

## Η ΗΘΙΚΗ ΠΡΟΣΤΑΓΗ ΤΟΥ ΕΛΕΥΘΕΡΟΠΟΥΛΟΥ ΩΣ ΗΘΙΚΗ ΤΑΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

### ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΑΠΡΙΟΡΙΣΜΟΣ

ΓΡΗΓΟΡΗ ΚΑΡΑΦΥΛΛΗ

1.

Η ηθική φιλοσοφία του Ελευθερόπουλου, η οποία καλύπτει ένα σημαντικό μέρος της συνολικής φιλοσοφικής του συγγραφής, οφείλει το προκαλούμενο στον ερευνητή ενδιαφέρον, όχι τόσο στο ποσοτικό της μέγεθος, όσο στην επιχειρούμενη εμπειρική της θεμελίωση και στη συνακόλουθη εφαρμογή της στην κοινωνική και την ατομική ζωή του ανθρώπου.

Στην ανάγνωση και την κατανόηση των ηθικών αντιλήψεων του Ελευθερόπουλου, όπως, ασφαλώς, και ολόκληρου του έργου του, επιβοηθούν ορισμένες διαπιστώσεις, που θα παραθέσουμε στη συνέχεια, γιατί διευκολύνουν την πρόσβαση στις θέσεις τις οποίες υποστηρίζει και αποκαλύπτουν τις αιτίες τόσο των θετικών εκτιμήσεων, όσο και, κυρίως, της δυσμενούς στάσης και της αρνητικής κριτικής απέναντι στο έργο του. Η σημασία των διαπιστώσεων αυτών ενισχύεται αποφασιστικά, αν λάβουμε υπόψη ότι και ο ίδιος, στην αυτοβιογραφία που άφησε, κρίνει εντελώς απαραίτητο να αναφερθεί σε δύο από αυτές και συγκεκριμένα σε εκείνες που αφορούν τη μεθολογία του και την κριτική των άλλων θεωριών.

Η μεθοδολογία την οποία ακολούθησε, όπως την αξιολογεί ο ίδιος, βάρυνε αρνητικά και δυσχέρανε μία ευνοϊκή υποδοχή των θέσεών του. Η αδυναμία να επωφεληθεί των περιστάσεων και η εμμονή του σε μία ευθεία, όσο και βιαστική εκτίμηση των φιλοσοφικών θεωριών, όπως τις προσλάμβανε και τις κατανοούσε ο ίδιος, καθώς και η αποτυχία να αξιοποιήσει τα δικά του συμπεράσματα στον κατάλληλο τόπο και χρόνο<sup>1</sup>, αδυνάτισαν και υπέσκαψαν τη θέση του μέσα στη φιλοσοφική οικογένεια και ιδιαίτερα τη γερμανική. Η στάση την οποία τήρησε ερμηνευόταν από τον ίδιο ως η ορθή στάση η οποία έπρεπε να τηρείται από κάθε ερευνητή και στοχαστή στις φιλοσοφικές αναζητήσεις και συζητήσεις και δεν είχε να κάνει με το χαρακτήρα του ως ανθρώπου<sup>2</sup>. Αλλά το κύριο χαρακτηριστικό που διέπει όλη τη φιλοσοφία του Ελευθερόπουλου είναι η σταθερή του τάση να βρίσκει «σφάλματα»<sup>3</sup> σε κάθε φιλοσοφική θεωρία και αντίληψη και αυτό τον οδήγησε όχι μόνο στην αυστηρή κριτική, αλλά και στην πολεμική κάθε θεωρίας. Η «αποκάλυψη» των σφαλμάτων, στο βαθμό που θα ήταν έγκυρη και τεκμηριωμένη, θα βοηθούσε οπωσδήποτε τη φιλοσοφική κριτική, αλλά ένα τέτοιο συμπέρασμα δεν πιστοποιείται εύκολα, ούτε απορρίπτεται ασυζητητί. Η ορθότητα των κριτικών του παρατηρήσεων ή η αναίρεσή τους, συνιστούν ένα πρόβλημα που η λύση του απαιτεί ειδικές εργασίες σε κάθε φιλοσοφικό τομέα με τον οποίο καταπιάσθηκε.

Ο αυτοκαθορισμός του Ελευθερόπουλου, που προκύπτει από τα παραπάνω, δεν

αφίσταται από τις εκτιμήσεις των κριτικών που ασχολήθηκαν με το έργο του. Του αναγνωρίζεται ο «ριζοσπαστισμός»<sup>4</sup> και η «απερίφραστος παρρησία»<sup>5</sup>, αλλά και του καταλογίζεται ότι «υπεραίρεται, όταν κρίνει ξένες γνώμες»<sup>6</sup> και ότι «ομιλεί αξιωματικώς»<sup>7</sup>. Ερμηνευτική τόσο της κριτικής, την οποία ασκεί ο Ελευθερόπουλος, όσο και της αντίδρασης που αυτή προκάλεσε, είναι η θέση που υποστηρίζει ο Schäffle σχετικά με το έργο του *Οικονομία και Φιλοσοφία*. Κατ' αυτόν ο Ελευθερόπουλος διαπραγματεύεται το αντικείμενό του κάτω από «νέο εντυπωσιακό φως», αλλά η ελευθεροστομία του, η οποία δεν υποχωρεί ούτε μπροστά σ' αυτούς που έχουν απόλυτο κύρος στην Ιστορία της Φιλοσοφίας, προκάλεσε αρνητικές κριτικές. Με την επιθετική του στάση εξόργισε όσους έγραψαν για το ίδιο ζήτημα και έτσι απέκλεισε μία νηφάλια κριτική στο έργο του, ενώ επέτρεψε ή μάλλον προκάλεσε το ερώτημα μήπως έμαθε γερμανικά για να εξυβρίζει τους Γερμανούς φιλοσόφους<sup>8</sup>. Οι αιτιάσεις του τύπου ότι «στερείται ασφαλούς φιλοσοφικής βάσεως» και ότι «επιδεικνύει ιδιαιτέραν τινά αυταρέσκειαν εις το να παριστά τους Έλληνας φιλοσόφους ως ρηχούς και εστερημένους πάσης κρίσεως...»<sup>9</sup> είναι υπερβολικές. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η άποψη του Π. Κανελλόπουλου ότι «διαστρέφει συστηματικώς τας υπ' αυτού μνημονευόμενας γνώμας ξένων συγγραφέων, κακολογεί αυτούς κατά τρόπον πρωτοφανή και εμφανίζει την επιστήμην εγκαινιαζομένην δια του ονόματός του!»<sup>10</sup>.

Η στάση του Ελευθερόπουλου απέναντι σε ολόκληρο το φιλοσοφικό σώμα είναι κριτική, με την έννοια ότι κανένα φιλοσοφικό σύστημα δεν μπορεί να είναι πλήρες και τέλειο, και επομένως το καθήκον που ανατίθεται στους νεότερους είναι η αποκάλυψη και η κριτική των λαθών. Αυτή όμως η άκρατη λαθολογία δημιουργεί ένα λαβύρινθο από τον οποίο δεν μπορεί να συγκροτηθεί μία νέα και ενιαία θεωρία. Από την άλλη πλευρά, είναι ενδεικτικό ότι η θετική και η αρνητική στάση απέναντι στο έργο του δεν είναι απαλλαγμένη από ιδεολογικά κριτήρια, όπως καταδεικνύεται από τις σχετικές μελέτες του Δ. Γληνού και του Κανελλόπουλου. Ο Γληνός<sup>11</sup> υπερθεματίζει και μεγιστοποιεί την αξία της φιλοσοφίας του Ελευθερόπουλου, συγκρίνοντάς την πάντοτε με τη στείρα και αντιγραφική σκέψη της Ελλάδας, ενώ ο Κανελλόπουλος επηρεασμένος και από την υπερφίαλη, πράγματι, πολλές φορές στάση του Ελευθερόπουλου απέναντι στους κλασικούς και τους σύγχρονους φιλοσόφους, επιχειρεί την εκμηδένισή της.

Στις απαραίτητες διαπιστώσεις δεν μπορεί να μην ενταχθεί και η καταρχήν διάθεση του Ελευθερόπουλου να προσεγγίσει τόν *ιστορικό υλισμό*, γεγονός που του αναγνωρίζει και ο Πλεχάνοφ, αλλά με την επιφύλαξη ότι «δεν είχε μελετήσει προσεκτικά τη θεωρία του Marx» και ότι η «ελληνική θεωρία του γίνεσθαι... δεν είναι στην πραγματικότητα, παρά ιστορικός υλισμός κακοχωνεμένος και διατυπωμένος αρκετά ασυνάρτητα...»<sup>12</sup>. Όσον αφορά τον επιστημονικό υλισμό, ο J. Beloch του καταλογίζει «ότι δεν ενόησε (sic) ακόμη, ότι επιστημονικός υλισμός και υλισμός εις την κοινήν (χυδαίαν) έννοιαν της λέξεως (im vulgärem Sinne des Wortes) είναι δύο πράγματα θεμελιωδώς διάφορα»<sup>13</sup>. Ο Ελευθερόπουλος, όπως συνάγεται από το έργο του *Οικονομία και Φιλοσοφία* και τη μελέτη του «*Η υλιστική αντίληψη της ιστορίας κατά Κάρολον Μάρξ*»<sup>14</sup> γνωρίζει τις βασικές αρχές του ιστορικού υλισμού στο βαθμό που τις γνώριζαν και οι άλλοι θεωρητικοί της εποχής του. Η επισήμανση του Πλεχάνοφ είναι ορθή, αλλά θα πρέπει να έχουμε

υπόψη ότι και μαρξιστές πρώτου μεγέθους την εποχή αυτή προσλαμβάνουν τη θεωρία του ιστορικού υλισμού όχι στο εύρος της μαρξικής της σύλληψης, αλλά ως ένα κωδικοποιημένο ντετερμινισμό. Όσο δε για τη σύγχυση επιστημονικού και χυδαίου υλισμού αυτή δεν πιστοποιείται με την απαιτούμενη εγκυρότητα από τις αναλύσεις του Ελευθερόπουλου.

Σημαντικό ακόμη μειονέκτημα, που χαρακτηρίζει και συνοδεύει όλα τα κείμενα του Ελευθερόπουλου, συνιστά η προφανής δυσκαμψία του στη χρήση μιας ευέλικτης ελληνικής. Η γλωσσική όμως αυτή αδυναμία, που διαπιστώνεται κατά τον Barth<sup>15</sup> και στη χρήση της γερμανικής («η σχέση του με τη γλώσσα και τους συγγραφείς είναι μόνον εξωτερική») και που προσδίδει στη γλώσσα το χαρακτηριστικό της τραχύτητας και της ατεχνίας, δεν δημιουργεί, κατά τη γνώμη μας, ουσιαστικά προβλήματα κατανόησης των φιλοσοφικών του αντιλήψεων.

Τέλος, στην υπό τύπον μυθιστορήματος αυτοβιογραφία του, δίνει σε ορισμένες θέσεις του, ιδιαίτερα σε ηθικές και πολιτικές, διαφορετική ερμηνεία από εκείνην που αναγνωρίζουμε στη συστηματική παράθεσή τους μέσα στα συγγράμματά του, (όπως, για παράδειγμα, την ταύτιση της ηθικής πολιτείας με το σοσιαλισμό) και αυτό πρέπει να εκληφθεί ως μία ιδεολογικοποίηση των θέσεών του, ανάλογα με τη συγκυρία.

