καί ἀμφοτέρω μετ' ἄλλων σχετίζουσα ἀνωτέρα τάξις, γεννᾶται ἡ ἀριστοκρατία». Εἶναι κατὰ συνέπεια προφανές ὅτι «τὸ ἐκ τῶν τριῶν μικτόν πολιτεῖμα» ἢ με ἄλλα λόγια ἓνα εἶδος συνταγματικῆς μοναρχίας «εἶναι τὸ τελειότερον», γιατί σ' αὐτὸ «τὸ κοινωνικόν ὄν ἐκφράζει ἀρμονικότερον τὰ ἴδια στοιχεῖα καί ἐκπληροῖ ἐντελέστερον τόν ἴδιον νόμον».⁹¹ Για τὸν Βράιλα μάλιστα ἡ σταθερότητα ἐνός τέτοιου εἶδους συνταγματικῆς μοναρχίας, ἡ ὁποία κατὰ τὴ γνώμη του εἶχε εφαρμοστεῖ με ἐπιτυχία στὴν Ἀγγλία, ἀποτελοῦσε καὶ τὴν ασφαλέστερη ἐγγύηση γιὰ τὴν δικαίωση τῶν αἰτημάτων τοῦ Ἑλληνισμοῦ.⁹² Γι' αὐτὸ καὶ σε ἀντίθεση πρὸς τὴν ρωσικὴ ἐκδοχὴ τῆς Μεγάλῃς Ἰδέας, ἐκρίνε ὅτι ἡ Ἀγγλία εἶναι ἰκανὴ νὰ προετοιμάσει σταδιακὰ τὴν ἀποκατάσταση τοῦ Ἑλληνισμοῦ στὴν Ἀνατολή χωρὶς νὰ διαταραχθεῖ ἡ ἐυρωπαϊκὴ ἰσορροπία⁹³ καθώς καὶ ὅτι οἱ μεταρρυθμίσεις που πρότεινε κάθε φορά ἡ Ἀρμοστεία γιὰ τὴν βελτίωση τοῦ Ἰονίου κράτους μπορούσαν νὰ προωθήσουν τὴν ἐνωση τῶν Ἑπτανήσων με τὴν Ἑλλάδα με μεγαλύτερη ἀσφάλεια ἀπ' ὅτι ὁ ρομαντικός ἐθνικισμός τῶν ριζοσπαστῶν.⁹⁴ Τέλος —καὶ «οὕτως ἐξαντλεῖται ἢ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τοῦ πνεύματος χρῆσις καί ἐφαρμογή τῆς λογικῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος»⁹⁵ —ἀπὸ τὴν συνύπαρξη καὶ τὴν συνεργασία τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν σε χώρο καὶ χρόνο προκύπτει «τὸ ἠθικόν ὄν ἢ ἀνθρωπότης, τὸ ἐνεργοῦν διὰ τῆς ἱστορίας». Τὸ ἠθικόν αὐτὸ ὄν ἔχει ἐπίσης τὰ πέντε στοιχεῖα τῆς λογικῆς ἐννοίας τοῦ ὄντος καθώς καὶ τὴν τάξιν τῆς τελευταίας· ἐπομένως «ἔχει ἴδιον προορισμόν καί ἴδιον νόμον», που δὲν εἶναι παρά ἡ ἐννοία τῆς προόδου.⁹⁶ Ἐπειδὴ ὁμως σύμφωνα με τὴν ατομοκρατικὴ ἀποψη που ἐπιβάλλει ὁ χριστιανισμός

«ή κοινωνία είναι διά τό ἄτομον, καί οὐχί τό ἀνάπαλιν», «τό τέλος τῆς κοινωνίας φυσικῶς παρίσταται ὡς μέσον καί τό τέλος τοῦ ἀτόμου ὡς σκοπός»: Μέσω τῆς δικαιოსύνῃς καί τῆς ατομικῆς βοήθειας εἴτε μέσα στο κράτος εἴτε ἔξω ἀπό αὐτό «ἀσφαλίζεται καί ἐπισπεύδεται ἡ ἀτομική τελειότης» ἡ οποία κατά τον Βράϊλα εἶναι καί «ἐπί κεφαλῆς τῆς κλίμακος τῶν ἡμετέρων καθηκόντων» ὡς «ἀκρότατον αὐτῶν ἄνθος καί καρπός»⁹⁷ μια τέτοια πρόωθησις τῆς ατομικῆς τελειότητος συνιστά ἄλλωστε τὴν