

ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΤΗΣ 24^{ΗΣ} ΜΑΪΟΥ 2005

ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΝΕΛΛΟΠΟΥΛΟΣ — ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΤΣΑΤΣΟΣ
ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ

ΟΜΙΛΙΑ ΤΟΥ ΑΝΤΕΠΙΣΤΕΛΛΟΝΤΟΣ ΜΕΛΟΥΣ κ. ΜΑΡΙΑΝΟΥ Δ. ΚΑΡΑΣΗ

I. Εισαγωγή

Με δέος ανέρχομαι στο βήμα για να αποτολμήσω κάποιες σκέψεις συγκριτικές του έργου δύο κορυφαίων εκπροσώπων του νεοελληνικού πνεύματος του Παναγιώτη Κανελλόπουλου και του Κωνσταντίνου Τσάτσου. Τò ότι στην συγκριτική μας θεώρηση δεν περιλαμβάνεται και ο ἕτερος τῆς ἐνδοξῆς τριανδρίας, ὁ Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, ὀφείλεται στοῦ ὅτι, στα πλαίσια τοῦ χρόνου ποῦ διαθέτουμε, τοῦτο εἶναι ἀνεφικτό. Ἦδη τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Κανελλόπουλου καὶ τοῦ Τσάτσου εἶναι ἐκτενέστατο, πολυδιάστατο καὶ δυσεπώπτετο: φιλοσοφία, ἐπιστήμη, τέχνη, ὄρησκεία, πολιτικὸς στοχασμὸς, παιδεία, κίνηση ἰδεῶν.

Τὸ ἐρώτημα εἶναι, ἂν παρὰ τὸ τεράστιο πλάτος του, τὸ ἔργο τόσο τοῦ ἐνὸς ὅσο καὶ τοῦ ἄλλου ἔχει μίαν ὀργανικὴν ἐνότητα, ὅπου τὸ κάθε μέρος στηρίζει τὸ ἄλλο, ἀλλὰ καὶ στηρίζεται ἀπὸ αὐτό· ἂν ὑπάρχει μίαν ἐνιαία σύλληψη, ποῦ διέπει τὸ σύνολο τῶν ἐργασιῶν καὶ ἀποτελεῖ τὸ ὑπόβαθρό τους. Διότι μόνον μέσα ἀπὸ μίαν τέτοια ἐνότητα μπορεῖ μὲ ἐνάργεια νὰ ἐμφανισθεῖ μίαν συγκριτικὴ εἰκόνα.

II. Φιλοσοφικὴ ἀφετηρία

A. Χαϊδελβέργη. «Ὁ χρυσὸς κρίκος».

Οἱ θεωρητικὲς βάσεις τοῦ ἔργου τῶν δύο διανοητῶν τέθηκαν κατὰ τὰ ἔτη τῶν μεταπτυχιακῶν τους σπουδῶν στὴν Χαϊδελβέργη τῆς Γερμανίας, ὅπου

πάντως δὲν συναντήθηκαν. Ὁ Κανελλόπουλος, ἂν καὶ κάπως νεώτερος, εἶχε προηγηθεῖ τὸ 1923 εἶχε ἀναγορευθεῖ ἐκεῖ διδάκτωρ τοῦ Δικαίου, καὶ ἀμέσως μετὰ ἐπέστρεψε στὴν Ἑλλάδα. Ὁ Τσάτσος πῆγε στὴν Χαϊδελβέργη τὸ 1924 καὶ ἔμεινε ἕως τὸ 1928, ὅποτε καὶ ἐπέστρεψε στὴν Ἑλλάδα, γιὰ νὰ ἀναγορευθεῖ τὸ ἐπόμενο ἔτος διδάκτωρ στὴν Νομικὴ Σχολὴ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ὡστόσο, ἂν καὶ δὲν θρέθησαν στὴν Χαϊδελβέργη μαζί, ἡ πόλη αὐτὴ ἔγινε —κατὰ τὴν ὡραία ἐκφράση τοῦ Κανελλόπουλου— ὁ “χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ τοῦς δεσμοῦ”¹. Τὸν Τσάτσο γνώρισε ὁ Κανελλόπουλος στὴν Ἀθήνα ἀργότερα, ὅπου τὸν ἔφερε σὲ ἐπαφὴ ὁ Θεοδωρακόπουλος, πού εἶχε φθάσει στὴν Χαϊδελβέργη τὸ 1922 καὶ ἔμεινε ἐκεῖ ἕως τὸ 1928. Ἀπὸ τότε συμβάδισαν πνευματικὰ καὶ οἱ τρεῖς· οἱ Κανελλόπουλος καὶ Τσάτσος, ἀπὸ ἓνα σημεῖο καὶ ὕστερα, καὶ στὸν πολιτικὸ στίβο. Τὸ 1929, μὲ πρωτοβουλία τοῦ Θεοδωρακόπουλου, ἐκδίδουν τὸ ρηξικέλευθο γιὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη περιοδικὸ “Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν”, τὸ ὁποῖο ὑπῆρξε ὄργανο ἀναγεννητικῆς διακονίας στὴν Ἑλλάδα. Εἶναι δύσκολο —λέγει ὁ Κωνσταντῖνος Δεσποτόπουλος— νὰ φαντασθοῦμε ποιὰ θὰ ἦταν σήμερα ἡ κατάστασις τῆς φιλοσοφίας στὴν Ἑλλάδα χωρὶς τὴν ἀποφασιστικὴν συμβολὴν τοῦ περιοδικοῦ αὐτοῦ πού φώτισε προβλήματα καὶ πρόσφερε στοὺς νέους ἓνα σταθερὸ ἔδαφος καὶ μέτρα πνευματικῆς αὐτοπειθαρχίας². Τὸ περιοδικὸ ἔπαυσε νὰ ἐκδίδεται μὲ τὴν ξένη κατοχὴ τὸ 1941, ἀλλὰ εἶχε ἤδη στὰ 11 χρόνια κυκλοφορίας του ἐκπληρώσει τὴν ἀποστολὴν του. Μὲ τὸν κύκλο πού δημιούργησε γύρω του καὶ μὲ τὴν ἀκαδημαϊκὴ καὶ συγγραφικὴ δραστηριότητα τῶν μελῶν του ἔφερε στὴν Ἑλλάδα κάτι ἀπὸ τὴν πνευματικὴν ἀτμόσφαιρα τῆς λεγόμενης τρίτης μεγάλης ἐποχῆς τῆς Χαϊδελβέργης³.

1. Κανελλόπουλος, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος τοῦ πνευματικοῦ δεσμοῦ μας. Αἰφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο, ἐκδ. Ἀντ. Ν. Σάκκουλα, 1980, σ. 1-160.

2. Κ. Δεσποτόπουλος, Ἰωάννης Θεοδωρακόπουλος, εἰς “Ἀναφορὰ στὸν Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλο” (Τετράδια “Εὐδύνης”, 18), 1983, σ. 74· ὁ ἴδιος, Φῆμη ἀπόντων, ἐκδ. Καστανιώτη, 1995, σ. 58 (“τὸ Ἀρχεῖον... ἔχει σήμερα μνημειακὴ βαρύτητα γιὰ τὴν Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλοσοφίας”).

3. Πρὸβλ. Α. Κελεσιδοῦ, Συνομιλώντας μὲ τὸν Π. Κανελλόπουλο τοῦ Ἀρχείου Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν, “Φιλοσοφία” 17-18 (1987-1988) σ. 456 ἐέ.

Β. Ἰδεοκρατία, ἢ ὑπαρξισμός;

Κατὰ τὴν ἐποχὴ ἐκείνη (δεκαετία τοῦ 1920 καὶ μετέπειτα) δύο ἦσαν οἱ τάσεις ποῦ ἐπικρατοῦσαν στὸ φιλοσοφικὸ στερέωμα τοῦ ἱστορικοῦ Πανεπιστημίου⁴: ὁ νεοκαντιανισμός, ποῦ ἐκπροσωπεῖτο ἀπὸ τὸν Rickert, καὶ ὁ νεόκοπος ὑπαρξισμός ποῦ εἶχε εἰσαχθεῖ καὶ ὑποστηριζόταν ἀπὸ τὸν Jaspers. Οἱ δύο τάσεις ἦταν ἀντίθετες μεταξύ τους. Ὁ νεοκαντιανισμός ἐκινεῖτο στὰ πλαίσια τῆς παραδοσιακῆς εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας (Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel), ποῦ δίνει προτεραιότητα στὴν γενικὰ καὶ ἀφῆρημένα νοούμενη “οὐσία” (essentia), ἐνῶ ὁ ὑπαρξισμός ἐπιχειροῦσε νὰ θεμελιώσῃ μίαν νέα φιλοσοφία, ποῦ ἔργο τῆς εἶναι νὰ διαφωτίσῃ τὴν συγκεκριμένη καὶ προσωπικὰ προσδιορισμένη ἀνθρώπινη “ὑπαρξή” (existentia). Ἡ καθεμιά ἀπὸ τὶς τάσεις εἶχε τοὺς δικούς της ὁπαδούς καὶ τὸν δικό της κύκλο. Ὁ κύκλος τοῦ Rickert ἦταν στενός καὶ ὁμοιογενής: σὲ αὐτὸν ἀνήκαν σπουδαῖοι ἄνδρες, ὅπως ὁ ἱστορικός τῆς φιλοσοφίας Ernst Hoffmann, ὁ Franz Böhm, ὁ August Faust. Ὅσοι ἔγιναν δεκτοὶ στὸν κύκλο αὐτὸν ἀσπασθήκαν τὴν ἀδιάλλακτη ἀντίθεση πρὸς τὸν Jaspers καὶ τὸν ὑπαρξισμὸ ἀλλὰ καὶ πρὸς τὶς συγγενεῖς μὲ αὐτὸν τάσεις, τὸν ψυχολογισμὸ, τὸν βιολογισμὸ καὶ τὴν “φιλοσοφία τῆς ζωῆς”, τὴν φαινομενολογία καὶ τὸν ἱστορισμὸ. Τὸν ἄλλο κύκλο, ποῦ ἦταν πολὺ μεγαλύτερος καὶ διόλου κλειστός, ἀπάρτιζαν πνεύματα ἀνοιχτά, ποῦ ἀπέφευγαν τὰ κλειστὰ συστήματα καὶ εἶχαν ποικίλες πνευματικὲς κατευθύνσεις. Στὸν κύκλο αὐτὸν ἀνήκαν, ἐκτὸς τοῦ Jaspers, οἱ Alfred Weber (ἀδελφὸς τοῦ Max Weber, ποῦ εἶχε πεθάνει τὸ 1920), μαθητὲς τοῦ Stefan George καὶ ἰδίως ὁ Gundolf, ὁ Arthur Salz, ὁ Edgar Salin κ.ἄ. Ἡ ἀπόσταση ποῦ χώριζε τοὺς ὁπαδούς τῶν δύο τάσεων ἦταν μεγάλη: ἓνα πνευματικὸ χάος. Τὸ χάσμα αὐτὸ —λέγει ὁ Κανελλόπουλος⁵— τὸ γεφύρωνε ὅσο ζοῦσε, ὡς τὸ 1920, ὁ Max Weber. Μόνον αὐτὸς εἶχε κατορθώσῃ νὰ συνδυάσῃ μέσα του καὶ τὶς δύο τάσεις. Ὡς ἐπιστημολόγος βρέθηκε πολὺ κοντὰ στὸν Rickert καὶ ὠφελήθηκε ἀπὸ αὐτόν. Ὡς κοινωνιολόγος, ὡς φιλόσοφος ποῦ ἐρεῦνησε οὐσιαστικὰ ἀνθρώπινα προβλήματα, “ἀνήκει”, ὅπως εἶπε ὁ Raymond Aron, “στὴν κατεύθυνση τοῦ ὑπαρξισμοῦ”, καὶ ὁ Jaspers τὸν θεωροῦσε δάσκαλό του. Ἀλλὰ ἡ σύνδεση αὐτὴ

4. Βλ. Κανελλόπουλου, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, ἔπ.· ἐπίσης Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλου, Ἀγαπημένη μου Χαϊδελβέργη, 1980.

5. Ὁ.π., σ. 53.

δὲν μπορούσε νὰ σημειωθεῖ παρὰ μόνο στὸ πνεῦμα τοῦ Max Weber. Τὰ δύο φιλοσοφικὰ ρεύματα ἀκολούθησαν ἀπόλυτα ἀντίθετες κατευθύνσεις.

Ὁ Rickert⁶ μένει ἀμετακίνητος στὴν βασικὴ του θέση ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι “ἐπιστήμη”, ὅτι τὸ φιλοσοφεῖν εἶναι ἔργο τοῦ θεωρητικοῦ ἀνθρώπου, διότι μόνον αὐτὸς μπορεῖ νὰ σχηματίσει, μὲ τὴν λογικὴ σκέψη του, ἔννοιες ποὺ νὰ δίνουν καθολικὴ ἔρμηνεῖα τοῦ κόσμου, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὶς ἐποπτεῖες, τὰ βουλήματα, τὰ αἰσθήματα καὶ ἐν γένει τὴν ὑπαρξή του μένει πάντα περιορισμένος στὸν δικό του μερικὸ κόσμο. Ξεκινώντας ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ καὶ στηριζόμενος στὴν γενικὴ γνωσιολογία τοῦ Kant, συγκρότησε ἕνα δικό του σύστημα γνωσιολογίας καὶ ἕνα σύστημα ἀξιών. Μὲ τὴν γνωσιολογία του διέκρινε τὰ ἀντικείμενα τῆς γνώσεως σὲ ἐκεῖνα ποὺ συλλαμβάνονται “γενικευτικὰ” (ὡς Φύση, ποὺ διέπεται ἀπὸ σύστημα κανόνων) καὶ σὲ ἐκεῖνα ποὺ συλλαμβάνονται “ἰδεογραφικὰ”, ἔξατομικευτικὰ (ὡς ἱστορία)· τὰ πρῶτα ἀποτελοῦν ἀντικείμενο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, τὰ δεύτερα ἀντικείμενο τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν. Μὲ τὴν ἀξιολογία του θεμελιώνει τὴν γνώση στὴν ἔννοια τοῦ δέοντος καὶ ἀνοίγει ἔτσι τὸν δρόμο πρὸς τὴν πρακτικὴ φιλοσοφία, ἡ ὁποία (ὅπως δίδαξε ὁ Kant) ἔχει τὰ πρωτεῖα μέσα στὸ σύνολο τῶν προβλημάτων τῆς φιλοσοφίας. Τὴν ἔννοια τῆς ἀξίας ἐπεξέτεινε ὁ Rickert καὶ στὶς καθαρὰ λογικὲς καὶ θεωρητικὲς ἐνέργειες, ἔτσι ὥστε ἐν τέλει κάθε σφαῖρα τῆς ἀνθρώπινης δραστηριότητος νὰ ἀντιστοιχεῖ σὲ μίαν “αὐτόνομη ἀξία”· ἡ σφαῖρα τῆς λογικῆς νὰ ἀντιστοιχεῖ στὴν ἀξία τῆς ἀλήθειας, ἡ σφαῖρα τῆς ἠθικῆς στὴν ἀξία τοῦ ἀγαθοῦ, ἡ σφαῖρα τῆς αἰσθητικῆς στὴν ἀξία τοῦ ωραίου, καὶ ὁ τομέας τῆς θρησκείας στὴν ἀξία τοῦ καθαγιασμοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Ὁ Jaspers, ἀπὸ τὸ ἄλλο μέρος, δημιούργησε μίαν καινούργια ἀτμόσφαιρα φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ⁷. Δὲν συγκρότησε “σύστημα” φιλοσοφίας. Ἐφιλοσόφησε ἔξω ἀπὸ κάθε σύστημα. Γι’ αὐτὸν φιλοσοφία δὲν εἶναι ἡ ἐπιστήμη, ἡ ἀντικειμενικὴ γνώση, ἀλλὰ ἡ συνείδηση τοῦ “ὑπάρχειν μέσα στὸν κόσμο”. Ὁ Jaspers ἀφήνει ἄδικτη τὴν “Κριτικὴ τοῦ καθαρῶς λόγου” τοῦ Kant, ἀλλὰ θεωρεῖ ἀνεπαρκῆ τὴν φιλοσοφία ποὺ περιορίζει τὸ βλέμμα τῆς στὴν “διάνοια” καὶ τὸν “νοῦ”, στὸν ἄνθρωπο ὡς ἀπλὸ —καὶ μάλιστα ἀφήρημένο— φορέα γνωστικῶν ἱκανοτήτων.

6. Βλ. καὶ Θεοδωρακόπουλο, ὁ.π., σ. 73-126.

7. Βλ. καὶ Θεοδωρακόπουλο, ὁ.π., σ. 127-188· τοῦ ἰδίου, Τὰ σύγχρονα φιλοσοφικὰ ρεύματα, 1980, σ. 36 ἐξ., 45 ἐξ.: Α. Κελεσιδοῦ, Φιλοσοφικὰ ρεύματα τῆς ἐποχῆς μας, ἐκδ. Γρηγόρη, 1990, σ. 81 ἐξ.: Ι. Μποχένσκι, Ἱστορία τῆς σύγχρονης εὐρωπαϊκῆς φιλοσοφίας (20ὸς αἰώνας), μετάφρ. Χρ. Μαλεβίτση, ἐκδ. Δωδώνη, 1975, σ. 220-237.

Τὸ κύριο ἐρώτημα τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι πῶς λειτουργεῖ ὁ νοῦς μας, ποιὰ εἶναι ἡ σχέση τοῦ ἀπρόσωπου συνειδήτος μετὰ τὸν κόσμον τῶν φαινομένων ἢ ποιὸ εἶναι τὸ ἀπόλυτον “δέον”, ἀλλὰ ποιὸ νόημα ἔχει ἡ συγκεκριμένη καὶ προσωπικὰ προσδιορισμένη “ὑπαρξή” μας καὶ ἕως ποιὸ σημεῖο τοῦ ἀπέραντου βάρους καὶ σκοτόους τῆς μορφεῖς νὰ ρίξει κάποιον φῶς ἢ νόησή μας. “Ἵπαρξή” (Existenz) δὲν εἶναι ἡ φυσικὴ μου ὑπόσταση (Dasein) ἀλλὰ τὸ εἶναι μου ὡς ὑπερβατικὴ πράξις, ὡς πράξις ἐλευθερίας, μετὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος προσπαθεῖ νὰ ὀλοκληρώσει τὸ εἶναι του, δηλαδὴ νὰ γίνεῖ ὁ ἑαυτός του καὶ νὰ ἀνυπερβαθεῖ τείνοντας πρὸς τὸ ἐπέκεινα. Ἡ ὑπαρξή δὲν εἶναι, ἀλλὰ γίνεταί, καὶ εἶναι στραμμένη πρὸς τὸν μεταφυσικὸν ὀρίζοντα, πρὸς αὐτὸ ποὺ λογικὰ δὲν μορφεῖ νὰ συλληφθεῖ, ποὺ ὁ Kant ὀνόμασε “πράγμα κατ’ ἑαυτὸ” καὶ ὁ Jaspers ὀνομάζει “περιέχον” (Umgreifendes). Ἡ ὑπαρξή δὲν εἶναι γνώση ὀντολογικὴ (ὅπως στὸν Heidegger) ἀλλὰ ἐμπειρία. Ἡ ὑπαρξή βιώνεταί μεσῶ τῶν “ὀριακῶν καταστάσεων”, ὅπως ὁ πόνος, ὁ θάνατος, ἡ ἐνοχλή, καὶ πραγματώνεταί μεσῶ τῆς ἐλευθερίας μετὰ τὴν “ἐπικοινωνία”, μετὰ τὴν ὁποία ξεπερνιέταί ἡ ὑπαρξιακὴ ἀπομόνωση, καὶ μετὰ ἕνα ἄλλα πρὸς τὴν ὑπερβατικότητα. Χαρακτηριστικὸ τῆς φιλοσοφίας τοῦ Jaspers εἶναι ὅτι διασπᾶ τὸ Ἐνθάδε τῆς ζωῆς καὶ προχωρεῖ πρὸς τὸ Ἐπέκεινα, ποὺ εἶναι (ὅπως στὸν Kierkegaard) ὁ Θεὸς καὶ ὄχι (ὅπως στὸν Heidegger) τὸ μηδέν. Ὁ Jaspers εἶναι, λοιπόν, ὁ ἀντίποδας τοῦ Rickert.

Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ κλίμα διαμορφώθηκε ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη τοῦ Π. Κανελλόπουλου καὶ τοῦ Κ. Τσάτσου (καὶ βέβαια τοῦ Ἰ. Θεοδωρακόπουλου⁸). Ὁ Τσάτσος καὶ ὁ Θεοδωρακόπουλος ὑπῆρξαν μαθητὲς τοῦ Rickert καὶ ἀκολούθησαν τὴν διδασκαλία του. Ὁ Κανελλόπουλος ἀκολούθησε τὸ ἄλλο ρεῦμα. Κανένας τους ὅμως δὲν παρέμεινε πιστὸς ὀπαδός. Ὁ κανένας διαμόρφωσε τὴν δική του φιλοσο-

8. Γιὰ τὴν προσωπικότητα καὶ τὸ ἔργο τοῦ Θεοδωρακόπουλου βλ. τίς μελέτες στὸν τόμο 21-22 (1991-92) τῆς ἐπετηρίδας “Φιλοσοφία” τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν στὸν τόμο “Δεσμός” (Ἀφιέρωμα στὸν Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλο), 1975, καὶ στὸν τόμο “Ἀναφορά στὸν Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλο” (Τετράδια “Εὐθύνης”, 18), 1983· ἐπίσης Κ. Δεσποτόπουλου, Φήμη ἀπόντων, ὁ.π., σ. 43 ἐέ: Ἰ Καλογεράκου. Τὸ ἀνθρώπινο πνεῦμα καὶ τὸ ἱστορικὸ γίγνεσθαι στὴ φιλοσοφία τῆς ἱστορίας τοῦ Ἰ. Ν. Θεοδωρακόπουλου, “Νεοελληνικὴ φιλοσοφία” (Ἑλληνικὴ φιλοσοφικὴ Ἐταιρεία), ἐπιμ. Κ. Βουδούρη, Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2000, σ. 95 ἐέ: Θ. Γέρο, Ἡ ἑλληνικὴ παιδεία, Μαλλιάρης-Παιδεία, 1990, σ. 253-267. Ἐξαιρεταί καὶ ἡ ἐπίδραση τοῦ φιλοσοφικοῦ του συστήματος στὴν θεωρία τῆς νομικῆς ἐπιστήμης: βλ. Γ. Μητσοπούλου, Τὸ φιλοσοφικὸ σύστημα τοῦ Θεοδωρακόπουλου σὲ σχέση μετὰ τὴν φιλοσοφία καὶ τὴν γενικὴ θεωρία τοῦ δικαίου, “Φιλοσοφία”, ὁ.π., σ. 9-27.

φική και πνευματική προσωπικότητα, ανάλογα και με την δική του ιδιαίτερη ιδιοσυγκρασία. Ειδικότερα:

III. Αποκλίσεις

A. Ἡ ιδεοκρατία τοῦ Κ. Τσάτσου

1. Συστηματική φιλοσοφία. Ὁ Τσάτσος ὑπῆρξε συστηματικὸς φιλόσοφος, ὅπως ὁ δάσκαλός του Rickert, ἀλλὰ ὄχι ἀντι-μεταφυσικός, ὅπως ἐκεῖνος. Ὁ Τσάτσος χαρακτηρίζει τὸν ἑαυτό του “πλατωνίζοντα νεοκαντιανό”⁹. Ἀπὸ τὸν Rickert προσέλαβε τὸ “σύστημα φιλοσοφίας” του καὶ συγκεκριμένα τὴν μεθοδολογία τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν καὶ τὴν θεωρία τῶν ἀξιῶν¹⁰ καὶ τὴν σύνδεση τῆς μεθόδου τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν¹¹ μετὰ τὴν ἔννοια τῆς ἀξίας¹². Ἦδη δὲ ἀπὸ τὸν Kant, τὶς τρεῖς Κριτικές του¹³ καὶ ἰδίως τὸν ἡθικὸ νόμο¹⁴ καὶ τὴν γνωσιολογία του¹⁵, κατὰ τὸν τρόπο ποὺ τὴν ἐρμηνεύει ὁ ἴδιος στὸ δοκίμιό του “Ἡ γνωσιολογία τοῦ Kant ὡς εἰσαγωγή στὴν ιδεοκρατία”¹⁶ καὶ ὅπως πρὸ προσωπικὰ τὴν ἀντιλαμβάνεται στὴν Πρώτη σειρὰ τῶν Διαλογισμῶν του¹⁷. Ὁ Πλάτων τοῦ ἐπέβαλε ὅμως τὴν μεταφυσική του¹⁸: τὴν θεωρία τῶν ἰδεῶν¹⁹,

9. Θεωρία τῆς τέχνης, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1981, Πρόλογος, σ. 7.

10. “Στὸν Ρίκερτ γρεωστῶ πολλά. Αὐτὸς μοῦ δίδαξε τὴν μεθοδολογία τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν καὶ τὴν θεωρία τῶν ἱστορικῶν ἀξιῶν”. Ἀποχαιρετισμός, ἐκδ. Ἀστρολάβος/Εὐθύνη, σ. 31.

11. Στὶς ἱστορικές ἐπιστήμες ὁ Τσάτσος κατατάσσει καὶ τὶς δεοντολογικές, ἄρα καὶ τὴν νομικὴ ἐπιστήμη.

12. Γιὰ τὸ σύστημα τῶν ἀξιῶν βλ. Τσάτσος, Ἡ ἔννοια τοῦ δευτικοῦ δικαίου. Ἀφιέρωμα στὸν Ἀλ. Λιτζερόπουλο Β', 1985, σ. 539, 543 ἐέ.

13. “Αἱ πηγαὶ ἀπὸ τὰς ὁποίας ἠγτλησα...εἶναι (καὶ) ὁ Kant τῶν τριῶν Κριτικῶν”. Τσάτσος, Ἐπίμετρον, εἰς “Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου” (1978) σ. 270.

14. Βλ. “Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ” Γ', 1969, σ. 14/15.

15. Ἀπὸ τὸν Kant πῆρα τὴν θεωρία τῆς γνώσεως, δέχθηκα τὰ ὄριά της καὶ πέρα ἀπὸ αὐτὰ τὰ “αἰτήματά” της Ἀποχαιρετισμός, ὅ.π., σ. 32. Βλ. καὶ “Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοί”, ὅ.π., σ. 14.

16. “Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν ἐπιστημῶν” Ε (1934) σ. 49 ἐέ.

17. Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Α', 1965, σ. 175 ἐέ.

18. “Ὁ Kant μοῦ ἐπέβαλε τὴν γνωσιολογία του, ὁ Πλάτων τὴν μεταφυσική του”. Ἀποχαιρετισμός, ὅ.π., σ. 31.

19. Βλ. Κ. Τσάτσου, Ἡ κοινωνικὴ φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων, Δίφρος, 1962,

ὅπως τὴν ἐρμήνευσε ὁ Natorp²⁰, καὶ εἰδικότερα τὸν δυϊσμό αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου, ποὺ συνδέονται μέσῳ τῆς μεθέξεως καὶ ἀποτελοῦν τὸν “μικτὸ” κόσμο τῆς πράξεως, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑπέρβαση τοῦ λόγου, τὸ Ἐπέκεινα²¹: “φθάσαμε”, λέγει, (μαζί με τὸν Ἰ. Θεοδωρακόπουλο) “πέρα ἀπὸ τὸν νεοκαντιανισμό, ὁ ὁποῖος πράγματι σταματᾷ στὴν ἄκρη τοῦ βαράθρου. Καὶ δὲν κοιτάζει πέρα, τὴ Γῆ τῆς Ἐπαγγελίας. Ἐμεῖς πήγαμε πλέον θετικότεροι καὶ εἶπαμε: “Ἔγερχει καὶ πέραν αὐτοῦ τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”. Διότι αὐτὴ ἡ λέξη τοῦ Πλάτωνος μᾶς ἐπηρεάσασε”²². Στὶς ἐπιρροὲς αὐτὲς πρέπει νὰ προστεθεῖ καὶ ὁ Hegel, ὁ ὁποῖος τὸν “δίδαξε νὰ σκέπτεται διαλεκτικὰ τὴν πορεία τῆς ἱστορίας”²³. Ἐδῶ πρέπει νὰ σημειωθεῖ τὸ τολμηρὸ ἐγγεῖρημα τοῦ Τσάτσου νὰ συνδυάσει τὴν κατ’ ἀρχὴν ἀσυνάρμοστη Καντιανὴ ἰδέα, λόγῳ τοῦ ἀνιστορικοῦ χαρακτήρα της, μετὰ τὴν ἐγγελιανὴ διαλεκτικὴ²⁴.

Μὲ βάση αὐτὲς τὶς ἐπιρροὲς ὁ Τσάτσος δημιούργησε μία νέα ἐνιαία φιλοσοφικὴ θεωρία, ἡ ὁποία θὰ ἀποτελέσει τὴν ἀναγκαία γνωσιολογικὴ βάση γιὰ τὴν ἀνάπτυξη δύο εἰδικότερων συστημάτων: τῆς φιλοσοφίας τῆς πράξεως ἀφ’ ἐνὸς καὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς τέχνης ἀφ’ ἑτέρου.

2. Φιλοσοφία τοῦ δικαίου. Ἡ φιλοσοφία τῆς πράξεως ἔχει σὰν κέντρο τὴν φιλοσοφία τοῦ δικαίου. Τέσσερις εἶναι οἱ θέσεις ποὺ διέπουν τὸ σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου τοῦ Τσάτσου, κατὰ τὴν δική του περιγραφή²⁵.

σ. 101 ἐέ: ἐπ’ αὐτοῦ Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Κωνσταντῖνος Τσάτσος: Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῆς ἰδέας, “Νέα Ἔστια” (Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο), 1997, σ. 112 ἐέ: Δ. Λαμπρέλλη, Ὁ Πλάτων κατὰ τὸν Κ. Τσάτσο: Ἐνα μάθημα κοινωνικῆς φιλοσοφίας, Ἑλληνικὴ Φιλοσοφικὴ Ἐταιρεία, “Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία” (ἐπιμ. Κ. Βουδούρη), Ἑλληνικὰ Γράμματα, 2000, σ. 157-169.

20. P. Natorp, Ἡ περὶ ἰδεῶν θεωρία τοῦ Πλάτωνος (μετάφρ. Μιχ. Τσαμαδοῦ), 1929. “Εἰδικὰ στὸν Νάτορπ χρεωστῶ τῆ σωστή, κατὰ τὴν γνώμη μου, ἐρμηνεία τοῦ Πλάτωνος” Ἀποχαιρετισμός, ὅ.π., σ. 31.

21. Βλ. Κ. Μιχαηλίδη, Ὁ πλατωνισμὸς τοῦ Κ. Τσάτσου, “Νέα Ἔστια”, ὅ.π., σ. 192 ἐέ.

22. Ἡ μυστικὴ Συνέντευξη (Κ. Τσάτσου στὸν Κ. Τσιρόπουλο), Ἀθήνα 1997, σ. 27-28. Καὶ ἄλλου: “Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα πήρα τὸν δυϊσμό, τὸν αἰσθητὸ καὶ νοητὸ κόσμο, καὶ τὸ ἀνοιγμὰ πρὸς πέραν τοῦ ἐπιστητοῦ” Ἀποχαιρετισμός, σ. 32.

23. Ἀποχαιρετισμός, ὅ.π.

24. Βλ. Ι. Αραβαντινοῦ, Ὁ Τσάτσος, φιλόσοφος τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου, “Φιλοσοφία” 1989-90, σ. 38, 46-47.

25. Ἐπίμετρον (1978) εἰς “Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου”² (1978) σ. 261.

Τὴν πρώτη θέση, τὴν ὁποία ὁ Τσάτσος θεωρεῖ ἀφετηρία τῆς φιλοσοφίας του, ἀναπτύσσει στὸ βιβλίον του “Πολιτική (Θεωρία πολιτικῆς δεοντολογίας)”²⁶ αὐτὴ ἀναφέρεται στὸν σκοπὸ τῆς πολιτείας, ποὺ εἶναι ἡ πραγμάτωση τῆς ιδέας τῆς κοινωνικῆς ἐλευθερίας²⁷, ποὺ ταυτίζεται μὲ τὴν ιδέα τοῦ δικαίου²⁸. Ἡ δεύτερη θέση ἀναπτύσσεται σὲ δύο μελέτες του γιὰ τὴν “ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου”²⁹, μὲ τίς ὁποῖες ἡ ἔννοια τοῦ δικαίου θεμελιώνεται στὴν ιδέα τοῦ δικαίου. Τὴν τρίτη θέση καταλαμβάνει ἡ μελέτη του “Τὸ πρόβλημα τῶν πηγῶν τοῦ δικαίου”³⁰, ὅπου ἐρευνᾶται ἡ συστηματικὴ δομὴ κάθε συστήματος θετικοῦ δικαίου καὶ προσδιορίζονται οἱ βασικοὶ τρόποι, ἀπὸ τοὺς ὁποίους τοῦτο πηγάζει. Τὴν τέταρτη θέση, ποὺ ἀποτελεῖ λογικὴ συνέπεια τῶν τριῶν προηγουμένων, πραγματεύεται στὸ κορυφαῖο ἔργο του “Τὸ πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου”³¹. Ἐδῶ θεμελιώνεται ἡ τεολογικὴ μέθοδος ἐρμηνείας καὶ ἐφαρμογῆς τῶν κανόνων δικαίου κάθε κατηγορίας. Ὁ Τσάτσος, ξεκινώντας ἀπὸ τὴν διάκριση αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κόσμου, ιδέας καὶ πραγματικότητας, καὶ εἰδικότερα ἀπὸ τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῶν ἰδεῶν, δέχεται ὅτι πρωταρχικὴ πηγὴ τοῦ δικαίου εἶναι ἡ ιδέα τοῦ δικαίου. Ἡ ιδέα τοῦ δικαίου δὲν εἶναι μόνον μεθοδολογικὴ ἀρχὴ (λογικὸ αἴτημα, ἀναγκαῖα ὑπόθεση), ἀλλὰ καὶ πρακτικὴ, δεοντολογικὴ ἀρχὴ, γιατί ἀπευθυνόμενὴ στὰ ὑποκείμενα δικαίου πρέπει νὰ πραγματωθεῖ. Πραγμάτωση σημαίνει σύνδεση μὲ τὴν συγκεκριμένη πράξη, εἰς τρόπον ὥστε ἡ ιδέα νὰ ἀποτελεῖ τὴν πηγὴν, τὸ κριτήριο τῆς πράξεως. Ἰδέα καὶ πράξη πρέπει νὰ συνδεθοῦν. Τοῦτο

Πρόβλ. Ι. Ἀραβαντινοῦ, Ὁ Τσάτσος, φιλόσοφος τῆς πολιτείας καὶ τοῦ δικαίου, “Φιλοσοφία” 19-20 (1989-1990) σ. 38 ἐέ.

26. Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 2η ἔκδ. (1875).

27. Καὶ Τσάτσου, “Εἰσαγωγή στὴν ἐπιστήμη τοῦ δικαίου” Ι.1945.

28. Πρόβλ. Δ. Κόρσου, Ἡ πολιτικὴ σκέψη τοῦ Κ. Τσάτσου, “Νέα Ἔστια” (Αἰφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο), 1997, σ. 36 ἐέ· Γ. Βλάχου, Ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ πολίτης, “Ἐκφραση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο” (Τετράδια “Εὐθύνης” 16), 1982, σ. 57 ἐέ· Γ. Δασκαλάκη, Πολιτεία τῆς ἐλευθερίας (Σκέψεις γιὰ τὴν πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Κ. Τσάτσου), “Ἐκφραση τιμῆς”, ὁ.π., σ. 60 ἐέ· Στ. Θεοφάνιδου, Ἡ ἀξιοκρατούμενη πολιτικὴ δράση (“Ἐνα δοκίμιον γιὰ τὴν “ἰδεολογία” τῆς πολιτικῆς πρακτικῆς), “Ἐκφραση τιμῆς”, ὁ.π., σ. 81 ἐέ· Θ. Γέροῦ, Ἡ ἐλληνικὴ παιδεία, Μαλλιάρης-Παῖδεία, 1990, σ. 279 ἐέ.

29. Der Begriff des positiven Rechts, 1928, καὶ “Ἡ ἔννοια τοῦ θετικοῦ δικαίου”, Αἰφιέρωμα στὸν Ἄλ. Λιτζερόπουλο Β’ (1985), σ. 539 ἐέ.

30. Ἐκδ. Ἀντ. Ν. Σάγκουλα, 1993.

31. Ἐκδ. Ἀντ. Ν. Σάγκουλα, 2η ἔκδ. 1978.