## 2.

Οι εισαγωγικές παρατηρήσεις που προηγήθηκαν αφαίρεσαν τα εξωτερικά εμπόδια, τα οποία θα μπορούσαν να δυσχεράνουν μία άμεση πρόσβαση στις θέσεις που υποστηρίζει. Κρατώντας τις παραπάνω διαπιστώσεις στα υπόψη, μπορούμε τώρα να εισχωρήσουμε στην ουσία των ηθικών του αντιλήψεων.

Η φιλοσοφία κατά τον Ελευθερόπουλο, έχει ως στόχο την κατανόηση του «όντως όντος» και του «οφείλοντος να είναι, του ιδεώδους», και αυτό επιβεβαιώνεται από τη σταθερή προσπάθεια του ανθρώπου να βρει απάντηση στο ερώτημα «περί του αληθούς (του όντως) όντος και περί του δέοντος να είναι (του οφείλεις!)». <sup>16</sup> Ο εντοπισμός του περιεχομένου της φιλοσοφίας στο οντολογικό πρόβλημα παραπέμπει και στο γνωσιοθεωρητικό ζήτημα, μέσα από το οποίο συλλαμβάνεται και κατανοείται το πρώτο, και τα δύο μαζί συναρθρώνουν το ένα σκέλος της φιλοσοφίας. Το άλλο σκέλος το συναρπάζουν η αισθητική και η ηθική που δεν περιορίζονται όμως στην απόδοση, η καθεμιά βέβαια στο χώρο της, του υπάρχοντος αλλά στην ανασυγκρότησή του μέσα από τις κοινωνικές και ιδεολογικές συνιστώσες. Έτσι αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι το πραγματικό και το δυνητικό, το είναι και το δέον, που της δίνουν μία ατέλειωτη διάρκεια στο χρόνο και μία ανανεούμενη δυνατότητα σύνθεσης των στοιχείων του υπάρχοντος και του εν δυνάμει. Η αντίληψη αυτή στο χώρο της αισθητικής και της ηθικής σημαίνει αφ' ενός τη διαφοροποίηση του περιεχομένου των αισθητικών κατηγοριών και αφ' ετέρου την αναμόρφωση των κανονιστικών κωδικοποιήσεων.

Το ζήτημα της αισθητικής δεν θα μας απασχολήσει εδώ, γιατί στόχος της μελέτης είναι η κριτική των ηθικών αντιλήψεων του Ελευθερόπουλου, τόσο στην θεωρητική σφαίρα, όσο και στην προοπτική της πρακτικής τους εφαρμογής. Οι ηθικές ανησυχίες του Ελευθερόπουλου καταγράφονται στο πρώτο κίόλας πόνημά του, το *Kritik der reinem rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphi-*

*losophie* <sup>17</sup>. Η εμμονή σε ζητήματα ηθικής κατανοείται, αν λάβουμε υπόψη το θεολογικό χαρακτήρα των εγκύκλιων σπουδών του Ελευθερόπουλου. Η χριστιανική όμως ηθική μέσα στην οποία γαλουχήθηκε, δεν μπορούσε να αποφύγει τη σύγκρισή της με τις νέες ηθικές θεωρίες που προσλάμβανε σπουδάζοντας στη Λειψία. Από τη σύγκριση και την αντιπαράθεση αυτή η ηθική του χριστιανισμού ηττήθηκε οριστικά. Το αποτέλεσμα αυτό πιστοποιεί και η πρώτη του διάλεξη που έγινε το 1895 με θέμα *Ο Δαρβινισμός και η ηθική*<sup>18</sup> και η οποία καταγράφεται ως το σημείο εκκίνησης για την απόρριψη της θεολογικής ερμηνείας του κόσμου. Το γεγονός ότι στη διδακτορική του διατριβή<sup>19</sup>, όπως και στη διατριβή για την υφηγεσία<sup>20</sup>, δεν ασχολήθηκε με την ηθική αλλά με τη θεωρία της γνώσης δεν σήμαινε εγκατάλειψη των ενδιαφερόντων του γι' αυτήν. Αντίθετα, με την έλευσή του, το 1896, στη Ζυρίχη, τα ενδιαφέροντα αυτά τονώθηκαν κάτω και από την επίδραση των διαλέξεων της εταιρίας για τον «ηθικό πολιτισμό» και ιδιαίτερα των διαλέξεων του F. Tonnies για τις βάσεις της κοινωνίας και του Sombart για το σοσιαλισμό, που τις διαπερνούσε<sup>21</sup> η πίστη στη δυνατότητα ηθικοποίησης του ανθρώπου.

Επειδή, κατά τον Ελευθερόπουλο, η ηθική φιλοσοφία στην ιστορική της διαδρομή στοχεύει στην αναμόρφωση του ατομικού βίου και της κοινωνίας, προβάλλει αβίαστα το συμπέρασμα ότι ο στόχος αυτός συνυφαίνεται με μία ορισμένη κάθε φορά εκδοχή για τη διαρρύθμιση της ζωής του ανθρώπου<sup>22</sup>. Αυτό σημαίνει ότι οι σχετικές θεωρίες χαρακτηρίζονται από μερικότητα, αδυνατούν να αγκαλιάσουν το σύνολο του πληθυσμού και προβάλλουν ηθικές προτάσεις οι οποίες δεν βρίσκουν καθολική αποδοχή. Η κριτική αυτή κάνει εύλογη την επανατοποθέτηση από τον Ελευθερόπουλο του ζητήματος της ηθικής με την έννοια του επανακαθορισμού του δέοντος στο *ζην* και στο *πράττειν*, γιατί η μέχρι την εποχή του φιλοσοφία δεν ακολούθησε μία ορθή και επιστημονική διαπραγμάτευση του ζητήματος αυτού. Η αντιμετώπισή του ήταν στοχαστική, όπως διατείνεται ότι επιβεβαιώνουν οι διάφορες εκδοχές για τον ηθικό βίο, οι οποίες κρίνονται ως αυθαίρετες, γιατί ικανοποιούν προσωπικές και υποκειμενικές μόνον ανάγκες<sup>23</sup>.

Η επιστημονική θεμελίωση της ηθικής πρέπει να απαλλαγεί από το στοχασμό που αυθαίρετεί και αδυνατεί να δώσει την πραγματική εικόνα των ηθικών σχέσεων και να στηριχθεί στην εμπειρία η οποία καταγράφει τα ηθικά δεδομένα και αποκαλύπτει την τάση της ηθικής στάσης των ανθρώπων. Αυτή μπορεί να είναι η μέθοδος που οδηγεί στην άρθρωση των συστατικών στοιχείων του ηθικού νόμου. Κατά τον Ελευθερόπουλο, ο νόμος που πρέπει να διέπει τόσο την ατομική όσο και την κοινωνική ζωή συνοψίζεται στα εξής: «Να είσαι τοιούτος (νά έχης τον χαρακτήρα) ώστε κατά τας διανοήσεις (σκέψεις), τα συναισθήματα και τας πράξεις σου να δίδης εις τον εαυτό σου και τους θιγομένους υπό σου αξίαν ανθρώπου»<sup>24</sup>. Ο νόμος αυτός γίνεται ολοκληρωτικός από τη στιγμή που απαιτεί τον έλεγχο και του λόγου και της πράξης και εξειδικεύεται στην ηθική προσταγή «ο άνθρωπος νά λάβη αξίαν ανθρώπου»<sup>25</sup>.

Η ηθική αξίωση του Ελευθερόπουλου δεν έχει την αποκλειστικότητα της ανασυγκρότησης της κοινωνίας, γιατί σ' αυτήν υπεισέρχεται και η συνέργεια της καλλιτεχνικής τάσης, η οποία ενδιαφέρεται για την αναδιάταξη της κοινωνίας

κάτω από την οπτική του αισθητικού φαινομένου. Έτσι η διάκριση της ηθικής από την αισθητική προβάλλει ως αναγκαία στη φιλοσοφία του Ελευθερόπουλου, καθώς και η οροθέτηση των χώρων τους και η σχέση που τις διέπει.

Η κύρια διάκριση ανάγεται στο εύρος του φιλοσοφικού χώρου τον οποίο καλύπτει η καθεμιά. Το «ωραίο» είναι ευρύτερο και επομένως δεν μπορεί να ταυτισθεί με το «ηθικό» το οποίο είναι όμως πάντοτε «ωραίο». Η έννοια μέρους και όλου που διέπει την ηθική και την αισθητική σημαίνει ότι το «ωραίο» μπορεί να χαρακτηρίζει όχι μόνο την εσωτερικότητα και την εξωτερικότητα του ανθρώπου, το λόγο και την πράξη του, αλλά επεκτείνεται και σε ολόκληρο τον κόσμο τον οποίο ανασυγκροτεί ως αισθητικό φαινόμενο.

Οι ηθικές αξίες ανήκουν, βέβαια, στον κόσμο του «οφείλεις». Αλλά το «οφείλεις» αυτό, ο κόσμος των ηθικών απαιτήσεων, προϋποθέτει την αίσθηση η οποία οδηγεί στη γνώση. Ο κόσμος όμως της αίσθησης υπάρχει και χωρίς το «οφείλεις», υφίσταται για κάθε υποκείμενο για το οποίο αποτελεί γνωστικό αντικείμενο, ενώ ο κόσμος του «οφείλεις» είναι αξίωση και υπάρχει στη διάνοια ως ιδεώδες, ως επιδιωκόμενος σκοπός. Έτσι, για τον Ελευθερόπουλο<sup>26</sup>, ο κόσμος που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις είναι ο πραγματικός, ο κόσμος «της αληθούς υπάρξεως» και υφίσταται αυτός καθ'αυτόν, ενώ ο ηθικός κόσμος είναι δεοντολογικός, είναι ο κόσμος εν δυνάμει, ο ενδεχόμενος και πιθανός.

Ο ηθικός νόμος απαιτεί από κάθε άνθρωπο να ευθυγραμμίζει το χαρακτήρα του με τις επιταγές του. Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος οφείλει να μην ζει *εϊκῆ καί ὡς ἔτυχεν*, αλλά να θέτει και να επιδιώκει κάποιο σκοπό, ο οποίος όμως δε θα παραβαίνει την ηθική επιταγή. Πρέπει, δηλαδή, να μην συλλαμβάνει και να μην προβάλλει ιδέες, που υποβαθμίζουν την αξία του ως ανθρώπου, όπως και να αποφεύγει κάθε πράξη, η οποία εκφυλίζει την ανθρώπινη φύση του<sup>27</sup>. Ο ηθικός νόμος και οι ηθικές αξίες είναι αντικειμενικά απόλυτες για τον άνθρωπο, εφόσον η αναφορά γίνεται για τον συγκεκριμένο άνθρωπο που ζει πάνω στη γη και όχι για τη φαντασίωση του ανθρώπου εν γένει. Γι' αυτό η νίκη της ηθικότητας, η αποδοχή και η εφαρμογή του ηθικού νόμου, δεν μπορεί να υπερβεί τα όρια των υλικών συμφερόντων της ζωής, μέσα στα οποία κινείται και για τα οποία ενδιαφέρεται άμεσα ο συγκεκριμένος άνθρωπος.