ευσέβεια ἡ οποία «φιλοσοφικῶς θεωρουμένη» δεν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά «ἡ τοῦ πεπερασμένου ἄνοδος πρὸς τό ἄπειρον» καί ἡ «ἐπὶ μᾶλλον καί μᾶλλον προσέγγισις καί ὁμοίωσις αὐτῶ». Κατά συνέπεια ἡ ἐννοια τοῦ ιστορικοῦ νόμου τῆς προόδου συνίσταται στο ὅτι τελικά «τό πεπερασμένον ὄν μελετῶν καί ἐνεργοῦν τόν ἴδιον νόμον τελειοποιεῖται, καί διά τῆς τελειοποιήσεως ταύτης προβαίνει πρὸς τό ἄπειρον».⁹⁸

Αντίθετα —καί τούτο θα πρέπει καί πάλι τελικά να τονισθεῖ —εκεῖνο που κα-
τορθώνει ο Βράϊλας με τὴν θεωρία του για τὴ σύζευξη τῶν ἐννοιῶν εἶναι να ολο-
κληρώσει, ὅπως ἤδη διαπιστώσαμε, ἀπὸ μια καθαρὰ πνευματοκρατικὴ ἀποψη τις
ἀντίστοιχες θεωρίες τῶν εκπροσώπων τῆς Σκωτικῆς καί τῆς Γαλλικῆς Σχολῆς τοῦ
19ου αἰῶνα· τὴν ολοκλήρωση ἀπὸ τὴν ἴδια ἀποψη γενικότερα τῆς φιλοσοφίας τῶν
εκπροσώπων τῶν δύο τούτων Σχολῶν ἐπιδιώκει ἄλλωστε —καί σ' ἓνα μεγάλο
βαθμὸ ἐπιτυγχάνει— ο Βράϊλας με τὴν ὅλη φιλοσοφία του.⁹⁹

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Πβ. Ἄριστ. *Περὶ μνήμης καί ἀναμνήσεως*, 2, 451a 18 κ.ε., 451b 1-20. Βλ. καί L. Ferri, *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours* (Histoire et critique), Librairie Germer Baillière, Paris 1883, Intr. σ.Ι. Μ. Kallich, *The Association of Ideas and Critical Theory in Eighteenth Century England*, A History of a Psychological Method in English Criticism (1961), The Hague/Paris/Mouton 1970, σ. 15.
2. Πβ. Th. Hobbes, *Lewiathan or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil*, (London 1651), ελλ. μτφ. Λεβιάθαν Ἡ Ἵλη, Μορφὴ καί Ἐξουσία μιας Ἐκκλησιαστικῆς καί Λαϊκῆς Πολιτικῆς Κοινότητος, Γρ. Πασχαλίδη - Α.μ. Μεταξόπουλου, εκδ. Γνώσις, Αθήνα 1989, τ. Α', σσ. 95-100. Πβ. καί L. Ferri, *ὁ.π.*, σσ. 2 κ.ε. Μ. Kallich, *ὁ.π.*, σσ. 17 κ.ε.
3. Πβ. *Lewiathan*, *ὁ.π.*, τ.Α', σσ. 255 κ.ε. Πβ. καί M.M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics*, Columbia Univ. Press, N. York/London 1968² (1966), σσ. 175 κ.ε. H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford at the Clarendon Press 1970⁴ (1957), σσ. 103 κ.ε., 177 κ.ε. D.P. Gauthier, *The Logic of Lewiathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press 1969, σσ. 99 κ.ε.
4. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 12. Ed. Vol. I., C. Hitch/J. Pemperton/J. Beecroft/S. Symon, London MDCCXLI, σσ. 365 κ.ε. Πβ. καί D. Bond, *The Neo-Classical Psychology of the Imagination*, *Journal of English Literary History* 4 (1937), 261 κ.ε. Μ. Kallich, *ὁ.π.*, σσ. 31 κ.ε. L. Ferri, *ὁ.π.*, σσ. 3 κ.ε.
5. Πβ. An Essay Concerning the True Original Extent and of Civil Government, στο *The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. by J.W. Gough, εκδ. Basil Blackwell, Oxford 1946, σσ. 39 κ.ε. Καί ελλ. μτφ. Δεύτερη πραγματεία περί κυβερνήσεως: Δοκίμο με θέμα τὴν ἀληθινὴ ἀρχή, ἔκτασις καί σκοπὸ τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας Π.Μ. Κιτρομηλίδη, εκδ. Γνώσις, Ἀθήνα 1990, σσ. 143 κ.ε.

6. Πβ. D. Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, στο *Essays and Treatises on Several Subjects* by D. Hume, A New Edition A. Millar/A. Kincad/A. Donalson, London MDCCCLX, III, σσ. 29 κ.ε. Πβ. και J. Noxon, *Hume's Philosophical Development*. A Study of his Methods, Oxford at the Clarendon Press 1975² (1973), σσ. 28 κ.ε., 82 κ.ε., 91 κ.ε., 134 κ.ε., 138 κ.ε. A. Seth, *Scottish Philosophy*. A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume, B. Franklin, N. York 1971² (1890), σσ. 55 κ.ε. L. Ferri, *ό.π.*, σσ. 16 κ.ε. M. Kallich, *ό.π.*, σσ. 13/14.
7. Πβ. Hume, An Enquiry, *ό.π.*, σσ. 55 κ.ε. Πβ. και J. Noxon, *ό.π.*, σσ. 28 κ.ε., 90 κ.ε.
8. An Enquiry, *ό.π.*, σσ. 71 κ.ε. Πβ. και J. Noxon, *ό.π.*, σσ. 83 κ.ε. A. Seth, *ό.π.*, σσ. 55 κ.ε.
9. Πβ. J. Locke, An Essay, *ό.π.*, τ.Ι., σσ. 294 κ.ε.
10. Πβ. An Enquiry, *ό.π.*, σσ. 19 κ.ε., 104 κ.ε. Πβ. και L. Ferri, *ό.π.*, σσ. 18 κ.ε. A. Seth, *ό.π.*, σσ. 60 κ.ε.
11. An Enquiry, *ό.π.*, σσ. 47 κ.ε., 71 κ.ε. Πβ. και J. Noxon, *ό.π.*, σσ. 81 κ.ε.
12. D. Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Morals, στο *Essays and Treatises on Several Subjects*, ο.π., τ. IV, σσ. 195 κ.ε., 204 κ.ε. Πβ. και J. Noxon, *ό.π.*, σ. 190 R.D. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, M. Nijhoff, 2 έκδ., The Hague 1969, σσ. 25 κ.ε., 51 κ.ε.
13. An Enquiry Concerning the Principles of Morals, *ό.π.*, σσ. 63 κ.ε. Πβ. και J. Noxon, *ό.π.*, σσ. 34 κ.ε., 188 κ.ε. G. Vlachos, *Essai sur la politique de Hume*, Institut Français d'Athènes/DOMAT-Maitchrestien, Paris 1955, σσ. 13 κ.ε., 141 κ.ε.
14. Πβ. D. Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectation*, ιταλ. μτφ. Osservazioni sopra l'uomo, sua struttura, suoi doveri e sue speranze, P. Antoniutti, Dalla Tipografia Santini, Venezia MDCCCIX, σσ. 17 κ.ε. και πιο αναλυτικά σσ. 83 κ.ε. Πβ. και B.B. Oberg, David Hartley and the Association of Ideas, *Journal of the History of Ideas* 37 (1976), 441 κ.ε.