έπιτυγχάνεται με την μέθοδο της εξειδικεύσεως. Μέθοδος εξειδικεύσεως είναι ή κατασκευή ενός πυραμιδοειδούς τελολογικού συστήματος, που κορυφή έχει την ιδέα του δικαίου και βάση την συγκεκριμένη πράξη δικαίου από τον γενικότατο κανόνα της ιδέας συνάγουμε κλιμακωτά όλο και ειδικότερους κανόνες μέχρι τον ειδικότατο κανόνα της συγκεκριμένης πράξεως, ενώ την συγκεκριμένη πράξη εντάσσουμε πάλι κλιμακωτά σε όλο και ευρύτερους κύκλους κανόνων μέχρι τον γενικότατο κανόνα κάθε πράξεως που είναι ή ιδέα. Η εξειδίκευση αυτή γίνεται με την λογική μορφή του συλλογισμού. Ο συλλογισμός αυτός έχει τελολογικό χαρακτήρα: υπαγωγή μιας πράξεως σε έναν κανόνα δικαίου δεν είναι άπλως υπαγωγή είδους σε γένος αλλά και μέσου προς σκοπό ή γενικότερο σκοπό. Η υπαγωγή δεν είναι άρα τυπολογική αλλά τελολογική και επομένως πράξη έφαρμογής όχι τυπικής αλλά ουσιαστικής δικαιοσύνης. Με την μέθοδο αυτή είναι δυνατόν να συναχθούν ειδικοί κανόνες, με ουσιαστικό περιεχόμενο, για κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, καθ' υπέρβαση του νομικού φορμαλισμού, στον όποιο θα μπορούσε να μάς οδηγήσει το κατηγορικό ή δικό πρόσταγμα, αλλά και χωρίς κίνδυνο έπιστροφής στο άδιέξοδο του έμπειρισμού (που ο Kant θέλησε να αποφύγει με το κατηγορικό πρόσταγμα)³². Το έργο αυτό του Τσάτσου³³ είναι καταστατικής

32. Ο Τσάτσος διευρύνει το πεδίο έφαρμογής της μεθόδου αυτής και πέραν του δικαίου, στον χώρο της πράξεως εν γένει: “Η τελολογία είναι μία μορφή σκέψεως που τη θεωρώ αναγκαία για όλο τον κόσμο της πράξης, αλλά που προσλαμβάνει την έντελέστερη μορφή της στο δίκαιο. Το δίκαιο δομείται τελολογικά και έρμηγνέεται τελολογικά. Η κλιμακωτή δομή των κανόνων δικαίου, ή κλιμακωτή δομή των όργάνων της πολιτείας, είναι εκφράσεις της τελολογίας. Αποτελούν την αναγκαία εξειδίκευση για να συνδεθί το άπόλυτο δέον της πράξης με την άτομική πράξη του καθενός” (Η έννοια του θετικού δικαίου. Αφιέρωμα στον Άλ. Λιτζερόπουλο, έ.π., σ. 558).

33. Στον χώρο της φιλοσοφίας του Δικαίου και της Πολιτείας ο Κ. Δεσποτόπουλος (Φήμη άπόντων, έ.π., σ. 65-66) εντάσσει και τά έξής διδακτικού προορισμού βιβλία του Τσάτσου: Η κοινωνική φιλοσοφία των Αρχαίων Έλλήνων (Τεύχος Α', 1938' δεύτερη έκδοσή του συμπληρωμένη, τό 1962' έκδοσή του σε γαλλική γλώσσα, 1971, και σε ρουμανική γλώσσα, 1979), Είσαγωγή στην έπιστήμη του δικαίου (1940' δεύτερη έκδοσή του, 1945). Επίσης τις πραγματείες του, τις δημοσιευμένες στο Αρχείο Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Έπιστημών: “Τό έργο του Karl Larenz και ό έγγελανισμός εν τώ δικαίω” (1930), “Τό έργο του Giorgio Del Vecchio” (1933), Η κοινωνική Φιλοσοφία του Kant” (1935) όπως και τις ξενόγλωσσες πραγματείες του: “Filosofia dei valori e concetto dei diritto” (Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto, 1931), “Der juristische Pragmatismus in der Völkerrechtslehre”

σημασίας για τήν Γενική Θεωρία του Δικαίου και ἡ ἀπήχρησή του στήν δογματική θεωρία και τήν νομολογία ἤδη μεγάλη³⁴. Πρόσφατο παράδειγμα και τὸ περυσπούδαστο βιβλίο τοῦ Γεωργίου Μητσοπούλου “Θέματα γενικῆς θεωρίας και λογικῆς τοῦ δικαίου” (2005), ποῦ συνδέτει συστηματικά παλαιότερες ἀπόψεις του σὲ βασικά θέματα μεθοδολογίας τοῦ δικαίου.

3. Φιλοσοφία τῆς τέχνης. Στήν ἴδια “πλατωνίζουσα νεοκαντιανή”³⁵ κατεύθυνση κινεῖται και ἡ φιλοσοφία τῆς τέχνης τοῦ Τσάτσου. Οἱ ἀρχές

(Zeitschrift fur öffentliches Recht, 1932), “Droit, Morale, Moeurs” (11e Annuaire de l’Institut de Philosophie du Droit, 1936), “Qu’ est-ce que la philosophie du droit” (Archives de Philosophie du Droit, 1962) και ἀκόμη ἄλλα μικρότερα κείμενά του, καθὼς τις ἀνακοινώσεις του στήν Ἀκαδημία Ἀθηνῶν “Πλάτωνος Πολιτεία” (1966), “Ο Κάντ και τὸ διεθνὲς δίκαιο” (1974) ἢ ἄλλες ἀνακοινώσεις του σὲ διεθνή προπάντων συνέδρια, εἴτε συνεργασίες του σὲ ὁμαδικὰ ἔργα μὲ θέμα θεωρίας τοῦ Δικαίου, ὅπως και πολλές βιβλιοκρισίες του ἔργων φιλοσοφίας τοῦ Δικαίου και, τέλος, τὰ ὄψιμα κείμενά του, “Εὐρωπαϊκὸν Πολιτεία” (Ἀφιέρωμα στὸν Ε. Π. Παπανοῦτσο, 1980), “Φιλοσοφία και πολιτική” (Ἀ’ Πανελλήνιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, 1981), “Ἡ ἔννοια τοῦ θετικῦ δικαίου” (Ἀφιέρωμα στὸν Ἀλέξανδρο Γ. Λιτζερόπουλο, 1985).

34. Βλ. Γ. Μητσοπούλου, Κωνσταντῖνος Τσάτσος (Ἀναμνήσεις), “Φιλοσοφία” 19-20, σ. 9 ἐέ., 27 ἐέ.: τοῦ ἰδίου, Ἡ συμβολὴ τοῦ Κ. Τσάτσου στήν γενικὴ θεωρία τοῦ δικαίου και τήν νομολογία, Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν τ. 72 (1997) τευχ. Β’, σ. 13 ἐέ.: ἐπίσης Καρασῆ, Γενικὲς Ἀρχές τοῦ Ἀστικῦ δικαίου — Δικαιοπραξία I, 1996, ἀρ. Α 1 ἐέ., Α 20 ἐέ., Α 33 ἐέ., Β 115 ἐέ., Β 122 ἐέ., Β 139 ἐέ.: τοῦ ἰδίου, Μελέτες γενικῆς θεωρίας δικαίου και ἀστικῦ δικαίου I, 2002, σ. 317 ἐέ., 357 ἐέ., 435 ἐέ., 449 ἐέ. (485-486), 487 ἐέ. (488-493). Πρβλ. Κ. Δεσποτόπουλου, Πρόλογος, στήν β’ ἐκδ. τοῦ “Πρόβληματος τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου”, 1978*(ὁ ἴδιος ὁ Δεσποτόπουλος, ἀποκλίνοντας δημιουργικὰ ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ διδασκάλου του Κ. Τσάτσου, ἀνέπτυξε δικό του πρωτότυπο σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου, στριζόμενο στήν λεπτομερὴ και φωτεινὴ ἀνάλυση τῆς “πραξιολογίας” ὡς “παλίντροπης-δυνατοδεοντολογικῆς πρόβασης”): Π. Σούρλα, Δικαιικὸ σύστημα και τελολογικὴ μέθοδος. Σκέψεις γύρω ἀπὸ τὸ “Πρόβλημα τῆς ἐρμηνείας τοῦ δικαίου” τοῦ Κ. Τσάτσου, ΝοΒ 26 (1978), σ. 1172 ἐέ.: Ἐμμ. Ρούκουνα, Στοιχασμοὶ τοῦ Κ. Τσάτσου σὲ τρία κείμενα για τὸ Διεθνὲς δίκαιο, “Νέα Ἐστία” (Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο), 1997, σ. 174 ἐέ. Κριτικὴ στὸ σύστημα δικαίου τοῦ Κ. Τσάτσου, ἀπὸ μαρξιστικὴ σκοπία, ἀσκει ὁ Κ. Σταμάτης, Ὁ ἐλληνικὸς νομικὸς ἰδεαλισμὸς στὸ μεσοπόλεμο (Παρουσίαση και κριτικὴ τῶν θεωριῶν του), ἐκδ. Σάκκουλα, 1984 βλ. και Μ. Λαμπρίδη, Ἀντινομίες ἀκαδημαϊκοῦ λόγου (1962), εἰς τοῦ ἰδίου, Ἀντι-ἰδεολογικά, Ἔρασμος, 1982-Μ. Φουτούρη, Ἀντινομίες ἀκαδημαϊκοῦ λόγου, ἐφήμ. “Πανσπουδαστικὴ”, 1962 (Ἀφιέρωμα: ἀπὸ τὸ 1821 στὸ 1943) σ. 4-5.- Για τὸν Τσάτσο ὡς πανεπιστημιακὸ διδάσκαλο βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, Φήμη ἀπόντων, σ. 61 ἐέ.

35. Θεωρία τῆς τέχνης, ὅ.π., Πρόλογος.

πού διέπουν τήν φιλοσοφία τῆς τέχνης τοῦ Τσάτσου εἶναι οἱ ἐξῆς³⁶. 1) Ἡ καντιανή ἀρχή τῆς ἐναρμόνισης τῶν γνωστικῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τῆς φαντασίας ἀφ' ἐνός, πού συνθέτει τὸ πλῆθος καὶ τὴν ποικιλία τῶν αἰσθημάτων σὲ ἐνιαῖες ἐποπτείες, καὶ τῆς διάνοιας ἀφ' ἑτέρου, πού συνενώνει τὶς παραστάσεις μέσα στὴν ὑπέρτερη ἐνότητα τῆς ἔννοιας. Ἡ ἐναρμόνισή τους γίνεται ὄχι μὲ τὴν δέσμευσή τους ἀπὸ τὶς αὐστηρὲς ἀρχές τοῦ θεωρητικοῦ λόγου ἀλλὰ μέσα σὲ ἓνα ἐλεύθερο παιγνίδι³⁷. 2) Ἡ πλατωνικὴ ἀρχή τῆς μεδέξεως τοῦ αἰσθητοῦ μὲ τὴν ἰδέα. Μὲ τὴν μεδέξῃ ἰδέας καὶ αἰσθητοῦ πραγματοποιεῖται ἡ ὑπέρβαση τῆς ἀντίθεσής τους. Τὸ ὠραῖο εἶναι ἓνας δρόμος πρὸς τὴν ἰδέα, πού παραμένει ἀφθαρτῆ. Εἶναι ἐκφράση τοῦ ἔρωτα τῆς ψυχῆς πρὸς ἐνωση τῆς ἰδέας μὲ κάποια ὕλη³⁸. 3) Ἡ ἐλληνικὴ ἀρχή τοῦ μέτρου, πού ἀντιπροσωπεύει κατ' ἀρχὴν τὸ κλασικό. Μέτρο εἶναι ἡ σωστὴ σύνδεση τοῦ ἐλλόγου καὶ τοῦ ἀλόγου, τοῦ συγκεκριμένου καὶ τοῦ ἀφηρημένου, τῆς ὕλης καὶ τῆς ἰδέας. Ὑπερβολὴ τοῦ ἐλλόγου ὀδηγεῖ στὸν ρηχὸ διανοητικισμό, ὑπεροπλία τοῦ ἀλόγου ὀδηγεῖ στὸν ἀπόλυτο ὑποκειμενισμό³⁹. Καὶ 4) Ἡ ἀρχή τῆς αὐτονομίας τῆς τέχνης. Σκοπὸς τῆς τέχνης εἶναι ἡ αἰσθητικὴ συγκίνηση· νὰ ἐκφράσει νοήματα πού βρῖσκονται πέρα ἀπὸ τὴν διάνοια, πέρα ἀπὸ τὶς ἐπιταγές τοῦ ἡθικοῦ νόμου καὶ πέρα ἀπὸ τὴν πολιτεία καὶ τὶς ἐπιδιώξεις της. Ἡ τέχνη πραγματοποιεῖ τὴν δική της ἀξία, τὴν ἀξία τοῦ ὠραίου⁴⁰.

36. Βλ. Κ. Μιχαηλίδη, Ἡ θεωρία τῆς τέχνης τοῦ Κ. Τσάτσου (Μία ἀναφορὰ στὶς ἐρμηνευτικὲς τῆς ἀρχές), Ἐκφράση τιμῆς, ὅ.π., σ. 123 ἐέ. (= τοῦ ἰδίου, Οἰκείωση καὶ ἀλλοτριώση, Ἀστὴρ, 1984, σ. 129 ἐέ.) ἀναλυτικότερα Δ. Ἀνδριόπουλου, Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς Αἰσθητικῆς καὶ φιλοσοφίας τῆς τέχνης, Δ. Παπαδήμας, 5η ἐκδ., Α', σ. 97 ἐέ.

37. Καλλιτεχνικὴ δημιουργία καὶ ἐλευθερία στὴν τέχνη, εἰς Δοκίμια αἰσθητικῆς καὶ παιδείας, Δίφρος, 1960, σ. 204, 206 ἐέ. (= Πρὶν ἀπὸ τὸ ξεκίνημα, Μελετήματα, ἐκδ. Ἀστέρως, 1989, σ. 173, 176 ἐέ.) Αἰσθητικὴ παιδεία τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ, εἰς Δοκίμια, ὅ.π., σ. 13, 18 ἐέ.

38. Θεωρία τῆς τέχνης, ὅ.π., σ. 42-43.

39. Θεωρία τῆς τέχνης, ὅ.π., σ. 37 ἐέ. “Ἡ τέχνη εἶναι πάντα ἡ τέχνη τοῦ συγκεκριμένου, χωρὶς ὑπερβολή. Πέρα ἀπὸ ὀρισμένο μέτρο, τὸ ἀσαφὲς καὶ ἀπροσδιόριστο τὴν ἰσχυραίνουν καὶ τὴν ἐξανεμίζουν. Τὸ ἀπόλυτα συγκεκριμένο σκοτώνει τὴν φαντασία, μὲ τὴν ὁποία πρέπει νὰ συλλαμβάνεται κάθε ἔργο τέχνης τὸ ἀπόλυτα ἀφηρημένο τὴν κοινοτοποιεῖ. Τὸ μέτρο μεταξύ αὐτῶν τῶν δύο ἄκρων, αὐτὸ πού τηρεῖται στὰ γλυπτὰ τοῦ Παρθενώνα καὶ στοὺς πίνακες τοῦ Βᾶν Γκόγκ..., αὐτὸ ξεπεράσθηκε ἀπὸ τὴν ἀφηρημένη εἰκαστικὴ τέχνη τοῦ καιροῦ μας... ἡ σύγχρονη τέχνη ἄφησε [τὴν φαντασία] ἐλεύθερη καὶ ἀρρύθμιστη νὰ περιπλανιέται τώρα στὸ κενό” Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Β', 1970, σ. 68.

40. Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Β', 1970, σ. 52-53, Ἔτσι καὶ Π. Κανελλόπουλος,

Τις ἀρχές αὐτές ὁ Τσάτσος ἐφαρμόζει σὲ ὅλες τίς μορφές τέχνης. Εἰδικότερα στὴν ποίηση, μὲ βάση τίς τρεῖς πρώτες ἀρχές ἀνέπτυξε στὸν περίφημο Διάλογο μὲ τὸν Γ. Σεφέρη⁴¹ τὴν θεωρία τῆς ἑλλογῆς νοηματικῆς ἀλληλουχίας. Τίς ἴδιες ἀρχές χρησιμοποιοῦν καὶ γιὰ τὴν ἐρμηνεία ποιητικῶν ἔργων, ὅπως τοῦ Κάλθου⁴², τοῦ Σολωμοῦ⁴³, τοῦ Παλαμά⁴⁴.

Οἱ ἀρχές αὐτές μὲ τίς ὁποῖες ὁ Τσάτσος ἐρμηνεύει τὰ αἰσθητικὰ φαινόμενα, συνιστοῦν σύστημα φιλοσοφίας τῆς τέχνης, τὸ ἴδιο ἄρρηκτο ὅπως καὶ τὸ σύστημα φιλοσοφίας τοῦ δικαίου. Ἐμβλημα καὶ τῶν δύο συστημάτων εἶναι μίᾳ ἀκραιφνῆς καὶ ὑπερήφανη ἰδεοκρατία.

4. Κ ά π ο ι α ἐ ρ ω τ ῆ μ α τ α. Ἀλλὰ ἔχει λεχθεῖ, μὲ διάφορους τρόπους, ὅτι ἡ ἀξία ἐνὸς μεγάλου συστηματικοῦ φιλοσόφου κρίνεται ἀπὸ τὸ πῶς καὶ πότε ξεφεύγει ἀπὸ τὸ σύστημά του. Γιατί, ποῖος μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ ὅτι ὁ Λόγος ἔχει τὰ ὅριά του; Ἡ δύναμη καὶ ἡ ἀδυναμία μιᾶς κλειστῆς φιλοσοφίας —ἐν προκειμένῳ ἰδεοκρατικῆς— εἶναι ὅτι ἀποθεώνει τὴν ἰδέα. Ἀλλὰ ἡ ἰδέα, ἡ ὑπέρτατη ἀρχή, εἶναι κάτι τὸ ἀπρόσωπο, κάτι ποῦ βρίσκεται ἔξω, πίσω καὶ πέρα ἀπὸ τὴν συγκεκριμένη ἀνθρώπινη ὑπαρξή. Μήπως πίσω ἀπὸ ἀφηρημένα σχήματα καὶ γενικεύσεις ἀγνοεῖται ὁ ἄνθρωπος; Θὰ ἀπαντήσουμε, λίγο ἀργότερα, ἔμμεσα στὸ ἐρώτημα αὐτό. Πρὸς τὸ παρὸν θὰ ποῦμε ὅτι ὁ Π. Κανελλόπουλος δὲν ἀντιμετώπισε τὸ πρόβλημα αὐτό. Διότι αὐτὸς κινεῖται στὴν ἀντίπερα ὄχθη. Ἡ ἔκπτωση τοῦ ἀνθρώπου ὡς αὐτοδύναμου κέντρου τῆς ζωῆς, ὡς ἀτόμου μοναδικοῦ μέσα στὴν ἱστορία, μὲ τὴν δική του ἐλευθερία καὶ τὴν δική του εὐθύνη, ἐξήγει τὴν ὀρμητικὴ ἀντίδραση ἐναντία στὴν ἰδεοκρατία (καὶ τὸν δετικισμό) τῆς φαινομενολογίας καὶ τοῦ ὑπαρξισμού, ποῦ ὀρθώθηκαν γιὰ νὰ ἀποκαταστήσουν τὸ συγκεκριμένο καὶ τὸ προσωπικὸ στὴν ἀλήθεια καὶ τὸ κύρος τους.

Τέχνη καὶ πνευματικὴ ἐλευθερία, εἰς Τὰ Δοκίμια, ἐκδ. Ἐταιρείας Φίλων Π. Κανελλόπουλου, Α', σ. 82 ἐέ. καὶ ἐπ' αὐτοῦ Ἀνδριόπουλου, Ἱστορία, ὅ.π., σ. 128 ἐέ.

41. Βλ. Γ. Σεφέρη - Κ. Τσάτσου, Ἕνας διάλογος γιὰ τὴν ποίηση (ἐπιμέλεια Λ. Κούσουλα), Νέα Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη, 1979.

42. Βλ. Αἰσθητικὰ μελετήματα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1977, σ. 7 ἐέ.

43. Ὅ.π., σ. 48 ἐέ.

44. Ὅ.π., σ. 177-253 Παλαμάς, 2η ἐκδ., Ἰκαρος, 1949 (βλ. Θ. Ξύδη, Ὁ "Παλαμάς" τοῦ Κ. Τσάτσου, "Ἐκφράση τιμῆς", ὅ.π., σ. 128 ἐέ.).