Η αντικειμενική και απόλυτη ισχύς του ηθικού νόμου σημαίνει πρώτα τη θεμελίωσή του στην πραγματικότητα, από την οποία δεν μπορεί να αποστεί, και κατά δεύτερο λόγο τον ψυχολογικό καθορισμό του με την έννοια ότι ο νόμος, αυτός συνιστά ιδεώδες, το οποίο δημιουργούν οι συνθήκες και προς το οποίο ωθείται ένδοθεν ο άνθρωπος. Η πραγμάτωση, κατά την εξέλιξη του ανθρώπου, εκείνου που τώρα υφίσταται μόνον ως ιδεώδες θα σήμαινε την αναβάθμιση του ίδιου στη θέση του θεού<sup>28</sup>.

Η αναγνώριση της αντικειμενικότητας στην ηθική αξίωση συνυφαίνεται και με τη δυνατότητα για την εμπειρική επιβεβαίωσή της<sup>29</sup>. Αυτό σημαίνει ότι η ηθική αξίωση δεν υπακούει σε μία ανώτερη αρχή ή δύναμη, αλλά ότι απορρέει από την εξελίξιμη φύση του ανθρώπου. Αντίθετα, η πίστη ότι το περιεχόμενο και η κατεύθυνσή της καθορίζονται από κάποια εξωανθρώπινη και υπερβατική δύναμη προϋποθέτει μία μεταφυσική εξήγηση του κόσμου η οποία στέκεται στον αέρα,

γιατί στηρίζεται σε μία υποθετική και δυνητική σχέση του ανθρώπου με τον υπερκόσμιο προστάτη του. Η τελευταία αυτή άποψη δεν είναι ξένη προς την κατ' αρέσκεια προβολή ηθικών αρχών, οι οποίες αναιρούνται από τη σχετική μελέτη της ανθρώπινης φύσης, η οποία αποκαλύπτει την τάση ότι τα γεγονότα, από τα πλέον ασήμαντα ως τα καθοριστικά, εκτυλίσσονται και στοχεύουν προς την αρχή «ο άνθρωπος να λάβη (να έχη) αξίαν ανθρώπου»<sup>30</sup>. Έτσι αποδεικνύεται ότι ο άνθρωπος δεν έφερε από τη φύση του μία συνείδηση του «οφείλεις», ούτε αυτή υπάρχει ως *a priori* μη ελεγχόμενη αρχή, αλλά ότι την αποκτά και την αναδιαμορφώνει στην εξέλιξή του<sup>31</sup>.

Η ηθική αρχή του Ελευθερόπουλου συνιστά τον πυρήνα των νόμων, οι οποίοι πρέπει να διέπουν τον κοινωνικό βίο, με την έννοια ότι απορρέουν από αυτή και ότι προωθούν μία ολική υλοποίηση της στον πραγματικό κόσμο. Η ηθική ιδέα είναι ανεξάρτητη από τις επιπτώσεις που μπορεί να επιφέρει στον καθένα η εφαρμογή της, και η αποδοχή της, θεωρητικά τουλάχιστον, δεν συναντά αντίσταση από κανένα. Η καθολικότητά της συνίσταται στην άνευ όρων αναγνώριση από τον καθένα<sup>32</sup>, παρά τον περιορισμό της μέσα στα όρια των συγκεκριμένων κάθε φορά συμφερόντων ενός κοινωνικού σχηματισμού ή μιας μορφής κοινωνίας. Το περιεχόμενο όμως της ηθικής προσταγής είναι πάντοτε εμπειρικά καθορισμένο και προβάλλει τον άνθρωπο ως αξία, όχι δεδομένη και οριστική, αλλά ως ηθική ποιότητα, η οποία υπακούει στο επίπεδο της ηθικότητας στο οποίο έφτασε η συγκεκριμένη κοινωνία. Ιστορικά η ηθική ιδέα σημαίνει ότι ο άνθρωπος οφείλει να έχει την αξία που σηματοδοτεί η διαφορά του από τα υπόλοιπα ζώα και αυτό καθιστά αναγκαία την υπερνίκηση και τον έλεγχο του ενδιάθετου ζωώδους μέσα από τη γνώση η οποία του προσδίδει «νέαν αξίαν». Η συμμόρφωσή του προς το «οφείλεις», την ηθική αξίωση, καθίσταται το ισχυρότερο ελατήριο που θα λειτουργεί ως κριτήριο για τις πράξεις του<sup>33</sup>. Ο ηθικός νόμος θέτει όρια μόνο στην κτηνώδη σαρκική ικανοποίηση και απαιτεί τη μη κατίσχυση της κτηνώδους τάσης, αλλά το δραστικό της έλεγχο, χωρίς, βέβαια, αυτό να μεταφράζεται σε πρόταση για απονάρκωση των σαρκικών ηδονών.

Το ηθικό «οφείλεις» ανάγεται, κατά τον Ελευθερόπουλο, στην «ιδεολογικήν τάσιν των ανθρώπων (ο άνθρωπος να λάβη (οφείλει να λάβη) αξίαν ανθρώπου)», η οποία και συνιστά ό,τι μπορούμε να αποκαλέσουμε «ηθικότητα», «ηθική συμπεριφορά» και «ηθικόν βίον». Η ιδεολογική αυτή τάση είναι η αναβάθμιση της πνευματικότητας του ανθρώπου και οφείλεται στην ιστορικά διαπιστωμένη κλίση του να προσδίδει στον εαυτό του μίαν ιδιαίτερη αξία ως άνθρωπος, η οποία μεταφράζεται στην εντολή να μην λέγει και να μην πράττει τίποτε που να ακυρώνει την αξία αυτή. Αλλά και ταυτόχρονα δεν πρέπει να αγνοεί, αλλά να σέβεται την αξία των συνανθρώπων του<sup>34</sup>, αναγνωρίζοντας σ' αυτούς την ίδια ποιότητα με εκείνην που αποδίδει στον εαυτό του.

Η ηθική του ανθρώπου εξελίσσεται και καταργεί σταδιακά τη μονοσήμαντη σύνδεση με τους οικείους του, την οποία τείνει να επεκτείνει σε όλους ανεξαιρέτα τους ανθρώπους ως την ενδεδειγμένη στάση μεταξύ τους. Αποσκοπεί σε ένα ηθικό διακανονισμό των ανθρωπίνων σχέσεων από τη στιγμή που είναι αναγκαίο ο κάθε άνθρωπος «να κανονίζει (κάπως) τις σχέσεις του προς τους άλλους»<sup>35</sup>. Η ηθικότητα των ανθρώπων, όχι ως συνειδητοποίηση και αποδοχή του δέοντος, αλλά ως

πρακτική εφαρμογή δεν εξελίσσεται παρά μόνο σε λίγα ιδιαίτερα άτομα. Κάθε άνθρωπος συνειδητοποιεί την ηθική προσταγή, αλλά αποφεύγει την εφαρμογή της, επειδή οι ανάγκες του ικανοποιούνται καλύτερα ή ευκολότερα όταν καταπατά το δικαίωμα ή αδιαφορεί για την ικανοποίηση των παρόμοιων αναγκών των συνανθρώπων του. Έτσι φορέας της ηθικής εξέλιξης παραμένει η κοινωνική κατάσταση, η οποία αλλάζει με την επέμβαση των ιδιαίτερων ατόμων, που συμπαρασέρνουν και όλο το ανθρώπινο σώμα προς την κατεύθυνση μιας κοινωνικής ανασυγκρότησης, όπου «ο άνθρωπος (θα) λάβη αξίαν ανθρώπου». Η εξέλιξη αυτή μεταδίδεται, κατά τον Ελευθερόπουλο, από λαό σε λαό, γιατί οι άνθρωποι είναι παντού οι ίδιοι<sup>36</sup> και επομένως και η αλληλεπίδρασή τους καταγράφεται ως φυσιολογική. Το περιεχόμενο της αρχής αυτής μπορεί να χαρακτηριστεί ποικιλοτρόπως, όπως για παράδειγμα ως «φιλετερία» (sic) στον Comte και στον Spencer ή ως εξέλιξη του «ανθρωπισμού» στον Wundt, αλλά ο Ελευθερόπουλος διατείνεται ότι η δική του πρόταση είναι σαφέστερη, γιατί με την προσταγή του προτείνεται και προβάλλεται «ο σεβασμός εν εκάστω ανθρώπω του ανθρώπου»<sup>37</sup>. Η πρόταση αυτή θεωρείται από τον ίδιο ως αποτέλεσμα των ερευνών του, αλλά ταυτόχρονα λογίζεται και ως προϊόν της ανθρώπινης αντίληψης για την ηθική που προσλαμβάνει χαρακτήρα υποχρεώνοντος παραγγέλματος. Όλοι αισθάνονται την υποχρέωση να την εκπληρώσουν και από όλους αναγνωρίζεται ως ορθή και δέουσα να πραγματοποιηθεί, με τη διευκρίνιση ότι η ισχύς της περιορίζεται στα πλαίσια των ζωτικών υλικών συμφερόντων του ανθρώπου<sup>38</sup>. Η ιδέα «ο άνθρωπος να λάβη αξίαν ανθρώπου» υπερβαίνει τους τοπικούς περιορισμούς και τους χρονικούς καθορισμούς, έχει όμως διαφορετικό περιεχόμενο στην κάθε φάση. Είναι, βέβαια, προϊόν της πνευματικής εξέλιξης και λειτουργεί ως πρόταση που βρίσκει εφαρμογή στη συγκρότηση της κοινωνικής ζωής, στην εξέλιξη του δικαίου, των κοινωνικών θεσμών και γενικά των ανθρωπίνων σχέσεων. Είναι μία ιδέα που κυριαρχεί εσωτερικά, που τείνει να μετασχηματίζει και να καθορίζει την κοινωνική στάση των ανθρώπων και τις διαπροσωπικές τους σχέσεις και ως ηθική επιταγή, ως ένα «οφείλεις», που αναγνωρίζεται από όλους, βρίσκεται υπεράνω των ατομικών συμφερόντων, ανεξάρτητα αν καταλήγει ή όχι σε κάποια μορφή υλοποίησης<sup>39</sup>.

«Η αναγνώριση της αξίας του ανθρώπου ως ανθρώπου», ή αλλιώς «η ιδέα του ανθρωπίνως δέοντος»<sup>40</sup> καλύπτει το περιεχόμενο της έννοιας του κοινού καλού και της κοινής ευημερίας και είναι ηθική απαίτηση, η οποία ως ολοκληρωμένο σχήμα λαμβάνει μόνο φιλοσοφική υπόσταση στο σχεδιασμό της ιδεώδους κοινωνίας, η οποία δεν υφίσταται παρά μόνο στην ανθρώπινη διάνοια. Αντίθετα, ο καθημερινός άνθρωπος δεν υπακούει σε φιλοσοφικά συστήματα και επιδιώκει, όπως είδαμε, την ικανοποίηση των ιδικών του συμφερόντων, τείνει με το λόγο και τις πράξεις του στο ατομικό καλό και στην προσωπική ευημερία<sup>41</sup>.