15. Πβ. A. Bain, *The Senses and the Intellect*, Parker, London 1855, τ. I., σσ. 318 κ.ε., 372 κ.ε., 380 κ.ε., 451 κ.ε. 544 κ.ε. Πβ. και L. Ferri, *ό.π.*, σσ. 130 κ.ε. Και πιο αναλυτικά J.S. Mill, Bain's Psychology, στο *Essays on Philosophy and the Classics*, *Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. Univ. of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, τ. XI, Toronto/Buffalo/London 1978 σσ. 359 κ.ε.
16. Πβ. G.E. Davie, *The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense*, Being the Dow Lecture Delivered before the University of Dundee, 1973, σσ. 23 κ.ε. Πβ. και 'Αθανασίας Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, 'Η γνωσιοθεωρητική θεμελίωση της Αίσθητικῆς τοῦ Thomas Reid, διδ. διατρ. 'Αθήνα 1985, σ. 84.
17. Πβ. Th. Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man, στο Thomas Reid, *Philosophical Works* (Ed. W. Hamilton), G. Olms, Hildesheim 1967, τ. I., 385b κ.ε., 344a κ.ε. Πβ. και 'Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *ό.π.*, σσ. 278 κ.ε.
18. Th. Reid, (Letter to Lord Kames), *Philosophical Works*, *ό.π.*, τ. I, σ. 58. Πβ. και 'Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *ό.π.*, σσ. 69 κ.ε.
19. Πβ. J.S. Mill, An Examination of Sir Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings, *Collected Works of John Stuart Mill*, Univ. of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, τ. IX., Toronto 1979, σσ. 70 κ.ε. και ιδ. σσ. 210 κ.ε., 257 κ.ε. Πβ. και L. Ferri, *ό.π.*, σσ. 94 κ.ε. Για τον φιλελευθερισμό του J.S. Mill πβ. J.S. Mill, Considerations on Representative Government (1861) στο *Essays on Politics and Society*, *Collected Works of John Stuart Mill*, Univ. of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, τ. XIX, Toronto 1977, σσ. 374 κ.ε. Του ίδιου, On Liberty, στο *Essays on Politics and Society*, *Collected Works of John Stuart Mill*, Univ. of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, Toronto 1977, τ. XIX, σσ. 217 κ.ε. Και ελλ. μτφ. Περί ελευθερίας Ν. Μπαλή, Επίκουρος, Αθήνα 1983, σσ. 19 κ.ε. Του ίδιου, Principles of Political Economy: With some of their Applications to Social Philosophy, *Collected Works of John Stuart Mill*, Univ. of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, Toronto 1965, passim. Πβ. και J. Halliday, *John Stuart Mill*, G. Allen and Unwin, London 1976, στη σειρά Political Thinkers 4, passim. Eileen P. Sullivan, Liberalism and Imperialism: J.S. Mill's Defense of the British Empire, *Journal of the History of Ideas* XLIV (1983), 599 κ.ε.
20. Πβ. H. Spencer, The Principles of Psychology, τ.Ι., *The Works of H. Spencer*, Osnabrück, Otto Zeller 1966 (Reprint of the Edition 1899), τ. IV, σσ. 163 κ.ε., 250 κ.ε. Και για τις φιλελεύθερες ιδέες του πβ. H. Spencer, Social Statics Abridged and Revised, *The Works of H. Spencer*, τ. XI, (Repr. of the Edition 1892), Osnabrück, Otto Zeller 1966, σσ. 89 κ.ε. 93 κ.ε. Του ίδιου, The Man versus the State, *The Works of H. Spencer*, τ. XI, σσ. 275 κ.ε.
21. Πβ. D. Stewart, Esquisses de philosophie morale, *Oeuvres de D. Stewart*, trad. de l'anglais par Th.

- Jouffroy, Société Belge de Librairie Haumann et C^{ie}, Bruxelles 1839, τ. 1., σσ. 151 κ.ε.
22. Πβ. D. Stewart, Essais philosophiques, *Oeuvres*, ό.π., τ. 2., σ. 30: «(Η Οντολογία) είναι η πιο κενή και η πιο παράλογη απ' όλες τις θεωρήσεις».