Β. Ὁ ὑπαρξισμὸς τοῦ Π. Κανελλόπουλου

Ὁ Κανελλόπουλος ἀνήκει ἀκριβῶς στὸ ἀντίθετο αὐτὸ ρεῦμα. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ πλαίσιο διαμόρφωσε τὸ δικό του δημιουργικὸ ἔργο σὲ τρεῖς τομεῖς: τὴν κοινωνιολογία, τὴν ἱστορία καὶ τὴν μεταφυσική.

1. Κοινωνιολογία. Γιὰ τίς τάσεις ποὺ διαμόρφωσαν πρῶτα τὸ κοινωνιολογικὸ του ἔργο γράφει ὁ ἴδιος: “Παρὰ τὴν ὠφέλιμη ἐπίδραση, ποὺ εἶχα δεχθεῖ ἀπὸ τὸν Rickert, ... στὴν ἐπιστημονικὴ σταδιοδρομία μου δὲν ἀκολούθησα τὸν δρόμο ... ποὺ εἶχε χαράξει ὁ νεοκαντιανισμὸς”⁴⁵. Ἀπὸ τὸν Rickert μὲ ἐπηρέασε μόνο τὸ ἔργο του “Τὰ ὄρια τοῦ φυσικοεπιστημονικοῦ σχηματισμοῦ ἐννοιῶν”, ποὺ μὲ “διευκόλυνε νὰ συλλάβω τὴ διάκριση τῶν μεθόδων —μόνο τῶν μεθόδων, ὅχι τῶν ἀντικειμένων— τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν. Τὸ σύστημα τῆς φιλοσοφίας του, ὅπως καὶ κάθε φιλοσοφικὸ σύστημα, μὲ ἀφῆκε σχεδὸν ἀδιάφορο. Ἡ θεωρία τῶν “ἀξιῶν” ... δὲν μὲ ἐπηρέασε ὡς κοινωνιολόγο καθόλου, ὅπως δὲν ἐπηρέασε οὔτε τὸν Max Weber, οὔτε τὸν Georg Simmel, οὔτε τὸν Alfred Weber. Ἀκόμα καὶ στὰ προβλήματα τῆς μεθοδολογίας τῶν ἱστορικῶν ἐπιστημῶν, δὲν στάθηκα στὸν Rickert. Μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Max Weber, ἔκαμα ἀπὸ τὸ 1929 τὴν προσπάθεια νὰ θεμελιώσω τὴν κοινωνιολογία ἐπάνω στὴ “γενικευτικὴ” μέθοδο (ποὺ ὁ Rickert τὴν εἶχε περιορίσει στὶς φυσικὲς ἐπιστῆμες) καὶ διέκρινα τοὺς “νοηματικούς συνδέσμους” ἀπὸ τοὺς “αιτιώδεις συνδέσμους” (“Sinnzusammenhänge” καὶ “Kausalzusammenhänge”). Καὶ υἱοθέτησα, ἀπὸ τότε, τὴ βασικὴ διάκριση, ποὺ εἶχε καθιερώσει ὁ Wilhelm Dilthey, ἀνάμεσα στὴν “ἐξηγητικὴ μέθοδο” (“Erklären”) καὶ τὴ μέθοδο τοῦ “κατανοεῖν” (“Verstehen”), ποὺ... εἶχε υἱοθετήσει ὁ Karl Jaspers καὶ σ’ αὐτὴν ἀκόμα τὴν Ψυχοπαθολογία. Προχώρησα μάλιστα ἀπὸ τότε ἀκόμα πιὸ πέρα. Μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Georg Simmel, διέκρινα τὰ νοήματα, ποὺ ἐκδηλώνονται στὶς πράξεις τῶν ἀνθρώπων, στὴν ἱστορία γενικὰ τῆς ἀνθρωπότητος, σὲ δύο κατηγορίες, στὰ νοήματα ἐκεῖνα ποὺ μποροῦν νὰ “γενικευθοῦν”, δηλαδὴ νὰ ἀναχθοῦν σὲ “τύπους” ἢ σὲ “κανόνες”, καὶ στὰ ἀπολύτως ἀτομικά, ποὺ δὲν μποροῦν νὰ συλληφθοῦν λογικὰ καὶ νὰ ὑπαχθοῦν σὲ τύπους ἀνθρώπινων ἐνεργειῶν ἢ σὲ ἱστορικοὺς “νόμους” πιθανῶν ἐπαναλήψεων”⁴⁶. Ὁ Κανελλόπουλος προσθέτει καὶ τὴν ἐπίδρα-

45. “Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος...”, ὁ.π., σ. 127.

46. Ὁ.π., σ. 125-126.

ση που δέχθηκε από τον άμεσο δάσκαλό του, τον Alfred Weber, ό οποίος τον έκανε να δει ότι στην ιστορία της ανθρωπότητας δρα και ή ελευθερία, αλλά δρα και ή αναγκαιότητα, ότι άλλη σφαίρα (ή σφαίρα της Kultur) διέπεται περισσότερο από την ελευθερία, και άλλη σφαίρα (ή σφαίρα της Zivilisation), διέπεται περισσότερο από την αναγκαιότητα⁴⁷. Όλοκληρο τό κοινωνιολογικό έργο του Κανελλόπουλου —πολύ έκτενες για τὰ όχτώ χρόνια θητείας του στην Κοινωνιολογία⁴⁸— βρίσκεται έξω από τό κλίμα της νοησιαρχίας και του έπιστημονικού

47. Κανελλόπουλος, ό.π., σ. 128.

48. Π. Κανελλόπουλου, Άπαντα κοινωνιολογικά, 5 τόμοι, έκδ. Έταιρεία Φίλων Π. Κανελλόπουλου (έπιμ. Μ. Μελετόπουλου), Γιαλλελής, 1992-1996. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, Π. Κανελλόπουλος, εις “Μνήμη Π. Κανελλόπουλου, Όμιλίες-Μελέτες-Κείμενα”, Γιαλλελής, 1988, σ. 49-50 (=Φήμη άπόντων, σ. 20-22): Γ. Κ α β ε δ ί α, Ό Π. Κανελλόπουλος και ή Κοινωνιολογία, “Νέα Έστία” (Άφιέρωμα στον Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 233 έέ: Αίκ. Χριστοφίλοπούλου, “Η νεοελληνική κοινωνία κατά τον Π. Κανελλόπουλο, “Νέα Έστία”, ό.π., σ. 89 έέ: Π. Γέμπτου, Φιλοσοφία, έπιστήμη και τέχνη στό έργο του Π. Κανελλόπουλου, εις “Η έπέτειος των έκατό χρόνων από την γέννηση του Π. Κανελλόπουλου (έκδήλωση στό Παν/μιο Άθηνών, 13 Ιουνίου 2002), Έταιρεία Φίλων Π. Κανελλόπουλου, 2002, σ. 7 έέ: Γ. Μποζώνη, Π. Κανελλόπουλος: Σχεδίασμα πνευματικής όδοιπορίας, “Νέα Έστία”, ό.π., σ. 168 έέ: Φ. Νικολόπουλου, “Η έπιστημολογική κριτική του Π. Κανελλόπουλου για την έννοια της ιστορικοκοινωνικής νομοτέλειας της μαρξιστικής θεωρίας, εις “Νεοελληνική Φιλοσοφία”, έκδ. Έλληνικής Φιλοσοφικής Έταιρείας (έπιμ. Κ. Βουδούρη), Έλληνικά Γράμματα, 2000, σ. 207 έέ: Κύρτση, Κοινωνιολογική σκέψη και έκσυγχρονιστικές ιδεολογίες στον έλληνικό μεσοπόλεμο, Νήσος, 1996, σ. 188-214. Η άπήχηση της Κοινωνιολογίας του Κανελλόπουλου ήταν τεράστια. Ό Κ. Δεσποτόπουλος “Μνήμη...”, σ. 47 (= Φήμη άπόντων, σ. 18) διατηρεί την ανάμνηση από τό πρώτο του μάθημα στό Πανεπιστήμιο: «Όταν βγαίναμε από τό μάθημα είχε αλλάξει για μās ή πνευματική ατμόσφαιρα της Σχολής. ...Τό μάθημα εκείνο μās είχε δέξει πολλαπλά. Μās είχε φανεί σύνθετο κάτι: έπιστήμη αλλά και ποίηση, και όχι κλειστή έπιστήμη, αλλά μεγάλη προς τὰ μεγάλα ανθρώπινα προβλήματα, και με υποστήριγμα φιλοσοφικό”. Και ό Howard Becker γράφει για τον χαρακτήρα και την αξία της συμβολής του Κανελλόπουλου στην Κοινωνιολογία: “Η Κοινωνιολογία του Κανελλόπουλου είναι άκέραια ένωμένη με την έπιστημολογία και την μεταφυσική του. Είναι πρώτιστα κοινωνικός φιλόσοφος και σέ δεύτερη μοίρα αναλυτικοεμπειρικός κοινωνιολόγος. Αυτό δέν είναι όμως καθόλου μειωτικό της αξίας του κοινωνικοφιλοσοφικού έργου του, έργου ύψηλης ποιότητας και ζωτικής σημασίας” (Howard Becker and Harry Elmer Barnes, Social Thought from Lore to Science, 1961³, vol. III, σ. 1098). Κριτική (άπό μαρξιστική σκοπιά) κοινωνιολογικών άπόψεων του Κανελλόπουλου ασκούν οί Θ. Παπακωνσταντίνου, Αί

όρθολογισμού. Δεν είναι τυχαίο ότι την ίδια εποχή έκανε γνωστή στην Ελλάδα, με μεταφράσεις και άλλα κείμενα δημοσιευμένα στο “Άρχειον Φιλοσοφίας”, την υπαρξιακή φιλοσοφία του Jaspers⁴⁹.

2. **Ιστορία.** Άν το κοινωνιολογικό έργο του Κανελλόπουλου είναι εντυπωσιακό, το ιστορικό του έργο είναι μνημειώδες: (11 τόμοι “Ιστορίας του ευρωπαϊκού πνεύματος”, 1966-1984, 1989⁵⁰. “Γεννήθρα στο 1402”, 1957⁵¹.

παραποιήσεις του μαρξισμού εν Ελλάδα, έκδ. Γκοβόστη, 1931· Στ. Τσεκούρας, *Οι κοινωνιολογικές απόψεις του Π. Κανελλόπουλου*, “Σύγχρονα θέματα” έτος Γ, τεύχ. 15 (1961).

49. Ο κύκλος του Άρχείου —όπως λέει ο ίδιος ο Κανελλόπουλος, *ό.π.*, σ. 129— ήταν ήθικα και όχι φιλοσοφικά “όμοσους”. Σκοπός του περιοδικού δεν ήταν —όπως θεωρήθηκε από τους όπαδούς του ιστορικού υλισμού— ή διάδοση μιās όρισμένης “ιδεολογίας”, του “Νεοκαντιανισμού”, αλλά ή διδασκαλία τής ελεύθερης και κριτικής λειτουργίας του πνεύματος. Άλλωστε ό Νεοκαντιανισμός, όπως διόχθη από τόν Τσάτσο (και τόν Θεοδωρακόπουλο), δεν ήταν “ιδεολογία” με τήν μαρξιστική έννοια του “έποικοδομήματος” (Überbau) αλλά φιλοσοφική θεωρία, τήν όποια άλλωστε ό Τσάτσος (και ό Θεοδωρακόπουλος) όλοένα και περισσότερο υπερέβαινε μέσω του Πλάτωνος (ό Θεοδωρακόπουλος μάλιστα και πέραν του Πλάτωνος μέσω του Πλωτίνου και τών Πατέρων τής Έκκλησίας). Ό Τσάτσος (Αφορισμοί και διαλογισμοί Γ, 1969, σ. 12) λέει: “Ο χαρακτηρισμός μας (από τούς όπαδούς του ιστορικού υλισμού) ως νεοκαντιανών δεν ήταν μία άπλή τοποδέτησή μας σε μία κατηγορία φιλοσόφων ήταν και ένας επιστημονικός, πολιτικός και ήθικός στιγματισμός”.

50. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, εις “Μνήμη...”, *ό.π.*, σ. 53 έέ: Γ. Χατζίνη, Π. Κανελλόπουλος (Θεωρία και πράξη), εις “Έλληνικά κείμενα”, έκδ. Κ.Μ., γ. γρ., σ. 105-109· Π. Μαστροδημήτρη, “Η “Ιστορία του ευρωπαϊκού πνεύματος” όργανο παιδείας και δημιουργικό υπόδειγμα στην ελληνική βιβλιογραφία, “Νέα Έστία” (Αφιέρωμα στον Π. Κανελλόπουλο), 1986, Α 1283 έέ: Π. Χάρη, “Ένα πνευματικό γεγονός (Η Ιστορία του ευρωπαϊκού πνεύματος) του Π. Κανελλόπουλου”, “Νέα Έστία”, *ό.π.*, σ. 1287 έέ: Κ. Δεδόπουλου, Π. Κανελλόπουλος, εις “Οί άνθρωποι και τά όράματα”, Αστέρ, 1965, σ. 448 έέ: Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, “Η ιστορία του ευρωπαϊκού πνεύματος και ή φιλοσοφική τής δεμελίωση, εις “Μνήμη...”, *ό.π.*, σ. 67 έέ: Μ. Μαρκάκη, “Η ελευθερία στην Ιστορία του πνεύματος” του Π. Κανελλόπουλου, “Έλληνική Φιλοσοφική Έπιθεώρηση” 6 (1989) σ. 172-176· Ν. Άθανασιάδη, Σκέψεις γύρω από τó έργο “Η Ιστορία του ευρωπαϊκού πνεύματος” του Π. Κανελλόπουλου, εις “Θέσεις για τόν Π. Κανελλόπουλο” (Τετράδια “Ευθύνης”, 17), 1982, σ. 96 έέ: Στ. Αρτεμιάκη, Π. Κανελλόπουλος (Συνόμιλίες και Μελετήματα), Έστία, 1979, σ. 121-138.

51. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, *Δοκίμια και λόγοι*, Έστία, 1983, σ. 65-70· Θ. Παπαθανασόπουλου. Η ιστορία ως ήθωμα (Ο Π. Κανελλόπουλος μέσα από τó βιβλίο του

“Από τὸν Μαραθῶνα στὴν Πύδνα κι ὡς τὴν καταστροφή τῆς Κορίνθου (490-146 π.Χ.)”, 1963⁵². Γιὰ τὸν Κανελλόπουλο, ἐν ἀρχῇ ἦν ὅχι ὁ Λόγος —ὁ ὀρθὸς λόγος— ἀλλὰ ἡ Ἱστορία. Ὁ Κανελλόπουλος δὲν εἶναι, ὅπως ὁ Τσάτσος, λογικὸς νοῦς ἀλλὰ ἱστορικὸς νοῦς, ἱστορικὴ συνείδηση⁵³. Ὁ χαρακτηρισμὸς ὅμως αὐτὸς —ὅπως ὀρθὰ παρατηρεῖ ὁ Χρῆστος Μαλεβίτσης⁵⁴— δὲν λέει πολλὰ πράγματα, ἂν μὲ τὴν ἐκφράση “ἱστορικὴ συνείδηση” ἐννοήσουμε τὸν Κανελλόπουλο ὡς ἱστορικό, ὅπως φαίνεται ἐκ πρώτης ὄψεως νὰ εἶναι. Θὰ τὸν λέγαμε ἱστορικό, ἂν ἔδετε τὸν ἑαυτὸ του ἐκτὸς τῆς ἱστορίας, καὶ ἀπὸ τὸ ἀρχιμήδειο σημεῖο τοῦ ἱστορικοῦ τὴν ἔκρινε. Ἀλλὰ ἐδῶ ἀκριβῶς ἔγκειται ἡ εἰδοποιὸς διαφορά. Ὁ Κανελλόπουλος μετέχει στὴν ἱστορία, ζεῖ μὲ τὰ πρόσωπα τοῦ πνεύματος, συνομιλεῖ μαζί τους, φέρνει τίς ἀντιρρήσεις του, βεβαιώνεται μὲ τὴν δική τους βοήθεια γιὰ τὴν οὐσία τοῦ ἴδιου τοῦ ἑαυτοῦ του. Μάλιστα στὸ “Γεννήθηκα στὸ 1402” ὁμιλεῖ καὶ στὸ πρῶτο πρόσωπο μετέχει ὁ ἴδιος ὡς μὴ ἱστορικὸ πρόσωπο ἄμεσα στὰ ἱστορικὰ καὶ πνευματικὰ γεγονότα. Καὶ αὐτὸ εἶναι ποῦ καθιστᾷ τὴν ἱστορία γοητευτικὴ καὶ τὸν λόγο του γοητευτικό. Δὲν ἐρμηνεύει τὴν ἱστορία νοησιαρχικά, μὲ βάση προκαθορισμένα φιλοσοφικὰ κριτήρια, καὶ ἀρνείται τὴν ὑπαγωγή τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι σὲ γενικὰ σχήματα καὶ ἀμετάθετες προϋποθέσεις⁵⁵. Δὲν “ἐξηγεῖ” τὰ πνευματικὰ φαινόμενα, ἀλλὰ τὰ “κατανοεῖ”, περιγράφοντάς τα ὡς αὐθεντικὲς καὶ μὴ ἀναγώγιμες ἐκδηλώσεις τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος. Ζωὴ καὶ πνεῦμα εἶναι ἀξεχώριστα, αἰσθητὸ καὶ νοητὸ δὲν διακρίνονται⁵⁶. Ἐφαρμόζει

“Γεννήθηκα στὸ 1402”), “Νέα Ἑστία” (Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 111 ἐέ: Κ. Δεδοπούλου, ὅ.π., σ. 465 ἐέ: Στ. Ἀρτεμάκη, ὅ.π., σ. 151 ἐέ: Θ. Βερέμη, Π. Κανελλόπουλος, Μία πολύπλευρη προσωπικότητα, εἰς “Ἡ ἐπέτειος...”, ὅ.π., σ. 24-25.

52. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, Δοκίμια καὶ λόγοι, ὅ.π., σ. 49-64 τοῦ ἴδιου, εἰς “Μνήμη...”, ὅ.π., σ. 61-63 (= Μνήμη ἀπόντων, σ. 33-35).

53. Βλ. Ε. Μόσχου, Π. Κανελλόπουλος, τὸ πάθος τῆς ἱστορίας, εἰς “Ὁράματα καὶ θεωρήσεις (Λογοτεχνικὰ δοκίμια)”, ἐκδ. Πιτσιλός, 1995, σ. 156 ἐέ.

54. Ἡ ἔσχατη μέριμνα τοῦ Π. Κανελλόπουλου (Τὸ βιβλίο του “Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα”, ὀριακὴ πνευματικὴ παρακαταθήκη του), εἰς “Ὁ νεοελληνικὸς λόγος”, Ἄρμος, 1997, σ. 257, 258.

55. Πρβλ. γενικὰ Ν. Ἰντζεσιλογλου, Τὸ ἱστορικὸ αἴτημα γιὰ “ἀνοιχτὸ” τρόπο σκέψης, Ἀφιέρωμα στὸν Λ. Κοτσίρη, 2004, σ. 393-428.