Η ηθική αρχή την οποία προβάλλει ο Ελευθερόπουλος για κάθε άνθρωπο («έκαστος ως ισάξιος και ίσα δικαιούμενος προς πάντα άλλον» ή «ως ίσα δικαιουμένης και ισαξίας προσωπικότητας»)<sup>42</sup> σημαίνει ότι αποδέχεται τη φύσει και νόμω ισότητα της ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία μεταφράζεται όχι μόνο σε πολιτική ισότητα, αλλά αφήνει περιθώρια και για την κοινωνικοοικονομική. Η αρχή αυτή διαμορφώθηκε σταδιακά από την ιστορική πράξη του ανθρώπου και δεν

απορρέει από κάποιον μεταφυσικό ή θρησκευτικό νόμο. Η αυτοτέλεια του ανθρώπου αναγνωρίζεται, κατά τον Ελευθερόπουλο μόνο από το φιλοσοφικό σύστημα του θετικισμού, γιατί αυτό επιχειρεί να κατανοήσει την ηθικότητα ελέγχοντας τη φύση των ανθρώπων και η μέθοδός του χαρακτηρίζεται εκ των προτέρων ως η μόνη επιστημονικά ηθική. Ο θετικισμός καθορίζει μεν τους ηθικούς νόμους στηριγμένος στην εμπειρική παρατήρηση του ανθρώπου και της κοινωνίας του, αλλά το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει δεν κρίνεται ως ορθό από τον Ελευθερόπουλο, γιατί δεν λαμβάνεται υπόψη ο ειδικός χαρακτήρας της ηθικής νομοθεσίας και έτσι το φιλοσοφικό αυτό σύστημα μας δίνει μία εξήγηση για τη σχέση κοινωνίας και ηθικού νόμου που είναι εσφαλμένη. Ο θετικισμός προσκολλάται στα αισθήματα και παραβλέπει την ηθική εξέλιξη, η οποία μπορεί να αντιβαίνει στα συμφέροντα μιας συγκεκριμένης και προσδιορισμένης κοινωνίας, με την έννοια ότι δεν ικανοποιεί τη θέληση της πλειοψηφίας. Η έννοια του καλού και του κακού δεν μπορεί, κατά τον Ελευθερόπουλο<sup>43</sup>, να εξηγηθεί από τη δεδομένη κοινωνική συμβίωση, αλλά μόνον από την πνευματική εξέλιξη του ανθρώπου. Η θέση του όμως για εξάρτηση της ιστορίας (άρα και της πνευματικής εξέλιξης) από το «ιδεολογικόν οφείλεις» αντιφάσκει, όπως επισημαίνει ο Κανελλόπουλος<sup>44</sup>, στη θεωρία του για την «αυστηράν εννομίαν». Πράγματι, η υποθετική ανυπαρξία διαφοράς ανάμεσα στη φύση και την ιστορία ως προς την υποταγή τους σε μία αυστηρή αναγκαιότητα και νομοτέλεια, ακυρώνει την εξάρτηση της ιστορίας από ηθικές ή ιδεολογικές αρχές.

Η έννοια του ύψιστου νόμου τον οποίο προβάλλει ο Ελευθερόπουλος, μεταφράζεται από τον Γληνό<sup>45</sup> στην πρόταση «ο άνθρωπος πρέπει να είναι άνθρωπος», να συμμορφώνεται προς την ανάπτυξη της συνείδησής του και να αντιδιαστέλλει τη συμπεριφορά του από εκείνη των ζώων. Ο νόμος αυτός είναι τό *πρέπει* το οποίο αποκαθιστά αρμονική σχέση μεταξύ ουσίας και μορφής σε όλες τις εκδηλώσεις και επομένως κατακυρώνεται ως η πεμπτουσία του ανθρώπου.

## 2.1.

Η προέλευση και η διαδικασία εμφάνισης των παραγγελιών που αξιώνουν για τον εαυτό τους ρυθμιστικό ρόλο στον ανθρώπινο βίο, αφήνουν αδιάφορη τη θρησκεία. Εκείνο όμως που την ενδιαφέρει άμεσα είναι η ενίσχυση του κύρους τους ως ηθικών εντολών, μόλις περιβληθούν τη θρησκευτική ιερότητα. Ακόμη και παραγγελίες που διΐστανται και αντιτίθενται μεταξύ τους, όπως για παράδειγμα οι προσταγές *φόνευε τους εχθρούς και αγάπα τους εχθρούς* παρουσιάζονται ως ηθικές κάτω από το θρησκευτικό ένδυμα και η παράβασή τους θεωρείται ως αμαρτία. Οι θρησκευτικές εντολές, όπως και όλες οι άλλες, ανάγουν την ύπαρξή τους στο *έθος*, το οποίο διακανονίζει το βίο του πρωτόγονου ανθρώπου και επέχουν στη συνέχεια θέση προσταγής ως θελήσεις των πνευμάτων και αργότερα ως θρησκευτικά καθήκοντα<sup>46</sup>.

Η άποψη ότι κάθε νέα θρησκεία προβάλλει και ένα νέο τρόπο ζωής κρίνεται από τον Ελευθερόπουλο ως εσφαλμένη, γιατί προϋποθέτει άντληση των στοιχείων της σύνθεσής της εκ του μηδενός. Οι ιδρυτές των θρησκειών δεν συγκαινιάζουν ένα νεοφανές και άγνωστο ως τότε πνεύμα ζωής, το οποίο δημιουργείται αίφνης και εκ



του μη όντος, αλλά επειδή και ίδιοι ζουν μέσα σε υπάρχουσες και λειτουργούσες θρησκείες και σε ένα ορισμένο πνεύμα που διέπει το συγκεκριμένο τρόπο ζωής, εισάγουν το υπάρχον αυτό πνεύμα στη θρησκεία, μέσα στην οποία αποκτά μεγαλύτερο κύρος. Οι άνθρωποι αυτοί που είναι ή παρουσιάζονται συνήθως ως θεόληπτοι, προβάλλουν τις σκέψεις για τον τρόπο ζωής που εμφανίστηκαν στο περιβάλλον τους και στην εποχή τους, ως θέληση και ως παραγγελία των πνευμάτων ή των θεών<sup>47</sup>. «Ηθικός» και «καλός» γίνεται ο άνθρωπος που ζει σύμφωνα με τις εντολές της θρησκείας και εξαρτά την επιδιωκόμενη ευτυχία του από την ευμένεια ή τη δυσμένεια των υπερφυσικών πλασμάτων της. Έτσι, όμως, κατά τον Ελευθερόπουλο οι άνθρωποι είναι ηθικοί από θρησκευτικότητα και όχι «από την συνείδησιν της αξίας του ανθρώπου ως ανθρώπου», γιατί δε σέβονται στο πρόσωπό τους τον άνθρωπο, αλλά εκτελούν εντολές του θεού, ο οποίος τιμωρεί βέβαια την παράβασή τους, αλλά και συγχωρεί εύκολα την μη εκτέλεσή τους, φθάνει να μετανοήσουν έγκαιρα. Η κοινωνία όμως έχει τη δυνατότητα να παράγει «συνηθείας ηθικάς»<sup>48</sup> έξω και χωριστά από τη θρησκεία, καθιστώντας έτσι μη υποχρεωτικό το σύνδεσμο θρησκείας και ηθικής. Τα παραγγέλματα για τον τρόπο ζωής, έξω από το θρησκευτικό κύρος, σχετίζονται με τις υλικές και πνευματικές συνθήκες του συγκεκριμένου λαού και με τη συνακόλουθη ιδιοσυγκρασία του, ιδωμένα πάντα κάτω από το φως της εξέλιξης. Οι εξαρτήσεις αυτές του τρόπου ζωής αναγνωρίζουν πρωτεύοντα ρόλο στο ανθρώπινο πνεύμα, το οποίο όμως αναπτύσσεται σε μία συγκεκριμένη κατάσταση της κοινωνίας<sup>49</sup> ή εξελίσσεται ιστορικά.

Η αποδέσμευση και η απελευθέρωση της ηθικής από τη θρησκεία καθώς και η μη υποχρεωτική υπαγωγή και παρουσία της δεύτερης ή τουλάχιστον η ελεύθερη από θρησκευτικά προσκόμματα θεωρητική επεξεργασία τέτοιων θεμάτων που γίνονταν ανεκτά από το ευρωπαϊκό πνεύμα, κρίνονταν άκρως επικίνδυνα από τη συντηρητική και θεοσεβούμενη Ελλάδα. Όταν ο Ελευθερόπουλος έφθασε στο κατώφλι της κατάληψης της πανεπιστημιακής έδρας της φιλοσοφίας στην Αθήνα, το θρησκευτικό κατεστημένο και οι εποφθαλμιούντες την έδρα αντίπαλοί του επεχείρησαν την κατασυκοφάντησή του, μέσα κυρίως από την πολεμική της ηθικής του, την οποία πρόσφεραν ως βορά στα θρησκόληπτα πλήθη. Ο φιλόσοφος καταγγέλεται ως άθεος<sup>50</sup> και κατηγορείται για την «κυριαρχούσαν [παρ' αυτό] υπερασεβή και αναρχικήν φιλοσοφίαν». Η ταύτιση του Ελληνισμού με τα ιδεώδη του λεγόμενου «ελληνοχριστιανικού πολιτισμού» παραπέμπει στην πίστη ότι ο,τιδήποτε δρα διαλυτικά απέναντι στο κωδικοποιημένο και αφαιρετικό αυτό ιδεολογικό πλάσμα (μάγμα) απειλεί θανάσιμα την εθνική και πνευματική ζωή και ιδιαίτερα, όταν «αντιπρόσωποι αθέων και υλιστικών αρχών κυριαρχήσουν εν τη φιλοσοφική ζωή και εν τη διαπλάσει της Ακαδημαϊκής νεότητος και του έθνους...»<sup>51</sup>. Η απόρριψη της ηθικής φιλοσοφίας του Ελευθερόπουλου, που παρουσιάσθηκε ως αιφνίδια απειλή, σήμαινε την απρόσκοπτη συνέχιση της θεολογικής κυριαρχίας. Αυτό δικαιολογεί και την επίθεση του Πατριαρχείου το οποίο εκφράζεται «εναντίον διδασκάλου λίαν ελευθεριάζοντος εν τοις δόγμασι τοις φιλοσοφικοίς»<sup>52</sup>. Η πολεμική στην ηθική φιλοσοφία του Ελευθερόπουλου συνδυάζονταν και διευκολύνονταν από την επιστράτευση δυσμενών κρίσεων για το συνολικό του έργο, τις οποίες ως ένα βαθμό είχε προκαλέσει, όπως είδαμε, η

μεθοδολογία του να βρίσκει παντού λάθη. Οι κρίσεις όμως αυτές ήταν υπερβολικές και άδικες, όπως λόγου χάρη του Barth ότι η φιλοσοφία του αποτελεί «συγκεχυμένη και τελείως ερασιτεχνική φλυαρία εκ της οποίας ουδαμού ανακύπτει βαθύτερα τις γνώσεις», ή ότι «η σειρά των σκέψεων είναι τόσο συγκεχυμένη ώστε ομοιάζει σαν να τσαλαβουτάη κανείς μέσα σε βούρκο»<sup>53</sup>. Έτσι το πρόσχημα του ηθικά επικίνδυνου και η μεροληπτική αξιοποίηση μόνον των αρνητικών κρίσεων ενθάρρυναν, για παράδειγμα, τον Θ. Βορέα να δηλώνει ότι ήταν έτοιμος να δείξει «εις σειράν άρθρων εις ποίον πέλαγος απάτης ευρίσκονται οι θιασώται του σοφού της Ζυρίχης»<sup>54</sup>.