23. Esquisses de philosophie, *Oeuvres*, ό.π., τ. 1., σσ. 158 κ.ε.
24. Essais philosophiques, *Oeuvres*, ό.π., τ. 2, σσ. 82 κ.ε.
25. Βλ. γι αυτά αναλ. Ρ. Bénichou, *Le temps des prophètes: doctrines d'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977, passim. Μ. Leroy, *Histoire des idées en France: de Babeuf à Tocqueville*, Gallimard, στη σειρά Bibliothèque des Idées, Paris 1950, passim. Του ίδιου, *Histoire des idées sociales en France: d'Auguste Comte à P.J. Proudhon*, Gallimard, στη σειρά Bibliothèque des Idées, Paris 1954, passim. Βλ. επίσης Ε. Halévy, *Histoire du socialisme européen* rédigée d'après des notes de cours par un groupe d'amis et d'élèves, Gallimard, Bibl. des Idées, 2 έκδ., Paris 1948, passim.
26. Πβ. Ad. Franck, *Le communisme jugé par l'histoire*, 2. édition, Joubert Libraire-Editeur, Paris 1849, σσ. 1 κ.ε., 40 κ.ε., 72 κ.ε.
27. Πβ. Ad. Franck, Association des idées, *Dictionnaire des sciences philosophiques* par une société de professeurs et de savants sous la direction de M.Ad. Franck, Librairie Hachette et C^{ie}, Paris 1885³ (1843), σσ. 112-114.
28. Πβ. Ad. Franck, Être, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, ό.π., σσ. 492 κ.ε. Του ίδιου, *Création, Dictionnaire des sciences philosophiques*, ό.π., σ. 321.
29. Πβ. V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Société Belge de Libr. Haumann, Bruxelles 1840, τ. 1. σ. 36. Πβ. και Ε. Quinet, *Lechristianisme et la révolution française*, Wouters et C^{ie}, Bruxelles 1845, σ. 24.
30. Πβ. Ph. Damiron, *Cours de philosophie: Logique*, Société Belge de Librairie Haumann, Bruxelles 1837, σσ. 161-167. Του ίδιου, *Ψυχολογία*, Μεταφρασθεΐσα παρά Κ. Εύθυβούλου κλπ. Τυπογραφία Ή. Λαζαρίδου, Ήν Κωνσταντινουπόλει 1848, σσ. 99 κ.ε.
- 30α. Πβ. V. Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, 30 éd., Libraire académique Didier, Paris 1861, σσ. 70 κ.ε., 101 κ.ε. Του ίδιου, *Fragments philosophiques*, A. Sautet Librairies, Paris 1826, σσ. XXXIX κ.ε., XLI κ.ε., 184 κ.ε.
31. Πβ. Ph. Damiron, *Ψυχολογία*, ό.π., σσ. 68 κ.ε.
32. Για τη ζωή και το έργο του Βράϊλα βλ. αναλ. Ε. Moutsopoulos, *Le problème du beau chez Pétros Vrailas-Armenis*, publ. des Annales de la Faculté des Lettres, Ed. Ophrys, Aix-en-Provence 1960, σσ. 5 κ.ε. Α.Σ. Βροκίνης, *Βιογραφικά Σχεδάρια τών εν τοΐς Γράμμασιν, ώραιαΐς τέχναΐς καΐ άλλοΐς κλάδοΐς τοϋ κοινωνικοϋ βίου διαλαμνάντων Κερκυραΐων από τών μέσων τής παρελθούσης έκατονταετηριδος μέχρι τών άρχών τής ένεστώσης κλπ.*, τύπ. Ή Κοραΐς, *Κερκυρα 1877, τ.Α΄*, σσ. 330 κ.ε. Ε. Παπανούτσος, *Στοιχεία από τήν Ιστορία τής νεοελληνικής φιλοσοφίας*, *Δευκαλίον* 21 (1978), 34-35.