56. Τ. Πεντζεπούλου-Βαλαλά, Ἡ “ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος” καὶ ἡ φιλοσοφικὴ τῆς δεμελίωση, εἰς “Μνήμη Π. Κανελλόπουλου”, ὅ.π., σ. 67, 87.

ἀκριβῶς τὴν μέθοδο τοῦ “κατανοεῖν” τοῦ Dilthey⁵⁷, τὴν ὁποία εἶχε ἀποδεχθεῖ γιὰ τὴν Κοινωνιολογία του. “Κατανοῶ” ἓνα ἔργο τέχνης σημαίνει ὅτι τὸ συλλαμβάνω στὴν ἀτομικότητά του, καὶ ὄχι ὅταν τὸ χαρακτηρίζω π.χ. ὡς “μπαρόκ”, “κλασικό”, “ἐξπρεσιονιστικό”. “Λέγοντας” —λέγει ὁ ἴδιος⁵⁸— “ὅτι τοῦτο εἶναι μανιερισμὸς” ἢ ἐκεῖνο εἶναι “μπαρόκ”, δὲν λέμε πολλὰ πράγματα γιὰ τὴν οὐσία του καὶ δὲν λέμε σχεδὸν τίποτε γιὰ τὴν ἀτομικότητά του. Καὶ κάθε ἔργο τέχνης ἔχει... ἀτομικότητα, εἶναι κάτι τὸ ἰδιαιτέρο, κάτι λίγο ἢ πολύ... ἀνεπανάληπτο”. “Κατανοῶ” ἓνα πνευματικὸ ἔργο σημαίνει ἀκόμα ὅτι, συλλαμβάνοντάς το ὡς ἀτομικότητα τὸ ζῶ τὸ βιώνω ὡς παρόν. Καὶ ὁ Κανελλόπουλος βιώνει τὸ κάθε τί, τὸ παρελθόν, ὡς συνεχῆ παρόν⁵⁹. Ἀποκαλυπτικὸς εἶναι ὁ Πρόλογος τῶν πρώτων ἐκδόσεων τῆς “Ἱστορίας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος” (1941 καὶ 1947): “Στὴν μοναξιά ... εἶδα ἐμπρός μου τὴν πιὸ μεγάλη καὶ τὴν πιὸ σταθερὴ κοινωνία ποῦ ὑπάρχει στὸν κόσμο, τὴν κοινωνία τῶν πνευμάτων. Δὲν τὴν εἶδα μόνο· τὴν ἔζησα καὶ τὴν ἔκαμα δική μου· ἔκαμα δικές μου τὶς φαινομενικὰ ὀξύτερες ἀντιθέσεις της, καὶ τὸ ἀμάρτημά μου εἶναι ὅτι τ’ ἀγάπησα ὅλα, δηλαδὴ κ’ ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα τῆς κοινωνίας τῶν πνευμάτων, ποῦ μοιάζουν σὰ νὰ ζοῦν ἀσυμφιλίωτα. Μὲ τοὺς κλασικοὺς ἀγάπησα τὸ φῶς μὲ τοὺς ρομαντικοὺς τὴ νύχτα. Μὲ τοὺς λογικοὺς ἀγάπησα τὴν ὀρθογώνια σκέψη, μὲ τοὺς μυστικοὺς τὴν ἀδύνη ἀλήθεια. Δὲν ὑπάρχει τίποτα ποῦ ν’ ἀγαπήθηκε πολὺ, καὶ ποῦ νὰ μὴν τ’ ἀγάπησα κ’ ἐγώ. Μονάχα αὐτὸ μοῦ ἔδωσε τὸ δικαίωμα (ἢ ἔστω τὴν σφαιερὴ ἐντύπωση πῶς ἔχω τὸ δικαίωμα) νὰ μιλήσω γιὰ ὅλα”. Ἀλλὰ πέραν αὐτοῦ ὑπάρχει καὶ κάτι ἄλλο, ποῦ διαφωτίζει τὴν “κατανόησή” ἐνὸς ἔργου τοῦ πνεύματος: “Πιστεύω”, λέει ὁ ἴδιος⁶⁰, “ὅτι στὴν ἱστορία τοῦ πνεύματος δὲν ἀνήκει μόνον τὸ ἔργο ἐνὸς ποιητῆ ἢ καλλιτέχνη. Στὴ ζωὴ τοῦ πνεύματος ἀνήκει καὶ ὁ προσωπικὸς πόνος, ἀνήκουν τὸ ἰδιότυπο φῶς, οἱ ἰδιότυπες σκιές τοῦ προσώπου του, ἀνήκουν καὶ τὰ προσωπικά του βήματα καὶ βιώματα ... Δὲν εἶναι σωστὸ νὰ ἀπομονώνει κανεὶς τὸ ἔργο ἐνὸς ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν βίον του, ὅπως δὲν μπορεῖ νὰ ἀπομονώσει τὴν διδασκαλία τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Βίον καὶ τὴν Σταύρωσή Του”. Γι’ αὐτὸ καὶ ὁ Κανελλόπουλος ἔχει ἐκτεταμένους ἀναφορὰς στὴν βιογραφία κάποιων σημαντικῶν

57. Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, ὁ.π., σ. 67, 85· πρβλ. Π. Μαστροδημήτρη, ὁ.π., σ. 1283 ἐέ.

58. Ἱστορία τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος I, σ. 295/296.

59. Γ. Μποζώνης, ὁ.π., σ. 174.

60. Βλ. Στ. Ἀρτεμάκη, ὁ.π., σ. 126.

ἀνθρώπων τοῦ πνεύματος. Πρόκειται γιὰ μία μέθοδο, πού εἶναι ἀντιθέτη πρὸς τὴν “ἀντιβιογραφικὴ” μέθοδο, πού εἰσήγαγε ὁ νεοκαντιανὸς Windelband μὲ τὴν “Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας” του⁶¹ καὶ τὴν ὁποία ἀκολούθησε ὁ Τσάτσος στὴν ἐρμηνεὶα λογοτεχνικῶν ἔργων, π.χ. στὸν “Παλαμᾶ” του⁶². Ἐνα ἄλλο χαρακτηριστικὸ τοῦ ἱστορικοῦ τοῦ ἔργου εἶναι ἡ συνείδηση τῆς ἐνότητας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, πού κύρια πηγὴ ἔχει τὸν ἑλληνοχριστιανικὸ πολιτισμό, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐνότητας τοῦ νεοελληνικοῦ πολιτισμοῦ, πού πηγὴ του ἔχει τὸν ἀρχαῖο καὶ τὸν βυζαντινὸ πολιτισμό, τοῦ ὁποίου τὴν σημασία ἀναγνώρισε καὶ ἀπέδωσε στὴν γ’ ἐκδόση τῆς “Ἱστορίας τοῦ εὐρωπαϊκοῦ πνεύματος”⁶³.

3. Μεταφυσική. Ἀλλὰ ὁ Κανελλόπουλος πέρα ἀπὸ τὴν ἱστορία κάνει καὶ κάτι ἄλλο. Μᾶς παίρνει ἀπὸ τὸ χέρι καὶ μᾶς ὁδηγεῖ στὴν κορυφὴ τῆς κοσμικῆς ξαγρύπνιας, ἐκεῖ ὅπου ἡ ἱστορία μένει ἀνενεργὸς καὶ ἀμετουσίωτη: στὴν αἰωνιότητα. Εἶναι ὁ ὑπότιτλος τοῦ πιὸ ἐξομολογητικοῦ τοῦ βιβλίου: “Ὁ Χριστια-

61. Ὁ Κανελλόπουλος —ὅπως λέει ὁ ἴδιος (Heidelberg, Ὁ χρυσὸς κρίκος, ὅ.π., σ. 51)— ἀκολούθησε τὸν “σωστὸ δρόμο πού θρῖσκεται στὴ μέση, στὴν ἀποφυγὴ καὶ τῶν δύο ὑπερβολῶν”. Ἔτσι ἀποφεύγεται ὁ κίνδυνος καὶ τοῦ ἀπρόσωπου δογματισμοῦ καὶ τοῦ διαλυτικοῦ ὑποκειμενισμοῦ.

62. “Ὁ Τσάτσος δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὰ παλαμικά προβλήματα παρὰ “καθόσον ἀνήκουν”, καθὼς λέγει, “στὴ σφαῖρα τοῦ πνεύματος”. Τὸ φθαρτό, τὸ στιγμιαῖο, τὸ ἰδιωτικὰ προσωπικὸ, πού δὲν ἔχει τὴ γενικὴ σημασία τοῦ πνεύματος, εἶναι ἀνάξια γιὰ τὸν Τσάτσο. Ἡ καθημερινὴ ζωὴ τοῦ Παλαμᾶ δὲν τὸν ἐνδιαφέρει. Κι αὐτὴ ἡ βιογραφία του δὲν θὰ τὸν ἀπασχολήσῃ. Οὔτε κὰν σὰν “ἱστορικὸ φαινόμενο” δὲν θέλει νὰ μελετήσῃ τὸν ποιητὴ”. Δ. Κ α π ε τ α ν ἄ κ η ς, Ἡ νεοελληνικὴ συνείδηση καὶ ὁ “Παλαμᾶς” τοῦ Κ. Τσάτσου, “Ἐκφράση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο” (Τετράδια “Εὐθύνης” 16), 1982, σ. 208, 212. Τοῦτο εἶναι ἐκφράση τῆς γενικότερης ἀντιλήψεώς του, πού προτάσσει τὸ πνεῦμα ἀπὸ τὴν ζωὴ, τὰ διανοήματα ἀπὸ τὰ βιώματα, τὸ μόνιμο καὶ τὸ πρόσκαιρο, τὸ αἰώνιο ἀπὸ τὸ φθαρτό: “Οἱ ἄνθρωποι καταλαβαίνουν τὰ ὑποκειμενικὰ καὶ τὰ θανατάζουν. Ἀντιπαθοῦν τὸ ἀντικειμενικόν... Ἐγὼ πού προσπάθησα πάντα γράφοντας νὰ κρύβω τὰ ὑποκειμενικὰ μου καὶ νὰ δείχνω τὸ ἀντικειμενικόν, ἐκείνο πού ὑπάρχει γιὰ ὅλους...” (Θεωρία τῆς τέχνης, ὅ.π., σ. 98).

63. Βλ. Α. Μ π ε ν ἄ κ η ς, Ὁ Ἱ. Θεοδωρακόπουλος καὶ ὁ Π. Κανελλόπουλος γιὰ τὸ Βυζάντιο, “Λακωνικά” (1902-2002), Ἐπετειακὴ ἐκδόση τῶν 100 χρόνων τοῦ Συνδέσμου τῶν ἐν Ἀττικῇ Λακεδαιμονίων, 2003, σ. 285-302. Σ τ. Παπαθεμελεῆ, Τὸ Βυζάντιο στὴ σκέψη καὶ τὸ ἔργο τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Ἔστια” (Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 35 ἐέ: ἀλλὰ καὶ Δ. Κ ι τ σ ἰ κ η ς, Ἡ εὐρωπαϊκὴ σκέψη τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Ἔστια”, ὅ.π., σ. 142, 150 ἐέ.

νισμός και η εποχή μας (Από την Ιστορία στην Αιωνιότητα)”, 1953⁶⁴. Κανένα βιβλίο δεν είναι τόσο δικό του όσο αυτό. Ο Ίησους, η σταύρωση, ο θάνατος, το άγνωστο, ο πόνος, η πίστη, είναι τα θέματα του βιβλίου αυτού. Για πρώτη φορά μετράω την εποχή μου με μέτρα τόσο μεγάλα... ασύλληπτα. Πώς τόλμησα... να το κάνω. Ήταν ένα αυτονόητο χρέος μου. Με τί να μετρούσα τη ζωή, αν δεν τη μετρούσα με το θάνατο; Με τί να μετρούσα τον άνθρωπο, αν δεν τον μετρούσα με τον Ίησού; Με τί να μετρούσα τη γνώση και τα γνωστά, αν δεν τα μετρούσα με το άγνωστο και με την πίστη;”⁶⁵. Ο Κανελλόπουλος έχει ήδη περάσει στην μεταφυσική, την μεταφυσική με την θρησκευτική της διάσταση, που ισοδυναμεί με μία υπέρτατη έσωτερική ελευθερία που δεν υπόκειται σε ορθολογική έπαλήθευση ή διάψευση. Στόν χώρο αυτό θα μπει με το επόμενο βιβλίο του “Μεταφυσικής προλεγόμενα (Ο άνθρωπος — ο κόσμος — ο Θεός)”, 1956, και με τρόπο έντελως προσωπικό⁶⁶. “Ερωτήματα και υπαινιγμοί”, “τά στοιχεία του κόσμου”, “ο άνθρωπος και τα στοιχεία του κόσμου”, “η τύχη και το θαύμα”, “ο φυσικός κόσμος και το άπειρο”, “χρόνος και αιωνιότητα”, “το πνεύμα και το μηδέν”, “ο Θεός”, “η αλήθεια” είναι τα θέματα του βιβλίου. Είναι θέματα που η έπιστημονική έρευνα δεν μπορεί να τα πλησιάσει. Δεν μπορούμε όμως να τα πραγματευθούμε,

64. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, εις “Μνήμη...”, σ. 44, 57 έέ. (= Φήμη άπόντων, σ. 28-30)· Γ. Ζηζιούλα, Τά “έρχόμενα” και ο “έρχόμενος” (Η συνταρακτική επικαιρότητα του βιβλίου του Π. Κανελλόπουλου, “Ο Χριστιανισμός και η εποχή μας”, Νέα Έστία (Αφιέρωμα στον Π. Κανελλόπουλο, 1996, σ. 63 έέ· το υ ίδιου, “Ο φιλόσοφος “Θεολόγος” Π. Κανελλόπουλος, έφημ. “Ελεύθερος τύπος” (“Ορθοδοξία και Έλληνισμός”), 30.11.2003 (σ. 4) Γ. Χατζίνη, έ.π., σ. 113-117· Δεδόπουλου, έ.π., σ. 457 έέ.

65. Ο Χριστιανισμός και η εποχή μας, 1953, Πρόλογος Δ’.

66. Βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, εις “Μνήμη...”, σ. 59-60 (= Φήμη άπόντων, σ. 31-33)· Ε. Πλατή, Τά “Μεταφυσικής προλεγόμενα” του Π. Κανελλόπουλου, “Φιλοσοφία” τ. 13-14 (1983-1984) σ. 39-78 και τ. 15-16 (1985-1986) σ. 30-107· το υ ίδιου, Π. Κανελλόπουλου, “Μεταφυσικής προλεγόμενα”, Θέσεις για τον Π. Κανελλόπουλο (Τετράδια “Ευθύνης”, 17), 1982, σ. 136 έέ· Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, “Ο φιλοσοφικός στοχασμός του Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Έστία” (Αφιέρωμα στον Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 57 έέ· Α. Κελεσιδου, “Ο δρόμος προς τη Δαμασκό (Π. Κανελλόπουλου, “Μεταφυσικής προλεγόμενα)”, “Νέα Έστία”, έ.π., σ. 178 έέ· Μ. Μαρκάκη, “Η έννοια του τυχαίου και η μεταφυσική του Π. Κανελλόπουλου, “Φιλοσοφία” τ. 17-18 (1987-1988) σ. 467· Β. Σταθάκη, Οί μεταφυσικές θέσεις του Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Έστία”, έ.π., σ. 188 έέ· Κ. Λαδόπουλου, Π. Κανελλόπουλος, εις “Οί άνθρωποι και τά δράματα”, Άστήρ, 1962, σ. 448, 461-463.

χωρίς να προϋποθέσουμε την “έπιστήμη”, πρὸ πάντων τὴν φυσικὴ ἐπιστήμη. Ἡ μεταφυσικὴ ἀρχίζει ἐκεῖ ὅπου σταματᾷ ἡ φυσικὴ. Ἡ μεταφυσικὴ ἀλήθεια δὲν εἶναι φανερὴ. Ὁ ἄνθρωπος ἔχει ὅμως τὴν ἰκανότητα διανοίξεως καὶ πέραν τῆς λογικῆς, μεῖς ἄλλες δυνάμεις τῆς ψυχῆς, ὅπως μετὰ τὴν διαίσθηση. Ἀνώτερη φιλοσοφικὴ λειτουργία τοῦ πνεύματος εἶναι ἡ ὑπόψια, πού ὅμως γιὰ νὰ νομιμοποιηθεῖ πρέπει νὰ ἀντέχει στὴν λογικὴ τοῦ *advocatus diaboli*. Οἱ φιλοσοφικὲς ὑποψίες, πού εἶναι σημαντικότερες ἀπὸ τὶς ἀπαντήσεις πού προκαλοῦν, ὁδηγοῦν στὴν συνάντηση τῆς φιλοσοφίας μετὰ τὴν θεολογία. Μιλώντας γιὰ τὸν Θεὸ ξεπερνᾶμε καὶ αὐτὲς τὶς δυνατότητες τῆς φιλοσοφικῆς ὑπόψιας. Ἐδῶ ἡ φιλοσοφία συναντᾶται μετὰ τὴν “ἀποφατικὴ θεολογία” καὶ τοὺς βιωματικούς μυστικούς τῆς Δύσεως: Τὸν Μάιστερ Ἐκχαρτ, τὸν Ἄγγελο Συνέσιο, τὸν Ἰάκωβο Μπαίμε, καὶ μετὰ πνεύματα πού δὲν ἀνήκουν στὸν χριστιανισμὸ τῆς κοινότητος (τῆς ἐκκλησίας) ἀλλὰ στὸν χριστιανισμὸ τῆς μοναξιάς, ὅπως τὸν Νοβάλις, τὸν Ρίλκε, τὸν Κιρκεγκάαρτ, τὴν Σιμόν Βέλ. Ἡ ὑποστασιακὴ φιλοσοφία τοῦ Κανελλόπουλου εἶναι διαφορετικὴ ἀπὸ τὴν ὑποστασιακὴ φιλοσοφία τοῦ Jaspers καὶ πρωτότυπη μέσα στὸ ὅλο ρεῦμα τοῦ ὑπαρξισμού.

4. Διαπιστώσεις καὶ περαιτέρω ἐρωτήματα. Τὸ συμπέρασμα, ὕστερα ἀπὸ ὅλα τὰ ἐκτεθέντα, εἶναι ὅτι Τσάτσος καὶ Κανελλόπουλος ἀνήκουν σὲ διαφορετικούς φιλοσοφικούς χώρους. Ὁ Κανελλόπουλος δὲν εἶναι συστηματικὸς φιλόσοφος, οὔτε κἀν καντιανός (γιὰ τὴν ἠθικὴ αὐτονομία τοῦ Kant λέγει μάλιστα ὅτι εἶναι ἓνας “καμουφλαρισμένος ὑλισμὸς”⁶⁷)· εἶναι μὲν μεταφυσικός, ὅπως ὁ Τσάτσος, ἀλλὰ ὄχι πλατωνικός, ὅπως ἐκεῖνος. Ἰδεοκράτης ὁ ἓνας, ὑπαρξιακὸς φιλόσοφος ὁ ἄλλος. Οἱ χώροι εἶναι ἀσύμπτωτοι. Στὴν φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἀφ’ ἑνὸς καὶ στὴν Κοινωνιολογία ἀφ’ ἑτέρου ζήτημα συμπτώσεως δὲν τίθεται, λόγῳ ἀντικειμένου. Ἄλλωστε στὴν φιλοσοφία τοῦ δικαίου ἡ συμβολὴ τοῦ Τσάτσου εἶναι καταλυτικὴ· δίκαιο χωρὶς σύστημα δὲν εἶναι νοητό, καὶ σύστημα δικαίου χωρὶς τελλογία ἀδιανόητο. Τὸ ἴδιο πειστικὴ στὴν Κοινωνιολογία εἶναι ἡ ἐρμηνευτικὴ μέθοδος τοῦ “κατανοεῖν” τοῦ Κανελλόπουλου.