## 2.2.

Τα επιχειρήματα των θεολόγων παραποιούν, ασφαλώς, την ηθική θεωρία του Ελευθερόπουλου κακολογώντας τον ότι κατ' αυτόν δεν υπάρχει ούτε ηθική, ούτε δίκαιο και αποδίδοντάς του έναν ηθικό αμοραλισμό<sup>55</sup> ανοίκειο εντελώς προς τη θεωρία του, η οποία απέβλεπε δήθεν στην καταπολέμηση κάθε ιδέας περί ηθικής και δικαίου. Τα κοινότοπα όμως αυτά επιχειρήματα, τα οποία επιστρατεύονται κάθε φορά εναντίον οποιουδήποτε νεοτερισμού, αίρονται από την ίδια τη διδασκαλία του φιλοσόφου για το δίκαιο και την ηθική. Το δίκαιο δεν είναι καθωρισμένο εξ αρχής και στατικό, αλλά εξελίσσεται όχι βέβαια αόριστα και εξωκοσμικά, αλλά συνδυάζεται πάντοτε με την κατάσταση του ανθρώπου ως ατόμου και ως συλλογικής ύπαρξης, η οποία παίρνει τη μορφή των κοινωνικών τάξεων<sup>56</sup>.

Στην εξέλιξη αυτή διακρίνεται μία τάση για εξίσωση των διαφορών με κατεύθυνση να λάβει ο άνθρωπος αξία ως άνθρωπος. Η εξέλιξη του δικαίου δεν αποτελεί συνειδητή προσπάθεια, ούτε έχει τελεολογικό χαρακτήρα, αλλά εξαρτάται από υλικές και πνευματικές αιτίες<sup>57</sup>, οι οποίες δημιουργούνται μέσα στον κοινωνικό χώρο. Η διαφορά δικαίου και ηθικής συνίσταται στην *εξωτερικότητα* του πρώτου και στην *εσωτερικότητα* της δεύτερης. Ο άνθρωπος μπορεί να υπακούει στους νόμους που επιβάλλει ένα δίκαιο, αλλά αυτό δεν τον εμποδίζει να τους κατακρίνει εσωτερικά. Αντίθετα, η ηθικότητα πηγάζει και δημιουργείται στο εσωτερικό του ανθρώπου στοχεύοντας στην αναβάθμιση και την εξουδετέρωση της ανομοιότητας των ηθικών αντιλήψεων και προτείνοντας «ο άνθρωπος να λάβη αξίαν ανθρώπου», ενώ το δίκαιο καθιερώνει νομικά τις διαφορές αυτές οι οποίες αποτελούν και τη βάση της ύπαρξης του ως νομικού σώματος. Ένας συνδυασμός δικαίου και ηθικής, όταν και όπου επιτυγχάνεται οδηγεί σε αυτό που ιστορικά αποκλήθηκε *ορθό, φυσικό ή έλλογο δίκαιο*<sup>58</sup>.

Οι δυνατότητες του δικαίου είναι περιορισμένες και σίγουρα αυτό αδυνατεί να οδηγήσει στην ηθική πολιτεία, η επιβίωση της οποίας απαιτεί την καθολική ισχύ του ηθικού νόμου<sup>59</sup>. Ο νόμος αυτός στηρίζει, βέβαια, και συντηρεί την ηθική πολιτεία, αλλά δεν μπορεί να είναι η καθοριστική αιτία της συγκρότησής της, ο αποτελεσματικός παράγοντας που οδηγεί στη νέα κοινωνική κατάσταση. Η ηθική πολιτεία απαιτεί την ολοκληρωμένη εξέλιξη κάθε ανθρώπου, ούτως ώστε να μπορεί να αναδεικνύεται κάθε προσωπικότητα. Αλλά σε κάθε περίπτωση η ηθική αξίωση και τάση «ο άνθρωπος να λάβη αξίαν ανθρώπου» μπορεί να πραγματοποιη-

θεί ως νομικό παράγγελμα και μόνο<sup>60</sup>. Ο καθορισμός του θετικού δικαίου από τις ηθικές αντιλήψεις που υπακούουν στην παραπάνω αρχή μπορεί να ισχύσει μόνο στην ηθική πολιτεία στην οποία επικρατεί αυστηρή αξιοκρατία και όπου οι διαπροσωπικές σχέσεις ανταποκρίνονται στην ηθική αρχή ο καθένας να βλέπει τον άλλο ως άνθρωπος προς άνθρωπο. Όσο για τα μέσα που απαιτούνται για την εξέλιξη όλων των δυνάμεων του ανθρώπου, αυτά πρέπει να εξευρίσκονται και να ανήκουν στην πολιτεία. Η θέση του Ελευθερόπουλου ότι η εργασία πρέπει να διακανονίζεται με γνώμονα τον αξιοπρεπή βίο του εργάτη<sup>61</sup> αποκαλύπτει την ταξική διαρρύθμιση της ηθικής πολιτείας, ή τουλάχιστον παραπέμπει στην αναγνώριση της ύπαρξης εργαζομένων κάτω από συνθήκες δυσμενέστερες των άλλων η οποία παρουσιάζεται ως αναγκαία.

Η πολιτεία του πραγματωμένου ηθικού νόμου είναι μία πολιτεία ανθρωπιστική και υπάρχει μόνο με την προϋπόθεση της ηθικής τελειοποίησης όλων των ανθρώπων. Είναι το πολιτικό ιδεώδες το οποίο μπορεί να κατακτά κάθε φορά η ανθρωπότητα και προς το οποίο οφείλει να τείνει κάθε υφιστάμενη πολιτεία. Είναι η πολιτεία της εφαρμοσμένης ηθικής αξίωσης, «η πολιτεία αλληλεγγύης των ανθρώπων»<sup>62</sup>. Η αλληλεγγύη αυτή ως τάση στην ανθρώπινη συμβίωση γεννιέται από την «ιδιαιτέραν ιδεολογικήν τάσιν», που στοχεύει στη δημιουργία μιας κοινωνικής κατάστασης στην οποία «κάθε άνθρωπος (θα) ζη βίον αξιοπρεπή κοντά εις τον άλλον». Έτσι κατανοείται η εξάντληση του ιδεώδους του Ελευθερόπουλου στην αξίωση «ο άνθρωπος να πάρη αξίαν σαν άνθρωπος»<sup>63</sup>. Στην επαναδιαπραγμάτευση των εργασιών του στην ελληνική, και ειδικότερα στα τελευταία του κείμενα<sup>64</sup>, ταυτίζει πλέον την ηθική πολιτεία και την ανθρωπιστική κοινωνία με τη σοσιαλιστική.

Ο Ελευθερόπουλος τίθεται αντιμέτωπος προς την κλασική γερμανική φιλοσοφία η οποία υποστηρίζει, όπως διατείνεται, ότι η εξέλιξη της ζωής στοχεύει στην πραγματοποίηση της ηθικής και ότι η κοινωνία γίνεται το μέσο για την πραγματοποίηση αυτή<sup>65</sup>. Απορρίπτει αυτήν την *a priori* και προεμπειρική αντίληψη για την ηθική, την οποία προβάλλει η ιδεαλιστική γερμανική φιλοσοφία σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος έχει στον κόσμο ηθική αποστολή, ενώ η κοινωνία είναι ο θεσμός, η απαιτούμενη συμβίωση των ανθρώπων προς την κατάκτηση του ηθικού ύψους και τελικά της ευτυχίας. Ο Ελευθερόπουλος υποστηρίζει ότι η ηθική αξίωση δεν προϋπάρχει της εμπειρίας, ούτε έχει τελεολογικό χαρακτήρα, αλλά δημιουργείται με την εξέλιξη, δεν προκαλεί η ίδια αλλαγές και δεσμεύεται από την υλική και πνευματική εξέλιξη, η οποία αναιρεί την αυτονομία της. Έτσι οι θέσεις του προσλαμβάνουν το χαρακτήρα της επιστημονικότητας, γιατί αποδέχονται τη βάση της εμπειρικής έρευνας και εγκαταλείπουν τη στοχαστική και κοσμοθεωρητική στάση η οποία επιχειρεί έτσι κι αλλιώς να ολοκληρωθεί σέ σύστημα.

### 3.

Η ηθική πρόταση του Ελευθερόπουλου, «ο άνθρωπος να λάβη αξίαν ανθρώπου» μας οδηγεί κατευθείαν στην κατηγορική προσταγή του Kant «να συμπεριφέρεσαι έτσι ώστε το αξίωμα που ρυθμίζει τη βούλησή σου να μπορεί κάθε φορά να ισχύσει σαν αρχή μιας παγκόσμιας νομοθεσίας»<sup>66</sup>. Η συσχέτιση και η σύγκριση των δύο

προτάσεων οφείλεται αφ' ενός μεν στο γεγονός ότι και οι δύο συνιστούν ηθικά παραγγέλματα που στοχεύουν στη ρύθμιση της συνολικής ζωής του ανθρώπου και αφ' ετέρου στην εξώφθαλμη επίδραση την οποία δέχθηκε ο Ελευθερόπουλος από την καντιανή προσταγή, στη διατύπωση ενός δικού του γενικού ηθικού νόμου. Κατά την πάγια, βέβαια, συνήθειά του επιχειρεί να αποσιλώσει και την προσταγή του Kant από τη γενικότητά της και έτσι να περιορίσει τη σημασία της.

Η ηθική αξίωση του Ελευθερόπουλου δεν είναι σύμφωνα με τον καντιανό διαχωρισμό ένα αξίωμα, γιατί δεν θεωρείται από τον ίδιο ότι ισχύει για τη βούληση ενός μόνο υποκειμένου, αλλά αποτελεί αντικειμενικό και πρακτικό νόμο, ο οποίος μπορεί και πρέπει να ισχύσει για τη βούληση κάθε λογικού όντος. Ο ηθικός νόμος του Ελευθερόπουλου και ο βασικός νόμος του καθαρού πρακτικού λόγου του Kant είναι προσταγές που έχουν αντικειμενική αξία και διαφέρουν από τα αξιώματα που είναι αρχές υποκειμενικές.