33. Πβ. Π. Βράϊλα-Ήρμένη, Θεωρία τής συζεύξεως (αναδημ. από *Πανδώρα* 1Α΄ 1860-1861) στο (Opus Londinense), *Πέτρου Βράϊλα-Ήρμένη Φιλοσοφικά Έργα* (στο εξής "*Έργα*") στη σειρά *Corpus philosophorum Graecorum recentiorum* τ.3., επιμ. εκδ. και παρουσ. Ε. Μουτσόπουλος-Ν.Χ. Μπανάκου-Καραγκούνη, Ήθηναι 1976, σ. 105. Για μια πολύ γενική παρουσίαση της «θεωρίας της συζεύξεως» του Βράϊλα βλ. Ε. Moutsopoulos, *Petros Vrailas-Armenis*, Twayne Publ., N. York 1974, σσ. 61 κ.ε.
34. Πβ. Θεωρία τής συζεύξεως, ό.π., σσ. 105-106.
35. Ό.π., σ. 106.
36. Ό.π., σ. 106.
37. Ό.π., σσ. 106-107.
38. Ό.π., σ. 107.
39. Ό.π., σσ. 107-108.
40. Ό.π., σ. 108.
41. Ό.π., σ. 104.
42. Ό.π., σ. 104.
43. Ό.π., σσ. 104-105.
44. Ό.π., σ. 103.
45. Ό.π., σ. 104.
46. Ό.π., σ. 108.
47. Πβ. Π. Βράϊλα-Ήρμένη, Θεωρία τής άφαιρέσεως, (Opus Londinense), ό.π., σ. 79.

- στην Ἑλλάδα, διδ. διατρ., 2 ἐκδ. Θεμέλιο, στη σειρά Ἱστορική Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1983, σσ. 293 κ.ε. Για την διάδοση των σοσιαλιστικῶν οραμάτων στον ελλαδικό χώρο η οποία εἶχε ἤδη ἀρχίσει με υποτυπώδη τρόπο ἤδη ἀπό το 1833 πβ. Π. Νούτσου, Εἰσαγωγή, στο *Ἡ σοσιαλιστική σκέψη στήν Ἑλλάδα ἀπό τό 1875 ὡς τό 1974*. Εἰσαγωγή, ἐπιλογή κειμένων, ὑπομνηματισμός Π. Νούτσου, Τ.Α': *Οἱ σοσιαλιστές διανοοῦμενοι καί ἡ πολιτική λειτουργία τῆς πρώιμης κοινωνικῆς κριτικῆς (1875-1907)*, ἐκδ. Γνώση, Φιλοσοφική καί πολιτική Βιβλιοθήκη ἀρ. 34, Ἀθήνα 1990, σσ. 27 κ.ε.
79. Για την δράση του Βράϊλα ὡς ἀρχηγού του Μεταρρυθμιστικοῦ κόμματος των Ἰονίων νήσων βλ. αναλ. Π. Βράϊλα, (Βιογραφία) στην ἰταλική στο *Π. Βράϊλα-Ἀρμένη Φιλοσοφικά Ἔργα*, τ. 1., σσ. μ' κ.ε. καί ἐλλ. μτφ. Ε. Μουτσόπουλου, ὁ.π., σσ. μθ' κ.ε. Βλ. ἀκόμη, Π. Χιώτου, *Ἱστορικά ἀπομνημονεύματα Ἐπτανήσου*, τ. 6: *Περίεχον τήν ἠθικὴν κατάστασιν ἀπὸ Βενετοκρατίας μέχρι τῶν ἡμερῶν ἡμῶν*, τυπ. Ὁ Φώσκολος, Ἐν Ζακύνθῳ 1887 (ανατ. Βιβλ. Δ. Ν. Καραβία, Ἀθήνα MCMLXXX), σσ. 355 κ.ε.
80. Πβ. Α. Λιάκου, *Ἡ ἰταλικὴ ἐνοποίηση καί ἡ Μεγάλῃ Ἰδέα: 1859-1862*, διδ. διατρ., Θεμέλιο, Ἱστορική Βιβλιοθήκη, Ἀθήνα 1985, σσ. 117 κ.ε. Μ. Παξιμαδοπούλου-Σταυρινού, *Οἱ ἐξεγέρσεις τῆς Κεφαλληνίας κατὰ τὰ ἔτη 1848 καί 1849*, διδ. διατρ. ἐκδ. Ἐταιρείας Κεφαλληνιακῶν Ἱστορικῶν Ἐρευνῶν, Σειρά Διατριβῶν καί Μελετῶν Ι, Ἀθήνα 1980, σσ. 57 κ.ε.