Κάποιες σκέψεις γεννῶνται μόνον στὸ περιθώριο τῆς φιλοσοφίας τῆς τέχνης τοῦ Τσάτσου. Αὐτὴ —ὅπως καὶ ἡ ὅλη του φιλοσοφία— εἶναι λογικὰ ἄτρωτη καὶ θεμελιώνεται κυρίως στὸν καντιανὸ λογισμό. Στὴν φιλοσοφία αὐτὴ στηρίζεται καὶ ἡ θεωρία του γιὰ τὴν “ἔλλογη νοηματικὴ ἀλληλουχία”: γιὰ νὰ λειτουργή-

67. Μεταφυσικῆς προλεγόμενα, σ. 87.

σει αισθητικά ένα ποίημα είναι απαραίτητο να έχει νοηματική αλληλουχία: ένα κατανοητό σχήμα έλλογων νοημάτων. Ωστόσο, υπάρχει και ένα άλλο είδος ποιήσεως, που αντιστοιχεί σε μία άλλη λειτουργία “κατανοήσεως”— όχι την διανοητική, που εκφράζεται με οριζόντιο και φωτεινό λόγο, αλλά μία γνωστική λειτουργία, που συναιρεί μέσα της και τις σκιερές πλευρές του όντος, και τις αποτιμάει με ένα νόημα όχι λογικό, αλλά αισθητικό. “Κάθε εξήγηση ποιήματος”, λέει ο Σεφέρης, “μου φαίνεται εξωφρενική... χρειάζεται αυτή για ν’ ακούσουμε τὰ ποιήματα”⁶⁸. Είναι η ποίηση που μάς βάζει σε υποψίες για τὸ τί συμβαίνει πέρα από τις κοφτές γραμμές των προβολέων τῆς λογικῆς. Είναι η “ἀγγελική και μαύρη μέρα” του Σεφέρη είναι η “νυχτερινή ἡμέρα” του Πλάτωνος⁶⁹. Ο Κανελλόπουλος δὲ μπορούσε ἴσως ἐδῶ, ὅχι ὡς αισθητικός φιλόσοφος (τέτοιος δὲν ἦταν) ἀλλὰ ὡς αισθαντικός ἄνθρωπος και ποιητής, νὰ μιλήσει —κατ’ ἀντιστοιχία πρὸς τις “φιλοσοφικές υποψίες” τῆς “Μεταφυσικῆς” του— για “αισθητικές υποψίες”, που εἶναι ἀληθινότερες ἀπὸ τις βεβαιότητες⁷⁰. Ο Κανελλόπουλος δὲ προχωροῦσε πέρα ἀπὸ τὴν “ἔλλογη” και σε μία “ἄλογη” νοηματικὴ αλληλουχία, δὲ προχωροῦσε πέρα ἀπὸ τὸ κλασικὸ και δὲν δὲ καταδικάζει ὅ,τι δὲν εκφράζεται με οριζόντιο λόγο και με τὴν ευκλείδεια λογικὴ τῶν φωτεινῶν ἐπιφανειῶν. Ο Κανελλόπουλος δὲν ἦταν κλασικὸ ἀλλὰ ρομαντικὸ πνεῦμα.

IV. Συγκλίσεις - Κλασικὸ και ρομαντικὸ

Τὸ κλασικὸ και τὸ ρομαντικὸ δὲν εἶναι μόνο αισθητικὲς κατηγορίες⁷¹, ἀλλὰ και τάσεις τοῦ πνεύματος και τῆς ζωῆς ἀντίρροπες⁷². Ὡς τάσεις τοῦ πνεύματος

68. Γ. Σεφέρης, Δοκίμες, ἐκδ. Φέξη, σ. 366.

69. Πολιτεία 521c. Για τὰ ἀνωτέρω βλ. Χρ. Μαλεβίτση, Ὁ σκοτεινὸς λόγος, εἰς “Προοπτικές”, Δωδώνη, 1972, σ. 123 ἐέ., 128, 129.

70. Μεταφυσικῆς προλεγόμενα, σ. 240.

71. Για τὸ κλασικὸ και ρομαντικὸ ὡς αισθητικὲς κατηγορίες στὸ ἔργο τοῦ Τσάτσου βλ. Ἀνδριόπουλου, ὁ.π., σ. 510 ἐέ.

72. Βλ. Κανελλόπουλου, Ἱστορία τοῦ ἐυρωπαϊκοῦ πνεύματος I, σ. 20 ἐέ.: Τσάτσου, Ἑλληνικὴ πορεία, 2η ἐκδ., “Ἔστια”, σ. 38 ἐέ., 43 ἐέ.: τοῦ ἰδίου, Αἰσθητικὰ μελετήματα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1977, σ. 102 ἐέ., και ἄλλου τοῦ ἰδίου, Θεωρία τῆς τέχνης, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, 1981, σ. 32 ἐέ., και ἄλλου Κ. Βουρβέρη, Κλαστικὴ παιδεία και ἔννοια τοῦ κλασσικοῦ, “Ἑλληνικὴ ἀνθρωπιστικὴ ἔταιρεία”, 1965· Γ. Καραγιάννη, Δοκίμια φιλοσοφίας, 1994, σ. 89 ἐέ., 337 ἐέ.: Σ. Α. Σαϊντ-Μπέθ, Τί εἶναι ἓνας κλασσικὸς

ἐκδηλώνονται πέρα από τὴν τέχνη καὶ στὴν φιλοσοφία. Ὡς τάσεις τῆς ζωῆς φανερώνονται σὲ ὅλες τὶς ἐκδηλώσεις τῆς ζωῆς, καὶ στὴν πολιτικὴ πράξη. Κλασικὸ εἶναι τὸ ἔλλογο· ρομαντικὸ εἶναι τὸ ἄλογο στοιχείο. Κύρια πηγὴ τοῦ κλασικοῦ εἶναι τὸ ἀρχαῖο ἑλληνικὸ πνεῦμα· τοῦ ρομαντικοῦ εἶναι ἡ χριστιανικὴ ἀγάπη⁷³.

Τσάτσος καὶ Κανελλόπουλος εἶναι ἀντίθετες φύσεις. Στὸν Τσάτσο ὑπερέχει τὸ κλασικὸ στοιχείο· στὸν Κανελλόπουλο τὸ ρομαντικὸ. Ἐν τούτοις, κάπου τὰ στοιχεῖα αὐτὰ συγχλίνουν. Συγχλίνουν σὲ τρία ἐπίπεδα: στὸ ἐπίπεδο τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ, στὴν ποίηση καὶ στὴν πολιτικὴ πράξη.

Α. Στὸν φιλοσοφικὸ στοχασμὸ

Στὸ ἐπίπεδο τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ ἡ σύγκλιση ἐκδηλώνεται στὸ μέγα θέμα τῆς σχέσεως Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ. Καὶ οἱ δύο διανοητὲς συμφωνοῦν ὅτι ἡ διασταύρωση Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ ὀδήγησε στὴν σύνδεση τοῦ ἔλλογου νοήματος τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος μετὰ τὸ ἄλογο στοιχείο τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης. Ἀλλὰ στὸν καθένα ἀπὸ αὐτοὺς ἡ σύνδεση αὐτὴ νοεῖται διαφορετικὰ. Στὸν Τσάτσο μέσα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῶν “Διαλόγων σὲ μοναστήρι”, στὸν Κανελλόπουλο μέσα ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ τῶν “Πέντε Ἀθηναϊκῶν διαλόγων”.

Οἱ “Διάλογοι σὲ μοναστήρι” (1980) ἔχουν τὴν δομὴ ἀλλὰ καὶ τὴν σκέψη πλατωνικῶν διαλόγων⁷⁴. Καλύπτουν εὐρὸ φάσμα θεμάτων, μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ τὸ πρόβλημα τῆς σύνδεσης ἑλληνικοῦ καὶ χριστιανικοῦ πνεύματος. Στὸν τέταρτο διάλογο, ὁ Τσάτσος, μετὰ τὰ λόγια τοῦ Χάρρερ (ἐνὸς προσώπου τοῦ “Διαλόγων”) λέγει, ὅτι ἡ νέα θρησκεία συγχώνευσε δύο ἀνεπαγώγιμα μεγέθη, τὸν

(μετάφρ. Ἀλ. Σινιόσγλου), “Ἀστρολάβος/Εὐθύνη”, 1994· Isaiah Berlin, Οἱ ρίζες τοῦ ρομαντισμοῦ (μετάφρ. Γ. Παπαδημητρίου), Scripta, 2000.

73. Βλ. Τσάτσου, ὁ.π., σ. 67/68.

74. Βλ. Κανελλόπουλου, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος ὁ.π., σ. 156, 158 ἐέ: Πρεβέλακη, Οἱ “Διάλογοι σὲ μοναστήρι” τοῦ Κ. Τσάτσου, “Ἐκφράση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο”, ὁ.π., σ. 22-56· Κ. Τσιρόπουλου, Δρομολόγιο — Ὁ Κ. Τσάτσος ἄνθρωπος τοῦ καιροῦ μας, “Ἐκφράση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο”, ὁ.π., σ. 172, 184-185· Ζὰν Γκιττόν, “Διάλογοι σὲ μοναστήρι”, “Ἐκφράση τιμῆς στὸν Κ. Τσάτσο”, ὁ.π., σ. 196 ἐέ: Κ. Σαρδέλη, Ὁ Κ. Τσάτσος καὶ ἡ ἐποχὴ μας, “Νέα Ἑστία” (Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο), 1997, σ. 72, 75 ἐέ: Α. Κελεσιδου, Κ. Τσάτσου, Διάλογοι σὲ μοναστήρι, “Νέα Ἑστία”, ὁ.π., σ. 122 ἐέ: Κ. Ἀσημακοπούλου, Ὁ Κ. Τσάτσος πρὸ τῶν πυλῶν τοῦ θεάτρου, “Νέα Ἑστία”, ὁ.π., σ. 145 ἐέ: Β. Στὰθιάκη, Μεταφυσικοὶ προβληματισμοὶ Κ. Τσάτσου, “Νέα Ἑστία”, ὁ.π., σ. 152 ἐέ.

Λόγο και τήν Ἀγάπη. Ἡ σύνδεση αὐτὴ ἔγινε μὲ μύθους καὶ σύμβολα. Καὶ ὡς τέτοιο σύμβολο ὁ Χάρρερ (δηλ. ὁ Τσάτσος⁷⁵) ἐννοεῖ τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως. Τὸ “Σύμβολο τῆς Πίστεως εἶναι καρπὸς τῆς ἐλληνικῆς σκέψης ποῦ εἶχε πιά σπάσει τὸ αὐστηρὸ περιτείγισμα τοῦ Λόγου καὶ ἀναζητοῦσε, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, τὸ πλωτινικὸ “Ἐν, τὸν ἕνα Θεό”. Εἶναι ὀλοφάνερη ἢ πλατωνικὴ καὶ πλωτινικὴ ἐπίδραση. Τὸ Σύμβολο τῆς Πίστεως νοεῖται ὡς τὸ σύμβολο ποῦ πραγματοποιεῖ τὴν μέθεξι αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ⁷⁶.

Ἐντελῶς διαφορετικὴ εἶναι ἡ ἄποψη τῶν “Πέντε ἀθηναϊκῶν διαλόγων” (1956). Θέμα τῶν “Διαλόγων” αὐτῶν εἶναι ἡ βαθμιαία, μέσα σὲ πέντε αἰῶνες, συνάντηση, διασταύρωση καὶ συμφιλίωση τοῦ ἐλληνικοῦ πνεύματος μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστιανισμοῦ⁷⁷. Ἐδῶ ἡ συμφιλίωση δὲν ἐπιχειρεῖται νὰ ἐξηγηθεῖ λογικά. Γιὰ τὸν Κανελλόπουλο ὁ Θεὸς δὲν εἶναι τὸ “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πλωτινικὸ “Ἐν”, ἀλλὰ κάτι πέραν τοῦ νοητοῦ, τὸ Ἀπόλυτο. Καὶ τὸ Ἀπόλυτο δὲν συλλαμβάνεται μὲ τὸν νοῦ, ἀλλὰ βιώνεται. Ἡ σύνδεση Ἑλληνισμοῦ καὶ Χριστιανισμοῦ δὲν ἔγινε στὸ ἐπίπεδο τῆς γνώσεως ἀλλὰ στὸ ἐπίπεδο τοῦ βιώματος⁷⁸, ὡς ζωντανὸς διάλογος μεταξὺ τοῦ Δίωνος καὶ τοῦ Διοτίμου, τῶν δύο ἐκτὸς χρόνου προσώπων τῶν “Διαλόγων” (τὰ ἄλλα πρόσωπα εἶναι ὑπαρκτὰ ἱστορικὰ πρόσωπα: Ἀδριανός, Ἰουλιανός ὁ Παραβάτης, Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός, Βασίλειος ὁ Μέγας). Ὁ Δίων θέλει νὰ κρατηθεῖ μακριὰ ἀπὸ τὸν Χριστιανισμὸ γιὰ νὰ μὴν χάσει τὴν Ἑλλάδα, καὶ ὁ Διοτίμος τραβᾷ πρὸς τὸν Χριστιανισμὸ διασώζοντας καὶ τὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ στὸ τέλος συμφωνοῦν καὶ οἱ δύο στὴν τελικὴ ρήση, ποῦ συνοψίζει καὶ τὸ περιεχόμενον τοῦ βιβλίου: “Θὰ μείνουμε μαζί ὡς Ἑλληνες” καὶ ὁ Ἰησοῦς μεθ’ ἡμῶν καὶ ἐν ἡμῖν”.

Ἀλλὰ ριζικὰ ἀντίθετη εἶναι ἡ γνώμη τοῦ Κανελλόπουλου γιὰ τὴν ἔννοια τῆς

75. Ὁ Τσάτσος ταυτίζεται μὲ ὅλα τὰ πρόσωπα τῶν “Διαλόγων”, γιὰτι σὲ αὐτὰ θρῖσκουν τὴν ἐκφράσή τους ὅλες, οἱ πιὸ ἀντίθετες πτυχὲς καὶ φάσεις τοῦ πνεύματός του. Κανελλόπουλος, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, ὅ.π., σ. 159.

76. Πρὸβλ. Πρεβελάκη, ὅ.π., σ. 30/31.

77. Βλ. Κανελλόπουλου, “Πέντε ἀθηναϊκοὶ διάλογοι”, εἰς “Δοκίμια καὶ ἄλλα κείμενα σαράντα πέντε ἐτῶν (1935-1980)”, Ἐγνατία, σ. 327-331· τοῦ ἰδίου, Οἱ Ἑλληνες καὶ τὸ ἐλληνικὸ πνεῦμα, εἰς “Δοκίμια” Α', 122, 127-129· Τ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Ὁ φιλοσοφικὸς στοχασμὸς τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Ἔστιά”, 1996, σ. 57 ἐέ· Κ. Δεδοπούλου, Π. Κανελλόπουλος, εἰς “Οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ ὄραματα”, ὅ.π., σ. 448, 463 ἐέ· Ἀρτεμάκη, ὅ.π., σ. 141 ἐέ.

78. Πρὸβλ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά, ὅ.π., σ. 59.

χριστιανικής αγάπης. Ὁ Τσάτσος ἐννοεῖ τὴν ἀγάπη καντιανὰ μὲ τὸ κατηγόρημα τῆς γενικότητος⁷⁹: “δὲν ἀγαπᾶς ἕναν ἄνθρωπο, ἀγαπᾶς τὴν ἀνθρωπότητα”⁸⁰. Ὁ Κανελλόπουλος λέει: “Ποιὸς εἶναι ὁ πλησίον μου;... Ὁ καθένας εἶναι πλησίον μου. Γιὰ νὰ γίνω ὅμως ἰκανὸς νὰ θεωρήσω καὶ τὸν ἀνώνυμο πλησίον μου, πρέπει νὰ αἰσθάνομαι πλησίον μου καὶ τὸν ὄρατὸ καὶ τὸν ἀπτὸ, τοὺς οἰκείους μου ἢ τοὺς φίλους. Δὲν πρέπει νὰ σταματήσω στὸ σημεῖο αὐτό ἀλλὰ πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ξεκινήσω ἀπ’ αὐτό. Κι ἀφοῦ ξεκινήσω ἀπὸ τὸ σημεῖο τοῦτο, πρέπει ἐκτὸς ἀπὸ τὸν ὄρατὸ καὶ τὸν γνωστὸ, νὰ αἰσθανθῶ πλησίον μου καὶ τὸν ἄγνωστο. Ὁ πόνος καὶ ὁ θάνατος τοῦ ἄγνωστου πρέπει νὰ νᾶναι κι αὐτός, πόνος καὶ θάνατος δικός μου. Δὲν ξέρω ἂν μπορῶ, ὡς ἄνθρωπος, νὰ φθάσω ὡς ἐκεῖ. Ξέρω, ὅμως, ὅτι πρέπει νὰ τὸ ἐπιδιώξω”⁸¹. Ὁ Νίτσε (στὸν “Ζαρατούστρα”), ἀντιλέγοντας στὸν Ἰησοῦ —συνεχίζει ὁ Κανελλόπουλος⁸²— λέει ὅτι δὲν πρέπει νὰ ἀγαπᾶμε τὸν πλησίον μας, ἀλλὰ τὸν πιὸ ἀπομακρυσμένο. Γι’ αὐτὸ καὶ ὁ Κανελλόπουλος στὸ συνταρακτικὸ ἔργο του “Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα” ἀποφάσισε νὰ κατεβάσει τὸν Ζαρατούστρα —τὸν προπομπὸ τῆς ἰδεολογίας ποὺ βύθισε τὴν Εὐρώπη στὸ πένθος— ἀπὸ τὸ βουνὸ στὴν πεδιάδα τῆς ἱστορίας, γιὰ νὰ διδάξει τὰ ἀντίθετα ἀπὸ ὅσα δίδαξε ὁ Νίτσε⁸³. “Ἡ ἀγάπη πρὸς τὸν οἰκείο ἢ τὸν φίλο μου πρέπει νὰ νᾶναι μιά ἄσκηση γιὰ τὴν ἀγάπη μου πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα... Ὁ Ἰησοῦς... εἶδε στὸ πρόσωπο τῶν μαθητῶν του ὅλους τοὺς ἄγνωστους”⁸⁴.

79. Κελεσιδου, ὅ.π., σ. 124.