Η ουσία του καθαρού πρακτικού λόγου στον Kant δεν συνιστά μία προσταγή η οποία λειτουργεί ως ποιητικό αίτιο που υπαγορεύει, αλλά λειτουργεί ως ηθική προσταγή η οποία καθορίζει τη βούληση είτε αυτή αρκεί, είτε δεν αρκεί για το αποτέλεσμα το οποίο πρέπει να κατορθώσει. Ως πρακτικός, βέβαια, νόμος η κατηγορική προσταγή αναφέρεται στη βούληση και την ενδιαφέρει ποιο θα είναι το αποτέλεσμα της αιτιότητάς της<sup>67</sup>. Ο ηθικός αυτός κανόνας είναι απροϋπόθετος, υπάρχει a priori ως μία κατηγορική ηθική πρόταση με την οποία η βούληση καθορίζεται αντικειμενικά με απόλυτο και άμεσο τρόπο, είναι απαλλαγμένη και ανεξάρτητη ως καθαρή βούληση από το περιεχόμενο οποιασδήποτε εμπειρίας και υποτάσσεται στην απλή μορφή του νόμου<sup>68</sup>. Ως καθαρός λόγος είναι αυτοδύναμα πρακτικός και παρέχει στον άνθρωπο έναν παγκόσμιο ηθικό νόμο, που μοναδική του αρχή είναι η αυτονομία της βούλησης, γιατί η ηθικότητα συνίσταται στην ανεξαρτησία από κάθε επιθυμητό αντικείμενο. Έτσι η ανώτατη αρχή του πρακτικού λόγου υπάρχει a priori και ανεξάρτητα από εμπειρικές αρχές<sup>69</sup>, οι οποίες κατά τον Kant αδυνατούν να δώσουν πρακτικούς νόμους<sup>70</sup>. Οι εμπειρικές καθοριστικές αιτίες δεν είναι κατάλληλες για καμία γενική νομοθεσία, γιατί κάθε υποκείμενο υποτάσσει τις ενέργειές του στις ανάγκες του εαυτού του, άρα δίνει σ' αυτές μία ατομικότητα, η οποία αποκλείει τη γενικότητα και εξάλλου πρέπει να ληφθεί υπόψη ότι οι ροπές κάθε υποκειμένου υφίστανται τις αλλαγές που επιβάλλει ο χρόνος. Ο ηθικός νόμος είναι πανταχού παρών και οδηγεί κατευθείαν στην έννοια της ελευθερίας, γιατί ο λόγος μας παρουσιάζει το νόμο αυτό ως καθοριστική αιτία, η οποία είναι εντελώς ανεξάρτητη από τις αισθήσεις<sup>71</sup>.

Κατά τον Kant ο καθαρός πρακτικός λόγος οδηγεί στο αίτημα της αθανασίας της ψυχής, γιατί το ανώτατο αγαθό, η κατάκτηση της ηθικότητας, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μόνον στην αιωνιότητα. Η αθανασία της ψυχής συνδυάζεται και με μία δεύτερη αναγκαιότητα, την ύπαρξη του θεού, γιατί το λογικό ον που λειτουργεί στον κόσμο δεν μπορεί να είναι συγχρόνως αιτία του κόσμου και της ίδιας του της ύπαρξης. Η ηθικότητα, ως το κύριο στοιχείο του ανώτατου αγαθού, απαιτεί για την πλήρη ικανοποίηση της την αιωνιότητα και παραπέμπει στον αναγκαίο σύνδεσμο με το δεύτερο στοιχείο του ανώτατου αγαθού, την ευτυχία η οποία την ακολουθεί. Επομένως ο σύνδεσμος που απαιτείται ανάμεσα στην ηθικότητα και την ευτυχία ενός όντος, που ανήκει στον κόσμο ως μέρος του και

άρα εξαρτάται από αυτόν, δεν μπορεί να είναι το μερικό αυτό ον, αλλά είναι απαραίτητη η ύπαρξη μιας αιτίας που να καλύπτει όλη τη φύση και ταυτόχρονα να είναι διαφορετική από αυτή και να περιέχει την αρχή του συνδέσμου. Η υπέρτατη αιτία της φύσης, που προϋποτίθεται και για το ανώτατο αγαθό, είναι ένα ον που με τη διάνοιά του και τη βούλησή του αποβαίνει ο δημιουργός της, δηλαδή ο θεός. Επομένως το αίτημα για την παραγωγή του ανώτατου αγαθού συμπίπτει με το αίτημα για την ύπαρξη του θεού ως ανώτατου αγαθού<sup>72</sup>. Τα τρία αιτήματα που θέτει ο Kant βρίσκουν και την ανάλογη θεμελίωση. Η αθανασία της ψυχής στην αναγκαία προϋπόθεση μιας διάρκειας, αντίστοιχης προς την ολοκληρωτική πλήρωση του ηθικού νόμου, η ελευθερία στην αναγκαία υπόθεση της ανεξαρτησίας από τον αισθητό κόσμο και η ύπαρξη του θεού στην αναγκαιότητα της προϋπόθεσης ενός νοητού κόσμου, που η πραγματοποίησή του είναι απαραίτητη για την επίτευξη του ανώτατου αγαθού από το οποίο όμως ο θεός διαχωρίζεται ως ανεξάρτητη φύση<sup>73</sup>.

Πριν εισέλθουμε στην κριτική που ασκεί ο Ελευθερόπουλος στην καντιανή ηθική, πρέπει να πούμε ότι η ηθική του πρόταση δεν αφίσταται από τη σχετική διαπίστωση του Marx ότι «ο άνθρωπος είναι υπέρτατο ον για τον άνθρωπο», δηλαδή στην κατηγορική επιταγή της ανατροπής όλων των σχέσεων που κάνουν τον άνθρωπο ένα ον ταπεινωμένο, υποδουλωμένο, εγκαταλειμμένο, περιφρονημένο...»<sup>74</sup>.

Κατά τον Ελευθερόπουλο ο Kant συμπεραίνει την ύπαρξη ενός a priori ηθικού νόμου που ρυθμίζει τη συμπεριφορά των ανθρώπων, από την καλή θέληση την οποία δείχνουν πάντοτε οι άνθρωποι. Αλλά το γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι αναφέρονται στο καλό και στο κακό οδηγεί στο συμπέρασμα ότι υπάρχουν νόμοι και ηθική συμπεριφορά και η καλή θέληση είναι ακριβώς η θέληση, η απαίτηση, να είναι ο τρόπος ενέργειας σύμφωνος με τους ιδιαίτερους νόμους, τα ήθη και τα έθιμα που ισχύουν τοπικά και χρονικά και όχι ως a priori ηθική αρχή. Εάν αποδεχθούμε τη θέληση του Kant ότι ο άνθρωπος ενεργεί με βάση την αυτοφιλία του, τότε ο πρακτικός νόμος τον οποίο θέτει για τη διαγωγή του δεν μπορεί, κατά τον Ελευθερόπουλο, να είναι a priori γιατί το ιδιαίτερο, το ατομικό συμφέρον αλλάζει και μια τέτοια θέση θα καθιστούσε αδύνατη τη συγκρότηση κοινωνίας. Αλλά και ο νόμος του καθήκοντος τον οποίο θέτει κρίνεται ως γενικός και όχι αναγκαίος εξ αυτού, όπως και η αθανασία της ψυχής και η ύπαρξη του θεού δεν υπάρχουν στην έννοια της ηθικότητας, αλλά θεωρούνται και αποτιμούνται ως κατασκευάσματα του Kant<sup>75</sup>. Ο Ελευθερόπουλος αδιαφορεί, όπως φαίνεται για τη διευκρίνιση στην οποία προβαίνει ο Kant, ότι τα ζητήματα της ηθικής αποτελούν αιτήματα, που καθίστανται όμως αναγκαία και αποχωρίζονται από τη γνώση, η οποία παραχωρεί τη θέση της στην πίστη. (Kant: «έπρεπε λοιπόν να καταργήσω τη γνώση για να κερδίσω τόπο για την πίστη»)<sup>76</sup>.

Ο Kant πρόβαλε πρώτος την ιδέα της αυτόνομης θέλησης και του καθήκοντος, αλλά, κατά τον Ελευθερόπουλο, δεν βρήκε την αρχή στην οποία αναφέρεται το καθήκον αυτό. Η αρχή της κατηγορικής προσταγής στηρίζεται στην εσφαλμένη βάση ότι πρέπει να είναι μόνον τύπος χωρίς περιεχόμενο, ενώ στην ουσία η προσταγή αυτή έχει ορισμένο ηθικό περιεχόμενο, όπως πιστοποιεί η ιδέα της δυνατής συμβίωσης των ανθρώπων πάνω στην οποία θεμελιώνεται. Τα «σφάλματα» του Kant θα εξαλείφονταν, κατά τον Ελευθερόπουλο, εάν είχε φτάσει στη

διατύπωση της δικής του αρχής («ο άνθρωπος να λάβη αξίαν ανθρώπου») και επάνω σ' αυτήν εφάρμοζε την ιδέα του καθήκοντος<sup>77</sup>.

Η έννοια του ηθικού νόμου, της ηθικότητας, της ύπαρξης του θεού και της ενδόμυχης τάσης του ανθρώπου για το καλό, τις οποίες προτείνει ο Kant, ερμηνεύονται από τον Ελευθερόπουλο ότι εξυπηρετούν τον ενδόμυχο πόθο του (όπως και στην περίπτωση Σωκράτη)<sup>78</sup> και ότι κατασκεύασε τα προβλήματα σύμφωνα με αυτόν. Μολονότι δέχεται το ύψος των ηθικών απόψεων του Kant οι οποίες απολήγουν στην κατηγορική προσταγή, οι απόψεις αυτές κρίνονται ως αστήρικτες και όχι ορθές, γιατί η ηθικότητα στον Kant στηρίζεται μεν στην ύπαρξη καλής θέλησης από όλους τους ανθρώπους, αλλά ουσιαστικά υπάρχει στο τέλος της κριτικής του θεωρητικού νου, όπου ο Kant τονίζει ότι ο άνθρωπος τείνει προς τη γνώση για να μάθει τι πρέπει να κάνει και θέλει να ξέρει τι πρέπει να κάνει για να ξέρει τι πρέπει να ελπίζει<sup>79</sup>. Έτσι η ηθική τελείωση παρουσιάζεται από τον Ελευθερόπουλο ως υποθήκη του Kant που γίνεται ο σκοπός της ζωής στους Γερμανούς φιλοσόφους μετά απ' αυτόν, χωρίς, βέβαια, να παραβλέπεται και η μικρότερη επίδρασή της στην αγγλική και τη γαλλική φιλοσοφική σκέψη<sup>80</sup>.

#### 4.

Η μεθοδολογία την οποία ακολούθησε ο Ελευθερόπουλος στις φιλοσοφικές του έρευνες δεν του επέτρεψε, πράγματι, να προβάλλει τις προόδους της φιλοσοφίας και να αφήσει να φανούν οι πηγές από τις οποίες αντλεί. Η ανίχνευση των «λαθών», στην οποία επιδόθηκε με ιδιαίτερο ζήλο, τον οδήγησε σε μία προκλητική και μερικές φορές τερατώδη άρνηση της μέχρι τότε φιλοσοφίας. Η καταπληκτική πρόοδος της επιστήμης που σημειώθηκε το 19ο αι. σήμαινε για τον Ελευθερόπουλο ότι και η φιλοσοφία πρέπει να υπαχθεί στη λογική της, συνενώνοντας τα πορίσματα των επιστημών σε γενικό λόγο και να αναμορφωθεί σε μία νέα φιλοσοφία ως αντίποδας εκείνης που τη διαπερνούσε μόνον ο στοχασμός. Έτσι, κάτω από το πρίσμα αυτό οι φιλοσοφικές θεωρίες αντιμετωπίζονται σαν ένα μάγμα όπου ο πυρήνας τους απορρίπτεται, ενώ επιλέγονται διάσπαρτα και δευτερεύοντα στοιχεία τα οποία αδυνατούν να μορφοποιηθούν και να ολοκληρωθούν σε έναν αυστηρό συστηματικό λόγο. Αλλά και η κριτική που ασκήθηκε στον ίδιο, τόσο η θετική όσο και η αρνητική υπερβάλλουν, αν και σε διαφορετικό βαθμό η καθεμία. Η ευμενής στάση απέναντι στο έργο του γίνεται υπερβολική μόνο στην περίπτωση των Ελλήνων υπερασπιστών του, ενώ η δυσμενής συνενώνει στην πολεμική της Έλληνες και Ευρωπαίους.