81. Πβ. Θεωρία τῆς ἀφαιρέσεως, ὁ.π., σ. 102.
82. Θεωρία τῆς συζεύξεως, ὁ.π., σ. 113. Για την φιλοσοφία της ἱστορίας του Βράϊλα βλ. αναλυτικά Ε. Μουτσόπουλος, *Petros Vraïlas-Armenis*, σσ. 121 κ.ε. Του ἰδίου, *La conception de l'histoire dans la pensèe grecque du dix-neuvième siècle*: Paparrigopoulos et Vraïlas-Armenis, *Néohellénica* I, Amsterdam 1970, 122 κ.ε. Καί ἐλλ. μτφ. Ἡ ἀντίληψις περὶ τῆς ἱστορίας εἰς τὴν ἑλληνικὴν διανοήσιν τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰῶνος: Παπαρρηγόπουλος καί Βράϊλας—Ἀρμένης, στο ἔργο του *Φιλοσοφικοί προβληματισμοί*. Τόμος δεύτερος: Ἀναδρομαί καί ἀναδομήσεις, Ἀθήναι 1978, σσ. 415 κ.ε. Π. Νούτσου, Ἡ προβληματικὴ τῆς ἱστορίας στὸν Π. Βράϊλα-Ἀρμένη, στο ἔργο *Νεοελληνικὴ φιλοσοφία-οἱ ἰδεολογικὲς διαστάσεις τῶν εὐρωπαϊκῶν τῆς προσεγγίσεων*, Κέδρος, Ἀθήνα 1981, σσ. 139 κ.ε. (ανατύπ. ἀπὸ περ. Ἡπειρωτικὴ Ἔστια ΙΘ, 1970, 737 κ.ε.). Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π.
83. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σ. 117. Καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 55 κ.ε.
84. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σσ. 117/8. Πβ. καί Ε. Μουτσόπουλος, P. Vraïlas-Armenis σσ. 52, 114, 122 κ.ε. Π. Νούτσου, ὁ.π., σ. 141. Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 55 κ.ε.
85. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σ. 115. Πβ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 65 κ.ε.
86. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σ. 119. Πβ. καί Ε. Μουτσόπουλος, P. Vraïlas-Armenis, σσ. 115 κ.ε., 122 κ.ε. Καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 55 κ.ε.
87. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σσ. 118/9. Πβ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 59 κ.ε.
88. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σ. 119. Πβ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 59-60.
89. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σ. 119. Πβ. καί Π. Βράϊλα-Ἀρμένη, Περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, *Ἔργα* τ. 4, ἡμίτ. 2., ἐπιμ. ἐκδ. καί παρ. Ε. Μουτσόπουλου-Α. Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, Ἀθήναι 1974, σσ. 165 κ.ε. Πβ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σ. 60.
90. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σσ. 119/20. Πβ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 60 κ.ε.
91. Τό Ἐν καί τό Ὄν, ὁ.π., σ. 120. Πβ. καί Θεωρητικῆς καί πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, *Ἔργα*, τ. 1., σσ. 468 κ.ε. Πβ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 391 κ.ε.
92. Πβ. Π. Βράϊλα-Ἀρμένη, Περὶ τῆς ἱστορικῆς ἀποστολῆς τοῦ Ἑλληνισμοῦ, *Ἔργα*, τ. 4., ἡμίτ. 2., σ. 383. Πβ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σ. 249 κ.ε.