80. Διάλογοι σὲ μοναστήρι, σ. 43· ὁμοίως καὶ σ. 51 (“ἡ ἀγάπη δὲν εἶναι ἐλξη πρὸς ἕναν, ἔστω καὶ νοητὸ, σύνδεσμο καὶ ποτὲ δὲν στρέφεται πρὸς ἕνα συγκεκριμένο κάθε φορὰ πρόσωπο”)· πρβλ. καὶ Ἀφορισμοὶ καὶ διαλογισμοὶ Β, σ. 221, 234-235, 237 (“σπουδαιότερη εἶναι ἡ ἀγάπη, ὅχι πρὸς τοὺς συνανθρώπους τοὺς ἴδιους, ἀλλὰ πρὸς τὸ Θεό, ὁ συνεχῆς ἀγώνας γιὰ τὴν ὁλοένα καὶ καθαρῶτερη ἐνατένισή του, γιὰ τὸ πλησίασμά του”).

81. Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχὴ μας, 1953, σ. 223, 224/225.

82. Ὁ.π., σ. 223.

83. Τὸ “Τέλος τοῦ Ζαρατούστρα” ἐκδόθηκε τὸ ἴδιο ἔτος (1956) ποὺ ἐκδόθηκαν οἱ “Πέντε ἀθηναϊκοὶ διάλογοι”. Βλ. Χρ. Μαλεβίτση, Σχόλια στὸ “Τέλος τοῦ Ζαρατούστρα” τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Ἑστία” (Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 68 ἐέ: τοῦ ἰδίου, Ἡ ἔσχατη μέριμνα τοῦ Π. Κανελλόπουλου (Τὸ βιβλίο του “Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα”, ὀριακὴ πνευματικὴ παρακαταθήκη του), εἰς “Ὁ νεοελληνικὸς λόγος”, Ἀρμός, 1997, σ. 255 ἐέ: Ζ. Μαμαλάκη, Π. Κανελλόπουλος, “Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα”, ὁ ἀγώνας γιὰ τὸν ἀνθρωπισμὸ, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 128 ἐέ.

84. Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχὴ μας, σ. 225. Εἶναι μιά ἐρμηνεῖα τῆς χριστιανικῆς

Β. Στήν ποίηση

Ίδιότυπη σύγκλιση κλασικοῦ καὶ ρομαντικοῦ ὑπάρχει καὶ στήν ποίηση. Τσάτσος καὶ Κανελλόπουλος εἶναι καὶ ποιητές⁸⁵. Ἀλλὰ στήν ποίησή του ὁ καθένας ἐκδηλώνει —παραδόξως— μία ἀντίρροπη τάση. Ὁ Κανελλόπουλος, παρὰ τὸν ρομαντισμό του, γράφει στίχους ὅπου ὑπερέχει τὸ ἔλλογο, τὸ πλαστικό, στοιχεῖο. Τοῦτο εἶναι ἐκδηλο καὶ στίς τρεῖς ποιητικὲς συλλογές του, ἰδίως στὸν

ἀγάπης πὺλ προσεγγίζει, ἂν δὲν ταυτίζεται ἤδη, μὲ τὴν Ὁρθόδοξη πατερικὴ ἐρμηγεία τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου ὡς προσωπικῆς ἀγαπητικῆς σχέσεως βλ. Γ.ω. Ζηζιουλά, Ἀπὸ τὸ προσωπεῖον εἰς τὸ πρόσωπον (Ἡ συμβολὴ τῆς πατερικῆς θεολογίας εἰς τὴν ἔννοιαν τοῦ προσώπου), εἰς Ἴδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν, “Ἡ ἰδιοπροσωπία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ, 1983, Β’, σ. 295 ἐέ: τοῦ ἰδίου, Ἡ συμβολὴ τῆς Καππαδοκίας στὴ χριστιανικὴ σκέψη, εἰς “Ἡ Συνασὸς τῆς Καππαδοκίας” (ἐκδ. Σωματείου “Νέα Συνασὸς”), 1985, σ. 23 ἐέ.

85. Βλ. ἀφ’ ἐνὸς Κ. Τσάτσου, *Τὰ ποιήματα, Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων*, 1973 (ὁ Κ. Δεσποτόπουλος, “Νέα Ἑστία”, Αἰφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο, 1987, σ. 1391, χαρακτηρίζει τὸν Τσάτσο “αἰσθαντικὸ φιλόσοφο καὶ φιλοσοφημένο ποιητῆ”). Καὶ ἀφ’ ἑτέρου Π. Κανελλόπουλου, *Ρυθμοὶ στὰ κύματα*, 1920· *Ἄπλοι φθόγγοι*, 1939 (μὲ τὸ ψευδώνυμο Αἴμος Αὐρήλιος)· *Ὁ κύκλος τῶν συνέττων*, 1946· *Πικροδάφνες*, 1955. Πρβλ. Κανελλόπουλου, Heidelberg. Ὁ χρυσὸς κρίκος, ὅ.π., σ. 137-152· Χρ. Μαλεβίτση, Ἐπιμνημόσυνοι λόγος στὸν Κ. Τσάτσο, “Νέα Ἑστία” (Αἰφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο), 1987, σ. 1391 ἐέ. (= “Ὁ νεοελληνικὸς λόγος”, Ἀρμός 1997, σ. 267 ἐέ.) Π. Πάσχου, Ἐνας φιλόσοφος ποιητῆς, “Νέα Ἑστία” (Αἰφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο), 1997, σ. 45 ἐέ: Κ. Δεσποτόπουλου, *Φήμη ἀπόντων*, σ. 66-67, 69· Δ. Κωστίδη, *Διέξοδοι καὶ ἐκφυγές*, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 160 ἐέ: Ε. Μόσχου, *Τὸ μάθημα τοῦ καθηγητῆ*, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 163 ἐέ: Κ. Τσιρόπουλου, *Δρομολόγιο*, ὅ.π., σ. 173-174· Ε. Πλατῆ, Ἡ ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου, εἰς “Κριτικὸὶ προβληματισμοὶ” Γ, *Οἱ Ἐκδόσεις τῶν Φίλων*, 1995, σ. 33-125· τοῦ ἰδίου, Ἡ ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “*Μνήμη Π. Κανελλόπουλου*”, *Γιαλλελῆς*, 1988, σ. 110-124· Δ. Κεράμπαλη, *Καιρὸς καὶ χρόνος στὴν ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου*, “*Μνήμη...*”, ὅ.π., σ. 210 ἐέ: τοῦ ἰδίου, Ἡ πρώτη ποιητικὴ συλλογὴ τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “*Νέα Ἑστία*”, τεύχ. 1447 (15 Ὀκτ. 1987) σ. 1356-1358· Π. Μαρινάκη, Ἡ Πάτρα στὰ κείμενα τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “*Μνήμη...*”, σ. 215, 229 ἐέ: Κ. Μητσάκη, Ἡ ποίηση τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “*Θέσεις γιὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο*” (*Τετράδια “Εὐθύνης”*, 17), 1982, σ. 85 ἐέ: Τ. Αἰθανασιάδη, Ὁ τεχνίτης τοῦ λόγου καὶ ἡ ἐσωτερικὴ κατατομὴ του, “*Νέα Ἑστία*” (Αἰφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 33-34· Ἄλ. Ἀργυρίου, *Μαρτυρία μιᾶς νεανικῆς ἀνάγνωσης*, “*Νέα Ἑστία*”, ὅ.π., σ. 159 ἐέ: Ε. Μόσχου, Ὁ Π. Κανελλόπουλος ὡς λογοτέχνης, “*Νέα Ἑστία*”, ὅ.π., σ. 275 ἐέ: Ρ. Κεκλαμανάκη, *Μιά γεύση ἀπὸ τίς “Πικροδάφνες” τοῦ Π. Κανελλόπουλου*, “*Νέα Ἑστία*”, ὅ.π., σ. 283 ἐέ.

“Κύκλο τῶν σονέττων” (1946). Ὁ Τσάτσος, παρά τὸ κλασικὸ τοῦ πνεῦμα, γράφει ποίηση σὲ σημαντικὸ βαθμὸ ὑπαρξιακῆ⁸⁶. Κλασικὸ καὶ ρομαντικὸ στοιχεῖο παλεύουν ἐδῶ μέσα του καὶ τὸ ἓνα προσπαθεῖ νὰ ὑπερνικήσῃ τὸ ἄλλο. Ὁ Κανελλόπουλος, ὕστερα ἀπὸ τὴν τελευταία του συλλογὴ “Πικροδάφνες” τὸ 1955, ἐσιώπησε· ἴσως γιατί δὲν μποροῦσε ἢ δὲν ἤθελε νὰ περιορίσῃ τὴν ρομαντικὴ του ροπή σὲ μία καθαρὴ καὶ πειθαρχημένη κοίτη. Τὸ ρομαντικὸ πνεῦμα ὑπερίσχυσε. Ὁ Τσάτσος, ἀντίθετα, δὲν σταμάτησε ποτὲ νὰ γράφει στίχους, ἴσως γιατί ἤθελε νὰ δώσει διέξοδο στὴν ὑπαρξιακὴ του ἀγωνία πού ποτὲ δὲν εἰρήνευσε. Ἀπλῶς ὁ καντιανὸς λογισμὸς μὲ τὴν σιδερόφρακτὴ ἀποδεικτικὴ του τὴν εἶχε θέσει —ὅπως λέει ὁ Μαλεβίτσης⁸⁷— σὲ ἀναστολή. Ἐδῶ ὁ ποιητὴς προχωρεῖ πέρα ἀπὸ τὸν φιλόσοφο, θρῖσκεται σὲ κρυφὴ ἀντιμαχία μαζί του: ὁ Πλάτων τοῦ “Λόγου” μὲ τὸν Πλάτωνα τῆς “Ἑβδομῆς Ἐπιστολῆς”, ὁ Kant μὲ τὸν Kierkegaard⁸⁸. Ὁ Τσάτσος ὡς ποιητὴς δὲν καταφέρει νὰ κρύψῃ τὰ βιώματά του· τὰ διανοήματα ὑποχωροῦν. Τοῦτο μπορεῖ νὰ πάσχει λογικῶς, ἀλλὰ ἀνασταίνει ποιητικῶς. Ὁ ἄνθρωπος ζεῖ μόνο ποιητικὰ, λέει ὁ Hölderlin, μολοντί ἐταῖρος τοῦ δεινοῦ Hegel⁸⁹. Καὶ ὁ Τσάτσος, μολοντί ἐταῖρος τοῦ Kant, θὰ καταφέρει νὰ γράφῃ στίχους πού θυμίζουν ἀκόμα καὶ Rilke:

Ἐσύ, Κύριέ μου, ξέρεις
 τί ὠραία πού κινῶ τὸ δεξιὸ χέρι μου
 στὴ μοναξιά μου·
 Ἐσύ, Κύριέ μου, ξέρεις
 τί μουσικὲς μορφές διαγράφω
 μὲ τὸ δείκτη μου
 στὴν ἐρημιά μου·
 Ἐσύ, Κύριέ μου, ξέρεις
 πῶς νυχτοήμερα πασχίζω μὲ τὸ τέλειο
 πού δὲν θὰ δῆ κανένας
 παρὰ ἐσύ μοναχά⁹⁰.

86. Πρβλ. Κανελλόπουλου, Heidelberg, Ὁ χρυσὸς κρίκος, σ. 141.

87. Μαλεβίτσης, ὁ.π.

88. Κανελλόπουλος, ὁ.π., σ. 153.

89. Μαλεβίτσης, ὁ.π.

90. Τὰ ποιήματα, σ. 70-71.

Αλλά οί διανοητές μας είναι και λαμπροί λογοτέχνες, ποιητές του πεζού λόγου. Το ύφος είναι όμως και εδώ ομόλογο της σκέψης και της φύσης του. “Le style c’ est l’ homme, λέει ο Button. Το ύφος του Τσάτσου είναι δωρικό διανοητικό⁹¹. ο λόγος του πλαστικός και όχι μουσικός, ορατός και όχι απλά ακουστικός· λόγος γλυπτός, άψογα σμιλεμένος⁹². Ο ίδιος λέει: “Πρόδεσή μου ήταν ένα στοιχείο λιτότητας, σχεδόν γυμνότητας να χαρακτηρίζη τον αύστηρά από τή διάνοια ελεγχόμενο λόγο. Με τήν ευθύγραμμη πορεία του ο λόγος αυτός δεν έχει τή γοητεία τής ελκτικτής ανάπτυξης και των παρεκβάσεων. Τόν χαρακτηρίζει κάποιος δογματισμός, άκαμψία, άκόμη και σκληρότητα. Τέτοιος όμως είναι ο στοχασμός μου και αντίστοιχος έπρεπε να είναι και ο λόγος μου”⁹³. Αντιθέτως, ο λόγος του Κανελλόπουλου είναι μουσικός, παλλόμενος, σαγηνευτικός, κομψός, με άρμονικές μεταπτώσεις του ρυθμού και με κυματίζουσα σκέψη· λόγος ευφράδης, ρεύμα ενός μαινάνδρου, που τó ανακόπτουν παφλασμοί από παύλες και παρενθέσεις⁹⁴. Τούτο γιατί —όπως λέγει ο Τσάτσος— “ο Κανελλόπουλος γράφει σαν να μιλάη”⁹⁵. Έχει τó ύφος του προφορικού λόγου. Και όπως ο προφορικός λόγος έτσι και ο γραπτός λόγος του Κανελλόπουλου δεν υφίστατο διορθώσεις. Στόν κάθε λόγο του έδετε τήν πρώτη και τήν τελευταία σφραγίδα.

Γ. Σ τήν πολιτικ ή πράξη

Αλλά Κανελλόπουλος και Τσάτσος συμβάδισαν για μεγάλη χρονικά διαστήματα και στην πολιτική. Κανένας άλλος δεν είχε απλώσει τόσο πλατιά τις φτερουγες του, σαν βασιλικός αετός, και στόν χώρο τής θεωρίας και στόν χώρο τής πράξεως, όσο ο Κανελλόπουλος, λέει γι’ αυτόν ο Τσάτσος⁹⁶. Αλλά τó ίδιο

91. Σ. Κ α ρ γ ά κ ο ς, ‘Ο Κ. Τσάτσος και ή ελληνική γλώσσα, “Νέα Έστία” (Αφιέρωμα στόν Κ. Τσάτσο), 1997, σ. 150.

92. Κ α ρ γ ά κ ο ς, *ό.π.*, σ. 151.

93. Αφορισμοί και διαλογισμοί Γ’, σ. 17.

94. Τ. Α θ α ν α σ ι ά δ η ς, ‘Ο τεχνίτης του λόγου και ή έσωτερική κατατομή του, “Νέα Έστία” (Αφιέρωμα στόν Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 33.

95. Τ σ ά τ σ ο ς, Π. Κανελλόπουλος, εις “Θέσεις για τόν Π. Κανελλόπουλο”, *ό.π.*, σ. 13.

96. Τ σ ά τ σ ο ς, “Υστατο χαίρε, εις “Μνήμη..”, *ό.π.*, σ. 19. Για τόν Κανελλόπουλο ως πολιτικό βλ. *άφ’* ενός τις άφηγήσεις του ίδιου (μεταξύ άλλων: Ημερολόγιο, 31 Μαρτίου-4 Ιανουαρίου 1945, Κέδρος, 1977· Τά χρόνια του μεγάλου πολέμου, 1939-1944/1964· Τά Δοκίμια,

ισχύει, σχεδόν έξ ἴσου, καὶ γιὰ τὸν Τσάτσου⁹⁷. Στὴν πολιτικὴ εἰσῆλθαν ὁμοῦς ὡς ἀντίθετες φύσεις. Ὁ Τσάτσος —λέει ὁ Κανελλόπουλος— “δὲν εἶχε τὴν πολιτικὴ στὸ αἷμα του. Τὴν εἶχε ὁμοῦς...στὸ πνεῦμα του. Δὲν τὸν τραβοῦσε στὴν πολιτικὴ ἢ φύση του...τὸν ὠθῆσε στὴν πολιτικὴ...μόνο τὸ αἰσθημα τοῦ καθήκοντος, τὸ

τόμοι Β' καὶ Δ': Ἱστορικὰ καὶ πολιτικὰ δοκίμια, ἀντιστοιχῶς, 2002· Ἱστορικὰ δοκίμια: Α' Πῶς ἐφθάσαμε στὴν 21 Ἀπριλίου 1967, καὶ Β' 1940-1944: Ἐθνικὴ Ἀντίσταση, 1975 “Ἔστία” 1997· Ἡ ζωὴ μου, Ἀφήγησις στὴν Νινέτα Κοντράου-Ρασσιᾶ, Γαλλελῆς, 1985) καὶ ἀφ' ἑτέρου τὶς ἀξιολογήσεις τρίτων· π.χ. Β. Μπεκίρη, Ὁ πολιτικὸς Π. Κανελλόπουλος, “Νέα Σύνορα”—Α. Α. Λιβάνη, 1999· Γ. Παλλῆ, Π. Κανελλόπουλος— Ὁ γενναῖος πνευματικὸς ἄνθρωπος, πατριώτης καὶ πολιτικὸς, “Νέα Ἔστία” (Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο), 1996, σ. 16 ἐέ: Ἰ. Πεσμαζόγλου, Π. Κανελλόπουλος, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 23 ἐέ: Κ. Δεσποτόπουλου, Π. Κανελλόπουλος, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 40 ἐέ: C. M. Woodhouse, Π. Κανελλόπουλος— Ὁ λόγιος, ὁ πολιτικὸς ἡγέτης, ὁ φίλος, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 48 ἐέ: Αἰκατ. Χριστοφίλοπουλου, Π. Κανελλόπουλος-Προσωπικὲς ἀναμνήσεις καὶ ἀξιολόγησις, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 53 ἐέ: Ε. Μόσχου, Ἡμερολόγιο καὶ Ἀπομνημονεύματα καὶ τὸ “Ἡμερολόγιο” τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 117 ἐέ: Κ. Καλλία, Σύντομη σκιαγραφία τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 138 ἐέ: Ὁρ. Βιδάλη, Π. Κανελλόπουλος-Πρόμαχος τῆς Ἐλευθερίας τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν Ἑλλήνων, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 202 ἐέ: Δ. Κωνσταντινίδου, Ἡ Μακεδονία στὴ ζωὴ καὶ στὸ ἔργο τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 206 ἐέ: Εὐφ. Σουλογιάννη, Ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ οἱ Ἕλληνες τῆς Αἰγύπτου, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 219 ἐέ: Π. Μαρινάκη, Π. Κανελλόπουλος-Τὸ πάθος γιὰ ἐνότητα, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 226 ἐέ: Σ. Σπέντζα, Ὁ Π. Κανελλόπουλος στὴν οἰκονομικὴ καὶ κοινωνικὴ πολιτικὴ, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 246 ἐέ: Μ. Μενεγάκη-Κιντῆ, Ἡ προσφορά τοῦ Π. Κανελλόπουλου στὸν πολιτισμὸ-Μιὰ προσέγγισις, “Νέα Ἔστία”, ὅ.π., σ. 265 ἐέ: Ἡλία Ἡλιού, Π. Κανελλόπουλος, ὁ πολιτικὸς, ὁ συγγραφέας, ὁ ἄνθρωπος, “Θέσεις γιὰ τὸν Π. Κανελλόπουλο” (Τετράδια “Εὐθύνης” 17), 1982, σ. 15 ἐέ: Ἰ. Πεσμαζόγλου, Π. Κανελλόπουλος, “Θέσεις...”, ὅ.π., σ. 23 ἐέ: Γ. Δασκαλάκη, Ἡ νέα πολιτικὴ ἠθικὴ καὶ τὸ σύγχρονο κράτος, “Θέσεις...”, ὅ.π., σ. 35 ἐέ: Α. Κύρκου, Π. Κανελλόπουλος, “Θέσεις”, ὅ.π., σ. 74 ἐέ: Μ. Μαράφου, Ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ ἡ Χριστιανικὴ διάστασις τοῦ Ἑλληνα ἡγέτη, “Θέσεις...”, ὅ.π., σ. 111 ἐέ: Κ. Μιχαηλίδη, Π. Κανελλόπουλος, ὁ στοχαστὴς τῆς ἱστορικῆς δράσεως συνειδήσεως, “Θέσεις...”, ὅ.π., σ. 119 ἐέ: Θ. Ξύδη, Ἡ πολιτικὴ παρουσία τοῦ Π. Κανελλόπουλου, “Θέσεις...”, ὅ.π., σ. 123 ἐέ: Π. Φωτέα, Ὁ Π. Κανελλόπουλος καὶ ὁ ἀναλλοίωτος πυρήνας ζωῆς, “Θέσεις...”, ὅ.π., σ. 151 ἐέ: Ντ. Κατσόγιανου, Π. Κανελλόπουλος, ὁ ἐνωτικὸς, “Θέσεις...”, ὅ.π., σ. 175 ἐέ: Μ. Μελετόπουλου, “Νέα Κοινωνιολογία” (Ἀφιέρωμα στὸν Π. Κανελλόπουλο), Χειμῶνας 1988-89, τεύχ. 4, σ. 59 ἐέ: ἐπίσης Γιούλα Ζώνα, Ἡ ζωὴ μὲ τὸν Πρόεδρο (Κοντὰ στὸν Π. Κανελλόπουλο), Γαλλελῆς, 2001.