Η ενασχόληση του Ελευθερόπουλου με τα ζητήματα της ηθικής υπακούει στην αρχή και την ανάγκη της εγκατάλειψης μιας αντίληψης που ήθελε τη φιλοσοφία ως ένα καθαρό θεωρητικό λόγο, κοσμικό και απρόσιτο, που υπερέβαινε τα αισθητά, και την αντικατάστασή της με τη νέα όραση για ενδεχόμενη ή και άμεση εφαρμογή των φιλοσοφικών αναλύσεων στην υπάρχουσα πραγματικότητα, στην έρευνα και την εξέλιξη της οποίας οφείλουν την ύπαρξή της και οι ηθικές αντιλήψεις.

Ο γενικός ηθικός νόμος του Ελευθερόπουλου δεν αποβλέπει παρά στο να δώσει την ίδια αξία σε κάθε άνθρωπο. Η αξία άνθρωπος δεν είναι ολοκληρωμένη και δεν έχει ένα πλήρες περιεχόμενο το οποίο αξιώνει να προσκτήσει κάθε ανθρώπινη

ύπαρξη που εμποδίστηκε ιστορικά ή εμποδίζεται από αυτό. Κάτι τέτοιο θα προσυπέγραφε τη θεωρία για την αναλλοίωτη φύση του ανθρώπου, την οποία όμως έχει απορρίψει ο Ελευθερόπουλος. Η αξία είναι σχετική, εντάσσεται στα όρια του κοινωνικού σχηματισμού και εξαρτάται από το πολιτιστικό επίπεδο που αυτός έχει κατακτήσει. Οι διαβαθμίσεις και οι ανισότητες της αξίας αυτής που προκύπτουν από τις διαφορετικές υλικές και πνευματικές συνθήκες δεν μπορούν να προσδώσουν σ' αυτή το ίδιο βάρος ούτε ίδια ποιότητα σε κάθε ιστορική στιγμή. Αυτό θα συμβεί μόνον όταν συγκλίνουν τα επίπεδα ανάπτυξης όλων των χωρών, αλλά και πάλι η αξία άνθρωπος δεν θα ολοκληρωθεί ως ένα μόνιμο ηθικό status, αλλά θα υπόκειται στη συνεχή εξέλιξη και συμπλήρωση το περιεχομένου της.

Η αξία όμως αυτή πρέπει να διατηρείται πάντοτε και στον πνευματικό και στον υλικό κόσμο, και στο λόγο και στην πράξη. Η διατήρηση μιας ισορροπίας τόσο στο συναισθηματικό και διανοητικό πεδίο, όσο και στη σφαίρα της πράξης, χωρίς υπερβολές και ελλείψεις που μεγιστοποιούν ή ελαχιστοποιούν, πρέπει να χαρακτηρίζει κάθε άνθρωπο. Αυτό σημαίνει ότι η υποβάθμιση της αξίας άνθρωπος δεν συμβαίνει μόνο στις ενέργειες και τις πράξεις, που ως άμεσα γεγονότα έχουν άμεση επίπτωση, αλλά στις ιδέες και τα συναισθήματα τα οποία συλλαμβάνουν και αποτιμούν αυτή την αξία και τη μεταφράζουν σε αντίστοιχες στάσεις που βρίσκουν την υλοποίησή τους στα γεγονότα. Η ηθική αξίωση «ο άνθρωπος νά έχη αξίαν ανθρώπου» δεν σημαίνει μόνον ότι οι συνάνθρωποί μας πρέπει να αντιμετωπίζονται όπως θα θέλαμε να αντιμετωπίζεται ο εαυτός μας, αλλά και ότι κάθε άνθρωπος πρέπει να έχει φτάσει στη συνειδητοποίηση της αξίας του ως ανθρώπινου όντος, η οποία αποβαίνει ο ρυθμιστής των πράξεών του. Η συνειδητοποίηση αυτή παραπέμπει στη γνώση, η οποία προϋποθέτει την αίσθηση. Η αίσθηση παρέχει το υλικό στη γνώση και αυτή με τη σειρά της οδηγεί στην ηθική πρόταση και την πρέπουσα στάση για τον καθένα. Η ηθική προσταγή δεν βρίσκει άμεση και γενική εφαρμογή, γι' αυτό συνιστά ένα ηθικό ιδεώδες προς το οποίο οφείλουν να τείνουν τα άτομα. Η πορεία αίσθηση - γνώση και ηθικό ιδεώδες αποκαλύπτει και επιβεβαιώνει ότι το τελευταίο είναι δημιούργημα και κατάληξη της πνευματικής εξέλιξης του ανθρώπου, ενισχύεται από μία ιστορικά συσσωρευμένη εμπειρία και έκανε την εμφάνισή του ως αίτημα από τη στιγμή της οριστικής διαφοροποίησης του ανθρώπου από τον υπόλοιπο κόσμο. Η απόρριψη της αργιολογίας ύπαρξης του ηθικού νόμου και το συνακόλουθα εμπειρικό του μέγεθος πιστοποιούνται και από την ισχύ του και από τη διαφορετικότητά του, που εντοπίζονται μέσα στα υπάρχοντα κάθε φορά υλικά και πνευματικά όρια.

Η αξία άνθρωπος δεν καθαγιάζεται από το θρησκευτικό προστατευτισμό, γιατί ο διαχωρισμός της ηθικής από τη θρησκεία είναι εμπειρικά δεδομένος, παρά την καταξίωση και την αναβάθμιση ορισμένων ηθικών αξιώσεων και προτύπων, όταν προσλαμβάνουν θρησκευτικό χαρακτήρα ή προβάλλονται μέσα από εκκλησιαστικούς μηχανισμούς. Η ηθική στάση και η ηθική συμπεριφορά, το ηθικό ιδεώδες του Ελευθερόπουλου, είναι αποτέλεσμα της ελευθερίας την οποία κατακτούν σταδιακά οι άνθρωποι και της ελεύθερης συνείδησης στην οποία φτάνουν, ενώ η θρησκευτική ηθική δεν επιβεβαιώνεται από μία πραγματική κατάκτηση και συνειδητοποίηση των ηθικών στόχων που προβάλλει, και σημαίνει την εξάρτηση της ηθικής στάσης

των ανθρώπων από τα δικά της κελεύσματα, τα οποία συνήθως γίνονται αποδεκτά χωρίς να ελέγχονται ή να κατανοούνται.

Ο ηθικός κώδικας, που ρυθμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά εμποδίζοντας το άτομο από κάθε σκέψη και πράξη που το υποβαθμίζει, δεν ολοκληρώνεται ούτε στον ατομικό κόσμο, ούτε στις διαπροσωπικές σχέσεις. Η ολοκλήρωσή του γίνεται αίτημα, που απαιτεί τη συγκρότηση της ηθικής πολιτείας, το ηθικό ύψος της οποίας εξαρτάται από το ηθικό επίπεδο των μελών της και τη συνέπεια που δείχνουν στην αντίστοιχη πράξη. Όσο η αρχή «ο άνθρωπος να λάβη αξίαν ανθρώπου» προσεγγίζεται περισσότερο, τόσο η ηθική πολιτεία ολοκληρώνεται μέσα από την εφαρμογή ενός δικαίου, που υλοποιεί νομικά το παράγγελμά της. Η ηθική πολιτεία δεν ταυτίζεται, ούτε έχει σχέση με κάποια πολιτεία της τελειότητας ή της γενικής ευτυχίας, αλλά υπακούει στην αντίληψη ότι η συνεχής εξέλιξη σημαίνει και αυξανόμενη πρόοδος. Ο ηθικός νόμος του Ελευθερόπουλου ως εξελικτικός και εμπειρικός διαφέρει από την κατηγορική προσταγή του Kant που είναι αντικειμενική ως προς το μέγεθος της ισχύος της, αλλά που αρνείται κάθε οφειλή στην εμπειρία και θεωρείται μία προεμπειρική (a priori) και καθαρή αρχή που ολοκληρώνεται όχι σ' αυτόν τον κόσμο, αλλά στον αιώνιο δίνοντας έτσι μία υπερχρονικότητα στην ύπαρξή της η οποία δικαιώνει και την αθανασία της ψυχής και την ύπαρξη του θεού, έστω και ως αναγκαία ηθική αιτήματα. Αντίθετα, η ηθική πρόταση του Ελευθερόπουλου ισχύει αποκλειστικά γι' αυτόν τον κόσμο και είναι δυναμική, γιατί η εφαρμογή της εξαρτάται από το ηθικό ύψος των ατόμων και το περιεχόμενό της αναβαθμίζεται με την εξέλιξη και την προσκτώμενη διαρκώς νέα εμπειρία.

Η ηθική του Ελευθερόπουλου χωρίς να γίνεται ένα θεωρητικό αίτημα που διεκδικεί παγκοσμιότητα φροντίζει μέσα στους υπάρχοντες κάθε φορά κοινωνικούς σχηματισμούς να προωθεί την ισότητα των ανθρώπων. Ο ηθικός άνθρωπος είναι συγκεκριμένος και δεν αποτελεί οραματικό ή προσχεδιασμένο τύπο στον οποίο πρέπει να τείνει ο καθένας. Η συνειδητοποίηση και το περιεχόμενο της αξίας του οριοθετούνται πάντοτε από τις κοινωνικές συντεταγμένες η συνεχής εξέλιξη και η αλλαγή των οποίων ανανεώνει και μεταβάλλει και το νόμο της αξίας «ο άνθρωπος να λάβη (να έχη) αξίαν ανθρώπου».

#### ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Α. Ελευθερόπουλος, *Ατσαλένια θέληση (Ιστορία σαν μυθιστόρημα του πολιτισμού στην Ελλάδα μας)*, Αθήναι 1957, σ. 42.
2. Στο ίδιο, σ. 52.
3. Ό.π., σ.50
4. Δ. Γληνός, *Ο Ελευθερόπουλος και η φιλοσοφία του* (1911), Άπαντα, τ. Β (1910 - 1914), εκδ. φροντίδα, εισαγωγή, σημειώσεις Φίλιππος Ηλιού, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1983, σ. 56.
5. Αρχιμ. Σωφρόνιος (Σταμούλης), *Αντάμυνα (Η άθεος Φιλοσοφία του Αβραάμ Ελευθερόπουλου)*, Κων/πολις 9-11-1911, σ. 6.
6. Α. Ελευθερόπουλος, ό.π. σ. 33.
7. Βλ. Π. Κανελλόπουλος, «Ο Ελευθερόπουλος και η κοινωνιολογία του», *Αρχείον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* 2: 2 (1930), σ. 480.
8. Βλ. Α. Ελευθερόπουλος, ό.π. σσ. 54 - 55.
9. W. Andrae, *Platons, Straatsschriften, Einleitung*, 2. Teil, 6.5 = Π. Κανελλόπουλος, ό.π. σ. 483.
10. Π. Κανελλόπουλος, ό.π. σ. 520.
11. Δ. Γληνός, ό.π.