93. Το δημοσιογραφικὸ ὄργανο του Μεταρρυθμιστικοῦ κόμματος, η ἐφημερίδα *Πατρίς*, σε κύριο ἄρθρο τῆς (που μάλλον ἀνήκει στον Βράϊλα) θα γράφει: «Ποία λοιπὸν ἢ θεραπεία; Ὅλοι τὴν προτείνουν ὁμοφώνως... Νά συγχωρηθῆ εἰς τό μικρὸν τοῦτο ἔθνος... νά ἐκταθῆ εὐστόχως ὁ κύκλος τῆς ἐνεργείας του... Τὴν θεραπείαν ταύτην εὐκόλως δύναται αἰ προστάτιδες δυνάμεις νά πραγματοποιήσῃ χωρὶς... νά ταράξῃ τὴν εὐρωπαϊκὴν ἰσοροπίαν... ὅσο παρωξυσμίδες καὶ ἂν εἴμεθα ἔνεκα τοῦ τρόπου δι οὐ ἐπολιτεῦθῃ ἡ Μ. Βρετανία ὡς πρὸς τὴν Ἐπτάνησον..., δέν εἴμεθα τόσον ὑπὸ τοῦ πάθους τυφλωμένοι, ὥστε νά πιστεύωμεν, ὡς τόσοι ἄλλοι, ὅτι ἡ Ἀγγλία εἶναι πάντῃ ἀνεπίδεκτος ὑψηλοφροσύνης. Πβ. Διαπραγματεύσεις περὶ Ἑλλάδος, κ. ἄρθρο, *Πατρίς*, ἀρ. 89 (30 Σεπτ. 1850), σ. 402. Πβ. αναλ. καί Ἀν. Κουκῆς, ὁ.π., σσ. 248 κ.ε.
94. Πβ. Τό κόμμα τῶν ριζοσπαστῶν, κ. ἄρθρο, *Πατρίς*, ἀρ. 67 (1 Ἰουλ. 1850), σ. 350: «Ἡ πολιτικὴ βελτίωσις (εἶναι) τὸ ἰσχυρότερον μέσον τοῦ νά διευκολυνώμεν καί ἐπιταχύνωμεν τὴν ἐθνικὴν... ἀνά-

- πτυξιν... εις τήν ὁποίαν καί αὐτός ὁ ἀγγλικός λαός θέλει φιλοτιμηθῆ νά συντείνη. Πβ. και Αν. Κουκής, *ὄ.π.*: σσ. 247/8.
95. Πβ. Τό "Ἐν καί τό "Ὀν, *ὄ.π.*, σ. 121.
96. 'Ὀ.π., σ. 120. Πβ. αναλ. και Αν. Κουκής, *ὄ.π.*, σσ. 60 κ.ε., 291 κ.ε.
97. Τό "Ἐν καί τό "Ὀν, *ὄ.π.*, σσ. 120/1.
98. 'Ὀ.π., σ. 121. Πβ. και Περί τῶν ἀρχῶν τῆς ἱστορικῆς φιλοσοφίας, *ὄ.π.*, σσ. 165 κ.ε., 185 κ.ε. Περί τῶν ἀρχῶν τῆς φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας, *"Ἐργα*, τ. 4 ημίτ. 2., σσ. 207 κ.ε. Για την ἔννοια της προόδου κατά τον Βράϊλα βλ. αναλ. Ε. Μουτσουπουλος, *La conception*, *ὄ.π.*, σσ. 124 κ.ε. (ελλ. μτφ. 417 κ.ε.). Του ἰδίου, *P. Vraïlas-Armenis*, σσ. 125/6. Π. Νοῦτσος, *Η προβληματική*, *ὄ.π.*, σσ. 140 κ.ε. Αν. Κουκής, *ὄ.π.*, σσ. 281 κ.ε.
99. Πβ. Περί πρώτων ιδεῶν καί ἀρχῶν Δοκίμιον, *ὄ.π.*, σσ. 117 κ.ε., 140 κ.ε. Πβ. επίσης Εἰσαγωγή εἰς τάς «Φιλοσοφικάς Μελέτας», *"Ἐργα 2*, ἐπιμ. ἐκδ. καί παρουσ. Ε. Μουτσόπουλου-Αἰκ. Δώδου, Θεσ/νίκη 1971, σσ. 61 κ.ε., 66 κ.ε.

ΔΡ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ ΚΟΥΚΗΣ
ΑΘΗΝΑ