97. Τὴν εἰκόνα τοῦ Τσάτσου ὡς πολιτικῷ ἀποδίδουν πέρα ἀπὸ τὰ δικὰ του ἔργα (μεταξὺ

“θέον”, πού τόσο εύγλωττα τὸ δίδαξε ὡς φιλόσοφος. Γι’ αὐτὸν ἦταν, λοιπόν, ἡ Δυσία μεγαλύτερη ἀπὸ ὅ,τι ἦταν γιὰ μένα”⁹⁸. Ὅπως στὸν θεωρητικὸ βίο, ἔτσι καὶ στὸν πολιτικὸ στίβο ὁ Τσάτσος ἀκολούθησε μία στάση σύμφωνη μὲ τὸ κλασικὸ πνεῦμα τοῦ εὐθύγραμμη, χωρὶς μεγάλους κλυδωνισμοὺς καὶ ἐξάρσεις, ὀλύμπια. Πρῶτοτύπὸ τοῦ ἦταν ὁ Goethe ὅχι μόνο στὸ πνεῦμα ἀλλὰ καὶ στὴν πολιτικὴ. Καὶ κατέλαβε —ὅπως τοῦ ἀξίζει— τὸ ἀνώτατο ἀξίωμα τῆς Πολιτείας, τοῦ Προέδρου τῆς Ἑλληνικῆς Δημοκρατίας, γιὰ νὰ ἐνσαρκώσει στὸ πρόσωπό του τὸ πλατωνικὸ ἰδεῶδες τοῦ “φιλοσόφου βασιλέως”⁹⁹. Τὸν Κανελλόπουλο ὠδήγησε στὴν πολιτικὴ ὅχι μόνο τὸ πνεῦμα ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ψυχὴ του, ἡ ὑπαρξιακὴ του ὑπόσταση, πού ὅμως ἦταν στὸ βάθος τραγικὴ. Ὁ Κανελλόπουλος βιώνει τὸ δράμα τῆς ἱστορίας ὅχι μόνο ὡς παρελθὸν μέσῳ τῶν προσώπων πού ἰχνογραφεῖ καὶ ἐξιστορεῖ τὴν μοίρα τους, ἀλλὰ καὶ ὡς παρὸν στὸ δικό του πρόσωπο πού συμμετέχει διαρκῶς καὶ μὲ ὅλο του τὸ εἶναι ἄμεσα στὰ γεγονότα. Ὡς πολιτικὸς δὲν εἶναι ἐραστής τοῦ ἐφικτοῦ, ἀλλὰ κυνηγὸς τοῦ ἀπομακρυσμένου ἰδανικοῦ, τοῦ ἀνέφικτου. Ὡς

ἄλλων: Ἑλληνικὴ πορεία, 2η ἐκδ.— Ὁμιλίες Α΄ — Δ΄, 1975-1980: Δημοκρατία καὶ Εὐρώπη, 1982: Ὁ σύγχρονος κόσμος, 1988: Προεδρικά κείμενα, 1990) καὶ οἱ μελέτες π.χ. τῶν Δ. Κόρσου, ὅ.π. (σημ. 28)· Γ. Βλάχου, ὅ.π. (σημ. 28)· Γ. Δασκαλάκη, ὅ.π. (σημ. 28)· Στ. Θεοφανίδη, ὅ.π. (σημ. 28)· Θ. Γέρου, ὅ.π. (σημ. 28)· Ἰ. Πεσμαζόγλου, Κ. Τσάτσος, ἡ πνευματικὴ δημιουργία στὴν πορεία πρὸς τὴν Εὐρωπαϊκὴ Ἑνωσὴ, “Νέα Ἑστία” (Ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο), 1997, σ. 16 ἐέ: Γ. Α. Μαγκάκη, Μία ἱστορικὴ ὁμιλία-πράξη τοῦ Κ. Τσάτσου, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 21-22· Κ. Τσιρόπουλου, Ἡ ἀνησυχία τοῦ Κ. Τσάτσου, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 33 ἐέ: Ἀντ. Δροσόπουλου, Δυὸ ἀνδύπατοι γιὰ τοὺς Ἕλληνες καὶ τοὺς πολιτικούς τους, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 139 ἐέ: Μ. Καραθία, Ὁ Πρόεδρος μὲ τὸ οἰκεῖο πρόσωπο, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 170 ἐέ: Π. Φωτέα, Ὁ Θεσμικὸς Τσάτσος, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 87· τοῦ ἰδίου, Ἡ εἰκόνα τῆς Ἑλλάδος στὸ ἐξωτερικὸ διὰ λόγου Κ. Τσάτσου, “Ἐκφραση τιμῆς...”, ὅ.π., σ. 144 ἐέ: Κ. Καλλιὰ, Ὁ πατριώτης καὶ ὁ πολιτικὸς Κ. Τσάτσος, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 180 ἐέ: Σ. Σπέντζας, Ἡ κοινωνικὴ εὐαισθησία καὶ ὁ ἀνθρωπισμὸς τοῦ Κ. Τσάτσου στὴν πράξη, “Νέα Ἑστία”, ὅ.π., σ. 211 ἐέ: Δ. Μιχαλόπουλου, Ἡ συμμετοχὴ τῶν Φιλελευθέρων στὴν ἴδρυση τῆς ΕΡΕ καὶ ἡ προσωπικὴ συμβολὴ τοῦ Κ. Τσάτσου, “Ἐκφραση τιμῆς...”, ὅ.π., σ. 150 ἐέ: πρβλ. καὶ τὸ ἀφιέρωμα στὸν Κ. Τσάτσο (10 χρόνια ἀπὸ τὸν θάνατό του) τῆς ἐφημ. “Ἡ Καθημερινή” (“Ἐπτὰ ἡμέρες”), 19 Ὀκτωβρίου 1997.

98. Κανελλόπουλος, Heidelberg, Ὁ χρυσὸς κρίκος, ὅ.π., σ. 134-135.

99. Πολιτεία 473 D. Γιὰ τὴν πολιτικὴ φρόνηση τῶν ἀρχόντων κατὰ Πλάτωνα βλ. Κ. Δεσποτόπουλου, Πολιτικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος, εἰς Μελετήματα πολιτικῆς φιλοσοφίας, ἐκδ. Παπαζήση, 1975, σ. 11, 23 ἐέ.

κυνηγός του ανέφικτου, πέρασε μέσα από την ζωή του τραγικού, χωρίς να μπορέσει να αποφύγει τις φλόγες του. Γνωρίζει καλά τον Jaspers, τον φιλόσοφο της υπαρξιακής αγωνίας, που δίδαξε ότι ο άνθρωπος ολοκληρώνει τον εαυτό του μόνο στην “άποτυχία” (“Scheitern”), με άλλα λόγια ότι πατάει τελικά στο έδαφος, ή μάλλον τσακίζεται επάνω του, ναυαγώντας¹⁰⁰. Δύο φορές πρωθυπουργός, σε ώρες κρίσιμες της ιστορίας του τόπου (τόν Νοέμβριο 1945 και τόν Απρίλιο 1967) δὲν μπόρεσε παρά μόνο λίγες ημέρες να αγωνισθεῖ, ἀπὸ τὴν θέση αὐτή, γιὰ ἐκεῖνο πὸν ὑπῆρξε ὁ σταθερὸς στόχος τῆς πολιτικῆς του: ἡ ἐθνικὴ ἐνότητα καὶ ἡ κοινωνικὴ συμφιλίωση. Ὁ ἴδιος, στὸ βιβλίο του “Τὰ χρόνια τοῦ μεγάλου πολέμου (1939-1944)”¹⁰¹, ἀναφέρεται στὴν διαίσθηση πὸν εἶχε γι’ αὐτὸν ἡ ἀγγλῶδα συγγραφέας Rosamond Lehmann, ὅταν σὲ μία γνωριμία τους στὸ Λονδίνο τὸ 1943 τὸν ἀντίκρουσε καὶ τὸν ἄκουσε, ὅτι ἡ μοῖρα δὲν θὰ τοῦ ἦταν εὐνοϊκὴ. Καὶ τὸ ἔγραψε τὴν ἐπόμενη μέρα στὸν ἀδελφὸ τῆς ποιητῆ, κριτικὸ καὶ ἐκδότῃ John Lehmann. Ὁ Κανελλόπουλος παραδέτει τίς “ὑπερβολικὰ κολακευτικὲς”, ὅπως λέει, “ἀλλὰ καὶ σκοτεινὲς στὸ βαρὺ τους νόημα” φράσεις: “Κατακτήθηκε ἀπὸ τὸν Κανελλόπουλο. Ἐχει κανεὶς τὸ αἶσθημα, ὅταν βλέπει ἕνα τέτοιο πρόσωπο κάτω ἀπὸ τὴν σκιά τοῦ φωτοστεφάνου τῆς μοῖρας ὅτι ἕνας τόσο λαμπερὸς ἄνθρωπος ὁδηγεῖται μοιραῖα πρὸς τὴν σύγχυση. Προσεύχομαι νὰ μὴν συμβεῖ”. Ἡ διαίσθηση τῆς ἐξοχῆς Rosamond Lehmann ἐπαληθεύθηκε καὶ μάλιστα —λέει ὁ Κανελλόπουλος— “ὄχι μόνον σχετικὰ μετὰ τὴν εἰδικὴν περίστασιν τῆς ὥρας ἐκείνης” (ὕποχρεώθηκε νὰ παραιτηθεῖ ἀπὸ Ἀντιπρόεδρος τῆς Κυβερνήσεως καὶ Ὑπουργὸς Ἐθνικῆς Ἀμύνης τῆς ἐξόριστης Κυβερνήσεως τοῦ Καίρου ἐξ αἰτίας ἀνταρσίας στὶς ἐλληνικὲς ταξιαρχίες τῆς Μέσης Ἀνατολῆς) “ἀλλὰ καὶ γενικότερα”.

V. Συναγωγές

Ἰδεοκρατία καὶ υπαρξισμός, κλασικὸ καὶ ρομαντικὸ πνεῦμα, κρατοῦν τὸν Τσάτσο καὶ τὸν Κανελλόπουλο μακριὰ τὸν ἕναν ἀπὸ τὸν ἄλλον, σχεδὸν παντοῦ: στὴν φιλοσοφία γενικά, τὴν ποίηση, τὴν πολιτικὴ. Ἀλλὰ τότε τί ἦταν ἐκεῖνο πὸν τοὺς ἔνωσε, πὸν συνιστοῦσε —ὅπως λέει ὁ Κανελλόπουλος— τὸν “χρυσὸ κρίκο τοῦ πνευματικοῦ τους δεσμοῦ”; Μπορεῖ νὰ τοὺς παρομοιάσει κανεὶς μετὰ τίς

100. Πρὸβλ. Κανελλόπουλος, ὁ.π., σ. 58.

101. 1964, σ. 73.

διπλές εκείνες κεφαλές των “Ερμών”, πού, ενώ είναι συνυφασμένες μεταξύ τους, κοιτάζουν προς αντίθετες πλευρές; Είναι μία παρομοίωση του Victor Ehrenberg για τον Περικλή και τον Σοφοκλή, που αναφέρει ο Κανελλόπουλος στις “Επιστολές στους Προγόνους μου”¹⁰². Μπορεί να ισχύει το ίδιο και για τους δύο διανοητές μας; Τί είναι εκείνο που συνιστά τον “κρίκο του δεσμού τους”; Δύο πράγματα: Πρώτον, η συνειδηση ότι οι αντίθετες ροπές που ο καθένας εκφράζει δεν είναι ασυμφιλίωτες, αλλά στο βάθος συγκλίνουν μεταξύ τους σε μια υπέρτερη ενότητα, που εκφράζει την κοσμολογική (πυθαγόρεια και προσωκρατική) αρχή της “άρμονίας των αντιθέτων”, μιας παλίντροπης άρμονίας, όπως του τόξου και της λύρας¹⁰³. Η άρμονία αυτή δεν είναι φανερή αλλά αφανής (“άρμονία αφανής φανερής κρείττων”¹⁰⁴) και εκδηλώνεται στον καθένα διαφορετικά. Ο Κανελλόπουλος, παρ’ ότι ρομαντική φύση, βιώνει και τις κατακτήσεις του κλασικού πνεύματος. Ο Τσάτσος, παρὰ την προσήλωσή του στην αφήρημένη ιδέα, βιώνει την κρυφή αντιμαχία με την προσωπική του ύπαρξη. Και ο δεύτερος λόγος που συνιστά τον “κρίκο του δεσμού τους” είναι η συνειδηση της παιδαγωγικής αποστολής τους, του χρέους τους: Να εγείρουν τις συνειδήσεις πρώτιστα από την αδιαφορία και τον μηδενισμό. Η πνευματική αδιαφορία είναι η μεγαλύτερη τραγωδία του συγχρόνου ανθρώπου, η οποία, ενώ παίζεται, δεν την παρατηρεί κανείς. Ο μηδενισμός, που με τόση ακρίβεια είχε προφητεύσει ο Νίτσε, είναι ένα μεγάλο κύμα που έχει κατακλύσει τον αιώνα μας, φέρνοντας στην επιφάνεια την ωμή δύναμη και βία. Οι αλλαγές είναι πλέον κοσμογονικές: κοσμογονικές πρέπει να είναι και οι επαγγελίες της σωτηρίας. Οι Κανελλόπουλος και Τσάτσος δεν θέλουν να διδάξουν νέες αλήθειες. “Όχι, καλοί μου φίλοι”, λέει ο νέος Ζαρατούστρας του Κανελλοπούλου, “δεν υπάρχουν νέες αξίες που για χάρη τους να πρέπει να γρημιστούν τα πάντα... Το μόνο που έχουμε το δικαίωμα να ελπίζουμε είναι τοῦτο: να ῥθουν ἄνθρωποι νέοι που θὰ ξαναζήσουν τις παλιές αξίες, τις ίδιες που δεν τις προσέχουμε και πού, ἀντί να τις ζοῦμε κάθε στιγμή σὰ θαύματα, τις προσπερνᾶμε ἀδιαφορώντας”¹⁰⁵. Οι αξίες αυτές δεν είναι άλλες από εκείνες που αποτελούν την σύνδεση των αντιθέτων: την σύνδεση του κλασικού με το ρομαντικό πνεύ-

102. Με πρόλογο Κ. Δεσποτόπουλου, ἐκδ. Λιβάνη, 1990, σ. 118.

103. Ἡράκλειτος, Ἀπόσπ. 51: “οὐ ξυνιάσιν ἡμῶς διαφερόμενον ἐσωτῆ ἑμφέρεται: παλίντονος ἁρμονίη δικωσπερ τόξου καὶ λύρης”.

104. Ἡράκλειτος, Ἀπόσπ. 54.

105. Τὸ τέλος τοῦ Ζαρατούστρα, 1956, σ. 135-136.

μα και ἐν τέλει τοῦ Ἑλληνισμοῦ μὲ τὸν Χριστιανισμό, ποὺ ἐκβάλλει στὸ πνεῦμα τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης ποὺ συναιρεῖ ὅλα τὰ ἀντίθετα καὶ νὰ ὑπερβαίνει. Αὐτὴ εἶναι ἡ κατεύθυνση, πρὸς τὴν ὁποία βάδισαν ἀπὸ διαφορετικοὺς δρόμους οἱ δύο ἄνδρες (καὶ ἐπίσης, μαζί μὲ αὐτούς, καὶ ὁ Θεοδωρακόπουλος). Δὲν θέλησαν νὰ παρασύρουν συνειδήσεις στὸν δρόμο τους. “Ἀκόμα καὶ στὸ ὄρομο τῆς ἀλήθειας δὲν πρέπει νὰ παρασύρεσαι, πρέπει νὰ βαδίζεις μόνος σου”, λέει ὁ Κανελλόπουλος¹⁰⁶. Οὔτε θέλησαν νὰ εἶναι ὁδηγοὶ τῶν ἄλλων. Θέλησαν —ὅπως λέει πάλι ὁ ἴδιος— νὰ εἶναι ἓνα ἀπλό παράδειγμα. Γι’ αὐτὸ καὶ ὑπῆρξαν ὄχι μόνο μεγάλοι φιλόσοφοι, ποιητὲς καὶ πολιτικοί, ἀλλὰ καὶ μεγάλοι παιδαγωγοί. Καὶ «τὸ ἔργο τῶν μεγάλων παιδαγωγῶν, ὅπως καὶ τῶν μεγάλων φιλοσόφων καὶ στοχαστῶν, κρατᾶ ὄχι πενήντα ἢ ἑκατὸ χρόνια”· εἶναι διαρκές. Ὅπως διαρκῆς —πέρα ἀπὸ τὰ σχετικὰ κριτήρια τῆς ἐγκόσμιας ζωῆς— εἶναι καὶ ἡ πνευματικὴ ἀξία τοῦ δεσμοῦ τους —ἐνὸς δεσμοῦ ποὺ συνενώνει δύο διαφορετικὰ πνευματικὰ ρεύματα καὶ καθιστᾶ τὴν σύνθεσή τους στοιχεῖο τοῦ νεώτερου πολιτισμοῦ μας. Κανελλόπουλος καὶ Τσάτσος ἀνήκουν στὴν παράδοση τῶν Διδασκάλων τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ.

106. Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ἡ ἐποχὴ μας, Πρόλογος ι.