12. G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism (1908)*, Selected Philosophical Works, τ. III, Progress Publishers, Moscow 1976, σσ. 164 - 166. (Ο Ελευθερόπουλος στην ελληνική έκδοση του *Wirtschaft und Philosophie* έχει απαλείψει το εδάφιο για την «ελληνική θεωρία» και σημειώνει στον πρόλογο ότι πολλοί «ενόμισαν ότι εφαρμόζω την υλιστική άποψιν της ιστορίας επί της φιλοσοφίας. Η αλήθεια όμως είναι ότι ευρισκόμενη μεν κατ' αρχάς και εγώ, νέος επιστήμων, υπό την επήρεια της απόψεως αυτής της εξέλιξεως, αλλ' απηλλασσόμενη συγγραφέων ήδη το σύγγραμμά μου δια της πραγματικότητας κατ' ανάγκην από την θεωρίαν αυτήν, ευρίσκων και άλλους παράγοντας, άλλας αιτίας των γεγονότων». Βλ. *Οικονομία και φιλοσοφία* Θεσ/νίκη 1931, σ. IV).
13. J. Beloch, στο "Zeitschrift für Sozialwissenschaft", II Jahrgang, Berlin 1899, σ. 227 = Π. Κανελλόπουλος, *ό.π.* σ. 483.
14. Βλ. *Επιθεώρησις κοινωνικών και νομικών επιστημών*, I:2 (1908).
15. P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, I, Leipzig 1922, σ. 305 = Π. Κανελλόπουλος, *ό.π.*, σσ. 480 - 481.
16. Α. Ελευθερόπουλος, *Εισαγωγή εις την επιστημονικήν φιλοσοφίαν*, εκδ. Παπαζήση Αθήναι 1952, (1905), σσ. 127 και 130. (Για τις πρώτες εκδόσεις των έργων του Ελευθερόπουλου στη γερμανική γλώσσα βλ. την εργασία μου «Ο οικονομικός παράγοντας στη φιλοσοφία του Α. Ελευθερόπουλου», *Ο Πολίτης* 92 - 93 (1988), σσ. 96 - 101).
17. Η πραγματεία αυτή είχε βραβευθεί στο φιλοσοφικό διαγωνισμό του πανεπιστημίου της Λειψίας το 1894. (Βλ. σχετ. Α. Ελευθερόπουλος, *Ατσαλένια θέληση*, σσ. 32 - 33).
18. Στο ίδιο, σσ. 34 - 35.
19. Abr. Eleutheropoulos, *Friedrich Carl Casimir von Creuz's Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1895.
20. Abr. Eleutheropoulos, *Über das Verhältnis zwischen Platons u. Kants Erkenntnistheorie*, Zurich Uster, 1896.
21. Α. Ελευθερόπουλος, *Ατσαλένια θέληση*, σ. 40.
22. Α. Ελευθερόπουλος, *Εισαγωγή εις την επιστημονικήν φιλοσοφίαν*, σσ. 109 - 110.
23. Στο ίδιο, σσ. 5 - 6.
24. Α. Ελευθερόπουλος, *Φιλοσοφία, γενική άποψις του κόσμου η κοσμοθεωρία*, εκδ. Παπαζήση, Αθήναι 1950 (1910), σσ. 79 - 80 και 82.
25. Στο ίδιο, σσ. 66 - 67.
26. *Ό.π.*, σσ. 139 - 141
27. *Ό.π.*, σσ. 83 - 85
28. *Ό.π.*, σσ. 106 - 111
29. *Ό.π.*, σσ. 106 - 107
30. *Ό.π.* σσ. 67 - 68
31. *Ό.π.* σσ. 146 - 148
32. *Ό.π.*, σσ. 59 - 60
33. *Ό.π.*, σσ. 132 - 134
34. Α. Ελευθερόπουλος, «Υπάρχει ηθική εξέλιξις και εις τι συνίσταται», *Αρχείον οικονομικών και κοινωνικών επιστημών (ΑΟΚΕ)* 35:2 (1955), σ. 96.
35. Στο ίδιο, σσ. 91 - 92.
36. *Ό.π.*, σσ. 96 - 97
37. Α. Ελευθερόπουλος, *Ο κοινωνικός βίος των ανθρώπων (αρχή, εξέλιξις και φύσις αυτού)*, Θεσ/νίκη 1930 (1904), σσ. 129 - 130.
38. Στο ίδιο, σσ. 226 - 228.
39. Α. Ελευθερόπουλος, *Φιλοσοφία, γενική άποψις του κόσμου ή κοσμοθεωρία*, σσ. 62 - 63.
40. Α. Ελευθερόπουλος, «Κοινωνικάί τάξεις και κοινωνικά κόμματα» *(ΑΟΚΕ)* 1:1 (1921), σ. 13.
41. Στο ίδιο, σσ. 14 - 15.
42. Α. Ελευθερόπουλος, «Κοινωνία και πολιτεία (κράτος)», *ΑΟΚΕ* 1:2-4 (1921), σ. 124.
43. Α. Ελευθερόπουλος, «Ο θετικισμός εν τη φιλοσοφία. Η κοινωνιολογία και η κοινωνία», *ΑΟΚΕ* 4:2 (1924), σσ. 154 - 156.
44. Π. Κανελλόπουλος, *ό.π.* σσ. 509 - 510.
45. Δ. Γληνός, *ό.π.*, τ. β', σσ. 62 64.
46. Α. Ελευθερόπουλος, *Θρησκεία, θεός, ηθικότης και οι άνθρωποι (κατά την κοινήν ανθρωπίνην συνείδησιν)*, εκδ. Παπαζήση, Αθήναι 1953 σσ. 72 - 74.
47. Στο ίδιο, σσ. 79 - 80.
48. *Ό.π.*, 82 - 85.
49. *Ό.π.*, σσ. 74 - 76.
50. Βλ. Ν. Γαλανός, «Οι εν Ελλάδι άπιστοι», *Ανάπλασις ΚΕ'*: 225 (1912), σ. 426 = Δ. Γληνός, *Άπαντα τ. β'* σ. 520.
51. Βλ. Ν. Γαλανός, «Η λογική των», εφ. *Σκριπ*, αρ. 17044 (13.9.1911), σ.Ι = Δ. Γληνός, *Άπαντα, τ. β'*, σσ. 520 - 521.
52. Β. Αρχιμ. Σωφρόνιος Σταμούλης, «Η περί ηθικής και δικαίου διδασκαλία Α. Ελευθερόπουλου», *Εκκλησια-*

- στική αλήθεια Λ, σ. 77 κ.ε σε έξι συνέχειες = Δ. Γληνός, *Άπαντα*, τ. Β, σ. 521. Βλ. και το «Ανακοινωθέν του Οικουμενικού Πατριαρχείου» (σχόλιο), *Εκκλησιαστική αλήθεια*, ΛΑ, σ. 260 = Δ. Γληνός, *Άπαντα*, τ. Β, σ. 521.
53. P. Barth, *ό.π.*, σσ. 305 και 693 = Π. Κανελλόπουλος *ό.π.* σσ. 480 - 481.
54. Βλ. εφ. *Αθήναι*, αρ. 3255 (13 Σεπ. 1911), σ. 2 = Δ. Γληνός, *Άπαντα* τ. Β, σ. 522.
55. Αρχ. Σωφρόνιος Σταμούλης, *Αντάμυνα. (Η άθεος φιλοσοφία του Αβραάμ Ελευθερόπουλου)* σσ. 2 και 6.
56. Α. Ελευθερόπουλος, *Ο κοινωνικός βίος των ανθρώπων*, σ. 88.
57. *Στο ίδιο*, σσ. 126 - 127
58. *Ό.π.* σσ. 192 - 193
59. Α. Ελευθερόπουλος, *Φιλοσοφία, γενική άποψις του κόσμου ή κοσμοθεωρία*, σσ. 96 - 98.
60. Α. Ελευθερόπουλος, *Ο κοινωνικός βίος των ανθρώπων*, σσ. 226 - 228.
61. Α. Ελευθερόπουλος, *Φιλοσοφία, γενική άποψις του κόσμου ή κοσμοθεωρία*, σσ. 93 - 94.
62. *Στο ίδιο*, σ. 96.
63. Α. Ελευθερόπουλος, *Γενική κοινωνιολογία*, εκδ. Παπαζήση, Αθήναι 1950, σσ. 100 - 101.
64. Α. Ελευθερόπουλος, «Υπάρχει ηθική εξέλιξις και εις τι συνίσταται», *ό.π.* σσ. 96 - 97, και *Ατσαλένια Θέληση*, σ. 88, όπου δηλώνει ότι είναι «σοσιαλιστής ιδεολόγος», ότι τίθεται «πρακτικά για μία σοσιαλιστική κοινωνία», σ. 95 και καταλήγει γράφοντας: «Γέννηκα όμως με όλα τα αισθήματά μου ανθρωπιστής σοσιαλιστής, και η φιλοσοφία μου έπειτα κατάπεισε και το πνεύμα μου πως ανθρωπιστική σοσιαλιστική κοινωνία είναι το ιδεώδες, που σ' αυτό τείνει η ανθρώπινη εξέλιξη», σ. 99.
65. Α. Ελευθερόπουλος, *Οικονομία και φιλοσοφία*, σσ. 230 - 231 και 241.
66. E. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft (1788)*, Werke, τ. V (1913) σ. 30.
67. *Στο ίδιο*, σσ. 19 - 21.
68. *Ό.π.* σσ. 30 - 31.
69. *Ό.π.*, σσ. 30 - 34.
70. *Ό.π.*, σ. 21.
71. *Ό.π.*, σσ. 29 - 30.
72. *Ό.π.*, σσ. 124 - 126.
73. *Ό.π.*, σ. 132.
74. K. Marx, *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844)*, MEW, τ. 1, 6.385.
75. Α. Ελευθερόπουλος, *Εισαγωγή εις την επιστημονικήν φιλοσοφίαν*, σσ. 5 - 6.
76. E. Kant, Vorrede zur zweiten Auflage (1787) της *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, τ. 3, σσ. 18 - 19 (XXX).
77. Α. Ελευθερόπουλος, *Φιλοσοφία, γενική άποψις του κόσμου ή κοσμοθεωρία* σσ. 74 - 75.
78. Ο Ελευθερόπουλος αποκαλεί τον Kant «Σωκράτην των γερμανορωμαϊκών εθνών» (βλ. *Οικονομία και φιλοσοφία*, σ. 219).
79. Α. Ελευθερόπουλος *Οικονομία και φιλοσοφία*, σσ. 219 - 224 και *Εισαγωγή εις την επιστημονικήν φιλοσοφίαν*, σσ. 52 - 54.
80. Α. Ελευθερόπουλος, *Οικονομία και φιλοσοφία*, σσ. 239 - 240.

ΓΡΗΓΟΡΗΣ ΚΑΡΑΦΥΛΛΗΣ  
ΥΠΟΨ. ΔΙΔΑΚΤΩΡ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